

Celesti mutazioni: aspetti della metamorfosi nella tradizione cinese

Riccardo Fracasso

Pur non avendo mai dato vita a un monumento poetico paragonabile a quello cesellato in latino da Ovidio, il concetto di metamorfosi appare ben radicato nel pensiero, nella letteratura e nel folclore della Cina, e l'importanza del ruolo che gli è stato attribuito risulta praticamente scontata in seno a una tradizione profondamente intessuta e imbevuta di taoismo e che ha come pietra angolare l'*Yijing* o 'Libro dei Mutamenti'. Non potendo esaminare in modo approfondito tutti i dettagli dell'enorme ventaglio tipologico dispiegatosi in tremila anni di storia, si è qui deciso di restringere il campo d'indagine a un arco temporale che va dal periodo degli Stati Combattenti al primo Medio Evo (c. IV secolo a.C.-V secolo d.C.), focalizzando l'attenzione su alcuni aspetti salienti della tradizione mitologica e delle credenze popolari.

Una prima e fondamentale indicazione riguardo all'illusorietà e fluidità dei confini artificialmente tracciati dall'uomo fra i regni naturali e fra i domini del palpabile e dell'impalpabile ci viene proprio dal capolavoro che trae nome da Zhuang Zhou (IV secolo a.C.) e che rappresenta il vertice assoluto tanto del pensiero taoista quanto della produzione letteraria antica. Stiamo ovviamente parlando del *Zhuang Zi* e dall'arcinoto passaggio che ne conclude il secondo libro:

Un tempo Zhuang Zhou sognò di essere una farfalla, e, mentre da farfalla svolazzava qua e là felice e a suo piacimento, non conosceva alcun [Zhuang] Zhou; destandosi all'improvviso, tornò a essere palpabilmente Zhou, ma non sapendo più se fosse stato lui, Zhou, a sognare d'essere farfalla o se fosse invece la farfalla a sognare d'essere Zhou. Fra l'uno e l'altra c'è sicuramente una distinzione, ed è ciò che chiamiamo 'trasformazione degli esseri' (*wu hua*).¹

Non si può inoltre dimenticare come la stessa opera sia apra proprio con un esempio, decisamente macroscopico, di metamorfosi animale:

Nelle Tenebre Settentrionali c'è un pesce; il suo nome è Kun, e il suo corpo misura non so quante migliaia di miglia. Trasformandosi diventa (*hua er wei*) un uccello che è chiamato Peng, e il cui dorso misura non so quante migliaia di miglia; quando s'innalza impetuoso in volo, le sue ali sembrano cortine di nubi che pendono dal cielo [...].²

Passando all'ambito propriamente mitologico, un caso esemplare è rappresentato dalla mutazione subita da Gun, discendente dell'Imperatore Giallo (Huang Di)³ e padre di Yu il Grande.⁴ Per quanto famosa, la vicenda è purtroppo stata trasmessa in forma confusa, e, com'è prassi abituale quando ci si addentra negli snervanti meandri della mitologia cinese, i dettagli vanno faticosamente ricostruiti estraendo e ri assemblando una serie di frammenti eterogenei inglobati in opere di diversa natura e datazione.⁵

La narrazione trae avvio da un devastante susseguirsi d'alluvioni che funestò la Cina durante la signoria dei saggi sovrani predinastici Yao e Shun, e che è così ricordata nell'opera di Mencio:

Al tempo di Yao, i corsi d'acqua fluirono al contrario allagando il Regno-di-Mezzo. Serpenti e draghi vi presero dimora e il popolo non ebbe più un luogo in cui risiedere stabilmente. Chi stava in basso si annidò sugli alberi, e chi stava in alto scavò grotte [per trovare rifugio].⁶

A dispetto dell'iniziale riluttanza di Yao, l'incarico di fronteggiare l'inaudita calamità fu affidato a Gun⁷, che per nove anni si adoperò senza ottenere risultati degni di nota; Yao, deluso, abdicò in favore di Shun. A quel punto, Gun optò per una soluzione fraudolenta e sottrasse di nascosto una miracolosa terra che aveva il potere di gonfiarsi e rigenerarsi, macchiandosi in tal modo di una colpa passibile di pena capitale.⁸

Le acque debordanti salivano al Cielo. Gun sottrasse la 'terra crescente' (*xirang*) di Di per arginarle. Non attese però il Suo mandato, e Di ordinò a Zhu Rong di giustiziare Gun nei pressi del monte Yu. Il ventre di Gun generò Yu.⁹

Yu nasce dunque senza bisogno di una madre e grazie a un atipico parto cesareo operato sul cadavere del padre, che, secondo un frammento riportato in glossa da Guo Pu, sarebbe rimasto incorrotto per tre anni.¹⁰ Il tassello per

noi più importante, ovvero la metamorfosi, va ricavato da altri contesti. Dopo aver dato alla luce il figlio destinato a compiere l'impresa in cui ha fallito, Gun si tuffa in un vicino gorgo dopo essersi trasformato in un orso dal pelo giallo; altre fonti parlano di 'drago giallo' o di 'testuggine gialla con tre zampe'¹¹, ma la variante 'orso' è decisamente preferibile sia perché compare nelle opere più antiche, sia perché i caratteri indicanti il drago e la presunta tartaruga a tre zampe sono graficamente simili a *xiong* ('orso') e sono quasi sicuramente il frutto di una corruzione testuale. La narrazione più interessante è indubbiamente quella offerta dallo *Zuo zhuan*, che, oltre a inglobare il dato mitologico in una vicenda di oniromanzia, specifica anche che la metamorfosi di Gun non coinvolse tanto il suo corpo quanto il suo 'spirito':

[Nel 535 a.C.] Zi Chan di Zheng visitò lo stato di Jin e apprese che il Marchese di Jin non stava bene. Han Xuan Zi accolse l'ospite e, in via privata, gli disse: "Il mio Signore è a letto malato ormai da tre mesi. Ci siamo affrettati a offrire sacrifici ai monti e ai corsi d'acqua, ma, anziché migliorare, la sua salute è peggiorata. In questi giorni ha sognato che un orso giallo entrava nella sua camera; di quale spettro malevolente potrebbe trattarsi?" [Zi Chan] rispose: "Anticamente, Yao mise a morte Gun sul monte Yu; il suo 'spirito' (*shen*) si mutò e divenne (*hua wei*) un orso giallo che si tuffò nel gorgo di Yu. Gli Xia lo commemoravano durante il solenne sacrificio al Cielo, e le Tre Dinastie lo hanno sempre venerato; lo stato di Jin, che è a capo di un'alleanza, ha forse dimenticato di tributargli il culto dovuto?" Han Xuan Zi officiò allora il solenne rituale Xia, e il Marchese, avvertendo un miglioramento, donò a Zi Chan due calderoni di bronzo [ricevuti in tributo] dallo stato di Ju.¹²

A favore dell'ipotesi 'orso' gioca anche il fatto che la capacità di trasformarsi in plantigrado sembra essere stata ereditata da Yu il Grande, come attesta un denso frammento dello *Huainan Zi* che, oltre a introdurre il tema della zoantropia, aggiunge nuovi e portentosi dettagli a una già portentosa genealogia:

Mentre cercava di regolare le acque dilaganti aprendo loro un varco attraverso il monte Huanyuan, Yu era solito trasformarsi (*hua wei*) in orso. Disse perciò alla fanciulla di Tushan: "Se vuoi portarmi del cibo, non venire prima d'aver udito il suono del tamburo". Inciampando in una pietra, Yu colpì però il tamburo per errore; la fanciulla arrivò e, vedendolo in fattezze d'orso, fuggì via spaventata. Giunta alle pendici del Monte Son-

ggao, si mutò (*bua wei*) in una roccia mentre stava per partorire Qi. Yu gridò: “Ridammi mio figlio!” La roccia si aprì allora sul fianco a nord, e fu così che Qi venne alla luce.¹³

Una tarda e atipica versione della metamorfosi di Gun è infine riportata nel secondo libro dello *Shiyi ji*, raccolta di *mirabilia* stilata da Wang Jia nella seconda metà del IV secolo d.C.:

Yao ordinò a Gun di Xia di regolare le acque, ma in capo a nove anni non si ebbe alcun successo. Gun si tuffò allora nel gorgo di Yu trasformandosi (*bua wei*) in un pesce oscuro.¹⁴

Lo *Shanhai jing* riporta altri esempi di metamorfosi di pertinenza mitologica su cui sembra opportuno soffermarsi brevemente. Il primo, tratto dalla terza sezione del Libro dei Monti Occidentali, è collegato a un antico e misterioso caso d'omicidio di cui si ignorano i moventi.

420 *li* a nord-ovest [del monte Mi] sorge il monte detto Zhong. Il figlio [del suo nume tutelare] era chiamato Gu e aveva volto umano e corpo di drago. Con la complicità di Qin Pei, Gu uccise Bao Jiang sul versante sud del monte Kunlun. Il Sovrano Celeste fece giustiziare i due a est del monte Zhong, in un luogo detto ‘strapiombo di Yao’. Qin Pei si trasformò (*bua wei*) in un grosso rapace simile all’aquila, con screziature nere, testa bianca, becco rosso e artigli di tigre; il suo verso ricorda quello di un’anatra e la sua comparsa preannuncia grandi guerre. Anche Gu si trasformò in un rapace simile al nibbio, con zampe rosse, screziature gialle e testa bianca; il suo verso ricorda quello del cigno e la sua comparsa preannuncia grave siccità nell’area abitativa.¹⁵

Il secondo caso, che compare nella terza sezione del Libro dei Monti Settrionali, riguarda una figlia del mitico sovrano predinastico Yan Di (Shen Nong), tradizionalmente venerato come padre dell’erboristeria e dell’arte medica. L’immagine dell’uccello Jingwei che cerca con le sue esili forze di riempire il mare è divenuta un simbolo di coraggio, pazienza e tenacia, soprattutto al femminile.¹⁶

Sul monte detto Fajiu [...] vive un uccello simile al piccione, con testa screziata, becco bianco e zampe rosse. Si chiama Jingwei, e col suo verso sembra chiamare sé stesso. Si tratta in realtà di Nü Wa, la figlia minore di Yan Di, che, nuotando nel Mare Orientale, annegò e non fece più ritorno. Trasformatasi (*wei*) nell’uccello Jingwei, cominciò senza sosta a traspor-

tare col becco legno e sassi dei Monti Occidentali per colmare il Mare Orientale.¹⁷

La morte prematura di un'altra fanciulla, di cui si parla nella settima sezione del Libro dei Monti Centrali, introduce il motivo della metamorfosi in vegetale. Di natura vegetale è anche una trasformazione riportata nel libro VIII (Libro dei paesi oltre il Mare Settentrionale) e riferita a un oggetto inanimato, ovvero al bastone del famoso corridore e spaccone Kua Fu, che osò sfidare l'astro diurno in una memorabile e fatale gara a perdifiato:

Più a est sorge il monte Guyao. Là morì una figlia di Di che è chiamata Nü Shi ('cadavere di donna') e che [morendo] si trasformò (*hua wei*) in una varietà di cuscuto con foglie folte, fiori gialli e frutti simili a quelli dell'erba *tuqiu*; portarla su di sé rende affascinanti.¹⁸

Kuafu inseguì il sole fino al tramonto. Assetato, desiderò bere, e si bevve il Fiume Giallo e il fiume Wei, ma né l'uno né l'altro gli bastarono. Diretto a nord per bersi la Grande Palude, morì di sete prima di giungervi e lasciò cadere il suo bastone, che si trasformò nella foresta di Deng.¹⁹

La metamorfosi subita dal genio ribelle Xing Tian, narrata all'inizio del libro VII (Libro dei paesi oltre il Mare Occidentale), non comporta invece un cambio di specie, ma una mutazione dei tratti fisici che lo trasforma in 'gastrocefalo' (fig. 1):

Xing Tian e il Sovrano Celeste (Di) giunsero in questi luoghi e duellarono [per disputarsi il titolo di] 'Divinità' (*Shen*). Il Sovrano Celeste gli mozzò il capo e lo seppellì sul monte Changyang. [Xing Tian] mutò (*wei*) i capezzoli in occhi e l'ombelico in bocca, e, brandendo scudo e ascia, cominciò a danzare [in gesto di sfida].²⁰

Un ultimo e famoso caso di metamorfosi mitica con implicazioni punitive è quello di Chang E, infida consorte del divino arciere Yi, così narrato in un frammento dello *Huainan Zi*:

Yi chiese alla Regina Madre d'Occidente l'erba dell'immortalità. La moglie di Yi, Chang E, la rubò e fuggì sulla luna. Là fissò la sua residenza, trasformandosi (*wei*) in rospo e in lunare quintessenza.²¹

Per quanto vari e diversi, gli esempi fin qui citati rappresentano solo in parte l'inesauribile repertorio di possibilità e sfaccettature che si cela dietro il ter-

mine ‘metamorfosi’. Uscendo dall’ambito mitologico, una prima categoria da considerare è quella delle ‘mutazioni stagionali’, esemplificata nella prima sezione del *Lüshi Chunqiu*, opera miscellanea ultimata nel 239 a.C. da un’*équipe* di letterati operante nello stato di Qin sotto l’egida di Lü Buwei:

Nel secondo mese di primavera [...] i falchi si trasformano (*bua wei*) in piccioni. [...] Nel terzo mese di primavera [...] il topo campagnolo²² si trasforma in quaglia. [...] Nel terzo mese d’estate [...] le erbe in putrefazione si trasformano in millepiedi (o lucciole). [...] Nel terzo mese d’autunno [...] i passerotti si tuffano in mare e diventano (*wei*) molluschi. [...] Nel primo mese d’inverno [...] i fagiani si tuffano nei grandi fiumi e diventano bivalvi.²³

Alcune di queste mutazioni si ritrovano anche in altre opere di epoca diversa e più votate al virtuosismo linguistico e letterario. La trasformazione del topo in quaglia riaffiora, per esempio, nell’ubriacante *lectio magistralis* impartita da Lie Zi ai discepoli di fronte a un teschio trovato lungo la via, troppo lunga e complessa per essere qui analizzata nella sua interezza e di cui ci limiteremo a fornire un significativo estratto:

Il sangue dei cavalli che si muta (*wei*) in fuochi fatui (*lin*) e il sangue umano che si muta in altri fuochi fatui (*yebuo*), il nibbio che si muta in sparviero e lo sparviero che si muta in cuculo per poi tornare sparviero, la rondine che si muta in mollusco e il topo campagnolo che si muta in quaglia, il porro vecchio che si muta in dafne [e la zucca putrida che si muta in pesce], il vecchio capro che si muta in scimmia e le uova di pesce che si mutano in vermi e insetti sono esempi di ‘mutazione degli esseri’ (*wu zhi bian*).²⁴

Un’altra pirotecnica enumerazione è fornita da Gan Bao (prima metà del V secolo d.C.) nel lungo brano che apre il libro XII del *Sou shen ji*:

All’età di mille anni, il fagiano si tuffa in mare e diviene (*wei*) bivalve; all’età di cento anni il passero si tuffa in mare e diviene mollusco. Raggiunti i mille anni, la tartaruga può parlare con gli uomini e la volpe può mutarsi in avvenente fanciulla. Il serpente millenario si risalda se tagliato in due. Il topo centenario conosce a fondo le arti divinatorie [...]. Nel giorno dell’equinozio di primavera i falchi si trasformano (*bian wei*) in piccioni, e nel giorno dell’equinozio d’autunno i piccioni tornano a essere falchi. [In tutti questi casi si tratta di] metamorfosi dettate dal tempo (*shi zhi bua*).²⁵

In questo caso, come si può facilmente notare, la causa della mutazione non è più legata solo al cambio di stagione, ma anche e soprattutto alla longevità e al raggiungimento di una precisa e faticosa età, come già ribadito dall'alchimista Ge Hong (c. 283-343 d.C.) nel terzo libro del *Baopu Zi neipian*:

All'età di cinquecento anni, l'orso acquisisce la capacità di trasformarsi (*bianhua*). Volpi e lupi possono vivere fino a ottocento anni, e, una volta compiuto il cinquecentesimo anno, diventano abili nel trasformarsi assumendo (*bian wei*) fattezze umane. Il topo vive fino a trecento anni, e, divenuto centenario, il suo pelo si sbianca; [...] può allora prevedere gli eventi fasti e nefasti dell'intera annata e tutto ciò che accadrà nel raggio di mille miglia.²⁶

La longevità influisce ovviamente anche sugli esseri umani, non solo inducendo nei comuni mortali i consueti cambiamenti legati al processo d'invecchiamento, ma soprattutto innescando una serie di radicali trasformazioni in chi riesca a prolungare indefinitamente la propria esistenza fino a divenire 'Immortale', come afferma il leggendario Peng Zu in questo illuminante brano del *Shenxian zhuan*:

Quelli che chiamiamo 'Immortali' (*Xianren*) possono penetrare fra le nubi col loro corpo e volare senz'ali, imbrigliare i draghi e cavalcare le nuvole, intagliare gradini nel cielo e trasformarsi in un qualunque volatile o animale, fluttuare fra i cirri azzurrini e passeggiare sott'acqua nei fiumi o nel mare, volteggiare sui monti più celebri e nutrirsi di soffio originario e funghi magici, muoversi in incognito fra gli uomini e occultare la propria forma rendendosi invisibili. Sul loro viso si sviluppano strane ossa e sul corpo cresce una bizzarra lanugine. Amano tenersi in disparte e non si mescolano alla gente da poco. Chi, sopprimendo i sentimenti umani e tenendosi lontano da onori e festeggiamenti, consegue una longevità pari all'immortalità, subisce tuttavia una metamorfosi paragonabile a quella di un passero che si fa mollusco o di un fagiano che diventa bivalve, perdendo l'autenticità originaria e albergando in sé soffi abnormi.²⁷

Nel mondo dei mortali, il cambio di specie si può verificare sia sotto forma di antropomorfo (assunzione di fattezze umane da parte di un animale) o, in senso inverso, di zoantropia o teriantropia (trasformazione periodica o permanente d'un essere umano in animale). Nel primo caso il fenomeno è nella maggior parte dei casi la conseguenza d'un potere acquisito con la longevità (e spesso sfruttato per soddisfare istinti lussuriosi); nel secondo si

può invece trattare di una punizione inflitta da entità sovranaturali, di uno stato indotto da incantesimi e sortilegi o di una sorta di malattia contratta con l'indebito assorbimento di soffi vitali e fluidi abnormi, ingerendo carni infette o ravvolgendosi incautamente in una pelle d'animale. In entrambi i casi, il dato che più colpisce è l'enorme varietà delle specie coinvolte, fra cui, come evidenziato dalla ricca documentazione raccolta da De Groot nella sua opera più insigne²⁸, figurano mammiferi selvatici e domestici (tigri, volpi, orsi, lupi, cervi, lepri, scimmie, cani, cavalli, asini, bovini, ovini, suini, topi), rettili e anfibi (tartarughe, serpenti, lucertole, rospi), pesci e molluschi, volatili (galli e galline, fagiani, anatre, corvi e cornacchie, aironi e gru, pappagalli, martin-pescatori, passeri, rondini) e insetti (bachi, farfalle, cicale, locuste, formiche, vespe, millepiedi, cimici). Rinviando alla suddetta documentazione chiunque intenda approfondire l'argomento, ci si limiterà in questa sede a considerare brevemente le credenze legate alla tigrantropia, che, in termini d'importanza, ricopre in Cina un ruolo paragonabile a quello giocato in Occidente dalla licantropia.

A livello iconografico, l'esistenza di credenze tigrantropiche nella prima età del bronzo e durante l'ultima fase della dinastia Shang (XIII-XI secolo a.C.) è comprovata tanto dalle decorazioni dei bronzi rituali quanto, e soprattutto, dalle due statue di marmo raffiguranti un uomo con testa di tigre recuperate nella necropoli reale di Xibeigang (fig. 2, fig. 3?).²⁹ In campo letterario, la prima menzione della tigrantropia compare invece in un brano dello *Huainan Zi* (140 a.C.) che riecheggia il sogno di Zhuang Zhou riportato all'inizio:

Un tempo, Gongniu Ai contrasse il morbo della trasmutazione (*zhuang-bing*), e in capo a sette giorni si trasformò (*bua wei*) in tigre. Il fratello maggiore, che aveva sbarrato le porte, entrò [nella sua stanza] per vedere come stava; la tigre allora lo ghermì e lo uccise. Le striature [sul corpo dell'uomo] l'avevano reso (*cheng*) animale e unghie e denti erano mutati (*yi yi*); volontà e mente erano cambiate (*bian*) e spirito e corpo si erano trasformati (*bua*). Mentre era tigre non sapeva d'essere stato uomo, e mentre era uomo non sapeva che sarebbe divenuto (*wei*) tigre. I due stati si alternavano escludendosi a vicenda, e ciascuno dei due esseri era soddisfatto del proprio aspetto.³⁰

Alcuni interessanti dettagli sul morbo sono riferiti in una glossa del commentatore Gao You (c. 168-212): «Chi è affetto da follia e delirio può soffrire

di attacchi periodici, mutandosi in tigri e rientrando nel mondo per divorare gli uomini. Chi si è cibato di carne umana diviene tigre a tutti gli effetti; chi non l'ha ancora assaggiata può tornare a essere uomo». Oltre che una malattia che colpisce i singoli individui, la trasformazione in tigre può anche essere un potere detenuto da intere popolazioni; l'esempio più celebre è quello del popolo Chu stanziato nei territori compresi tra il Fiume Azzurro e il fiume Han, nei quali anche le tigri avrebbero avuto la facoltà di assumere sembianze umano. La fonte più dettagliata è il *Sou shen ji*, che aggiunge anche un gustoso aneddoto:

Tra il Fiume Azzurro e il fiume Han vivono gli uomini Chu, che discendono dal Principe Lin (Lin Jun)³¹ e hanno la capacità di trasformarsi (*bua wei*) in tigri. La gente che vive sui monti a est dei distretti abitati dai barbari Man, nell'area di Changsha, è solita costruire trappole a gabbia per catturare le tigri.

Una di queste [una notte] scattò, e gli abitanti d'un villaggio, giunti in massa il mattino dopo per controllarla, videro seduto all'interno il responsabile di una stazione di posta con il capo coperto da un vistoso berretto rosso.

Chiesero allora: "Per quale motivo, Signore, siete entrato lì dentro?"

Il funzionario, colto da un accesso d'ira, rispose: "Ieri sono stato convocato d'urgenza dal capo del distretto, ma al calar della notte sono incappato in un acquazzone e sono entrato qui per errore. Fatemi uscire immediatamente!"

I montanari replicarono: "Se è vero che siete stato convocato, non dovreste avere la lettera con voi?"

Il funzionario estrasse il documento da una tasca interna sul petto, e fu quindi liberato. Mentre lo osservavano, l'uomo si mutò fulmineamente in una tigre e fuggì verso la cima del monte.

Secondo alcuni, anche le tigri del territorio dei Chu avrebbero la capacità di trasformarsi in esseri umani. Quando lo fanno, amano indossare vesti purpuree e i loro piedi non hanno talloni. Tutte le tigri che hanno cinque dita [nelle zampe posteriori] provengono dal territorio dei Chu.³²

Sfruttando i suoi poteri metamorfici, la tigre è solita assumere le sembianze di una donna di bell'aspetto per procurarsi una compagnia maschile, adescando un malcapitato e tenendolo con sé per un periodo più o meno lungo, come attesta un aneddoto riferito nell'*Yiyuan* di Liu Jingshu (prima metà del V secolo d.C.):

Durante il periodo Jin Orientale, alla fine dell'era Taiyuan (396 d.C.), un certo Xu Huan uscì di casa e scorse una figura femminile che lo invitò a duettare intonando una canzoncina e gli chiese poi di infilarsi con lei fra i cespugli. Ammaliato dalla sua bellezza, Huan la seguì. La donna, improvvisamente, si trasformò mutandosi (*bian cheng*) in tigre, lo fece salire a cavalcioni e si dileguò a gran balzi fra i monti. I familiari lo cercarono a destra e a sinistra, ma videro solo le orme della belva. Allo scadere del decimo giorno, la tigre riportò Huan a casa e lo depositò di fronte alla porta.³³

Anche le madri esemplari possono essere improvvisamente colpite da un attacco di tigrantropia, come dimostra quest'ultimo aneddoto tratto dal *Qi Xie ji* di Dongyang Wuyi (prima metà del V secolo d.C.) e chiuso da un toccante esempio di pietà filiale:

Durante il periodo Jin Orientale, nel quarto anno dell'era Yixi (408 d.C.), viveva a Dongyang, nel distretto di Taimo, un certo Wu Daozong, che aveva perso il padre in tenera età e, non essendo sposato, abitava ancora con la madre. Un giorno, mentre l'uomo era in viaggio, i vicini udirono degli strani rumori che provenivano dalla sua casa. Sbirciando all'interno non videro la madre, e scorsero invece una tigre con striature corvine che si aggirava per le stanze. Temendo che la belva avesse divorato la padrona di casa, fecero allora rullare i tamburi per chiamare soccorso. Dopo aver circondato l'abitazione, gli abitanti del villaggio irrupero in massa all'interno, ma, invece della tigre, si trovarono di fronte la madre di Wu Daozong, che parlò loro come se nulla fosse accaduto e mostrando di non capire le loro intenzioni.

Quando il figlio rientrò, la madre gli disse:

“Chi nel passato ha compiuto dei crimini è condannato a subire una trasformazione!”

Dopo un mese la donna scomparve, e una tigre prese a funestare il distretto con ripetuti attacchi alle persone; tutti parlavano di una belva con striature corvine, e le famiglie vivevano nell'angoscia.

Un folto gruppo di cacciatori riuscì alla fine a circondarla, ma la tigre ferì molti di loro; un arciere le trapassò il petto con un dardo e un altro cacciatore le squarciò il ventre con un colpo di lancia, ma senza riuscire ad abbatterla. Dopo qualche giorno, la belva ferita tornò a casa e, non potendo più riprendere le sembianze umane, si stese sul letto e spirò.

Il figlio, invocando il suo nome fra le lacrime, le accordò la sepoltura dovuta a una madre.³⁴

¹ Il testo seguito è l'edizione pluricommentata del 1894 a cura di GUO QINGFAN (*Zhuang Zi jishi*, rist. Mutuo chubanshe, Taipei 1982, pp. 112-114). Tradurre il *Zhuang Zi* è un'avventura destinata a sortire risultati interpretativi molto diversi fra loro, come risulta evidente scorrendo le numerose traduzioni fin qui pubblicate. Per quanto concerne il brano in questione, cfr., per esempio, B. WATSON, *The Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia University Press, New York 1968, p. 49; A. C. GRAHAM, *Chuang-tzu. The Inner Chapters*, Unwin Paperbacks, London 1981, p. 61; V. H. MAIR, *Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, Bantam Books, New York 1994, p. 24.

² GUO QINGFAN, *Zhuang Zi jishi*, I.2. Cfr. B. WATSON, *The Complete Works of Chuang Tzu*, p. 29; A. C. GRAHAM, *Chuang-tzu. The Inner Chapters*, p. 43; V. H. MAIR, *Wandering on the Way*, p. 3. Cfr. anche A. BIRRELL, *Chinese Mythology. An Introduction*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1993, pp. 191-192, secondo cui «the K'un fish, the mythical creature that turned into the P'eng bird, belongs to a very early mythological tradition predating the fourth-century B.C. text Chuang Tzu». Nell'espressione *hua er wei*, utilizzata in questo brano, *hua* ('mutare'; spesso sostituito dal sinonimo *bian*) indica l'atto del trasformarsi e *wei* ('divenire') indica il risultato della trasformazione stessa. Come si vedrà nei brani successivi, la particella connettiva *er* è spesso omessa, e *wei* può anche essere usato da solo. Altri termini indicanti mutamento sono riportati *infra*, nota 29.

³ A seconda delle fonti, Gun risulta essere nipote o pronipote dell'Imperatore Giallo. Cfr. *Shanbai jing* XVIII.7r/465: «Huang Di generò Luo Ming; Luo Ming generò Bai Ma, che è in realtà Gun». Altre genealogie sono riportate in un frammento dello *Shiben* citato in glossa da Guo Pu («Huang Di generò Chang Yi; Chang Yi generò Zhuan Xu; Zhuan Xu generò Gun») e in *Shanbai jing* XVIII.1v-2r/442-444 (Huang Di – Chang Yi – Han Liu – Zhuan Xu); la sequenza dello *Shiben* compare anche nel secondo libro dello *Shiji* di Sima Qian (rist. Zhonghua shuju, Beijing 1959, p. 49). Le indicazioni di pagina nelle citazioni dallo *Shanbai jing* fanno riferimento all'*editio princeps* di HAO YIXING (*Shanbai jing jianshu*, 1809; rist. Taiwan Zhonghua shuju, Taipei 1972) e all'edizione commentata di YUAN KE, *Shanbai jing jiaozhu*, Guji chubanshe, Shanghai 1980. Lo *Shanbai jing*, tradizionalmente attribuito a Yu il Grande, è una miscellanea cosmografica e mitologica che raccoglie testi d'autori ignoti e molto diversi per lunghezza, stile, contenuti e datazione (IV-III secolo a.C., con interpolazioni di epoca Han). Per una panoramica delle problematiche legate all'opera, cfr. l'introduzione alla traduzione annotata di R. FRACASSO (*Libro dei monti e dei mari (Shanbai jing). Cosmografia e mitologia nella Cina antica*, Marsilio-Fondazione Giorgio Cini, Venezia 1996) e le fonti bibliografiche ivi citate. Nello stesso testo, le genealogie di Gun compaiono alle pp. 234-235 e 243; cfr. anche la traduzione annotata di R. MATHIEU, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne. Traduction annotée du Shanbai jing*, Collège de France, Paris 1983, pp. 624-626 e 645. Guo Pu (276-324) – poliedrica figura di filologo, glossatore, naturalista, poeta e divinatore del primo Medio Evo, inserito anche fra i ranghi degli immortali taoisti col titolo di *Shuifu Xianbo* o 'Immortale Signore del Dipartimento delle Acque' – fissò il testo definitivo dello *Shanbai jing* e ne stilò il primo e più autorevole commento, che compare in tutte le edizioni dell'opera e che, come da noi dimostrato, fu ultimato fra il 322 e il 323; cfr. R. FRACASSO, "Guo Pu e lo Shanhai jing. Note sull'autore e riesame del commento", in *Studi in onore di Lionello Lanciotti*, a cura di S.M. CARLETTI, M. SACCHETTI, P. SANTANGELO, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1996, vol. II, pp. 601-636.

⁴ Yu il Grande (Da Yu) o Xia Yu è il fondatore della dinastia Xia (la prima delle Tre Dinastie pre-imperiali o San Dai), che la cronologia tradizionale situa fra il 2207 e il 1766 a.C. e di cui gli scavi archeologici non hanno ancora provato in modo incontrovertibile l'effettiva esistenza storica. Sulla questione, cfr. R.L. THORP, *China in the Early Bronze Age. Shang Civilization*, University of

Pennsylvania Press, Philadelphia 2006, pp. 57-61.

⁵ Una raccolta annotata di frammenti relativi a Gun e Yu compare in YUAN KE, *Gu shenbua xuanshi*, Beijing 1979 (rist. Chang'an chubanshe, Taipei 1982), pp. 289-321. Sui medesimi frammenti è basata la narrazione 'romanzata', e a tratti discutibile, successivamente fornita dallo stesso YUAN KE, *Zhongguo shenbua chuanshuo*, Zhongguo minjian wenyi chubanshe, Beijing 1984, pp. 325-344. Cfr. anche B. KARLGRÉN, *Legends and Cults in Ancient China*, "Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", 18 (1946), pp. 249-255. M. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Alcan, Paris 1926, rist. Presses Universitaires de France, Paris 1959, pp. 240-273; A. BIRRELL, *Chinese Mythology*, pp. 79-83.

⁶ *Meng Zi* III/B.9.3; cfr. J. LEGGE, *The Chinese Classics. Vol. II: The Works of Mencius*, Hong Kong, 1861; ed. riv. Clarendon Press, Oxford 1895, p. 279. Un altro brano riferito alla stessa catastrofe compare in *Meng Zi* III/A.4.7 (J. LEGGE, *op. cit.*, p. 250).

⁷ Le discussioni che portarono al conferimento dell'incarico a Gun sono riportate nel capitolo *Yaodian* dello *Shujing* e nel secondo libro dello *Shiji* (ed. cit., p. 50). Cfr. J. LEGGE, *The Chinese Classics. Vol. III: The Shoo King*, Lane Crawford-Trübner, Hong Kong-London 1865, pp. 24-25: «The emperor said, 'Oh! chief of the four mountains, destructive in their overflow are the waters of the inundation. In their vast extent they embrace the mountains and overtop the hills, threatening the heavens with their floods, so that the inferior people groan and murmur. Is there a capable man, to whom I can assign the correction of this calamity?' All in the court said, 'Oh! there is K'wan [Gun].' The emperor said, 'Alas! no, by no means! He is disobedient to orders, and tries to injure his peers.' His Eminence said, 'Well but..., try him, and then you can have done with him.' The emperor said to K'wan, 'Go; and be reverent!' For nine years he laboured, but the work was unaccomplished». La versione dello *Shiji* è tradotta in E. CHAVANNES, *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Ernest Leroux, Parigi, 1895-1905, rist. Brill, Leiden 1967, vol. I, p. 98.

⁸ Il gesto di Gun è paragonato a quello di Prometeo in YUAN KE, *Gu shenbua xuanshi*, p. 295; *Zhongguo shenbua chuanshuo*, p. 329. A. BIRRELL, *Chinese Mythology*, p. 79, considera invece Gun come una variante cinese della figura del *trickster*.

⁹ *Shanbai jing* XVIII.8v-9r/472-475. Cfr. R. FRACASSO, *Libro dei monti e dei mari*, pp. 246-247; R. MATHIEU, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne*, pp. 651-653. Il carattere Di sembra qui indicare il Sovrano Celeste (Shang Di o Tian Di), ma potrebbe anche essere riferito a Shun. Come si legge nello *Huainan Zi* (opera miscellanea ultimata intorno al 140 a.C. da un'equipe di studiosi sotto l'egida del taoista Liu An), la 'terra crescente' fu in seguito utilizzata da Yu il Grande; cfr. Liu Wendian, *Huainan bonglie jijie*, Shangwu yinshuguan, Shanghai 1923, IV.2v; J. MAJOR, *Heaven and Earth in Early Han Thought. Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*, State University of New York Press, Albany 1993, pp. 150-151 («Yu also took expanding earth to fill in the great flood, making the great mountains»; C. LE BLANC e R. MATHIEU, *Philosophes taoïstes. II: Huainan Zi*, Gallimard, Paris 2003, p. 164 («Ensuite, Yu combla les eaux débordées avec de la terre vivante de façon à former des montagnes éminentes»). Il giustiziere Zhu Rong era una delle divinità legate ai punti cardinali; cfr. *Shanbai jing* VI.5v/206: «A sud c'è Zhu Rong, che ha corpo di quadrupede con volto umano e guida due draghi». Il monte Yu compare anche in *Shanbai jing* I.5v/11 (Libro dei Monti Meridionali).

¹⁰ «Il corpo di Gun, che a tre anni dalla morte non si era ancora decomposto fu aperto con un coltello di Wu (*Wu dao*)». Il brano è tratto dal *Guizang qishi*, opera di soggetto divinatorio riferita a una delle tre diverse redazioni tradizionali dell'*Yijing*, di cui sopravvivono solo alcuni frammenti; uno di questi, preservato nel libro XXII del *Chuxue ji* (enciclopedia di epoca Tang ultimata intorno al 728 d.C.) recita: «Il coltello di Wu, usato per squartare, fu impiegato per far uscire Yu». Il 'coltello di Wu' era presumibilmente una lama affilata di giada o bronzo usata in ambito rituale, ma le

fonti disponibili non forniscono notizie al riguardo. Una variante della nascita di Yu, che non coinvolge il padre, compare all'inizio del sesto libro del *Wu Yue Chunqiu* di Zhao Ye (I secolo d.C.): «Gun aveva sposato una giovane figlia del Signore di Xin chiamata Nü Xi. Giunta all'età adulta, la donna, che non aveva ancora avuto figli, si recò sul Monte Di. Là trovò delle piante di *coix lachryma*, ne inghiottì i semi e si sentì toccata interiormente. A seguito di ciò si ritrovò gravida, e aprendosi un fianco diede alla luce Gaomi [Yu]» (rist. Jiangsu guji chubanshe, 1986, p. 79). Gaomi è il nome del feudo di Yu; la *coix lachryma-jobi* o Lacrime-di-Giobbe (*yiyi*) è una graminacea con semi simili all'orzo perlato, utilizzabili per fare collane o rosari. Una variante più tarda della nascita di Yu, riportata da Shen Yue (441-513) nel *Furui zhi* (*Songsbu* XXVII), è così tradotta in T. Lippiello, *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China: Han, Three Kingdoms and Six Dynasties*, Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 2001, pp. 274-275: «His mother was called Xiu Ji. One day she went out and saw a falling star go through the lunar mansion of Mane. She dreamed that her thoughts were moved by this event and swallowed a divine pearl. Xiu Ji's back cut opened and bore Yu in Shiniu».

¹¹ Il riferimento al 'drago' (*long*) compare nel frammento del *Guizang qisbi* citato da Guo Pu. Secondo lo *Shuowen jiezi*, il drago ha la capacità di mutare dimensioni ingrandendosi e rimpicciolendosi a piacere; cfr. Duan Yucai, *Shuowen jiezi zhu*, 1815, XI/B.31r (rist. Hanjing wenhua, Taipei 1983, p. 588). Il carattere *xiong* ('orso') compare nello *Zuo zhuàn* (commentario agli Annali 'Primavera e Autunno'; v. nota successiva), nella sezione *Tianwen* ('Quesiti Celesti') del *Chuci* ('Odi di Chu'), e nella sezione *Jinyu*.VIII del *Guoyu* ('Discorsi dagli stati'). In tutti e tre i casi si tratta di opere risalenti al IV-III secolo a.C.; cfr. anche *Wu Yue Chunqiu* VI (ed. cit., p. 80). Per il *Tianwen*, unica fonte a menzionare un intervento sciamanico per riportare in vita Gun, cfr. You Guoen, *Tianwen zuanyi*, Zhonghua shuju, Beijing 1982, pp. 96-100 e 231-234; R. MATHIEU, *Élégies de Chu*, Gallimard, Paris 2004, pp. 89 e 95 («Lorsque le comte Gun au ventre [porta] Yu / Par quelles métamorphoses ce fut-il obtenu?; Lorsqu'en un ours jaune fut métamorphosé, / Comment l'eût à la vie un chaman ramené?»). Nella ristampa della Guji chubanshe (Shanghai 1978), il brano del *Guoyu* compare alla p. 478; della punizione di Gun parla anche *Guoyu-Zhouyu*.III (ed. cit. p. 103), che gli attribuisce il titolo di 'Conte di Chong' (Chong Bo). In qualche edizione delle opere suddette, *xiong* è sostituito dal carattere *neng*, da alcuni considerato come una variante semplificata e da altri invece equiparato alla curiosa grafia *nai* riportata in una glossa di Zhang Shoujie a *Sbiji* II.50, che si distingue da *xiong* solo per la mancanza di uno dei quattro trattini inferiori e a cui lo stesso commentatore attribuisce il significato di 'trionice con tre zampe'. La questione, tuttora aperta, è ulteriormente complicata dalle divergenti opinioni espresse nei due più antichi repertori lessicografici; l'*Erya* (III-II secolo a.C.) afferma infatti che *neng* non è altro che un 'trionice con tre zampe', mentre lo *Shuowen jiezi* (100 d.C.) lo definisce come una 'specie d'orso con zampe simili a quelle del cervo'. Cfr. *Erya zhusbu* IX.16, in *Sbisan jing zhusbu*, rist. Zhonghua shuju, Beijing 1980, vol. II, p. 2640; Duan Yucai, *Shuowen jiezi zhu*, X/A.39r-v (484).

¹² *Zuo zhuàn*, Duca Zhao, anno VI, in *Sbisan jing zhusbu*, vol. II, p. 2049; cfr. J. LEGGE, *The Chinese Classics. Vol. V: The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, Lane Crawford-Trübner, Hong Kong-London 1872, pp. 613 e 617. Il carattere *shen*, più croce che delizia per i traduttori, può indicare tanto la componente spirituale dell'individuo quanto il sovrannaturale, gli spiriti e le divinità.

¹³ Il brano, preservato in una glossa dello *Hanshu*, non compare nel testo corrente dello *Huainan Zi*. La traduzione segue il testo punteggiato e commentato da YUAN KE, *Gu shenbua xuanshi*, pp. 310-315; cfr. anche A. BIRRELL, *Chinese Mythology*, pp. 122-123. Secondo lo *Huainan Zi* (LIU WEN-DIAN, *Huainan bonglie jijie*, XIX.9r), «Yu nacque da una roccia», ma si tratta probabilmente di un *qui pro quo*; così sembrano pensare anche C. LE BLANC e R. MATHIEU, *Philosophes taoïstes. II: Huainan Zi*, p. 923, che traducono «[Qi] naquit d'une pierre». Un tardo riferimento alla nascita di Yu da

una pietra cava compare anche in un frammento del *Diwang shiji* di Huangfu Mi (215-282) preservato nell' *Yiwen leiju* (rist. Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1982, vol. I, p. 218). Oltre a indicare il figlio di Yu, il carattere *qi* ha il significato di 'aprire/aprirsi', e rievoca attraverso un gioco di parole l' "Apriti!" pronunciato da Yu e il susseguente fendersi della madre pietrificata. Sulla fanciulla di Tushan, moglie di Yu, cfr. YUAN KE, *Zhongguo shenbua chuanshuo cidian*, Shanghai cishu chubanshe, Shanghai 1985, pp. 332-333.

¹⁴ Cfr. *Shiyi ji*, a cura di QI ZHIPING, Zhonghua shuju, Pechino 1981, II.33-34. Il binomio *xuanyu* ('pesce oscuro') è ottenuto dalla scissione delle due componenti grafiche del carattere Gun, a cui lo *Shuowen jiezi zhu* XIB.18v attribuisce per l'appunto il significato di 'pesce'. Oltre a informarci del fatto che il gorgo di Yu comunica col mare, lo *Shiyi ji* parla anche di un culto tributato a Gun dalle popolazioni costiere: «Le genti che vivono in riva al mare hanno eretto sul monte Yu un tempio dedicato a Gun, in cui offrono sacrifici durante tutto l'anno. Da là si vedono spesso pesci oscuri e draghi che balzano fra le onde, incutendo rispettoso timore in chi li osserva».

¹⁵ Cfr. *Shanbai jing* II.15r-v/42-44; R. FRACASSO, *Libro dei monti e dei mari*, p. 29; R. MATHIEU, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne*, pp. 83-85; M. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, pp. 517-520. Riguardo al nome della vittima, Guo Pu registra la variante Zu Jiang. Nessuno sa chi fosse Qin Pei, ma Hao Yixing sottolinea l'affinità fonetica fra il suo nome e quelli di Kan Pei (menzionato in *Zhuang Zi* VI.247-249, e ivi descritto in una glossa come 'uno spirito con volto umano e corpo di quadrupede) e dell'auriga Qin Fu, menzionato nello *Huainan Zi* (VI.8v; XI.14r). I funesti presagi legati alla comparsa dei due rapaci rinviano alla dimenticata arte divinatoria della teratoscopia, ricostruita in R. FRACASSO, *Teratoscopy or Divination by Monsters: Being a Study on the Wu-tsang Shan-jing*, in "Hanxue yanjiu/Chinese Studies", I.2, 1983, pp. 669-690.

¹⁶ La vicenda ha fornito titolo e ispirazione a un racconto (*Jingwei shi*, 1904) della scrittrice e rivoluzionaria Qiu Jin, nata a Xiamen nel 1875 (o 1877) e decapitata a Shaoxing nel 1907. Il testo è tradotto in C. GIPOULON, *Qiu Jin, Pierres de l'oiseau Jingwei. Femme et révolutionnaire en Chine au XIXème siècle*, Éditions des Femmes, Paris 1976; cfr. anche CHIA-LIN PAO-TAO, *Qiu Jin*, in *Biographical Dictionary of Chinese Women. The Qing Period: 1644-1911*, a cura di C. WING-CHUNG HO, M.E. Sharpe, Armonk-London 1998, pp. 174-177.

¹⁷ Cfr. *Shanbai jing* III.16v/92-93; R. FRACASSO, *Libro dei monti e dei mari*, p. 52; R. MATHIEU, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne*, pp. 186-187; YUAN KE, *Gu shenbua xuanshi*, pp. 89-91; A. BIRRELL, *Chinese Mythology*, pp. 214-215. Secondo il testo corrente, Nü Wa si sarebbe trasformata in un uccello simile al corvo, ma la variante 'piccione' (*jiu*) sembra preferibile per l'affinità col nome del monte.

¹⁸ Cfr. *Shanbai jing* V.18v/142-143; R. MATHIEU, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne*, p. 290. Sulle numerose varianti della narrazione, cfr. R. FRACASSO, *Libro dei monti e dei mari*, pp. 88-89. In una di queste varianti, accolta da Yuan Ke, la fanciulla è definita 'figlia di Chi Di' (altro appellativo di Shen Nong); cfr. YUAN KE, *Gu shenbua xuanshi*, pp. 91-98. La versione del *Sou shen ji* (ristampa Zhonghua shuju, Beijing, 1979, XIV.352) è tradotta in R. MATHIEU, *À la recherche des esprits*, Gallimard, Paris 1992, p. 164. Sulla trasformazione in gelso della madre di Yi Yin, cfr. R. FRACASSO, *Discorso sui massimi sapori. Dal j. XIV del Lüshi Chunqiu*, "Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli", 46. 4, 1986, p. 526; A. BIRRELL, *Chinese Mythology*, pp. 195-196.

¹⁹ Cfr. *Shanbai jing* VIII.2v/238-240; poche righe più avanti (VIII.3r) si afferma che la foresta di Deng è formata da due soli alberi. Un'altra versione dell'episodio compare in *Shanbai jing* XVII.4r/427-428. Cfr. R. FRACASSO, *Libro dei monti e dei mari*, pp. 148 e 226; R. MATHIEU, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne*, p. 419-420 e 607-609; YUAN KE, *Gu shen-*

bua xuanshi, pp. 147-150; A. BIRRELL, *Chinese Mythology*, pp. 215-216. La storia di Kua Fu è narrata anche nello *Huainan Zi* (LIU WENDIAN, *Huainan honglie jijie*, IV.13r), nel *Bowu zhi* di Zhang Hua (232-300 d.C.; ed. *Sibu beiyao*, X.2v) e nel *Lie Zi* (ed. *Sibu beiyao*, V.9v); secondo il *Lie Zi*, la metamorfosi del bastone fu favorita dalla decomposizione del cadavere, e la foresta di Deng si estese in seguito per alcune migliaia di miglia. Secondo lo *Shanbai jing* XV.3v/373-375, anche i ceppi del ribelle Chi You, imprigionato e giustiziato da Huang Di, si sarebbero trasformati in una varietà di acero; cfr. R. FRACASSO, *Libro dei monti e dei mari*, p. 207; R. MATHIEU, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne*, p. 557; YUAN KE, *Gu shenbua xuanshi*, pp. 129-132; A. BIRRELL, *Chinese Mythology*, pp. 192.193.

²⁰ Cfr. *Shanbai jing* VII.2r/214-216. In alcune redazioni dell'opera, il genio ribelle è chiamato Xing Yao. Cfr. R. FRACASSO, *Libro dei monti e dei mari*, p. 140; R. MATHIEU, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne*, p. 399; YUAN KE, *Gu shenbua xuanshi*, pp. 144-146; A. BIRRELL, *Chinese Mythology*, pp. 216-217. Nello *Huainan Zi* (LIU WENDIAN, *Huainan honglie jijie*, IV.8r) si parla di una popolazione occidentale chiamata *Xingcan zhi shi* ('Cadaveri dei mutilati'), i cui membri vivono in sogno e, dopo morti, si trasformano in spettri; la glossa di Gao You (c. 168-212) stabilisce un collegamento con Xing Tian e riporta una diversa versione della vicenda narrata nello *Shanbai jing*: «In quei luoghi, il corpo di Xing Can mutò i capezzoli in occhi e l'ombelico in bocca e danzò brandendo scudo e ascia; gli Spiriti Celesti (*Tian Shen*) gli mozzarono le mani e il Sovrano Celeste (*Tian Di*) lo fece poi decapitare». Cfr. J. MAJOR, *Heaven and Earth in Early Han Thought. Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*, State University of New York Press, Albany 1993, pp. 168 e 171; C. LE BLANC e R. MATHIEU, *Philosophes taoïstes. II: Huainan Zi*, p. 172; LI XUEQIN, «Liangzhu Culture and the Shang Dynasty *Taotie* Motif», in *The Problem of Meaning in Early Chinese Ritual Bronzes*, a cura di R. WHITFIELD, London, Percival David Foundation of Chinese Art-School of Oriental and African Studies, University of London, 1993, pp. 58-59.

²¹ Il frammento è preservato in *Chuxue ji* I.4 e tradotto in A. BIRRELL, *Chinese Mythology*, p. 145 e 195. Una versione più tarda e più ampia è riportata in *Sou shen ji* XIV.351 e tradotta in R. MATHIEU, *À la recherche des esprits*, p. 163; cfr. anche YUAN KE, *Gu shenbua xuanshi*, pp. 278-288. Sulle imprese dell'arciere Yi, cfr. YUAN KE, *Gu shenbua xuanshi*, pp. 261-278; A. BIRRELL, *Chinese Mythology*, pp. 138-144. Sulla Regina Madre d'Occidente, cfr. R. FRACASSO, *Holy Mothers of Ancient China. A New Approach to the Xiwangmu Problem*, in "T'oung Pao", 74 (1988), pp. 1-46. Sul tardo mito cosmogonico del macrantropo Pan Gu, troppo complesso per essere appropriatamente trattato in questa sede, cfr. i testi riportati e commentati in YUAN KE, *Gu shenbua xuanshi*, pp. 1-15 e il saggio comparativo di G. VITIELLO, *Pan Gu: per lo studio del tema mitico dell'uovo cosmico e dell'uomo cosmico nell'area sino-tibetana*, in "Cina", 19 (1984), pp. 7-27.

²² Il termine *tianshu* può indicare anche la talpa.

²³ *Lüshi Chunqiu*, ed. *Sibu beiyao*, II.1r, III.1r, VI.1r, IX.1r, X.1v; cfr. I.P. KAMENAROVIC, *Printemps et automnes de Lü Buwei*, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, pp. 42, 56, 97, 135, 148. I brani del *Lüshi Chunqiu* compaiono anche, con lievi varianti, nei capitoli *Shixun* e *Yueling* dell'*Yi Zhoushu* (ed. *Sibu beiyao*, VI/52.2r-4r; VI/53.6r, 7r, 10r, 13r, 14v), nel *Da Dai Liji-Xia xiaozheng* (Gao Ming, *Da Dai Liji xinzhu xinyi*, Shangwu yinshuguan, Taipei 1975, pp. 60, 78, 101, 104), nel *Liji-Yueling* (*Shisan jing zhushu*, vol. I, pp. 1361, 1363, 1370; vol. II, pp. 1379, 1381) e nel quinto libro dello *Huainan Zi* (LIU WENDIAN, *Huainan honglie jijie*, V.2v, 4r, 8v, 12v, 14r). I brani del *Liji* sono tradotti in J. LEGGE, *The Li Ki, or Collection of Treatises on the Rules of Propriety, or Ceremonial Usages*, Clarendon Press, Oxford 1885, vol. I, pp. 258, 263, 277, 292, 297; quelli dello *Huainan Zi* sono tradotti in C. LE BLANC e R. MATHIEU, *Philosophes taoïstes. II: Huainan Zi*, pp. 209, 211, 220, 228, 231; cfr. anche J. MAJOR, *Heaven and Earth in Early Han Thought*, pp. 227, 230,

238, 246, 249. La mutazione di passerì e fagiani è riportata con alcune varianti anche in *Guo-yu-Jinyu*.IX (ed. cit., p. 498): «I passerì si tuffano in mare e diventano (*wei*) molluschi; i fagiani si tuffano nel fiume Huai e diventano bivalvi. [Fra le varie specie di] tartarughe, alligatori, pesci e trionici, non c'è n'è una che non possa trasformarsi (*bua*), e solo l'uomo non ne ha la capacità».

²⁴ La traduzione segue il testo riportato in *Taiping yulan* 887.7v (rist. Zhonghua shuju, Beijing 1960, vol. IV, p. 3943) come citazione dal *Zhuang Zi*. Il brano non figura nel testo corrente dell'opera (GUO QINGFAN, *Zhuang Zi jishi* XVIII.624-629), ma compare, senza la frase conclusiva e con l'aggiunta del passo riportato fra parentesi quadre, nel *Lie Zi* (ed. *Sibu beiyao*, I.7r). All'inizio del ventiseiesimo libro, il *Zhuang Zi* (GUO QINGFAN, *Zhuang Zi jishi* XXVI.920-921) riporta un caso di sangue mutato in giada: «[Nel 492 a.C.] Chang Hong morì nello stato di Shu; il suo sangue fu conservato e dopo tre anni si trasformò (*bua wei*) in giada verde-azzurra». Della trasformazione del sangue in fluido fosforescente parla invece un interessante brano del *Bowu zhi* (ed. *Sibu beiyao*, II.1v-2r), così tradotto da R. GREATREX, *The Bowu zhi. An Annotated Translation*, Stockholm 1987, p. 83: «On battlefields and in the places where people have been killed, the blood of men and the blood of horses change into [*bua wei*] phosphorescence after a number of years. This phosphorescence covers the ground, the grass and the trees like a dew. It is indistinguishable and scarcely visible. Wayfarers sometimes come into contact with it, and then it covers their bodies and glows. When one brushes it off it separates into innumerable particles. If there is a large amount of it there is a faint crackling sound, as when one roasts peas. It disappears only after one has stood motionless for a good length of time. Afterwards, one who has been thus afflicted can become distracted, as if he had lost his reason, but he will recover after a few days».

²⁵ *Sou shen ji* XII.300; per una traduzione completa, cfr. R. MATHIEU, *À la recherche des esprits*, pp. 140-143. Secondo R.F. CAMPANY, *Strange Writing. Anomaly Accounts in Early Medieval China*, State University of New York Press, Albany 1996, p. 146, il *Sou shen ji* fu compilato da Gan Bao fra il 335 e il 349.

²⁶ Cfr. WANG MING, *Baopu Zi neipian jiaoshi*, Zhonghua shuju, Beijing 1980, pp. 41-42. Come si può desumere dall'autobiografia di Ge Hong (WANG MING, *op. cit.*, p. 346), il *Baopu Zi neipian* fu ultimato prima del 317; cfr. anche R.F. CAMPANY, *Strange Writing*, p. 62. Un'altra curiosa credenza riguardante la tigre è riferita in un brano dello *Shuyi ji* di Ren Fang (460-508), citato nel libro 426 del *Taiping guangji* (rist. Wenshizhe chubanshe, Taipei 1981, vol. V, p. 3466): «Se raggiunge i mille anni d'età, la tigre cambia dentatura, e sul capo le spuntano le corna».

²⁷ Il *Shenxian zhuàn*, sopravvissuto solo in forma frammentaria, è un'altra delle opere stilate da Ge Hong prima del 317 (v. nota precedente). Il brano tradotto fa parte di un lungo frammento preservato nel secondo libro del *Taiping guangji* (ed. cit., vol. I, p. 9). Una popolazione con un aspetto che Guo Pu paragona a quello dei *Xian*, è descritta in *Shanbai jing* VI.1v/187: «Più a sud-est c'è il paese del popolo Yu; gli abitanti hanno testa oblunga e il corpo coperto di piume». Le glosse di Guo Pu aggiungono: «Possono volare, ma non per lunghi tratti, e nascono dalle uova. Sono raffigurati in modo simile ai *Xian*»; «Il [*Guizang*] *qishi* dice: 'I membri del popolo Yu hanno becco d'uccello, occhi rossi e testa bianca'».

²⁸ J.J.M. DE GROOT, *The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect; Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, Brill, Leiden 1892-1910, 6 volumi. Antropomorfo e zoantropia sono trattate nel volume IV, 1901, pp. 156-252 (cap. X: *On Zoanthropy*) e nel volume V, 1907, pp. 542-651 (cap. V: *On Animal-Demons*). Nell'opera si tratta anche di manifestazioni antropomorfe e zoomorfe di spiriti e demoni delle piante (vol. IV, pp. 272-294; vol. V, pp. 652-663) e di oggetti inanimati che prendono vita (vol. IV, pp. 325-356; vol. V, pp. 664-674).

²⁹ I due tigrantropi in marmo sono stati estratti dalle tombe 1001 e 1550. Il secondo è riprodotto in

LIANG SIYONG, GAO QUXUN, *Houjiazhuang di 1550 bao damu*, The Institute of History and Philology-Academia Sinica, Taipei 1976, tav. XXI. Sul ruolo della tigre nell'iconografia Shang, cfr. E. CHILDS-JOHNSON, *The Metamorphic Image: A Predominant Theme in the Ritual Art of Shang China*, in "Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", 70 (1998), pp. 21-23 e 90-101. Cfr. anche ZHU GE, *Ren shou zhi jian. Yin xu de shidiao yishu*, in "Gugong wenwu yuekan/The National Palace Museum Monthly of Chinese Art", II.3, (1983), pp. 34-51.

³⁰ Cfr. LIU WENDIAN, *Huainan bonglie jijie*, II.3r-v; C. LE BLANC e R. MATHIEU, *Philosophes taoïstes. II: Huainan Zi*, p. 58; J.J.M. DE GROOT, *The Religious System of China*, vol. IV, pp. 160-161. Si noti come, oltre ad attribuire la trasformazione di Gongniu Ai a una vera e propria 'malattia' (*bing*), l'autore faccia sfoggio di sapienza lessicale esaurendo in brevissimo spazio l'intera gamma terminologica relativa al cambiamento (*zhuān*, *hua wei*, *cheng*, *yi yi*, *bian*, *hua*). Il caso di Gongniu Ai è citato anche dal filosofo Wang Chong (27-c.100 d.C.) nel suo 'Discorso sulla morte' (*Lun si; Lun beng* 62): «Se i sei animali domestici possono trasformarsi (*bianhua*) assumendo aspetto umano, è perché il loro corpo è ancora in vita ed è percorso dai fluidi e dai soffi vitali. Se il corpo fosse morto e in putrefazione, non basterebbero la baldanza e il vigore d'una tigre o d'un rinoceronte per mutarlo nuovamente. La trasformazione in tigre di Gongniu Ai di Lu, ebbe luogo perché, seppure malato, il suo corpo era ancora in vita. Nel mondo è possibile che un essere vivente cambi specie, ma non è mai successo che un cadavere si trasformasse in un essere vivente». La traduzione segue il testo critico di HUANG HUI, *Lunbeng jiaoshi*, Changsha, 1938; rist. Zhonghua shuju, Beijing 1990, vol. III, XX.873.

³¹ Sul Principe Lin, antenato delle popolazioni Man dello stato sud-occidentale di Ba (nell'attuale Sichuan), cfr. R. FRACASSO, *Holy Mothers of Ancient China*, p. 17.

³² *Sou shen ji* XII.307. Cfr. R. MATHIEU, *À la recherche des esprits*, pp. 147-148; J.J.M. DE GROOT, *The Religious System of China*, vol. IV, p. 168. L'assenza di talloni costringe ovviamente le tigri umanizzate a camminare in punta di piedi, tradendo così la loro natura felina. Alcune delle informazioni riportate nel brano compaiono anche nel *Bowu zhi* (ed. *Sibu beiyao*, VI. 2r). Cfr. R. GREATER, *The Bowu zhi. An Annotated Translation*, p. 115; J.J.M. DE GROOT, *The Religious System of China*, vol. IV, p. 166, che parla anche di una curiosa credenza riportata in una glossa dell'*Erya yi* di Luo Yuan: «It is stated in a work of the twelfth century, that when a tiger transforms into a man, its tail alone does not undergo any change, and that, to enable it to become a man in every respect, its tail must be burned off».

³³ J.J.M. DE GROOT, *The Religious System of China*, vol. IV, p. 181. Sull'*Yiyuan*, cfr. R.F. CAMPANY, *Strange Writing*, pp. 78-80.

³⁴ Il frammento è preservato in *Taiping guangji* 426 (ed. cit., vol. V, pp. 3467-3468); sul *Qi Xie ji*, cfr. R.F. CAMPANY, *Strange Writing*, pp. 80-81. Un riferimento alla tigrantropia come punizione divina compare anche in un frammento dell'*Yiyuan* citato in J.J.M. DE GROOT, *The Religious System of China*, vol. IV, p. 175: «Nel periodo Qin (221-207 a.C.), a dieci miglia da Su Xian (Anhui), sorgeva una torre di guardia con un altare per il culto delle divinità fluviali. In quel luogo accadevano molti prodigi, e tutti i viandanti che si mostravano irrispettosi impazzivano e si perdevano fra i monti, trasformandosi (*bian wei*) in tigri».

Glossario

- Ba 巴
 Bai Ma 白馬
 Bao Jiang 葆江
Baopu Zi 抱朴子
bian 變
Bowu zhi 博物志
 Chang E 嫦娥
 Chang Hong 萇弘
 Changsha 長沙
 Chang Yi 昌意
cheng 成
 Chi Di 赤帝
 Chong Bo 崇伯
 Chu (uomini-tigre) 貊
Chuci 楚辭
Chuxue ji 初學記
Da Dai Liji-Xia xiaozheng
 大戴禮記。夏小正
 Da Yu 大禹
 Di 帝
Diwang shiji 帝王世紀
 Dongyang 東陽
 Dongyang Wuyi 東陽無疑
Erya 爾雅
Erya yi 爾雅翼
 (Fiume) Han 漢
 (Fiume) Huai 淮
 (Fiume) Wei 渭
 Foresta di Deng 鄧林
Furui zhi 符瑞志
 Gan Bao 干寶
 Gaomi 高密
 Gao You 高誘
 Ge Hong 葛洪
 Gongniu Ai 公牛哀
 Gorgo di Yu (Yuyuan) 羽淵
Guizang qishi 歸藏啓筮
 Gu 鼓
 Gun 鯀
 Guo Pu 郭璞
Guoyu-Jinyu 國語。晉語
Guoyu-Zhouyu 國語。周語
 Han Liu 韓流
 Hanshu 漢書
 Han Xuan Zi 韓宣子
bua er wei 化而爲
bua wei 化爲
Huainan Zi 淮南子
 Huang Di 黃帝
 Huangfu Mi 皇甫謐
 Jin 晉
 Jingwei 精衛
Jingwei shi 精衛石
jiu 鳩
 Kan Pei 堪坏
 Kua Fu 夸父
 Kun 鯤
Liji-Yueling 禮記。月令
Lie Zi 列子
lin 鱗
 Lin Jun 廩君
 Liu An 劉安
 Liu Jingshu 劉敬叔
long 龍
 Lu 魯
 Lü Buwei 呂不韋

Lüshi Chunqiu 呂氏春秋
Lunbeng-Lun si 論衡。論死
 Luo Ming 駱明
 Luo Yuan 羅願
 Man 蠻
Meng Zi 孟子
 Monte Changyang 常羊
 Monte Di 砥山
 Monte Fajiu 發鳩
 Monte Guyao 姑媯
 Monte Huanyuan 轅轅
 Monte Kunlun 崑崙山
 Monte Yu 羽山
 Monte Zhong 鍾山
neng 能
 Nü Shi 女尸
 Nü Wa 女娃
 Nü Xi 女媧
 Peng 鵬
 Peng Zu 彭祖
 Popolo Yu (Yumin) 羽民
 Qi 啓
Qi Xie ji 齊諧記
 Qin 秦
 Qin Fu 欽負
 Qin Pi 欽駝
 Qiu Jin 秋瑾
 Ren Fang 任昉
 San Dai 三代
Shanbai jing 山海經
 Shang Di 上帝
shen 神
 Shen Nong 神農
Shenxian zhuan 神仙傳
 Shen Yue 沈約
Shiben 世本
Shiji 史記

Shiniu 石紐
Shixun 時訓
Sbiyi ji 拾遺記
shi zhi bua 時之化
 Shu 蜀
Shujing-Yao dian 書經。堯典
Shuyi ji 述異記
Shuifu Xianbo 水府仙伯
 Shun 舜
Shuowen jiezi 說文解字
 Sima Qian 司馬遷
Songsbu 宋書
Sou shen ji 搜神記
 Su Xian 宿縣
 Taimo 太末
Taiping guangji 太平廣記
Taiping yulan 太平御覽
 Taiyuan 太元
 Tian Di 天帝
Tian Shen 天神
tianshu 田鼠
Tianwen 天問
tuqiu 菟丘
 Tushan 塗山
 Wang Chong 王充
 Wang Jia 王嘉
Wu dao 吳刀
wu bua 物化
wu zhi bian 物之變
 Wu Daozong 吳道宗
Wu Yue Chunqiu 吳越春秋
 Xibeigang 西北岡
 Xia Yu 夏禹
Xianren 仙人
 Xing Can 形殘
Xingcan zhi shi 形殘之尸
 Xing Tian 形天 (刑天)

Xing Yao 形夭
xiong 熊
xirang 息壤
Xiu Ji 修己
Xu Huan 徐桓
xuanyu 玄魚
Yan Di 炎帝
Yao 堯
yebuo 野火
Yi (arciere mitico) 羿
Yijing 易經
yi yi 移易
yiyi 薏苡
Yiwen leiju 藝文類聚
Yixi 義熙
Yiyuan 異苑
Yi Zhoushu
Yu 禹
Yueling 月令
Zhang Hua 張華
Zhao Ye 趙曄
Zheng 鄭
Zhu Rong 祝融
zhuan 轉
Zhuan Xu 顓頊
Zhuang Zhou 莊周
Zi Chan 子產
Zhuang Zi 莊子
Zu Jiang 祖江
Zuo zhuan 左傳