



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento
ex D.M. 270/2004*)
in Lingue e Culture dell'Asia e dell'Africa
Mediterranea

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Cannibalismo e Pietà Filiale:
quando un tabù incontra un
obbligo morale

Relatore

Ch. Prof. Giulia Baccini

Laureanda

Davy Thach

Matricola 826580

Anno Accademico

2014 / 2015

Indice

引言.....	3
Introduzione	6
1. Definizione del tema di ricerca: il cannibalismo e la pietà filiale	9
1.1 Il cannibalismo	9
1.2 La pietà filiale	18
1.3 Cannibalismo filiale	29
2. STORIA DEL CANNIBALISMO FILIALE DAGLI ALBORI ALLE SEI DINASTIE (- 581 D. C.)	35
2.1 Prime tracce della tematica risalenti al periodo Zhou (476 – 220 a. C.).....	35
2.1 Svalutazione della pietà filiale nel periodo Qin (221 – 206 a. C.) e graduale rivalutazione in epoca Han (206 a. C. – 220 d. C.).....	37
2.2 Accenni sull'uso di parti umane a scopo medico in farmacopee dell'epoca Medievale (220 – 589).....	40
2.3 Presenza di storie esemplari affini alla tematica nei primi testi buddhisti cinesi nei secoli III – VI d. C.	41
3. SVILUPPO DEFINITIVO E APICE DEL CANNIBALISMO FILIALE IN EPOCA TANG (618 – 907)	48
3.1 Il contributo della letteratura buddista allo sviluppo della tematica del <i>gegu</i> in epoca Tang (618 – 907)	48
3.2 Sviluppo del cannibalismo filiale nella letteratura non buddhista sotto ai Tang	50
3.4 Le prime opinioni negative sul cannibalismo filiale.....	57
4. PROMOZIONE E CRITICA VERSO IL CANNIBALISMO FILIALE FINO ALL'EPOCA QING (907 - 1912)	65
4.1 Le critiche verso l'elemento rindondante del <i>gegu</i> in epoca delle Cinque Dinastie (907 – 979)	65
4.2 Ritorno dell'esaltazione del <i>gegu</i> in epoca Song (960 – 1279).....	67
4.3 Comparsa di nuovi tipi di aneddoti sul cannibalismo filiale in epoca Jin (1127 – 1234).....	75
4.4 L'utilità del <i>gegu</i> nel potere centrale e nel clan Mongolo in epoca Yuan (1271 - 1368).....	78
4.5 Il <i>gegu</i> sia come esaltazione del ruolo femminile che come oggetto di critiche in epoca Ming (1368 – 1644).....	80
4.6 Condanna del gesto estremo del cannibalismo filiale e invito al vecchio concetto di <i>xiao</i> in epoca Qing (1644 – 1912)	83
Conclusioni	87
Bibliografia	88

引言

“食人主义”这个词一般会让人跟很多概念联想到。不同的感觉会在人的头脑里出现，大部分都是跟暴力联想到的。原因是人们对食人主义的看法是不好的，人们觉得食人主义是非人性的、残暴的行事，不可接受、不可同意的行事。原因是食人肉这件事让人跟猛兽一样，所以是不能原谅的，必须万千拒绝的方法。食人肉的人到底丢了自己的人性，不是人了，是令人鄙视的猛兽。

然而，有时食人肉就是人能活下来的方法。就是没有选择的余地。食人肉的事，虽然不是好的事，比死好。对有的人来说，生活是最重要的事，无论要不要食人肉。这样才食人主义是可同意的。不过，人们不都会有这个看法。人对食人肉的这件事有兴趣：提到这个题目的作品不少：报纸、历史文件、科学杂志、书籍、电影等等。在西方，人们特别批评食人主义，因为觉得它就是没有进化社会的特点。西方研究家有时对其他文化有成见，不过本论文的目的不是让人接受食人主义。事实上是把食人主义从不同的观点看待。

中国文化也对食人主义有不好的看法。不过，中国人也对它常产生了兴趣。比如说，历史文件有很多故事提到食人主义。像欧洲历史文学一样，很多中国历史文件的论点是战争和饥荒时候人。当然，这些问题是一样。是没有饭能吃的，所以只好食人肉。除了历史文学以外，还有其他文学作品提到食人主义，像神话、哲学、宗教文学。这次食人主义常是比喻。比如说，有黄帝的故事：他战胜后决定吃他敌人的肉。不过，皇帝不是唯一：还有别的故事提到战胜人决定吃敌人的肉。原因不少，可以一个一个地看看。有时，故事提到特别的情况：食人肉成为常的，还能在市场买卖。作者有时想让读者知道过去有了这种习惯而不批评。有时作者隐晦地批评这种习惯，有时明确地批评这种习惯。为了更好地批评食人主义，作者常使用比喻，因为它更有效，让人更好地理解事情。目的是批评食人肉的人，从这个观点看来，食人肉的人是没有心情的人，跟动物一样。有人性的人不会做这种事，因为他们是最好的生物，受理智支配的生物。他们从不会吃别人肉，因为他们觉得吃同类人的肉并不是可做的事。正相反，吃人肉就是最令人发指的、令人作呕的事情之一。可看中国研究者也对食人主义的看法一般是不好的，是拒绝。

然而，事情不总是这样。除了批评以外，有的研究家企图对食人主义更深地理解。看着他们的作品，可以看食人的主义不总是野蛮的、残暴的事情。可以从别的观点看来：有时食人肉的原因跟积极的感情有关，尤其跟爱情和利他主义有关。

本论文的题目是一种特别的食人肉的习惯，就是因爱情和利他主义而做的。就是割股疗亲(繁：割股療親)，即把自己身体肉切而给有病的父亲或母亲吃。目的是让他们恢复健康。

研究时必须注意叙述割股疗亲的方法。本论文分析的故事大部分是讲述模范行为的。这种故事跟历史记述有同点，所以有特殊。还有别的故事收到了宗教的影响，所以也有自己的特殊。还有故事收到了哲学的影响，所以也有自己的特殊。这些种作品都有自己的特殊，然而还有很多同点。最重要的同点是一个：让人有道德的行为。无论叙述的方法，故事的目的是提供模仿。必须注意一下：读者

不要照字义解释，真的意义更深。不用确实割自己的股而送给父母:必须献身于他们，必须想方设法帮助他们。这次割股疗亲只是象征:意思是能把自己身体肉切的孩子真是有孝的孩子、真诚地爱护父母的孩子。只有为父母牺牲自己的人才是有孝、有道德、有仁的儿子。有孝的儿子有做巨大的、卓越事情的力气，这种力气是从对父母的爱情出生的。在上述的作品里割股疗亲用来更效的解释孝的重要性。孝给人特别的力气，包括做可鄙事情的力气。

最早的文件是公元前九世纪写成的。关于割股疗亲这个文学主题的起源，研究者不同意。有两个理论。有的研究家主张割股疗亲是从药典起源的。有的药，除了草以外，还包括人类身体的部分。有的研究家主张割股疗亲是从印度到来的。中国翻译家把梵文文章翻译成中文，这个让佛家进入中国。当然佛教还带来了自己的习惯、仪式、概念和想法。佛教文学作品常提到割股疗亲。这次也是比喻，牺牲自己的人值得别人的尊重，因为他常这么做为让自己灵魂有益。佛教，像别的宗教一样，觉得灵魂比身体更重要。所以，能把身体牺牲的人一定是有能力的人，也是模仿的人另外，有的人还决定割股为了帮助别人。有需要的人有很多。有的是佛教和尚，有的是俗人。无论是谁需要帮助，人一定要帮助他，因为跟佛教的道德标准相容的。虽然有人对割股疗亲不赞同，随着时间的推移作家从古代到清代(1644-1912)不断地创作这种故事。清代时问题出现了，因为越来越多人开始对割股疗亲产生激烈的批评。博学者主张割股疗亲跟中国古典的孝这个概念毫不相容。相反上，是要谴责的。从这个观点看来，割股疗亲是不自然的行为，是不虔诚的。儿子的义务就是照料父母，不是损害自己，损害自己怎么能帮助父母?身体是父母的礼物，儿子的责任是珍惜它。尤其是儒家主张这个概念。

本论文的目的不是选择一个特别的看法而证明是真的。本论文目的是介绍很多研究家对割股疗亲的都有自己的意见、根据和道理。按照这种想法，人会对割股疗亲同意或不同意。本论文想客观地分析情况。因为不少汉学家写了关于食人主义的作品，所以提供了很大的贡献，本论文想还分析他们的思想。分析的作品是中国和西方汉学家写成的。

开始，本论文想好好地给概念下定义。读者要理解什么是食人主义，它代表着什么，跟什么有关，有什么含义，谁论到它，它包括什么种人，什么时候发生的，为什么发生的等这种类型的题目。接着，读者要理解“孝”这个词是什么意思，它为什么这么重要，谁描写它，它引起了什么争论，它给社会带来了什么结果等方面。另外，读者要更深地理解食人主义和孝有什么关系，有没有矛盾，有没有相容的方法，有没有同点。关于这个问题，有不少的看法，所以必须深深地分析。

本论文想选择特别的时间:是从古代到上述的清代的时间，即中华民国以前的时间。是比较长的时间。当然，人对食人主义和孝的观点不总是一样。国王的政策，历史事件和占优势的思想都深深地影响人的生活。所以它们还深深地影响人对食人主义和孝的看法。除了历史时间不同之处，本论文还想分析社会阶级对食人主义和孝的看点，分析皇帝、郡主、官员、将军、战士、农民、牧人、穷人、过简陋生活的人等种类的人。关于哲学的影响，本论文还想介绍儒家、道家、佛家和其他哲学家对割股疗亲的看法。

周时，文学作品提到了食人主义和孝的关系。割股是代表着赤胆忠心的行为。秦时，法家成为国家

的法。当时人必须对王顺从，孝被看待阻碍：人不能屈服父母，只要服从他们的王，从而割股疗亲意味着使王的奴隶残废。残废的奴隶怎么能服从自己的王？他对王没有什么用。汉时，人对割股疗亲的看法比较暧昧。原因是王理解割股疗亲是宽宏大量的行为。然而，他觉得对裁还会决定惩罚牺牲自己的人。割股疗亲慢慢被接受。

从 220 年到 589 年的药典里可以又一次看到包括身体部分的治疗方法。佛教开始进入中国时，模仿人的故事也马上就进入中国。唐时，文化和文学发展得真快，尤其佛教文学。这个让当时研究家更深地研究割股疗亲。佛经特别重要。然而，不仅是佛教文学提到割股疗亲，还有非佛教和非宗教的文学提到，因为人们想知道它是不是对的。

从 907 年到 979 年，中国没有自己统一体，是犹豫不决的时间。割股疗亲被看待不道德的行为。只有送时割股疗亲才是收赞的行为。有时，牺牲自己的人还要收奖品。金时也人有这个看法。元时，政府是蒙古人。不过，他们接受了中国文化。他们觉得孝是重要的概念，尤其为说服中国人服从。孝和割股疗亲的关系很有用，因为给人提供很好模仿：儿子要服从父母，人要服从王。明时，很多提到割股疗亲的故事有一个特殊：牺牲自己大部分是女人，因为男人被看待对家里人更重要。这是，人已经开始不再赞同割股疗亲。清代是割股引起争论的时间。

Introduzione

La parola "cannibalismo" può richiamare alla mente diverse impressioni, sensazioni, idee, immagini, generalmente associate alla violenza. Infatti, la tematica cannibalismo nell'immaginario comune è vista come una pratica selvaggia e disumana, che degrada l'uomo, rendendolo simile alle bestie. Talvolta si pensa al cannibalismo anche come un'ultima ratio a cui sono stati costretti a ricorrere degli individui che si trovavano in circostanze disperate. Atti di cannibalismo sono presenti in documenti storici, fatti di cronaca, letteratura scientifica, opere di finzione letteraria e cinematografica e altri ambiti. Nel mondo occidentale, questo elemento viene spesso utilizzato per mostrare disprezzo, come un richiamo indiretto a culture estremamente arretrate e inferiori.

Nella cultura cinese il cannibalismo ha giocato un ruolo simile. Nella maggior parte dei casi esso diventa sinonimo di antropofagia. Per esempio, le fonti storiografiche e non, del periodo imperiale, abbondano di casi di questo tipo, così come gli autori cinesi moderni utilizzano ancora questo elemento utilizzato per alludere in modo indiretto a determinate questioni sociali, basti pensare al racconto "Kuangfeng riji" 狂風日記 di Lu Xun 魯迅 (1881 – 1936), dove il protagonista, paranoico, si convince gradualmente di vivere in una società di cannibali che stanno complottando contro di lui. Come è avvenuto per la letteratura europea, una grande parte di storie sul cannibalismo sono legate alla fame durante i periodi di guerra e di crisi in ambito agricolo. Fuori dalla letteratura storica, esistono altre opere letterarie in cui il cannibalismo viene utilizzato in modo allegorico o metaforico per veicolare istanze filosofiche o religiose. A partire dal mito dell'imperatore Giallo che consuma la carne di un nemico, nei diversi ambiti letterari si trovano numerosi aneddoti narranti guerre e battaglie in cui il vincitore decide di consumare la carne dell'avversario. In molti altri casi, si parla di situazioni di estrema carenza di cibo, nelle quali da casi eccezionali in cui si consuma della carne umana, si passa a un business della carne umana nei mercati cittadini. Per quanto riguarda l'uso allegorico dell'antropofagia, esistono molti aneddoti in cui l'elemento ha funzione di condanna, in cui l'uomo, inteso come superiore agli altri animali in quanto non avvezzo per natura al cannibalismo, compie atti disonorevoli, e per questo viene "declassato" sullo stesso piano delle altre specie. Nella maggior parte di questi casi, il richiamo è stato visto quindi in maniera negativa.

Nonostante spesso l'antropofagia sia stigmatizzata, esistono in realtà anche giudizi diversi. Negli stessi testi in cui si parla di cannibalismo, accanto a situazioni in cui viene messo in pratica con odio o indifferenza, esistono anche storie in cui si narra di antropofagia attuata con disperazione, ma combinata con un sentimento di amore o altruismo, dando a queste scene un lato "umanizzato". In questo senso si può parlare degli aneddoti inerenti al cannibalismo come una macro categoria, in cui coesistono più tipi di narrazioni in cui le azioni cannibali sono mosse da diversi sentimenti positivi.

La presente tesi intende trattare una tipologia di aneddoti che, in particolare, si identifica in un elemento narrativo chiamato *gegu liaoqin* 割股療親 (lett. tagliare un pezzo della propria coscia per guarire un genitore). Si tratta di una tipologia di storie esemplari che rielabora il tema dell'antropofagia con quello della pietà filiale, uno dei valori cardine della tradizione confuciana, in queste storie generalmente un dato personaggio filiale si taglia un pezzo della propria carne al fine di farlo consumare dal genitore malato per farlo guarire.

Sebbene la maggior parte delle storie esemplari vengano narrate nella stessa forma narrativa della prosa storica, tuttavia contengono elementi inverosimili. Si tratta per lo più di storie esemplari che hanno il fine di insegnare una morale oppure un modello di comportamento da prendere come esempio, in cui il fine non è spingere il pubblico a praticare a sua volta lo stesso tipo di atti, ma di sviluppare un comportamento virtuoso usando come motore lo stesso sentimento positivo dei protagonisti di tali storie. Lo scopo della narrazione, infatti, è incoraggiare i lettori a essere più devoti verso i genitori. In questo caso il cannibalismo è un richiamo a compiere azioni di ampia portata. L'elemento narrativo del cannibalismo è utilizzato per enfatizzare l'importanza della pietà filiale, quasi a spingere i lettori a essere disposti a fare di tutto per i genitori, come vari tipi di rinunce o azioni considerate "estreme".

I primi esempi letterari di questo tipo sono ascritti al periodo Tang (618 – 907). Per quanto riguarda le origini della tematica, gli studiosi hanno opinioni divergenti, ma grosso modo si dividono in due gruppi: alcuni sostengono che le origini della tematica siano da ricercarsi nei primi testi di farmacopee, in quanto alcuni rimedi descritti contenevano parti del corpo umano; altri ritengono che la tematica si sia sviluppata grazie all'influenza e al successo di alcuni testi buddhisti tradotti in cinese dove i protagonisti sacrificavano parti del proprio corpo per dare benefici alla propria anima oppure a determinati soggetti come la comunità laica oppure i monaci. La produzione di queste storie è continuata ininterrottamente fino alla fine del periodo imperiale, quando, nei testi ascritti al periodo Qing (1644 – 1912) sono aumentate ulteriormente le critiche verso questa tematica, reputata non coerente con l'idea originale della pietà filiale concepita dalla tradizione classicista. Così come al periodo Qing risalgono gli ultimi aneddoti inerenti al cannibalismo filiale, contemporaneamente hanno continuato ad affermarsi argomentazioni contrarie a questo tipo di narrazioni, considerate innaturali, in quanto il cannibalismo è sempre rimasto associato al comportamento tipico delle bestie, nonché inutilmente eccessive. Tale teoria si fonda sulle affermazioni degli antichi filosofi, tra cui si annoverano Confucio (551 – 479) e Mencio (370 – 289), i quali ritenevano già virtuoso stare accanto ai genitori e pensare al loro benessere. L'obiettivo della tesi è quello di esaminare gli aneddoti incentrati sul *gegu*, analizzando testi presentati in ordine diacronico.

Il cannibalismo verrà esaminato da più punti di vista, sia quello della tradizione confuciana

che nell'ambito del buddismo. Inoltre, verrà presentato come il concetto di cannibalismo e di cannibalismo filiale si sia trasformato e tramandato nei testi di diversi periodi.

CAPITOLO I

1. Definizione del tema di ricerca: il cannibalismo e la pietà filiale

1.1 Il cannibalismo

"Cannibalismo" è il termine con cui si designa il consumo di un esemplare della propria specie. Tale pratica esiste comunemente nel mondo animale. Essa è considerata in molte culture un tabù, ma è anche stata oggetto di discussione di alcuni antropologi. William Arens, nel suo libro *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*, ha constatato che nel campo antropologico vi sono stati coloro che hanno sostenuto la teoria secondo cui la pratica esista, o sia esistita in alcune culture. Nel suddetto libro, Arens ha discusso un'ipotesi secondo la quale un tipo di ominide appartenente alla categoria dell'*Homo erectus*, denominato "Sinanthropus Pekinensis", o "Uomo di Pechino", vissuto circa 500 mila anni fa, avrebbe praticato il cannibalismo. Tale ipotesi è stata avanzata dallo studioso Franz Weidenreich nell'articolo "Did Sinanthropus pekinensis practice cannibalism?". In particolare, Weidenreich, studiando i resti relativi al cranio di circa quaranta esemplari di questo tipo di ominidi rinvenuti nel sito archeologico di Zhoukoutian, ha notato alcune fratture che proverebbero l'affermazione secondo cui tali ominidi avrebbero praticato il cannibalismo; alcune fratture son state attribuite ad alcuni rituali nei quali il cervello dell'esemplare in questione sarebbe stato estratto¹. Qualche anno dopo, Weidenreich ha ripreso e rielaborato le sue ipotesi nel libro *The skull of Sinanthropus pekinensis*: qui egli ha nuovamente analizzato gli scheletri già studiati, e notato in alcuni esemplari delle fratture che risultano essere state inflitte mentre l'ominide in questione era ancora in vita; altri esemplari analizzati presenterebbero delle fratture non attribuibili ad azioni di esseri della stessa specie, ma ad animali di dimensioni maggiori². Arens ha messo in dubbio le affermazioni riguardanti il cannibalismo emesse da Weidenreich, si è invece rivelato più favorevole all'idea secondo cui l'Uomo di Pechino sarebbe diventato oggetto di attacco di predatori carnivori³.

In ogni caso, lo scopo di questa ricerca non è trattare il cannibalismo come fenomeno antropologico, ma come tematica letteraria. Nel caso della mia ricerca, il termine cannibalismo potrebbe essere sostituito dal termine antropofagia, poiché i casi trattati riguarderanno solo esseri umani, ma tra i due termini ho preferito usare il primo, ponendo così più enfasi sul fatto che si tratti di un consumo di un proprio simile e non sul fatto che si tratti di consumo di carne umana.

1 WEIDENREICH, Franz, "Did Sinanthropus practice cannibalism?", *Bulletin of the geological Society of China*, vol 19, n°1, 1939, pp.49 – 51.

2 WEIDENREICH, *The skull of Sinanthropus pekinensis: a comparative study on a primitive hominid skull*, Geological survey of China, 1943, pp. 186 – 189.

3 ARENS, William, *The man-eating myth: Anthropology and anthropophagy*, Oxford, Oxford University Press, settembre 1979, pp. 122 – 124.

Il cannibalismo, come tematica letteraria, è stato utilizzato sia in opere storiche, tra cui si contano gli annali storici, testi di cronaca legati a determinati periodi storici, che più propriamente letterarie e non legate strettamente alla storiografia. Quest'ultima categoria comprende opere di varia natura: oltre a testi di narrativa in poesia e in prosa, essa include anche testi di natura filosofica, o di natura medico scientifica, tra cui si annoverano le prime farmacopee finora rinvenute.

Le opere storiografiche cinesi infatti includono un buon numero di episodi che narrano atti cannibali. Una di queste opere è intitolata *Chunqiu zuozhuan* 春秋左傳, conosciuta anche come *Chunqiu zuoshi* 春秋左氏 (Commentario di Zuo, degli Annali delle primavere e degli autunni)⁴. Si tratta di uno dei commentari al *Chunqiu* 春秋 (Annali delle primavere e degli autunni); quest'ultimo tradizionalmente attribuito a Confucio, narra le vicende occorse nella piana centrale nel periodo che va dal 722 al 482 a.C., concentrandosi specialmente sullo stato di Lu, luogo originario del maestro. Nel *Chunqiu zuozhuan* si contano alcune storie legate al cannibalismo, le quali presentano delle differenze tra di esse in quanto i vari atti sono spinti da moventi diversi. Un esempio è stato fatto risalire al quarto anno del governo del Duca Xiang 襄公 (568 a.C.). Il capitolo del *Commentario di Zuo* riferito all'anno in questione, contiene un passo in cui viene evocato un atto cannibale, la cui vittima è il principe ribelle Yi di Qiong 窮后羿, ricordato anche per la passione per la caccia. Il capitolo in questione introduce l'assassinio del principe Yi attraverso una lunga narrazione, secondo cui l'obiettivo finale sarebbe stato convincere il proprio duca ad accettare l'invito da parte del visconte di Wuzhong 無終子, della tribù di Rong 戎 a una pacifica convivenza. Riguardo al principe ribelle Yi, il narratore, il generale Wei Zhuangzi 魏莊子 dell'esercito dello stato di Jin 晉

4 Come sostiene Anne CHENG in "Ch'un ch'iu 春秋, Kung yang 公羊, Ku liang 穀梁 and Tso chuan 左轉", in *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, Michael Loewe (a cura di), Berkley, Society for the study of early China, Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, p. 67-71, si sostiene che si tratti di uno dei commentari dell'opera *Chunqiu* (Annali delle primavere e degli autunni), nel cui contenuto vi si trovano cronache di epoca Zhou. Più precisamente, vi sono riportati fatti legati allo Stato di Lu nel periodo compreso tra gli anni 722 - 482 a. C., ivi comprese non solo testimonianze di fatti legati ai dodici duchi che governarono il suddetto piccolo Stato e decisioni riguardanti la sua politica interna ed esterna, ma anche eventi lieti e catastrofici per lo stesso benessere di Lu. La redazione dell'opera è attribuita ad alcuni ufficiali di corte; a tal proposito, vi sono coloro che sostengono che vi siano stati dei contributi da parte del pensatore Confucio (551 - 479 a.C.), teoria successivamente smentita da altre ricerche. Lo studioso W. A. C. H. Dobson, nel 1963 ha pubblicato l'articolo "Studies in middle archaic Chinese: the Spring and autumn annals", dimostrando, attraverso un'analisi linguistica del *Chunqiu*, che esso non segue del tutto le regole grammaticali presenti nel *Lunyu* (Dialoghi). Anne Cheng ha precisato che l'ipotesi riguardante una supposta collaborazione di Confucio alla stesura del *Chunqiu* sia dovuta al fatto che il *Chunqiu zuozhuan* sia stato attribuito a Zuo Qiuming 左丘明 (556 - 451 a. C.), ufficiale di corte contemporaneo a Confucio menzionato nel *Lunyu* 論語 (Dialoghi), e alla supposizione che sia stato concepito come commentario del *Chunqiu*. Tale ipotesi è stata oggetto di dibattito già in epoca Tang (618 - 907), dibattito che è proseguito in epoca moderna anche tra studiosi non cinesi e non si è ancora giunti ad una chiara conclusione né riguardo ad entrambe le supposizioni, né riguardo ad una terza supposizione secondo la quale Liu Xin (46 a. C. - 23 d. C.), ufficiale di epoca Han (206 a. C. - 220 d. C.), avrebbe trovato negli archivi imperiali Han due versioni del *Chunqiu zuoshi*, i cui sistemi di scrittura indurrebbero a collocare le due versioni ad epoche diverse.

國, narra che egli avrebbe sfruttato la situazione di grande declino del governo Xia 夏 per prendere il potere al posto del sovrano Xia con l'appoggio del popolo. Salito al potere, il principe Yi avrebbe commesso due errori che lo avrebbero portato al declino: preoccuparsi più della propria passione per la caccia e non del progresso del popolo, e avvicinare a sé, a sua insaputa, un altro ribelle, chiamato Han Zhuo 寒浞, erede di cattiva reputazione del clan di Boming 伯明, casata di provenienza di un altro principe. Sarebbe stato infatti lo stesso Han Zhuo, attraverso vari sotterfugi, a spodestare Yi, alimentando il suo amore per la caccia e contemporaneamente danneggiandone la reputazione⁵.

將歸自田，家眾殺而亨之，以食其子，其子不忍食，諸死於窮門。

Mentre stava rientrando da una battuta di caccia, i suoi servitori lo uccisero e lo fecero bollire, e lo diedero in pasto ai suoi figli. I suoi figli non avevano il coraggio di mangiarlo, e quindi morirono tutti all'entrata di Qiong⁶.

L'atto cannibale di cui sopra, a cui la servitù avrebbe costretto i figli del principe Yi, è mosso quindi da un sentimento di odio.

Nella medesima opera si trova un altro aneddoto legato all'antropofagia, in cui è narrato un assedio dall'armata dello Stato di Chu 楚國 nella capitale dello Stato di Song 宋國 nel quarto anno del duca Xiang 襄公 (593 a. C.). Le cause di tale assedio sono da ricercarsi negli eventi dell'anno precedente. Secondo quanto esposto dal quattordicesimo capitolo del *Chunqiu zuozhuan*, il marchese di Jin 晉 avrebbe deciso di invadere lo Stato di Zheng 鄭, in seguito ad una sconfitta contro quest'ultimo avvenuta tre anni prima. Avendo lo Stato di Zheng migliorato i rapporti con il confinante Stato di Chu 楚國 tre anni prima⁷, avrebbe deciso di chiedere consiglio a quest'ultimo Stato attraverso un inviato, Zizhang 子長⁸. Chu avrebbe successivamente ordinato a Shen Zhou 申舟 di recarsi in missione presso lo Stato di Qi 齊 passando per Song senza autorizzazione. Facendo così, egli non avrebbe riconosciuto Song come Stato, e per questo sarebbe stato catturato e

5 ZUO Qiuming, *Commentario di Zuo degli annali delle primavere e degli autunni*, libro 9, “Duca Xiang (Xiang gong 襄公)” cap 4, “Quarto anno (si nian 四年)”, tradotto da James Legge in *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, vol. 5, parte prima, Londra, Trubner, 1872, p. 424.

6 ZUO, *Commentario di Zuo...*, libro 9, cap 4, trad. di Bengt Pettersson, “Cannibalism in the Dynastic Histories”, *Bulletin of the Far Eastern Antiquities* 71, Stoccolma, 1999, p. 75.

7 ZUO, *Commentario di Zuo...*, libro 7, “Duca Xuan (Xuan gong 宣公)”, cap. 12, “Dodicesimo anno (shi you er nian 十有二年)”, tradotto da Legge in *The Chinese Classics...*, p. 316.

8 Secondo ZUO, in *Commentario di Zuo...*, libro 9, cap. 14, “Quattordicesimo anno (shi you si nian 十有四年)”, Zizhang sarebbe stato inviato allo scopo di prendere il posto del suo compatriota Ziliang 子良, già presente nello Stato di Chu in qualità di ostaggio. Nel cap. 12, “Dodicesimo anno (shi you er nian)”, vi è narrato il conflitto fra lo Stato di Chu e lo Stato di Zheng, terminato con un patto siglato tra i due Stati, che prevedeva uno scambio di ostaggi. Ziliang, di Zheng, sarebbe stato trattenuto quindi come ostaggio da Chu.

condannato a morte da Hua Yuan 華元, capo delle forze armate di Song⁹. Nel capitolo successivo, vi è narrata la pace raggiunta tra i due Stati di Chu e Song. L'atto cannibale è narrato nel suddetto capitolo, più precisamente in un dialogo tra Hua Yuan e Zi Fan 子反, ufficiale dell'esercito di Chu. In tale dialogo, Hua Yuan avrebbe avanzato la richiesta del proprio sovrano di modificare il confine tra i due Stati, sostenendo questa necessità con una descrizione dello stato di malessere in cui si stava trovando Song:

寡君使元以病告，曰，敝邑易子而食，析骸以爨。雖然，城下之盟，有以國斃，不能從也，去我三十里，唯命是聽，子反懼，與之盟，而告王。

Il mio sovrano mi ha inviato per informarvi del nostro stato di malessere, riferì. Nella nostra città ci scambiamo i figli per mangiarli, e ne stacciamo le ossa per cucinare. Nonostante ciò, in caso voi foste intenzionati a stringere un accordo con noi sotto ai muri, noi ci rifiuteremmo, neanche se la città venisse rovesciata. Concedeteci altri trenta Li, e noi obbediremo alle vostre richieste¹⁰.

Si tratta quindi di un aneddoto diverso dal caso precedente: qui l'azione cannibale non è usata per indicare un sentimento di odio, ma per enfatizzare la situazione di disagio in cui si trova una popolazione. Robert des Rotours ha trattato questa storia come fatto storico secondo cui la popolazione in questione avrebbe consumato i figli scambiati per vivere¹¹. Marcel Granet, qualche anno prima ha invece sostenuto l'idea secondo cui i figli venissero scambiati per officiare un sacrificio, fornendo una doppia giustificazione a questo tipo di azione. In primo luogo, vi è un atto di coraggio, in cui si dimostra la capacità di sacrificare la cosa più importante per poter scongiurare la fine di un intero popolo. In secondo luogo, viene sottolineata la grandiosità dello Stato stesso, in quanto il poter attuare questo tipo di sacrificio è da considerarsi prerogativa solo di coloro che possono considerarsi dei “grandi Sovrani”¹².

In epoca Han troviamo altri aneddoti legati all'antropofagia nello *Hanshu* 漢書 (Libro degli Han), di Ban Gu 班固 (32 – 92). Lo *Hanshu* narra fatti riguardanti la storia del regno Han Occidentale (206 a. C. – 9 d. C.) fino alla caduta del ribelle Wang Mang 王莽 (206 a. C. – 23 d. C.)¹³. Lo *Hanshu* narra fatti riguardanti la storia del regno Han Occidentale fino alla caduta di Wang

9 ZUO, *Commentario di Zuo...*, libro 7, “Duca Xuan (Xuan gong 宣公), cap 14, “Quattordicesimo anno del duca Xuan (shi you si nian 十有四年)”, tradotto da Legge in *The Chinese Classics...*, p.324.

10 ZUO, *Commentario di Zuo...*, libro 7, “Duca Xuan”, cap. 15 “Quindicesimo anno (shi you wu nian 十有五年)”, tradotto da Legge in *The Chinese Classics...*, p. 327.

11 DES ROTOURS, Robert, “Quelques notes sur l'antropophagie en Chine”, *Toung tao*, Second series, vol. 50, libro 4/5. 1963, pp. 387-388.

12 GRANET, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Les presses universitaires de France, Parigi, 1986, p. 73.

13 Come spiega Anthony François Paulus HULSEWÉ, in “Han Shu 漢書”, in *Early Chinese texts...*, pp. 129-130, la redazione del *Hanshu* è iniziata per mano del funzionario Ban Biao, mentre il figlio Ban Gu si è occupato di continuare il lavoro alla morte del padre; la versione completa dello *Hanshu* ha visto la luce con il contributo della sorella di Ban Gu, Ban Zhao 班昭 (?48 - ?116); l'opera in totale comprende in totale cento capitoli.

Mang 王莽 (206 a. C. – 23 d. C.)¹⁴. Bengt Pettersson nell'articolo "Cannibalism in the dynastic histories" ne descrive alcuni, ivi compresa una storia riguardante la fine dello stesso Wang Mang:

傳莽首詣更始縣宛市，百姓共提擊之，或切食其舌。

La testa di Wang Mang venne inviata a Gengshi e fu appesa nella piazza del mercato di Yuan. Il popolo tirava oggetti addosso ad essa, e la colpiva. Alcuni tagliarono pezzi della sua lingua per mangiarla¹⁵.

La scena sopra citata è atta a descrivere il buon esito di una rivolta, mirata a rovesciare il governo di Wang Mang, ritenuto un sovrano inetto dal suo popolo. Secondo l'opera, Wang Mang sarebbe stato ucciso, durante una cospirazione, da un tale Du Wu 杜吳 e successivamente decapitato per mano del generale Gongbin Jiu 公賓就; mentre la sua testa sarebbe stata inviata all'imperatore Gengshi 更始 (? - 25 d. C.), l'imperatore che avrebbe ripristinato il governo sotto la dinastia Han, il suo corpo sarebbe stato fatto a pezzi e diviso tra i militari¹⁶. La storia della fine di Wang Mang si differenzia dagli altri citati in questo paragrafo, in quanto questi ultimi fanno riferimento ad atti di cannibalismo a causa della fame, mentre l'azione cannibale a cui è sottoposto Wang Meng è puramente mossa da rabbia. La particolarità di questa storia risiede nel fatto che si tratta della prima descrizione di un atto molto violento di profanazione di un corpo in un'opera storiografica¹⁷.

Un'altra categoria abbastanza consistente di narrazioni concernenti il cannibalismo, è costituita da aneddoti riguardanti l'antropofagia causata dalla fame e dalla grande scarsità di provviste di cibo, il tutto dovuto talvolta a calamità naturali. Una parte di questa categoria è formata da situazioni descritte in modo molto sintetico, attraverso l'uso di singole frasi costituite da pochi caratteri¹⁸. L'aneddoto seguente è un esempio di questo tipo, tratto dallo *Hanshu*:

三年春，河水溢于平原，大飢，人相食。

Nella primavera del terzo anno, Pingyuan fu inondata dal fiume He. Vi fu una grande carestia e le persone si mangiavano l'un l'altro¹⁹.

Il capitolo da cui è tratto l'aneddoto non fornisce un contesto. Il nome proprio di luogo

14 LOEWE, Michael, *The Men Who Governed Han China: Companion to a Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods*, Boston, Brill, 2004, p. 515.

15 *Hanshu*, p. 4192, trad. di PETERSSON in "Cannibalism...", p. 97.

16 *Hanshu*, cap. 2 "Gli annali dell'imperatore Xiaohui (Huidi ji 惠帝記)", par. 99 "Ultima parte della biografia di Wang Mang (Wang Mang zhuan di liushijiu xia 王莽傳第六十九下)", trad. di Homer Dubs reperibile al link <http://www2.iath.virginia.edu/saxon/servlet/SaxonServlet?chunk.id=d2.58&doc.lang=bilingual&source=xwomen/texts/hanshu.xml&style=xwomen/xsl/dynaxml.xsl&toc.id=d2.58>.

17 PETERSSON, "Cannibalism...", p. 97.

18 PETERSSON "Cannibalism...", pp. 85-86.

19 *Hanshu*, p. 158, trad. di Bengt PETERSSON, in "Cannibalism in the Dynastic Histories", *Bulletin of the Far Eastern Antiquities* 70, Stoccolma, 1998, p. 86.

Pingyuan 平原 vi è menzionato solamente due volte: la prima volta fa riferimento alla carestia sopra citata, fatta risalire all'anno 138 a. C.; la seconda volta fa riferimento alla morte della Signora di Pingyuan, avvenuta due anni dopo, a cui sarebbe seguita dopo un mese un'invasione di locuste²⁰. Altri casi, di lunghezza variabile, presentano ugualmente dei fenomeni di cannibalismo causato dalla fame. Essi però vengono preceduti da una spiegazione in cui si fa riferimento allo spostamento di un corpo celeste, e si trovano per lo più in libri risalenti ad epoche posteriori. Uno di questi è il *Jinshu* 晉書 (Libro dei Jin), in cui al dodicesimo capitolo è riportato il passo seguente:

元興元年四月辛丑，月奄辰星。七月，大飢，人相食。

Il quarto mese del primo anno del regno Yuanxing, nel giorno *xinchou*, la luna entrò in eclissi con Mercurio. Il settimo mese, vi fu una grande carestia. Le persone si mangiavano l'un l'altro²¹.

Nel capitolo non vi sono forniti altri particolari riguardo alla vicenda narrata. Nello stesso capitolo del *Jinshu* la formula “le persone si mangiavano l'un l'altro (*ren xiang shi* 人相食)” ricorre altre tre volte:

又曰，所出大水大旱，五穀不收，人相食。

Si narra anche che ci furono diverse inondazioni e siccità, tanto da impedire la coltivazione dei cinque cereali e da portare le persone a mangiarsi l'un l'altro²².

西北三大星出而白，名曰天狗，出則人相食，大凶。

Le tre grandi stelle che compaiono e schiariscono a nordest, sono conosciute come “Cane celeste”. Quando appaiono, le persone si mangiano l'un l'altro e succedono grandi calamità²³.

一曰，流星有光，見人面，墜無音，若有足者，名曰天狗。其色白，其中黃，黃如遺火狀。主候兵討賊。見則四方相射，千里破軍殺將。或曰，五將門，人相食，所往之鄉有流血。

Qualcuno disse che quando un meteorite è così raggianti da rendere visibili i volti umani di notte e cade molto rumorosamente, come se avesse delle zampe, allora esso è da identificarsi con il Cane Celeste. E' di colore bianco e giallo in mezzo. La tonalità di giallo è quella lasciata dalle tracce del fuoco. I sovrani impiegheranno soldati per sterminare i ribelli. Al primo contatto partiranno frecce in tutte le direzioni. In 1000 li, verranno distrutte armate e uccisi generali. Altri sostengono che i cinque generali combatteranno, le persone si mangeranno l'un l'altro e non importa in che villaggio ci si recherà, vi scorrerà sempre del sangue²⁴.

In questi ultimi quattro aneddoti, vengono fornite solo informazioni riguardanti i movimenti dei corpi celesti e le disgrazie accadute alla popolazione. Ciò potrebbe implicare che all'epoca le disgrazie, compresi gli stessi atti cannibali, possano essere state viste come conseguenza di tali

20 *Hanshu*, cap. 6 "Gli annali dell'imperatore Xiaowu (wu ji di liu 武記第六)", trad. di Homer Dubs reperibile al link <http://www2.iath.virginia.edu/saxon/servlet/SaxonServlet?source=xwomen/texts/hanshu.xml&style=xwomen/xsl/dynaxml.xml&chunk.id=d2.24&toc.id=d2.24&doc.lang=bilingual>, riporta “nel quarto mese dell'estate, la baronessa di Pingyuan (Zang Er) morì. Nel quinto mese vi fu una grande piaga di locuste”.

21 FANG Xuanling 房玄齡, *Jinshu* 晉書, vol. 12, trad. di PETERSSON in “Cannibalism...”, p. 90.

22 FANG, *Jinshu*, cap. 12, trad. di PETERSSON in “Cannibalism...”, p. 134.

23 FANG, *Jinshu*, *Jinshu*, vol 12, trad. di PETERSSON in “Cannibalism...”p. 134.

24 FANG, *Jinshu*, *Jinshu*, vol 12, trad. di PETERSSON in “Cannibalism...”p. 134.

spostamenti²⁵.

I quattro testi tratti dal *Jinshu* e l'ultimo aneddoto tratto dallo *Hanshu*, oltre a mostrare tutti atti di cannibalismo motivati dalla fame, sono accomunati dalla caratteristica del venire trattati in un contesto molto scarso di informazioni, per esempio riguardanti il luogo o i personaggi coinvolti. Tale caratteristica distingue le storie appartenenti a questa categoria da quelle concernenti l'antropofagia spinta da altre motivazioni. Nelle prime, vengono presentate solo le cause la cui conseguenza diretta è solo l'atto cannibale, ponendo così enfasi sulla cattiva situazione in cui si trovava il popolo al momento. Si consideri per esempio il caso sopra citato riguardante il principe Yi di Qiong. Il *Chunqiu zuozhuan* fornisce dettagli utili ad una migliore comprensione del quadro generale della situazione: si sa chi è la vittima coinvolta (il principe Yi), chi sono i diretti colpevoli (la servitù), viene descritto il movente (il cattivo governo, influenzato da Han Zhuo), e vi è inoltre spiegato quanto consegue all'azione principale (quindi punizione dei figli di Yi per avere rifiutato il consumo della carne del padre). Confrontando questo aneddoto con quello concernente la fine di Wang Mang, si nota che entrambi descrivono in modo ugualmente dettagliato le circostanze dei rispettivi omicidi. Al contrario, il dialogo tra Hua Yuan di Song e Zi Fan di Chu, già menzionato sopra, non presenta le stesse caratteristiche. Hua Yuan fa uso dell'elemento del cannibalismo mentre illustra la situazione critica dello Stato di Song, ma non vi sono aggiunti ulteriori dettagli. La mancanza di tali dettagli, presenti nelle altre storie menzionate sopra, in realtà risulta superflua per la comprensione del testo. Vengono illustrate situazioni in cui una collettività è soggetta agli effetti di varie calamità naturali, come inondazioni e siccità, situazioni legate a ciò che Robert Dirks definisce “disaster utopia”. Con tale termine, Dirks ha indicato l'ambiente sociale che si viene a creare in seguito ad un grande disastro ambientale, in cui vi è una prima fase definita dall'autore “of extraordinarily intense mutual care and assistance”²⁶. Ad essa conseguirebbe una seconda fase di diminuzione, e quindi aumento dei prezzi, delle scorte alimentari; le reazioni della società a questa mancanza non possono essere che aumento della violenza e rinuncia a norme rituali e religiose. Vi è infine illustrata una terza fase, definita da Dirks “exhaustion”, in cui vi è un livello tale di fame in cui viene a mancare il mantenimento dei rapporti consuetudinari nel nucleo familiare²⁷.

Gli atti cannibali provocati dalla fame trattati negli ultimi aneddoti, si collegano alla terza delle fasi descritte da Dirks. Il cannibalismo viene qui utilizzato per mettere in risalto la grande fame di cui soffre la collettività. Non vi sono aggiunte ulteriori descrizioni delle varie dinamiche, né vengono fornite datazioni precise o eventuali nomi propri, poiché l'attenzione cade unicamente sulla questione della situazione di disastro generale. A causa della fame, tra il popolo si trovano senza

25 PETERSSON, “Cannibalism...”, p.89.

26 DIRKS, Robert, "Famine and disease", in Kenneth F. Kiple, *The Cambridge world history of human disease*, Cambridge University Press, p. 159.

27 DIRKS, “Famine...”, pp. 159 – 160.

distinzioni predatori e vittime.

Storie narranti azioni cannibali spinte da altri moventi si trovano anche nelle storie dinastiche di epoche successive: alcune narrano di cannibalismo messo in atto come forma di punizione²⁸, altre descrivono azioni di questo genere come dimostrazioni di coraggio²⁹, oppure come azioni vendicative³⁰.

Oltre alle storie dinastiche, vi sono anche altre opere contenenti riferimenti al cannibalismo. Una di queste opere è il *Mengzi* 孟子 (Mencio), la cui redazione sarebbe avvenuta nel periodo 320 – 249 a. C., a cura dei discepoli, diretti e non, del pensatore Meng Ke 孟軻, conosciuto anche come Mengzi 孟子, o Mencio (372 – 289 a. C.)³¹.

La metafora del cannibalismo nel *Mengzi* viene utilizzata in due capitoli. Nel primo capitolo, intitolato “Liang Hui wang 梁惠王 (re Hui di Liang)”, vi è un dialogo in cui Mencio offre i propri consigli al re Hui di Liang 梁惠王 (r. 370 – 319 a. C.). Nel corso di tale dialogo, ad un certo punto, Mencio utilizza l'elemento cannibale in un'affermazione in cui viene spiegato il motivo principale di una carestia che incombe durante il cattivo governo, specificando che tale disgrazia non può essere imputabile unicamente all'andamento del raccolto, come affermato precedentemente dal re Hui³²:

曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。獸相食，且人惡之。Nelle tue cucine hai carni grasse – disse Mencio – e nelle scuderie hai grassi cavalli, (mentre) il popolo ha il viso della fame e nei campi incolti giacciono i morti d'inedia. Questo è condurre gli animali a mangiare gli uomini: (eppure) l'uomo ha orrore (perfino) che le bestie si divorino fra di loro³³.

(Mengzi, 1A, 4)

La seconda occorrenza nella quale viene utilizzato l'elemento cannibale, avviene nella seconda metà del terzo capitolo, intitolato “Teng Wen gong 滕文公 (duca Wen di Teng)”. L'affermazione in questione si inserisce in un dialogo tra Mencio e il discepolo Gong Duzi 公都子, nel quale il discepolo interroga il maestro riguardo al suo atteggiamento³⁴; il maestro, illustrata una serie di disgrazie capitate nel corso degli anni negli stati della piana centrale, aggiunge il proprio

28 PETERSSON, “Cannibalism...”, pp. 102 - 104.

29 PETERSSON, “Cannibalism...”, p. 102.

30 PETERSSON, “Cannibalism...”, p. 97 – 101.

31 SCARPARI, Maurizio, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Torino, Piccola biblioteca Einaudi, 2010, pp. 45-46, si sostiene che i discepoli di Mencio avrebbero basato la stesura del testo in base a quanto affermato sia durante gli incontri tra Mencio stesso e vari leader a cui egli offriva i propri consigli, che durante gli incontri tra il saggio e i suoi diretti discepoli, per questo gran parte del contenuto si presenta sotto forma di dialogo. Viene inoltre specificato che a livello strutturale l'opera, divisa in sette capitoli, a loro volta divisi in metà ed ulteriormente in paragrafi, presenta delle incongruenze, dovute ad una successiva biforcazione del pensiero dei seguaci di Mencio.

32 Mencio, *Mengzi*, 1A, 3, trad di Fausto TOMASSINI in *Testi confuciani*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1974, p. 271.

33 Mencio, *Mengzi*, 1A, 4, trad di TOMASSINI in *Testi confuciani*, pp. 272-273.

34 Mencio, *Mengzi*, 3 B, 9, trad di TOMASSINI in *Testi confuciani*, p. 345, Gong Duzi yue: “wairanjie cheng fuzi haobian, gan wen he ye?” 公都子曰：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」.

disappunto verso la scuola di pensiero Mojia 墨家 riconducibile ad un filosofo, Modi 墨翟 o Mozi 墨子 (480 – 390 a. C.)³⁵ e la dottrina yanghista, riconducibile ad un altro pensatore, Yang Zhu 楊朱 (380 – 320 a. C.)³⁶. Tali dottrine si basano su alcuni principi opposti a quelli confuciani, questo il motivo per cui la diffusione di tali principi avrebbe recato non poco fastidio ai sostenitori della tradizione confuciana³⁷. È proprio in una critica verso i pensatori aderenti a questa corrente di pensiero che viene fatto uso dell'immagine di una società dedita al cannibalismo:

楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。

Se i *dao* di Yang e Mo non verranno fermati, e il *dao* di Confucio non verrà sostenuto con decisione, il popolo sarà ingannato da proposizioni eterodosse e il sentiero della moralità (*renyi* 仁義) sarà completamente impedito. Bloccare l'accesso al sentiero della moralità significa spingere gli animali a sbranare gli uomini e, subito dopo, gli uomini a sbranarsi tra di loro³⁸.

(Mengzi, 3B, 9)

In entrambi gli esempi, viene utilizzata la metafora del cannibalismo per profetizzare l'avvento di situazioni estremamente negative, e tale caratteristica distingue questi aneddoti da tutti gli altri elencati prima, in quanto in questo caso, come in altri testi appartenenti ai Maestri, l'immagine di una società dedita al cannibalismo è usata come artificio retorico per indicare una degenerazione morale e politica. La scelta dell'uso di tale metafora non è casuale. L'espressione “shuai shou shiren, ren jiang xiangshi 率獸食人，人將相食 (spingere gli animali a sbranare gli uomini e, subito dopo, gli uomini a sbranarsi tra di loro)”, è da comprendersi in relazione ad uno dei punti cardine del pensiero di Mencio. L'uomo si distingue dal resto degli esseri viventi, in base ad alcune inclinazioni morali tipiche dell'uomo, ma non del resto del regno animale. Nel *Mengzi*, viene precisato che queste inclinazioni appartengono a una componente istintiva e genuina, chiamata *qing* 情 (letteralmente “sentimento, passione”), che, oltre ai desideri e i sentimenti più profondi, contiene

35 Come sostiene Scarpari in *Il confucianesimo...*, pp. 22-23, tale corrente di pensiero, detta anche scuola “Moista”, al contrario della dottrina confuciana, sostiene che l'essere umano non possedga sentimenti buoni alla nascita e che bisognerebbe dare la priorità alla collettività. La collettività avrebbe raggiunto uno stato di benessere solo attraverso una politica che neghi la necessità dei doveri verso il sovrano e la famiglia, a favore di un amore collettivo (*Jian ai* 兼愛).

36 Come sostiene Scarpari in *Il confucianesimo...*, pp. 24-25, la dottrina di Yangzi 楊子 pone al primo posto il benessere individuale. Tale priorità non sarebbe da inquadrare in chiave egoistica, ma in osservanza “alla volontà del Cielo”, in quanto l'esistenza umana sarebbe concessa dalla volontà celeste. Questo concetto è indicato con l'espressione “Quantian 全天”, illustrata da Scarpari come “mantenere la vita in tutta la sua integrità e pienezza, portare a completo compimento la vita affidataci dal Cielo nel pieno rispetto della sua volontà”.

37 Mencio, *Mengzi*, 3B, 9, trad di Maurizio SCARPARI in *Il confucianesimo...*, p. 129-130, Yangzhu, Modi zhi yan ying tianxia. Tianxia zhi yan, bu gui Yang, ze gui Mo. Yangshi wei wo, shi wujun ye; Moshi jian ai, shi wu fu ye. Wu fu wu jun, shi li shou ye. 楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。

38 Mencio, *Mengzi*, 3 B, 9, trad di SCARPARI in *Il confucianesimo...*, p. 130.

le basi delle virtù di un individuo³⁹. Il *Mengzi* enfatizza l'importanza di queste ultime, attraverso un discorso secondo cui tutti gli individui possiedono dalla nascita i quattro germogli delle virtù. Secondo Mencio, la natura benevola di ogni essere umano è da attribuirsi a tali germogli: se l'uomo li coltiva con cura e costanza, la sua natura rimane invariata⁴⁰. Nella suddetta metafora, attraverso l'uso dell'elemento cannibale, Mencio risolve tale distinzione tra uomini e animali: in un ipotetico futuro in cui domineranno alcune ideologie scorrette, l'umanità perderebbe il "sentiero della moralità"; senza inclinazioni morali, l'uomo non si troverebbe più ad un livello superiore rispetto agli animali, ma scenderebbe sul loro stesso piano, comportandosi come loro.

1.2 La pietà filiale

Con il termine *xiao* 孝 (pietà filiale) si identifica l'obbligo morale di prendersi cura dei propri cari, che, come sostiene lo studioso Keith N. Knapp, "has had such an extraordinary impact on Chinese social life that Chinese and Japanese scholars have claimed that it is the basis of Chinese culture"⁴¹.

Donald Holzman, nell'articolo "The place of filial piety in ancient China", ha attuato una ricostruzione storica della rappresentazione del concetto di pietà filiale⁴². Il carattere di *xiao* è stato rinvenuto su alcuni bronzi risalenti ad un periodo incluso tra il VIII e il VI a.C. Secondo le analisi delle iscrizioni sui bronzi qui presi in considerazione, si è supposto che *xiao* abbia implicato un atto religioso, di devozione, compiuto per commemorare esclusivamente un genitore morto. Solo in epoche successive, al contrario, lo stesso termine avrebbe indicato lo stesso genere di atto verso un parente in vita. Un esempio di iscrizione su bronzo, come riferimento a un defunto, contenente il termine *xiao*, si trova sul recipiente *xu* del duca Du (Du bo xu 杜伯盥), vissuto nel VIII secolo a. C.. Qui *xiao* è utilizzato per indicare l'atteggiamento filiale nei confronti del sovrano, degli antenati, di un padre defunto e di un amico. Un altro esempio, riportato sul recipiente *hu* denominato "*Shuji liangfu hu* 受季良父壺", tratta il termine *xiao* per indicare il comportamento filiale verso i fratelli, i parenti acquisiti tramite matrimonio e genitori defunti⁴³. Come si noterà negli esempi che seguono

³⁹ SCARPARI, *Il confucianesimo...*, p. 223.

⁴⁰ SCARPARI, *Il confucianesimo...*, pp. 203 – 204. Come spiegato nel *Mengzi* 2A.6, e tradotto da Scarpari ne *Il confucianesimo...*, p. 204, "i sentimenti della partecipazione e della compassione sono i germogli (*duan* 端) della virtù dell'amore per il prossimo (*ren*); i sentimenti della vergogna e dell'indignazione sono i germogli della virtù e della rettitudine (*yi*); i sentimenti della deferenza e dell'acquiescenza sono i germogli della virtù dell'osservanza dei riti e delle norme di comportamento (*li*); il senso di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato è il germoglio della virtù della sapienza (*zhi*).

⁴¹ KNAPP, Keith Nathaniel, *Selfless offspring: filial children and social order in medieval China*, Honolulu, University of Hawaii press, 2005, p. 3.

⁴² HOLZMAN, Donald, "The place of filial piety in ancient China", *Journal of American Oriental Society*, American oriental society n° 4, 1998, pp. 186-187.

⁴³ LI Yumin 李裕民, "Yin Zhou jinwen zhong de 'xiao' he Kong Qiu 'xiaodao' de fandong benzhi 殷周金文中的“孝”和孔丘“孝道”的反動本質 (La natura della funzione di *xiao* delle iscrizioni su bronzo di epoca Yin e Zhou e della

in questo paragrafo, in epoche successive *xiao* ha per lo più indicato un comportamento filiale tenuto verso le persone ancora in vita, e solo molto raramente verso le persone defunte.

Kongzi 孔子, più conosciuto come Confucio (551 - 479 a. C.), è stato uno dei pensatori che hanno sviluppato il concetto di *xiao*. Sono molto diffuse le varie teorie legate al suo pensiero, grazie alla trasmissione di un'opera intitolata *Lunyu* 論語(Dialoghi), la quale raccoglie i fondamenti del pensiero confuciano⁴⁴. Nel testo, il Maestro parlando con i discepoli sottolinea l'importanza della pietà filiale in relazione sia con l'etica sociale che con la natura interiore del singolo individuo.

Ad esempio, si presentano due aneddoti significativi riguardanti tale tematica:

子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」
Zixia domandò in che cosa consistesse l'amore filiale. Il Maestro disse: “Quel che conta è l'atteggiamento. Se quando vi è un problema i giovani se ne fanno carico e quando vi è del cibo e del vino da spartire lo cedono ai loro genitori, è forse sufficiente per parlare di amore filiale⁴⁵?”
(*Lunyu*, 2.8)

子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」
Ziyou domandò in che cosa consistesse l'amore filiale. Il Maestro disse: “Quel che si intende oggi per amore filiale è saper provvedere al sostentamento dei genitori. Ma persino cani e cavalli vi riescono! E dunque, se non il rispetto, che cosa distinguerebbe gli uomini dagli animali⁴⁶?”
(*Lunyu*, 2.7)

Questi sono solo due dei tanti aneddoti riguardanti il concetto di *xiao* tratti dal *Lunyu*. Apparentemente, entrambe le affermazioni sembrano ruotare unicamente su uno stesso elemento centrale, ovvero la volontà di prendersi cura dei propri cari. Tuttavia, prendendo in analisi in modo più dettagliato le due affermazioni di Confucio, vi si notano alcune sfumature rilevanti, differenti tra loro. Nel primo aneddoto accennato sopra, Confucio descrive come “filiale” la messa in atto di un

via filiale di Confucio)”, *Kaogu xuebao* 考古學報, 1974, pag. 21, esempio 26. Come spiegato a p. 20 dello stesso articolo, nell'espressione *hao pengyou* 好朋友, il carattere *hao* 好 (buono, bene, facile) sarebbe utilizzato qui con il significato di *xiao*, ne consegue che *hao pengyou* in questo caso aggiunge al semplice significato di “buon amico” una sfumatura più simile al concetto di filialità verso un proprio caro o verso il proprio sovrano.

44 Come sostiene Anne CHENG in “Lun yü 論語”, in *Early Chinese texts...*, pp. 314-315, in origine il *Lunyu* era conosciuto anche come *Kongzi*, “in the same way as writings of other masters of the Warring States period”. Il testo è composto da venti capitoli. Per quanto riguarda la paternità letteraria dell'opera, Cheng ha notato come la natura non omogenea del *Lunyu* abbia portato nel tempo all'affermarsi di ipotesi diverse a partire dal periodo successivo all'epoca Zhou. Le diverse affermazioni tuttavia riconducono la paternità del testo ad appartenenti alla corrente confuciana: una prima teoria, prevalente in epoca Han, avrebbe attribuito tale paternità ai diretti discepoli del maestro; successivamente, una seconda teoria avrebbe sostenuto invece che alcuni discepoli diretti del maestro tra cui Zi Xia e Zi You abbiano curato l'edizione stessa dell'opera. Cheng ha precisato inoltre che in epoca moderna sono state avanzate ipotesi secondo le quali non sarebbe ancora possibile stabilire la paternità del *Lunyu*; a tali ipotesi sarebbero legati dubbi riguardanti il periodo in cui l'opera sarebbe stata prodotta. Il contenuto dell'opera consiste in una raccolta di massime attribuite a Confucio e di frammenti di dialoghi tra il maestro e i suoi discepoli, attraverso i quali, “we also get a general idea of his personality and teaching, which is concerned essentially with problems of individual and social ethics, whose two levels are in constant interaction”. Maurizio Scarpari in *Il confucianesimo...*, p. 42, l'opera non includerebbe tutti i manoscritti riguardanti il pensiero confuciano, poiché alcuni di essi nel tempo sarebbero confluiti in altre opere rilevanti, come per esempio il Liji 禮記 (Memorie sui riti).

45 Confucio, Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, Torino, Einaudi, 2003, p.13.

46 Confucio, *Dialoghi*, p.13.

gesto premuroso verso un genitore, ma vi sottolinea la necessità del figlio filiale di comportarsi con l'atteggiamento appropriato. È semplice prendersi cura di un proprio caro, meno semplice è farlo sempre in modo naturale: in questo caso quindi il carattere “*nan* 難” è da intendersi in entrambe le sue traduzioni, sia come “importante”, che come “difficile”. Nel secondo aneddoto, Confucio afferma “se non il rispetto, che cosa distinguerebbe gli uomini dagli animali?”. Con questa frase egli fa riferimento ad un'altra virtù, il rispetto (*jing* 敬). Come si evince da molti aneddoti del *Lunyu*, si tratta di un punto cardine del comportamento esemplare⁴⁷.

Knapp, nell'articolo *The Ru interpretation of Xiao*, ha esposto una ricostruzione storica del concetto di filialità legato al pensiero confuciano nella cultura cinese. Attraverso il suo lavoro di ricerca, sono state individuate delle definizioni alternative in cinese di *xiao* ricavate da alcuni antichi dizionari. Tali definizioni risultano accomunate fra loro da un elemento, ovvero la messa in atto di un gesto altruista verso un genitore:

In sum, China's three earliest dictionaries provide us with three definitions of *xiao*: 1, to excel at serving parents; 2, to cherish them; 3, to feed or nourish them. We should keep in mind, though, that none of these definitions is particularly ancient, they oldest among them only dating to the third century B.C.⁴⁸.

Come indicato da Knapp, la nozione di *xiao* non sarebbe da intendersi come nozione “statica”, poiché nel tempo essa ha conosciuto vari cambiamenti e si è sviluppata seguendo l'impatto dei cambiamenti della società e del governo nella storia cinese imperiale⁴⁹. Nonostante questo carattere venga solitamente tradotto in molte lingue europee con il sostantivo “pietà filiale/filialità” o con il verbo “essere filiale”, l'aspetto “statico” di questo concetto ha fatto sì che sorgessero ambiguità nella traduzione del termine *xiao* in lingue straniere, tra cui quelle europee. Knapp ha sottolineato la non accuratezza della semplice traduzione come “pietà filiale”:

Furthermore, the word 'piety' fails to provide us with a concrete sense of what was entailed by the practice of *xiao*. Other translations, such as Frederick Mote's 'filial submission', gives *xiao* a misleading static quality [...] That is to say, while the general meaning of *xiao* as selfless devotion to the welfare of one's elders remained constant over time, the particulars of *xiao* – the concrete actions recognized as embodying it and to whom it was addressed – were often subject to change. Hence, by contrasting the meaning of *xiao* in Western Zhou and Spring and Autumn period sources with its meaning in *ru* philosophical texts of the early and late Warring States period, one may see that the *ru* masters fundamentally reinterpreted *xiao*. Namely, they de-emphasized one of *xiao*'s earliest

47 Un aneddoto esemplificativo riguardante il concetto di *jing* può essere il seguente: “Zhongyong domandò l'opinione del Maestro su Zisang Bozi. Il Maestro disse: 'Gli rende onore la semplicità!' Zhongyong continuò: 'Assumere un atteggiamento semplice con gli altri quando si è personalmente ricercati non rende forse onore? Ma assumere un atteggiamento semplice con gli altri quando si è personalmente semplici non è forse un eccesso di semplicità?' Il Maestro disse: 'Quanto sostieni è giusto' (仲弓問子桑伯子，子曰：「可也簡。」仲弓曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，無乃大簡乎？」子曰：「雍之言然。」) (Lunyu 6.2), trad. di Tiziana Lippiello, in Confucio, *Dialoghi*, p. 55.

48 KNAPP, "The Ru interpretation of xiao", *Early China*, Society for the study of early China vol 20, 1995 p. 196.

49 KNAPP, "The Ru interpretation of xiao", p. 221.

meanings, feeding one's elders, and instead accentuated a derivative meaning of obeying one's parents, and by further extension, obeying one's lord. This reinterpretation adapted the concept of *xiao* to the emerging dominance of the household and the bureaucratic state in place of lineage and kingdom. And it is this reinterpretation that is preserved in our contemporary meaning of *xiao*⁵⁰.

Il comportamento filiale, secondo il pensiero confuciano, implica anche un altro dovere morale, ovvero la cura del proprio corpo.

Lo studioso Kwang-kwo Hwang, nell'articolo "Filial piety and loyalty", facendo riferimento ad un passo del *Liji* 禮記 (Memoriale dei riti)⁵¹, in cui sono esposte delle analogie tra la relazione tra genitori e figli e quella tra le parti del corpo, ha posto enfasi sull'importanza data da Confucio ad un aspetto del comportamento filiale esemplare, ovvero il rispetto del proprio corpo⁵². Nello stesso *Lunyu*, vi è un aneddoto in cui Zengzi 曾子, discepolo di Confucio, si ammala e, tremante, convoca i discepoli, e sostiene "ora, miei discepoli, so di avere evitato di offendere il mio corpo"⁵³. L'affermazione di Zengzi è in realtà da associarsi a uno dei principi del confucianesimo, il quale sostiene l'importanza dell'integrità del corpo: il corpo un dono dei genitori, perciò apportarvi ferite è un'offesa verso gli stessi⁵⁴.

Il corpo è in realtà un tema trattato più volte dai confuciani, non solo come insieme di parti anatomiche a cui non recar danni in quanto dono dei genitori, ma inteso anche come metafora della famiglia in quanto insieme di elementi, ognuno con un proprio ruolo e con una propria posizione.

Confucians conceptualized the family by analogy to the human body. Each role in the family represents a distinct part of the human body, and together they constitute an inseparable entity. The Confucian configuration of ethical arrangements within a family also corresponds to the body structure. The up-and-down relationship between head and feet refers to the superior and inferior

50 KNAPP, "The Ru interpretation of xiao", p. 197.

51 Come affermato da Jeffrey K. RIEGEL in "Li chi 禮記", in *Early Chinese texts...*, pp. 293 – 295, il *Liji* è una raccolta di antichi aneddoti, definizioni, e usanze. La natura non omogenea del contenuto dell'opera è il motivo per cui al momento la datazione e la paternità delle sezioni dell'opera rimangono oggetto di dibattito. Tuttavia, è indubbio il fatto che la compilazione del *Liji* sia iniziata da Chen Shao 陳紹 (III secolo d. C.). Riegel fa riferimento al venticinquesimo capitolo del *Suishu* 隨書, in cui si afferma che il sovrano Xian di Hejian 河間獻王 sia venuto in possesso dei 130 capitoli del *Liji* redatto dai discepoli di Confucio, e che in seguito li abbia portati alla corte imperiale; qui Liu Xiang 劉向 (79 a. C. – 8 d. C.) sarebbe venuto in possesso del *Liji*, insieme ad altre quattro opere, che avrebbe risistemato secondo un determinato ordine. Le cinque opere in totale avrebbero contato in totale 214 capitoli, i quali in seguito sarebbero stati manipolati da Dai De 戴德 e poi dal fratello minore Dai Sheng 戴聖 (le date di nascita e di morte di entrambi sono ignote, ma si sa che furono attivi durante il regno dell'imperatore Yuan degli Han 漢元帝, ovvero tra gli anni 43 – 33 a. C.). Dai De avrebbe ridotto la raccolta di Liu Xiang, da 214 a ottantacinque capitoli, in una raccolta intitolata *Da Dai Ji* 大戴記 (Memoriale del grande Dai). Dai Sheng avrebbe ulteriormente ridotto la raccolta del fratello, in un'opera intitolata *Xiao Dai Ji* 小戴記 (Memoriale del piccolo Dai), la quale conta quarantasei capitoli. Riegel sostiene inoltre che il testo finale del *Liji*, costituito da quarantanove capitoli, non abbia molto a che fare con i 130 capitoli originali, avendo subito varie interpolazioni secondo il gusto del periodo.

52 HWANG, Kwang-kuo, Filial piety and loyalty: two types of social identification in Confucianism, *Asian journal of social psychology*, Blackwell Publishers Ltd with the Asian association of social psychology and the Japanese group dynamics association, 1999, pp. 7-8.

53 Confucio, *Dialoghi*, p.85. L'aneddoto in questione è il *Lunyu* 8.3.

54 Come precisato da Lippiello in *Dialoghi*, p. 85. Lo stesso concetto viene ripetuto da Confucio nel primo aneddoto dello *Xiaojing*.

positions of father and son. The Confucian scholar Tung Zhong-Su established the tradition of *yang/superior/male* and *yin/inferior/female*, so the relationship between husband and wife is similarly arranged. Children's bodies originate from their parents', just as the four limbs stem from the body. Children will have their own families, and their children will likewise be oriented towards them. Relationships between senior and junior maintain rank order⁵⁵.

Il concetto di “corpo”, nel confucianesimo, non è stato trattato solo come figura retorica. Come ha affermato lo studioso cinese He Jianjun, questo tema nel confucianesimo è stato trattato anche in senso concreto. Citando un passaggio del *Memoriale dei riti*, in cui vi si trovano delle indicazioni a proposito di alcuni comportamenti da mantenere in conformità con i rituali, egli ha sottolineato l'importanza del controllo del proprio corpo affinché non trasgredisca e non costituisca un pericolo per la società in cui vive. Ne consegue che una società armoniosa è ottenibile solo nel caso in cui i singoli individui vivono e si rapportano con il resto della società seguendo i rituali⁵⁶.

Il trentaquattresimo capitolo del *Liji*, intitolato “Ben sang 奔喪 (Regole sul rito funebre)”, sottolinea l'importanza del comportamento filiale da mantenere in caso di lutto. Secondo quanto indicato dal capitolo in questione, sarebbe necessario porre la massima attenzione su ogni movimento per un perfetto comportamento filiale durante il rito funebre. Il comportamento più consono a cui attenersi dipenderebbe dalla posizione sociale di coloro che eseguono il rito, in modo da dimostrare contemporaneamente il proprio dolore per la perdita dei propri cari ma allo stesso tempo far sfoggio del loro status⁵⁷. Da ciò si evince in modo chiaro che l'interesse dei soggetti nella volontà di eseguire un rito in maniera meticolosa non sia soltanto da collegarsi all'intenzione di rendere omaggio al defunto, ma anche di autopromozione all'interno della società. Ne consegue il fatto che, attraverso i diversi tipi di riti funebri, non solo è possibile distinguere le varie classi sociali, ma è possibile comprendere quali sono gli eventuali conflitti presenti tra di esse. In poche parole, il sistema dei riti favorisce la creazione di un sistema sociale equilibrato, in quanto comprendendo meglio gli eventuali problemi, è possibile trovarne una soluzione⁵⁸.

La concezione di *xiao* come strumento di importanza sociale e politica, accennata qui sopra, trova riferimento anche nel *Lunyu*, in un dialogo tra il Maestro e un suo discepolo⁵⁹:

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」

Il maestro You disse: “Pochi sono coloro che, dotati delle virtù dell'amore filiale e del rispetto per i fratelli maggiori, abbiano la tendenza a contrastare i propri superiori, e non vi è alcuno che, privo della tendenza a contrastare i propri superiori, inciti alla ribellione. L'uomo nobile di animo è dedito solo alle cose essenziali perché, stabilitele, la Via naturalmente si manifesta. L'amore filiale e il rispetto per

55 HWANG, *Filial piety and loyalty...*, p. 8.

56 HE Jianjun, *The body in the politics and society of early China*. Thesis (Ph. D.)--University of Oregon, 2007, p. 174.

57 HE, *The body in the politics...*, pp. 175-176.

58 HE, *The body in the politics...*, pp. 177-178.

59 NUYEN, A. T., “Filial piety as respect in tradition”, in Alan K. L. Chan, Sor-Hoon Tan, *Filial piety in Chinese Thought and History*, Routledge, 2012, p. 204.

il fratello maggiore sono l'origine della benevolenza!⁶⁰”.
(*Lunyu*, 1.2)

L'implicazione politica in questo aneddoto si trova nel passaggio “pochi sono coloro che, dotati delle virtù dell'amore filiale e del rispetto per i fratelli maggiori, hanno la tendenza a contrastare i propri superiori 其為人也孝弟，而好犯上者 鮮矣”. Tale affermazione implica l'idea secondo cui, una volta appreso il comportamento corretto da tenere verso i genitori e i fratelli maggiori, è possibile e più naturale mantenere un atteggiamento rispettoso verso i propri superiori nella società. Tale concezione viene anche ripresa in un'opera legata al pensiero confuciano, il *Xiaojing* 孝經 (Classico della pietà filiale), un testo di dubbia attribuzione contenente stratificazioni testuali di epoche diverse⁶¹.

Nello *Xiaojing* si trova una descrizione più estesa del concetto di pietà filiale, sempre conforme alla morale confuciana⁶². Una descrizione della pietà filiale come obbligo verso i propri cari è presentata nella prima parte di questo libro. Nel capitolo introduttivo, intitolato “Kaizong Mingyi (Introduzione e chiarimento)” Confucio spiega a Zengzi quanto sia importante questa virtù:

曾子避席曰：「參不敏，何足以知之？」子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」

Zengzi si alzò dalla stuoia e disse: - Can (io) non è istruito. Come sarebbe in grado di conoscerla?

- La pietà filiale è il fondamento della virtù, è la scaturigine dell'educazione.” disse Confucio. “Torna a sedere, te ne parlerò. Il corpo, le membra, i capelli, la pelle, li abbiamo ricevuti dai genitori. Non osare distruggerli o danneggiarli, è il cominciamento la pietà filiale. Elevare la propria persona nella pratica della Via, (così da) tramandare il proprio nome alle generazioni future e con ciò rendere illustri i propri genitori, è il completamento della pietà filiale. Quindi la pietà filiale comincia con il servire i genitori,

60 Confucio, Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, p. 3.

61 Come affermato da William G. BOLTZ, in “Hsiao ching 孝經”, in *Early Chinese texts...*, pp. 142 – 143, a causa della natura di una buona parte del testo, consistente in dialoghi tra Confucio e il suo discepolo Zeng Can 曾參, conosciuto come Zengzi 曾子, in passato sono state formulate delle teorie secondo cui gli autori del testo sarebbero stati lo stesso Confucio, oppure Zengzi; successivamente è stata proposta l'ipotesi secondo cui il testo sia stato steso da alcuni discepoli posteriori. Il filosofo Zhu Xi 朱熹 (1130 – 1200) ha sostenuto la teoria secondo cui l'opera sarebbe formata da due componenti appartenenti ad epoche diverse: una componente risalente al periodo di Confucio e Zengzi, l'altra invece da collocarsi a periodi più tardi, ipotesi testimoniata da alcuni frammenti del testo. Boltz è a favore del fatto che l'opera *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (Annali delle primavere e degli autunni di Lu), opera risalente intorno al 239 a. C. e attribuita al cancelliere Lü Buwei 呂不韋 (morto nel 235 a. C.), contenga due citazioni dello *Xiaojing*, indizio che potrebbe rivelarsi utile alla datazione di quest'ultimo. Per quanto riguarda la trasmissione del testo ai posteri, nel trentesimo capitolo dello *Hanshu* è stata affermata l'esistenza di un testo *guwen* 古文 (testo antico) dello *Xiaojing*, ritrovata dallo studioso di epoca Han Kong Anguo 孔安國 (morto intorno al 100 a. C.). Nel suddetto capitolo del *Libro degli Han*, vi sono riferimenti attestanti anche l'esistenza di un testo *jinwen* 金文 (testo nuovo) del *Classico della pietà filiale*. M. Loewe ha inoltre precisato che nonostante il testo sia stato trasmesso da cinque diversi individui, nessuna delle cinque versioni del libro è giunta intatta ai giorni nostri. Annoverato tra i *shisanjing* 十三經 (Tredici classici confuciani), l'attuale edizione del *Xiaojing* è suddivisa in 18 capitoli.

62 Tra coloro che ci hanno fornito una traduzione dell'opera in una lingua europea, abbiamo James LEGGE, “The Hsiao king (Classic of Filial Piety)”, in *The sacred books of the East*, vol 3, Oxford, Oxford University Press, 1879.

prosegue con il servire il principe, e si completa con l'elevare la propria persona⁶³.
(*Xiaojing* 1)

Il secondo capitolo, “Tianzi 天子” (Del figlio del cielo) recita:

子曰：愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海。蓋天子之孝也。《甫刑》云：『一人有慶，兆民賴之。』

Confucio disse disse: - Colui che ama i suoi genitori, non osa odiare gli altri, colui che venera i suoi genitori non osa essere irrispettoso verso gli altri. Quando l'amore e la venerazione sono attuati fino in fondo nel servire i genitori, allora colui conferisce virtù ed educazione ai cento cognomi e si pone come modello fra i quattro mari. Questa è la pietà filiale del Figlio del Cielo. Nel *Fu Xing* è detto: “Se l'imperatore attua ciò che è bene, tutto il popolo s'affida a lui.”⁶⁴.

(*Xiaojing* 2)

Con il termine *tianzi* 天子 (Figlio del Cielo), all'epoca in cui è vissuto Confucio, l'epoca Zhou 周 (1045-256 a. C.), si designava il sovrano: la dinastia Zhou si era sostituita alla dinastia precedente (Shang/Yin, 商/殷 1600-1046 a. C.) dichiarando che quest'ultima aveva perso il *tianming* 天命 (Mandato del Cielo), in quanto aveva perso il *de* 德 (virtù), termine probabilmente designante l'abilità sciamanica di comunicazione con l'alto in epoca Zhou, per poi successivamente indicare il comportamento virtuoso. Quest'ultimo frammento non solo mostra le qualità del figlio filiale, ma in particolare vi aggiunge una definizione specifica riguardante “la pietà filiale del figlio del Cielo”: tutto ciò è un chiaro riferimento al fatto che l'atteggiamento virtuoso e filiale tenuto in famiglia è collegato alla possibilità di essere un sovrano esemplare, che possa essere un modello per il proprio popolo.

Se si riprende in analisi il già citato capitolo introduttivo dello *Xiaojing*, si può notare che anche qui vi si trova già un accenno all'importanza di *xiao* in ambito politico. Qui Confucio presenta il proprio discorso sulla pietà filiale, considerandola in relazione al governo degli antichi sovrani in questo modo: “Gli antichi sovrani possedevano la via essenziale della somma virtù con cui rendevano armonioso il mondo. Il popolo viveva nella pace e nella concordia, tra superiori e inferiori non vi era animosità”⁶⁵. La “somma virtù” (*zhide* 至得) in questione è un chiaro riferimento alla pietà filiale, la cui funzione si evolve quindi da elemento del comportamento esemplare a elemento utile ad ottenere un buon governo. Da questa teoria, si evince che l'obiettivo

63 Zengzi, *La pietà filiale*, in *Testi confuciani*, Fausto Tomassini (a cura di), Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1974, p. 69. Il testo da cui ho tratto la traduzione in italiano presenta i vari nomi secondo il sistema di trascrizione fonetico Wade-Giles. Per rendere omogeneo il contenuto della mia ricerca ho reso tutto secondo il sistema di trascrizione Pinyin: nel testo originale “Zengzi 曾子” è indicato come “Tseng-tzu”, mentre al posto di “Can 參”, il testo di Tomassini indicava “Ts'an”.

64 Zengzi, *La pietà filiale*, in *Testi confuciani*, p. 72. Così come nell'aneddoto precedente, ho trasformato la trascrizione dei caratteri “甫刑” come “Fu Xing”, mentre Tomassini ha optato per la sua versione in Wade-giles “Fu Hsing”.

65 Zengzi, *La pietà filiale*, in *Testi confuciani*, p. 71.

idealizzato dal *Xiaojing* è la messa in atto di un “governo filiale”⁶⁶.

In realtà, la promozione del comportamento filiale a “somma virtù”, è da ricercarsi nei fatti storici dell'epoca delle tre dinastie. In epoca Zhou Occidentale 西周 (1045 – 770 a. C.), la società era organizzata sulla base del sistema *zongfa* 宗法 (clan). Sul piano etico-morale di tale sistema, almeno per tutto il periodo antecedente il governo Qin 秦 (221 – 206 a. C.), il comportamento filiale ricopriva già un ruolo importante. Come specificato nell'opera *Xiaojing*, l'atteggiamento filiale non è solo utile all'interno del gruppo familiare, ma anche al di fuori di esso. Percorrendo la via filiale, il sovrano può trarre un doppio vantaggio: a livello individuale, essa aiuta a rimanere leali, e quindi corretti; allo stesso tempo, egli può utilizzare la filialità come strumento per educare il popolo⁶⁷. Tutto ciò trova conferma in un altro capitolo del *Xiaojing*, intitolato “Delle cinque pene”, che recita:

子曰：「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。要君者無上，非聖人者無法，非孝者無親。此大亂之道也。」

Confucio disse: “Le cinque pene si applicano a tremila crimini, ma nessun crimine è più grande della mancanza di pietà filiale. Chi sforza il principe non riconosce superiori, chi vilipende i santi uomini non riconosce regole, chi è privo di pietà filiale non riconosce i genitori. Questa è la via ai grandi disordini”⁶⁸.

(*Xiaojing* 5)

In questa affermazione, la pietà filiale viene addirittura esaltata attraverso un confronto, dove vengono messi in contrapposizione il comportamento filiale e i vari obblighi imposti per legge: venir meno a tali obblighi è perseguibile per legge, a differenza dell'astensione dal comportamento filiale. Tuttavia, per quanto riguarda il piano etico-morale, compiere un crimine è meno grave della mancanza di filialità, poiché ad essa conseguirebbe un avvenire di disordini. Si tratta quindi di un'altra affermazione a favore del “governo filiale”.

Successivamente all'epoca delle tre dinastie, nonostante il prevalere di altre scuole di pensiero, l'importanza del comportamento filiale non è venuta a mancare. In epoca Han (206 a. C. - 220 d. C.), hanno riacquisito importanza il rispetto verso il sovrano e di conseguenza la difesa del regno da eventuali invasori, guidando il popolo cinese verso la consapevolezza di appartenere ad un

66 WANG Changkun, “Xiaojing”: xian Qin rujiadao sixiang lilunhua、xitonghua de zongjie zhi zuo <<孝经>>: 先秦儒家孝道思想理论化、系统化的总结之作 (Xiaojing: A Theoretical and Systematic Classic of Pre-Qin Confucian Thought of Filial Duty), *Journal of Xiaogan University*, vol. 30, n. 5, 2010, p. 24. Wang in questa pagina ha coniato il termine “xiaozhi 孝治”, ovvero un governo fondato sul principio di *xiao*, “Xiaojing” xuanyang xiaodao de genben zongzhi, shi shixing “xiaozhi” <<孝经>> 宣扬孝道的根本宗旨, 是实行 “孝治” .

67 WANG Changkun, “Xiaojing”: xian Qin rujiadao sixiang lilunhua...<<孝经>>: 先秦儒家孝道思想理论化...” p. 24. Il testo a cui si è fatto riferimento è 在西周宗法等级社会里, 孝道更成为道德规范体系的核心, 也是道德教化的核心, 具有特殊的地位。春秋战国之际虽然打破了西周家国合一宗法等级社会的政治结构, 但是血缘家庭与君主专制国家之间仍具有内在的一致性, 所以移孝可以作忠, 而推行孝道就可以教化天下, 所以先秦儒家重视孝道的教化功能.

68 Zengzi, *La pietà filiale*, in *Testi confuciani*, p. 79.

solo gruppo etnico omogeneo, favorendo così il consolidamento del proprio potere⁶⁹. Durante questo periodo, la Via filiale è stata ripresa in quanto comportava più vantaggi. In primo luogo, la filialità aiuta il consolidamento interno del clan imperiale. In secondo luogo, così come il sopra menzionato trentaquattresimo capitolo del *Liji* sottolineava il legame tra l'attenzione posta al comportamento filiale e la gerarchia sociale, qui vi è un legame tra la pietà filiale e le basi del controllo dell'ordine sociale del popolo e dei funzionari.

Quindi, la promozione della filialità sarebbe avvenuta per due motivi: sia come mezzo di agevolazione per un governo più armonioso, sia come strumento utile a una situazione favorevole all'interno del clan imperiale⁷⁰. Nella letteratura cinese del periodo imperiale e pre-imperiale si sono infatti sviluppati numerosi aneddoti che includono allegorie esemplificative del concetto di pietà filiale, sempre concepito secondo la visione confuciana, il cui obiettivo è esaltarne il valore attraverso la creazione di “biografie” di modelli ideali.

Lo studioso Tian Rukang ha contato un totale di 378 biografie di questo tipo fino all'epoca Yuan (1271 - 1368), a cui si uniscono 656 storie di epoca Ming (1368 – 1644). Egli ha precisato che la produzione di questi aneddoti abbia cominciato a fiorire in modo significativo solo a partire dall'anno 265⁷¹.

Per quanto riguarda la composizione di questo tipo di storie, pur presentandosi con differenze tra di loro, essi sono riconducibili ad una struttura comune. Knapp ha identificato una struttura divisa in quattro sequenze: la parte introduttiva fornisce indicazioni sulla collocazione storica e geografica del soggetto, oltre a fornire le sue generalità e a sottolinearne il carattere filiale; la seconda comprende la descrizione del comportamento filiale con uno o più elementi narrativi; la terza offre una descrizione dei premi ottenuti dal soggetto grazie al suo comportamento filiale, sia verosimilmente concreti che di natura sovranaturale; la parte finale invece è dedicata alle lodi verso il soggetto, talvolta attraverso citazioni. Non tutte le storie sono divisibili in questa struttura quadripartita, molte contengono solo le prime tre sequenze. Ciò sarebbe dovuto puramente a delle scelte editoriali prese durante la compilazione delle varie raccolte. La struttura non è rimasta tale in modo assoluto in tutte le storie legate alla pietà filiale prodotte in epoca imperiale: si tratta per lo

69 TIAN, Rukang, *Male anxiety and female chastity: a comparative study of Chinese ethical values in Ming-Ch'ing times*, Leiden, E. J. Brill, 1988 p. 150-151.

70 QIU Zhonglin 邱仲麟, “Buxiao zhi xiao – Tang yilai gegu liaoqin xianxiang di shehuishi chutan 不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探 (The filiality of non-filiality: a sociohistorical study of the phenomenon of “slicing the flesh to heal parents” from the Tang dynasty to the modern era), *Xin shi xue* 新史學 (New historical studies) 6, n°1, 1995, p. 113. Qiu qui fa riferimento a quanto detto dal professore giapponese KUWABARA Jitsuz 桑原 隲藏, “*Shina no koudou kotonai houritsujou yori mitaru Shina no koudou*, 支那の孝道殊に法律上より観たる支那の孝道”, “*Kuwabara Jitsuzou zenshu* 桑原 隲藏 全集”, Tokyo, Iwanami Shoten 岩波書店, 1968, terzo capitolo “*Shina houseishi ronsou* 支那法制史論叢”.

71 TIAN, *Male anxiety and female chastity...*, p. 151.

più di uno schema tipico degli aneddoti di questo genere risalenti al periodo Han orientale 西漢 (23 - 220) in avanti, periodo al quale è stata fatta risalire una fioritura di questo tipo di aneddoti⁷².

Per quanto riguarda il contenuto, Tian ha suddiviso le 378 biografie legate a persone filiali collocate nel periodo tra l'epoca Qin e l'epoca pre-Ming in sei distinte categorie, basate su diverse forme di condotta filiale:

1) reverently serving one's parents while they are alive; 2) observing the rites of mourning and entombment and displaying the most properly grievous manner at the death of one's parents; 3) keeping watch over one's parents' graves for a long period; 4) taking revenge on enemies for killing one's parents; 5) finding one's parents after separation over a great distance; 6) identifying one's parents' corpses despite myriad hardships, or bringing back one's parents' coffins from thousand of miles away⁷³.

Il motivo per cui l'analisi non comprende il periodo precedente, non è da attribuirsi al fatto che non fossero circolati prima fatti narrativi di questo genere. Come sostiene Knapp, durante l'epoca degli Stati Combattenti (475 – 221 a. C.), epoca caratterizzata da una frammentazione in Stati del territorio cinese e da continue lotte per ottenere la supremazia sul territorio, la pietà filiale è stata al centro di alcuni discorsi formulati da una categoria di individui appartenenti alla classe sociale degli *Shi* 士 (letterati), al fine di persuadere i vari governatori ad ascoltare i propri consigli, sempre offerti in forma indiretta, attraverso esempi e brevi aneddoti. Nell'offrire la propria consulenza, essi sviluppavano racconti allegorici, modellandoli in base al valore da trasmettere, e li attribuivano a un discepolo diretto di Confucio. L'affinità tra i loro discorsi e il pensiero confuciano era tale da avere sviluppato una diretta associazione tra di essi e i discepoli diretti di Confucio: gli aneddoti formulati dai letterati sono stati quindi utilizzati dagli oppositori del pensiero confuciano per criticare la dottrina confuciana⁷⁴.

Un altro aspetto che rende particolare la categoria degli aneddoti legati alla pietà filiale è il fatto che, per aumentare l'interesse della storia e per enfatizzare un certo aspetto dei soggetti interessati, sono stati aggiunti elementi molto particolari, talvolta fantastici. Keith N. Knapp ha sottolineato come tutto ciò abbia causato problemi per i vari studiosi moderni, in quanto alcuni di essi hanno trattato le storie appartenenti a questa categoria come veri fatti di cronaca, e non come storie prodotte a scopo didattico, con una morale. L'ipotesi che gli aneddoti di questo tipo rappresentino fatti veramente accaduti ha implicato l'inevitabile problema che ne è conseguito, ovvero fornire una spiegazione logica ai vari miracoli contenuti in tali aneddoti. Si noti inoltre il fatto che, non trattandosi propriamente di fatti di cronaca, la narrazione e il contenuto di queste

72 KNAPP, *Selfless offspring...*, pp. 28-29.

73 TIAN, *Male anxiety and female chastity...*, pp. 151-152.

74 KNAPP, *Selfless offspring...*, pp. 29-30.

storie seguono il gusto del narratore, il quale talvolta non ha esitato a cambiare la realtà in base al suo punto di vista sulla realtà circostante e al messaggio da trasmettere⁷⁵. Tuttavia, è necessario specificare che non in tutti gli aneddoti riguardanti la pietà filiale vi si trovano elementi inverosimili. Si prendano in considerazione i seguenti esempi, il primo tratto dal *Ershisi xiao* 二十四孝 (Ventiquattro modelli di comportamento filiale)⁷⁶, mentre il secondo è tratto dal *Xin Tangshu* 新唐書 (Nuova storia dei Tang)⁷⁷:

周閔損，字子騫，早喪母。父娶后母，生二子，衣以棉絮；妒損，衣以芦花。父令損御車，体寒，失鎮。父查知故，欲出后母。損曰：「母在一子寒，母去三子单。」母闻，悔改。

Min Sun, vissuto in epoca Zhou, conosciuto anche come Ziqian ("inferiore al maestro"). Da piccolo fu orfano di madre, ed il padre si risposò con una donna, dalla quale ebbe due figli. La matrigna usava vestire i suoi due figli con seta e cotone; riguardo a Min Sun, era invidiosa di lui, e usava vestirlo con dei miseri rami. Un giorno il padre ordinò a Min Sun di condurre il suo carro. Il figlio soffrì il freddo a tal punto che perse una corda. Il padre volle far chiarezza sulla faccenda, e scoprì come stavano le cose. Egli volle divorziare dalla moglie, ma Min Sun replicò: "Se nostra madre rimane, uno di noi figli soffrirà il freddo, ma se nostra madre ci lascia, tutti e tre vestiremo abiti miseri". Udito ciò, la matrigna si pentì del proprio comportamento, e cambiò⁷⁸.

許法慎，滄州清池人。甫三歲，已有知。時母病，不飲乳，慘慘有憂色。或以珍餌詭悅之，輒不食，還以進母。後親喪，常廬於塋，有甘露、嘉禾、靈芝、木連理、白兔之祥。

Xu Fazhen era di Qingchi, Cangzhou. All'età di tre anni aveva già acquisito consapevolezza. Quando sua madre si ammalò, egli non volle bere il suo latte e mantenne sempre un atteggiamento triste. Dopo la morte della madre, si recava spesso al cimitero. Rugiada dolce, grano, funghi *lingchi*, ramoscelli intrecciati, e il coniglio bianco apparvero come segni di buon auspicio⁷⁹.

Il primo aneddoto esalta il comportamento esemplare costante del protagonista Min Sun, il quale si è distinto grazie al suo atteggiamento filiale verso tutta la famiglia: rispettando la propria matrigna, egli non ha avuto un atteggiamento esemplare solo verso la matrigna stessa e verso i fratellastri, ma anche verso il padre. Nel secondo caso illustrato, vi è narrato il caso di un figlio, Xu

75 KNAPP, *Selfless offspring...*, pp. 1-2.

76 Lo *Ershisi xiao* è un'opera scritta in epoca Yuan 元 (1279 – 1368) da Guo Jujing 郭居敬 (1260 - 1368). L'opera contiene ventiquattro aneddoti riguardanti azioni filiali, di varia collocazione temporale dal periodo delle tre dinastie fino alla dinastia Yuan; Guo Jujing avrebbe redatto l'opera con l'obiettivo di stimolare il comportamento filiale, come sostenuto da David K. JORDAN in "Folk filial piety in Taiwan: the Twenty-four filial exemplars", *The psycho-cultural dynamics of the confucian family: past and present*, Seoul, International cultural society of Korea, ed. Slote, 2005, pp. 10-11.

77 La redazione dello *Xin Tangshu* è attribuita a Ouyang Xiu 歐陽修 (1007 – 1072). L'opera fu iniziata in epoca Song 宋 (960 - 1279) su commissione dell'imperatore Renzong 仁宗 (1010 – 1063); la stesura dell'opera conobbe un lungo processo, che terminò nel 1060, con un totale di 225 capitoli. La storia del *Xin tangshu* è spiegata da Li Yifei 李一飞 in "Xin Tangshu' de bianzhuan ji can zhuan ren ji kao 《新唐书》的编撰及参撰人纪考 (Composing the new Tang' s book and a study of the composers)", in *Journal of Xiangtan Normal University (Social science edition)*, 2002, p. 76.

78 GUO Jujing, *Ershisi xiao* 二十四孝, quarto aneddoto, "Min Sun dan yi shun mu 閔損单衣顺母 (Min Sun vestendo abiti semplici obbedisce alla madre)", trad. di David K. Jordan, reperibile al link <http://pages.ucsd.edu/~dkjordan/chin/shiaw/shiaw04.html>, 15 giugno 2015.

79 *Xin Tangshu*, cap. 195, trad. di Annika Pissin in *Elites and their children – a study in the historical anthropology of medieval China, 500 - 1000 AD*, Thesis (Ph. D.)-- University of Leiden, 2009, p. 265. L'ultima frase è mia in quanto non è stata tradotta da Pissin.

Fazhen, che acquisisce presto consapevolezza e manifesta in modo precoce il suo comportamento filiale verso la madre. In entrambi i casi non vi sono presenti elementi fantastici, al contrario, sono saturi di elementi abbastanza verosimili. Nonostante questa loro caratteristica, essi appartengono in ogni caso alla categoria degli aneddoti legati alla pietà filiale.

Un altro aspetto tipico degli aneddoti incentrati sulla pietà filiale, è dato dal loro aspetto apparentemente omogeneo. Nel corso della storia, non vi sono state molte diversità per quanto riguarda le caratteristiche principali. Se si pongono a confronto i vari aneddoti riguardanti la pietà filiale citati sopra, non vi si notano diversità rilevanti riguardo agli elementi principali utilizzati nel contenuto. Innanzitutto, il fulcro centrale della storia è lo stato di disagio, fisico e non, a cui è soggetta una persona molto cara al protagonista. In secondo luogo, vi è il sacrificio da parte del protagonista, in seguito al quale vi è un notevole miglioramento del proprio caro. Tali elementi sono stati sufficienti ai vari studiosi per elaborare la teoria secondo cui tali storie sarebbero state scritte unicamente per lo stesso scopo didattico, così come sostiene Knapp, “they fail to take into account how the varying context of the tales changed their uses and meanings”⁸⁰.

Un eventuale problema riguardante questi aneddoti è costituito dalla loro natura incompleta. Si considerino i casi sopra citati: essi si presentano con lunghezze diverse, molti di essi sono estremamente concisi. La mancanza di dettagli in molti di questi aneddoti fa sì che sorgano ambiguità riguardo alla fonte originaria di tali aneddoti, oppure riguardo alla loro autenticità stessa, creando quindi fraintendimenti riguardo a una comprensione più illuminante di quali fossero le circostanze della storia prima di ricevere eventuali “contaminazioni”⁸¹. Tale “contaminazione” è tuttavia un processo inevitabile nel tempo, in quanto l'aneddoto, nell'essere preso in considerazione dai vari autori di raccolte di aneddoti appartenenti a distinte categorie, ha dovuto immancabilmente essere riadattato al gusto del momento. Tuttavia, se si prendono in considerazione tali aneddoti per studiarne la morale, tale problema risulta alquanto superficiale.

1.3 Cannibalismo filiale

La mia ricerca indaga le narrazioni che uniscono il tema del “cannibalismo” al tema della “pietà filiale”, che trattano quindi di storie in cui viene descritto un atto di consumo di carne umana, spinto da un sentimento di fedeltà verso una persona cara.

L'unione tra i due temi ha spesso indotto ad affermare che qualunque atto riguardante sia il consumo di carne di un individuo della stessa specie che l'amore per i propri cari, potrebbe rientrare

80 KNAPP, *Selfless offspring...*, p. 3.

81 TIAN, *Male anxiety and female chastity...*, p 151.

in una categoria denominata “cannibalismo filiale”⁸². Tuttavia è necessario precisare che, così come l'insieme delle storie legate alla pietà filiale di per sé costituisce un gruppo abbastanza variegato, la stessa categoria degli aneddoti narranti atti cannibali legati alla pietà filiale a sua volta non è affatto riconducibile ad un solo modello né ad una sola definizione specifica. Si prendano in considerazione i seguenti aneddoti:

王君操，萊州即墨人也。其父隋大業中與鄉人李君則斗競，因被毆殺。君操時年六歲，其母劉氏告縣收捕，君則棄家亡命，追訪數年弗獲。貞觀初，君則自以世代遷革，不慮國刑，又見君操孤微，謂其無復仇之志，遂詣州府自首。而君操密袖白刃刺殺之，剖腹取其心肝，啖食立盡，詣刺史具自陳告。州司以其擅殺戮，問曰：“殺人償死，律有明文，何方自理，以求生路？”對曰：“亡父被殺，二十餘載。聞諸典禮，父仇不可同天。早願圖之，久而未遂，常懼亡滅，不展冤情。今大耻既雪，甘從刑究。”州司據法處死，列上其狀，太宗特詔原免。

Wang Juncao era di Jimo, Laizhou. A metà del periodo del regno Daye dei Sui, suo padre fu ucciso in un litigio con un compaesano chiamato Li Junze. All'epoca Juncao aveva sei anni, così la madre, che era del clan Liu, fece un verbale al magistrato della contea perché venisse arrestato. Junze lasciò la famiglia e scappò. [...] All'inizio del regno Zhenguan Junze credette che, siccome vi era subentrato un nuovo imperatore, non fosse più necessario preoccuparsi della punizione. E quando pensò alla condizione misera e senza padre di Juncao, si disse che non vi era più intenzione di vendicarsi, così andò a consegnarsi al governo provinciale. Ma Juncao tirò fuori un coltello nascosto nella sua manica, lo pugnalò a morte, gli squarciò lo stomaco, afferrò il suo cuore e il suo fegato e mangiò tutto sul posto. Si recò dal governatore della provincia, al quale presentò un resoconto del suo caso. Dato che era un omicidio non autorizzato, il governatore chiese: “La legge chiarisce che la morte sia il prezzo da pagare per un omicidio. Come puoi farti giustizia da solo e chiedere di farti perdonare?” Rispose “Più di venti anni fa mio padre fu ucciso. Ho saputo che i riti sostengono che una persona non possa dividere il cielo con il nemico del padre. Per molto tempo non ho potuto soddisfare questo mio desiderio. A volte ho temuto che la morte avrebbe potuto farmi impedire di poter rivelare i dettagli di questa ingiustizia. Questa disgrazia adesso è stata spazzata via, e io ho intenzione di attenermi alla legge penale.” Il governatore lo condannò a morte in base alle norme. Dopo avere ricevuto una presentazione delle circostanze riguardanti il caso, l'imperatore Taizong emanò un decreto speciale per salvarlo⁸³.

揚古利手刃殺父者，割耳鼻生噉之，時年甫十四，太祖深異焉。日見信任，妻以女，號為「額駙」。

Yang Guli uccise l'assassino di suo padre con le sue mani, tagliò le sue orecchie e il naso, e li mangiò crudi. All'epoca aveva solo 14 anni. L'imperatore Taizu lo trovò straordinario. La sua fiducia in Yang Guli crebbe giorno dopo giorno. Gli concesse la mano di sua figlia e lo definì “il figlio imperiale”⁸⁴.

I due testi sopra citati sono di diversa provenienza: il primo è tratto dal *Jiu Tangshu*, mentre il secondo dal *Qingshi gao* 清史稿 (Prima stesura della storia dei Qing)⁸⁵.

82 PETERSSON, *Cannibalism...*, p. 109; YU, “Self-inflicted...”, p. 472.

83 *Jiu Tangshu* 舊唐書, p.4930, trad. di PETERSSON, “Cannibalism ...”, p. 101.

84 *Qingshi gao* 清史稿, cap. 226, trad. di PETERSSON, “Cannibalism...”, p. 102.

85 Il *Qingshi gao* è un'opera contenente descrizioni di personalità rilevanti e fatti legati alla dinastia Qing (1644 – 1912), scritta su commissione di Yuan Shikai 袁世凱 (1859 – 1916). La redazione dell'opera è da attribuirsi a Zhao Erxun 趙爾巽 (1844 – 1927). La stesura dell'opera è da collocarsi tra gli anni 1914 e 1928, anno in cui l'opera venne pubblicata. L'intento iniziale di Yuan Shikai fu quello di scrivere una storiografia della dinastia Qing 清 (1644 – 1912), così che potesse fungere da emblema in grado di poter affermare il proprio potere. In seguito alla morte del committente nel 1916, vi sarebbe stata un'interruzione nella stesura del *Qingshi gao* dovuta ad un taglio dei fondi

Attraverso un'analisi di questi casi, le cui fonti di provenienza sono state redatte in tempi abbastanza distanti fra loro, si nota che essi hanno tutti come soggetto un figlio che agisce spinto dall'affetto per un proprio caro, le cui gesta implicano un atto cannibale: tale aspetto è comune anche agli altri atti di cannibalismo spinti dalla pietà filiale sopra citati. Tuttavia, un'indagine più approfondita di questi tre aneddoti pone l'attenzione su un tratto distintivo tale da farli differire dagli altri aneddoti. In questi casi, gli atti cannibali appagano il desiderio di vendicare un proprio caro.

Si prenda in considerazione il primo caso: vi viene narrata la vicenda di Wang Juncao, divenuto orfano di padre alla tenera età di sei anni. L'enfasi non viene qui posta sull'intensità dell'impatto che la morte del padre ha sul figlio, né sul modo in cui egli ha successivamente vissuto il lutto, nonostante le coordinate temporali, siano un chiaro indizio al fatto che Wang Juncao non abbia dimenticato le cause della scomparsa del padre. Al contrario, il modo in cui è descritto l'atto vendicativo del soggetto filiale, sposta l'attenzione principale sulla violenza con cui il figlio filiale soddisfa il proprio desiderio di vendetta, che sul dolore provato per la morte del padre. Nonostante Juncao non si sia sottratto alla giustizia per avere commesso l'omicidio, non vi è illustrato un vero sacrificio di sé per il bene del proprio caro.

Il secondo caso, estratto dal *Qingshi gao*, narra la vicenda di Yang Guli, il cui padre avrebbe ricoperto un ruolo prestigioso all'interno della burocrazia. Anche in questo caso, l'atto cannibale appaga un desiderio di vendetta, in quanto l'intento di Yang Guli consiste nel vendicare l'uccisione del genitore avvenuta per mano di un suo collega⁸⁶. L'attenzione si concentra sull'azione del figlio. Il narratore, al fine di sottolineare l'importanza del padre per il proprio figlio, non vi pone infatti enfasi solo attraverso una descrizione dell'atto vendicativo verso l'assassino del proprio genitore; a tale descrizione si unisce il particolare enfatico riguardante l'età abbastanza giovane, e presumibilmente poco matura, del figlio filiale.

Il primo caso è tratto dalla sezione “Xiaoyou liezhuan” 孝友列傳 (Modelli di comportamenti filiali e fraterni)” del *Jiu Tangshu*. Per quanto concerne il secondo caso, esso non si trova in alcuna categoria riunita sotto un tema legato al comportamento filiale. Ciò sarebbe dovuto al fatto che la versione del *Qingshi gao* a noi pervenuta non prevede nella propria struttura una divisione in

per l'ufficio competente, nonché ai problemi di politica interna cinese al momento. L'opera venne pubblicata nell'anno 1928 su decisione dello stesso Zhao Erxun, nonostante le varie lettere di incitazione ad agire diversamente, con il titolo *Qingshi gao* per sottolineare l'aspetto incompleto dell'opera, in quanto ne vennero pubblicati i primi cinquanta capitoli, mentre l'opera prevedeva in totale 181 capitoli. L'intera storia dell'opera è spiegata da Hsi-Yuan CHEN nell'articolo “Last chapter unfinished: the making of the official *Qing history* and the crisis of traditional Chinese historiography”, in *Historiography of east and west*, vol 2, 2004, reperibile al link <https://uscholar.univie.ac.at/get/o:291787.pdf>, pp. 179-181.

⁸⁶ Il capitolo 226 del *Qingshi gao* specifica che in seguito all'uccisione, anche la madre di Yang Guli, armata di arco e portando con sé il figlio più piccolo, si sarebbe mobilitata per vendicare il marito.

categorie tematiche ben definita⁸⁷. Tuttavia, la modalità con cui è presentata la storia, lascia intendere che questa fosse stata annotata per presentare un modello virtuoso di pietà filiale. Nonostante tali aneddoti presentino i requisiti sufficienti per poter essere considerati dei veri esempi di pietà filiale, essi contengono anche altre tematiche come la vendetta e la violenza. Esempi di questo tipo, che mettono in risalto maggiormente l'atto violento più la virtù della pietà filiale, sono stati quindi esclusi da molti studiosi dall'annovero degli esempi atti a investigare il rapporto tra cannibalismo e pietà filiale.

La maggior parte degli studiosi, infatti, identifica nella categoria del “cannibalismo filiale” esclusivamente quei racconti dove è il personaggio filiale a sacrificare e far consumare la propria carne a vantaggio dei propri cari, attraverso una pratica che in lingua cinese è stata poi chiamata *gegu liaoqin* 割骨療親 (letteralmente: “tagliare un pezzo della propria coscia per guarire un proprio caro”): tra di essi si annoverano Tina Lu in *Accidental Incest, Filial Cannibalism, and Other Peculiar Encounters in Late Imperial Chinese Literature*⁸⁸ e Bengt Pettersson in *Cannibalism in the Dynastic Histories*⁸⁹, i quali hanno sviluppato le relative ricerche in base alla teoria secondo cui “cannibalismo filiale” e “*gegu liaoqin*” sarebbero puramente sinonimi. È tuttavia doveroso precisare che nei vari testi concernenti questa tematica, sono stati usati anche altri termini leggermente differenti ed in particolare: 1) *kuigu* 割股, con cui si specifica l'uso di un coltello per tagliare la carne; 2) *gebi* 割臂, taglio di un pezzo di braccio; 3) *gegan* 割肝, taglio del fegato; 4) *gexiong* 割胸, taglio dal petto; 5) *gexie* 割脅, taglio dalla costola; 6) *gegong* 割肱, taglio dall'avambraccio; 7) *geru* 割乳, taglio di un pezzo di seno; 8) *gexin* 割心, taglio di un pezzo di cuore; 9) *gexi* 割膝, taglio dal ginocchio; 10) *wanrou* 剜肉, trinciare un pezzo di carne⁹⁰. In ogni caso, spesso nelle ricerche la cui tematica riguarda testi contenenti gli atti sopra elencati, tale

⁸⁷ Chen in “Last chapter unfinished...”, p. 182, spiega che il manoscritto del *Qingshi gao* sarebbe stato assemblato in modo frettoloso e senza una adeguata revisione. Un'altra conseguenza che deriva da ciò, è il fatto che lo stesso aneddoto è stato ripetuto più volte nella stessa opera.

⁸⁸ LU, Tina, *Accidental Incest, Filial Cannibalism, and Other Peculiar Encounters in Late Imperial Chinese Literature*, Harvard East Asian Monographs 304, gennaio 2009, alle pp. 145 – 174 tratta gli aneddoti contenenti qualunque atto degno di nota legato alla pietà filiale; in particolare alle pp. 147 – 149 e alle pp. 152 – 161 viene trattato il tema del *gegu* e le teorie tratte da Tina Lu riguardo a tale tematica. A p. 148 l'autrice ha affermato che “in the late imperial period, filiality and cannibalism are inextricably linked, as is suggested by Qing local histories in which the filial act mentioned above all others is the act of cannibalism, or *gegu* 割股 (literally, “the slicing of a limb”)”, rendendo di fatto il *gegu* l'unica espressione di pietà filiale legata al cannibalismo.

⁸⁹ PETERSSON, “Cannibalism...”, alle pp. 109 – 125 tratta il tema del cannibalismo legato alla pietà filiale. Il tema del *gegu* viene trattato alle pp. 110 – 121; alle pp. 121 – 125 Pettersson tratta le possibili origini del fenomeno del *gegu*, rifacendosi al contenuto delle opere *Bencao shiyi* 本草拾遺 (Materia medica) di Chen Zangqi 陳藏器 (681 – 757) e *Bencao gangmu* 本草綱目 (Compendio di materia medica) di Li shizhen 李時珍 (1518 – 1593), nonché ad alcune citazioni di opere confuciane. Egli, in particolare, nella propria ricerca ha deciso di omettere qualunque atto implicante sentimenti negativi, quali l'odio o la vendetta, raggruppando di fatto sotto alla tematica del “cannibalismo filiale” solo un determinato genere di esempi, rendendo quindi tale categoria puramente omogenea.

⁹⁰ YU, Jimmy, *Sanctity and Self-inflicted violence in Chinese religions, 1500-1700*, Oxford University Press, aprile 2012, p. 179.

tematica viene designata per convenzione semplicemente con il termine *gegu liaoqin*.

Altri studiosi invece, tra i quali si annoverano Jimmy Yu⁹¹ e Michele Matteini⁹², hanno sviluppato la propria ricerca, optando per la scelta di evitare associazioni in modo assoluto con il concetto di “cannibalismo filiale”, ma parlando solo di “una pratica filiale” che ottenne un notevole riscontro durante alcune epoche dinastiche⁹³.

Le fonti cinesi da cui provengono tutti gli aneddoti analizzati dai moderni studi, appartengono alle sezioni “*liezhuan* 列傳” (tradizioni organizzate o biografie) delle varie storie dinastiche e spesso contengono all’interno del titolo il termine *xiao* di piet  filiale. Il contenuto di questi capitoli non   “omogeneo”, in quanto non tutti i fatti narrati, contenenti azioni legate contemporaneamente al cannibalismo e alla filialit , sono legati alla tematica del *gegu*.

Prendiamo ora in esame due storie, tratte rispettivamente dal *Xin tangshu* e dal *Mingshi* 明 (Storia dei Ming)⁹⁴, e contenute rispettivamente all’interno dei capitoli “*Yinyi liezhuan* 隱逸列傳” (Biografie di personaggi distinti) e “*Lienü zhuan* 列女傳” (Biografie di donne distinte):

王友貞，懷州河內人。父知敬，善書隸。武后時，仕為麟台少監。友貞少為司經局正字。母病，醫言得人肉啖良已，友貞剔股以進，母疾愈。詔旌表其門。素好學，訓誨子弟如嚴君。口不語人過，重然諾，時以為君子。

Wang youzhen era di Huaizhou. Suo padre Zhijing era un calligrafo molto esperto. All'epoca dell'imperatrice Wu servì come vice direttore della biblioteca del palazzo. Da giovane Youzhen faceva il correttore di bozze nel servizio editoriale. Quando sua madre si ammalò e un dottore affermò che il consumo di carne umana avrebbe guarito la sua malattia, Youzhen tagliò un pezzo di carne dalla sua coscia e glielo diede. Sua madre si riprese presto. Un editto imperiale disse che la sua porta andrebbe marcata con uno striscione. Gli piaceva studiare, e istruì i suoi figli e i fratelli minori come il sovrano più severo⁹⁵.

91 YU, Jimmy, in “Self-inflicted violence”, *The Wiley-Blackwell companion to Chinese Religions*, Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 468, definisce e tratta il tema del *gegu* traducendolo come “filial slicing”, termine dalla sfumatura più vaga rispetto alla traduzione “filial cannibalism”, utilizzata in altri lavori di ricerca in lingua inglese, in quanto essa pone enfasi sull'atto di tagliare una parte del proprio corpo, ma non sull'atto di consumo della suddetta parte attuata dal parente bisognoso. Tuttavia a p. 472, l'autore pone questa tematica in confronto con il “political cannibalism”, designandola con il termine “filial cannibalism” e in *Sanctity and self-inflicted violence...*, pp. 62-63.

92 MATTEINI, Michele, “What the master did not discuss’ Self-mutilation, the female body, and filial expectations in early modern China”, *Asiatica venetiana* 8/9, Venezia, 2003/2004, pp. 37-63. Alle pp. 40 – 43 viene fornita una definizione abbastanza esauriente della pratica del *gegu* in rapporto ai principi confuciani e a quelli buddisti, mentre nelle pagine successive la tematica tende ad essere più marcatamente trattata in relazione alla storia cinese imperiale dalla dinastia Tang in avanti.

93 A Jimmy Yu e Michele Matteini, si uniscono nella stessa categoria anche altri autori. TIAN in *Male anxiety...* alle pp. 152 – 153 introduce il tema del *gegu*, definendolo “the most notorious self-mortifying filial rite in Chinese history”, alludendo di fatto alla possibilità che il tema del cannibalismo filiale possa costituire una macro tematica in cui il *gegu* costituisca semplicemente una importante sotto categoria.

94 Il *Mingshi* fu redatto in epoca Qing su commissione dell'imperatore Kangxi 康熙 (1654 – 1722). Riguardo alla sua composizione, la versione pervenuta ad oggi conta tredici capitoli, come spiegato da LAI Yuqin 賴玉芹 in “Lun Boxue Hongru 'Mingshi' zhi dute jiazhi 论博学鸿儒《明史》之独特价值 (On the Historical Values of The History of Ming Dynasty Compiled by Bo-Xue-Hong-Ru)”, in *Journal of Hubei University* (Philosophy and social science), 2006, n° 33, pp. 482 – 483.

95 *Xin Tangshu* 新唐書, cap. 219, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 109.

後有張氏，儀真周祥妻。姑病，醫百方不效。一方士至其門曰：“人肝可療”張割左觸下，得膜如絮，以手探之漫腕，取肝二寸計，無少痛，作羹以進姑，病遂瘳。

Vi era anche Madame Zhang, moglie di Zhou Xiang di Yizhen. Quando la sua suocera si ammalò, nessuna prescrizione medica la fece migliorare. Un alchimista taoista arrivò alla loro porta e disse “il fegato umano la può curare”. Zhang fece un'incisione nella sua parte sinistra inferiore alle costole, afferrò una membrana assomigliante a scarti di seta, e cercò, finché la sua mano fu sommersa al polso e finì con almeno due pollici di fegato. Non provò il minimo dolore. Ne fece una farinata e lo diede alla suocera. La malattia diminuì⁹⁶.

Entrambi i casi appena citati sono legati alla tematica del *gegu*. Si può notare come essi presentino alcuni elementi comuni tra di loro. Poiché il fulcro di entrambe le storie consiste in un atto di *gegu liaoqin*, vi sono due parti principali: nella prima abbiamo una breve descrizione dei protagonisti e dei loro cari ammalati a cui gli esperti (un dottore e un alchimista) suggeriscono il consumo di carne umana come metodo di guarigione; nella seconda parte i protagonisti sacrificano le proprie carni per i malati e attraverso questo atto li guariscono o portano loro beneficio. Tali elementi sono comuni a tutte le storie definite come narranti atti di *gegu*, ma non compaiono in altre, dove il cannibalismo è legato a violenza e vendetta.

Riprendiamo il sopra menzionato caso di Wang Juncao. Notevole è il fatto che il riconoscimento da parte dell'imperatore per un'azione lodevole, contenuto nell'epilogo della storia, sia presente anche nell'aneddoto tratto dal *Xin Tangshu*, qui sopra trattato, il cui protagonista è l'individuo filiale Wang Youzhen 王友貞. Quest'ultimo caso, così come il caso della signora Zhang 張氏, al contrario, è considerato a tutti gli effetti un aneddoto riguardante la pietà filiale, in quanto contenente un'azione di *gegu*. In ogni caso, tale tipologia di epilogo è tipica anche delle altre storie catalogate come “storie di pietà filiale”⁹⁷. Nonostante la storia di Wang Juncao contenga atti alquanto violenti, essa, nella storiografia cinese, si annovera tra i modelli di pietà filiale del *Jiu tangshu*. Tale preferenza è stata probabilmente influenzata anche dal fatto che la pratica del *gegu* sia stata trattata come modello di devozione filiale per eccellenza nei testi di tarda epoca imperiale⁹⁸, motivo per cui, tra le varie storiografie cinesi, le storie di questo tipo costituiscono una delle più consistenti categorie, se non la più consistente, di storie riguardanti il cannibalismo⁹⁹.

96 *Mingshi* 明史, cap. 300, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 113.

97 KNAPP, *Selfless offspring...*, p.28.

98 YU, “Self-inflicted...”, p. 468.

99 PETERSSON, “Cannibalism...”, p. 109.

Capitolo II

2. STORIA DEL CANNIBALISMO FILIALE DAGLI ALBORI ALLE SEI DINASTIE (- 581 D. C.)

2.1 Prime tracce della tematica risalenti al periodo Zhou (476 – 220 a. C)

Per quanto riguarda il periodo antecedente all'epoca Tang, nei testi letterari si trovano pochi riferimenti riguardo alla pratica del *gegu*. Infatti, come ha precisato Tian Rukang, la più generica categoria di casi riguardanti la pietà filiale ha cominciato a fiorire solo qualche secolo prima, dal II secolo d. C.¹⁰⁰.

Nonostante i primi aneddoti riguardanti casi di *gegu* appaiono in epoca Tang, tuttavia all'interno di opere del periodo pre-imperiale è possibile trovare traccia della tematica, in particolare in storie esemplari contenute in opere di natura filosofica e religiosa. Nonostante la pietà filiale sia stata largamente trattata in testi appartenenti alla tradizione confuciana, come il *Xiaojing* o il *Lunyu*,

Nel *Zhuangzi* 莊子¹⁰¹, ad esempio, opera risalente al III secolo a.C., il protagonista di un aneddoto sacrifica una parte del suo corpo per lealtà¹⁰²¹⁰³. L'aneddoto in questione, tratto dal ventinovesimo capitolo del libro, intitolato “Daozhi 《莊子·盜跖》 (Il bandito Zhi)”, narra del Duca Wen di Jin 晉文公 che fu costretto a fuggire in esilio a causa di un sicario inviato dal padre ad assassinarlo¹⁰⁴. Si tratta di uno degli episodi raccolti sotto il nome di “Liji zhi luan 驪姬之亂 (la ribellione di Li Ji)”, legati al complotto messo in atto da Li Ji 驪姬, la concubina favorita del Duca

100 TIAN, *Male anxiety...*, p. 15.

101 Come sostiene H. D. ROTH in “Chuang tzu 莊子”, in *Early Chinese texts...*, pp. 56 – 57, e da Angus Charles GRAHAM, *Disputers of the Tao. Philosophical argument in Ancient China*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1989, tradotto da Riccardo FRACASSO con il titolo *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, Vicenza, Neri Pozza, 1999 pp. 231 – 287, il *Zhuangzi* è uno dei testi più importanti della tradizione taoista, ascrivito a Zhuang Zhou 莊周, conosciuto anche come Zhuangzi 莊子, vissuto nel IV secolo a. C. La versione attuale dell'opera è quella revisionata da Guo Xiang 郭象 (252 – 312 d.C.), ed è costituita in totale da trentatré capitoli. A causa della natura non omogenea del contenuto del *Zhuangzi*, Guo Xiang decise di suddividere il testo in tre gruppi: i primi sette capitoli sono detti *Neipian* 內篇 (Capitoli interni), i successivi otto capitoli sono chiamati *Waipian* 外篇 (Capitoli esterni), mentre i restanti undici sono detti *Zapian* 雜篇 (capitoli misti). È importante sottolineare che l'opera rimane ancora oggetto di studi, sia per il fatto che alcuni di questi capitoli son stati ritrovati danneggiati, a causa del supporto in uso al tempo della stesura, che per l'aspetto eterogeneo del contenuto. I “capitoli interni” risultano comunque essere gli unici a raccogliere aneddoti attribuibili a un solo pensatore, lo stesso Zhuangzi.

102 Mu Zhongxia 穆仲夏, “Gegu xiaoshi” 《割股》小史 (Breve storia del “gegu”), *Chuanqi • Zhuanji wenxue xuan kan* 传奇 • 傳記選刊 (Legend biography Literary Journal selection), n°3, 2011, p. 90.

103 Wang Xuguang 王旭光, “Louxi gegu,, 陋习割股 (La cattiva pratica del *gegu*), *Wenshi zhishi* 文史知识 (Chinese literature and history), n° 5, 1995, p. 44.

104 Nel *Chunqiu zuozhuan*, libro 5, cap. 5, e tradotto da Legge in *Chinese classics...*, p. 145, viene narrato che il duca Wen di Gong sarebbe fuggito in esilio presso la tribù dei Di 狄, in seguito al tentativo del padre, persuaso dalla sua nuova consorte, di ucciderlo, come narrato nel cap. 4 dello stesso libro, tradotto da Legge in *Chinese classics...*, p. 142.

Xian di Jin 晉獻公, per poterne eliminare i diretti eredi al trono e porre al loro posto il proprio figlio Xiqi 奚齊. Il complotto avrebbe avuto inizio quando Li Ji avrebbe suggerito a due ufficiali di spingere il Duca Xian ad allontanare gli altri tre eredi, Shensheng 申生, Chong'er 重耳 (il futuro Duca Wen di Jin) e Yiwu 夷吾, a difendere i confini del regno dagli attacchi delle tribù¹⁰⁵. Secondo la cronaca, Li Ji sarebbe in seguito riuscita a fare arrestare Shensheng attraverso un inganno. Il *Chunqiu Zuozhuan* specifica che Shensheng non avrebbe mai voluto svelare i piani di Li Ji, per non rovinarne la relazione con il padre, scegliendo in seguito il suicidio. Li Ji avrebbe poi accusatogli altri due eredi sopra nominati di essere stati al corrente del suicidio, motivo che spinse questi ultimi a fuggire¹⁰⁶. L'aneddoto fa riferimento alle difficoltà affrontate dal duca, tra cui la fame, e alla decisione del suddito fedele Jie Zitui di offrirgli un pezzo della propria carne con il quale potersi nutrire. L'aneddoto recita:

介之推至忠也,自割其股以食文公,文公後背之,子推怒而去,抱木而燔死。

Jie Zitui, uomo di grandissima lealtà, si tagliò una fetta di gamba per nutrire il duca Wen. Quando in seguito il duca Wen gli voltò le spalle, Zitui se ne andò indignato e morì bruciato, abbracciato ad un albero¹⁰⁷.

Il personaggio di Jie Zitui 介子推¹⁰⁸ è cronologicamente collocato nel VII secolo a. C., nell'antico Stato di Jin 晉, uno dei piccoli Stati in cui era suddiviso il territorio cinese sotto la dinastia Zhou Orientale (770 – 222 a. C.); le stesse ricordano Zitui come un individuo di animo altruista e umile. Il beneficiario dell'azione leale è il duca Wen 文公, governatore dello Stato di Jin.

Il capitolo da cui è tratto l'episodio fa parte dei “capitoli misti” dell'opera, non attribuiti da Guo Xiang in modo diretto a Zhuang Zhou. Vi è l'ipotesi secondo cui il contenuto di tale sezione, oltre a essere stata usurata dal tempo, possa aver subito delle interpolazioni. Tuttavia Guo Xiang è

105ZUO, *Commentario di Zuo...*, libro 3, “Duca Zhuang (Zhuang gong 莊公)”, cap. 28, “Ventottesimo anno (Ershi you ba nian 二十有八年)”, tradotto da Legge in *The Chinese classics...*, p. 114.

106ZUO, *Commentario di Zuo...*, libro 5, “Duca Xi (Xi gong 僖公)”, cap. 4, “Quarto anno (Si nian 四年)”, tradotto da Legge in *The Chinese classics...*, p. 142, viene narrato come Li Ji abbia teso una trappola a Shensheng, suggerendogli di dedicare un sacrificio alla defunta madre, e di portare un pezzo di carne e un po' di vino utilizzati per il sacrificio al padre. In realtà Li Ji avrebbe avvelenato in segreto il cibo, e, scoperto il veleno, il Duca Xian avrebbe ordinato di arrestare il figlio, senza successo.

107Zhuangzi, *Zhuangzi*, cap. 29, “Il Bandito Zhi (Dao Zhi 盜跖)”, trad. di Tomassini in *Testi taoisti*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1977, p. 594. Come nel libro *Testi confuciani*, citato nel primo capitolo, anche in *Testi taoisti* Tomassini ha fatto uso del sistema di trascrizione Wade-Giles. Nel testo originale 介子推 è trascritto come “Chieh Tzu-t'ui”, mentre 文 è trascritto come “Wên”.

108Lo stesso personaggio è stato menzionato in altri testi come Jie Zitui 介之推, come è avvenuto nel primo aneddoto che ne parla, nel *Chunqiu zuozhuan*, libro 5, “Duca Xi (Xi Gong 僖公)”, cap. 24, “Ershisi nian 二十四年 (Ventiquattresimo anno)”. Entrambe le forme non sono errate in quanto sia Zi che Zhi sono due forme vocative, mentre il nome del personaggio è in realtà Jie Tui 介推, come affermato da Olivia Milburn in “From storytelling to drama: the tale of Jie Zhi Tui”, *SOAS Literary Review AHRB Centre Special Issue*, 2004, p. 12.

vissuto durante la dinastia Jin occidentale (265-316). Pertanto, nella linea temporale, la storia di Jie Zitui si colloca in ogni caso prima dell'epoca Tang, e quindi è da considerarsi utile alla ricostruzione storica dell'affermarsi del tema del cannibalismo filiale.

Questo esempio è stato introdotto precisamente come il primo caso di *gegu* 割股 (taglio di un pezzo della propria coscia), ma non di *gegu liaoqin* 割骨療親 (taglio di un pezzo della propria coscia per guarire un proprio genitore)¹⁰⁹. Il soggetto che compie l'atto e il beneficiario non sono rispettivamente un figlio e il proprio genitore, ma un duca e un suo suddito: ne consegue che l'atto cannibale non è mosso da un sentimento di pietà filiale, bensì da lealtà. Tuttavia, l'aneddoto non è da escludersi a una ricostruzione della storia del *gegu liaoqin*, se si considera che le azioni spinte da pietà filiale seguano la stessa dinamica di quelle spinte da lealtà. Nel *Xiaojing* viene trattato il rapporto tra i due comportamenti virtuosi, in un ragionamento dal quale si evince l'analogia tra le due categorie di gesti¹¹⁰. Più precisamente, le stesse azioni compiute verso il proprio sovrano e quelle verso un proprio genitore, si basano entrambe su un sentimento di devozione; la differenza sostanziale tra le due categorie consiste nel fatto che gli atti legati alla pietà filiale vengono compiuti verso un proprio familiare, al contrario di quelli legati alla lealtà¹¹¹.

L'arco di tempo che separa la storia di Jie Zhitui e la successiva storia più propriamente legata al *gegu liaoqin* dura circa tredici secoli. Prima del VI secolo d. C. non troviamo altri testi che narrino storie assimilabili alla tematica del cannibalismo filiale. È possibile rintracciare, in alcune fonti letterarie, elementi che potrebbero chiarire come intorno all'VIII secolo d. C. la tematica del *gegu* si sia gradualmente dilagata in ambito letterario.

2.1 Svalutazione della pietà filiale nel periodo Qin (221 – 206 a. C.) e graduale rivalutazione in epoca Han (206 a. C. – 220 d. C.)

Per quanto riguarda il valore della pietà filiale, in epoca Qin 秦 (221 – 206 a. C.), la nuova forma di governo imposta dall'imperatore Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 (247 – 220 a. C.) attribuiva potere assoluto alla famiglia imperiale, modificando il rapporto tra sovrano e sudditi. A questo fattore è dovuto il nuovo modo di concepire la nozione di pietà filiale, la quale venne rimodellata in base a tale nuovo rapporto, assai più sproporzionato, a favore del sovrano¹¹². Secondo lo studioso Fu Zhengyuan, la nuova concezione di “pietà filiale” era stata influenzata dal pensiero di Han Fei

109WANG, *Louxi gegu...*, p. 44.

110Zengzi, *La pietà filiale*, in *Testi confuciani*, p. 69.

111CHENG, Anne, “Filial piety with a vengeance: the tension between rites and law in the Han”, *Filial piety in Chinese thought...*, pp. 36 – 37.

112LEE, Cheuk Yin, “Emperor Chengzu and imperial filial piety of the Ming dynasty”, *Filial piety in Chinese thought...*, p. 144.

韓非 (280 – 233 a. C.), identificato poi come rappresentante della corrente legista (*fa jia* 法家)¹¹³. Secondo tale corrente filosofica, l'obbligo morale di prendersi cura dei propri cari non sarebbe da considerarsi una virtù, ma, al contrario, un atteggiamento deviante della lealtà al proprio sovrano: la messa in pratica di concetti come l'Umanità, la saggezza e la pietà filiale tra il popolo, non costituiscono altro che un problema al principale interesse dello Stato all'epoca, ovvero ottenere la migliore preparazione bellica e la più totale devozione al proprio sovrano¹¹⁴. Ne consegue che i rapporti stessi tra il sovrano e i propri ministri sono esclusivamente da vedersi in chiave opportunistica, dove entrambe le parti agiscono per i propri interessi¹¹⁵, senza preoccuparsi di danneggiare il prossimo. Dato questo atteggiamento egoistico con cui agiscono gli individui, per il sovrano tutti gli altri individui possono costituire un potenziale pericolo, anche le persone vicine a lui a livello affettivo¹¹⁶. Tra queste ultime figurano mogli, concubine, e figli del sovrano, i quali secondo il *Han Feizi* 韓非子¹¹⁷ antepongono il proprio benessere al suo, bramando la sua morte per poter godere delle conseguenze positive: il figlio può in tal modo ereditare il trono, e mettere in atto qualunque legge ideata dalla madre¹¹⁸. In questo contesto, concetti altruisti come lealtà e pietà filiale non giocano ruoli di primo piano. Nel dodicesimo capitolo del *Han Feizi*, per esempio, si trova un aneddoto in cui si narra a proposito di un soggetto filiale, di cui il duca Ling di Wei 衛靈公 esalta sia il comportamento filiale verso la madre, che quello leale verso di lui. Alla fine dell'aneddoto, tuttavia, viene rivelata la natura precaria dell'opinione positiva del sovrano verso il soggetto:

昔者彌子瑕有寵於衛君。衛國之法，竊駕君車者罪別。彌子瑕母病，人間往夜告彌子，彌子矯駕君車以出，君聞而賢之曰：「孝哉，為母之故，忘其別罪。」異日，與君遊於果園，食桃而甘，不盡，以其半啗君，君曰：「愛我哉，忘其口味，以啗寡人。」及彌子色衰愛弛，得罪於君，君曰：「是固嘗矯駕吾車，又嘗啗我以餘桃。」故彌子之行未變於初也，而以前之所

113FU, Zhengyuan, *China's legalists: the earlier totalitarians and their art of ruling*, Londra, M. E. Sharpe, 1996, pp. 20 – 21. Secondo la fonte, l'incontro tra Han Fei e Qin Shi Huangdi risale all'epoca Zhou Orientale, durante un incontro diplomatico, in cui il sovrano di Han avrebbe ordinato a Han Fei di persuadere il sovrano di Qin a non invadere lo Stato di Han. A differenza del sovrano di Han, il sovrano di Qin avrebbe apprezzato tanto le idee di Han Fei, tanto da offrirgli un ruolo di alto grado nel proprio regno.

114FU, *China's legalists...*, pp. 83 – 93.

115GUO, Xuezhi, *The ideal Chinese political leader: a historical and cultural perspective*, Westport, Praeger, 2002, p. 143.

116FU, *China's legalists...*, p. 82.

117Come sostiene Giulia KADO in *Le confutazioni di Han Fei*, 2009, Napoli, Istituti Italiano per gli Studi Filosofici, pp. 9 – 10, il *Han Feizi* è un'opera che raccoglie note ascritte ad Han Fei, successivamente ricompilate in epoca Han da Liu Xiang 劉翔 (79 – 9 a. C.). Essa conta cinquantacinque capitoli. Si sostiene che il primo capitolo e parte del secondo siano apocrifi. Inizialmente il testo veniva tramandato con il nome di Hanzi 韓子, facendo riferimento al luogo di origine dell'autore, e successivamente con il nome di *Hanfeizi*, per non indurre in confusione gli studiosi. Jean LEVI in "Han Fei-tzu 韓非子", in *Early Chinese Texts...*, pp. 115 – 117, precisa che il contenuto, in cui viene illustrata la sua concezione di governo ideale, a differenza di altri testi dello stesso periodo, non è illustrato attraverso aneddoti simbolici, ma in modo diretto, in forma di memoriale o discorsi diretti ai regnanti.

118HAN Fei, *Han Feizi*, cap. 17, "Precauzioni a palazzo (Bei nei 備內)", trad di Burton Watson in *Han Fei Tzu: Basic writings*, 1964, New York, Columbia University Press, p. 85

以見賢，而後獲罪者，愛憎之變也。故有愛於主則智當而加親，有憎於主則智不當見罪而加疏。故諫說談論之士，不可不察愛憎之主而後說焉。

In passato Mi Zixia divenne uno dei sudditi favoriti del duca di Wei. Secondo le leggi di Wei, chiunque avesse fatto uso del carro del sovrano di nascosto sarebbe stato punito con l'amputazione dei piedi. Quando la madre di Mi Zixia si ammalò, qualcuno entrò di notte nel palazzo per riferirglielo. Mi Zixia falsificò un'ordinanza del duca, andò sul suo carro, e andò a trovarla, ma quando il sovrano venne a saperlo, egli lo lodò dicendo: "Che comportamento filiale! Per il bene della propria madre, egli non ha pensato al pericolo di farsi amputare i piedi!". Un altro giorno, Mi Zixia stava passeggiando in un frutteto con il sovrano. Egli assaggiò una pesca e la trovò molto dolce, perciò smise di mangiarla e diede la rimanente metà al sovrano affinché la gustasse. "Quanto è sincero l'affetto che nutri per me!" esclamò il duca, "Non hai pensato al tuo appetito ma hai solo pensato di darmi qualcosa di buono da mangiare!". Tuttavia, quando più tardi l'aspetto di Mi Zixia si affievolì, e l'entusiasmo del sovrano verso di lui si raffreddò, egli fu accusato di avere commesso dei crimini verso il duca. "Dopotutto", disse il duca, "una volta egli mi ha rubato il carro, mentre un'altra volta mi ha dato da mangiare metà pesca!". Mi Zixia tenne sempre lo stesso atteggiamento di prima; il fatto che inizialmente avesse ricevuto delle lodi e poi fosse stato accusato di crimini, dipende dal fatto che i sentimenti affettuosi del sovrano si erano tramutati in odio. Se si ottiene l'affetto del proprio sovrano, la propria saggezza verrà lodata e si ottengono favoritismi dal sovrano; ma se si viene odiati, non solo la propria saggezza viene scartata, ma si viene accusati di crimini e si viene messi da parte. Perciò coloro che vogliono mostrare le proprie rimostranze ed esporre le proprie idee, devono in modo assoluto accertarsi dell'affetto o dell'odio del proprio sovrano, prima di esporre i propri discorsi¹¹⁹.

Tale aneddoto conferma le teorie sopra esposte: per quanto pietà e filiale possano costituire delle virtù degne di nota, esse non rendono immune i sudditi dalla possibilità di venire incriminati dal sovrano, in caso egli lo ritenga necessario.

Nel periodo Han, il concetto confuciano di pietà filiale conobbe una maggiore importanza. Lo studioso Qiu Zhonglin 邱仲麟 ha sottolineato come la pietà filiale sotto gli Han Occidentali fungesse da strumento politico di comando, contribuendo nel costruire la gerarchia con cui si determinavano i rapporti tra Sovrano e sudditi, che si accompagnava a un già presente clan imperiale unico a cui affidarsi¹²⁰. L'imperatore Liu Bang 劉邦, ricordato anche con il nome postumo di Gaozu 高祖 (256 – 195 a. C.), attribuì allo studio dei classici, e di conseguenza, ai valori confuciani una grande importanza grazie anche all'influenza dei pensatori Lu Jia 陸賈 (? – 170 a. C.) e Jia Yi 賈誼 (200 – 168 a. C.)¹²¹. In quest'epoca, verso lo *Xiaojing* fu mostrato un interesse tale, che l'imperatore Gaozu e i suoi successori stessi esortarono gli intellettuali allo studio

119 Han Fei, *Han Feizi*, cap. 12, "La difficoltà nel persuadere (Shuo nan 說難)", trad. di Burton in *Han Feizi...*, pp. 78 – 79.

120 QIU, *Bu xiao zhi xiao...*, p. 113. Qiu qui fa riferimento a quanto detto dal professore giapponese KUWABARA Jitsuz 桑原 隲藏, "Shina no koudou kotoni houritsujou yori mitaru Shina no koudou, 支那の孝道殊に法律上より観たる支那の孝道", "Kuwabara Jitsuzou zenshu 桑原 隲藏 全集", Tokyo, Iwanami Shoten 岩波書店, 1968, terzo capitolo "Shina houseishi ronsou 支那法制史論叢".

121 LUO, Shaodan, "The *Xinshu* 新書 reexamined: an emphasis on usability over authenticity", *Scientific research publishing*, vol. 1, n° 2, 2013, p. 21, sostiene che Liu Bang, di bassa estrazione sociale, non avrebbe studiato i testi classici, e che, una volta diventato imperatore, non solo avrebbe scoraggiato lo studio dei testi classici, ma avrebbe rimproverato coloro che ne traevano citazioni, tra cui Lu Jia; DUBS, Homer H., "The victory of Han Confucianism", *Journal of American Oriental society*, vol. 58, n° 3, settembre 1938, p. 436.

dell'opera; l'imperatore Wen 漢文帝 (202 – 157 a. C.) impose lo studio dell'opera all'Accademia Imperiale¹²². Le cause che portarono in rilievo quest'opera, si trovano nella già menzionata analogia tra obbligo morale verso i propri cari, e la lealtà verso il proprio sovrano, tratta dal primo capitolo del libro. Il destinatario delle linee guida suggerite dal testo è composto per lo più da individui il cui scopo è avere un ruolo utile al mantenimento di un governo centralizzato¹²³.

2.2 Accenni sull'uso di parti umane a scopo medico in farmacopee dell'epoca Medievale (220 – 589)

Yu Gengzhe 于廣哲, studioso di storia cinese nel periodo premoderno, identifica un secondo fattore determinante allo sviluppo del legame tra cannibalismo e pietà filiale in epoca imperiale. Egli ha ipotizzato che la concezione che il consumo di parti del corpo umano a scopo curativo abbia origini nella medicina popolare non ufficiale, le cui tracce sono chiaramente rintracciabili in testi di epoca Tang¹²⁴. Tuttavia, sono stati individuati due esempi di testi medici ascritti al periodo Han Occidentale che predatano la comparsa di tale medicamento. Il primo esempio di parte umana utilizzata per un rimedio curativo, in una farmacopea, si trova nello *Shennong Bencao Jing* 神農本草經 (Canone di farmacopea del Divino Agricoltore)¹²⁵: più precisamente, nel primo capitolo del terzo volume dell'opera, intitolato “Chong shou bu shang pin” 蟲獸部上品 (Sezione sugli animali: categoria superiore):

122Holzman, “The place of...”, pp. 191; Cheng, Anne, “Filial piety with a vengeance...”, in *Filial piety in Chinese thought...*, pp. 36 – 37.

123Holzman, “The place of...”, p. 193.

124Yu Gengzhe 于廣哲, *Gegu fengqin yuanqi de shehui beijing kaocha – yi Tangdai wei zhongxin* 割股奉亲緣起的社會背景考察——以唐代為中心 (Some observations on the social background of the origin of cutting flesh to heal parents: the case in Tang dynasty), Thesis (Ph. D.)--, Shanxi Shifan Daxue Lishi Wenhua Xueyuan Fujiaoshou 陝西師範大學歷史文化學院 (Shanxi Normal University, Institute of history and culture), 2005, pp. 87 – 89.

125YANG, Shouzhong in *A translation of the Shen Nong Ben Cao Jing*, Boulder, Blue Poppy Press, 1998, pp. III – V, lo *Shennong bencao jing* è ritenuto come la prima opera di farmacopea completa rinvenuta ai giorni nostri, nonché la prima atto a illustrare un sistema di classificazione per i rimedi medici cinesi. Alcune fonti fanno risalire al II secolo a. C. alcuni testi in cui medici e taoisti, nella loro ricerca finalizzata all'allungamento della vita, avrebbero fatto riferimento a un testo intitolato *Shennong bencao jing*. Non si tratta della versione del libro a noi pervenuta, ma probabilmente di una sua edizione antica, in quanto si sostiene che tale testo sarebbe andato perduto. Tao Hongjing 陶弘景 (456 – 536) scrisse due testi, intitolati *Bencao Jing jizhu* 本草經記住 (Annotazioni sul Canone di farmacopea) e *Shennong bencao jing*, confluiti successivamente nel testo *Shennong bencao jing jizhu* 神農本草經記住 (Annotazioni sul Canone di farmacopea del Divino Agricoltore). Tra le fonti utilizzate da Tao per la stesura del testo, vi sono diverse versioni dello *Shennong bencao jing*. Riguardo alla collocazione cronologica dello *Shennong bencao jing*, Tao Hongjing, nella sua edizione, sostiene che il suo contenuto risalga all'epoca Han Orientale, motivo per il quale l'opera risalirebbe a questo periodo. Paul Unschuld, in *Medicine in China: a history of pharmaceuticals*, Oakland, University of California Press, 1986, p. 17, sostiene che tale affermazione sia dovuta al fatto che i nomi usati per indicare la provenienza delle medicine sono quelli utilizzati durante questo periodo. Yang sostiene che anche il testo di Tao sia andato perduto, tuttavia in epoca Song vi fu un ulteriore tentativo di ricostruire l'opera, attraverso gli stessi scritti di Tao precedentemente confluiti in una raccolta. Altri tentativi di riedizione del libro risalgono al periodo Tang, in seguito ai quali sono state pubblicate più versioni dello *Shennong bencao jing*. L'edizione tradotta in inglese da Yang Shouzhong è quella pubblicata da Cao Yuanyu 曹元宇 (1898 – 1988). A differenza di altre edizioni, che comprendono quattro volumi, questa ne comprende tre.

髮髮：味苦温。主治五癰關格不通，利水道小便水道，療小兒癰大人瘡，仍自還神化。

Fa Bei (Crisis Humanis) è amaro e tiepido. Tratta principalmente i cinque [tipi di] ostacoli alle vie urinarie, il blocco delle vie urinarie e il vomito; sblocca l'urinazione e le altre vie di espulsione di acqua e cura l'epilessia nei bambini e la tetania negli adulti. Può ritornare in forma divina¹²⁶.

Il *fa bei* è attualmente conosciuto come *renfa* 人發 (pelo umano) oppure *xueyu* 血餘 (sangue in eccesso); quest'ultimo si trova inoltre nel termine *xueyutan* 血餘炭, più conosciuto come “Crisis Carbonisatus”¹²⁷, tradotto in italiano come “capello umano carbonizzato”, designante un rimedio che tratta diversi tipi di sanguinamento interno, leucorrea, nonché al sanguinamento del naso e delle gengive¹²⁸. L'ultima frase, “può ritornare in forma divina” *reng zi huan sheng hua* 仍自還神化 (può ritornare in forma divina), allude al carattere sacro attribuito al capello umano in epoca antica. Il taglio del capello, nonostante possa essere ritenuto un'offesa in quanto si tratta di un dono offerto dai genitori alla nascita, consegue la possibilità del pelo di ricrescere in una forma sacra¹²⁹.

Il secondo esempio utile alla ricostruzione del *gegu liaoqin*, risalente all'epoca Han Occidentale, è costituito da un manoscritto ritrovato nel sito archeologico di Mawangdui 馬王堆, situato nei pressi della città di Changsha 長沙, nella provincia dello Hunan 湖南. Tale manoscritto, intitolato *Wushier bingfang* 五十二病方 (Prescrizioni per cinquantadue malattie), comprende un elenco di oltre duecento rimedi finalizzati alla cura di cinquantadue malattie¹³⁰. I sintomi delle patologie trattate nel testo, sono descritti in modo abbastanza conciso; inoltre, i rimedi, nella maggior parte dei casi, prevedono l'utilizzo di un solo ingrediente¹³¹. Tra i vari elementi previsti dalle prescrizioni mediche, alcune sono di derivazione umana, tra cui *ren fa* 人發 (i capelli), *tougou* 頭垢 (la forfora), *ruzhi* 乳汁 (il latte materno) e *siren heng gu* 死人胛骨 (le ossa dei polpacci dei defunti)¹³².

2.3 Presenza di storie esemplari affini alla tematica nei primi testi buddhisti cinesi nei secoli III – VI d. C.

Un altro fattore molto importante nel processo di sviluppo del concetto di *gegu* è costituito

126AUTORE IGNOTO, *Shennong bencao jing* 神農本草經 (Canone di farmacopea del Divino agricoltore), libro terzo, capitolo primo “Chong shou bu shang pin” 蟲獸部上品 (Sezione sugli animali: categoria superiore), tradotto da Yang in *A translation of...*, p. 111.

127AUTORE IGNOTO, *Shennong...*, libro terzo, capitolo primo, tradotto da Yang in *A translation of...*, p. 111, nota 304.

128TIERRA, Michael, *Grande manuale di erboristeria*, vol. 2, Roma, Edizioni Mediterranee, 1995, p. 37.

129AUTORE IGNOTO, *Shennong...*, libro terzo, capitolo primo, tradotto da Yang in *A translation of...*, p. 111, nota 305.

130HARPER, Donald John, *Early Chinese medical literature: the Mawangdui medical manuscripts*, Londra, Keagan Paul International, 1998, pp. 23 – 24. Harper specifica che il manoscritto è stato rinvenuto in una tomba chiusa nel 168 d. C., tuttavia il testo è probabilmente databile ad un periodo antecedente ai Qin, essendo scritto in stile calligrafico *zhuanshu* 篆書 (stile del sigillo), tipico dello Stato di Qin nel tardo periodo degli Stati Combattenti.

131UNSCHULD, Paul Ulrich, ZHENG, Jingsheng, “Manuscripts as sources in the history of Chinese medicine”, Vivienne Lo, Christopher Cullen (a cura di), *Medieval Chinese medicine: the Dunhuang medical manuscripts*, Routledge, 2005, p. 23.

132YU, *Gegu fengqin yuanqi...*, p. 89.

dall'avvento della religione buddhista in Cina durante la dinastia Han, e dalla conseguente necessità di tradurre i testi dal sanscrito al cinese. Tali testi contengono alcune storie esemplari, nelle quali viene trattato il concetto di sacrificare parte del proprio corpo a favore di terzi. Per quanto riguarda il contenuto di tali racconti esemplari, il corso degli eventi si sviluppa generalmente secondo il seguente ordine: in primo luogo, viene introdotto un monaco malato; in secondo luogo, viene presentato il donatore, nella maggior parte dei casi una donna laica, che taglia un pezzo della propria carne per preparare una medicina da offrire al malato; in terzo luogo, il soggetto bisognoso consuma il pasto, inconsapevole di ingerire carne umana; infine, vi è una guarigione del monaco, e allo stesso tempo del donatore, le cui ferite causate dal taglio della carne si rimarginano. Tra i personaggi presenti, vi sono anche il coniuge del donatore, con un ruolo marginale, e Buddha, il quale talvolta si rivela essere l'artefice della guarigione del donatore¹³³.

Come è accaduto con gli aneddoti legati al *gegu* in relazione alla filosofia confuciana, anche quelli riguardanti il tema in relazione al buddhismo hanno conosciuto l'apice del loro sviluppo in epoca Tang; tuttavia i primi esempi tradotti in cinese risalgono all'epoca medievale. Al III secolo d. C. risale la traduzione di un sutra, a opera di Zhi Qian 支謙 (m. 252?), conosciuto in Cina con il titolo di *Yueming pusa jing* 月明菩薩經 (Sutra del Bodhisattva Candrabhadra)¹³⁴. Il sutra narra di una persona devota che taglia un pezzo della propria carne per preparare una medicina destinata a un monaco malato. A differenza delle caratteristiche delle storie esemplari sopra descritte, il protagonista che sacrifica la sua carne è un principe¹³⁵.

Al periodo delle Dinastie del Nord e del Sud 南北朝 (420 – 589), è ascrivibile la traduzione di un altro rilevante testo buddhista, intitolato *Sam dhir ja S tra*, a cura di Narendrayasas (517 – 589), successivamente incorporata nella raccolta intitolata *Yueteng sanmei jing* 月燈三昧經 (Candrabhadrasamadhi-sutra). Il trentaquattresimo capitolo, intitolato “Jnanavati-parivarta”, prende il nome dalla protagonista dell'aneddoto ivi narrato, la principessa Jnanavati. La storia narra di un predicatore buddhista, che ha un tumore su una coscia, e della necessità di carne e sangue umani per prepararne la cura. Nella storia è assente la figura del marito della protagonista; essa è sostituita da quella paterna, la quale svolge un ruolo rilevante: le istruzioni per preparare il rimedio compaiono in sogno al padre della principessa Jnanavati, narrate da una divinità legata alla famiglia reale. Essa informa il sovrano che per curare il monaco, è necessario bagnare il tumore con il sangue di una donna vergine, e preparare una minestra con della carne umana. Alla fine dell'episodio, la

133 DURT, Hubert, “Two interpretations of human-flesh offering: misdeed or supreme sacrifice”, *Journal of the international college for advanced buddhist studies*, vol. 1, 1998, pp. 61 – 62

134 DURT, “Two interpretations of human-flesh offering...”, pp. 219 – 220.

135 DURT, “Two interpretations of human-flesh offering...”, pp. 219 – 220. Secondo la fonte, la scelta all'epoca di rendere maschile il protagonista è molto probabilmente dovuta alla mentalità del pubblico cinese, più propenso ad accettare un uomo nel ruolo del bodhisattva.

principessa esegue volentosa il suo dovere davanti al padre, e il monaco guarisce miracolosamente. In un dialogo finale tra genitore e figlia, quest'ultima afferma di sentire i dolori dovuti al sacrificio, tuttavia l'enfasi viene qui posta sulla devozione della protagonista, che volentieri sopporta i dolori legati alla guarigione, in quanto prova una profonda stima nei confronti del beneficiario del suo gesto¹³⁶. Rilevante è il fatto che, nella versione originale, la divinità appaia in sogno sia alla principessa che al re, mentre nella traduzione in cinese, essa compare in sogno solo al re. Nella versione cinese, la figlia ottiene un ruolo più marginale, in quanto il padre, oltre a non informarla del sogno, sceglie inizialmente di sacrificare una delle donne del suo harem per guarire il malato; nonostante ciò, il finale rimane invariato rispetto alla versione in sanscrito¹³⁷.

Sempre al VI secolo, risale un testo buddhista intitolato *Xianyu jing* 賢愚經 (Sutra del folle e del saggio)¹³⁸. Il sutra racconta la storia del Signore delle divinità Sakra, della divinità Visvakarman, e di un benevolo sovrano, di nome Sibi. Vi si narra della depressione di Sakra a causa della sua vecchiaia e debolezza; Visvakarman gli offre il consiglio di recarsi presso il rinomato sovrano Sibi, reincarnazione di un bodhisattva residente nella città di Dipavati, da cui “governava 84000 piccoli regni nel Jambudvīpa e possedeva un grande seguito di mogli, concubine, principi e ministri, con i quali agiva con grande compassione”¹³⁹, a chiedere rifugio temporaneamente, finché non si sarebbe ripreso. Per verificare la sincerità dell’atteggiamento devoto al buddhismo del re, Sakra suggerisce l’idea di testarne la purezza, trasformandosi in un falco e un piccione. Secondo il piano, Sakra avrebbe inseguito Visvakarman fino al palazzo del re per catturare la sua attenzione¹⁴⁰:

入王腋下。归命于王。鹰寻后至。立于殿前。语大王言。今此鸽者。是我之食。来在王边。宜速还我。我饥甚急。尸毗王言。吾本誓愿。当度一切。此来依我。终不与汝。鹰复言曰。大王。今者云度一切。若断我食命不得济。如我之类非一切耶。王时报言。若与余肉。汝能食不。鹰即言曰。唯得新杀热肉。我乃食之。王复念曰。今求新杀热肉者。害一救一。于理无益。内自思惟。唯除我身。其余有命。皆自护惜。即取利刀。自割股肉。持用与鹰。贸此鸽命。鹰报王曰。王为施主。等视一切。我虽小鸟。理无偏枉。若欲以肉贸此鸽者。宜称使停。王敕左右。疾取称来。以钩钩中。两头施盘。即时取鸽。安著一头。所割身肉。以著一头。割股肉尽。故轻于鸽。复割两臂两肋。身肉都尽。故不等鸽。尔时大王举身自起。欲上称盘。气力不接。失跨墮地。闷无所觉。良久乃稣。自责其心。我从久远。为汝所困。轮回三界。酸毒备尝。未曾为福。今是精进立行之时。非懈怠时也。种种责己。自强起立。得上称盘。心中欢喜。自以为善。是时天地六种震动。[...]尔时帝释还复本形。住在王前。语大王曰。今作如是难及

136DURT, “Two interpretations of human-flesh offering...”, pp. 221 – 222.

137DURT, “Two interpretations of human-flesh offering...”, p. 222.

138MIYAKE, Tetsujo, “The old manuscript version in Japan of the Chinese translation of the *Xianyu Jing*”, Papers of the International Congress of Asian and North African Studies, Ankara, 2009, pp. 287 – 288, afferma che il testo sia stato tradotto in cinese nel V secolo d. C., da otto monaci buddhisti durante una cerimonia nell’antico regno di Khotan, ubicato nell’attuale regione dello Xinjiang. Il testo fu tradotto a Liangzhou 涼州 e rinominato “*Xianyu jing*” su scelta dell’asceta Shi Huilang 釋慧 (765 – 835).

139BOUCHER, Daniel, “Sacrifice and asceticism in Early Mahayana Buddhism”, Steven E. Lindquist (a cura di), *Religion and identity in South Asia and beyond: Essays in honor of Patrick Olivelle*, Londra, Anthem Press, 2013, p. 202.

140BOUCHER, “Sacrifice and asceticism...”, pp. 201 – 203.

之行。欲求何等。汝今欲求转轮圣王帝释魔王。三界之中欲求何等。菩萨答言。我所求者。不期三界尊荣之乐。所作福报欲求佛道。天帝复言。汝今坏身。乃彻骨髓。宁有悔恨意耶。王言无也。天帝复曰。虽言无悔。谁能知之。我观汝身。战掉不停。言气断绝。言无悔恨。以何为证。王即立誓。我从始来乃至至今。无有悔恨大如毛发。我所求愿。必当果获。至诚不虚如我言者。令吾身体即当平复。作誓已讫。身便平复。倍胜于前。天及世人。叹未曾有。欢喜踊跃。不能自胜。尸毗王者今佛身是也。

Il piccione andò a rifugiarsi sotto al braccio del sovrano. Il falco si arrampicò sul palazzo e si rivolse al sovrano: “Ora questo piccione è il mio pasto. Anche se si è rifugiato presso di Voi, dovrete subito restituirmelo, poiché ho una grande fame.” Il re rispose: “Ho giurato di mettere in salvo tutti coloro che avrebbero chiesto asilo presso la mia dimora. Perciò non posso restituire il piccione.” Il falco replicò: “O grande re, oggi avete detto che avreste salvato tutti gli esseri. Se mi negate il cibo, la mia vita sarà in pericolo. Sono forse quelli come me esclusi da 'tutti gli esseri?'”. Allora, il sovrano propose al falco l'offerta di un altro tipo di carne, che egli avrebbe tagliato dalla propria coscia, così che non ci sarebbe stata la necessità di sacrificare altre vite. Il falco rimase molto impressionato dalla generosità del re, tuttavia sottolineò che per accettare la sua carne al posto del piccione, avrebbe dovuto ricevere una porzione di carne dalla grandezza simile. Il re ordinò quindi ai suoi servitori di portare una bilancia. Su un piatto posò il piccione, mentre sull'altro posò la carne tagliata dalla sua coscia. Dato che il piccione pesava di più, egli si tagliò un ulteriore pezzo di carne dalle sue braccia e dal suo busto. Ma il peso del piccione rimaneva sempre maggiore. Allora il re salì sulla bilancia, ma svenne indebolito. Passato un po' di tempo, egli rimproverò se stesso: “Ho speso molto tempo e fatica nella trasmigrazione attraverso il terzo mondo, ho sopportato i dispiaceri, il lavoro duro, senza meriti. Oggi è giunto il tempo di mettere zelantemente in pratica il tutto; non c'è tempo per la pigrizia.”. Incoraggiando se stesso, egli salì sulla bilancia, e gioiosamente pensò alla virtù del suo gesto. Nel frattempo, Cielo e Terra si mossero nelle sei direzioni. [...] Sakra ritornò quindi alla sua forma originale e si recò dal re e disse: “Oggi avete portato a termine un compito molto difficile. Di cosa siete alla ricerca? Ambite forse a diventare un re *cakravartin*, un Sakra, o un Brahma? Di cosa siete alla ricerca nel terzo mondo?”. Il bodhisattva rispose: “Cosa cerco non può essere comparato ai piaceri del terzo mondo. La mia ricompensa per il mio gesto è unicamente diretto all'illuminazione”. Sakra allora gli chiese se avesse qualche pentimento riguardo al proprio sacrificio. Il re rispose che non ne aveva. Sakra non gli credette, poiché il corpo del sovrano stava tremando. Ma il re ripeté la sua volontà: “Dall'inizio a oggi, non ho avuto un singolo pentimento, nemmeno uno piccolo quanto la larghezza di un capello. Riuscirò di sicuro a mantenere il giuramento che ho fatto. Se le cose stanno veramente così, il mio corpo potrebbe riprendersi.”. Avendo messo in atto un'azione di sincerità, il corpo del re si ristabilì immediatamente, e fu migliore di prima. Le divinità e gli uomini esclamarono: “Straordinario!” e saltarono dalla gioia. Il re Sibi non era altri che il Buddha in persona¹⁴¹.

Durante l'epoca medievale, nella letteratura non compaiono atti di sacrificio di sé a beneficio di altri, legati al Confucianesimo, raccontati in una maniera tanto esplicita quanto i tre testi qui riportati. Molto probabilmente, ciò è dovuto al contrasto tra questo tipo di azione e l'importanza confuciana dell'integrità del corpo. Allo stesso tempo, vi è la possibilità che questi testi abbiano ottenuto dei riscontri positivi in quanto la tematica trattata presentava delle affinità con la pietà filiale¹⁴².

Un concetto chiave dei racconti buddhisti legati alla tematica del *gegu*, è costituito dalla teoria del principio della risonanza simpatetica (*ganying* 感應). Tale principio sostiene una visione compassionevole e “umanizzata” dell'universo, in cui esso può venire influenzato in modo positivo dalle azioni umane virtuose. Quando ciò avviene, gli elementi appartenenti alla stessa categoria, in

141 *Xianyu jing* (T 202), trad. di Boucher in “Sacrifice and Asceticism...”, pp. 202 – 203.

142 DURT, “Two interpretations of human-flesh offering...”, pp. 217 – 218.

armonia tra loro, emanano delle vibrazioni che si stimolano reciprocamente. Il riscontro positivo da parte dell'universo viene espresso attraverso dei riconoscimenti materiali inverosimili, quali ad esempio i miracoli. Si tratta di una visione antropocentrica, in cui vige la convinzione che l'equilibrio naturale, cosmico e sociale, dipendano unicamente dall'uomo¹⁴³. Tale principio non ha radici buddhiste, in quanto risale all'epoca degli Stati Combattenti¹⁴⁴; solo successivamente ha raggiunto l'apice dell'interesse dalla fine dell'epoca Han in avanti, a opera dei pensatori buddhisti¹⁴⁵. Essi, anziché ricorrere all'uso di formule magiche o interventi divini (tendenza tipica degli autori daoisti), erano soliti impiegare questa teoria per giustificare gli avvenimenti soprannaturali, dando loro un'accezione più puramente verosimile¹⁴⁶. Robert Sharf ed Edward Schafer sostengono che tracce del concetto del *ganying* risalgono all'epoca delle Tre Dinastie, più precisamente in testi inerenti al rito sciamanico della pioggia, in cui lo sciamano esponeva il proprio corpo al sole, al fine di subire gli stessi effetti provati dalla terra nei periodi di siccità e provocare la pioggia. Tracce di questo elemento si trovano anche in testi ascritti anche al periodo medievale, in cui si narra di atti di auto immolazione per migliorare la performance del rito¹⁴⁷. A partire da questo periodo, la teoria della risonanza magnetica divenne infatti la prerogativa dei testi cinesi legati al sacro appartenenti a ogni tipo di tradizione. Nella sfera buddhista, l'elemento del *ganying* è stato utilizzato nei testi per trattare miracoli legati ai monaci che sacrificavano il proprio corpo in modo parziale o completo¹⁴⁸. Sia nel racconto tratto dal *Yueming Pusa jing*, da quello tratto dal *Yueteng sanmei jing*, che in quello narrato nello *Xianyu jing*, questo principio è presente, anche se non menzionato in modo diretto, in quanto elemento essenziale al fine didattico e moraleggiante del racconto. L'assenza di alcune spiegazioni precise è una scelta stilistica tipica di molte storie esemplari appartenenti alla corrente buddista, come appare nel seguente aneddoto, tratto dal *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biografie di

143YU, "Self-inflicted...", p. 466.

144Zhuangzi, *Zhuangzi*, pp. 545 – 546, vi è un dialogo tra Zhuangzi e il discepolo Huizi 惠子, in cui il primo spiega il concetto attraverso il seguente aneddoto: "Avendo un suo discepolo detto: 'Io possiedo la Via del maestro: sono capace di far bollire un caldaio d'inverno e di fare il ghiaccio d'estate.', Lu Ju osservò: 'Questo significa proprio attirare lo yang con lo yang e lo yin con lo yin. Non è quella che io chiamo Via. Ti mostrerò la mia Via'. Dopo di che accordò due cetre e ne mise una nella sala e l'altra in una stanza: toccò la nota *gong* nell'una e risuonò la nota *gong* nell'altra, toccò la nota *jiao* e risuonò la nota *jiao*, poiché erano sulla stessa tonalità. Se avesse accordato diversamente una corda in modo che non avesse corrispondenza nella quinta, toccandola avrebbero vibrato tutte le venticinque corde. Non vi sarebbe stata diversità nel tono, ma sarebbe mancata la chiave.'

145CAMPANY, Robert Ford, *Strange writing: anomaly accounts in Early Medieval China*, New York, Suny Press, 1996, pp. 322 – 323.

146CAMPANY, *Strange writing...*, p. 323; KIESCHNICK, John, *The eminent monk: Buddhist ideals in Medieval Chinese hagiography*, University of Hawaii press, 1997, p. 98. Secondo quanto affermato dai due autori, solo successivamente gli autori daoisti aderirono al principio *ganying*, fornendo ai loro aneddoti un lato più ordinario. Questo sviluppo è evidente anche dai testi legati al *gegu* in epoche più tarde.

147 SHARF, Robert, *Coming to terms in Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002, p.86; SCHAFFER, Edward, "Ritual exposure in Ancient China", *Harvard Journal of Asiatic studies*, vol. 14, n° ½, 1961, pp. 133 – 137.

148 KIESCHNICK, *The eminent monk...*, p. 98.

monaci illustri)¹⁴⁹, che descrive il sacrificio di un monaco, Sengyu 僧瑜, che arriva alla decisione di dovere abbandonare il proprio corpo e svincolarsi dalla capacità di provare emozioni, e quindi dai tre cattivi sentieri. Il testo compie un salto temporale di diciassette anni, in cui egli mette in atto da sé la propria cremazione:

以宋孝建二年六月三日。集薪為龕。并請僧設齋。告眾辭別。是日雲霧晦合密雨交零。瑜迺誓曰。若我所志克明天當清朗。如其無感便當滂注。使此四輩知神應之無昧也。言已雲景明霽。至初夜竟便入薪龕中。合掌平坐。誦藥王品。火焰交至猶合掌不散。道俗知者奔赴彌山。並稽首作禮。願結因緣。咸見紫氣騰空久之乃歇。

Il terzo giorno del sesto mese del secondo anno *Xiaojian*, egli accatastò il fuoco per la legna, lasciando una piccola nicchia, e invitò il *sangha* a tenere un banchetto vegetariano, con il quale egli avrebbe salutato la comunità. Quel giorno le nuvole coprivano il sole, e una grande pioggia cadeva incessantemente. Sengyu pronunciò il seguente giuramento: “Se ciò che intendo verrà esaudito, allora il cielo dovrebbe tornare limpido, in caso contrario continuerà a piovere. Perciò tutte le classi sociali sapranno che il responso celeste è inequivocabile”. Quando finì di parlare, le nuvole lasciarono spazio a un cielo limpido. Alla prima veglia della notte, egli entrò nella nicchia del rogo. Unì i palmi delle mani e si sedette tranquillamente. Recitò il capitolo sul Maestro della Medicina del Sutra del Loto. Le fiamme aumentarono ma egli lasciò unite le mani. Coloro che erano a conoscenza dell’atto, religiosi e laici, invadevano la montagna. Si prostravano, le loro teste toccavano il terreno, al fine di avere connessioni karmiche con lui. Videro del vapore viola alzarsi verso il cielo e fermarsi a lungo¹⁵⁰.

La maggiore precisione con cui sono narrate le modalità con cui si è svolto il sacrificio di Sengyu si pongono in contrasto con la mancanza di informazioni del periodo trascorso tra la decisione di abbandonare il proprio corpo e il sacrificio vero e proprio. Anche qui, l’elemento della risonanza simpatetica è presente, in relazione al sacrificio di Sengyu, anche non viene menzionato in modo estremamente esplicito. Ciò si spiega nel fatto che l’atto di auto immolazione cinese legata al *ganying* rientrava anche tra i sacrifici di stampo buddhista¹⁵¹. Così come è successo nei due aneddoti tratti dal *Yueteng sanmei jing* e dal *Xianyu jing*, anche in questo caso l’aneddoto non offre la storia in tutti i suoi dettagli, ma solo in quelli ritenuti necessari dall’autore al fine di offrire la morale. Si tratta di una caratteristica tipica dei racconti di tipo biografico aventi come soggetto monaci cinesi del periodo medievale, in cui il narratore opta per un linguaggio abbastanza conciso¹⁵², la cui comprensione totale è possibile soltanto da coloro che hanno già una conoscenza basilare del buddhismo.

149 KIESCHNICK, John, *The eminent monk...*, pp.4 – 6, sostiene che il *Gaoseng zhuan* sia stato compilato nel sesto secolo dal monaco Huijiao 慧皎 (497 – 554). Il testo contiene le biografie di 257 monaci cinesi, distintisi grazie a dei comportamenti virtuosi, di cui vengono precisati nome, data di nascita e morte, luogo di origine, eventuali familiari di rilievo, informazioni sulla sua formazione, opere scritte e azioni rilevanti, e infine circostanze sulla morte.

150 Huijiao, *Gaoseng zhuan* 12 (T 50.2059.405.a), trad. Di James Benn in *Burning for the Buddha: self-immolation in Chinese Buddhism*, University of Hawaii Press, 2007, p. 36.

151 DEMIÉVILLE, Paul, “Philosophy and religion from Han to Sui”, *The Cambridge history of China*, Dennis Twitchett, John K. Fairbank (a cura di), vol. 1, Cambridge University Press, 2008, p. 848, viene inoltre aggiunto che la performance di questo rito seguiva lo stesso procedimento con cui viene attuata ai giorni nostri, non più con lo scopo di sanare le mancanze naturali del momento, ma evitare l’avvento di calamità naturali oppure come protesta politica

152 BENN, *Burning for the Buddha...*, p. 35.

3. SVILUPPO DEFINITIVO E APICE DEL CANNIBALISMO FILIALE IN EPOCA TANG (618 – 907)

3.1 Il contributo della letteratura buddista allo sviluppo della tematica del *gegu* in epoca Tang (618 – 907)

L'apice della fioritura della produzione di aneddoti narranti atti di *gegu liaoqin*, sia legato alla pietà filiale come principio confuciano, che come atto benevolo di ispirazione buddhista, viene raggiunta durante il periodo Tang. Per dare un'idea della differenza tra l'uso del sacrificio di sé nelle opere buddhiste, e l'uso dello stesso nei testi più propriamente cinesi, metterò a confronto le due categorie letterarie, cominciando con quella buddhista.

Nel buddismo, il *gegu* non si trova solo negli aneddoti esemplari. Nei sutra, esso è presente nei testi concepiti a fine didattico che fanno uso, o meno, di narrazioni allegoriche, come in un testo tratto da un sutra tradotto in cinese nel 790, intitolato *Dasheng besheng xindi guan jing* 大乘本生心地觀經 (Sutra Mahayana della contemplazione della natura essenziale alla base della mente)¹⁵³, in cui viene fatto uso della tematica del *gegu* per porre enfasi sull'importanza dei genitori:

若善男子善女人。為報母恩經於一劫。每日三時自割身肉以養父母。而未能報一日之恩。

Nel caso in cui un uomo virtuoso, o una donna virtuosa, al fine di mostrare gratitudine alla madre, si tagliasse un pezzo della propria carne tre volte al giorno per un intero *kalpa* per nutrire la propria madre, non farebbe ancora abbastanza per ripagare tutto l'amore ottenuto dai genitori in un singolo giorno¹⁵⁴.

Qui il *gegu* non è utilizzato a scopo persuasivo. L'autore non ha come obiettivo indurre il lettore a sacrificare una parte di sé per il genitore. In questo caso, egli va oltre l'elogio del *gegu*. Viene esposta infatti una teoria riguardante le persone virtuose, che in quanto tali sacrificano una parte del corpo affinché un genitore ne possa trarre beneficio. Tuttavia si nota una vena di critica e atteggiamento negativo. Infatti il *gegu*, nonostante venga introdotto come gesto positivo in quanto altruista, viene utilizzato in un paragone in cui, in confronto al comportamento virtuoso tenuto dai genitori verso i figli, risulta insignificante.

Per quanto riguarda le storie esemplari legate al sacrificio di sé per dare benefici ad altri, nel

153 KIRCHNER, Thomas, *The record of Linji*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2009, p. 376, sostiene che il *Dasheng besheng xindi guan jing* sia un sutra, la cui traduzione in cinese è stata attribuita al monaco Prajñā, conosciuto in Cina come Bore 般若, originario del Kashmir, vissuto tra il VIII e il IX secolo. Vi sono opinioni contrastanti fra loro riguardo al fatto che si tratti di un testo indiano. Il contenuto dell'opera, suddiviso in otto capitoli, contiene principi tipici del buddhismo Yogacara.

154 *Dasheng besheng xindi guan jing* (T 159), 3:297a, trad. di Jimmy Yu in "Bodies of sanctities: ascetic practices in late imperial China", dissertation prospectus, Program in East Asian studies, Department of religion, Princeton University, 2006, p. 21.

ventitreesimo capitolo del *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經, più conosciuto come *Fahua jing* 法華經 (Sutra del loto)¹⁵⁵, intitolato “Yaowang pusa benshi pin 藥王菩薩本事品 (Precedenti vicende del Bodhisattva Re della Medicina)”, si trova un aneddoto il cui protagonista è il Bodhisattva Visto con Gioia da Tutti gli Esseri 一切眾生喜見菩薩, conosciuto anche come Bhai alyaguru. Nello stesso capitolo Sakyamuni, il primo Buddha¹⁵⁶, narra la sua singolare impresa: dopo aver udito un tale Buddha Pura e Splendente di Sole e Luna tessere le lodi del *Sutra del Loto*, il monaco prende la decisione di fare un'offerta al Buddha e al sutra, cospargendosi di oli profumati e avvolgendosi in un panno impregnato di olio, per poi darsi fuoco. L'atto di immolazione ha una durata di 1200 anni, in seguito ai quali rinasce, materializzandosi nella casa di un re. In seguito all'entrata nel Nirvana del Buddha Pura e Splendente di Sole e Luna, il monaco decide di cremarne il corpo, per poi dividerne le ceneri tra 84000 stupa. L'aneddoto che segue narra la decisione del bodhisattva di dedicare al Buddha un sacrificio che consiste nel dare fuoco ai propri avambracci¹⁵⁷:

「爾時一切眾生喜見菩薩復自念言：『我雖作是供養，心猶未足，我今當更供養舍利。』便語諸菩薩大弟子、及天龍、夜叉、等一切大眾：『汝等當一心念，我今供養日月淨明德佛舍利。』作是語已，即於八萬四千塔前，燃百福莊嚴臂七萬二千歲、而以供養，令無數求聲聞眾、無量阿僧祇人、發阿耨多羅三藐三菩提心，皆使得住現一切色身三昧。」「爾時諸菩薩、天、人、阿修羅、等，見其無臂，憂惱悲哀、而作是言：『此一切眾生喜見菩薩，是我等師，教化我者，而今燒臂，身不具足。』於時一切眾生喜見菩薩、於大眾中立此誓言：『我捨兩臂，必當得佛金色之身，若實不虛，令我兩臂還復如故。』作是誓已，自然還復，由斯菩薩福德智慧淳厚所致。當爾之時，三千大千世界、六種震動，天雨寶華，一切人天、得未曾有。』佛告宿王華菩薩：「於汝意云何，一切眾生喜見菩薩，豈異人乎，今藥王菩薩是也，其所捨身布施，如是無量百千萬億那由他數。宿王華，若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃手指、乃至足一指、供養佛塔，勝以國城妻子、及三千大千國土山林河池、諸珍寶物、而供養者，若復有人，以七寶滿三千大千世界，供養於佛、及大菩薩、辟支佛、阿羅漢，是人所得功德，不如受持此法華經、乃至一四句偈，其福最多。」

Quindi si rivolse agli altri bodhisattva e ai grandi discepoli, agli esseri celesti, ai draghi, agli yaksha, e a tutti gli altri membri dell'assemblea, dicendo: “prestate la massima attenzione. Ora farò un'offerta alle reliquie del Buddha Virtù Pura e Splendente di Sole e Luna”.

155 WATSON, Burton, *The lotus sutra*, Cambridge University Press, 1993, pp. IX – XVI, spiega che il *Sutra del Loto* sia un'opera composta da ventotto capitoli, il cui contenuto illustra gli insegnamenti del primo Buddha, Siddharta Gautama, conosciuto anche come Sakyamuni (563 – 483 a. C.), con l'uso di passi sia in poesia che in prosa, al fine di facilitarne l'apprendimento per gli aderenti al credo buddista. Nè l'autore, né la datazione dell'opera sono accertati, tuttavia si sa che il testo esisteva già nel 255, anno a cui risale la prima traduzione in cinese. La versione più conosciuta è quella del monaco Kumarajiva (314 – 443), e si tratta proprio di quella su cui si basa la traduzione di Burton Watson.

156 KOHN, Sherazad Chozdin, *A life of the Buddha*, Boston, Shambala Publications Inc., 2009, pp. xi – xii, narra che il Buddha, nato con il nome di Siddharta Gautama intorno al V secolo a. C., sia stato un principe. Si narra che egli un giorno, dopo essere uscito dal palazzo e avere scoperto la povertà in cui si trovava il mondo fuori dalla sua dimora, abbia deciso di intraprendere il cammino verso l'illuminazione. Alle pp. 35 – 37, si sostiene che Siddharta avrebbe raggiunto lo stato di Buddità in seguito a un lungo periodo di meditazione sotto al cosiddetto “albero della Bodhi”. HIRAKAWA, Akira, GRONER, Paul, *A history of Indian Buddhism: from Sakyamuni to Early Mahayana*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990, p. 23, l'insegnamento di Buddha si sarebbe sviluppato e ramificato intorno al III secolo a. C. A pp. 38 – 39, viene spiegato che la tradizione buddista fosse stata inizialmente trasmessa oralmente, per poi iniziare a essere trascritta e raccolta nei sutra, il cui contenuto ha come fine trattare i problemi che si pongono alla base della sofferenza umana.

157 ESKILDSEN, Stephen, “Asceticism”, *The Wiley-Blackwell companion...*, p. 453.

Immediatamente dopo aver pronunciato queste parole, al cospetto delle ottantaquattromila torri fece l'offerta di dare fuoco alle sue braccia, ornate dei cento segni di fortuna, che arsero per settantadue mila anni. In questo modo risvegliò nelle innumerevoli moltitudini che aspiravano a diventare ascoltatori della voce e in innumerevoli asamkhya di persone il desiderio dell'anuttara-samyak-sambodhi e permise loro di ottenere la samadhi di manifestare tutte le forme fisiche.

A quel tempo i bodhisattva, gli dei, gli asura, e tutti gli altri, vedendo che il bodhisattva si era arso le braccia, si addolorarono e dissero rattristati: “questo Bodhisattva Visto con Gioia da Tutti gli Esseri è il nostro maestro che ci sta istruendo e convertendo. Ora che ha bruciato le sue braccia, il suo corpo non è più integro!”

A quel tempo, in mezzo alla grande assemblea, il Bodhisattva Visto con Gioia da Tutti gli Esseri fece questo voto: “ho gettato via le mie braccia. Sicuramente conseguirò l'aureo corpo di un Buddha. Se tutto questo è vero e non falso, possano tornare le mie braccia a essere come prima!”

Quando ebbe finito di pronunciare questo voto, le sue braccia riapparvero naturalmente, proprio come erano in precedenza. Ciò avvenne perché i meriti e la saggezza di questo bodhisattva erano profondi e molteplici. A quel tempo le migliaia di milioni di mondi si scossero tremando in sei modi diversi, fiori preziosi piovvero dal cielo e tutti gli uomini e gli dei ottennero ciò che mai avevano avuto prima.

Il Buddha disse al Bodhisattva Fiore sovrano della Costellazione: “che ne pensi? Potrebbe esserti sconosciuto questo bodhisattva Visto con Gioia da Tutti gli Esseri? In effetti non si tratta di altri che del Re della Medicina! In questo modo egli sacrificò il suo corpo offrendolo per innumerevoli centinaia, migliaia, decine di migliaia, milioni di nayuta di volte.

Fiore Sovrano della Costellazione, coloro che hanno preso la decisione di conseguire l'anuttara-samyak-sambodhi farebbero bene a bruciare un dito della mano o del piede come offerta alle torri del Buddha. Ciò vale di più che offrire il proprio regno e le città, la moglie e i figli, o le montagne, le foreste, i fiumi e i laghi delle terre di migliaia di milioni di mondi con tutti i loro tesori. Se anche una persona offrisse al Buddha, ai grandi bodhisattva, ai pratyekabuddha e agli arhat migliaia di milioni di mondi colmi di sette tesori, i meriti che otterrebbe non possono eguagliare quelli che si ottengono accettando e sostenendo questo Sutra del Loto, anche se soltanto una strofa di quattro versi, quest'ultima cosa è la fonte massima di tutti i benefici¹⁵⁸¹⁵⁹.

Qui, non vi è il taglio di una parte di sé, e lo scopo non è curare un proprio caro. Si tratta invece di un monaco, il cui obiettivo finale è sacrificare sé stesso per apportare benefici al Buddha, e quindi al resto del mondo da lui governato. In ogni caso, il testo suggerisce che, per potere apportare benefici al prossimo, non è necessario donare tutto il proprio corpo, ma è sufficiente anche una parte; l'immolazione rimane semplicemente un'esagerazione di un sacrificio di per sé già considerato “estremo”.

3.2 Sviluppo del cannibalismo filiale nella letteratura non buddhista sotto ai Tang

Per quanto riguarda la produzione letteraria non buddhista, anche in questo caso si nota un aumento significativo delle storie esemplari inerenti al *gegu*. Vi sono diversi studiosi che sostengono la teoria, secondo cui le radici della tematica siano legate all'avvento del buddhismo. In particolare, Tian Rukang e Bengt Pettersson concordano sull'attribuzione le cause dello sviluppo del *gegu* alla decadenza contro a cui si stava avviando l'influenza della dottrina confuciana, la quale

158 *Fahua jing*, cap. 23, “Precedenti vicende del Bodhisattva Re della Medicina (Yaowang pusa benshi pin 藥王菩薩本事品)”, Burton Watson (a cura di), trad. di Sora Gakkai in *Sutra del Loto*, Esperia Edizioni, 2014, pp. 301 – 302.

159 PABST BATTIN, Margaret, *The ethics of suicide: historical sources*, Oxford University Press, 2015, p. 136 sostiene che, poiché nel testo viene affermato che il Bodhisattva Visto con Gioia da Tutti gli esseri sia rinato molte volte in seguito al sacrificio del proprio corpo, facendo desumere così l'immortalità della sua anima, è stato sostenuto che la sua storia possa essere una versione alternativa del mito della fenice.

stava gradualmente lasciando spazio allo sviluppo del buddismo in epoca medievale. Inizialmente, infatti, il sacrificio di sé a beneficio degli altri non aveva affinità con la cultura autoctona, in quanto il confucianesimo e il taoismo sostenevano fortemente la preservazione dell'integrità del corpo¹⁶⁰. Tuttavia, la messa in dubbio dei principi confuciani da parte dei regnanti cinesi, e la proliferazione delle traduzioni in cinese dei testi buddhisti, misero in moto un processo graduale di sinizzazione di alcuni principi buddhisti¹⁶¹. m afferma che in India la categoria delle storie concernenti il sacrificio parziale o totale del proprio corpo si trovasse a uno stadio già avanzato e che, durante la trasmissione dei testi buddhisti in Cina, i cinesi non ne abbiano colto appieno il senso e il significato, preoccupandosi per lo più di fare coincidere i vari concetti buddhisti con i termini filosofici cinesi già esistenti¹⁶². Gang Yue aggiunge inoltre che l'aggiunta del termine “*liaoqin*” (curare una persona cara) al termine “*gegu*” in periodi più tardi rispetto all'arrivo del concetto in Cina, è una prova che si tratti della sinizzazione di un concetto buddista, messa in atto con l'adattamento a un concetto confuciano, quello della pietà filiale¹⁶³.

Un'altra categoria di studiosi supporta invece la teoria secondo cui il *gegu* sia una tematica cinese a tutti gli effetti. Vi sono alcuni studiosi, tra cui si annoverano Fang Jinhua 方金華¹⁶⁴, Yu Gengzhe¹⁶⁵ e Robert des Rotours¹⁶⁶, che ne attribuiscono l'origine a un'affermazione tratta dal cento novantacinquesimo capitolo del *Xin Tangshu* 新唐書 (Nuovo libro dei Tang), intitolato “Xiaoyou liezhuan” 孝友列傳 (Modelli di comportamenti filiali e fraterni). Tale affermazione lega, citando quanto riferito dal testo medico *Bencao shiyi* 本草拾遺 (Supplemento alla Materia Medica)¹⁶⁷ lo sviluppo del cannibalismo filiale alla farmacopea:

唐時陳藏器著《本草拾遺》，謂人肉治羸疾，自是民間以父母疾，多割股肉而進。又有京兆張阿九、趙言，奉天趙正言、滑清泌，羽林飛騎啖榮祿，鄭縣吳孝友，華陰尹義華，潞州張光玘，解縣南鍛，河東李忠孝、韓放，鄆陵任客奴，絳縣張子英，平原楊仙朝，樂工段日升，河東

160 Affermato anche da RAN, Yunhua, “Buddhist self-immolation in medieval China”, *Histories of religion*, vol. 4, n°2, 1965, p. 245.

161 PETERSSON, “Cannibalism...”, pp. 122 – 125; TIAN, *Male anxiety...*, pp. 152 – 153.

162 DÉMIEVILLE, “Philosophy and religion...”, p. 848.

163 YUE, Gang, *The mouth that begs: hunger, cannibalism, and the politics of eating in modern China (Post-contemporary interventions)*, Duke University Press, 1999, p. 390.

164 FANG Jinhua 方金華, “Gegu ciyi kaoshi «割股»詞義考釋” (Interpretazione del significato del *gegu*), *Journal of Taizhou teachers college*, vol. 4, 1998, p. 41.

165 Yu, *Gegu fengqin yuanqi...*, pp. 88 – 89. L'intero testo di Yu Gengzhe è di per sé mirato a provare che la tematica del *gegu* sia stata ispirata da alcuni testi di medicina, nelle pagine 88 – 89 egli sostiene in particolare che quei testi siano il *Wushi'er fangbing* e il *Bencao shiyi*.

166 DES ROTOURS, Robert, “Encore quelques notes sur l'anthropophagie en Chine”, *Toung Pao*, vol 34, n° 1/3, 1968, p. 36.

167 SASSON, Vanessa R., *Little buddhas: children and childhoods in Buddhist texts and traditions*, Oxford university press, 2012, p. 181, attribuisce il *Bencao shiyi* a Chen Zangqi 陳藏器 (681 – 757); la studiosa afferma inoltre che il testo originale, risalente all'anno 739, sia andato perso, e che informazioni sul testo siano reperibili attraverso un'altra farmacopea, il *Bencao gangmu* 本草綱目 (Compendio di materia medica), redatto in epoca Ming da Li Shizhen 李時珍 (1518 – 1593).

將陳涉，襄陽馮子，城固雍孫八，虞鄉張抱玉、骨英秀，榆次馮秀誠，封丘楊嵩珪、劉浩，清池朱庭玉、弟庭金，繁昌朱卞存，歙縣黃芮，左千牛薛鋒及河陽劉士約，或給帛，或旌表門閭，皆名在國史。

Il *Supplemento alla Materia Medica* redatto da Chen Zangqi durante la dinastia Tang afferma che la carne umana può curare le malattie. Da allora in avanti le persone, in caso di malattia del padre o della madre, tagliavano un pezzo di carne dalla propria coscia per offrirglielo. Vi erano Zhang Ajiu e Zhao Yan, dalla capitale; Zhao Zhengyan e Hua Qingmi, da Fengtian¹⁶⁸; Dan Ronglu, cavaliere dell'esercito della guardia di palazzo; Wu Xiaoyou, della contea di Zheng; Yin Yihua, di Huayin; Zhang Guangci, di Luzhou; Nan Duan, della contea di Xie; Li Zhongxiao e Han Fang, del distretto di Hedong; Ren Kenu, della contea di Yanling; Zhang Ziyang, della contea di Jiang; Yang Xianchao, da Pingyuan; il musicista Duan Rigong; Jiang Chenshe, del distretto di Hedong; Feng Zi, del distretto di Xianyang; Yong Sunba, della contea di Chenggu; Zhang Baoyu e Gu Yingxiu, del villaggio di Yu; Feng Xiucheng, del distretto di Yuci; Yang Songgui e Liu Hao, della contea di Fengqiu; Zhu Tingyu e Di Tingjin, della contea di Qingchi; Zhu Xincun, della contea di Fanchang; Huang Rui, della contea di She; la guardia Xue Feng e Liu Shiyao, di Heyang. Alcuni di loro ricevettero della seta e alcune insegne alle porte delle loro dimore o villaggi. Essi sono stati tutti menzionati nella storiografia ufficiale¹⁶⁹.

E' evidente come per il *Bencao* il sacrificio di sé e il cibarsi di carne umana siano due pratiche completamente accettabili e anzi utili. Sono state individuate delle analogie tra gli aneddoti esemplari riguardante il sacrificio di sé tratti dalle storiografie cinesi e alcune leggende mitiche narrate in testi del buddhismo Mahayana, Demieville ha infatti sostenuto che, se i protagonisti delle storie Mahayana vengono illustrati come figure mitologiche, i cinesi non hanno fatto esattamente lo stesso, in quanto gli aneddoti esemplari cinesi tendono per lo più a inserire dei personaggi particolarmente virtuosi ed eventuali elementi fantastici in un contesto del tutto verosimile che richiama scene di vita quotidiana¹⁷⁰. Quanto affermato da Demieville e da Gang, riguardo all'origine buddista del *gegu* e del fatto che gli autori cinesi non ne abbiano colto tutte le sfumature, trova fondamento nel modo in cui la tematica negli aneddoti cinesi viene utilizzata. Come si nota dagli aneddoti che tratto in questo paragrafo, gli aneddoti, nonostante si presentino con delle differenze fra loro, come per esempio la scelta di aggiungere determinate caratteristiche ai personaggi o meno, allo stesso tempo vengono formulati seguendo, nella maggior parte dei casi, la stessa struttura.

Mu Zhongxia ha contato ben trentadue nomi citati all'interno del *Xin Tangshu*, di soggetti meritevoli di avere compiuto questo tipo di atto¹⁷¹. In realtà, la studiosa fa riferimento all'elenco di persone filiali sopra menzionate, nel brano riguardante il contenuto del *Bencao shiyi*. Non tutti questi casi sono stati approfonditi, di alcuni è stato accennato solo il nome, come si può notare nell'elenco di persone dal passo del *Xin Tangshu* riportato nel precedente paragrafo. Inoltre, alcuni

168L'odierna città di Shenyang 沈陽.

169*Xin Tangshu*, cap. 195, trad. di Pettersson in "Cannibalism...", p. 121.

170 DÉMIEVILLE, "Philosophy and religion...", p. 848.

171MU, "Gegu xiaoshi...", p. 90.

degli aneddoti si trovano anche nel *Jiu Tangshu*. In entrambe le fonti, è significativo il fatto che non tutte le storie in cui si parla di *gegu*, nonostante si basino sulla pietà filiale, le azioni siano tutte finalizzate a dare benefici ad altri. Per esempio, nei prossimi tre brani, uno tratto dal *Jiu Tangshu* e due da differenti capitoli del *Xin Tangshu*, si trovano azioni di questo genere, in cui il soggetto taglia una parte di sé, ma non a scopo medico, bensì a scopo rituale. Nel primo caso, tratto dal *Jiu Tangshu*, il protagonista è Li Ji 李勣 (594 – 669), la cui carriera militare inizia verso la fine del periodo Sui, a diciassette anni, unendosi a una folla capeggiata da Zhai Rang 翟讓 (? – 617), che viveva di saccheggi. Successivamente, Li Ji presta servizio presso Li Shimin 李世民 (598 – 649), figlio dell'imperatore Gaozu 唐高祖 (566 – 635). È durante questo periodo che Li Ji mette in atto il sacrificio, più precisamente alla fine della battaglia di Hulao 虎牢之戰 (621), in cui Li Shimin sottomette Dou Jiande 竇建德 (573 – 621) e Wang Shichong 王世充 (– 621), signori della guerra che si proclamarono rispettivamente Imperatore di Xia e Imperatore di Zheng. Uno dei generali di Wang Shichong è Shan Xiongxin 單雄信 (581 – 621), con il quale Li Ji aveva stretto in passato un patto di sangue. In seguito alla vittoria su Wang Shichong, Li Shimin decide di giustiziare quest'ultimo e il suo seguito. Invano è il tentativo di Li Ji di persuadere Li Shimin a non giustiziare Shan Xiongxin¹⁷². L'atto che segue è causato dal dolore di Li Ji e dal giuramento di sangue che aveva stretto con Shan Xiongxin:

臨將就戮，勣對之號慟，割股肉以啖之，曰：「生死永訣，此肉同歸於土矣。」仍收養其子。

Quando stava per essere giustiziato, Ji pianse forte per il dolore, si tagliò un pezzo di carne dalla sua coscia e con essa lo [Shan Xiongxin] nutrì, dicendo: “La morte è un addio eterno. Lascia che questo pezzo di carne ti segua nella tomba”. Dopodiché egli adottò suo figlio¹⁷³.

Il secondo aneddoto ha come protagonista il letterato Cui Cong 崔從, nipote di Cui Rong 崔融 (653 – 706). Si narra che sia stato di umili origini e avesse vissuto in povertà, ma che, superato il periodo rituale di lutto dopo la morte dei genitori, si era impegnato per diventare un esaminatore di Shanguo 陝虢. Egli aveva inoltre partecipato alle battaglie avvenute nel corso della ribellione del generale Wang Chengzong 王承宗 (– 820). Quest'ultimo infatti si era opposto al potere dell'imperatore Xianzong 唐憲宗 (778 – 820). In seguito alla vittoria di Chengzong nella prima battaglia, l'imperatore aveva consentito di cedergli le due località di De 德 e Di 棣 e mandò Cui Cong per annunciarlo. Nella seconda battaglia, Cui Cong aveva ottenuto un ruolo più rilevante, come comandante un esercito di 500 uomini che avevano contribuito alla sconfitta di Wang

172 *Jiu Tangshu*, cap. 67.

173 *Jiu Tangshu*, cap. 67, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 109.

Chengzong¹⁷⁴. L'atto che segue è spinto da lealtà da parte di un suo sottoposto, a cui si accompagna un riconoscimento dell'imperatore per il suo operato:

大和六年卒，年七十二。下有割股肉以祭者。贈司空，諡曰貞。

Egli morì il sesto anno del periodo Taihe, all'età di settantadue anni. Tra i suoi sottoposti, qualcuno si tagliò un pezzo di carne dalla sua coscia da offrire in sacrificio. In seguito, gli furono offerti il titolo di Ministro del Lavoro e il titolo postumo *Zhen* (virtuoso)¹⁷⁵.

La storia seguente ha come protagonista il generale Wu Chongyin 烏重胤 (761 – 827), le cui imprese sono raccontate sia nel *Jiu Tangshu* che nel *Xin Tangshu*. Anche in quest'ultimo aneddoto, vi è una descrizione del buon comportamento del generale, che culmina con un atto di *gegu* a scopo rituale, compiuto in suo onore da alcuni subordinati:

重胤出行伍，善撫士，與下同甘苦。蔡將李端降重胤，蔡人執其妻殺之，妻呼曰：「善事烏仆射！」得士心大抵如此。待官屬有禮，當時有名士如溫造、石洪皆在幕府。既歿，士二十餘人割股以祭。

Chongyin iniziò come soldato comune, ma divenne un leader molto esperto che divideva gioie e dolori con i suoi uomini. Il generale di Cai, Li Duan, si arrese a Chongyin, e quando gli uomini di Cai catturarono e uccisero sua moglie, lei urlò “Servite bene il Vice Direttore Wu” Era probabilmente in questo modo che lei vinse il cuore degli ufficiali. Egli trattò i suoi subordinati con rispetto. All'epoca vi erano famosi studiosi come Wen Zao e Shi Hong nel segretariato privato. Quando morì, più di una dozzina di ufficiali tagliò la carne dalle proprie cosce per usarla come offerta¹⁷⁶.

Nel sedicesimo capitolo del *Jiu Tangshu*, vi è un altro aneddoto che esalta l'importanza di Wu Chongyin. Viene qui narrato un atto più propriamente definibile con il termine *gegu liaoqin*, anche se i personaggi coinvolti non sono legati da alcuna parentela, in quanto la persona che sacrifica la propria carne per preparare un rimedio è un sottoposto di Wu Chongyin, mentre quest'ultimo svolge il ruolo di colui che ne ottiene dei benefici:

二月，天平軍監軍奏：節度使烏重胤病，牙將王贇割股肉以療。

Il secondo mese, il supervisore dell'armata Tianping presentò un memoriale alla corte: “Quando il governatore militare Wu Chongyin si ammalò, l'ufficiale subalterno Wang Zhi si tagliò un pezzo di carne dalla sua coscia per curarlo”¹⁷⁷.

Nonostante le fonti riportino molte storie riguardanti la carriera militare del personaggio¹⁷⁸, gli aneddoti sopra riportati non offrono molte spiegazioni riguardo al movente per cui i soggetti decidono di sacrificare una parte di sé per Wu Chongyin. Tuttavia, è rilevante il fatto che in entrambi i brani venga esaltato il modo in cui egli abbia svolto il proprio lavoro, facendo apparire i

174 *Xin Tangshu*, cap. 114.

175 *Xin Tangshu*, cap. 114, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 168.

176 *Xin Tangshu*, cap. 171, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 110.

177 *Jiu Tangshu*, cap. 16, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 167.

178 *Xin Tangshu*, cap. 171; *Jiu Tangshu*, cap. 171 e cap. 16.

due sacrifici come atti estremi di riconoscimento verso il suo operato. Questo particolare ricorda vagamente l'aneddoto tratto dal *Zhuangzi*, dove il personaggio di Jie Zhitui viene introdotto esclusivamente attraverso aneddoti in cui viene esaltato in qualità di soggetto estremamente leale. Da notare inoltre che, in entrambi i casi, il sacrificio viene utilizzato come esaltazione della lealtà e non della pietà filiale. Tuttavia, in questo caso, il sentimento di lealtà di coloro che attuano il sacrificio dedicato a Wu Chongyin si combina all'importanza attribuita al personaggio, come si può notare dallo spazio dedicato alle sue imprese nelle fonti, e all'esaltazione con cui viene raccontato il brano sopra citato dal *Xin Tangshu*. Al contrario, nel *Zhuangzi*, l'aneddoto su Jie Zhitui mira a esaltare la devozione del suddito nei confronti del proprio sovrano, ma tale esaltazione viene fatta in modo molto breve e conciso. Il *Zhuangzi* non offre informazioni biografiche sul personaggio leale, né spiega il motivo per cui Jie Zhitui si trovasse tra il seguito del Duca Wen. Questo perché, a partire dall'epoca Tang, le opere storiografiche miravano a compiacere l'imperatore, perciò le sezioni dedicate alle biografie tendevano più a esaltare personaggi le cui virtù potevano tornare utili al potere centrale¹⁷⁹.

I seguenti tre aneddoti, sempre tratti dal 195° capitolo del *Xin Tangshu*, appartengono a tutti gli effetti alla categoria del cannibalismo filiale, in quanto raccontano di personaggi che sacrificano sé stessi per guarire un genitore. Così come nelle altre storie di questo capitolo, non vengono forniti dettagli sulla storia dei personaggi coinvolti, di alcuni si fanno solo il nome e il luogo di provenienza. Questi minimi dettagli sono utili ad aumentare il livello di verosimiglianza della storia, rendendo l'aneddoto più plausibile. L'autore entra in dettaglio solamente nella descrizione degli atti di estrema filialità e di quanto ne consegue. Nel primo aneddoto, il protagonista, He Chengcui 何澄粹, è una chiara rappresentazione del concetto di *xiao*, in quanto, oltre a compiere l'atto estremo di sacrificio di sé, decide di abbandonare tutto e vivere in una capanna vicino al luogo di sepoltura dei genitori per il resto della sua esistenza:

又有何澄粹者，池州人。親病日錮，俗尚鬼，病者不進藥。澄粹剔股肉進，親疾為瘳。後親沒，伏於墓，哭踊無數，以毀卒，當時號「青陽孝子」，士為作誄甚眾。

E poi vi era He Chengcui di Chizhou. Il giorno in cui i suoi genitori si ammalarono, si decise di metterli in quarantena, poiché le credenze popolari del momento sostenevano fosse colpa di uno spettro, perciò non vi era possibile porre rimedio. Chengcui allora prese un coltello e si tagliò un pezzo della coscia per farglielo mangiare, e la malattia sparì. Quando essi morirono, alla loro sepoltura, il figlio pianse a dirotto, fino a morire. Perciò, gli fu assegnato l'appellativo di "giovane figlio filiale", e gli elogi che gli dedicarono gli studiosi arrivarono alle masse¹⁸⁰.

Nel secondo aneddoto, viene esaltato il *gegu* come gesto eseguito nel rispetto della gerarchia familiare, che vede prima i genitori e poi i fratelli maggiori nella posizione più alta della gerarchia.

¹⁷⁹ CHEN, Jack W., "Blank spaces and secret histories: questions of historiographic epistemology in medieval China", *The Journal of Asian studies*, vol. 69, n°4, 2010, p. 1078.

¹⁸⁰ *Xin Tangshu*, cap. 195, "Xiaoyou liezhuan" 孝友列傳 (Modelli di comportamenti filiali e fraterni).

In questo caso sono due i soggetti filiali, i fratelli Zhang Quanyi 章全益 e Zhang Quanqi 章全啟. L'elogio dell'autore ha quindi come obiettivo sottolineare l'importanza del riconoscimento sia verso madre, che verso i fratelli maggiori. Inizialmente, infatti, è il fratello maggiore Quanqi a tagliarsi la carne per curare la madre; successivamente, alla morte del fratello, Quanyi si taglia un dito per un sacrificio rituale:

章全益，梓州涪城人。少孤，為兄全啟所鞠。母病，全啟割股膳母而愈。及全啟亡，全益服斬衰，斷手一指以報。不畜妻，僮仆處一室，賣藥自業，世傳能作黃金。居成都四十年，號章孝子，卒，年九十八。

Zhang Quanyi era di Zizhou, della prefettura di Fucheng. Diventato orfano di padre in tenera età, egli venne cresciuto dal fratello maggiore Zhang Quanqi. Quando la loro madre si ammalò, Zhang Quanqi tagliò un pezzo della sua coscia per darglielo da mangiare, ed ella guarì. Quando morì Quanqi, Quanyi trascorse i tre anni di lutto e si tagliò un dito dalla mano per manifestare la sua riconoscenza. Abitò a Chengdu per 40 anni, portando l'appellativo di Zhang il figlio filiale, e morì a novantotto anni¹⁸¹.

Il terzo aneddoto si differenzia dai precedenti due. Il sacrificio del personaggio filiale Li Xing 李興 a beneficio del padre ha delle conseguenze più verosimili, in quanto non ne consegue alcuna guarigione miracolosa. Al contrario, vi è un finale tragico in cui il genitore muore. In seguito al decesso del padre, egli sceglie di vivere in lutto vicino alla sua tomba, come avviene nelle storie di Zhang Quanyi e He Chengcui:

壽州安豐李興亦有至行，柳宗元為作《孝門銘》，曰：「壽州刺史臣承思言：『九月丁亥，安豐令上所部編戶氓興，父被惡疾，歲月就亟，興自刃股肉，假托饋獻，父老病已能啖，宿而死。興號呼撫臆，口鼻垂血，捧土就墳，沾漬涕淚。墳左作小廬，蒙以苫茨，伏匿其中，扶服頓踴，晝夜哭訴。孝誠幽達，神為見異，廬上產紫芝、白芝，廬中醴泉湧。」

Li Xing era di Anfeng, Shouzhou, e aveva una condotta morale estremamente virtuosa. A lui Liu Zongyuan dedicò il “Xiao Men Ming”, che recita: “Il governatore di Shouzhou Chen Chengsi sostiene che il giorno Dinghai del nono mese Anfeng ordinò di compilare la registrazione della famiglia degli Xing. Il padre era affetto da un male maligno che con il tempo si era aggravato. Allora il figlio con un coltello si tagliò un pezzo di coscia per offrirlo al padre, ma egli era così vecchio che non poté mangiarla, e morì. Li Xing urlò e pianse colpendosi il petto, tanto che usciva sangue dalla bocca e dal naso, e toccando con le mani il terreno vicino alla tomba, sentì che era bagnata di lacrime e muco. A sinistra della tomba costruì una piccola capanna che coprì con della paglia, per prendervi rifugio, vagava con l'abito da lutto, e giorno e notte piangeva addolorato. Egli aveva raggiunto pietà filiale, onestà e tranquillità; gli spiriti si accorsero di questo comportamento inusuale, perciò fecero crescere sulla sua capanna funghi *zizhi* e *baizhi*, e fecero sgorgare una fontana in mezzo alla capanna”¹⁸².

Si noti che, a differenza degli altri due aneddoti sopra, in questo l'elemento fantastico non segue immediatamente il sacrificio fisico del protagonista. In questo caso, la sfumatura inverosimile della storia prende il posto del riconoscimento della virtù filiale: l'atteggiamento devozionale di Li Xing è talmente rilevante da non muovere solo l'imperatore, bensì le divinità, che lo premiano con

181 *Xin Tangshu*, cap. 195, trad. di Des Rotours in “Encore...”, pp. 37 – 38. Des Rotours traduce “卒，年九十八” con “il mourut à l'âge de 97 ans”, facendo riferimento al fatto che in Cina l'anno di età parte dal concepimento e non dal parto, io ho optato per una traduzione più letterale.

182 *Xin Tangshu*, cap. 195.

una sorgente d'acqua e dei funghi *zizhi* e *baizhi*, simboli di buon auspicio.

Sebbene gli aneddoti di questo paragrafo siano divisibili in due categorie, ovvero i brani sul *gegu* compiuto per lealtà, e quelli sul *gegu* attuati per pietà filiale, si nota un lato comune a entrambe le tipologie, ovvero la meccanicità con cui vengono svolte le azioni di sacrificio di sé. Se si mette in confronto la macro tematica del *gegu* nei testi storici con quella del sacrificio nei testi buddisti del paragrafo precedente, si nota una grande differenza riguardo alle dinamiche con cui avvengono i sacrifici. Nei primi, pare quasi automatico che, in caso di malattia anomala di un genitore, sia necessario il taglio di una parte di sé, l'autore non descrive nessun tipo di ragionamento che possa stare alla base dell'atto. Nei secondi, si tende a sottolineare il carattere di eccezionalità di questi atti, i quali necessitano solitamente di essere giustificati tramite opportune spiegazioni.

3.4 Le prime opinioni negative sul cannibalismo filiale

Accanto alle storie esemplari finalizzate a esaltare gli atteggiamenti di devozione, in epoca Tang cominciano a formularsi le prime critiche alla tematica del *gegu*. Tali critiche tendono più che altro a sottolineare i pericoli che corrono i soggetti che si mutilano il corpo a beneficio di altri che, mettono in pratica tali atti di devozione senza una riflessione accurata. L'obiettivo dei critici è quindi dissuadere i lettori dal vedere le storie unicamente come esaltazione di un valore positivo.

Uno di questi critici è lo scrittore Han Yu 韓愈 (768 – 824). A lui è attribuito il merito di essere un grande sostenitore della prosa *guwen*, in quanto essa può costituire uno dei mezzi con cui l'intellettuale può avvicinarsi e comprendere le opere Classiche¹⁸³. La critica al *gegu* si rifà proprio a questo suo sostegno per la tradizione classicista, in un brano intitolato “Huren dui” 鄂人對 (Risposta agli abitanti di Hu). La critica viene introdotta in un dialogo tra Han Yu e un abitante di Hu 鄂, corrispondente all'attuale Xi'an 西安, in seguito a un episodio di *gegu*, eseguito da un certo Guo Yi 郭儀, premiato con un'onorificenza dall'imperatore. Han Yu ritiene che il *gegu* non debba essere considerato un atto conforme alla pietà filiale, in quanto nelle fonti classiche non vi si incoraggia a metterlo in pratica, ed è considerato peraltro “naturalmente ripugnante”¹⁸⁴, in quanto nella maggior parte dei casi è un atto pericoloso per la salute del soggetto stesso. Egli inoltre pone l'attenzione su un altro aspetto che accomuna la maggior parte degli aneddoti sul *gegu*, quella del riconoscimento imperiale. Secondo Han Yu, infatti, quest'ultimo aspetto dona alle storie esemplari un'accezione ipocrita, in quanto il testo può essere frainteso dal lettore e indurlo a pensare che gli

¹⁸³ BOL, Peter K., *This culture of ours: intellectual transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University Press, 1992, p. 125.

¹⁸⁴ YU, *Sanctity and self-inflicted violence...*, pp. 79 – 80.

atti di devozione filiale siano da praticarsi per un proprio tornaconto. Han Yu prende in causa alcuni principi confuciani trattati nel *Xiaojing*, come la preservazione del proprio corpo, o i divieti contro qualunque azione che potesse danneggiare la discendenza. Questo perché ovviamente il valore del sacrificio di se stesso non sarebbe compatibile con un'etica simile. Han Yu sostiene l'idea che la tradizione classicista andrebbe praticata attraverso un metodo più adeguato, che aderisca in modo più diretto ai testi confuciani. Il *gegu*, infatti, non è accettabile come espressione appropriata di devozione filiale. Han Yu articola la sua tesi facendo riferimento al *Xiaojing*, in cui viene sostenuta l'importanza dell'integrità del corpo, inteso come dono dei genitori. Nella parte finale si può leggere un appello implicito alle autorità, affinché il popolo sia istruito sul bene e non commetta atti empì¹⁸⁵. Il testo in cui è esposta la posizione dello studioso è il seguente:

鄆有以孝為旌門者，乃本其自於鄆人，曰：「彼自剔股以奉母，疾瘳，大夫以聞其令尹，令尹以聞其上，上俾聚土以旌其門，使勿輸賦，以為後勸。」鄆大夫常曰：「他邑有是人乎？」愈曰：母疾，則止於烹粉藥石以為是，未聞毀傷支體以為養，在教未聞有如此者。苟不傷於義，則聖賢當先眾而為之也。是不幸因而致死，則毀傷滅絕之罪有歸矣。其為不孝，得無甚乎！苟有合孝之道，又不當旌門，蓋生人之所宜為，曷足為異乎？既以一家為孝，是辯一邑裏皆無孝矣；以一身為孝，是辨其祖父皆無孝矣。然或陷於危難，能固其忠孝，而不苟生之逆亂，以是而死者，乃旌表門閭，爵祿其子孫，斯為為勸己。矧非是而希免輸者乎？曾不以毀傷為罪，滅絕為憂，不腰於市而已黷於政，況複旌其門？

A Hu vi era qualcuno che aveva compiuto un atto filiale e per questo aveva ricevuto un'insegna al suo villaggio. Perciò, sul posto vi si riunirono gli abitanti di Hu, che dissero: “Egli si è tagliato la propria carne per offrirla alla madre, come rimedio per una malattia. Il generale maggiore lo riferì al capo del distretto, che a sua volta lo riferì a livelli superiori, che a loro volta riunirono i locali in occasione del conferimento di un'onorificenza alle porte del villaggio, oltre all'esenzione dal pagamento di alcune tasse, e ciò incentivò la pratica in tempi successivi”. Il generale maggiore di Hu usava chiedere: “Nella vostra città ci sono persone di questo tipo?”. Han Yu rispose: “Quando la madre si ammalava, si usava smettere di fare quello che si stava facendo per cucinare un rimedio per la malattia, ma non si è mai udito di qualcuno che si ferisse il corpo al fine di nutrire il genitore, così come tra gli antichi saggi non si sono mai uditi casi di questo genere. Se l'atto non viene a ledere il senso di giustizia, allora il saggio diventa un esempio per le masse, che lo seguiranno. Ma nel caso in cui per sfortuna l'esempio si riveli essere mortale, allora il crimine con cui il danno apporta ferite comporterà delle ripercussioni. Non sono affatto da considerarsi filiali, non si tratta infatti di un comportamento estremo? Se vi è ancora una Via che abbraccia la pietà filiale, allora le onorificenze conferite ai villaggi sarebbero da considerarsi inappropriate. E quindi, dato che le persone non si adattano alle loro semplici dimore, come possono trovare soddisfacente qualcosa di diverso? Se qualcuno ha già dato per scontato che una famiglia è considerata filiale, al contrario per lui le case di un villaggio tra di loro non saranno considerate filiali; se egli guarda un corpo con pietà filiale, allora al contrario non sarà allo stesso tempo filiale con i propri antenati. Perciò si rischia di cadere in pericolo. Ci sono casi in cui, per lealtà o per pietà filiale, si rischia di andare inconsciamente contro alla propria vita. Sono proprio attraverso gli stessi gesti con cui si può morire che si ottengono le onorificenze dalla corte alle porte del proprio villaggio, con cui si apportano prestigî sociali ai figli e ai nipoti, e per questo le persone si sentono incentivate a mettere in pratica i sacrifici. Non sono forse in errore coloro che li mettono in pratica con la speranza di evitare l'esenzione dalle tasse? In passato ferirsi non era considerato un reato, ma ora ci si tortura mossi da ansia e preoccupazione, e non si dovrebbe vendere le parti del proprio corpo come al mercato, è grave quanto lo è la corruzione nella politica; è forse questa la situazione da ripetere per

185MATTEINI, “What the master did not discuss...”, p.42.

ottenere onorificenze al proprio villaggio¹⁸⁶?

Pi Rixiu 皮日休 (838 – 883), in seguito, scrisse a sua volta delle critiche al *gegu*, esponendo un punto di vista simile a quello di Han Yu, in un brano intitolato “Bi xiao yi shang pian” 鄙孝議上篇 (Discussioni contro il volgare uso della pietà filiale). Come Han Yu, anche Pi Rixiu afferma che gli antichi testi classici possano fornire alle masse non educate gli esempi appropriati di comportamento virtuoso. Il comportamento virtuoso corrisponde alla pietà filiale. Tale principio trova spiegazione nel fatto che la civiltà cinese è cresciuta di pari passo con lo sviluppo dell'etica confuciana; la pietà filiale rappresenta quindi il culmine di questa interazione¹⁸⁷:

舜承順父母之道，無不為也。雖俾食於褻器，寢於廁竇，猶將順之，況夫修廩浚井哉？然猶避乎大杖也。

雖嚙以小杖為順，則舜修廩可也，浚井可也，設死於大杖，誰養瞽叟哉？參承順父母之道，無不至也。鋤瓜傷根，曾皙杖之，幾至於死。是以仲尼不以為孝也。何哉？有參則皙安，無參則皙孤。參順鋤瓜之罪，設死於杖，誰養夫皙哉？夫以二孝之不受重責，恐夫糜骨節隳肢體，有辱於先人也，豈有操其刃割己肉以為孝哉？夫人之身者父母之遺體也。割己之肉，由父母之肉也。言一不順色，一不怡情，尚以為不孝，況割父母之肉哉？故樂正子春喪足不下堂，漢景不吮孝文之癰。二賢卒成大孝，猶傷足不下堂，吮癰有難色，何者？傷己之足，傷父母之足也。吮父母之癰，吮己之癰也。傷之者不敬，吮之者過媠，是以聖賢不為也。今之愚民，謂己肉可以愈父母之病，必割而飼之，大者邀縣官之賞，小者市鄉黨之譽，訛風習習，扇成厥俗。通儒不以言，執政不以禁。昔墨氏摩頂至踵，斷指存脛，謂之兼愛。今之愚民如是，其兼愛耶？設使虞舜糜骨節，曾參隳肢體，樂正子春傷足不愛，漢景吮癰無難，今之有是者，吾猶以為不可，況無是理哉？或執事者嚴令以禁之，則天下之民保其身，皆父母之身也，欲民為不孝也難矣哉。

Shun seguiva la Via dell'obbedienza verso i genitori, senza alcuna eccezione. Nonostante essi lo facessero mangiare dal vaso da notte e dormire nell'angolo della latrina, egli rimaneva obbediente. Inoltre, egli riasestò anche un granaio e scavò un pozzo! Nonostante ciò, egli lavorava senza aiutarsi con gli attrezzi grandi. Anche se era considerato un atteggiamento di obbedienza fare uso degli attrezzi piccoli, Shun poté riasestare il granaio e scavare il pozzo. Chi potrebbe mai crescere ottusamente fino alla vecchiaia, se poi sceglie di costruire fino ad arrivare a morire, per colpa di alcuni attrezzi grandi? Quando ci si imbarca nel compimento della Via dell'obbedienza ai genitori, allora diventa impossibile non arrivarci. Come colpire la pianta di melone uccide le radici, anche l'uso del grande bastone di gelso può portare alla morte. Ciò non era quello che Confucio considerava veramente come “pietà filiale”. In che modo? La dedizione nel compimento della pietà porterà a crescere la pianta della tranquillità, al contrario, la sua assenza, porterà a crescere la pianta della solitudine. Ma se nell'imbarcarsi nel compimento della Via dell'obbedienza, si compie il crimine di colpire la pianta di melone, come è possibile apportarvi del nutrimento se si sceglie poi di costruire fino ad arrivare a morire? Anche se si raddoppiasse l'atteggiamento filiale, ciò non farà sì che si riesca a reggere responsabilità pesanti. Probabilmente se si riducono in poltiglia i legamenti, il tronco, e gli arti, allora ne conseguiranno i rimproveri dalle generazioni precedenti, come si può prendere un coltello per tagliare la propria carne ed essere considerato filiale? Per questo tagliare la propria carne è come tagliare la carne dei propri genitori. E colui che non segue questo principio, non vivrà in armonia, e non sarà considerato filiale, figuriamoci se taglia quella dei genitori. È perché il rito funebre viene eseguito dal figlio con amore prediletto basta per il resto del clan, che gli uomini della società non sono tenuti a compiere atti estremi come succhiare il pus. Due virtù insieme possono portare a una

186HAN Yu, “Huren dui”, *Quan Tangwen*, cap. 559.

187MATTEINI, “What the master did not discuss...”, p. 43.

grande filialità. Se si danneggiano per soddisfare il proprio clan, ma non compiono volentieri atti estremi come succhiare il pus, che persone sarebbero queste? Ferire sé stessi per apportare soddisfazioni, è come ferire i genitori per apportare soddisfazioni. Bere il pus dei genitori è come bere il proprio. Coloro che feriscono non sono uomini rispettosi, e coloro che succhiano secrezioni sono eccessivamente indecenti, per questo motivo non si potranno considerare né virtuosi né santi. Le masse ignoranti contemporanee sostengono che la propria carne possa curare la malattia dei genitori. È necessario tagliarla e dargliela da mangiare. Molti capi di distretto chiedevano che tali azioni venissero lodate, ma pochi cittadini ricevettero lodi. Le abitudini sbagliate sono molte, così facendo si perdono le proprie tradizioni. Quando l'erudito non usa la parola, il governo non usa le sue proibizioni. In passato, le tuniche nere dei monaci arrivavano fino ai talloni, tagliare le dita e conservare le gambe, questo lo si definiva amore universale. Attualmente le masse ignoranti non stanno forse credendo a queste dicerie, combinandole con il senso di amore? Se dalla preoccupazione Shun si fosse ridotto in poltiglia ossa e legamenti, allora in passato avremmo preso parte a distruzione di corpi, e la gioia sarebbe stata un figlio benevolo incapace di amare, gli uomini in società non avrebbero avuto riluttanza a fare nefandezze. Al giorno d'oggi io riterrei impossibile la presenza di giusti, e a maggior ragione di persone ragionevoli, no? Se le autorità lo vietassero, allora il popolo proteggerebbe il proprio corpo, così come quello dei genitori, e difficilmente vorrebbero che i cittadini fossero non filiali¹⁸⁸.

Come accadeva nelle opere della tradizione classicista, anche Pi Rixiu fa uso di metafore per illustrare una teoria. Viene sostenuto che Shun abbia obbedito in modo devozionale ai genitori nel compiere i lavori in casa. Pi Rixiu con l'espressione "Come colpire la pianta di melone uccide le radici, anche l'uso del grande bastone di gelso può portare alla morte", suggerisce che l'assenza di obbedienza verso i genitori può portare a "uccidere" sé stessi.

Considerazioni riguardanti il sacrificio di sé si trovano anche in ambito buddhista. Occorre considerare il nuovo punto di vista da cui sono state prodotte, che le orienta in una direzione almeno parzialmente diversa rispetto ai testi classici propriamente cinesi. Nel *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 (Continuazione delle biografie di monaci illustri)¹⁸⁹, il monaco buddista Daoxuan 道宣 (596 – 667), elogia il comportamento di coloro che sacrificavano il loro intero corpo: nonostante la distruzione del proprio corpo vada contro alle regole del *vinaya*, coloro che mettono in atto il sacrificio sono da ritenersi degne di nota. Non si tratta di un'azione che può essere messa in pratica da tutti, ma solo da coloro che sono spinti da un sentimento forte e da coraggio, secondo la teoria del *karma*, che pone l'accento più sull'impulso psicologico, che sull'azione vera e propria:

且集因綿[一/旦]。如山之相屬。我為集本。如煙之待搆。生重惟身。隨重而行對治。如世之病任形而設方術。

L'accumulo delle cause è durevole e complicato. Sono categorie che sembrano susseguirsi come montagne. Il corpo è l'incarnazione dell'accumulo. L'egocentrismo implica la raccolta di cause. Dato che il corpo è la cosa più importante della vita, distruggere il corpo è il trattamento adatto. Il corpo

188Pi Rixiu, "Bi xiao yi shang pian", *Quan Tangwen*, cap. 798.

189WELTER, Albert, *Monks, rulers and literati: the political ascendancy of Chan Buddhism*, Oxford University Press, 2006, p. 42, afferma che il *Xu gaoseng zhuan* fu compilato nel 667 da Daoxuan. Egli si è rifatto al *Gaoseng zhuan*, scritto dal monaco Huijiao, interpolando leggermente i nomi delle categorie, ma mantenendo lo stesso ordine di importanza tra le stesse. A differenza del *Gaoseng zhuan*, che elenca 499 monaci, qui ne vengono elencati 705.

viene utilizzato anche in tecniche che apportano guarigione¹⁹⁰.

儻從相催。嘸感不已。放身巖壑。據律則罪當初聚。論情則隨興大捨。

Secondo la disciplina, coloro che buttano il loro corpo da un precipizio peccano contro la Prima Categoria di regole dei testi *vinaya*. Ma se si prende in considerazione l'aspetto emotivo, allora si nota che queste persone hanno volontariamente fatto una grande rinuncia¹⁹¹.

Come Han Yu e Pi Rixiu, anche Daoxuan nel suo testo tratta la tematica dell'integrità del corpo, importante nel confucianesimo quanto nel buddismo, con la sostanziale differenza che nel confucianesimo attribuisce l'importanza del corpo perché dono dei genitori, mentre nel buddismo, è importante in quanto strumento utile a intraprendere il percorso verso l'illuminazione. Questo è il motivo per cui il *Xu gaoseng zhuan* tratta del corpo in relazione alla “Prima Categoria di regole dei testi *vinaya*”, ma non si pronuncia contro la distruzione totale del corpo, se ben giustificata, come si può notare dai racconti della tradizione buddista di cui sopra. Daoxuan tratta anche il tema del consumo di parti del corpo umano, in un'opera intitolata *Sifenlu shanfan buque xingshi chao* 四分律刪繁不闕行事鈔 (Commentario abbreviato e integrato sui comportamenti dal *vinaya* delle Quattro Sezioni)¹⁹². Anche i seguenti brani trattano il consumo di carne umana. Occorre però una precisazione: a differenza dei testi di Han Yu e Pi Rixiu, che trattano in modo specifico il *gegu*, essi non Nell'esempio che segue, infatti, il cannibalismo filiale viene richiamato solo con il fine di invitare il lettore al vegetarianismo¹⁹³:

如夫妻二人共攜一子同行曠野。險難根盡殺子而食垂淚而餐不得滋味。比丘亦爾。今若觀一切眾生肉如子之肉。

Prendiamo ad esempio il padre e la madre, che crescendo insieme un figlio sono allo stesso modo crudeli. Se finiscono le verdure, e si affrettano a uccidere per mangiarlo, piangerebbero e si nutrirebbero senza godimento. Il monaco funziona allo stesso modo. In questo caso la carne di tutti gli esseri viventi è come la carne di un figlio¹⁹⁴.

L'importanza del vegetarianismo viene affermata anche nella seguente affermazione: "I mangiatori di carne, ai giorni nostri, si fanno male a vicenda e fanno sorgere dei risentimenti fra loro" 今食肉者由害彼命即彼怨讎¹⁹⁵. Qui l'invito a non cibarsi di carne segue una logica affine a quella dell'aneddoto sopra menzionato, ma viene espressa in modo velato. In questo caso “cannibalismo” non è un termine da intendersi come sinonimo di “antropofagia”, in quanto questa frase non specifica in modo preciso il soggetto, implicando il fatto che esso possa appartenere a

190Daoxuan, *Xu gaoseng zhuan*, T2060, 684c, 4-11, trad. di Ran in, “Buddhist self-immolation...”, p. 263.

191Daoxuan, *Xu gaoseng zhuan*, T2060, 685b, 18, trad. di Ran in “Buddhist self-immolation...”, p. 263.

192CHEN, Huaiyu, *The revival of buddhist monasticism in Medieval China*, New York, Peter Lang Publishing Inc., 2007, p. 200, afferma che il *Sifenlu shanfan buque xingshi chao* sia stato composto da Daoxuan nell'anno 626. Si compone di dodici capitoli.

193YU, Jimmy, *Sanctity...*, p. 72, non viene citato lo stesso estratto, ma conferma il fatto che il *Sifenlu shanfan buque xingshi chao* utilizzi la metafora del cannibalismo per sostenere l'importanza del vegetarianesimo.

194Daoxuan, *Sifenlu shanfan buque xingshi chao*, T.40, n° 1805, 377c28 – 378a1.

195Daoxuan, *Sifenlu shanfan...*, T40, n° 1805, 378a4.

qualunque specie animale. Come nell'affermazione precedente, anche in questo caso l'essere umano viene posto sullo stesso piano degli altri animali, facendo intendere che in caso un individuo si nutra della carne di un animale di un'altra specie, egli in realtà si nutre di un proprio simile. Benché il cannibalismo coinvolga qui animali, l'esempio va inteso come valido anche per l'uomo. Mangiare carne, e a maggior ragione un proprio simile, è un'azione riprovevole.

Il testo seguente trova richiamo in due testi buddisti, il primo intitolato *Lankavatara sutra*, tradotto in cinese con il titolo di *Lengqie jing* 楞伽經 (Sutra della discesa a Lanka)¹⁹⁶, mentre il secondo è intitolato *Brahmaj la sutra*, tradotto in cinese con il titolo *Fanwang jing* 梵網經 (Sutra della rete di Brahma)¹⁹⁷. Il divieto di praticare il cannibalismo si intreccia con l'obbligo dei figli di rispettare i genitori e anche con il concetto di riprovazione: mangiare un proprio simile è visto come un'azione degna di biasimo. Quest'ultima concezione, in particolare, aumenta l'enfasi del concetto, legandolo alla teoria del ciclo delle rinascite, e di conseguenza all'idea che, considerato il fatto che tutti gli esseri viventi rinascono, tutti in una delle loro esistenze hanno ricoperto il ruolo di genitore del proprio prossimo:

四生胎卵濕化。經云。為度眾生故示現食肉而實不食。次楞伽中十過最須觀察。初恐食噉父母成惡逆。故梵網經云。一切男女皆是我父母。我生生無不從之受生。而殺而食者即殺我父母是也。二恐食其同類非仁心也。

I quattro modi di esistenza sono: la formazione dell'embrione, l'ovulazione, lo stato umido (nell'utero) e il cambiamento. tutti gli esseri possono essere mangiati ma non siamo abituati a farlo. il caso di coloro che discesero a Lanka. merita speciale attenzione. Innanzitutto non bisogna mangiare i genitori, questo lo dice il Brahmaj la S tra: tutti gli uomini e le donne sono stati nostri genitori. Nel ciclo delle rinascite ho ricevuto la vita da essi. Perciò coloro che uccidono e mangiano, in realtà uccidono i miei genitori. In secondo luogo, essere apprensivi nel cibarsi di un proprio simile, questa è assenza di Umanità nel proprio cuore¹⁹⁸.

Si cita come esempio il testo di un sutra in cui sono presenti riferimenti a sacrifici. Tuttavia, l'immagine del cannibalismo è usata come espediente retorico e mancano giudizi specifici nei confronti di tali pratiche. L'obiettivo del testo è di incoraggiare il lettore a una dieta vegetariana. Mangiare carne, soprattutto quella di un proprio simile è contrario alla legge del ciclo delle rinascite. Considerato il fatto che tutti gli esseri viventi rinascono, ognuno in almeno una delle

196POWERS, John, "Lankavatara sutra", in Robert E. Buswell (a cura di), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, Macmillan, 2004, p. 456, afferma che il *Lankavatara sutra*, appartenente alla tradizione del buddhismo Mahayana, sia stato probabilmente composto intorno al IV secolo. Si sostiene che il contenuto tratti gli insegnamenti di Buddha durante la sua permanenza nell'attuale Sri Lanka, da qui il titolo. Alcuni associano l'opera alla tradizione del buddhismo Yogacara, a causa di affinità tra il contenuto e alcune teorie tipiche di tale tradizione, tuttavia nei testi ascritti al buddhismo Yogacara non vi è alcuna menzione del *Lankavatara sutra*.

197CHO, Eunsu, "Fanwang jing" (Brahma's Net Sutra), in *Encyclopedia of Buddhism*, Buswell, pp. 281 – 282, afferma che il *Fanwang jing* sia un testo apocrifo, contenente alcuni precetti del buddhismo Mahayana, tradotto nel 406 da Kumarajiva. Si compone di due parti, la prima descrive i vari passi da compiere per raggiungere l'illuminazione, mentre la seconda contiene dieci precetti maggiori e quarantotto precetti minori. Si sostiene inoltre che il testo costituisca l'ultimo capitolo di un'opera Sanscrita e che il titolo completo del testo sia "Capitolo sulla base del pensiero dei bodhisattva del *Fanwang jing*".

198Daoxuan, *Sifenlu shanfan...*, T40, n° 1805, 378a6 – 378a10.

proprie esistenze passate ha ricoperto il ruolo di genitore. Il seguente brano, tratto dallo stesso sutra, contiene una storia esemplare utile a una maggiore comprensione dell'uso del cannibalismo filiale come tematica:

三謂禽畜交合精血所成腥臊穢物自內於口深可惡也。四者由多噉肉易其血氣。[...]人形斑足後紹王位。一日掌膳者闕肉。求得小兒肉以充之。王覺味殊。因敕常供。殺害既多。眾欲殺王。王變為飛行羅刹。

Le bestie e gli animali accoppiandosi producono schifezze con la bocca, i quattro esseri mangiando carne cambiano la propria essenza [...]. Il re otteneva soddisfazione nel cibarsi di brandelli di corpi umani. Un giorno il re non aveva carne. Perciò domandò della carne del figlio e la gustò. Per ordine del re, gliene fu servita altra, per questo si uccisero molti altri uomini. Il popolo volle uccidere il re ma lui se ne andò trasformandosi in un essere divino¹⁹⁹.

In questo brano, il cannibalismo viene utilizzato con accezione molto negativa, mirata sia a descrivere la tirannia e l'avidità del dispotico sovrano Kalmāp da, tradotto in cinese con Banzu 斑足王²⁰⁰, che a descrivere l'orrore degli animali che letteralmente subiscono gli effetti negativi di un'alimentazione errata. Anche in testi precedenti il cannibalismo e il consumo di carne sono stigmatizzati, e l'invito al rispetto degli esseri viventi è espresso non in modo diretto, ma attraverso allusioni tutte differenti. E' proprio l'uso di riferimenti che distingue i testi legati all'antropofagia della tradizione buddista da quelli della tradizione classicista Pettersson ha trovato giustificazione a questa differenza, e difende la propria idea fondandosi su basi storiche, in particolare sul fatto che gli aneddoti di questo genere nelle due tradizioni hanno conosciuto percorsi di sviluppo differenti²⁰¹. Christina Han inoltre fa notare come le due tradizioni si siano incrociate nella storia, al fine di non perdere credibilità. Se inizialmente il Buddhismo, al suo arrivo in suolo cinese, abbia dovuto cercare di adattarsi ad alcuni concetti molto cari alla tradizione classicista, come la pietà filiale, è anche vero che più tardi la tradizione classicista abbia deciso di assorbire alcuni elementi della dottrina buddista²⁰². Per quanto riguarda l'origine vera e propria della tematica del *gegu* nella letteratura cinese, l'ipotesi secondo cui il *Bencao shiyi* abbia ricoperto un ruolo rilevante non è totalmente da escludersi, così come l'apporto di un grande contributo da parte della letteratura buddista. Come già è stato specificato, vi sono ancora opinioni molto divergenti al riguardo, tuttavia non è da escludersi nemmeno una fusione delle varie teorie sul tema. Infatti, così come molti studiosi nel presente capitolo hanno attribuito la proliferazione di aneddoti sul *gegu* all'influenza del buddismo, si può sempre ricordare che la trasmissione dell'aneddoto su Jie Zhitui e le metafore di

199Daoxuan, *Sifenlu shanfan...*, T40, n° 1805, 378a12 – 378a22.

200SOOTHILL, William Edward, LEWIS, Hodous, *A dictionary of Chinese Buddhist terms* (digital version), Library and Information center of Dharma Drum Buddhist College, Taipei, 2010, reperibile al link <http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/files/soothill-hodous.ddbc.pdf>, p. 942, afferma che si tratti del "Sovrano con I Segni sui Piedi", nonché una delle precedenti reincarnazioni di Buddha.

201PETTERSSON, "Cannibalism...", p. 125.

202HAN, Christina, "Cremation and body burning in Five Dynasties China", *Journal of Chinese Studies*, n° 55, Toronto, 2012, p. 6.

Mencio e Confucio sul sacrificio di sé nello Xiaojing e nel Mengzi, da considerarsi chiaramente parte della tradizione autoctona, possano costituire una delle basi su cui poi si è costruita questa tematica.

CAPITOLO IV

4. PROMOZIONE E CRITICA VERSO IL CANNIBALISMO FILIALE FINO ALL'EPOCA QING (907 - 1912)

4.1 Le critiche verso l'elemento rindondante del *gegu* in epoca delle Cinque Dinastie (907 – 979)

Dai testi ascritti al periodo delle Cinque Dinastie, sono pervenuti soltanto due aneddoti legati al *gegu*: uno di questi narra a proposito di uno specifico personaggio filiale, mentre l'altro si presenta come una cronaca dal carattere verosimile su atti di *gegu*. In entrambi i casi, il sacrificio di sé viene esposto nel racconto come atto per lo più legato al riconoscimento da parte della corte in quanto atto virtuoso. Anche negli aneddoti di questo periodo, come nel periodo Tang, le azioni di *gegu* venivano riconosciute come meritorie dal sovrano, attraverso il conferimento di diversi tipi di doni, come beni di valore. Durante questo periodo, tra i premi conferiti dall'imperatore per le azioni di estrema pietà filiale, si cominciano a menzionare anche le esenzioni dalle tasse. Nel *Jiu Wudai shi* 舊五代史 (Vecchia storia delle Cinque Dinastie)²⁰³ e nel *Xin Wudai shi* 新五代史 (Nuova storia delle Cinque Dinastie)²⁰⁴, viene trattato l'argomento dell'esenzione dalle tasse come riconoscimento degli atti di *gegu*. Queste due opere trattano del *gegu* in modo critico asserendo che gli aneddoti che lo presentavano come un atto meritevole ed estremamente filiale, contenuti nei precedenti testi storiografici, ne avevano incoraggiato l'emulazione delle persone. Nei due *Wudai shi* viene condannata però l'ipocrisia che si cela dietro a queste azioni, che non sono più spinte da un sincero sentimento di devozione verso i propri cari, ma da un interesse materiale verso riconoscimenti

203 OUYANG Xiu, *Xin Wudai shi* 新五代史 (Nuova storia delle Cinque Dinastie), DAVIS, Richard L. (a cura di), New York, Columbia University Press, 2004, p. xlvi e p. 604, afferma che il *Jiu Wudai shi* sia stato redatto sotto la direzione di Xue Juzheng 薛居正 (912 – 981), terminandone la stesura nel 974. Per quanto riguarda la composizione, l'edizione originale è andata persa. In epoca Song si sostenne che il testo fosse composto da 150 capitoli, raccolti in cinque libri, uno per ognuna delle Cinque Dinastie. L'edizione attuale è stata ricostruita in epoca Qing e si basa su fonti incomplete.

204 OUYANG, *Xin Wudai shi*, pp. xlvi – l, sostiene che il *Xin Wudai shi* sia stato composto da Ouyang Xiu, in seguito a una sua revisione del *Jiu Wudai shi*, durante un esilio trascorso nelle contee di Yiling e Qiande, negli anni 1036 – 1039. Egli notò che i contenuti dei cinque libri erano totalmente indipendenti fra loro, rendendone difficile la consultazione. Il *Xin Wudai shi* si compone di settantaquattro capitoli: dodici sono stati dedicati agli annali, otto sono dedicati alle biografie dei capi clan e delle consorti imperiali, trentasette contengono gruppi di biografie di soggetti distinti, tre contengono trattati di astronomia e ai distretti amministrativi, dieci contengono cronache dei Dieci Regni, mentre i restanti tre sono dedicati ai *siyi* 司儀 (I barbari delle quattro direzioni). Il testo del *Xin Wudai shi* si presenta come un testo più conciso rispetto al *Jiu Wudai shi*, sia per la scelta dell'autore di adottare un linguaggio più conciso, che per quella di eliminare alcune parti, come per esempio quelle inerenti ai trattati sui calendari e quelle sulle istituzioni militari. Un'altra differenza tra le due opere riguarda il commento: nel *Jiu Wudai shi*, Xue Juzheng ha seguito la struttura tradizionale, che pone il commentario, articolato in poche righe, alla fine del testo; nel *Xin Wudai shi*, Ouyang Xiu ha invece scelto di porre i commenti, di diverse lunghezze, negli spazi in cui essi risultavano “retoricamente più efficaci”. Si sostiene che Ouyang Xiu abbia conservato con sé il testo dell'opera fino alla morte nel 1072, rifiutando l'invito della corte Song a farlo pubblicare, giustificando il rifiuto con la necessità di dovere ancora revisionarne il contenuto. Solo successivamente la corte Song ne ordinò la pubblicazione, nel 1077. Si sostiene che l'opera costituisca un modello di prosa *guwen*.

elargiti dalla corte imperiale²⁰⁵.

Il seguente testo è tratto dal cinquantaseiesimo capitolo del *Xin Wudai shi*, e narra a proposito di alcuni fatti legati alla dinastia dei Tang Posteriori 後唐 (923 – 936), facendo riferimento a un certo tipo di documento chiamato “*juanzhi*” 蠲紙 (documento dei condoni), in cui venivano elencati tutti gli atti di sacrificio di sé a scopo medico. Si sostiene che tale documento abbia avuto validità solo fino al regno dell'imperatore Mingzong 唐明宗 (867 – 933), per poi perdere valore in seguito ad alcuni fatti legati a un personaggio, tale He Ze 何澤. Nel *Xin Wudai shi* non si narra alcun tipo di sacrificio da parte di quest'ultimo, ma solo degli intrighi messi in atto al fine di ottenere, invano, un ruolo importante a corte. Infatti, nella prima metà del paragrafo dedicato a He Ze, egli viene descritto come un personaggio dotato intellettualmente, che non ha difficoltà a passare gli esami imperiali e che si distingue per avere dato un consiglio giusto all'imperatore Tang Zhuangzong 唐莊宗 (885 – 926). Il brano che segue, è stato inserito con lo scopo di introdurre la sua vera natura, facendo emergere il suo lato opportunistico, in quanto il suo vero obiettivo era quello di ottenere con ogni mezzo un ruolo di alto livello²⁰⁶:

五代之際，民苦於兵，往往因親疾以割股，或既喪而割乳廬墓，以規免州縣賦役。戶部歲給蠲符，不可勝數，而課州縣出紙，號為「蠲紙」。澤上書言其敝，明宗下詔悉廢戶部蠲紙。

Durante le cinque dinastie, la gente doveva sopportare il peso delle guerre. A volte si tagliava un pezzo di coscia per un genitore malato, oppure si tagliava uno dei seni e si fermava in un capanno vicino alle tombe in lutto, così da evitare le imposte e le tasse del distretto o della prefettura in cui si trovava. I condoni delle tasse annuali concesse dal Ministero del Reddito nazionale erano innumerevoli. Le prefetture e i distretti che dovevano ancora riscuotere le tasse scrissero un documento che si chiamava “documento dei condoni”. In seguito all'invio a corte del memoriale di Ze, riguardante la sua vergognosa condotta, l'imperatore Mingzong decise di fare redigere un documento che revocasse tutti i documenti di condono al Ministero del Reddito Nazionale²⁰⁷.

La condanna della pratica del *gegu* a fine di lucro richiama alcuni problemi relativi al periodo delle Cinque Dinastie, come la situazione di caos in cui si trovava il popolo in seguito alla caduta dei Tang e della presa graduale del potere dei vari *jiedushi* 節度使 (governatori militari). Nei testi di epoca Tang gli aneddoti sul *gegu* sono ambientati in contesti tranquilli, perciò la loro unica funzione consiste solo nello spingere il lettore a essere più devoto verso i genitori. Nel *Xin Wudai shi*, le azioni di *gegu* vengono ambientate in un contesto violento, in cui la popolazione doveva fare i conti con la disperazione, la fame e le alte imposte²⁰⁸. In questo caso, il *gegu* viene visto come un sia come gesto di estrema devozione, che come azione negativa per la società, in quanto la narrazione

205QIU, *Bu xiao zhi xiao...*, p. 115.

206OUYANG, *Xin Wudai shi*, cap. 56.

207OUYANG, *Xin Wudai shi*, cap. 56, trad. di Pettersson, in “Cannibalism...”, p. 111.

208Pettersson, “Cannibalism...”, pp. 111 – 112.

implica la volontà del popolo a ricorrere a qualunque mezzo estremo pur di evitare le tasse.

L'aneddoto che segue è tratto dal terzo capitolo del *Jiu Wudai shi*, ed è ambientato durante il periodo della dinastia Liang Posteriore 後梁 (907 – 923). L'aneddoto tratta la pratica del *gegu* in ambito rituale, ne analizza l'atto e la psicologia mentale che si cela dietro a esso, ma tralascia di mettere in risalto la fine. Nel testo, infatti, il *gegu* praticato per guarire un genitore e quello a scopo rituale vengono criticati allo stesso modo, ossia come atti ipocriti il cui interesse è quello di ottenere riconoscimenti oppure evitare compiti pesanti:

棣州蒲台縣百姓王知嚴妹，以亂離並失怙恃，因舉哀追感，自截兩指以祭父母。帝以遺體之重，不合毀傷，言念村間，何知禮教。自今後所在郡縣，如有截指割股，不用奏聞。是年，諸道多奏軍人百姓割股，青、齊、河朔尤多。帝曰：「此若因心，亦足為孝。但苟免徭役，自殘肌膚，欲以庇身，何能療疾？並宜止絕。」

Nel distretto Putai di Dizhou, la sorella minore di Wang Zhiyan, una donna comune, che a causa dei tumulti rimase separata dai suoi genitori, cominciò a lamentarsi, si fece sopraffare dalle emozioni e, come sacrificio da offrire ai suoi genitori, si tagliò due dita. L'imperatore sosteneva che ferire il corpo fosse un'azione incoerente con il principio dell'importanza del corpo, in quanto viene donato dai genitori. Ma considerò il fatto che lei fosse una ragazza di un villaggio che non conoscesse perfettamente la buona condotta. Dopo ciò, tra i distretti e le prefetture, qualora vi si verificasse un taglio del dito o della coscia, sarebbe stato inutile riferirlo al trono.

Quell'anno, in tutti i distretti, vi erano monumenti commemorativi di soldati e gente comune che si era tagliata un pezzo di coscia. Ce n'erano molti di Qing, Qi e Heshuo. L'imperatore disse: "se le emozioni sentite dal cuore han portato a ciò, è sicuramente per pietà filiale. Ma se la pelle di una persona viene distrutta, per evitare il lavoro forzato, e quindi per proteggere il corpo di qualcuno, allora come potrebbe curare un male? Sarebbe appropriato finirla con questo"²⁰⁹.

I due casi sopra analizzati fanno intendere che, in questo periodo, la sofferenza del popolo fosse tale da spingere le persone a cercare in ogni modo riconoscimenti imperiali che potessero rendere la vita meno difficile. Pettersson ha ipotizzato che la tematica del *gegu* fosse stata in realtà molto utilizzata nei testi dell'epoca, e che l'assenza di una consistente categoria di brani di questo genere nei due *Wudai shi* sia legata alla mancanza di quel sentimento di pura devozione tipico del confucianesimo, al contrario dei testi sul *gegu* tipici dell'epoca precedente²¹⁰. Era pertanto sufficiente mettere solo due storie esemplificative per potere esprimere il concetto, senza la necessità di dovere elencare più aneddoti dello stesso tipo.

4.2 Ritorno dell'esaltazione del *gegu* in epoca Song (960 – 1279)

Nei testi di epoca Song si nota una grande rifioritura di aneddoti sul *gegu*. Le storie esemplari riportate nei testi storici di questo periodo non contengono alcun tipo di condanna tipico delle storie dell'epoca delle Cinque Dinastie. Al contrario, in queste storie i personaggi ricevono lodi e

209XUE Juzheng, *Jiu Wudai shi*, cap. 3, trad. di Pettersson, in "Cannibalism...", p. 111.

210PETTERSSON, "Cannibalism...", p. 111.

riconoscimenti²¹¹, come accadeva per gli aneddoti di epoca Tang. Anche in un testo di epoca Song, il *Nanbu xin shu* 南部新書 (Nuovo libro del sud)²¹² attribuisce la diffusione dei racconti sul *gegu* al *Bencao shiyi*:

开元二十七年，明州人陈藏器撰《本草拾遗》，云人肉治羸疾，自是閭閻相效割股，于今尚之。

Nel ventisettesimo anno del regno di Xuanzong, Chen Cangqi scrisse lo *Bencao shiyi*, che sostiene che la carne umana curi le malattie, da qui le persone comuni si imitavano nella pratica del *Gegu*, e la pratica è andata avanti fino ai nostri giorni²¹³.

Dal *Songshi* 宋史 (Storia dei Song)²¹⁴, sono state tratte storie esemplari di questo tipo da diversi capitoli dedicati alle biografie di persone esemplari²¹⁵. La maggior parte di questi aneddoti si trova nel quattrocento cinquantaseiesimo capitolo, intitolato “Xiaoyi liezhuan” 孝義列傳 (Biografie di uomini filiali e virtuosi). Il capitolo inizia con un elogio alla rettitudine e alla pietà filiale, che prosegue con un'esaltazione del *gegu*. Tale esaltazione viene ravvivata attraverso un accenno alla premiazione degli atti narrati da parte della corte imperiale, di cui si parlava nelle fonti dei periodi precedenti. Inoltre, l'autore riporta un altro tipo di riconoscimento, quello divino, attraverso il quale i personaggi filiali venivano gratificati con la comparsa di segni di buon auspicio:

冠冕百行莫大於孝，範防百為莫大於義。先王興孝以教民厚，民用不薄；興義以教民睦，民用不爭。率天下而由孝義，非履信思順之世乎。太祖、太宗以來，子有復父仇而殺人者，壯而釋之；刳股割肝，鹹見褒賞；至於數世同居，輒複其家。一百餘年，孝義所感，醴泉、甘露、芝草、異木之瑞，史不絕書，宋之教化有足觀者矣。作《孝義傳》。

Di tutte le condotte degne di lode, nessuna è più grande della devozione filiale. Di tutte le restrizioni sul comportamento, nessuna è migliore della rettitudine. Quando i primi sovrani promuovevano la devozione filiale, lo facevano con l'intento di insegnare la sincerità al popolo. Apprendendola, il popolo perse la sua ipocrisia. Quando veniva promossa la rettitudine, lo facevano con l'intento di insegnare la pace al popolo. Apprendendola, il popolo perse la sua aggressività. Guidare tutto il popolo con pietà filiale e giustizia, non porterà forse a un mondo di atti di fiducia e pensieri semplici? A

211 QIU, *Bu xiao zhi xiao...*, p. 116.

212 QIAN Yi, *Nanbu xin shu*, il libro è ascrivito a Qian Yi 錢易 (968 – 1026). Il testo è suddiviso in dieci capitoli, ognuno riportante nel titolo uno dei dieci tronchi celesti 天干.

213 QIAN Yi, *Nanbu xin shu*, cap. 8.

214 HUAI Pei 淮沛, YANG Mo 湯墨, *Gudai wenshi mingzhu xuanze congshu* 古代文史名著選擇叢書 (Raccolta di libri in cui vengono selezionati e interpretati capolavori di letteratura antica), vol. 1, “Song Yuan Ming Qing – Songshi xuanze” 宋元明清 — 宋史選擇 (periodi Song, Yuan, Ming e Qing – selezione dalla *Storia dei Song*), Bashu shushe yingyin ban 巴蜀書社影印版, 1990, pp. 2 – 3, si sostiene che il *Songshi* sia stato compilato in epoca Yuan (1279 – 1368), più precisamente negli anni 1343 – 1345, sotto la supervisione dello storico di origine mongola Toqto'a, conosciuto anche come Tuotuo 脫脫 (1314 – 1356), e una équipe eterogenea che comprendeva collaboratori di etnia Han, Mongola e Uigura. A causa del breve tempo dedicato alla stesura dell'opera, essa presenta delle imperfezioni, tra cui contraddizioni nel contenuto, oppure discrepanze tra i diversi capitoli. Il *Songshi* è suddiviso in 496 capitoli: quaranta sono dedicati ai diari degli imperatori Song, 162 sono testimonianze varie, trentadue sono tavole genealogiche, 255 sono biografie, in un totale di otto milioni di caratteri. Vi vengono trattati testi di governo, economia, battaglie, scienza, usi e costumi della società dell'epoca.

215 Tuotuo, *Songshi*, capitoli 155 – 219 – 244 – 279 – 324 – 326 – 333 – 397 – 417 – 456 – 460 – 479.

partire dai regni degli imperatori Taizu e Taizong, vi erano dei figli che, dopo avere ucciso altre persone per vendicare i propri padri, venivano lodati e graziati. I casi di coloro che si tagliavano la coscia o il fegato venivano lodati e premiati. Venivano conferiti premi anche alle generazioni in vita che vivevano sotto il loro stesso tetto. Per più di cento anni atti di devozione filiale e rettitudine fecero sì che nella storiografia comparissero infinitamente segni di buon auspicio come fontane, rugiada dolce, funghi *zhi* e diversi tipi di alberi. La cultura dei Song abbonda di casi da mostrare. Questa è una monografia sulla devozione filiale e sulla rettitudine²¹⁶.

Nello stesso capitolo del *Songshi* non tutti gli aneddoti sono approfonditi allo stesso modo. Alcuni sono raccontati in brevi righe, come nei due casi che seguono. Essi si presentano senza un vero contesto, come è successo per alcuni dei testi dal capitolo del cento novantesimo capitolo del *Xin Tangshu*, intitolato “Xiaoyou liezhuan” 孝友列傳 (Modelli di comportamenti filiali e fraterni), trattati nel precedente capitolo.

益州雙流人周善敏，喪父，廬於墓側。母病，又割股肉以啖之，遂愈。大中祥符九年，特詔旌表祚，賜善敏粟帛存慰之。

Quando Zhou Shanmin di Shuangliu, Yizhou, perse suo padre, egli si ritirò in un capanno vicino alla tomba. Quando sua madre si ammalò, egli tagliò un pezzo della sua coscia per nutrirla. Ella guarì subito. Il nono anno del regno dell'imperatore Xuanzong, un decreto ordinò che gli venisse conferita un'insegna onorifica, e che gli venisse inviato del grano e della seta²¹⁷.

呂升，萊州人。父權失明，剖腹探肝以救父疾，父復能視而升不死。冀州南宮人王翰，母喪明，翰自抉右目睛補之，母目明如故。淳化中，並下詔賜粟帛。

Lu Sheng era di Laizhou. Quando suo padre Quan perse la vista, Sheng estrasse il suo stomaco e tagliò un pezzo del suo stomaco per curare il padre. Suo padre poté vedere ancora e Sheng non morì. Wang Han era di Nangong, Jishou. Quando la vista di sua madre divenne offuscata, Han si cavò l'occhio destro per sanare questa perdita. Gli occhi di sua madre cominciarono a vedere chiaro come prima. A metà del regno Shunhua, furono entrambi premiati con grano e seta dal comando imperiale²¹⁸.

Le storie esemplari che seguono, sempre tratte dallo stesso capitolo, si presentano in strutture più lunghe rispetto a quelle appena analizzate. Il prossimo caso ha come protagonisti i personaggi filiali Zhang Bowei 张伯威 e la sorella minore, di cui non viene menzionato il nome. Il primo è un soldato originario della città di Da'an 大安, divenuto generale maggiore. L'aneddoto esalta il personaggio in quanto, oltre all'abilità in campo militare, possiede un'estrema devozione filiale, in quanto non esita a sacrificarsi né per la propria madre Huang 黄, né per la propria matrigna Yang 楊²¹⁹. La devozione filiale è tipica anche della sorella minore di Bowei, che si sacrifica per il beneficio della propria suocera:

216Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, pp. 118 – 119.

217Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 169.

218Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 112.

219Tuotuo, *Songshi*, cap. 456.

黃得血痢疾瀕殆，伯威剔左臂肉食之，遂愈。繼母楊因姑病篤，驚而成疾，伯威復剔臂肉作粥以進，其疾亦愈。伯威妹嫁崔均，其姑王疾，妹亦剔左臂肉作粥以進，達旦即愈。

Huang prese la dissenteria e stava per morire, quando Bowei si tagliò un pezzo di carne dal suo braccio sinistro e glielo diede da mangiare. Ella si riprese subito. Ma la sua matrigna Yang si preoccupò della grave condizione della suocera che si ammalò. Bowei allora si tagliò ancora della carne dal suo braccio, ne fece una pappa e gliela porse. La sua malattia si alleviò. Anche la sorella minore di Bowei, che era sposata a Cui Jun, si tagliò della carne dal suo braccio quando Wang, la sua suocera, si ammalò. Ne fece una pappa, gliela presentò, ed ella, al tramontò, si riprese²²⁰.

Il seguente aneddoto ha come protagonista Chen Zong 陳宗, il quale viene introdotto come un personaggio giovane, di sedici anni. Questo dato è rilevante, in quanto la giovane età di un soggetto filiale pone enfasi in modo implicito sull'innocenza con cui egli compie l'atto²²¹. La devozione estrema di Chen Zong viene apparentemente messa in atto seguendo lucidamente i principi confuciani, ma in realtà egli segue un misto di sentimenti di devozione e di disperazione, su cui si basano i gesti estremi, sia quello di sacrificio parziale di sé, che il suicidio:

陳宗，永嘉人。年十六，母蔡病篤，割股為餌，病癒。已而複病不救，宗一慟而絕。郡守陸德輿雲：「陳宗自毀其體，哀慟傷生，雖非孝道之正，而能為人所難為之事，亦天性之至。」官為合葬，榜曰「陳孝子墓」。

Chen Zong era di Yongjia. Quando aveva sedici anni sua madre Cai si ammalò gravemente. Allora lui tagliò della carne dalla sua coscia e la usò come ingrediente (nella medicina da darle). La malattia migliorò. Dopo un po' si riammalò di nuovo, ma in questo caso non vi furono soluzioni. Zong, pieno di rabbia, diede fine alla propria vita. Lu Deyu, il prefetto, disse: “Chen Zong ha ferito il proprio corpo e si è ucciso dalla rabbia. Anche se ciò non è proprio il modo corretto di esprimere devozione filiale, ha fatto ciò che altre persone avrebbero trovato molto difficile da fare, inoltre, si tratta di un esempio di atto dalla natura più pura”. Gli ufficiali li seppellirono insieme. La tavoletta riporta: “Tomba del figlio filiale Chen”²²².

Il prossimo aneddoto, oltre a contenere il classico gesto del *gegu*, contiene degli elementi tipici degli aneddoti buddisti. Il protagonista, Liu Xiaozhong 劉孝忠, prepara una medicina con parti della propria coscia e del proprio petto, ma purtroppo il sacrificio si rivela essere futile. Egli perciò decide di passare a un altro tipo di sacrificio di sé, nella speranza di ottenere risultati più efficaci. I richiami al buddismo sono evidenti, quali la totale devozione a Budda, e l'auto immolazione, per trasferire il dolore degli altri su di sé²²³:

劉孝忠，並州太原人。母病經三年，孝忠割股肉、斷左乳以食母；母病心痛劇，孝忠然火掌中，代母受痛。母尋愈。後數歲母死，孝忠傭為富家奴，得錢以葬。富家知其孝行，養為己子。後養父兩目失明，孝忠為舐之，經七日複能視。以親故，事佛謹，嚙於像前割雙股肉，注油創中，然燈一晝夜。劉鈞聞而召見，給以衣服、錢帛、銀鞍勒馬，署宣陵副使。開寶二年，太

220Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 170.

221PETTERSSON, “Cannibalism...”, p. 115.

222Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 115.

223PETTERSSON, “Cannibalism...”, p. 112.

祖親征太原，召見慰諭。

Liu Xiaozhong era di Taiyuan, Bingzhou. Durante i tre anni in cui la madre era molto debole, Xiaozhong si tagliò un pezzo dalla sua coscia e la parte del suo petto sinistro per dargliela da mangiare. Ma quando il dolore al suo cuore aumentò, Xiaozhong accese un fuoco sulla sua mano per soffrire al posto della madre. Dopo ciò sua madre si riprese. Qualche anno dopo, ella morì. Allora Xiaozhong si vendette come schiavo ad un uomo ricco e usò la sua paga per il funerale. La famiglia dell'uomo ricco era consapevole del suo comportamento filiale e lo crebbe come proprio figlio. Più tardi quando il suo padre adottivo divenne cieco, Xiaozhong leccò i suoi occhi. Dopo sette anni poté vedere di nuovo. Per il bene dei suoi genitori, egli servì Buddha con la massima sincerità. Una volta egli si mise di fronte all'immagine [di Buddha], si fece tagli su entrambe le cosce, versò olio nelle ferite e accese del fuoco che bruciò tutta la notte. Liu Jun udì di ciò, lo convocò per un incontro e lo premiò con vestiti, seta, una sella d'argento e briglie, e lo nominò Vice commissario di Xuanling. Il secondo anno del regno Kaibao, l'imperatore Taizu in persona fece un viaggio a Taiyuan, fece chiamare Xiaozhong per un incontro e gli diede conforto e consigli²²⁴.

L'aneddoto che segue narra di Chang Yan 常晏 e Chang Shuogui 常守規, figli di Chang Zhen 常真. Il *Songshi* descrive anche quest'ultimo come soggetto filiale, infatti, persi i genitori, egli avrebbe passato il periodo di lutto in una capanna situata nei pressi delle loro tombe, dopo averle trasportate da solo al luogo di sepoltura, facendo guadagnare un'onorificenza alla sua famiglia²²⁵. Anche i figli ottengono un riconoscimento da parte della corte imperiale, ma in questo caso la devozione si dimostra essere più estrema di quella manifestata dal padre:

真妻病，子晏割股肉以養母，及死，次子守規徒跣，日一食，廬墓三年。太平興國八年，詔旌表之。

Quando la moglie di Zhen si ammalò, suo figlio Yan si tagliò della carne dalla coscia per nutrirla. Quando ella morì, il secondogenito Shuogui smise di indossare calzature, consumò un pasto al giorno e rimase in un angolino vicino alla tomba della madre per tre anni. All'ottavo anno del regno Taiping Xingguo un editto imperiale ordinò che venisse eretto uno striscione di riconoscimento²²⁶.

Il protagonista del seguente aneddoto, Yang Qing 楊慶, compie due volte l'atto di *gegu*, al fine di guarire entrambi i genitori. In questo caso, il testo lega l'atto di sacrificio alla povertà in cui si trovava la famiglia, implicando il fatto che probabilmente vi erano altri rimedi meno estremi e altrettanto efficaci. Il riconoscimento immediato in questo caso non viene dalla corte, e si manifesta nella ricrescita delle parti tagliate:

楊慶，鄞人。父病，貧不能召醫，乃割股肉啖之，良已。其後母病不能食，慶取右乳焚之，以灰和藥進焉，入口遂差，久之乳復生。

Yang Qing era di Yin. Quando suo padre si ammalò, egli era troppo povero per permettersi un dottore perciò si tagliò della carne dalla propria coscia e gliela diede da mangiare. Suo padre si riprese. Dopodiché si ammalò sua madre e non poté mangiare. Qing allora tagliò un pezzo dalla parte destra del suo petto e lo bruciò, ne mischiò le ceneri con della medicina e gliela diede. Dopo averla mangiata, sua madre si riprese. Molto tempo dopo la parte tagliata ricrebbe²²⁷.

224Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in "Cannibalism...", p. 112.

225Tuotuo, *Songshi*, cap. 456.

226Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in "Cannibalism...", p. 169.

227Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in "Cannibalism...", pp. 169 – 170.

L'aneddoto* racconta inoltre che, nel terzo anno del regno Xuanhe 宣和, il gesto devoto abbia fatto decidere alla corte di conferire alla dimora di Yang Qing un'insegna recante il termine “*Chong xiao*” 崇孝 (Sublime devozione filiale). Tuttavia, qualche anno dopo, vi sarebbe stata conferita un'altra insegna, il cui testo denigra l'atto di sacrificio di sé, in quanto non conforme al principio filiale confuciano, come affermato nel testo del celebre Han Yu, intitolato “Huren dui”²²⁸, trattato nello scorso capitolo²²⁹.

L'aneddoto che segue ha per protagonista Cheng Xiang 成象. La sua devozione si esprime sia un atto di sacrificio di sé per curare la madre malata, che con il periodo di lutto vissuto da quest'ultimo, in seguito alla morte dei genitori, avvenuta per uno spavento in seguito all'arrivo di un bandito. Il lutto seguito da Xiang segue le stesse modalità descritte in altri aneddoti, si narra infatti che egli abbia vissuto in una capanna semplice vicino alle tombe dei genitori. Viene aggiunto un elemento buddista, in quanto si spiega che prima della sepoltura, Xiang abbia sacrificato i resti dei genitori a Budda. Il personaggio di Cheng Xiang viene introdotto specificando che sia cresciuto studiando i testi Classici²³⁰. Questo particolare fa emergere che il sentimento di devozione non è solo innato, ma anche appreso, rendendo meno spontanea la dinamica con cui viene manifestata la pietà filiale. Il passo che segue narra dell'atto di sacrificio per guarire la malattia della madre, a cui seguono la guarigione del genitore e un riconoscimento della corte imperiale:

母病，割股肉食之，詔賜束帛醪酒。

Quando la madre si ammalò, egli si tagliò della carne dalla sua coscia e con essa nutrì la madre. Un decreto imperiale ordinò che gli venissero donati pacchi di seta e vino *lao*²³¹.

La storia che segue ha come protagonista Pang Tianyou 龐天祐, la cui storia presenta delle analogie con la storia di Cheng Xiang. Anche Tianyou viene introdotto come un personaggio cresciuto con i testi classici, che, in seguito alla morte del padre, prende la decisione di passare un periodo di lutto vicino alla sua tomba, piangendo incessantemente. L'unica differenza sostanziale si trova nel fatto che entrambi i comportamenti filiali vengono premiati dalla corte, ma mentre Xiang ottiene il riconoscimento in seguito all'atto di sacrificio parziale di sé, Tianyou viene premiato dopo avere passato il periodo di lutto per il padre. Il brano che segue spiega come Tianyou abbia sacrificato una parte della propria coscia per curare il genitore:

父疾，天祐割股肉食之；疾愈，又複病目喪明，天祐號泣祈天舐之。

228Tuotuo, *Songshi*, cap. 456.

229Tuotuo, *Songshi*, cap. 456.

230Tuotuo, *Songshi*, cap. 456.

231Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 169.

Quando suo padre si ammalò, Tianyou si tagliò della carne dalla sua coscia e glielo diede da mangiare. Dopo essersi ripreso, egli si riammalò e perse la vista. Tianyou allora pianse e pregò gli dei, e leccò gli occhi del padre²³².

Il prossimo aneddoto è tratto dal quattrocento sessantesimo capitolo del *Songshi*, intitolato “Lienü zhuan” (Biografie di donne esemplari). In questo caso abbiamo due persone devote che compiono l’atto di sacrificio, Zhu Yunsun e la moglie, e un solo soggetto malato che si ammala due volte, la signora Liu 劉氏. La prima volta, ella viene salvata grazie a un sacrificio del figlio, mentre nel secondo caso è la nuora a cedere un pezzo della propria coscia per farne una medicina e curarla. Non seguono particolari riconoscimenti da parte dell’imperatore, tuttavia un ufficiale dedica una poesia alla nuora virtuosa:

同縣有朱雲孫妻劉氏，姑病，雲孫割股肉作糜以進而愈。姑復病，劉亦割股以進，又愈。尚書謝諤為賦《孝婦詩》。

Nella stessa contea [Anfu 安福], vi era la moglie di Zhu Yunsun, la signora Liu. Quando la suocera si ammalò, Yunsun si tagliò la sua coscia, la cucinò con della pappa e gliela presentò. Ella guarì. Poi quando la suocera si riammalò, anche la signora Liu si tagliò della carne dalla sua coscia per offrirgliela. Ed ella guarì anche in questo caso. Il ministro Xie E compose una poesia intitolata “Ode alla moglie devota”²³³.

La storia che segue è tratta dal duecento diciannovesimo capitolo del *Songshi*, intitolato “Zongshi shixi wu biao” 宗室世系五表 (Tavola sul quinto lignaggio del clan imperiale) Come nel caso precedente, anche in questo aneddoto il sacrificio viene eseguito da una figlia devota. In questo caso, la guarigione miracolosa del padre Lü Zhongzhu 呂仲洙 avviene in seguito all’arrivo di segni di buon auspicio, uno stormo di gazze e la presenza di stelle particolarmente brillanti in cielo:

呂仲洙女，名良子，泉州晉江人。父得疾瀕殆，女焚香祝天，請以身代，割股為粥以進。時夜中，群鵲繞屋飛噪，仰視空中，大星燁燁如月者三。越翼日，父瘳。

Lu Zhongzhu e sua figlia Liangzi erano di Jinjiang, Quanzhou. Quando il padre si ammalò gravemente, ella bruciò dell’incenso e pregò il cielo di sostituire il corpo del padre possa sostituirsi con il suo e si tagliò della carne dalla coscia. Nel bel mezzo della notte seguente, uno stormo di gazze si mosse rumorosamente intorno alla loro dimora, e nel cielo vi erano tre stelle così grandi e splendidi da sembrare delle lune²³⁴. Il giorno dopo, il padre si riprese.

Il seguente aneddoto è tratto dal quattrocento settantanovesimo capitolo del *Songshi*, intitolato “Xishumengshi” 西蜀孟氏列傳 (Biografie dei membri della famiglia Meng dello Stato occidentale di Shu). Il protagonista dell’aneddoto è Yi Shenzheng 伊審征, figlio di Yan Gui 延鬼. DI quest’ultimo si narra che sia un militare che aveva prestato il proprio servizio a Meng Zhixiang 孟

232Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 169.

233Tuotuo, *Songshi*, cap. 456, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 170.

234Tuotuo, *Songshi*, cap. 219, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 170.

知詳, conosciuto anche come l'imperatore Gaozu dei Shu Posteriori 蜀高祖 (874 – 934). Il *Songshi* sostiene che Meng Zhixiang abbia deciso di appropriarsi della moglie di Yan Gui, per fare avanzare la propria posizione sociale. La donna in questione è colei che è poi divenuta la principessa Chonghua 崇華公主²³⁵. Il brano narra dell'atto di sacrificio di sé di Yi Shenzheng per guarire la madre, di cui non viene specificata l'identità ma molto probabilmente si tratta della principessa Chonghua:

審征幼以孝聞，母病，割股肉啖之。

Da piccolo, Shenzheng era famoso per la propria devozione filiale. Quando sua madre si ammalò, egli si tagliò un pezzo di carne dalla sua coscia e glielo diede da mangiare²³⁶.

Il seguente aneddoto, tratto dal trecento ventiseiesimo capitolo del *Songshi*, intitolato “Liezhuan di qi” 列傳第八十五 (Ottantacinquesimo elenco di persone virtuose) narra di Jiang Xie, il quale attua un sacrificio per curare il padre, con successo. Alla guarigione non seguono riconoscimenti da parte della corte, ma solo un rimprovero di suo padre:

蔣偕，字齊賢，華州鄭縣人。幼貧，有立誌。父病，嚙割股以療，父愈，詰之曰：「此豈孝邪？」曰：「情之所感，實不自知也。」

Jiang Xie, il cui nome di cortesia era Qixian, era di Huazhou, nella contea di Zheng. Egli crebbe in povertà, ma dalla moralità stabile. Quando suo padre si ammalò egli si tagliò della carne dalla sua coscia per curarlo. Quando suo padre si riprese lo rimproverò dicendo “Sarebbe questa la devozione filiale?”. Xie rispose “Francamente manco di conoscenze riguardo a come gestire i miei sentimenti”²³⁷.

La mancanza di conoscenze a cui allude Jiang Xie riguardano solo la manifestazione dei propri sentimenti. L'autore non lo descrive come un personaggio incolto, in quanto aveva passato gli esami imperiali e ottenuto un lavoro importante tra gli ufficiali a corte²³⁸.

In questo periodo non si trovano che criticano la pratica del *gegu*. Anche fuori dalla categoria delle storie esemplari, la tematica del *gegu* viene impiegata in modo positivo. Nel cento cinquantacinquesimo capitolo del *Songshi*, intitolato “Zhi di yibaiba xuan ju yi” 志第一百八選舉一” (Centottavo trattato: prima selezione di esempi raccomandabili), l'autore formula un pensiero sul comportamento del popolo. In particolare, il brano mira a dare consigli ai sudditi su come poter migliorare la società in cui vivono, attraverso le proprie azioni individuali. Qui, dopo un breve elogio del comportamento individuale ideale, viene fatta una distinzione riguardante le persone

235Tuotuo, *Songshi*, cap. 479.

236Tuotuo, *Songshi*, cap. 479, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 169.

237Tuotuo, *Songshi*, cap. 326, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 170.

238Tuotuo, *Songshi*, cap. 326.

filiali. Queste persone vengono divise in due categorie: nella prima vi sono le persone estremamente devote, la cui devozione filiale spinge il figlio a tagliare una parte di sé per il proprio caro, nella seconda vi sono coloro che non sono disposti a sacrificare il proprio corpo, ma si limitano a vivere il lutto in povertà presso le tombe ancestrali, motivo per il quale vengono considerati “qie” 怯 (codardi):

夫欲興德行，在於君人者修身以格物，審好惡以表俗，若欲設科立名以取之，則是教天下相率而為偽也。上以孝取人，則勇者割股，怯者廬墓。

Se un uomo desidera fortemente compiere azioni virtuose, studia le cose della natura per migliorare il suo atteggiamento verso il suo sovrano, impara a distinguere il vero dal falso, come se volesse stabilire una scienza con cui si ottiene distinzione, allora anche il popolo gradualmente agirà in questo modo. Se la corte recluta le persone per la loro devozione filiale, allora le persone coraggiose taglieranno pezzi di cosce e i codardi si ritireranno in capanne presso le tombe ancestrali²³⁹.

4.3 Comparsa di nuovi tipi di aneddoti sul cannibalismo filiale in epoca Jin (1127 – 1234)

Anche nei testi ascritti alla dinastia Jin si trovano personaggi riguardanti il *gegu*, nella maggior parte dei casi gli aneddoti hanno un lieto fine, talvolta i personaggi ricevono dei riconoscimenti da parte della corte imperiale²⁴⁰, come dimostrano alcune storie tratte dal *Jinshi* 金史 (Storia dei Jin)²⁴¹.

Il centoventisettesimo capitolo dell'opera, intitolato “Liezhuan di liushiwu” 列傳第六十五 (Sessantacinquesimo capitolo della sezione di biografie) contiene un paragrafo che si intitola “Xiaoyou” 孝友 (Persone filiali e fraterne), in cui vengono elencati alcuni comportamenti esemplari di carattere filiale, tra cui si annoverano i prossimi tre casi.

Il primo caso narra di Liu Zheng 劉政. Si tratta di un comune aneddoto il cui contenuto si concentra esclusivamente sulla estrema devozione di figlio che non esita ad aiutare la madre, ricorrendo sempre a gesti estremi degni di nota. In questo caso non vi sono menzionati riconoscimenti materiali dalla corte, l'unico lieto fine consiste nel fatto che tutti i sacrifici da lui fatti per la madre si rivelano vani:

劉政，洺州人。性篤孝，母老喪明，政每以舌舐母目，逾旬母能視物。母疾，晝夜侍側，衣不解帶，割股肉啖之者再三。母死，負土起墳，鄉鄰欲佐其勞，政謝之。葬之日，飛鳥哀鳴，翔集丘木間。廬於墓側者三年。

Liu Zheng era di Mingzhou. Era di natura onesta e filiale. Quando sua madre invecchiò e perse la vista,

239Tuotuo, *Songshi*, cap. 155, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 169

240Qiu, *Bu xiao zhi xiao...*, p. 121.

241Il *Jinshi* è un'opera contenente cronache della dinastia Jin, ascritto a Tuotuo, lo stesso autore del *Songshi*, che si avvale di un'équipe di ventisei ufficiale, di cui sedici di etnia Han e i restanti dieci di etnia turca e mongola. Il testo, terminato nel 1345, è diviso in 135 capitoli, il cui contenuto si basa su documenti di epoca Jin e sul lavoro di tre storici privati che compilarono dei testi durante il declino del potere della dinastia; si veda SCHNEIDER, Julia, “The Jin revisited: new assessment of Jin emperors”, *Journal of Jin – Yuan studies*, n° 41, 2011, pp. 345 – 346.

Zheng usava leccarle gli occhi. Dopo più di dieci giorni sua madre poté vedere di nuovo. Quando ella si ammalò egli stava al suo fianco, la assisteva giorno e notte, senza avere tempo di cambiarsi i vestiti. Egli si era tagliato anche la carne dalla sua coscia tre volte²⁴².

Gli altri due aneddoti narrano di personaggi che, oltre a manifestare la devozione filiale praticando prima i sacrifici di sé per curare il genitore, si distinguono per essere dei personaggi degni di nota. Nel loro caso, i riconoscimenti da parte della corte imperiale non consistono nei doni materiali che si trovano in altri aneddoti, quali insegne onorifiche e oggetti preziosi. In queste storie, la corte riconosce la virtù dei due individui filiali offrendo loro una promozione nelle rispettive carriere, Wendihan Wolubu 溫迪罕斡魯補 nella carriera militare, Wang Zhen 王震 in quella letteraria:

溫蒂罕斡魯補，西北路宋葛斜斯渾猛安人。年十五，居父喪，不飲酒食肉，廬於墓側。母疾，割股肉療之，疾愈。詔以為護衛。

Wendihan Wolubu era un soldato del battaglione Songgexiesihun nella provincia dello Xibei. A quindici anni, mentre era in lutto per la morte del padre, non consumò alcolici e non mangiò carne, e si ritirò in una capanna vicino alla tomba. Quando la madre si ammalò, si tagliò della carne dalla coscia per curarla. Ella si riprese rapidamente. Un decreto ordinò che egli venisse impiegato come ufficiale nelle guardie imperiali²⁴³.

王震，甯海州文登縣人。為進士學。母患風疾，割股肉雜飲食中，疾遂愈。母沒，哀泣過禮，目生翳。服除，目不療而愈，皆以為孝感所致。特賜同進士出身，詔尚書省擬注職任。

Wang Zhen era della prefettura di Ninghai, nella contea di Wendeng, e aveva studiato per farsi ammettere agli esami imperiali. Quando sua madre ebbe un ictus, egli tagliò un pezzo di carne dalla sua coscia e lo mischiò ad altre cose commestibili. Successivamente sua madre si riprese. Quando la madre morì, egli passò il periodo di lutto piangendo, finché non gli venne la cataratta. Finito il rito secondo l'usanza, egli non cercò rimedi per i suoi occhi, ma essi guarirono comunque. Si ritiene che ciò sia dovuto al sentimento di devozione di Zhen. Gli fu garantito lo stesso status speciale di coloro che passano gli esami imperiali, infatti un decreto imperiale ordinò che gli venisse data una posizione nei controlli delle stesure della storiografia ufficiale²⁴⁴.

Il seguente aneddoto è tratto dal novantunesimo capitolo del *Jinshi* e narra di Pang Di 龐迪. La fonte esalta Pang Di per il suo particolare interesse verso la carriera militare: si narra che egli fosse cresciuto leggendo libri sulla guerra e praticando equitazione e tiro con l'arco, e che in seguito fosse diventato il terzo vice generale di una brigata²⁴⁵. Legato alla sua biografia è riferito inoltre un atto di *gegu*, esemplificativo della sua natura filiale:

迪性純孝，父病，醫藥弗效，迪仰天泣禱，割股作羹，由是獲安。

Di era di natura pura e filiale. Quando suo padre si ammalò, e i medici dissero che non vi erano più medicine, Di guardò il cielo piangendo e pregando, si tagliò un pezzo della sua coscia e ne fece un

242Tuotuo, *Jinshi*, cap. 127, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 171.

243Tuotuo, *Jinshi*, cap. 127, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 170.

244Tuotuo, *Jinshi*, cap. 127, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 170. La traduzione delle ultime tre frasi è mia in quanto non si trovano nella traduzione di Pettersson.

245Tuotuo, *Jinshi*, cap. 91.

budino. In questo modo, il padre trovò la pace²⁴⁶.

Nel *Jinshi* vi sono anche due storie anche riguardanti donne attraverso storie esemplari inerenti alla tematica del *gegu*. Nel primo caso, a compiere il gesto filiale è una donna comune che, alla morte del marito, svolge in modo corretto il proprio compito di nuora. Il testo in realtà non descrive la vedova come un personaggio dalla natura totalmente pura: in seguito alla morte dei propri suoceri, rimane totalmente sola, e per questo motivo decide di falsificare dei documenti con la speranza vana di non risultare vedova e quindi potersi risposare. Per evitare la vergogna di vivere abbandonata e sola, muore suicida in un pozzo, e in seguito un decreto imperiale ordina a un ufficiale di recarsi presso la sua tomba e offrirle una cerimonia sacrificale, e di conferirle il titolo di *Jie* 節 (Persona dalla moralità integra), per il suo atteggiamento devozionale verso i suoceri²⁴⁷:

雷婦師氏，夫亡，孝養舅姑。姑病，割臂肉飼之，姑即愈。

La moglie di Lei era la signora Shi. Quando suo marito morì ella si prese cura dei suoceri con molta devozione. Quando la suocera si ammalò, ella si tagliò un pezzo di carne dal suo braccio per darglielo da mangiare. La suocera si riprese²⁴⁸.

Ciò che caratterizza il seguente aneddoto, tratto dal sessantaquattresimo capitolo del *Jinshi*, intitolato “Liezhuang dier: houfei xia” 列传第二：后妃下 (Secondo gruppo di biografie: imperatrici, principesse e donne sottostanti), è l'utilizzo del *gegu* per esaltare, per la prima volta, l'estrema devozione di un membro della famiglia reale, la moglie del futuro imperatore Aizong 金哀宗 (1198 – 1234). Anche in questo caso, la donna viene descritta come una moglie estremamente devota, in quanto sacrifica un pezzo di sé per curare i genitori del marito, ovvero l'imperatore Xuanzong 金宣宗 (1163 – 1224) e la moglie:

哀宗皇后，徒單氏。宣宗及後有疾，後嘗割膚以進，宣宗聞而嘉之。

La consorte dell'imperatore Aizong era Madame Tudan. Quando Xuanzong e sua moglie si ammalarono, l'imperatrice [Madame Tudan] si tagliò un pezzo della propria pelle per offrirglielo. Quando Xuanzong udì ciò, la elogiò²⁴⁹.

L'ultima storia presa in analisi in questo paragrafo, narra di un sacrificio di sé per curare un genitore con un finale tragico, in quanto il genitore non guarisce.

舜英謁醫救療百方，至割其股雜他肉以進，而天驥竟死。

Dopo che Shunying chiese centinaia di prescrizioni mediche ai medici, ella tagliò alla fine un pezzo di carne dalla sua coscia, la mischiò con altra carne e gliela presentò. Ma Tianji morì lo

246Tuotuo, *Jinshi*, cap. 91, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 170.

247Tuotuo, *Jinshi*, cap. 130.

248Tuotuo, *Jinshi*, cap. 130, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 170.

249Tuotuo, *Jinshi*, cap. 64, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 171.

stesso²⁵⁰.

4.4 L'utilità del *gegu* nel potere centrale e nel clan Mongolo in epoca Yuan (1271 - 1368)

Nei testi ascritti all'epoca Yuan, si trovano ancora numerosi testi inerenti alla tematica del *gegu*. La continua produzione di aneddoti di questo genere è dovuta al fatto che in questo periodo era ancora forte l'idea del buon governo messo in atto grazie all'atteggiamento filiale²⁵¹. Il *Yuanshi* 元史 (Storia degli Yuan)²⁵² contiene infatti due capitoli dedicati unicamente a storie esemplari di persone filiali, il “Xiaoyou yi zhuan” 孝友一傳 (Prima parte dei Modelli di comportamenti filiali e fraterni) e il “Xiaoyou er zhuan” 孝友二傳 (Seconda parte dei Modelli di comportamenti filiali e fraterni). Anche in questo caso, come in altre opere storiografiche quali il *Songshi*, la sezione dedicata agli esempi filiali si presenta come un elenco di aneddoti brevi e concisi.

I personaggi filiali del primo brano sono tre: Li Jianu 李家奴, figlio del comandante di una brigata, Guan Rulin 管如林, assistente del comandante di un'altra brigata, e Zhu Tianxiang 硃天祥, un normale individuo. Questi personaggi non hanno nessuna interazione tra di loro, ma sono semplicemente accomunati dal fatto di compiere lo stesso sacrificio di sé per curare le rispettive madri, e di ricevere allo stesso modo delle insegne onorifiche presso le loro dimore. Il brano successivo segue la stessa dinamica, narra di un figlio filiale, Ning Zhugou 寧豬狗, che decide di sacrificare una parte del suo corpo per curare la madre vecchia e malata:

潭州萬戶移刺瓊子李家奴，九歲，母病，醫言不可治，李家奴割股肉，煮糜以進，病乃痊。撫州路總管管如林、潭州民硃天祥，並以母疾割股，旌其家。

Quando Li Jianu, figlio del comandante Yi Ciqiong della brigata Tanzhou, aveva nove anni, sua madre si ammalò. I medici dissero che non vi era rimedio. Li Jianu allora si tagliò della carne dalla sua coscia, la fece cuocere in una pappa e la diede alla madre. La malattia si alleviò. Anche l'assistente del comandante della brigata del percorso di Fuzhou, Guan Rulin, e Zhu Tianxiang, di Hunzhou, si tagliarono un pezzo di coscia per curare la malattia delle rispettive madri. Alle loro dimore furono conferite delle insegne²⁵³.

寧豬狗，山丹州人。母年七十餘，患風疾，藥餌不效，豬狗割股肉進啖，遂愈。

Ning Zhugou era di Shandanzhou. Quando sua madre aveva più di settant'anni, fu presa da un ictus.

250Tuotuo, *Jinshi*, cap. 130 trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p.171.

251QIU, *Bu xiao zhi xiao...*, pp. 121 – 123.

252Il *Yuanshi* è stato compilato per ordine dell'imperatore Ming Taizu 明太祖 (1328 – 1398) nel 1368. La stesura del testo è da attribuirsi al pittore e storico Song Lian 宋濂 (1310 – 1381), che si avvale di una squadra di sedici studiosi. Alla compilazione del testo furono dedicati 332 giorni, motivo per cui è considerato il lavoro più negligente tra quelli dedicati alle storie dinastiche. Il testo è composto da 210 capitoli, di cui quarantasette comprendono annali, cinquantasette comprendono trattati di vario genere, sette sono tavole genealogiche e le restanti novantasei comprendono biografie, si veda SONG Lian, *Yuanshi*, RABASA, José, MASAYUKI, Sato, TORTAROLO, Edoardo, WOO, Daniel (a cura di), *The Oxford history of historical writing*, vol. 3, Oxford University Press, 2012, pp. 27 – 28.

253SONG Lian, *Yuanshi*, cap. 197, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 171.

Quando seppe che la medicina non poté curarla, Zhugou le diede da mangiare della carne tagliata dalla sua coscia. Successivamente ella si riprese²⁵⁴.

Il seguente aneddoto narra di Xiao Daoshou, una donna di umili origini, ma dall'atteggiamento umile e rispettoso verso la madre, anziana: si sostiene che aiutasse la madre a pulirsi, e che nei casi in cui la madre fosse stata arrabbiata con lei, Daoshou con un bastone provvedesse a punirsi da sé²⁵⁵. Il gesto di *gegu* illustrato alla fine funge da coronamento di un comportamento filiale e totalmente devoto:

母嘗有疾，醫累歲不能療，道壽割股肉噉之而愈。至元八年，賜羊酒，表其門。

Quando sua madre contrasse una malattia che i medici per molto tempo non poterono curare, Daoshou da sé decise di porvi rimedio dandole della carne che ella si era tagliata dalla sua coscia. L'ottavo anno del regno Zhiyuan, la sua famiglia fu ricompensata con una pecora e del vino, e un'insegna alla loro porta²⁵⁶.

Il seguente aneddoto, racconta di Hu Banlü 胡伴侶, il cui suo sacrificio è rivolto al padre, che si ammala di una malattia incurabile²⁵⁷. La storia contiene una sfumatura buddista, in quanto Banlü prima di sacrificare un pezzo di sé, brucia dell'incenso e prega le divinità:

伴侶乃齋沐焚香，泣告於天，以所佩小刀於右脅傍割其皮膚，割脂一片，煎藥以進，父疾遂瘳，其傷亦旋愈。朝廷旌表其門。

Banlü allora digiunò, si lavò e bruciò dell'incenso e pregò il cielo con le lacrime agli occhi. Dopodiché usò il coltellino che indossava al polso per fare un'incisione sulla pelle nella sua parte destra, tagliò un po' di grasso, lo fece bollire con della medicina e lo presentò al padre. La malattia di suo padre quindi guarì, così come la sua ferita. La corte conferì un'insegna alla loro porta²⁵⁸.

Il seguente caso narra di due donne filiali, che, rimaste vedove, non si risposano ma rimangono devote alle proprie suocere praticando la castità:

姑嘗病，郎禱天，割股肉進啖而愈。後姑喪，以哀聞。大德十一年，旌美之。又有東平鄭氏、大寧杜氏、安西楊氏，並少寡守志，割體肉療姑病。

Quando la sua suocera si ammalò, Lang pregò il cielo e la fece riprendere dandole della carne tagliata dalla propria coscia. Quando tempo dopo la suocera morì, il dolore della nuora fece eco. L'undicesimo anno del regno Dade, le fu conferita un'onorificenza. Vi erano anche la signora Zheng di Dongping, la signora Du di Daning e la signora Yang di Anxi. Esse erano rimaste vedove in giovane età ma rimasero caste, e tagliavano i loro corpi per curare le malattie delle loro suocere²⁵⁹.

Il brano fa riferimento anche alla castità delle donne rimaste vedove. Si tratta di una tematica molto comune a partire dall'epoca Song, e che si diffonderà anche in epoca Yuan. Tale tematica

254SONG Lian, *Yuanshi*, cap. 197, trad. di Pettersson in "Cannibalism...", p. 171.

255SONG Lian, *Yuanshi*, cap. 197.

256SONG Lian, *Yuanshi*, cap. 197, trad. di Pettersson in "Cannibalism...", p. 171.

257SONG Lian, *Yuanshi*, cap. 198.

258SONG Lian, *Yuanshi*, cap. 198, trad. di Pettersson in "Cannibalism...", p. 172.

259SONG Lian, *Yuanshi*, cap. 200, trad. di Pettersson in "Cannibalism...", p. 171.

segue il principio per cui una donna nella sua vita debba servire un uomo solo, e che il minimo contatto fisico con un altro uomo comporti un'offesa verso il marito defunto²⁶⁰. Un richiamo a questa tematica si può evincere anche dall'aneddoto già analizzato sulla signora Shi, tratto dal cento trentesimo capitolo del *Jinshi*, in cui la donna prova a falsificare i suoi documenti in quanto consapevole di non potersi risposare. La differenza tra i due aneddoti, sta nel fatto che, mentre le signore Zheng, Du e Lang seguono la castità, dimostrando una morale virtuosa innata, al contrario la signora Shi non si appella ad alcuna morale virtuosa e tenta in modo poco lecito di tornare a vivere come prima.

Come in epoca Tang, anche in epoca Yuan, accanto all'esaltazione dell'estrema pietà filiale, la tematica del *gegu* viene trattata anche in modo negativo. Il seguente passo è stato tratto dal centocinquesimo capitolo del *Yuanshi*, intitolato “Xing fa si • zha wei” 刑法四 • 詐為 (Quarto capitolo del codice penale • truffe), e, tra i diversi comportamenti da condannare, include il sacrificio parziale di sé a beneficio dei genitori e la sepoltura dei figli. Si tratta solo di una condanna degli atti per il loro carattere estremo, in quanto lo stesso paragrafo non condanna i gesti filiali meno estremi come quello di passare il lutto in una capanna vicino alla tomba con gli abiti da lutto²⁶¹:

諸為子行孝，輒以割肝、刲股、埋兒之屬為孝者，並禁止之。

Tutti gli atti decisi, manifestanti devozione filiale, come il taglio del fegato e cosce, o la sepoltura dei figli, sono proibiti²⁶².

Secondo Du Fangqin e Susan Mann, la censura di pratiche legate al *gegu* sotto la corte Yuan, di etnia Mongola, potrebbe essere causata dal tentativo di preservare la propria cultura, che rischiava di essere “minacciata” da quella cinese²⁶³. La categoria del sacrificio di sé era infatti già consolidata nelle storiografie ufficiali, perciò faceva già parte di tale “minaccia”. Il testo non condanna le manifestazioni di pietà filiale meno estremi, indicando quindi il riconoscimento dell'utilità della diffusione del concetto di *xiao* tra il popolo.

4.5 Il *gegu* sia come esaltazione del ruolo femminile che come oggetto di critiche in epoca Ming (1368 – 1644)

Nella letteratura di epoca Ming, le storie inerenti al *gegu* terminano generalmente con un lieto fine in cui vi è un riconoscimento positivo del sacrificio. Rilevante è anche il fatto che in questo

260DU, Fangqin, MANN, Susan, “Completing claims on womanly virtue in late Imperial China”, KO, Dorothy, KIM, Jahyun, PIGGOTT, Joan (a cura di), *Women and Confucian cultures in Premodern China, Korea and Japan*, University of California Press, 2003, pp.224 – 226.

261 SONG Lian, *Yuanshi*, cap. 105.

262SONG Lian, *Yuanshi*, cap. 105, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 119.

263DU, Fangqin, MANN, Susan, “Completing claims...”, p. 226.

periodo aumentino le storie in cui è una donna a praticare il sacrificio di sé. Ciò è giustificabile nel fatto che il figlio maschio sia più necessario alla famiglia rispetto alla femmina, in quanto quest'ultima dopo il matrimonio diventa membro del clan del marito, mentre il maschio rimane sempre nello stesso clan, perciò risulta indispensabile per fare proseguire la linea patriarcale²⁶⁴. Si prendano ad esempio i seguenti due aneddoti, tratti dal 301° capitolo del *Mingshi* 明史 (Storia dei Ming)²⁶⁵, intitolato “Lienü zhuan” 列女傳 (Biografie di donne esemplari), in cui si narra di donne che manifestano la propria devozione verso le rispettive suocere. Queste storie si presentano con le stesse strutture degli aneddoti presenti nelle altre storie dinastiche, dove l'atto virtuoso porta sempre a un lieto fine:

後有張氏，儀真周祥妻。姑病，醫百方不效。一方士至其門曰：「人肝可療。」張割左脅下，得膜如絮，以手探之沒腕，取肝二寸許，無少痛，作羹以進姑，病遂瘳。

E poi vi era anche la signora Zhang, moglie di Zhou Xiang di Zhen. Quando la sua suocera si ammalò, nessuno dei cento rimedi le fece del bene. Un Taoista allora giunse alla sua porta e disse: “il fegato umano la può curare”. Zhang allora fece un'incisione sulla sua parte sinistra sotto ai suoi reni, afferrò una membrana che sembrava seta scartata, frugò finché non sentì la mano immersa fino al polso e ottenne intorno ai quattro centimetri di fegato. Non le fece affatto male. Ne fece una pappa e la porse alla sua suocera. La malattia si affievolì²⁶⁶.

劉事姑謹，姑道病，刺血和藥以進。抵和州，夫卒，劉種蔬給姑食。越二年，姑患風疾不能起，晝夜奉湯藥，驅蚊蠅不離側。姑體腐，蛆生席間，為嚙蛆，蛆不復生。及姑疾篤，剖肉食之，少蘇，逾月而卒，殯之舍側。

Liu servì la suocera con la massima attenzione. Quando ella si ammalò in viaggio, la figlia prese un po' del proprio sangue, lo mischiò con della medicina e glielo presentò. Quando arrivarono a Hezhou, suo marito morì. Liu allora coltivò delle verdure per nutrire la propria suocera. Più di due anni dopo, la suocera ebbe un ictus e fu costretta a letto. Giorno e notte Liu le dava zuppe e medicine, cacciava mosche e zanzare e restava sempre al suo fianco. Quando il corpo della sua suocera cominciò a decomporsi e dei vermi apparvero tra i tappeti, ella li morse così da non farli più tornare. Quando le condizioni della suocera peggiorarono ulteriormente, Liu si tagliò un pezzo della propria carne e glielo diede da mangiare. Ella si riprese leggermente ma dopo un mese morì. Liu la mise in una bara e la sistemò vicino a casa sua²⁶⁷.

Aneddoti di questo tipo sono distribuiti in vari capitoli del *Mingshi* e non presentano particolari differenze nella loro struttura rispetto agli aneddoti sopra citati²⁶⁸. Nella stessa opera, tuttavia, si trovano anche brani in cui il sacrificio di sé a beneficio degli altri non costituisce un gesto di estrema pietà filiale, ma un comportamento negativo a cui si susseguono brutte conseguenze. Un esempio è il seguente brano, tratto dal duecento novantaseiesimo capitolo del *Mingshi*, intitolato “Xiaoyi yi liezhuan” 孝義一列傳 (Primo capitolo sulle biografie di persone filiali e virtuose). In questo brano il *gegu* non è affatto un atto positivo e filiale, ma un atto con cui

²⁶⁴ MATTEINI, “What the master did not discuss...”, p.44.

²⁶⁵ ZHANG Tingyu 張廷玉, *Mingshi*. Il *Mingshi* è ascripto a Zhang Yanyu (1672 – 1755) e conta 336 capitoli.

²⁶⁶ ZHANG, *Mingshi*, cap. 301, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 113.

²⁶⁷ ZHANG, *Mingshi*, cap. 301, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 172.

²⁶⁸ PETERSSON, “Cannibalism...”, pp. 172 – 175.

le persone mettono a rischio la propria vita. Tuttavia, la pietà filiale rimane uno dei cardini del comportamento virtuoso, perciò vengono offerte delle alternative al *gegu* nel lutto:

百官聞父母喪，不待報，得去官。割股臥冰，傷生有禁。

Gli ufficiali vennero informati del fatto che in caso di morte di uno dei genitori, essi non avrebbero dovuto aspettare gli ordini superiori, ma abbandonare direttamente l'ufficio. Il taglio della propria coscia e distendersi sul ghiaccio; recare danno alla propria vita, era proibito²⁶⁹.

Nel seguente brano, il *gegu* diventa l'oggetto di un dialogo tra l'Imperatore e il Ministro dei Riti Hengtai 亨泰, in cui l'Imperatore chiede a Hengtai di stabilire delle regole riguardo al riconoscimento dei diversi tipi di atti di devozione filiale. La risposta di Hengtai, contraria al *gegu*, ricorda per alcuni aspetti il testo del *Huren dui* di Han Yu e anche quanto affermato da Pi Rixiu: si afferma che la pratica del *gegu* non faccia propriamente parte della tradizione tramandata dagli antichi filosofi cinesi, e che quindi non rispecchi l'idea di pietà filiale da loro promossa, che è un atto di profanazione del proprio corpo, e che la continuazione di questo tipo di atti sia unicamente giustificabile con l'ignoranza degli individui responsabili. Perciò, secondo Hengtai, la manifestazione della pietà filiale attraverso la cura dei genitori è di per sé sufficiente:

亨泰為禮部尚書時，日照民江伯兒以母病殺其三歲子祀岱嶽。有司以聞。帝怒其滅絕倫理，杖百，戍海南。因命亨泰定旌表孝行事例。亨泰議曰：「人子事親，居則致其敬，養則致其樂，有疾則謹其醫藥。臥冰割股，事非恆經。割股不已，致於割肝，割肝不已，至於殺子。違道傷生，莫此為甚。墮宗絕祀，尤不孝之大者，宜嚴行戒諭。倘愚昧無知，亦聽其所為，不在旌表之例。」詔曰「可」。

Quando Hengtai servì come Ministro dei Riti, Jiang Boer, di Rizhao, uccise il suo figlio di tre anni per sacrificarlo a Daiyue [il monte Tai], perché sua madre era malata. Un ufficiale diffuse la notizia. Per la sua furia causata da una tale violazione dei doveri e dei principi umani, l'imperatore lo condannò a cento frustate e servizio di frontiera a Hainan. Egli ordinò anche che Hengtai definisse le regole per il conferimento di insegne onorifiche per gli atti di devozione filiale. Hengtai affermò: “nel servire i genitori, i figli dovrebbero mostrare loro rispetto nel quotidiano, provare piacere nel prendersi cura di loro ed essere selettivo nel procurare loro delle medicine. Lasciarsi andare sul ghiaccio e tagliarsi la coscia non sono gesti che si mettono in atto da sempre. Se il taglio della coscia non verrà fermato, allora si arriverà al taglio del fegato. Se il taglio del fegato non verrà fermato, allora si arriverà all'infanticidio. Niente è più serio che andare contro a ciò che è giusto e danneggiare la vita. Permettere a un antenato di cadere nell'oblio interrompendo i doveri sacrificali è la cosa meno filiale e richiama la necessità di usare misure più severe. Se il popolo è stupido e ignorante e si sentono ancora notizie di questo genere, allora i soggetti in questione smetteranno di essere visti con l'etichetta scritta sull'insegna onorifica a loro conferita. L'imperatore disse: “Approvo”²⁷⁰.

Il seguente aneddoto racconta di alcuni soldati nel periodo Yongle (1402 – 1424), meritevoli di avere sacrificato un pezzo della propria coscia per i propri genitori. Il capitolo prende questo fatto per giustificare i provvedimenti presi a partire dal periodo dell'imperatore Yingzong 明英宗 (1427 – 1464) di rimuovere la promozione del *gegu* attraverso gli elogi scritti sulle statue, così

269ZHANG, *Mingshi*, cap. 296, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 173.

270ZHANG, *Mingshi*, cap. 137, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, pp. 119 – 120.

come la rimozione dell'usanza di conferire insegne onorifiche a coloro che si mutilavano:

永樂間，江陰衛卒徐佛保等復以割股被旌。而掖縣張信、金吾右衛總旗張法保援李德成故事，俱擢尚寶丞。迨英、景以還，即割股者亦格於例，不以聞，而所旌，大率皆廬墓者矣。

Durante il regno Yongle, insegne onorifiche furono conferite ancora a Xu Fobao e altri soldati della guardia di Jiangyin per aver sacrificato un pezzo della propria coscia. E quando Zhang Xin di Yexian, e Zhang Fabao, comandante del plotone della Guardia dell'insegna a destra dell'impero, menzionarono la storia di Li Decheng, furono promossi entrambi ad assistenti dell'ufficio dei sigilli. Dai regni degli imperatori Ying[zong] e Jing[di] in avanti, il tema del taglio di una porzione della coscia fu di nuovo rimosso dalle statue e quindi smise di essere promosso. Le insegne onorifiche furono nella maggior parte dei casi conferite a coloro che passavano il periodo di lutto nelle capanne presso le tombe dei propri cari²⁷¹.

4.6 Condanna del gesto estremo del cannibalismo filiale e invito al vecchio concetto di *xiao* in epoca Qing (1644 – 1912)

Nei testi di epoca Qing, l'uso del *gegu* nei testi letterari rimane lo stesso, rispetto all'epoca precedente, con qualche eccezione. Il valore della pietà filiale continua a mantenere la propria importanza, così come si evince dal *Qingshi gao* 清史稿, che dedica tre capitoli all'elogio di personaggi filiali²⁷². Tuttavia, attraverso un'analisi di tali capitoli, si può notare che i casi di *gegu* risultano meno rispetto a quelli tratti dal *Mingshi*, in quanto non in tutti i casi l'elogio alla pietà filiale e quello agli atti di sacrificio di sé per curare un genitore coincidono. Inoltre, accanto agli aneddoti in cui il protagonista viene elogiato per essersi sacrificato e avere curato un genitore, cominciano a diffondersi le storie in cui si racconta di un sacrificio, ma senza lieto fine. Si vedano ad esempio i seguenti due passi. Il primo, tratto dal quattrocento novantasettesimo capitolo del *Qingshi gao*, intitolato “Xiaoyi yi” 孝義一 (Prima parte delle biografie filiali e virtuose) narra di Dai Zhaoben 戴兆笨, rimasto orfano di madre all'età di tredici anni. Quando anche il padre si ammala e non si trovano prescrizioni mediche efficaci, il figlio decide di tagliare una parte di sé per curarlo. In questo caso non vi è un lieto fine, poiché nemmeno questo rimedio si rivela efficace e alla fine anche il padre di Zhaoben muore:

父病噎，亦減飲食，百方療父，不得，則割肱糜以進，終不愈。

Quando suo padre smise di mangiare a causa della sua malattia, anche lui [Zhaoben] cominciò a mangiare poco. Dopo avere tentato cento prescrizioni invano, egli si tagliò un pezzo del braccio per fare un budino e darlo al padre. Ma alla fine suo padre non si riprese e morì²⁷³.

Il secondo brano, tratto dal quattrocento novantesimo capitolo del *Qingshi gao*, intitolato “Zhongyi si” 忠義四 (Quarta parte delle biografie di persone leali e virtuose), narra di Yi 易, il cui marito si ammala gravemente. A differenza dell'aneddoto precedente, in questo caso il beneficiario

271 ZHANG, *Mingshi*, cap. 296, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 120.

272 *Qingshi gao*, cap. 497 – 498 – 499.

273 *Qingshi gao*, cap. 497, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 179.

dell'atto di *gegu* guarisce, mentre la moglie muore:

先是源兗妻易氏以源兗遭疾幾殆，籥天原以身代，刲臂和藥飲源兗，源兗以愈，易氏旋病卒。Prima di invocare gli dei, per esprimere il desiderio di scambiare il proprio corpo con quello del marito, che si era ammalato e stava per morire, la moglie di Yuanyan, Yi, si tagliò un pezzo di carne dal suo braccio, per mischiarlo a un rimedio medico, e darlo da bere al marito. Yuanyan si riprese, ma la moglie no²⁷⁴.

A differenza della maggior parte degli aneddoti sul *gegu* trattati in questa tesi, le due storie appena citate paiono più verosimili. L'atto estremo del *gegu* presente nelle storie mira allo stesso modo a promuovere un comportamento virtuoso, ma contemporaneamente comunicano ai lettori il rischio nel mettere in atto il *gegu*, stando a indicare che compiere gesti esemplari per devozione è un atto di per sé positivo, ma non sempre lo è sacrificare sé stessi.

I seguenti aneddoti, entrambi tratti dal quattrocento novantasettesimo capitolo dell'opera, espongono una critica alla tematica. Nel formulare tali critiche, gli interlocutori si avvalgono di concetti che ricordano i testi citati di Han Yu e Pi Rixiu nello scorso capitolo: la condanna di un atto estremo con cui si rovina il proprio corpo, l'ignoranza dei personaggi che sacrificano una parte di sé per devozione filiale, senza conoscere la vera devozione filiale promossa dagli antichi filosofi, ed infine un'incitazione a non riconoscere con premi materiali i vari tipi di atti di *gegu*:

清興關外，俗純樸，愛親敬長，內慤而外嚴。既定鼎，禮教益備。定旌格，循明舊。親存，奉侍竭其力；親歿，善居喪，或廬於墓；親遠行，萬里行求，或生還，或以喪歸。友於兄弟，同居三五世以上，號義門，及諸義行，皆禮旌。親病，刲股剝肝；親喪，以身殉；皆以傷生有禁，有司以事聞，輒破格報可。

Quando il potere dei Qing si espanse fuori dai propri confini, le sue tradizioni erano pure e oneste. I parenti ricevevano amore e gli anziani ricevevano rispetto. La sua natura era innocente dentro e severo fuori. Quando fu stabilita la dinastia, i riti erano già pronti. Le regole del conferimento delle insegne onorifiche erano stabilite in conformità con quelle dei Ming. Da vivi, i genitori andrebbero serviti con il massimo sforzo. Quando muoiono, bisogna seguire il lutto in modo adeguato, magari rifugiandosi in una capanna vicino alle loro tombe. Quando intraprendono viaggi lunghi, distanze da 10.000 *li* non dovrebbero costituire un ostacolo alle loro ricerche; a volte è per portarli a casa vivi, altre volte è per portarli a casa per il loro funerale. La gentilezza tra fratelli o tra più generazioni conviventi sotto allo stesso tetto dovrebbero essere riconosciute come famiglie virtuose. Tutti gli atti virtuosi andrebbero riconosciuti con un'insegna onorifica. Quando i genitori si ammalano, atti con cui si ferisce il proprio corpo come il taglio della propria coscia o il fegato sono proibiti, e quando essi muoiono, il suicidio è proibito. Se un fatto è diventato popolare tra gli ufficiali, essi hanno il permesso di rompere le regole e farne un rapporto²⁷⁵.

李盛山，福建羅源人。母病，割肝以救，傷重，卒。巡撫常賚疏請旌，下禮部，禮部議輕生愚孝，無旌表之例。雍正六年三月壬子，世宗諭曰：“朕惟世祖、聖祖臨禦萬方，立教明倫，與人為善。而於例慎予旌表者，誠天地好生之盛心，聖人覺世之至道，視人命為至重，不可以愚昧誤戕；念孝道為至弘，不可以毀傷為正。但有司未嘗以聖賢經常之道，與國家愛養之心，明白宣示，是以愚夫愚婦救親而捐軀，殉夫而殞命，往往有之。既有其事，若不予以旌表，無以彰其苦志。故數十年來雖未定例，仍許奏聞，且有邀恩於常格之外者。聖祖哀矜下民之盛心，如是其周詳而委曲也。父母愛子，無所不至，若因已病而致其子割肝剝股以充飲饌、和

274 *Qingshi gao*, cap. 490, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 178.

275 *Qingshi gao*, cap. 497, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, p. 175.

湯藥，縱其子無恙，父母未有不驚憂惻怛慘惕而不安者，況因此而傷生，豈父母所忍聞乎？父母有疾，固人子盡心竭力之時，儻能至誠純孝，必且感天地、動鬼神，不必以驚世駭俗之為，著奇於日用倫常之外。婦人從一之義，醮而不改，乃天下之正道，然烈婦難，節婦尤難。夫亡之後，婦職之當盡者更多，上有翁姑，則當代為奉養。他如修治蘋蘩，經理家業，其事難以悉數，安得以一死畢其責乎？朕今特頒訓諭，有司廣為宣示，俾知孝子節婦，自有常經，倫常之地，皆合中庸，以毋負國家教養矜全之德。倘訓諭之後，仍有不愛軀命，蹈於危亡者，朕亦不概加旌表，以成激烈輕生之習也。”盛山仍予旌表。

Li Shengshan era di Luoyuan, Fujian. Quando sua madre si ammalò, egli tagliò un pezzo del suo fegato per salvarla. Egli morì per la profonda ferita. Chang Lai, il governatore provinciale, fece appello alla corte per chiedere che gli venisse conferita un'insegna onorifica. Il caso fu assegnato al Ministro dei Riti, che affermò che non vi erano mai stati casi in cui venivano premiati stupidi atti di devozione con cui la vita non veniva rispettata. Il giorno *renzi* del terzo mese del sesto anno del regno Yongzheng, l'imperatore Shizong emanò un editto che diceva: “Noi crediamo che quando l'imperatore Shizu e l'imperatore Shengzu comandavano le 10.000 direzioni e avevano stabilito le regole per le relazioni interpersonali, agirono per insegnare al popolo a essere buono. Coloro a cui furono conferite insegne onorifiche per avere avuto tanta premura, erano persone che avevano dato prova di un amore per la vita universale, sincero e benevolo. Quando gli antichi illuminarono il mondo con le loro regole eminenti, essi guardavano alla vita come la cosa più importante, non come qualcosa che possa essere accidentalmente distrutto da ignoranti. Essi credevano inoltre che tra le più grandi manifestazioni di devozione filiale non ci fossero la distruzione e le ferite. Ma se gli ufficiali non imbocciano la via degli antichi, con l'amore manifestato per il Paese e la famiglia, casi di mariti e mogli ignoranti che sacrificano la propria vita per salvare i propri genitori e mogli che si uccidono per essere sepolte con il proprio marito saranno comuni. Se un fatto come questo è già successo, senza essere premiato con un'insegna onorifica, la notizia della loro patetica situazione non verrà diffusa. Anche se i precedenti non sono stati definiti per decenni, riferire questi fatti è sempre stato concesso secondo le informazioni dell'impero, così come lo è stata la richiesta dei favori di coloro che non erano regolari. La benevolenza di Shengzu che gli fece provare pietà per i suoi sudditi in questo modo complicò i fatti, occupandosi dei dettagli. L'amore dei genitori per i figli si trova ovunque. Supponiamo che il figlio di qualcuno non si ferisca tagliandosi un po' di carne dal suo fegato o dalla sua coscia, ne faccia una medicina in una zuppa, per contribuire al nutrimento del genitore da malato, ci sarebbero forse genitori che non si farebbero prendere dal panico, da compassione e dolore? E poi, se essi si fanno male, quale genitore potrebbe sopportare tutto questo? Se un genitore si ammala e il figlio esaurisce le sue forze e riesce a raggiungere una sincera devozione filiale, potrò muovere l'universo e le divinità. Non vi è nemmeno bisogno di atti terrificanti al mondo e ai suoi usi e costumi, né per aggiungere strani comportamenti negli obblighi interpersonali di oggi.

Per le donne, l'obbligo di rimanere leali a un uomo solo, sposarne solo uno, è il modo corretto in cui funziona l'universo. Comunque, è difficile diventare una donna meritoria, e ancora più difficile diventare una donna casta. Quando suo marito muore, i suoi doveri verso di lui aumentano ulteriormente. Ella avrà il padre e la madre del marito da sostenere, al posto del marito. Il riposo per lei sarà come liberare lenticchie e abrotani bianchi. Le responsabilità nel mantenere le faccende di casa, che sono già innumerevoli, come posso risolversi con il suicidio per amore del marito? Nella proclamazione speciale di oggi noi decretiamo che ciò che gli ufficiali debbano propagare per i figli devoti e le donne caste è che abbiamo sempre ricevuto norme per le relazioni interpersonali che essi hanno concordato con il Giusto Mezzo. Perciò, non voltate le spalle al vostro Paese, alla crescita e all'educazione della vostra famiglia e alla virtù della completezza affettuosa. Dopo a questo decreto, se vi sono ancora coloro che non esaltano i loro corpi o le loro vite, e si pongono in grande pericolo, noi non li premieremo con alcuna insegna onorifica, perché si tratta di un'abitudine di grande mancanza di rispetto per la propria vita.”. Ma Shengshan fu comunque premiato con un'insegna onorifica²⁷⁶.

I concetti espressi negli ultimi due passi non sono affini solo a quanto espresso da Han Yu e Pi Rixiu, ma anche alle idee già trattate nell'aneddoto sul Ministro dei Riti Hengtai in epoca Ming e nel capitolo sul codice penale di epoca Yuan. Qiu Zhonglin giustifica tali argomentazioni in epoca

276 *Qingshi gao*, cap. 497, trad. di Pettersson in “Cannibalism...”, pp. 114 – 115.

Ming e Qing con la concezione che ferire la parte inferiore del corpo sia da ritenersi irrispettoso²⁷⁷.

²⁷⁷ QIU, *Bu xiao zhi xiao*..., pp. 52 - 53

Conclusioni

Il concetto di "cannibalismo filiale" non è sempre stato associato allo stesso tipo di aneddoti: a volte è stato associato unicamente alla tematica del *gegu*, altre volte è stato associato al cannibalismo attuato per vendicare un genitore, oltre al rito sacrificale per i genitori tramite l'uso della carne. Tuttavia gli studiosi sono tutti concordi nel considerare il *gegu* come la massima espressione di "cannibalismo filiale", tenendo conto che si tratta dell'unico gesto inerente in maniera esplicita alla tematica del "cannibalismo".

La presente tesi ha evidenziato come la maggior parte dei testi degli studiosi moderni che hanno condotto ricerche sull'argomento, hanno analizzato le fonti storiche e letterarie al fine di dare una definizione più chiara sull'ambiente storico e sociale in cui sono state ambientate le storie. Tuttavia, i giudizi degli stessi derivano da un'analisi che si attiene solo a quanto espresso letteralmente negli aneddoti, lasciando quindi presupporre che, in determinati periodi storici, tra la popolazione fossero veramente incoraggiati e diffusi atti di cannibalismo filiale.

La tematica del *gegu liaoqin* è stata affrontata con un approccio storico-letterario: stabiliti i parametri di ricerca, sono stati raccolti e analizzati brani inerenti all'argomento e raggruppati per periodi storici; nel contempo, sono state esaminate e messe a confronto le opinioni di diversi studiosi moderni riguardo alle storie prese in analisi, al fine di potere giungere al significato effettivo del contenuto delle stesse, sempre in relazione alla situazione di continuo mutamento sociale in cui sono state ambientate.

Risalire al significato degli aneddoti sul *gegu* attraverso tali mutamenti risulta utile anche in una ricerca letteraria, in quanto nella letteratura, cinese e non, si è potuto constatare come il cannibalismo di per sé possa essere utile come allegoria di diverse situazioni: sostenere che in un determinato villaggio la gente si mangiasse a vicenda è un modo figurato con cui si intende che in tale luogo la carestia è tale da fare esaurire le scorte di cibo, perciò il popolo per sopravvivere non può fare altro che "mangiarsi a vicenda", come fanno gli animali; allo stesso modo, il *gegu* in modo figurato esalta fortemente la virtù morale di un determinato individuo, la cui devozione è tale da spingerlo a sacrificare sé stesso per il bene di un genitore. Un approccio troppo letterale verso questo tipo di brani, infatti, tiene poco conto del fatto che le storiografie siano state concepite e sviluppate per soddisfare i gusti dell'imperatore.

Bibliografia

- ARENS, William, *The man-eating myth: Anthropology and anthropophagy*, Oxford, Oxford University Press, settembre 1979.
- BENN, James, in *Burning for the Buddha: self-immolation in Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2007.
- BOL, Peter K., *This culture of ours: intellectual transitions in T'ang and Sung China*, Palo Alto, Stanford University Press, 1992.
- BOLTZ, William G., “Hsiao ching 孝經”, in *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, Michael Loewe (a cura di), Berkley, Society for the study of early China, Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, pp. 141 - 151.
- BOUCHER, Daniel, “Sacrifice and asceticism in Early Mahayana Buddhism”, Steven E. Lindquist (a cura di), *Religion and identity in South Asia and beyond: Essays in honor of Patrick Olivelle*, Londra, Anthem Press, 2013, pp. 197 - 224.
- CAMPANY, Robert Ford, *Strange writing: anomaly accounts in Early Medieval China*, New York, Suny Press, 1996.
- Confucio, Tiziana Lippiello (a cura di), *Dialoghi*, Torino, Einaudi, 2003.
- CHEN, Huaiyu, *The revival of buddhist monasticism in Medieval China*, New York, Peter Lang Publishing Inc., 2007.
- CHEN, Hsi-Yuan, “Last chapter unfinished: the making of the official *Qing history* and the crisis of traditional Chinese historiography”, in *Historiography of east and west*, vol 2, 2004, pp. 173 - 200.
- CHEN, Jack W., “Blank spaces and secret histories: questions of historiographic epistemology in medieval China”, *The journal of Asian studies*, vol. 69, 2010, pp. 1071 – 1091.
- CHENG, Anne, “Ch'un ch'iu 春秋, Kung yang 公羊, Ku liang 穀梁 and Tso chuan 左傳”, *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, Michael Loewe (a cura di), Berkley, Society for the study of early China, Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, pp. 67 - 73 .
- CHENG , Anne, “Lun yü 論語”, *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, Michael Loewe (a cura di), Berkley, Society for the study of early China, Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, pp. 313.
- CHENG, Anne, “Filial piety with a vengeance: the tension between rites and law in the Han”, CHAN, Alan K. L., TAN, Sor-Hoon (a cura di), *Filial piety in Chinese Thought and History*, Londra, Routledge, 2012, pp. 29 - 40.
- CHO, Eunsu, “Fanwang jing” (Brahma’s Net Sutra), Robert E. Buswell (a cura di), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, Macmillan, 2004, pp. 281 – 282.
- DEMIÉVILLE, Paul, “Philosophy and religion from Han to Sui”, *The Cambridge history of China*,

Dennis Twitchett, John K. Fairbank (a cura di), vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 848 – 878.

- DES ROTOURS, Robert, “Quelques notes sur l’antropophagie en Chine”, *Toung bao*, Second series, vol. 50, libro 4/5. 1963, pp. 386 – 427.

- DES ROTOURS, Robert, “Encore quelques notes sur l’anthropophagie en Chine”, *Toung Pao*, vol 34, n° 1/3, 1968, pp. 1 – 49.

- DU, Fangqin, MANN, Susan, “Completing claims on womanly virtue in late Imperial China”, KO, Dorothy, KIM, Jahyun, PIGGOTT, Joan (a cura di), *Women and Confucian cultures in Premodern China, Korea and Japan*, University of California Press, 2003, pp. 219 – 247.

- DUBS, Homer H., “The victory of Han Confucianism”, *Journal of American Oriental society*, vol. 58, n° 3, settembre 1938, 435 – 449.

- DURT, Hubert, “Two interpretations of human-flesh offering: misdeed or supreme sacrifice”, *Journal of the international college for advanced buddhist studies*, vol. 1, 1998, pp. 57 – 83.

- FANG Jinhua 方金華, “Gegu ciyi kaoshi “«割股»詞義考釋” (Interpretazione del significato del *gegu*), *Journal of Taizhou teachers college*, vol. 4, 1998, pp. 41 – 43.

- FU, Zhengyuan, *China's legalists: the earlier totalitarians and their art of ruling*, Londra, M. E. Sharpe, 1996.

- GRAHAM, Angus Charles, *Disputers of the Tao. Philosophical argument in Ancient China*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1989, tradotto da Riccardo FRACASSO con il titolo *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, Vicenza, Neri Pozza, 1999.

- GRANET, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Parigi, Les presses universitaires de France, 1986.

- GUO, Xuezhi, *The ideal Chinese political leader: a historical and cultural perspective*, Westport, Praeger, 2002.

- HAN, Christina, “Cremation and body burning in Five Dynasties China”, *Journal of Chinese Studies*, n° 55, Toronto, 2012, pp. 1 – 21.

- HARPER, Donald John, *Early Chinese medical literature: the Mawangdui medical manuscripts*, Londra, Keagan Paul International, 1998.

- HE Jianjun, *The body in the politics and society of early China*. Thesis (Ph. D.)--University of Oregon, 2007.

- HOLZMAN, Donald, "The place of filial piety in ancient China", *Journal of American Oriental Society*, American oriental society n° 4, 1998, pp. 185 – 199.

- HULSEWÉ, Anthony François Paulus, “Han Shu 漢書”, *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, Michael Loewe (a cura di), Berkley, Society for the study of early China, Institute of East

Asian Studies, University of California, 1993, pp. 129 – 132.

- HWANG, Kwang-kuo, “Filial piety and loyalty: two types of social identification in Confucianism, *Asian journal of social psychology*, n°2, Blackwell Publishers Ltd with the Asian association of social psychology and the Japanese group dynamics association, Taiwan, 1999, 163 – 183.

- JORDAN, David K., “Folk filial piety in Taiwan: the Twenty-four filial exemplars”, *The psycho-cultural dynamics of the confucian family: past and present*, Seoul, International cultural society of Korea, ed. Slote, 2005, pp. 47 – 106.

- KADO, Giulia, *Le confutazioni di Han Fei*, Napoli, Istituti Italiano per gli Studi Filosofici, 2009.

- KIPLE, Kenneth F., *The Cambridge world history of human disease*, Cambridge University Press, 2008.

- KIESCHNICK, John, *The eminent monk: Buddhist ideals in Medieval Chinese hagiography*, Honolulu, University of Hawaii press, 1997.

- KIRCHNER, Thomas, *The record of Linji*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2009.

- KNAPP, Keith Nathaniel, *Selfless offspring: filial children and social order in medieval China*, Honolulu, University of Hawaii press, 2005.

- KNAPP, "The Ru interpretation of xiao", *Early China*, Society for the study of early China vol 20, 1995, pp. 195 – 122.

- KOHN, Sherazad Chozdin, *A life of the Buddha*, Boston, Shambala Publications Inc., 2009.

-LAI Yuqin 賴玉芹 in “Lun Boxue Hongru 'Mingshi' zhi dute jiazhi 論博學鴻儒《明史》之獨特價值(On the Historical Values of The History of Ming Dynasty Compiled by Bo-Xue-Hong-Ru)”, in *Journal of Hubei University (Philosophy and social science)*, 2006, n° 33, pp. 482 – 483.

- LEE, Cheuk Yin, “Emperor Chengzu and imperial filial piety of the Ming dynasty”, CHAN, Alan K. L., TAN, Sor-Hoon (a cura di), *Filial piety in Chinese Thought and History*, Londra, Routledge, 2012, pp. 141 – 152.

- LEGGE, “The Hsiao king (Classic of Filial Piety)”, in *The sacred books of the East*, vol 3, Oxford, Oxford University Press, 1879, pp. 447 – 488.

- LEVI, Jean, “Han Fei-tzu 韓非子”, in *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, Michael Loewe (a cura di), Berkley, Society for the study of early China, Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, pp. 115 – 118.

- LI Yifei 李一飛, “Xin Tangshu' de bianzhuang ji can zhuang ren ji kao” 《新唐書》的編撰及參撰人紀考 (Composing the new Tang' s book and a study of the composers”, *Journal of Xiangtan Normal University (Social science edition)*, 2002, pp. 76 – 79.

- LI Yumin 李裕民, “Yin Zhou jinwen zhong de 'xiao' he Kong Qiu 'xiaodao' de fandong benzhi 殷周金文中的“孝”和孔丘“孝道”的反動本質 (La natura della funzione di xiao delle iscrizioni su

- bronzo di epoca Yin e Zhou e della via filiale di Confucio)”, *Kaogu xuebao* 考古學報, 1974, pp. 19 – 28.
- LOEWE, Michael., *The Men Who Governed Han China: Companion to a Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods*, Boston, Brill, 2004.
 - LU, Tina, *Accidental Incest, Filial Cannibalism, and Other Peculiar Encounters in Late Imperial Chinese Literature*, Cambridge, Harvard East Asian Monographs 304, gennaio 2009.
 - LUO, Shaodan, “The *Xinshu* 新書 reexamined: an emphasis on usability over authenticity”, *Scientific research publishing*, vol. 1, n° 2, 2013, pp. 8 – 24.
 - MATTEINI, Michele, “What the master did not discuss’ Self-mutilation, the female body, and filial expectations in early modern China”, Venezia, *Asiatica venetiana* 8/9, 2003/2004, pp. 37 – 65.
 - MILBURN, Olivia, “From storytelling to drama: the tale of Jie Zhi Tui”, *SOAS Literary Review AHRB Centre Special Issue*, 2004, pp. 1 – 15.
 - MIYAKE, Tetsujo, “The old manuscript version in Japan of the Chinese translation of the Xianyu Jing”, Papers of the International Congress of Asian and North African Studies, Ankara, 2009.
 - MU Zhongxia 穆仲夏, “Gegu xiaoshi” 《割股》小史 (Breve storia del “gegu”), *Chuanqi · Zhuanji wenxue xuan kan* 傳奇·傳記文學選刊 (Legend Biography Literary Journal selection), n°3, 2011, pp. 90 – 95.
 - NUYEN, A. T., “Filial piety as respect in tradition”, in Alan K. L. Chan, Sor-Hoon Tan, *Filial piety in Chinese Thought and History*, Routledge, 2012, pp. 203 – 213.
 - PABST BATTIN, Margaret, *The ethics of suicide: historical sources*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
 - PISSIN, Annika, *Elites and their children – a study in the historical anthropology of medieval China, 500 - 1000 AD*, Thesis (Ph. D.)-- University of Leiden, 2009.
 - PETTERSSON Bengt, “Cannibalism in the Dynastic Histories”, *Bulletin of the Far Eastern Antiquities* 71, Stoccolma, 1999, pp. 73 – 182.
 - POWERS, John, “Lankavatara sutra”, Robert E. Buswell (a cura di), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, Macmillan, 2004, p. 456.
 - QIU Zhonglin 邱仲麟, “Buxiao zhi xiao – Tang yilai gegu liaoqin xianxiang di shehuishi chutan 不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探 (The filiality of non-filiality: a sociohistorical study of the phenomenon of “slicing the flesh to heal parents” from the Tang dynasty to the modern era), *Xin shi xue* 新史學 (New historical studies) 6, n°1, 1995, pp. 49 – 94.
 - RABASA, José, MASAYUKI, Sato, TORTAROLO, Edoardo, WOOF, Daniel (a cura di), *The Oxford history of historical writing*, vol. 3, Oxford University Press, 2012.
 - RAN, Yunhua, “Buddhist self-immolation in medieval China”, *Histories of religion*, vol. 4, n°2,

1965, pp. 243 – 268.

- RIEGEL, Jeffrey K., “Li chi 禮記”, *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, Michael Loewe (a cura di), Berkley, Society for the study of early China, Institute of East Asian Studies, University of California, 1993 pp. 293 – 296.
- ROTH, H. D., “Chuang tzu 莊子”, *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, Michael Loewe (a cura di), Berkley, Society for the study of early China, Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, pp. 56 – 60.
- SASSON, Vanessa R., *Little buddhas: children and childhoods in Buddhist texts and traditions*, Oxford university press, 2012.
- SCARPARI, Maurizio, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Torino, Piccola biblioteca Einaudi, 2010.
- SHARF, Robert, *Coming to terms in Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002.
- SCHAFER, Edward, “Ritual exposure in Ancient China”, *Harvard Journal of Asiatic studies*, vol. 14, n° ½, 1961, pp. 130 – 184.
- SCHNEIDER, Julia, “The Jin revisited: new assessment of Jin emperors”, *Journal of Jin – Yuan studies*, n° 41, 2011, pp. 343 – 404.
- SOOTHILL, William Edward, LEWIS, Hodous, *A dictionary of Chinese Buddhist terms* (digital version), Library and Information center of Dharma Drum Buddhist College, Taipei, 2010.
- TIAN, Rukang, *Male anxiety and female chastity: a comparative study of Chinese ethical values in Ming-Ch'ing times*, Leiden, E. J. Brill, 1988.
- TIERRA, Michael, *Grande manuale di erboristeria*, vol. 2, Roma, Edizioni Mediterranee, 1995.
- TOMASSINI Fausto, *Testi confuciani*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1974.
- TOMASSINI Fausto, *Testi taoisti*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1977.
- UNSCHULD Paul, *Medicine in China: a history of pharmaceuticals*, Oakland, University of California Press, 1986.
- UNSCHULD, Paul Ulrich, ZHENG, Jingsheng, “Manuscripts as sources in the history of Chinese medicine”, Vivienne Lo, Christopher Cullen (a cura di), *Medieval Chinese medicine: the Dunhuang medical manuscripts*, Routledge, 2005, pp. 19 – 41.
- WANG Changkun, “Xiaojing”: xian Qin rujia dao sixiang lilunhua、xitonghua de zongjie zhi zuo <<孝經>>: 先秦儒家孝道思想理論化、系統化的總結之作 (Xiaojing: A Theoretical and Systematic Classic of Pre-Qin Confucian Thought of Filial Duty), *Journal of Xiaogan University*, vol. 30, n. 5, 2010, pp. 21 – 25.
- WANG Xuguang 王旭光, “Louxi gegu“ 陋習割股 (La cattiva pratica del gegu), *Wenshi zhishi* 文

- 史知識 (Chinese literature and history), n° 5, 1995, pp. 44 – 46.
- WATSON, Burton, *Han Fei Tzu: Basic writings*, New York, Columbia University Press, 1964.
 - WATSON, Burton, *The lotus sutra*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
 - WATSON, Burton, *Sutra del Loto*, Esperia Edizioni, 2014.
 - WEIDENREICH, Franz, *The skull of Sinanthropus pekinensis: a comparative study on a primitive hominid skull*, Geological survey of China, 1943.
 - WEIDENREICH, Franz, “Did Sinanthropus practice cannibalism?”, *Bulletin of the geological Society of China*, vol 19, n°1, 1939, pp. 49 – 63 .
 - WELTER, Albert, *Monks, rulers and literati: the political ascendancy of Chan Buddhism*, Oxford University Press, 2006.
 - YANG, Shouzhong, *A translation of the Shen Nong Ben Cao Jing*, Boulder, Blue Poppy Press, 1998.
 - YU Gengzhe 于廣哲, *Gegu fengqin yuanqi de shehui beijing kaocha – yi Tangdai wei zhongxin 割股奉親緣起的社會背景考察——以唐代為中心* (Some observations on the social background of the origin of cutting flesh to heal parents: the case in Tang dynasty), Thesis (Ph. D.)--, Shanxi Shifan Daxue Lishi Wenhua Xueyuan Fujiaoshou 陝西師範大學歷史文化學院 (Shanxi Normal University, Institute of history and culture), 2005.
 - YU, Jimmy, *Sanctity and Self-inflicted violence in Chinese religions, 1500-1700*, Oxford University Press, aprile 2012.
 - YU, Jimmy, “Self-inflicted violence”, *The Wiley-Blackwell companion to Chinese Religions*, Blackwell Publishing Ltd, 2012, pp. 241 – 279.
 - YU, Jimmy, “Bodies of sanctities: ascetic practices in late imperial China”, dissertation prospectus, Program in East Asian studies, Department of religion, Princeton University, 2006.
 - YUE, Gang, *The mouth that begs: hunger, cannibalism, and the politics of eating in modern China (Post-contemporary interventions)*, Duke University Press, 1999.