

Livio Zanini (2005).
Una bevanda cinese per il Buddha.
In:
(a cura di): Tiziana Lippiello; Maurizio Scarpari,
Caro Maestro... Scritti in Onore di Lionello Lanciotti.
p. 1271-1283,
Cafoscarina
ISBN: 8875430586

LIVIO ZANINI

Una bevanda cinese per il Buddha

“Io, che sono il Tè, sono il cuore delle diecimila piante, a volte candido come la giada, altre giallo come l’oro. Eminentissimi monaci e grandi virtuosi usano sorbirmi mentre conversano nella solitudine degli eremi e nei monasteri, riuscendo in tal modo a tener lontano il torpore. Vengo offerto a Maitreya e portato in dono ad Avalokitesvara; sono stimato da tutti i Buddha da mille e diecimila ere. Il Vino,¹ invece, può portare la gente alla rovina, distruggerne le famiglie e indurla a compiere azioni malvagie e lascive; ne bastano tre tazze per far sì che le persone commettano i misfatti più gravi.”² Con tali parole, il Tè, protagonista assieme al Vino di una immaginaria disputa tra le due bevande, dopo uno primo scambio di battute in cui declama le proprie virtù, afferma la stima di cui gode tra i seguaci del Buddha e passa all’attacco puntando l’indice sulle colpe dell’avversario. All’interno di questo vivace battibecco, considerato oggi il primo esempio di commedia cinese, troviamo così una chiara indicazione di come, nella Cina del X secolo, venisse ritenuto ormai scontato e inscindibile il rapporto tra questa bevanda e i rappresentanti della tradizione venuta dall’India.

Il centro di distribuzione del genus *Camellia*, il genere botanico a cui appartiene la specie *Camellia sinensis*, (L.) O. Kuntze, la pianta del tè, viene individuato nella Cina sud occidentale, nell’area attraversata dal tropico del Cancro. In particolare, per quanto

¹ Traduciamo con “vino” il termine cinese *jiu* 酒, usato per indicare ogni forma di bevanda alcolica. Sul significato di *jiu* e sull’uso delle bevande alcoliche in Cina si veda E. H. Shafer, “Tang”, in K. C. Chang (ed.), *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*, Yale, Yale University Press, 1977, pp. 119-124.

² Wang Fu 王敷, *Chajiu lun* 茶酒論 (970 ca), in Wang Zhongmin 王重民 (a cura di), *Dunhuang bianwenji* 敦煌變文集, Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 1957, p. 268. Se non altrimenti indicato, la traduzione di tutti i brani in cinese è opera dell’autore.

concerne la *C. sinensis*, il centro di distribuzione più probabile è la provincia dello Yunnan.³ Nelle foreste di questa regione, così pure in quelle del Sichuan e delle altre aree limitrofe, sono stati scoperti numerosi esemplari plurisecolari di alberi di *C. sinensis* selvatici.⁴ Sicuramente la pianta del tè doveva essere conosciuta fin dai tempi più antichi alle popolazioni dislocate nelle aree dove essa rappresenta una specie endemica e possiamo immaginare che proprio in tali aree sia avvenuta la scoperta del suo uso alimentare e la sua addomesticazione. La Cina sud occidentale risulterebbe quindi essere anche il luogo di origine più probabile del consumo del tè.⁵

All'inizio del XIX secolo nelle regione indiana dell'Assam, al confine con la Birmania, sono state scoperte diverse piante di tè selvatico, le cui foglie venivano raccolte dalle popolazioni locali per uso alimentare. Tuttavia, la coltivazione del tè in India inizia solo a partire dagli anni trenta dello stesso secolo, con l'importazione di piante e manodopera cinesi per iniziativa del governo britannico.⁶ Il monaco cinese Yijing (635-713), che visse per molti anni in India, riporta che questa bevanda non era diffusa in quel paese.⁷ Da ciò risulta che nei secoli che vedono la nascita e lo sviluppo del Buddhismo, il consumo del tè era completamente sconosciuto nell'ambito della cultura indiana e possiamo perciò escludere ogni rapporto tra il tè e il Buddhismo precedente all'entrata di questa dottrina in Cina.

Purtroppo, il voler far luce sulle origini di questa pratica alimentare e definire il momento in cui i cinesi della pianura centrale vennero in contatto con questa "portentosa pianta del sud",⁸ risulta vanificato dalla sostanziale mancanza di riferimenti testuali attendibili all'interno delle fonti più antiche e dall'ambiguità della terminologia originariamente impiegata per indicare il tè.⁹ Potremmo concordare con quanto

³ Chang Hung Ta e B. Bartholomew, *Camellias*, London, Timber Press, 1984, pp. 13-25. Chang, come altri botanici prima di lui, individua il centro di distribuzione del genus *Camellia* in quest'area in base alla grande concentrazione di specie appartenenti a tale genere e alla presenza esclusiva di specie che presentano caratteristiche primitive dal punto di vista filogenetico. La sezione *Thea*, a cui appartiene la *C. sinensis*, vede il proprio centro di distribuzione nelle province dello Yunnan e Guangxi.

⁴ Yao Kuokun 姚國坤, "Zhongguo xinanbu shi chashu yuanchandi" 中國西南部是茶樹原產地, in Chen Zongmao 陳宗懋 (a cura di), *Zhongguo chajing* 中國茶經, Shanghai, Shanghai wenhua chubanshe, 1992, pp. 7-9.

⁵ Chang Hung Ta, *op. cit.*, pp. 149-150; Yao Kuokun, "Ba-Shu shi chaye wenhua de yaolan" 巴蜀是茶葉文化的搖籃, in Chen Zongmao, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁶ W. H. Ukers, *All About Tea*, New York, The Tea and Coffee Trade Journal Company, 1935, pp. 133-172.

⁷ *Shouyong sanshui yaoxingfa* 受用三水要行法, in Takakusu Junjirō 高楠順次郎 e Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭 (a cura di), *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經, Tokyo, 1924-1934 (d'ora innanzi abbreviato in T), 1902, p. 903c.

⁸ Questa espressione è usata in apertura al *Chajing* 茶經 di Lu Yu 陸羽, edizione *Baichuan xuehai*, 1, p. 1v, riprodotto in Nunome Chōfū 布目潮風 (a cura di), *Chūgoku chasho zenshū* 中國茶書全集, Tokyo, Kyūko shoin, 1987, vol. 2, pp. 3-12. Cfr. traduzione in italiano di M. Ceresa (a cura di), *Il canone del tè*, Milano, Leonardo Editore, 1991.

⁹ Marco Ceresa, *Il canone del tè*, *op. cit.*, pp. 15-19; Zhang Tangheng 張堂恆, "Lun Zhongguo 'cha' zi de qiyuan" 論中國“茶”字的起源, in Wang Jiayang 王家揚, *Cha de lishi yu wenhua* 茶的歷史與文化, Hangzhou, Sheying chubanshe, 1990, pp. 1-3. Alle difficoltà dell'indagine testuale corrisponde anche una

ipotizzato dal letterato e lealista Ming Gu Yanwu (1613-1682), ovvero che “l’usanza di bere il tè è iniziata dopo che la gente del regno di Qin conquistò Shu”,¹⁰ o addirittura credere a quanto narrato all’interno del *Huayang guozhi* nel IV secolo d.C., secondo cui il tè avrebbe fatto parte dei beni mandati in tributo al re Wu di Zhou dal regno di Ba, suo alleato assieme a Shu nella guerra contro l’ultimo sovrano Shang.¹¹ Al di là di queste teorie, è solo con gli Han Occidentali che possiamo trovare menzione del tè in una lista di sostanze medicinali da parte del famoso poeta Sima Xiangru (179-117 a.C.), originario del Sichuan, e un primo probabile riferimento al commercio e al consumo del tè in tale regione in un testo datato 59 a.C.¹² Di sicuro nei secoli successivi la coltivazione e il consumo di tale pianta si diffusero e si svilupparono nelle altre aree della Cina meridionale. Arrivati al III secolo d.C. troviamo il primo riferimento testuale certo relativo al consumo del tè come bevanda nell’area del medio e basso Yangzi, presso la corte del regno di Wu (222-280). In questo brano si narra che Sun Hao (r. 264-280) nel corso dei banchetti era solito costringere i suoi ospiti a trangugiare sette *sheng* di vino, tuttavia in quell’occasione

Wei Yao (204-273) non ne bevve più di due *sheng*. Sun Hao, per la prima volta, fece un’eccezione all’etichetta e, di nascosto, gli fece dare del tè al posto del vino.¹³

Il regno di Wu, oltre ad essere il luogo dove il tè fa questa sua prima comparsa tra i consumi dell’élite, è anche uno dei primi centri di diffusione del Buddhismo nella Cina meridionale, in cui erano attivi Zhi Qian e Kang Senghui, due dei più importanti traduttori di testi buddhisti del III secolo.¹⁴

A partire dalla fine del III secolo il tè diviene un bene di consumo diffuso in tutta la Cina meridionale e la sua coltivazione si espande alle aree lungo tutto il corso del fiume Yangzi. Con la dinastia Jin, in particolare dopo l’esodo a Sud, l’uso della bevanda si consolida tra i costumi dell’élite e nelle fonti troviamo diverse esempi delle valenze dell’uso del tè nella vita sociale della classe dominante. Il tè veniva servito

sconfortante mancanza di reperti archeologici.

¹⁰ Gu Yanwu 顧炎武, *Rizhi lu* 日知錄 (1682), edizione *Siku quanshu* (d’ora innanzi abbreviato in SKQS), 7, pp. 39v-42r. Il territorio di Shu corrisponde alla piana di Chengdu nella provincia del Sichuan; fu occupato dal regno di Qin nel 316 a.C.

¹¹ Chang Qu 常璩, *Huayang guozhi* 華陽國志 (374 ca), edizione SKQS, 1, p. 2v. Il regno di Ba si trovava nell’area dell’odierna municipalità di Chongqing. La vittoria del re Wu sugli Shang si fa risalire a circa il 1045 a.C.

¹² Si tratta del *Tong Yue* 童約 di Wang Bao 王褒, datato 59 a.C. Sulle diverse edizioni di questo testo e sulla autenticità dei riferimenti al consumo del tè si veda M. Ceresa, “Discussing an Early Reference to Tea Drinking in China: Wang Bao’s *Tong Yue*”, in *Annali di Ca’ Foscari*, XXXII, 3, 1993, pp. 203-211. Per una panoramica sulle fonti sul tè nel periodo trattato si veda M. Ceresa, “Diffusion of Tea-Drinking Habit in Pre-Tang and Early Tang Period”, in *Asiatica Venetiana*, 1, 1996, pp. 19-25.

¹³ M. Ceresa, *Il canone del tè*, op. cit., p. 143; cfr. *Wuzhi* 吳志, in *Sanguo zhi* 三國志, Beijing, Zhonghua shuju, 1962, 65, p. 1462.

¹⁴ Sulla diffusione del Buddhismo nella Cina meridionale si veda E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, E. J. Brill, 1972.

come bevanda per dare il benvenuto, accompagnare i cibi e seguire i banchetti. In taluni casi lo troviamo abbinato a semplici pietanze a base di sola frutta, modalità attraverso la quale l'ospite che offriva il rinfresco intendeva dimostrare (od ostentare) la propria frugalità:

Quando Huan Wen era governatore di Yangzhou, essendo di natura parsimoniosa, ogni volta che dava un banchetto faceva imbandire solo sette piatti di frutta e tè e nient'altro.¹⁵

In un altro episodio si riporta la collera di Lu Na per l'intempestiva solerzia del nipote nel sostituire il semplice rinfresco a base di tè e frutta da lui preparato per accogliere un ospite, con un sontuoso banchetto e per l'onta che questo fatto avrebbe rappresentato per la sua reputazione di persona frugale.¹⁶ Da questa visione del tè come bevanda "povera" da parte dell'élite, possiamo ben immaginare che il suo uso fosse innanzitutto diffuso tra le fasce inferiori della società.

Il periodo a cavallo tra il III e il IV secolo, oltre ad essere ben punteggiato di riferimenti al tè, rappresenta un punto di svolta importantissimo nella diffusione del Buddhismo in Cina. Dopo una graduale penetrazione della dottrina tra molte famiglie della nobiltà Jin, tra cui la stessa casa regnante Sima, iniziata alla fine del III secolo, con il trasferimento della corte a sud questa sorta di Buddhismo elitario viene trapiantato nella regione del basso Yangzi e assume un ruolo dominante nella vita intellettuale dell'aristocrazia meridionale. Anche se si riportano solo pochi casi di nobili fattisi monaci, la classe dominante dell'epoca Jin dimostra generalmente grande interesse per la nuova dottrina divenendo la patrona della chiesa buddhista. Monaci visitano le residenze dell'aristocrazia e partecipano alle "conversazioni pure" (*qingtan* 清談); l'élite laica fornisce sostegno materiale alla *sangha* e i suoi membri frequentano i monasteri per praticare il culto o vi risiedono per alcuni periodi di tempo.

In un tale scenario è assolutamente lecito immaginare che il tè non fosse sconosciuto ai membri del clero buddhista cinese. Tuttavia, i primi riferimenti testuali al consumo della bevanda da parte dei monaci si trovano solo dopo la caduta dei Jin, in due passi raccolti da Lu Yu all'interno del *Chajing*. Nel primo si racconta che "Il monaco Yao, vissuto durante la dinastia dei Liu Song (420-479), [...] avvicinandosi ormai alla fine della sua vita, per nutrirsi beveva tè",¹⁷ mentre nel secondo che "Zi-luan, principe di Xin'an, e Zishang, principe di Yuzhang, si recarono a far visita al monaco Tan Ji sul monte Bagongshan. Il monaco preparò del tè."¹⁸

¹⁵ M. Ceresa, *Il canone del tè*, op. cit., p. 145; cfr. *Jinshu* 晉書, Beijing, Zhonghua shuju, 1962, 98, p. 1462.

¹⁶ *Jinshu*, 77, p. 2027. Cfr. M. Ceresa, *Il canone del tè*, op. cit., p. 145.

¹⁷ M. Ceresa, *Il canone del tè*, op. cit., p. 161; cfr. *Chajing*, 3, p. 7r. Il passo è attribuito allo *Xu mingseng zhuan* 續名僧傳, testo andato perduto.

¹⁸ *Chajing*, 3, p. 7r-v. Il passo è attribuito al *Song lu* 宋錄, opera di cui non si hanno informazioni. Cfr. Marco Ceresa, *Il canone del tè*, op. cit., p. 163, dove il termine *Daoren* 道人, riferito a Tan Ji 曇濟, viene tradotto come "taoista". Tale termine, tuttavia, non indicava in modo esclusivo i seguaci del taoismo e il

Durante il periodo di disunione del paese, mentre a Sud si diffonde sempre più il consumo del tè, nella Cina settentrionale, governata da dinastie di etnia non-Han, le bevande preferite erano quelle a base di latte. All'interno del *Luoyang qielan ji* troviamo testimonianza dello scherno con cui i regnanti Tuoba trattavano gli abitanti della Cina meridionale e il loro costume di bere il tè. Quando Wang Su si rifugiò presso il regno degli Wei Settentrionali (386-534) dopo la caduta dei Liu Song, inizialmente era disgustato dal latte acido (*laojiang* 酪漿)¹⁹ e beveva solamente tè. Ne beveva in gran quantità, tanto da vedersi affibbiare il poco cortese appellativo di “brocca che spande” (*louzhi* 漏卮). Dopo alcuni anni di vita presso i suoi barbari ospiti, tuttavia, venne portato a dichiarare che “il tè è cosa che non va bene e può essere considerato lo schiavo del latte acido.”²⁰ Tra i nobili Tuoba, l'usanza di bere il tè veniva altrimenti dispregiativamente definita “annegarsi nell'acqua” (*shui'e* 水厄). Il tè, perciò, era conosciuto a Nord, benché ancora poco apprezzato. Nel frattempo, a Sud troviamo il tè nominato all'interno delle ultime volontà dell'imperatore Wu Di (r. 482-493) della dinastia dei Qi Meridionali, in una lista di cibi rituali che dovevano essere offerti in sacrificio dopo la sua morte:

Sul mio catafalco guardatevi dal compiere sacrifici con animali; disponete solo focacce, frutta, bevanda di tè, riso asciutto, vino, carne secca e nulla più.²¹

Questo passo testimonia che nel Sud il consumo del tè era già giunto ai massimi vertici dell'élite. Le differenze di costumi tra Nord e Sud si smussarono lentamente con il continuo processo di sinizzazione delle popolazioni barbariche, con l'unificazione del paese da parte dei Sui e con il subentrare della successiva dinastia Tang. Tuttavia dobbiamo aspettare fino all'VIII secolo per trovare la piena affermazione dell'uso del tè in tutto il paese. Nel concretizzarsi di questo processo, la figura più rappresentativa dell'VIII secolo, e in assoluto la più importante in tutta la storia del tè, è Lu Yu (733-804), autore del *Chajing*. Questo testo è il primo interamente dedicato al tè e tratta in modo dettagliato ogni aspetto della sua produzione e consumo. La composizione del *Chajing* e la canonizzazione dell'uso del tè da esso attuata, conferisce una nuova valenza al consumo di questa bevanda, sancendone lo status di vera e propria arte. Il trattato di Lu Yu risconterà un immediato successo e la sua popolarità rappresenterà uno dei fattori più importanti nella diffusione del consumo del tè, così come riportato dal suo contemporaneo Feng Yan, all'interno del *Fengshi wenjian ji* (fine dell'VIII secolo):

Lu Hongjian (Lu Yu), originario di Chu (Hubei), ha composto un trattato sul tè in cui

Gaoseng zhuan 高僧傳, T 2059, p. 370a, rivela che Tan Ji era un monaco buddhista.

¹⁹ Sul termine *laojiang* e sui prodotti caseari in Cina si veda F. J. Simoons, *Food in China: A Cultural and Historical Inquiry*, Boca Raton, CRC Press, 1991, pp. 455-463.

²⁰ *Luoyang qielan ji* 洛陽伽藍記, T 2092, pp. 1011b-c. Cfr. anche traduzione in W. J. F. Jenner, *Memoirs of Loyang: Yang Hsüan-chih and the lost capital (493-534)*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 214-216.

²¹ *Nan Qishu* 南齊書, edizione SKQS, 3, p. 23v. Cfr. M. Ceresa, *Il canone del tè, op. cit.*, p. 163. La mia traduzione si discosta da Ceresa, solo per l'uso di “bevanda di tè” invece di “tè da bere”.

spiega gli effetti di questa pianta e le modalità per arrostitire e bollire il tè. Ha creato ventiquattro strumenti da tè che vanno tenuti tutti assieme dentro a una cesta. [In ogni luogo] vicino e lontano [la gente] ne è entusiasta e tutti gli appassionati ne tengono in casa un corredo. Vi è stato poi Chang Boxiong che, seguendo il trattato di Hongjian, lo ha ampliato e perfezionato. Da allora l'arte del tè (*chadao* 茶道) si è diffusa enormemente e non v'è nessuno tra l'aristocrazia e i funzionari di corte con non faccia uso di questa bevanda.²²

Lo stesso testo, però, mette in evidenza come, ancor prima di Lu Yu e del suo *Chajing*, siano stati altri i motivi alla base della crescita di popolarità del tè nel Nord del paese durante l'VIII secolo:

Mentre la gente del Sud amava bere il tè, in principio a Nord erano in pochi a farne uso. Durante l'era Kaiyuan (713-741), nel monastero Lingyan sul monte Taishan vi era il maestro Jiangmo che diffondeva la dottrina Chan con grande successo. Nello studio della meditazione egli sosteneva [l'importanza] di astenersi dal sonno. Inoltre non mangiava alla sera ma permetteva a tutti [i suoi discepoli] di bere tè. Questi ne portavano sempre con loro e, ovunque andassero, preparavano e bevevano il tè. Così [l'uso del tè] si è trasmesso da persona a persona finendo con il diventare un'usanza comune. Da Zou, Qi, Qiang e Li (Shandong) esso è arrivato lentamente fino alla capitale. Sono apparse moltissime mescite dove si prepara e si vende il tè e dove, senza curarsi dell'etichetta, pagando si può aver da bere.²³

Questo passo afferma in modo inequivocabile l'uso del tè da parte del clero buddhista e sostiene anche una partecipazione attiva del *saṅgha* nella diffusione della bevanda in tutto il paese. Cercheremo qui di individuare i possibili motivi che hanno reso possibile questo radicamento del consumo del tè tra i monaci buddhisti, al punto che essi stessi ne divennero i promotori.

Considerando la posizione unica raggiunta dal tè nell'ambito della cultura cinese, è innanzitutto opportuno cercare di capire che cosa abbia di così particolare questa bevanda, preparata facendo bollire le foglie della *Camellia sinensis*, rispetto ad una qualsiasi altra zuppa o decotto medicinale preparato con altre piante. Tra gli aneddoti sul tè raccolti da Lu Yu all'interno del *Chajing*, vi sono diversi riferimenti alle proprietà medicinali del tè. Viene sostenuto che il tè “rinvigorisce il corpo e allietta lo spirito”²⁴, “rafforza la capacità di pensare”²⁵ e che “l'uso di questa bevanda può far svanire gli effetti del vino e rendere insonni”.²⁶ La descrizione più dettagliata è nel passo attribuito al *Bencao* di epoca Tang:

Il tè (*ming* 茗) è il “tè amaro” (*kucha* 苦茶). Il suo gusto è dolce e amaro. È di natura lie-

²² Feng Yan 封演, *Fengshi wenjian ji*, 封氏聞見記 edizione SKQS, 6, pp. 1r-2v.

²³ *Ibidem*.

²⁴ M. Ceresa, *Il canone del tè*, op. cit., p. 141; cfr. *Chajing*, 3, p. 4r. Il passo è attribuito allo *Shenmong shijing* 神農食經, andato perduto.

²⁵ *Ibid.*, p. 155; cfr. *Chajing*, 3, p. 6r. Il passo è attribuito allo *Shilun* 食論 di Hua Tuo 華佗, opera di cui non si hanno informazioni.

²⁶ *Ibid.*, p. 141; cfr. *Chajing*, 3, p. 4r. Il passo è attribuito al *Guangya* 廣雅 di Zhang Yi 張揖.

vemente raffreddante. Non è tossico. Guarisce gli accessi; è diuretico; espettorante, calma la sete e toglie il calore; fa dormire poco.²⁷

Tra le virtù medicinali del tè descritte nei materiali raccolti da Lu Yu, a ricorrere con maggior frequenza è il fatto che esso toglie il sonno e tiene svegli, effetto che oggi sappiamo essere dovuto alla caffeina e agli altri composti affini contenuti nelle foglie di questa pianta.²⁸ A questa sua proprietà, che viene riconosciuta anche ad altre specie vegetali,²⁹ si aggiunge poi una particolare commistione di gusto dolce e amaro, che rende tale bevanda particolarmente interessante e piacevole da bere. Per queste sue peculiarità il tè rientra perfettamente nella categoria dei “generi voluttuari”, presa in esame da Wolfgang Schivelbusch nel suo studio sulla loro storia e diffusione. Lo studioso tedesco definisce generi voluttuari quelle sostanze di consumo quotidiano e di massa in cui “il piacere diventa la motivazione consapevole del consumo”.³⁰ Schivelbusch, tuttavia, ritiene che anche il termine tedesco *Genußmittel* (generi voluttuari) possa trarre in inganno, aggiungendo che:

Con il loro “*stimulants*”, l’inglese e il francese si avvicinano meglio alla verità storica. In effetti queste sostanze non servivano solo a provocare godimenti paradisiaci in chi ne faceva uso, ma svolgevano anche un vero e proprio “lavoro”. La loro funzione storica, solo in apparenza paradossale, è costituita proprio da questo abbinamento lavoro-voluttà che fu loro peculiare. I processi che queste sostanze stimolanti inducevano nell’organismo umano portano – per così dire – chimicamente a compimento quanto in esso già vi era presente spiritualmente, culturalmente e politicamente.³¹

Considerata l’identità del principale principio attivo con quello contenuto nel tè e la similitudine degli effetti del suo consumo, è interessante vedere il tipo di analisi che Schivelbusch offre della diffusione del caffè nel contesto europeo.³² Egli pone tale fenomeno in relazione con il diverso atteggiamento nei confronti delle bevande alcoliche manifestatosi nel XVI secolo. Nel medioevo europeo il vino e la birra erano sostanzialmente le sole bevande di uso comune oltre all’acqua e costituivano non solo generi voluttuari, ma erano a tutti gli effetti veri e propri alimenti, parte integrante della dieta quotidiana. Nel XVI secolo la riforma protestante, nello stabilire un nuovo rapporto tra uomo e Dio, un rapporto diretto e personale, compie anche un primo passo per regolare in maniera nuova il rapporto fra gli uomini e l’alcol, pro-

²⁷ *Chajing*, 3, p. 8v. Cfr. M. Ceresa, *Il canone del tè*, op. cit., p. 171, che individua il passo come tratto dal *Xin xiu bencao* 新修本草, farmacopea compilata nel 659 da Su Jing 蘇敬.

²⁸ G. Fassina, *Lezioni di farmacognosia: droghe vegetali*, Padova, Cedam, 1965, p. 25.

²⁹ “C’è l’albero del *gualu* 瓜蘆 [...] le cui foglie hanno un sapore amaro e allappante [...] anch’esse non fanno dormire tutta la notte”: si veda M. Ceresa, *Il canone del tè*, op. cit., p. 169; cfr. *Chajing*, 3, p. 8r. Il passo è attribuito al *Tongjun lu* 桐君錄, opera di cui non si hanno informazioni.

³⁰ Wolfgang Schivelbusch, *Storia dei beni voluttuari: spezie, caffè, cioccolato, tabacco, alcol e altre droghe*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, p. 262.

³¹ *Ibid.*, p. X.

³² *Ibid.*, pp. 17-92.

ponendone moderazione nell'uso e condannandone l'abuso. Tuttavia, sostiene Schivelbusch, per permettere un vero cambiamento nelle usanze del bere, non era sufficiente che la nuova ideologia puritana maledicesse il "diavolo dell'ebbrezza". Ci voleva anche una base materiale che rendesse possibile tale cambiamento. Questa base materiale era costituita da nuove condizioni socio economiche, ma anche da un gruppo di bevande in grado di sostituirsi a quelle vecchie. Senza surrogati non è possibile superare una tradizione. Inoltre la cosa nuova che va a sostituirsi alla vecchia, per essere accettata, deve avere nuove attrattive, ovvero soddisfare nuovi bisogni. Il successo della diffusione del caffè e delle altre bevande nervine che arrivavano in Europa nel XVII secolo starebbe proprio nell'aver soddisfatto i nuovi bisogni della società borghese. Il caffè, stimolando la mente e tenendo svegli e sobri "provoca, dal punto di vista chimico-farmacologico, ciò che il razionalismo e l'etica protestante ottengono dal punto di vista ideologico-spirituale."³³

L'analisi proposta da Schivelbusch, può apparire, perlomeno in questo succinto resoconto, piuttosto semplicistica e parziale. Tuttavia essa presenta delle interessanti corrispondenze con un modello elaborato da Itamar Even-Zohar, per trattare da un punto di vista teorico tutti i processi di formazione e trasferimento di repertori culturali.³⁴ Dopo aver definito il termine "gruppo", come un aggregato di persone la cui vita è organizzata da una certa cultura, e "repertorio culturale", come l'aggregato di alternative utilizzate da un gruppo e dai suoi singoli membri per l'organizzazione della vita, Even-Zohar descrive il termine "trasferimento" come il processo con cui beni (elementi di repertori) importati nel repertorio domestico di un gruppo si integrano con esso e le conseguenze di tale processo. Nel trasferimento non sono tanto i beni in sé a divenire domestici quanto piuttosto il bisogno di quei beni. Le cause dell'importazione dei beni sono nella loro indisponibilità sul "mercato" domestico in una situazione in cui è stata provocata la disposizione a "consumarli" da parte di membri del gruppo. Tra i fattori che possono favorire il trasferimento vi sono l'introduzione di nuove situazioni a fronte delle quali non esista alcun repertorio domestico atto a trattarle e il fatto che un determinato repertorio domestico diventi "indesiderato". I trasferimenti possono riuscire semplicemente anche per l'occorrenza di contatti con altre culture che possono suscitare un senso di insufficienza nel gruppo bersaglio, specialmente se l'altro repertorio è più ricco e prestigioso.³⁵

Cerchiamo ora di vedere se questi modelli possono essere applicati anche al caso della diffusione del tè nella Cina medievale. Come abbiamo visto, la valenza di sostituto dell'alcol, che Schivelbusch postula per il caffè, è, nel caso del tè, esplicita

³³ *Ibid.*, p. 46.

³⁴ Even-Zohar è il padre della teoria dei polisistemi, sviluppata da lui e da altri esponenti della scuola di Tel Aviv per lo studio delle interrelazioni e delle dinamiche evolutive del complesso dei sistemi che formano una tradizione culturale e letteraria. Si veda I. Even-Zohar, "Polisystem Theory", in *Poetics Today*, 11, 1, 1990, pp. 9-26.

³⁵ I. Even-Zohar, "La formazione del repertorio culturale e il ruolo del trasferimento", in Susan Petrilli (a cura di), *La traduzione*, Athanor, Anno X, nuova serie, 2, 1999/2000, pp. 201-206.

fin dalla sua prima comparsa come bevanda all'interno delle fonti storiche. Bisogna poi verificare la coesistenza nell'ambito cinese di spinte all'astensione dal consumo di bevande alcoliche, ovvero il fattore che avrebbe fatto sì che l'alcol divenisse un bene "indesiderato" per una parte della società.

Fin dall'epoca arcaica, il vino è sempre stato una componente base della vita cinese, impiegato nelle offerte rituali o consumato come bevanda voluttuaria. La prevalenza dei vasi da vino tra i reperti bronzei dell'epoca Shang e le fonti storiche ci indicano la centralità dell'uso (e abuso) di bevande alcoliche tra la classe dominante. Anche in seguito, nonostante la condanna degli eccessi nel bere della dinastia Zhou e la temperanza consigliata dal confucianesimo, il consumo del vino non viene mai espressamente condannato e mantiene sempre una posizione di preminenza all'interno della vita rituale e quotidiana cinese.³⁶ Nei primi secoli del medioevo cinese, caratterizzati da grandi sommovimenti politici e sociali, il vino assume un ruolo centrale nei cenacoli di quei gruppi di letterati, come i famosi Sette Saggi della Foresta di Bambù, che decidono di abbandonare le vicende mondane per condurre una vita in ritiro, a comporre versi, a dilettersi con la musica, a conversare e a bere. L'ebbrezza viene cercata ed esaltata; viene considerata uno stato ideale di totale abbandono estatico e distacco dagli affanni di questo mondo, che richiama gli ideali di spontaneità e piena sintonia con la natura espressi dai pensatori taoisti del periodo classico.

La prima forza a contrastare l'uso dell'alcol in Cina e a fornire le basi ideologiche per questo divieto è il Buddhismo.³⁷ Uno dei tre punti fondamentali della dottrina del Buddha, su cui si basa il suo "ottuplice sentiero" che porta alla realizzazione spirituale, è il *śīla*, la condotta morale, che, a livello più basilare, si esprime attraverso l'osservanza dei cinque precetti, i *pañcaśīla*, ovvero astenersi dall'uccidere, rubare, commettere atti impuri, mentire e bere alcolici. Queste norme, già insite nella tradizione brahmanica, sono state adottate dal Buddhismo, andando a rappresentare il codice di condotta per ogni buddhista (laico) e formando il nucleo centrale di regole attorno al quale si sarebbe poi formato il *vinaya*, la disciplina monastica.³⁸

All'interno del *vinaya* i primi quattro precetti dei *pañcaśīla* trovano il loro esatto parallelo nei quattro *pārājika*, le regole fondamentali della disciplina la cui infrazione comporta l'espulsione dall'ordine monastico. Il consumo delle bevande alcoliche, invece, rappresenta la violazione di uno dei *pācattika*, infrazioni la cui trasgressione richiede pentimento ed espiazione e che sono il diretto risultato dell'inconsapevolezza, da parte di un monaco, delle implicazioni che può avere una determinata

³⁶ F. J. Simoons, *op. cit.*, pp. 452-454.

³⁷ *Ibidem*. Simoons individua nel Buddhismo, nell'Islamismo e in alcune sette cristiane le forze che hanno contrastato il consumo di alcolici in Cina. E. Zürcher, *op. cit.*, p. 374, nota 26, riporta che l'astensione dall'alcol nei circoli taoisti è iniziata solo nel III secolo, sicuramente per influenze buddhiste.

³⁸ J. C. Holt, *Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinayapitaka*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, pp. 47-65. Holt, tuttavia, respinge l'ipotesi che l'intero *vinaya* rappresenti una semplice elaborazione di queste cinque norme.

azione che viene da lui compiuta senza intenti malevoli o errati.³⁹ Possiamo trovare un esempio delle possibili nefaste implicazioni del bere, stigmatizzate dalla disciplina monastica, nel racconto che introduce il divieto di consumo di alcolici all'interno del *vinaya* della scuola *Dharmaguptaka*.⁴⁰ Uno dei discepoli del Buddha, il venerabile Svāgata, dopo aver mangiato e bevuto “vino nero” in abbondanza al banchetto offertogli dal signore di Kauśāmbī, era caduto ubriaco e si era messo a vomitare lungo la via del ritorno. Il Buddha, sentendo gracchiare gli uccelli che assistevano all'indecorsa scena, lamentò come, in quelle condizioni, lo stolto discepolo non sarebbe stato in grado di avere la meglio neppure sugli uccelli. Per questo disse ad A-nanda:

Dieci sono le rovine inevitabilmente provocate dal bere vino, ovvero: 1) abbruttisce, 2) indebolisce, 3) offusca la vista, 4) fa mostrare malanimo, 5) fa dilapidare i beni e le proprietà, 6) favorisce e aggrava le malattie, 7) spinge al litigio, 8) porta infamia, 9) fa perdere la propria saggezza (*zhīhui* 智慧), 10) conduce ad una misera fine facendo cadere nelle tre vie malvagie.⁴¹

La condanna del consumo di bevande alcoliche per monaci e laici è unanime in tutte le scuole buddhiste.⁴² Nel *Fajing jing*, testo appartenente alla tradizione mahayana, troviamo che “il motivo per il quale non si deve bere vino è dato dal fatto che quando non si è ubriachi, non si è confusi e non si è irritabili; non si commettono infrazioni e si resta disciplinati; si mantiene salda la propria integrità e si è corretti nel giudizio.”⁴³ L'importanza del divieto di consumo di alcol sostenuta dal Buddhismo, così come di tutte le regole finalizzate a concretizzare la condotta morale (*śīla*), deve essere interpretata in relazione agli altri due inseparabili punti fondamentali della dottrina del Buddha, ovvero la piena concentrazione mentale (*samādhi*) e la saggezza (*prajña*).⁴⁴ Concretamente, l'ebbrezza alcolica pone in uno stato di diminuita attenzione che può portare alla trasgressione degli altri precetti e ad una condizione di offuscamento mentale che impedisce ogni progresso spirituale.⁴⁵

Il Buddhismo, giunto in Cina con il suo bagaglio di regole monastiche e tabù a-

³⁹ *Ibid.*, pp. 98-100.

⁴⁰ Il *Sifen lü* 四分律 (*Dharmaguptakavinaya*), T 1428, è stato tradotto in cinese all'inizio del V secolo. Le regole monastiche, nella loro forma scritta giungono in Cina relativamente tardi, ma prima di allora erano trasmesse per tradizione orale; si veda E. Zürcher, *op. cit.*, p. 32.

⁴¹ *Sifen lü*, T 1428, pp. 671b-672b. Le “tre vie malvagie” (*san edao* 三惡道) sono le tre forme di rinascita inferiore destinate a chi accumula *karma* negativo: essere infernale, spirito famelico o animale.

⁴² Per il *pācattika* relativo al consumo di alcolici in altre versioni del *vinaya*, cfr. *Mishasaibu hexi wufenlü* 彌沙塞部和醯五分律 (*Mahīśāsakavinaya*), T 1421, p. 60b; *Mohe sengqi lü* 摩訶僧祇律 (*Mahāsamghikavinaya*), T 1425, p. 387a; *Shitong lü* 十誦律 (*Daśabhāṇāvāravīnaya*), T 1435, p. 121b; *Genshengshuo yiqieyoubu pinaiye* 根本說一切有部毘奈耶 (*Mūlasarvāstivādinaya*), T 1442, p. 859b; I. B. Horner, *The Book of Discipline*, London, Pali Text Society, 1949-1951, II, p. 385.

⁴³ *Fajing jing* 法鏡經, T 322, p. 17a.

⁴⁴ J. C. Holt, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁴⁵ M. Wijayarata, *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 167.

limentari, ha dovuto confrontarsi con una realtà materiale ben diversa da quella del paese in cui era nato, e la completa astensione dal vino, propugnata dalla religione indiana, deve essere parsa abbastanza strana agli occhi dei cinesi che per la prima volta vi entravano in contatto.⁴⁶ Tuttavia, con l'arrivo e la diffusione del Buddhismo nella regione del basso Yangzi, per gli abitanti di quest'area che decidevano di abbracciare la nuova dottrina e accettare i cinque precetti, il tè, di cui già conoscevano l'impiego come bevanda, deve aver rappresentato il perfetto surrogato per sostituirsi al consumo del vino. D'altro canto, anche coloro che decidevano di lasciare la vita secolare per entrare a far parte delle comunità monastiche sorte in Cina (fossero essi cinesi o stranieri) e che rispettavano delle norme concepite e stabilite in un contesto materiale indiano dove il tè non era conosciuto, non trovavano all'interno dei divieti indicati dalla disciplina alcun riferimento al consumo del tè. L'infuso o decotto preparato con le foglie della *Camellia sinensis*, rispetta appieno le norme del *vinaya*, secondo le quali anche ciò che "non è vino e, pur avendo il colore, l'odore e il sapore del vino, non è inebriante" può essere bevuto.⁴⁷ Inoltre, al pari dell'acqua e di alcuni succhi vegetali, poteva essere consumato anche nelle ore pomeridiane e serali senza contravvenire al divieto di consumare cibi solidi dopo mezzogiorno.⁴⁸

L'interessamento per il tè da parte del *saṅgha* cinese, tuttavia, non si può spiegare semplicemente con la sua non contrarietà alla disciplina. Il tè non costituisce solo un lecito sostituto del vino, ma dal punto di vista farmacologico ne rappresenta il suo esatto contrario. Di fronte ad una sostanza che inebria, stordisce e provoca sonnolenza, il tè conferisce sobrietà, lucidità mentale e tiene desti. Sappiamo che la meditazione (*dhyāna*) è uno degli strumenti fondamentali indicati dalla dottrina del Buddha per perseguire il fine ultimo e, seppur con rilevanza diversa, costituisce una pratica regolare della vita monastica comune a tutte le scuole buddhiste. Il sonno rappresenta uno degli ostacoli maggiori al mantenimento dello stato di concentrazione richiesto da tali pratiche, che in taluni casi possono essere protratte per periodi di tempo molto lunghi.⁴⁹ Considerate queste esigenze concrete della vita del *saṅgha* e la generale austerità nel sonno mantenuta da parte dei suoi membri, possiamo ben

⁴⁶ Esempio l'impiego dell'alcol nei riferimenti relativi alle offerte rituali al Buddha nel I secolo presso la corte del re di Chu. Si veda E. Zürcher, *op. cit.*, pp. 26-28.

⁴⁷ *Mishasaibu hexi wufenlü*, T 1421, p. 60b. Cfr. anche *Sifen lü*, T 1428, p. 672b.

⁴⁸ Sull'astensione dal cibo dopo mezzogiorno, si veda *Sifen lü*, T 1428, p. 662c; *Mishasaibu hexi wufenlü*, T 1421, p. 54a; *Mohe sengqi lü*, T 1425, p. 360a; *Shitong lü*, T 1435, p. 95b; *Genbenshuo yiqiyoubu pinaiye*, T 1442, p. 824c. Sui succhi vegetali ammessi dal *vinaya* si vedano *Sifen lü*, T 1428, p. 866c; R. B. Mather, "The Begging Bowl: Eating Practices in Buddhist Monasteries of Medieval India and China", in *Journal of American Oriental Society*, 101, 4, p. 421. Non tutti i *vinaya* concordano sulla liceità del consumo di succhi e sciroppi nelle ore pomeridiane.

⁴⁹ Nel *Liudu jijing* 六度集經, T 152, VII, p. 39a, il sonno viene indicato come uno dei cinque ostacoli (*wugai* 五蓋) che è necessario superare per arrivare al primo livello della meditazione. L'astensione volontaria dal sonno poteva essere portata agli estremi all'interno di alcune pratiche ascetiche; si veda J. Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997, p. 35.

immaginare che il tè, il cui effetto di tenere svegli era ben noto in Cina, sia stato visto non solo come una bevanda ammissibile, ma anche come un valido e sostanziale aiuto per sostenere i rigori della vita monastica.⁵⁰

Alla luce di queste considerazioni, possiamo ipotizzare che l'interessamento per il tè da parte della comunità buddhista sia iniziato fin dai tempi dell'introduzione del Buddhismo nella Cina meridionale, durante il periodo dei tre regni.⁵¹ Purtroppo è solo nella metà del V secolo che troviamo riferimenti testuali relativi all'uso del tè tra i costumi dei membri del *saṅgha*.⁵²

Il processo che ha portato al radicamento del tè nella comunità monastica può essere riesaminato in termini di trasferimento culturale. L'importazione della nuova religione e la nascita delle comunità buddhiste in Cina danno vita, all'interno del contesto culturale e sociale cinese, ad un nuovo gruppo (le comunità buddhiste) che organizza la propria vita sulla base di scelte ed esigenze che appartengono al proprio repertorio culturale. Tale gruppo trova nel contesto materiale della Cina meridionale un bene, il tè, che, per le sue valenze culturali e le sue proprietà farmacologiche, risponde perfettamente ai propri bisogni, così importa e integra il consumo di questa bevanda all'interno del proprio repertorio.

Il ruolo successivamente rivestito dal *saṅgha* nel diffondere il tè in tutto il paese, riferito nel *Fengshi wenjianlu*, può essere meglio compreso considerando che il clero buddhista rappresentava una delle componenti più mobili della società cinese. I monaci erano soliti spostarsi da un monastero all'altro e, grazie a questa loro mobilità, il consumo del tè, che era già radicato nella comunità monastica meridionale, si deve essere trasmesso ai monasteri del nord. Alla luce del prestigio di cui godevano i monaci e del loro diretto impegno nel diffondere i cinque precetti tra i laici, si possono ben immaginare le modalità con cui l'uso del tè si è trasmesso al resto della società. Nella realizzazione di tale processo, naturalmente, bisogna considerare anche gli altri fattori contingenti che hanno contribuito alla diffusione del tè nel nord del paese nell'VIII secolo, ovvero le favorevoli condizioni politiche ed economiche create a seguito della riunificazione dell'impero e la costruzione di un nuovo sistema di trasporti che hanno permesso una circolazione senza precedenti di idee, costumi e beni materiali, nonché il contributo unico del *Chajing* di Lu Yu all'afferma-

⁵⁰ Sull'uso del tè all'interno dei monasteri buddhisti in epoca moderna si veda anche H. Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1959*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, p. 68.

⁵¹ Anche se non si può provare alcuna connessione tra i due fatti, è perlomeno suggestivo scoprire che i protagonisti del primo riferimento al consumo di tè, all'interno del *Gaoseng zhuan*, vengono dipinti l'uno, il dispotico anfitrione Sun Hao, come uno sprezzante anti-buddhista successivamente redentosi, l'altro, Wei Yao, in associazione alla figura del famoso traduttore di testi buddhisti Zhi Qian. Si veda *Gaoseng zhuan*, T 2059, pp. 325a, 326a. E. Zürcher, *op. cit.*, pp. 48-55, mette in guardia dalla natura apologetica dei due riferimenti.

⁵² Cfr. *supra*, note 17 e 18. J. Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 269, sostiene invece che la comunità monastica meridionale ha iniziato a far uso del tè solo all'inizio dell'epoca Tang, probabilmente nel VII secolo.

zione dell'arte del tè tra i costumi dell'élite.⁵³ Tuttavia il contributo della comunità monastica nella diffusione del consumo del tè in epoca Tang è fondamentale e testimonia come, già da tempo, il trasferimento di tale pratica all'interno dei costumi del *saṅgha* cinese avesse avuto un completo successo, al punto da far divenire tè e Buddismo i due termini inseparabili di un connubio che sembra essere esistito “da mille e diecimila ere”.⁵⁴

⁵³ Zhu Zizhen 朱自振, “Tangdai chaye fazhan de zhuyao yuanyin” 唐代茶業發展的主要原因, in Chen Zongmao, *op. cit.*, pp. 21-22, tra gli elementi che hanno portato alla grande diffusione del tè in epoca Tang, Zhu Zizhen considera anche un innalzamento della temperatura, avvenuto tra il VII e l'XI secolo, che avrebbe permesso un'espansione verso nord dell'area di coltivazione del tè.

⁵⁴ Cfr. *supra*, nota 2.