



“ Dall’atmosfera “calorosa e rumorosa” alla quietudine: uso moderato del linguaggio e silenzio presso i monaci taoisti oggi in Cina”

Adeline Herrou, Daniela Campo

► To cite this version:

Adeline Herrou, Daniela Campo. “ Dall’atmosfera “calorosa e rumorosa” alla quietudine: uso moderato del linguaggio e silenzio presso i monaci taoisti oggi in Cina”. *Humanitas*, 2019, “ Silenzio nelle religioni del mondo. Una riflessione diacronica, multidisciplinare e transculturale ”, numéro coordonné par Ester Bianchi et Francesca Sbardella, 2019-4 (74), pp.558-573. <hal-03334770>

HAL Id: hal-03334770

<https://hal.science/hal-03334770v1>

Submitted on 19 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

ADELINE HERROU

DALL'ATMOSFERA "CALOROSA E RUMOROSA" ALLA QUIETE

*Uso moderato di linguaggio e silenzio presso i monaci
taoisti oggi in Cina*

Questo articolo si basa su una ricerca etnografica condotta in diversi monasteri dell'ordine taoista Quanzhen 全真 ("Perfezione Totale") a Pechino e nelle regioni di Hanzhong e Ankang nel sud dello Shaanxi; esso si propone di riflettere sulle diverse valenze attribuite al silenzio nel contesto monastico taoista nella Cina contemporanea¹.

Siamo lontani dall'atmosfera ovattata che caratterizza alcuni monasteri cristiani: i monasteri taoisti sono allo stesso tempo dei templi aperti al pubblico durante il giorno e non sono sempre silenziosi. Nei giorni di luna piena e di luna nuova, così come negli altri giorni di festa, essi devono al contrario mostrarsi "calorosi e rumorosi" (*renao* 热闹). Infine, alcune sequenze di rituali possono persino essere chiassose.

Ciò non significa che i monasteri taoisti non siano anche dei luoghi di tranquillità. Alcuni momenti della vita monastica richiedono di astenersi dal parlare con gli altri, soprattutto nel caso dei monaci durante i rituali. La trasmissione da maestro a discepolo avviene idealmente senza parole e, di fatto, con relativamente pochi scambi verbali. Il silenzio nella comunicazione non è però assenza di comunicazione. Esso permette un apprendimento attraverso l'osservazione e l'imitazione. Infine, lo scopo stesso della ricerca del Dao, alla quale si dedicano i monaci taoisti, consiste nell'ottenere uno stato di perfetta "quiete" (*qingjing* 清静). A tale scopo, alcuni monaci taoisti conducono dei ritiri, che possono a volte durare molti anni, durante i quali fanno la scelta di smettere di parlare del tutto. Il voto del silenzio, letteralmente "cessazione della parola" (*zhiyu* 止语), esiste presso i taoisti nella forma di un vero e proprio mutismo ed

¹ Il Quanzhen è il ramo monastico del taoismo fondato nel XII secolo da Wang Chongyang 王重阳 (1112-1170). L'apparizione dei monaci in questa religione è tardiva rispetto a quella degli officianti sposati che hanno sin dal II secolo d.C. formato l'ordine *Zhengyi* 正一 ("Uno Ortodosso"), anche chiamato "Movimento dei Maestri Celesti" (*Tianshi pai* 天师派) iniziato da Zhang Daoling 张道陵 (34-156). Quelli *Zhengyi* e Quanzhen sono oggi i due principali ordini che compongono il taoismo.

è generalmente praticato soltanto temporaneamente, quale tappa del percorso ascetico.

Proprio come i monasteri tibetani, i templi taoisti oscillano tra l'essere «isole di pace e oceani di rumori», per riprendere i termini di Georges Dreyfus². L'attività centrale nella vita di questi templi è legata a quella delle popolazioni vicine, che vi si riuniscono regolarmente in occasione delle feste dette "assemblee comunitarie". L'efficacia dei rituali è presentata dai monaci come strettamente legata alla presenza degli uomini e delle potenze divine nei templi, presenza concepita in termini di *qi* 气, soffi o energie. Cionondimeno, l'attitudine riservata e discreta che è prevista in termini generali all'interno di un monastero taoista passa soprattutto attraverso una moderazione dell'uso del linguaggio.

Il tema del silenzio pone una difficoltà metodologica ed epistemologica maggiore all'antropologo, per il fatto stesso che una parte di ciò che succede durante tale silenzio sfugge all'osservazione. Soprattutto in ambito religioso, è difficile sia cogliere sia descrivere ciò che le persone pensano quando sono in silenzio, ciò che esse provano durante i tempi di preghiera o di meditazione. Se si osserva dall'esterno un monaco taoista che, immobile durante diverse ore, pratica seduto nella posizione del loto, non si percepisce nulla di ciò che succede in lui, mentre ai suoi occhi, molto spesso, è in gioco qualcosa di essenziale, se non addirittura la cosa in assoluto più importante. La religione taoista si preoccupa meno della morte e di ciò che succederà dopo, che della vita stessa che dev'essere prolungata, e si pone come scopo l'ottenimento dell'immortalità, letteralmente la "lunga vita senza morire" (*changsheng busi* 长生不死). Nel momento in cui il monaco si dedica a ciò che egli definisce il "perfezionamento attraverso il raffinamento" (*xiulian* 修炼), una forma di coltivazione di sé, egli cerca realmente di trasformare il suo metabolismo modificando la propria costituzione in soffi, oppure variando il tragitto dell'energia vitale nel corpo, allo stesso modo in cui agisce sulla propria mente e sul proprio essere in maniera più generale. La pratica è interna, lo sguardo è invertito, rivolto verso l'interno di sé. La parola viene ostacolata sia dalla concentrazione richiesta dall'esercizio, sia da una delle esigenze fondamentali dell'"Alchimia interna" (*neidan* 内丹) che gli adepti si trasmettono segretamente da maestro a discepolo: la necessità di attaccare la lingua al palato per "congiungere" i "meridiani" del corpo che altrimenti non comunicano, tecnica che di fatto impone di non parlare e di osservare il silenzio. In *Écouter le silence quaker*, Josiane Massart-Vincent riassume in questi termini la

² G. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping*, University of California Press, Berkeley 2003, p. 87.

difficoltà incontrate dagli antropologi nel trattare il silenzio: «Non si può riempire retroattivamente il silenzio o restituire il filo dei pensieri sollecitando dei discorsi a posteriori»³. Allo stesso modo, gli effetti prodotti da questo silenzio, così come le emozioni provocate, ad esempio, dalla musica, come il brivido (*chill*) studiato da Jean Lambert, sono difficili da cogliere senza fare ricorso a un'antropologia dei sensi o del sensibile⁴. Giacché il silenzio riveste un valore diverso a seconda della società e del contesto in questione, le spiegazioni orali sono comunque essenziali per accedere al modo in cui esso sia portatore di senso a livello locale.

In questo saggio mi propongo di descrivere le abitudini che ho avuto modo di osservare nei monasteri taoisti e di analizzarle alla luce delle spiegazioni fornite dalle persone stesse sulla propria pratica. Più precisamente, mi baserò in questo articolo sui casi di due monaci taoisti che praticano la quiete in contesti quasi opposti: uno di essi vive in effetti in uno dei più grandi templi taoisti, il Tempio della Nuvola Bianca (Baiyunguan 白云观) di Pechino, quindi in una comunità monastica numerosa e in contesto urbano; l'altro ha scelto invece un'esistenza più tranquilla e solitaria in un tempio fuori mano, situato in un villaggio di montagna nel distretto di Ziyang, nella regione di Ankang, nel sud dello Shaanxi⁵. Nonostante la grande diversità degli ambienti di appartenenza, i due uomini parlano del silenzio e lo praticano in modo molto simile.

³ J. Massard-Vincent, *Écouter le silence quaker*, in «Anthropologie et Sociétés» 35,3(2011), pp. 233-250.

⁴ J. Lambert, *La médecine de l'âme. Le chant de Sanaa dans la société yéménite*, Société d'ethnologie, Nanterre 1997, pp. 222-223.

⁵ Il Baiyunguan è un monastero di Pechino che appartiene ai “grandi templi” o “templi foresta” (*conglin miao* 丛林庙), e conta una comunità residente di circa cinquanta monaci. Ho già indagato altrove la varietà degli stili di vita monastica possibili all'interno di questo grande centro, dove i monaci godono oggi di una certa libertà nella scelta delle proprie attività (assunzione di cariche ufficiali, sorveglianza delle sale di culto, gestione del tempio, insegnamento, cariche all'interno dell'associazione taoista nazionale) e delle loro specialità (la musica, le arti marziali, la calligrafia, le pratiche ascetiche interiori di lunga vita ecc.), così come del loro modo di vivere. La dispersione delle cellule sul vasto territorio del tempio, così come la riforma e l'elasticità del regolamento che in passato cementava la vita monastica in modo molto più severo, hanno comportato forme di autonomizzazione delle esistenze (A. Herrou, *Portraits croisés de He, Ran et Zhou, moines au temple Baiyunguan de Pékin*, in J. Massard-Vincent - S. Camelin - C. Jungen [eds.], *Portraits. Esquisses anthropographiques*, Petra, Paris 2011, pp. 59-84). Il monaco di cui parlo più nello specifico in questo articolo è un professore specialista di Laozi all'Istituto Taoista per la formazione dei monaci ed è adepto dell'“Alchimia interiore”. Il tempio di Ziyang, che fa parte dei “piccoli templi” o “templi ereditari” (*zisun miao* 子孙庙) è invece abitato da un solo monaco, come molti templi simili in Cina. Dal momento che costui è anziano, i suoi discepoli hanno assunto un “custode” laico che lo aiuti e vegli su di lui. Entrato nell'ordine monastico molto giovane, prima della Rivoluzione Culturale (1966-1976), egli è oggi conosciuto per la sua erudizione e la sua pratica del Dao. Sulla differenza tra le due categorie di templi, si veda A. Herrou, *La vie entre soi. Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Société d'ethnologie, Nanterre 2005, pp. 131-138.

1. L'atmosfera "calorosa e rumorosa" dei templi: l'accumulo dei soffi umani e divini

I monasteri taoisti si trovano al centro della vita locale. Essi sono in prima istanza templi che ricevono la visita dei fedeli durante il giorno. Le porte sono aperte dal mattino alla sera ai laici che vengono a bruciare incenso e a rendere un culto alle divinità. Talvolta, quando questi luoghi sacri sono abitati da monaci, i fedeli vengono per richiedere dei rituali propiziatori, terapeutici o funerari, tutti rituali regolatori della vita sociale, oppure per consultare privatamente i monaci con richieste specifiche di geomanzia, astrologia o "calcolo del destino", espressione con cui ci si riferisce alla divinazione.

I monaci taoisti non vivono senza contatti con l'esterno. Nel loro ruolo di mediatori tra gli uomini e gli dei, essi assecondano i pellegrini venuti a fare delle offerte e a esprimere le proprie richieste alle divinità così che possano – letteralmente – “commuovere ed essere esauditi” (*ganying* 感应). Inoltre, i monaci nell'officiare i riti adattano la liturgia alle richieste che vengono di volta in volta formulate. Il primo e il quindicesimo giorno del calendario lunare, i fedeli si riuniscono al tempio per partecipare alle feste comunitarie (*miaohui* 庙会). In alcune occasioni specifiche, come il compleanno della divinità principale, il Capodanno cinese, le principali articolazioni dell'anno tradizionale, si celebrano nel tempio feste più complesse.

Durante riunioni comunitarie, l'atmosfera del tempio dev'essere “calorosa e rumorosa” (*renao* 热闹). I fedeli vengono a rendere omaggio alle divinità con fervore. Più sono numerosi, più la festa sarà riuscita, e ciò almeno su due livelli: quello della vita locale (il paese o il quartiere) e quello della *vitalità* del tempio, nell'ultimo caso sia in termini di energia ed efficacia rituale sia in termini economici.

I templi, luoghi in cui la popolazione circostante si ritrova, cementano la vita locale. In occasione delle feste regolari, i fedeli vengono numerosi a rendere un culto alle divinità. Nelle piccole località, i templi servono spesso da mangiare a pranzo; il vicinato e i fedeli venuti da lontano si ritrovano allora intorno a un pasto condiviso in una gioiosa cacofonia all'interno del tempio. O, ancora, nei templi ai visitatori viene servito del tè. Inoltre, nelle occasioni più importanti, i monaci possono invitare compagnie di musicisti, di danza o di teatro rituale per animare la festa. Talvolta, delle vere e proprie folle invadono il tempio, soprattutto per il Capodanno.

Nei giorni di festa, come nei giorni ordinari, i fedeli parlano di andare a *wan* 玩, al tempio, espressione cinese difficile da tradurre a causa del largo spettro che ne caratterizza l'uso, spettro che tradizionalmente rimanda

all'idea del divertimento, dello svago, e anche, in un altro contesto, al gioco infantile, ma che prende qui il senso di attività al di fuori della cerchia familiare. Andare al tempio è un'attività in sé e per sé, che occupa sia gli uomini sia le donne e che ha persino qualcosa di ludico. Ciò non intacca in nulla la serietà dell'attività rituale; ma il tempo trascorso al tempio è anche, in termini più generali, una forma di distrazione. Tradizionalmente il tempio è concepito come un luogo pubblico al centro della vita sociale, dove gli abitanti dello stesso quartiere si ritrovano e dove si chiacchiera prendendo il tè. Chi non lavora, come le persone anziane, vi si reca in modo più regolare e vi trascorre spesso lunghi momenti.

Anche dal punto di vista del tempio in sé, la visita dei laici è essenziale. Di consuetudine, per rendere un culto alle divinità il fedele attraversa il tempio sala per sala, bruciando l'incenso davanti a ciascuna immagine sacra, facendo un'offerta monetaria servendosi dell'urna adibita a questo scopo o donandola alla persona che tiene il "registro dei meriti e delle virtù" (la quale vi iscriverà allora il nome del richiedente e la somma che ha versato), prima di prosternarsi davanti alle statue delle divinità. Alla fine del percorso, i laici fanno in genere esplodere delle ghirlande di petardi all'esterno del luogo sacro, in uno spazio previsto a questo scopo, secondo l'antica tradizione cinese che prevede che un tale fasto porti la pace.

La festa è ritmata, dal punto di vista sonoro, dal suono di questi chiasosi petardi, che cessano soltanto una volta scesa la notte. Secondo la leggenda, i petardi in Cina erano in origine pezzi di bambù che venivano bruciati (come ricorda l'espressione impiegata ancora oggi per designarli: *baozhu* 爆竹, letteralmente "i bambù che esplodono"). Si riteneva che il crepitio rumoroso che così si produceva avesse un'azione esorcistica (*quxie* 驱邪). Essi servivano inoltre ad allontanare animali selvatici come le tigri, ma anche i mostri e i soffi nefasti o le energie demoniache (*xieqi* 邪气). I petardi hanno gradualmente acquisito una valenza positiva una volta associati agli avvenimenti lieti dell'esistenza come i matrimoni, ai quali portano la pace allontanandone le influenze nefaste.

I monaci non sono disturbati da tali festività e dal tumulto che ne scaturisce quando la festa arriva al suo culmine; essi orchestrano questa vita comunitaria. Il loro ruolo d'intercessori tra gli uomini e le divinità richiede una certa prossimità con il mondo, nel senso religioso del termine. L'effervescenza dei giorni di festa è concepita dai monaci in termini di quantità di *renqi* 人气, letteralmente "soffio umano", espressione tradotta nel linguaggio ordinario come "l'atmosfera" di un luogo, ma che nel contesto del tempio è pensata come una forma di vitalità religiosa, legata alla presenza umana che anima il luogo e alle ripercussioni sul piano dell'efficacia rituale.

Come spiegato dal monaco di Ziyang, «l'atmosfera calorosa e rumorosa causa un accumulo di soffio umano benefico per l'attività rituale». Il soffio umano si aggiunge al soffio divino (*lingqi* 灵气) che i monaci taoisti attribuiscono ad alcuni luoghi la cui geomanzia è considerata notevole. A proposito della scelta del tempio che ha deciso di ricostruire, il monaco di Ziyang dice che «le montagne circostanti hanno qui un soffio divino [fuori dal comune], origine del carattere fasto del tempio che è stato inserito in questo paesaggio».

Più concretamente, l'arrivo di un gran numero di fedeli e i doni che essi portano alle divinità sono alla base dell'economia del tempio. I monaci vivono del sostegno dei laici, che permettono loro, nella misura del possibile, di consacrare una parte del loro tempo al “perfezionamento di sé”. I monaci coltivano così ciò che essi chiamano “le relazioni con la società” (*shehui guanxi* 社会关系). A mia conoscenza, questo è il modello più frequente. Può succedere però che alcuni templi siano parzialmente tagliati fuori dai fedeli delle vicinanze. È questo il caso dei templi temporaneamente “spostati” da un quartiere all'altro e quindi separati dai laici che avevano l'abitudine di frequentarli, o al contrario dei templi che sopravvivono in quartieri completamente ristrutturati⁶. Si possono anche verificare situazioni di tensione provocate localmente dalla ripresa da parte di maestri taoisti di templi che erano stati confiscati – e riutilizzati dalle popolazioni locali – durante la Rivoluzione Culturale (o prima di essa). Marjorie Meunier ha studiato un tempio nello Yunnan i cui maestri taoisti sono, per quest'ultima ragione e per altre, poco in relazione con le popolazioni circostanti e hanno quindi adottato delle nuove pratiche come la creazione di blog su internet e l'iscrizione sui social network, pratiche che permettono loro, malgrado tutto, di attirare maestri e fedeli da altre regioni e intrattenere degli scambi attraverso i “networks virtuali”⁷. Ho avuto infine modo di constatare le difficoltà di sopravvivenza incontrate da monaci che abitano in templi ricostruiti dalle autorità locali e divenuti importanti siti turistici. I laici che pagano il biglietto d'ingresso non immaginano generalmente che gli uomini che vivono in questi templi nuovi di zecca non hanno spesso abbastanza per vivere; le entrate che derivano

⁶ A. Herrou, “La sagesse chinoise dans le développement urbain”, *Le temple taoïste des Nuages blancs de Shanghai et l'Exposition universelle 2010*, in B. Baptandier - S. Houdart (eds.), *Ethnographier l'universel. L'exposition Shanghai 2010: “Better City, Better Life”*, Société d'ethnologie, Nanterre 2015, pp. 283-333 e Ead., “Celui qui marche au-dessus du vide”. Un moine taoïste qui tente de sauver son temple des réaménagements urbains, in Ead. (ed.), *Une journée dans une vie. Une vie dans une journée*, PUF, Paris 2018, pp. 379-403.

⁷ M. Meunier, *Aspects économiques des pratiques religieuses taoïstes contemporaines entre temple et monde séculier (Chine, Europe)*, Thèse de doctorat de l'Université de Lille 1, 2016, pp. 353-357.

dai biglietti d'ingresso finiscono nelle casse delle autorità locali (che hanno finanziato i lavori), mentre i monaci vivono delle offerte, che servono loro anche per pagare tutte le spese che hanno a carico, tra cui quelle, spesso elevate, della manutenzione dei sontuosi edifici.

Nella maggioranza dei casi sono i fedeli a provvedere ai bisogni dei monaci attraverso le offerte: «Il popolo quaggiù ci prende a carico e, in questo modo, noi possiamo guidarlo in molti ambiti e portare un grande aiuto alla società», spiega il monaco di Pechino. Quindi la maggior parte dei monaci taoisti non vive in ritiro dal mondo ma, al contrario, vi occupa un posto essenziale, all'interno di templi che sono essi stessi molto visitati e al centro della vita sociale.

Al di fuori dei giorni di festa, i templi taoisti restano tuttavia relativamente calmi e possono essere annoverati tra «i luoghi di culto e i giardini pubblici, i cimiteri [che] formano nelle città delle oasi di silenzio circondate dal rumore, dove si ha la facoltà di cercare un riposo, un breve ritiro dal tumulto circostante», luoghi menzionati in termini più generali e globali da David Le Breton nel suo *Anthropologie du silence*⁸. I monaci privilegiano un'attitudine di riservatezza e quiete, sia nei principi che essi si danno per pensare la relazione tra maestro e discepolo alla base della trasmissione degli insegnamenti della loro religione, sia nelle regole che essi fanno proprie per guidare la loro pratica individuale.

2. La moderazione della parola prescritta dalla regola

2.1. La moderazione della parola durante l'azione rituale

Come mi ha spiegato il monaco di Ziyang, la regola prescrive di non parlare durante il culto, letteralmente la “venerazione delle divinità” (*jingshen* 敬神), nemmeno quando si brucia dell'incenso o si fa un'offerta. Ciò rischierebbe di perturbare la comunicazione con le divinità disturbando la concentrazione (*zhuanxin yiyi* 专心一意) e causando una dispersione in più direzioni (*dongzhang xiwang* 东张西望). In modo più generale, il silenzio favorisce l'entrata in risonanza con le divinità, per “commuovere ed essere esauditi”. Fatto raro, al giorno d'oggi, lo stesso monaco di Ziyang brucia incenso ininterrottamente, notte e giorno, poiché in un tempio, «non si può fare a meno delle divinità», ed effettua più volte al giorno il giro di tutti gli incensieri, per cambiare i bastoncini di incenso e assicurarsi che ce ne siano sempre di accesi. La sera accende

⁸ D. Le Breton, *Anthropologie du silence*, in «Théologiques» 7/2(1999), pp. 11-28, qui pp. 14-15.

delle spirali di incenso che durano più a lungo e che cambierà una volta soltanto, al momento del suo risveglio notturno alle due o alle tre del mattino. Egli ricorda che in passato la regola era ancora più severa.

Ciò non implica che i rituali siano silenziosi, tutt'altro. I rituali dei monaci Quanzhen sono meno rumorosi di quelli dei loro confratelli Zhengyi 正一, che comprendono sequenze chiassose (*chaonao* 吵闹) realizzate con strumenti come il *suona* 唢呐 (la tromba cinese) secondo la tradizione liturgica detta delle “arti rituali del tuono” (*leifa* 雷法)⁹. Presso i monaci Quanzhen, la musica è al centro della liturgia, essa facilita la comunicazione con le divinità e con se stessi. In entrambi i casi, l'effetto acustico dei rituali partecipa all'atmosfera “calorosa e rumorosa” descritta nella prima parte di quest'articolo.

Il famoso monaco Min Zhiting 闵智亭 (1924-2004), nel manuale *Le osservanze della religione taoista* ha riportato i precetti che devono disciplinare la vita monastica, ossia le regole per “il linguaggio diretto e circostanziato” prescritte dal Vero Essere [Qiu] Changchun 丘长春, il più celebre discepolo di Wang Chongyang, fondatore dell'ordine Quanzhen:

«Non parlare forte nelle sale di culto o in presenza del proprio maestro, non parlare a voce bassa o sbrigativamente con le donne, ma parlare in modo solenne; non prendere la parola se il maestro non vi ha invitati a farlo o se egli non ha finito di parlare; non parlare in modo enigmatico o di affari di famiglia, di argomenti che riguardano la corte imperiale o il governo, di ciò che succede nella camera delle donne [delle cortigiane], di ciò che può mettere in relazione gli uomini e le donne [giocare il ruolo d'intermediario], non farsi garante di qualcuno, non evocare le arti rituali taoiste quando non è appropriato farlo, non prendere in giro o ridere con i giovani, non parlare durante il pasto o il riposo, in caso di visita di familiari non discutere a lungo nelle sale di culto ma uscire nei boschi o vicino a distese d'acqua per parlare liberamente, non parlare di alchimia taoista con i laici, non discutere di arti rituali, talismani e incantesimi con membri di altri lignaggi taoisti; non insultare il vento o la pioggia [arrabbiarsi]; non parlare dei “piccoli riti” non ortodossi [ossia: non propriamente taoisti]; non dire bene o male di coloro che sono al di fuori della religione»¹⁰.

In altre parole, il silenzio dev'essere osservato nelle sale di culto; la riservatezza è tradizionalmente d'obbligo fuori dalla cerchia ristretta del lignaggio spirituale al quale appartiene il maestro; la comunicazione tra l'officiante e i laici è limitata ed è necessario stabilire con costoro una

⁹ Su questa tradizione praticata dai maestri della Lüshan pai 闾山派 e sul Vero Essere Xu, Xu Xun 许逊, fondatore della arti rituali del tuono (*leifa*), cfr. B. Baptandier, *The Lady of Linshui. A Chinese Female Cult*, Stanford University Press, Stanford 2008, pp. 17-18.

¹⁰ Min Zhiting 闵智亭, *Daojiao yifan* 道教仪范 (Le osservanze della religione taoista), Zhongguo daojiao xueyuan, Beijing 1986, p. 103.

certa distanza; e, soprattutto, ciò che riguarda le arti rituali è posto sotto il sigillo del segreto, un'altra forma di silenzio.

2.2. La moderazione della parola nel rapporto con il maestro

I monaci di oggi continuano a fare propria, reinterpreandola, la raccomandazione di Laozi nel *Libro della Via e della virtù* a tenere una forma di silenzio verbale (*buyan* 不言). Il monaco di Pechino, incaricato di dare degli insegnamenti su Laozi ai giovani monaci venuti da tutta la Cina per studiare all'Istituto Taoista della capitale, dà una spiegazione semplice nel linguaggio di oggi di questo silenzio *buyan*, il quale acquisisce in tale contesto almeno tre significati: non parlare in modo avventato (*bu wang yan* 不妄言), parlare poco (*bu duo yan* 不多言) e non parlare con leggerezza (*bu qing yan* 不轻言). Egli spiega:

«Non parlare in modo avventato significa non fare delle osservazioni irresponsabili o dire delle cose non vere o che non hanno senso, fare discorsi privi di fondamento o che oggettivamente non corrispondano alla realtà. Per esempio, se il tempo è coperto, non si può dire che sia terso; non si può qualificare come “tazza di porcellana” un bicchiere di carta. Non bisogna pronunciare parole avventate o dire delle sciocchezze, ma parlare con prudenza, mostrarsi pragmatici e realisti, ovvero “attenersi alla realtà dei fatti” (*shishi qishi* 实事求是).

Anche non parlare troppo è essenziale. Quando per esempio un padre e una madre educano il loro figlio, è preferibile che il padre faccia dei discorsi chiari e succinti; se invece la madre cerca di giustificare tutto, i risultati non saranno buoni; non bisogna essere troppo loquaci. Se un leader pronuncia un discorso che ha scritto, è meglio che si fermi là; se cerca di spiegare le cose ulteriormente, potrà commettere degli errori. Lo stesso vale per l'alimentazione, è sempre meglio non mangiare troppo, altrimenti si rischia di non sentirsi bene e al Tempio delle Nuvole Bianche la regola vuole che non si parli mentre si mangia, per restare concentrati. Nel rapporto maestro-discepolo, il maestro deve mostrare le cose, comportarsi in modo esemplare affinché il discepolo apprenda osservandolo. Dare l'esempio è meglio che fare discorsi, o come si dice spesso in Cina, “ciò che la parola trasmette non può eguagliare ciò che l'essere insegna” (*yanchuan buru shenjiao* 言传不如身教).

Non parlare con leggerezza significa essere discreti. Come quando si incontra una donna, non bisogna dirle né che è bella né che non lo è. Innanzitutto perché è importante non giudicare in modo troppo precipitoso. In secondo luogo, perché bisogna fare attenzione a ciò che si dice, come i diplomatici che pesano le loro parole e sono sempre amabili. Non parlano liberamente (*suibian* 随便), ma in modo controllato. Per fare un altro esempio, non si dice che uno studente è buono o cattivo, perché non è bene nei confronti degli altri e nemmeno per lui stesso. Bis-

gna essere diplomatici e fare attenzione a ciò che si dice. Non parlare con leggerezza significa non far mostra di leggerezza o imprudenza».

Il silenzio in questo contesto è strettamente legato alla nozione taoista della “quiete nel non-agire” (*qingjing wuwei* 清静无为). Ricordiamo che il non agire non è pensato come una forma di passività, ma al contrario come una potente forza di realizzazione. Nel *Libro della Via e della virtù* (cap. 48), si legge che «nel praticare il non-agire, non c'è nulla che non sia fatto» (*wuwei er wubuwei* 无为而无不为). L'esempio citato dal monaco di Pechino per illustrare questa nota espressione è quello dell'insegnamento:

«Quando insegniamo, facciamo più che semplicemente guidare gli studenti, mostriamo loro una direzione da prendere, chiediamo loro di leggere certi libri, di scrivere una tesi di ricerca sulla loro base, e il nostro contributo personale è molto limitato. Ciononostante, i risultati possono essere eccellenti senza che noi abbiamo fatto molto. Non si può dire che non abbiamo fatto niente. Abbiamo fatto qualcosa. Non abbiamo agito in modo imprudente. Abbiamo consegnato un sapere, abbiamo educato, e l'educazione è un'arte. Tuttavia, non abbiamo agito noi al posto degli studenti».

Come il non-agire, il silenzio strettamente legato alla calma profonda può essere dotato di una potenza d'azione che le persone non informate non sospettano nemmeno.

Se in generale i monaci taoisti raccomandano di adottare un'attitudine *Yin*¹¹ et quindi dei comportamenti tradizionalmente considerati femminili come la quiete, la riservatezza e la dolcezza soprattutto nel linguaggio, ciò implica evitare le grida ma non, a mia conoscenza, il riso, proscritto invece ai monaci benedettini dalla *Regola* di San Benedetto (capitolo 7, decimo grado dell'umiltà che segue il nono dedicato al silenzio). Nel taoismo, il ridere è spesso associato al discorso di saggezza e alla figura del maestro.

L'insegnamento senza parole è un tema ricorrente dei classici taoisti. L'ineffabilità del Dao (tradotto generalmente “Via”, termine insufficiente a rendere il senso attribuito a questo principio cardinale del taoismo, fonte di ogni cosa e che bisogna acquisire per arrivare all'immortalità) è annunciata in apertura del *Libro della Via e della Virtù*: «Il Dao che si esprime a parole non è il Dao, il Dao che si nomina non è il Dao» (*Daode jing*, cap. 1). Si tratta di un invito al silenzio. Gli uomini sono al di sotto del Dao, il quale rimane troppo grande per essere da loro spiegato. Al capitolo 2

¹¹ Sull'adozione di attitudini *Yin* in contrasto con l'uso di denominazioni *Yang*, in linea con la complementarità degli opposti (di cui i principi *Yin* e *Yang* sono emblematici) della religione taoista, vedi A. Herrou, *La vie entre soi*, cit., cap. 10.

dello stesso testo, Laozi dice: «Il Santo adotta la tattica del non-agire e pratica l'insegnamento senza parole». E al capitolo 56: «Colui che sa non parla, colui che parla non sa». Come spiega Kristofer Schipper, ciò non significa che il Santo si esprima tramite il silenzio, bensì che il suo discorso è una forma di espressione pura, «comparabile al rumore che fa un ruscello»¹². Ciò non significa nemmeno che le parole di chi ancora non è Santo siano vane, ma che, come quelle dei Santi, esse non sono sufficienti a esprimere il “vero”.

In monastero, la regola prescrive allora un insegnamento silenzioso, che raccomanda un apprendimento attraverso l'osservazione (e l'imitazione) del maestro piuttosto che attraverso la via discorsiva. Come spiegano i monaci, per avvicinarsi al Dao bisogna nonostante tutto sapere di cosa si tratta. Il maestro deve accontentarsi di consigliare delle letture e di consegnare in modo frammentario delle chiavi di comprensione ai suoi discepoli, i quali devono poi sperimentare le cose da soli. I migliori scambi verbali sono anche i più brevi. Nel *Zhuangzi*, il discepolo valoroso non è forse quello che, come Nie Que 齧缺, si addormenta mentre il suo maestro Bei Yi 被衣 risponde alla domanda che gli ha appena posto (gli ha chiesto di spiegargli il Dao)? Per nulla frustrato o afflitto dall'attitudine di Nie Que, Bei Yi lo lascia molto contento esclamando: «Vera è la sua solida conoscenza: egli si distacca da ogni conoscenza acquisita» (cap. 22). In termini più generali, il silenzio del discepolo, come quello del maestro, è una prova di umiltà e di ritegno. Ciò che conta per il monaco di Ziyang è trovare il tempo necessario per trasmettere ciò che egli desidera far arrivare ai propri discepoli in funzione di ciò che a suo avviso sono capaci di assimilare. La vita al tempio deve rimanere calma nel senso di una vita senza pressioni (*congrong* 从容).

2.3. La moderazione della parola nella coltivazione di sé e nella “piccola rivoluzione” del soffio

Accanto all'azione rituale, al centro della vita dei monaci taoisti vi è il “perfezionamento di sé”. La ricerca del Dao passa attraverso diverse tappe. I monaci concordano nel parlare di tre stadi nella pratica (elementare, mediano, superiore) e della necessità di mantenere la “pratica seduti” (*dazuo* 打坐) o il “sedere in silenzio” (*jingzuo* 静坐) – due termini che designano oggi correntemente la meditazione – al livello più elevato del lavoro su di sé.

¹² K. Schipper, *Le corps taoïste*, Fayard, Paris 1982, p. 270.

Il silenzio non è più soltanto associato a una forma di sobrietà del linguaggio ma, in questo contesto, esso implica anche l'arresto del pensiero e una forma di oblio. Catherine Despeux sottolinea che per designare la meditazione «prima del termine “sedere in silenzio” si trova “sedere dimentichi” (*zuowang* 坐忘) preso a prestito dal Zhuangzi (IV secolo a.C.)»¹³. La questione del silenzio e dell'oblio sembra avere la precedenza su quella del sedersi poiché la postura stessa è considerata secondaria. Se la posizione del loto è emblematica della meditazione asiatica e se essa è raccomandata dai taoisti, è chiaro che secondo questi ultimi non si tratta della sola postura possibile e che l'adepto può benissimo meditare anche in piedi, disteso o camminando. I monaci oggi associano la meditazione all'«oblio di sé» (*wangwo* 忘我), non una semplice tecnica per aumentare la concentrazione, ma uno stato superiore di percezione delle cose e del mondo. Esso consiste nel superare l'uso abituale dei cinque sensi. L'uomo ordinario ha una conoscenza del reale che si limita a ciò che egli riesce a vederne attraverso la vista, ad ascoltarne attraverso l'udito, a sentirne attraverso l'olfatto, a percepirne attraverso il tatto e ad assaporarne attraverso il gusto, in altre parole la sua conoscenza del reale si limita alla «percezione cosciente» (*zhijue* 知觉). Il perfezionamento di sé permette una «percezione diretta» o intuitiva (*zhijue* 直觉) che va oltre i sensi abituali. Per raggiungerla, si tratta di «camminare a ritroso» (*nixing* 逆行), l'unica marcia che possa portare al «Cielo anteriore» (*xiantian* 先天) e al Dao – poiché, come è scritto nel *Libro della Via e della Virtù*: «Il ritorno, è il movimento del Dao» (*Daode jing*, cap. 40). Dal punto di vista del macrocosmo, il «Cielo anteriore» è situato prima della separazione dei soffi e la formazione dell'universo; a livello del microcosmo, esso rimanda a uno stato simile a quello del bambino prima della nascita, o a quello dell'embrione.

Dato che il corpo umano è concepito come un mondo in miniatura, si tratta di riuscire a ritrovare, attraverso la purificazione delle sostanze grezze o impure – in altre parole per raffinamento – la materia irriducibile che costituisce la quintessenza del pianeta o della nostra era e che conferisce l'immortalità. Per questo motivo, la base della pratica consiste nell'incollare la propria lingua al palato per non respirare più dalla bocca ma dal naso, o meglio, «dai talloni», come dicono di fare gli adepti che hanno alle spalle una lunga pratica taoista per descrivere la respirazione profonda che permette di condurre il soffio sino al punto cruciale di equilibrio del corpo e la messa in vibrazione delle diverse energie¹⁴.

¹³ C. Despeux, *Immortelles de la Chine ancienne. Taoïsme et alchimie féminine*, Pardès, Puisseaux 1990, p. 228.

¹⁴ Nei testi antichi questo passaggio essenziale nella lingua è chiamato «passaggio della serratura

Un tale lavoro sul soffio mira a trasformare il proprio metabolismo collegando “meridiani” che abitualmente non comunicano, e più precisamente a “fare da ponte” (o da giunzione) tra il “canale di controllo” (*dumai* 督脉) – che risale dall’inguine sino alla sommità del cranio attraverso la schiena, per finire tra il naso e la bocca – e il “canale della funzione” (*renmai* 任脉) – che scende da sotto gli occhi sino all’inguine attraverso la parte anteriore del corpo. Il loro ricongiungimento al livello della bocca si ottiene incollando la lingua al palato e permette una circolazione continua del soffio nella parte superiore del corpo. Questo è ciò che i monaci taoisti chiamano “la piccola rivoluzione celeste”¹⁵. Se il tragitto del soffio è diverso per l’uomo e per la donna e varia secondo le fonti, il sistema di circolazione del corpo e del soffio viene per tutti sbloccato al livello della bocca, attraverso un numero fisso di respirazioni dal naso, con la lingua incollata al palato, generalmente fatte precedere da altrettanti digrignamenti dei denti e da una produzione particolare di saliva che bisogna inghiottire allo stesso tempo del soffio. Di conseguenza, la trasmutazione del corpo dell’adepto esclude necessariamente ogni forma di parola, incompatibile con la ricerca della vacuità e resa impossibile dalle tecniche messe in atto per ottenerla.

3. La cessazione della parola (zhiyu)

Accanto alla moderazione della parola, nel monachesimo taoista esiste il voto del silenzio. Esso può essere definitivo o temporaneo. Così come i monaci si dedicano talvolta a una forma di “digiuno dei testi”, vietandosi di leggere per sperimentare essi stessi le cose, certuni sentono anche il bisogno, a un certo stadio della pratica, di rinunciare al linguaggio e quindi alla comunicazione con gli altri, per meglio volgere il loro sguardo all’interno di sé. Lungi dall’essere intese come accentuazioni di una preoccupazione per se stessi, queste pratiche sono parte di ciò che i monaci chiamano “oblio di sé”. Sono disinteressate nella misura in cui non sono mosse da motivazioni individuali che potrebbero sembrare “egoiste” (*sixin* 私心); al contrario, si tratta di un’azione concepita come altruista (*wusi* 无私), perché volta ad aiutare gli altri. Dedicandosi al perfezionamento di sé ci si impegna a contribuire al progresso della società.

d’oro” (*jinsuo guan* 金锁关) o “ponte delle gazze” (*queqiao* 鹊桥); cfr. C. Despeux, *Taoïsme et corps humain. Le Xiuzhen Tu*, Guy Trédaniel, Paris 1994, p. 68.

¹⁵ La “piccola rivoluzione celeste” richiama l’evoluzione in ventiquattro ore del giorno e della notte, ovvero la rivoluzione lunare, mentre la “grande rivoluzione celeste” che sopravviene alla seconda tappa, quella della respirazione vera o embrionale, è comparabile alla rivoluzione della terra intorno al sole durante un anno (C. Despeux, *Immortelles de la Chine ancienne*, cit., p. 256).

La “cessazione della parola” (*zhiyu*), consiste nel “vietarsi di parlare” (*jinzhi shuohua* 禁止说话) per “mantenere la calma in sé” (*baochi anjing* 保持安静). Può trattarsi di una pratica episodica, nel quotidiano, in determinati momenti della giornata. Alcuni monaci si impongono per esempio di non parlare durante i pasti, poiché l’atto del mangiare appartiene a una forma di coltivazione del sé e poiché, in termini più generali, le tecniche di lunga vita mirano a “nutrire il principio vitale” (*yangsheng* 养生). I monaci cercano di cogliere ogni istante per dedicarsi al perfezionamento di sé, il quale non si limita alla meditazione assisa: anche l’ingestione di alimenti, così come, in un altro ambito, la calligrafia, sono parti di tale perfezionamento.

Ma la cessazione della parola può anche essere una modalità di vita in sé, concepita il più delle volte come una tappa nella pratica. Alcuni monaci scelgono una vita eremitica (letteralmente: “ritirarsi per vivere nascosti”, *yinju* 隐居) per diverse settimane o diversi anni, durante i quali decidono di non parlare più del tutto. Fanno sapere agli eventuali passanti che hanno fatto voto di silenzio, il più delle volte tramite un cartello con la scritta “cessazione della parola”. Il silenzio è allora totale, anche nell’azione rituale che è ridotta al minimo, ossia all’azione di bruciare silenziosamente l’incenso. Il taoista che si consacra al *zhiyu* non officia né compie più rituali, non potendo più procedere alla salmodia dei testi canonici, che è centrale nella liturgia taoista. Come dice il monaco di Ziyang, ciò permette loro di risparmiare le componenti principali del proprio corpo, ovvero le “essenze” o i fluidi corporei, il “soffio” e lo “spirito” (*jing qi shen* 精气神). Usarli “preziosamente con parsimonia” (*aixi* 爱惜) è un modo per conservarli più a lungo e ottimizzarne l’uso. Lo stadio del prendersi cura del proprio corpo e nutrire il principio vitale attraverso la meditazione assisa è il più elevato della pratica.

Il monaco di Pechino spiega che «la “pratica assisa” (*dazuo* 打坐), chiamata anche “sedersi in silenzio” (*jingzuo* 静坐), richiede che si arrivi a un certo stadio di quiete». Questo stadio ricorda secondo lui la quiete della tartaruga:

«Solo la calma permette la longevità. Quando la tartaruga delle risaie, la *wugui* 乌龟, va in ibernazione durante l’inverno, è in uno stato in cui sembra non respirare quasi più. Eppure essa respira, continua a vivere e raggiunge delle età record».

Si tratta di ottimizzare il proprio capitale di soffio. Secondo lo stesso monaco:

«Se la dotazione di qualcuno è di respirare diecimila volte, una volta che costui le ha respirate, è finita. Laddove un uomo ordinario inspira diciotto volte al minuto,

l'asceta taoista lo farà solo nove volte, o lo stesso numero di volte ma impiegandoci due minuti. La differenza essenziale è che il primo respira attraverso il petto, mentre il secondo attraverso i talloni. Il vero essere "armonizza il suo soffio" che dev'essere allora profondo, lungo, regolare e lento, tenendo presente che la regolarità implica qui l'alternanza tra una respirazione breve e una lunga. Respirare attraverso i talloni, significa fare la "respirazione embrionale" (*taixi* 胎息). Al di là del soffio, ciò mobilita il pensiero intuitivo, *yinian* 意念 ["intenzione cosciente"]».

La cessazione della parola favorisce inoltre l'uso dello sguardo, elemento essenziale per la conoscenza di sé. In questo contesto, essa spinge anche a una forma di isolamento. Sottraendo l'adepto alla comunicazione con gli altri, essa contribuisce a evitare sia la collera sia il desiderio, poiché tutte le forme di emozione sono pensate come antitetiche allo stato del "non-agire" (*wuwei*).

Il monaco di Pechino fa inoltre l'elogio della moderazione glossando un carattere importante, *se* 啬, che nella sua accezione corrente designa la moderazione nelle spese se non addirittura l'essere avari, ma che è dotato ugualmente di un senso positivo, benché forse meno conosciuto: la parsimonia, che egli valorizza allo stesso modo di Laozi, secondo il quale: «Quando essa è la prima preoccupazione dell'uomo, si può dire che accumula abbondantemente la virtù» (cap. 59). Il monaco attribuisce tre sensi a questa moderazione: non sprecare, consumare lentamente per consumare a lungo (secondo il proverbio cinese "un filo d'acqua cola a lungo", *xishui changliu* 细水长流) e accumulare o recuperare per restare sempre a livello.

Analogamente, quando egli parla della respirazione "profonda e lunga [che] dura a lungo" (*shenhuan yunchang* 深缓匀长), precisa che bisogna intenderla qui come una pratica per prolungare la vita.

Che sia totale o episodico, il silenzio fa allora parte dell'ascesa dei monaci taoisti. Esso partecipa di una pratica che mira a serbare, e successivamente a ridirigere, le energie del corpo in vista della trasformazione di lunga vita. Più gli adepti delle tecniche di lunga vita avanzano nella ricerca del Dao, più essi diventano perspicaci e più saranno in grado di aiutare i laici presso i quali rivestono il ruolo essenziale di mediatori tra gli uomini e gli dei. In cambio, gli adepti hanno bisogno dei laici, i quali, sia in città sia in campagna o in montagna, permettono loro di consacrarsi a questa pratica. Una tale prossimità con il mondo, nel senso religioso del termine, mostra che in questo contesto il silenzio non è assenza di suono. Esso può – e deve – persino conciliarsi con una certa agitazione, chiamata localmente atmosfera "calorosa e rumorosa", che dà al tempio tutta la sua vitalità. I contatti con la società non sono antitetici con il lavoro su di

sé. Anche se l'ambiente tranquillo favorisce la coltivazione di sé, la vera quiete è interna. Ciascuno deve quindi trovare la propria strada nel sapere monastico, con tutta la sua grande erudizione, e così facendo apprendere soprattutto da solo, osservando e consultando il proprio o propri maestri ma riducendo al minimo gli scambi verbali. L'insegnamento rimane così, idealmente, il più silenzioso possibile, al fine di mettere il discepolo alla prova ma anche per tenere segrete certe conoscenze taoiste, soprattutto le tecniche di lunga vita.

(tr. dal francese di Daniela Campo)

Abstract: *Investigating the life in different Daoist temples in Shaanxi and Peking today from a social anthropological standpoint, this article questions the way these monasteries can be both noisy and seeking quietude places. They are often busy and cacophonous, especially on festival days. The “warm and noisy” ambience shows the vitality of the temple. But Daoist monasteries are also peaceful. Rituals request to stop talking to each other. Teachings ideally not involve words but occur through imitation. Moreover, the Daoist quest aims to reach a state of inner stillness. An anthropology of silence leads to study how Daoist monks sparingly speak to save their vital energy and how some of them avoid speaking at all, as a temporary stage in the self-cultivation process.*

Keywords: *Daoism, Monks, Silence, Self-cultivation.*