



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

La visione della donna secondo la storica Ban Zhao (ca. 49–ca. 120 d.C.)

**Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Istituto Italiano di Studi Orientali
Corso di laurea in Lingue e Civiltà Orientali**

**Marta Scura
Matricola 1645538**

Relatore
Federica Casalin

A.A. 2019-2020

*Voglio dedicare questa tesi a mio padre Gino
che con le sue grandi ali mi protegge e
veglia su di me*

Ringraziamenti

Desidero fare un grande ringraziamento in primis alla mia famiglia. che mi ha permesso di realizzare questo grande sogno, sin da piccola dicevo ai miei genitori di voler studiare cinese e se oggi questo sogno è diventato realtà è solo grazie a loro.

Ai miei genitori Claudia e Gino che mi hanno sempre sostenuta e hanno sempre creduto in me, lasciandomi fare le mie scelte.

A mia sorella Giorgia per le sue parole dolci e piene d'amore che mi incoraggiano ogni giorno.

A mio fratello Simone che anche se lontano mi sostiene come ha sempre fatto.

Ai miei parenti che stanno aspettando con grande attesa la mia laurea.

Inoltre vorrei ringraziare il mio ragazzo Emiliano, per avermi aiutato sin dal primo giorno che ho iniziato questo lungo percorso di vita, per avermi consigliato, ascoltato e sostenuto sempre, senza di lui questo percorso non sarebbe stato lo stesso. Ogni giorno con le sue parole e i suoi gesti mi ricorda il suo amore per me, questo per me è stato fondamentale e naturalmente ringrazio la sua splendida famiglia.

Ringrazio Emanuele il mio migliore amico che ha saputo rendere tutto questo molto più leggero grazie alle risate fatte insieme.

Ci tengo anche a ringraziare la mia relatrice Federica Casalin per la sua disponibilità e professionalità.

Ognuna delle persone che ho citato per me è stata fondamentale, non solo per i consigli dati ma per l'amore che ogni giorno mi trasmettono, senza di loro non sarei riuscita a tagliare questo grande traguardo. Grazie ad ognuno di loro quella piccola bambina che sognava di laurearsi in cinese oggi è una donna.

Grazie a tutti di vero cuore per avermi permesso di spiegare le ali, volare e raggiungere ogni mio sogno.

Indice

Introduzione	5
1. Capitolo primo “Il Contesto Storico”.	7
1.1 La Dinastia Han Orientale	7
2. Capitolo secondo “Ban Zhao 班昭 (ca 49-ca 120 d.C.)”	11
2.1 La Vita	11
2.2 Le Opere	14
2.3 Il <i>Nüjie</i> 女誡	16
3. Capitolo terzo “La visione della donna”	21
3.1 La visione della donna nel Confucianesimo	21
3.2 La visione della donna nella Dinastia Han	27
3.3 La visione della donna nel <i>Nüjie</i> 女誡	32
4. Capitolo quarto “Analisi <i>yongwu fu</i> 詠物賦”	34
4.1 Analisi “<i>Zhen lü fu</i> 鍼縷賦”	34
4.2 Analisi “<i>Da que fu</i> 大雀賦”	39
4.3 Analisi “<i>Chuan fu</i> 蟬賦”	42
5. Bibliografia	44

Introduzione

Il mio elaborato si incentra sulla figura della donna in Cina attraverso l'analisi della storica Ban Zhao 班昭 vissuta sotto la dinastia Han orientale. Questa donna, è stata una figura di grande spicco in quanto, fu la prima a rivolgersi direttamente ad un pubblico femminile e, cosa ugualmente importante fu la prima donna ad avere degli incarichi di grande risalto a corte. Divenne consigliera dell'imperatrice ed ebbe l'opportunità di accedere alla libreria imperiale per completare l'opera iniziata da suo padre e da suo fratello. In un'era in cui l'istruzione era strettamente riservata agli uomini, Ban Zhao si distingue in quanto, venne indirizzata allo studio nello stesso modo in cui venivano istruiti gli uomini. La sua istruzione è molto importante, poiché troviamo vari riferimenti sia ai classici che al confucianesimo nelle sue opere.

La mia tesi si divide in quattro capitoli:

Nel primo capitolo, verrà trattato il tema del contesto storico in cui vive Ban Zhao, ovvero la dinastia Han orientale, con un piccolo riferimento alla caduta della dinastia Han occidentale.

Il secondo capitolo, è diviso in tre sottocapitoli riguardanti la vita di Ban Zhao, con un accenno anche a suo padre Ban Biao 班彪, a suo fratello Ban Gu 班彪. Le sue opere e l'analisi di una delle più importanti ovvero il *Nüjie* 女誡 (Precetti per le donne). Quest'opera, ha aperto la strada ad un filone letterario interamente dedicato alle donne e alla loro educazione. Se in molti credono che Ban Zhao, con la sua opera sostenga la sottomissione femminile, altri la vedono come una guida per le donne in quanto consiglia loro come vivere una vita tranquilla nonostante i limiti a loro imposti. In quest'opera troviamo molti spunti di modernità oltre, ad altri che sono nettamente legati alla tradizione.

Il terzo capitolo anch'esso è diviso in tre sottocapitoli in cui ho scelto di analizzare la figura della donna in tre ambiti. Il primo ambito è quello del confucianesimo, cioè la filosofia portante della dinastia Han che, ha avuto un grande impatto anche nella vita di Ban Zhao. In questo contesto ho scelto di esaminare i passi dell'opera *Lunyu* 論語, (Dialoghi), in cui Confucio parla delle donne, prendendo spunto da varie interpretazioni ed esaminandole con cura. Il secondo ambito è quello della dinastia Han in cui, ho deciso di approfondire il contesto storico in quanto, vi sono degli sviluppi che saranno fondamentali per la visione delle donne. Se la donna nelle precedenti dinastie veniva

vista solamente come madre e moglie, in questa dinastia inizia ad avvalersi di alcuni diritti. Il terzo ambito spiega il tipo di donna che, viene presentata attraverso l'opera di Ban Zhao, il *Nijie*.

Il quarto capitolo, ovvero quello conclusivo, si divide come gli altri in tre sottocapitoli. Qui ho scelto di esaminare, attentamente, le altre tre opere di Ban Zhao. Ho eseguito un'analisi tre *yongwu fu* 詠物賦 (poemi sugli oggetti), decidendo, di condurre sia un approfondimento dei concetti più importanti, che emergono da questi poemi, e sia dei caratteri cinesi in quanto, anch'essi nel loro significato racchiudono delle metafore accompagnando, il tutto con le traduzioni dei tre poemi alcune condotte da me, ed altre ispirate ad altre traduzioni in lingua inglese.

Il primo sottocapitolo, parlerà del *Zhen lü fu* 箴縷賦, (Fu dell'ago e del filo), dove Ban Zhao, in chiave metaforica e confuciana descrive i due utensili utilizzati dalle donne per cucire. Il secondo sottocapitolo, si incentra sul *Da que fu* 大雀賦, (Fu del grande uccello), in cui Ban Zhao, descrive un volatile che venne regalato all'imperatore da suo fratello Ban Chao. Anche qui, come nelle altre opere, troviamo dei riferimenti al confucianesimo e delle metafore. Il terzo, ed ultimo sottocapitolo, si incentra sull'analisi del *Chuan fu* 蟬賦, (Fu della cicala), nel quale, a differenza degli altri, troviamo delle reminiscenze taoiste, per via dell'accurata meditazione sulla natura.

Ciò che mi ha portato a scegliere questo argomento, come donna, è stato l'interesse che le opere e la figura di Ban Zhao mi hanno suscitato. In lei, vedo lo stesso coraggio che vige ancora oggi nelle donne che vogliono fare la differenza. Ciò che mi ha incuriosito maggiormente, è il fatto che Ban Zhao utilizzi la sua esperienza come madre e moglie per consigliare le donne. Questo, a mio parere, è un atto di altruismo di gran rilievo. La sua lotta per l'equità di genere è fondamentale non solo per le donne cinesi, ma per tutte le donne che ancora oggi subiscono abusi e ingiustizie. Nella società odierna, è bene ricordare le grandi donne del passato in quanto, è grazie alle loro lotte sociali se oggi la donna viene vista in modo differente. Con la scelta di questo tema, anche io ho voluto dare il mio piccolo contributo all'importanza di esser donna.

Come studentessa di lingue orientali, inoltre ho trovato interessante confrontarmi con dei testi antichi e notare come in questi ci siano dei concetti che vigono ancora nella società moderna.

Capitolo Primo:

Il contesto storico

1.1 La Dinastia Han orientale

La dinastia Han 漢 copre un periodo storico molto lungo, che va dal 206 a.C. al 220 d.C.. Si divide in due fasi: dinastia Han occidentale o anteriore (206 a.C.-9 d.C.) e dinastia Han orientale o anche detta posteriore (9-25 d.C.). Questa dinastia, venne fondata da Liu Bang 劉邦 il quale, nel 202 a.C. salì ufficialmente al trono prendendo il nome di Imperatore Gao Zu 高祖 (256-195 a.C.).¹ La prima parte della dinastia Han terminò nel 9 d.C. per via della rivolta guidata da Wang Mang 王莽 (45 a.C.-23 d.C.), fondatore della dinastia Xin 新 (9-23 d.C.). Costui voleva ristabilire le tradizioni e la miticità dell'antica dinastia Zhou 周 (1045-256 a.C.). Wang Mang fu molto abile sul piano militare in quanto, riuscì a sedare varie rivolte dei Xiongnu 匈奴, ma non era dotato della stessa abilità nel sopperire alla povertà del popolo. La dinastia Xin, durò soltanto quindici anni a causa di varie ragioni quali, ad esempio, le catastrofi create dal cambio di corso del Fiume Giallo, i movimenti delle “sopracciglia rosse” e del “bosco verde” i quali, si scagliarono contro le forze imperiali. Fu così che venne ucciso Wang Mang e venne ristabilita la dinastia Han.²

La dinastia Han orientale venne fondata, nel 25 d.C. da Liu Xiu 劉秀 il quale, discendente dell'imperatore Jin 景 (147-151 a.C.), una volta diventato imperatore, prese il nome di Guangwu 劉秀. La dinastia Han, venne chiamata così per via della capitale situata a Luoyang 洛陽. Liu Xiu, scelse di stabilire la capitale a Luoyang in quanto, non aveva un esercito militare abbastanza potente per difendere la valle del fiume Wei. La posizione della capitale permetteva un accesso diretto alle pianure centrali. La burocrazia era molto simile a quella degli Han occidentali. L'impero venne diviso in novantanove commanderie e regni divisi, a loro volta, in quindici contee. Ogni contea, era amministrata da un magistrato, mentre il governo era nelle mani dei funzionari locali. Durante il corso di questa dinastia ci furono numerose innovazioni quali, ad

1 Tanner Harold, *China a History: from Neolithic Cultures through the Great Qing Empire*, Cambridge Hackett Publishing, 2010, p. 120.

2 Highman Charles, *The Encyclopedia of Ancient Asian Civilization*, New York, Fact on File, 2004, pp. 368-369.

esempio, nell'ambito dell'agricoltura gli utensili, che iniziarono ad essere fatti di ferro invece che di bronzo. Ciò, facilitò di gran lunga il lavoro dei contadini in quanto, il terreno veniva arato meglio e con meno tempo. Si sviluppò anche l'uso dei buoi nel lavoro contadino e fu proprio sotto la dinastia Han che vennero inventate la seminatrice e la macchina vagliatrice a ventola rotante.³ Venne migliorato il sistema di irrigazione, costruendo una dozzina di canali, insieme a dighe e bacini idrici. Il governo centrale, incoraggiò il reinsediamento di molte terre a nord e nord ovest, aiutò i contadini con agevolazioni fiscali e rifornimenti di cibo, animali e materiale. Durante la dinastia Han, importanza aveva il lavoro tessile, di solito riservato alle donne e fu raffinata la produzione della seta tramite l'allevamento dei bachi da seta. Questo tessuto fu una grande fonte di commercio perché, iniziò ad essere esportato tramite la Via della Seta, una tratta commerciale tra la Cina e l'Impero Romano.⁴

Nel campo militare, fu istituito il servizio obbligatorio nel senso che, gli uomini, dai quindici anni ai cinquanta, erano costretti ogni anno ad affrontare un mese di lavoro forzato e, avevano l'obbligo di trascorrere due anni all'interno dell'esercito. Anche nel campo militare è di rilevanza il lavoro tessile in quanto, i vestiti potevano essere usati al posto dei soldi per pagare multe o tasse. Le famiglie che producevano grandi quantità di vestiti, a volte erano esonerate dal lavoro obbligatorio, oppure lo stato arruolava le donne per via della loro abilità al cucito. Fondamentale per l'esercito furono i vantaggi riguardanti le armi poiché, iniziarono ad essere prodotte con il ferro. Inoltre, durante questo periodo, grazie alla maestria cinese sulla fusione della ghisa, le armi iniziarono ad essere manifatturate con degli stampi. Durante le battaglie, iniziò a diffondersi anche l'uso della balestra. Altro sviluppo importante fu la costruzione di nuove strade, lunghe linee di fortificazioni e di torri di guardia.⁵ Se da un lato, però, ci sono evidenti sviluppi come il perfezionamento della carta, l'energia idrica nelle industrie e l'aumento della produzione agricola, dall'altro, vi è povertà nelle zone rurali. Proprio per questo, il governo centrale decise di abbassare le tasse e cercò di fornire del grano alle aree colpite da disastri naturali.⁶ Un problema, riguardante sia questa dinastia che quella precedente, erano i Xiongnu, ovvero i nomadi, i quali premevano sulle frontiere. Per evitare ulteriori guerre con queste popolazioni decisero di firmare dei trattati pacifici

3 Greenling Jason, *The Technology of Ancient China*, New York, Cavendish Square Publishing, 2017, pp. 23-26.

4 Hardy, Kinny, *The Establishment of Han Empire and Imperial China*, cit., pp. 57-58.

5 Ibid., pp. 59-61.

6 Tanner, *China a History: from Neolithic Cultures through the Great Qing Empire*, cit., pp. 141-145.

che prevedevano l'invio di regali e principesse Han come spose. Questi trattati, stabilirono una tregua ed un rapporto pacifico tra la dinastia Han e i Xiongnu per molto tempo.⁷ Intorno al 50 d.C., i Xiongnu del sud avevano conquistato la parte Sud dello stato di Qin 秦, parte del Gansu 甘肅 e il Sud dello Shanxi 山西. Proprio come accadde nella prima era della dinastia Han, l'imperatore stabilì dei trattati di pace dove in cambio della loro alleanza venivano offerti doni. Questa alleanza con i Xiongnu del sud era utile a contrastare i Xiongnu del nord i quali, vennero in seguito sconfitti, liberando due popoli che avevano sottomesso, gli Xianbei 鮮卑 e i Wuhuan 烏桓. Inoltre, per via dell'espansione dell'impero, la dinastia Han entrò in conflitto con una popolazione tibetana, i Qiang 羌. Ci furono vari scontri con questa popolazione e sopprimere queste rivolte non fu facile per l'impero.⁸

Negli anni che vanno dal 25 al 88 d.C. la situazione, sia all'interno della corte, che al di fuori era stabile, ma dopo questo periodo il clima iniziò a cambiare radicalmente iniziando a regnare nella capitale il caos. L'interesse principale, soprattutto a corte era quello di influenzare il potere e le decisioni dell'imperatore. Proprio per questo, la maggior parte degli imperatori scelti non avevano un'età giusta per governare e venivano aiutati dalle imperatrici reggenti o dagli eunuchi. Gli altri funzionari di corte, non vedevano gli eunuchi di buon occhio, poiché essi erano a diretto contatto con la famiglia imperiale.⁹ Durante i regni dell'imperatore Huan 桓 (132-168 d.C.), e dell'imperatore Ling 靈 (156-189 d.C.) il potere degli eunuchi raggiunse picchi altissimi. Il conflitto scoppiò dopo la morte dell'imperatore Ling nel 189 d.C. e l'imperatrice reggente He 何 (data di nascita sconosciuta-189 d.C.), sua consorte scelse come imperatore il figlio Liu Bian 劉辯 di soli tredici anni. He Jin 何進 (data di nascita sconosciuta-189 d.C.), fratellastro dell'imperatrice non era d'accordo sul ruolo che gli eunuchi avevano a corte e per questo propose di giustiziarli, chiedendo l'aiuto del generale Dong Zhuo 董卓 (134-192 d.C.). Gli eunuchi però vennero a sapere del suo piano e, uccisero He Jin tagliandoli la testa prendendo in ostaggio l'imperatore Liu Ban il quale, venne riportato a corte dal generale Dong Zhuo. Dato che, soltanto l'imperatrice era in accordo con la posizione degli eunuchi, due generali marciarono contro Luoyang ed uccisero tutti gli eunuchi della corte. Inoltre, nel 184 d.C. scoppiò

7 Tanner, *China a History: from Neolithic Cultures through the Great Qing Empire*, cit., pp 120-121.

8 Harrison Thomas, *The Great Empires of Ancient World*, Los Angeles, Paul Getty Museum, 2009, pp. 265-266.

9 Psarras Karin Sophia, "The Political Climate of Later Han", in *Journal of Asian History*, 1993, Vol. 27, n. 1, p. 17.

una rivolta sociale guidata dai “turbanti gialli”, chiamati così proprio perché portavano un turbante giallo in testa. Questa ribellione era guidata da Zhang Jiao 張角 (data di nascita sconosciuta-184 d.C.) il quale, oltre ad essere una guida spirituale essendo, il fondatore di una setta taoista, era anche una guida militare. Le repressioni nei confronti dei “turbanti gialli”, da parte della corte imperiale furono molte. Tra le più importanti, ricordiamo, quelle del 195 e del 205 d.C., condotte da Cao Cao (155-220 d.C.) il quale, riuscì a porre fine ai “turbanti gialli”.¹⁰ Nel 189 d.C., Dong Zhuo uccise l'imperatore Liu Bian e lo sostituì con l'altro figlio dell'imperatrice ovvero Liu Xie 劉協, colui che, una volta divenuto imperatore, prese il nome di imperatore Xian 獻, e che fu l'ultimo della dinastia Han.¹¹

10 Affinati Riccardo, *L'Arte Orientale della Guerra*, Soldiershop, 2017, p. 86.

11 Tanner , *China a History: from Neolithic Cultures through the Great Qing Empire*, cit., pp. 156-157.

Capitolo secondo:

Ban Zhao 班昭 (Ca 49-Ca 120 d.C.)

2.1 La vita

Ban Zhao 班昭 (ca 49-ca 120 d.C.) è una storiografa e poetessa cinese, discendente da una famiglia di alto lignaggio, i Ban, originari dello stato di Chu 楚 situato nel sud della Cina. La famiglia Ban, traccia le sue radici in Guwutu 穀於菟, nato nel 604 a.C. e appartenente alla famiglia reale dello stato di Chu dalla quale fu abbandonato. La leggenda narra che egli venne nutrito da una tigre; le tigri nello stato di Chu venivano definite Ban.¹² Alla fine della dinastia Qin 秦朝 (221-206 a.C.), i Ban si spostarono verso il nord della Cina.¹³ Il padre di Ban Zhao, Ban Biao 班彪 (3-54 d.C.) fu uno storico e funzionario sotto la dinastia Han 漢朝 (206-220 d.C.). Si interessò al genere della poesia e scrisse numerosi *fu* 賦, tra cui nel 25 d.C. *Bei zheng fu* 北征賦 (Viaggio verso Nord) che descrive il suo viaggio verso Chang'an 長安. Questo *fu* è ispirato a quello di Liu Xin (50-23 d.C.) *Sui chu fu* 遂初賦 (Fu su come ottenere il mio primo emolumento).¹⁴ Ban Biao iniziò a scrivere lo *Hanshu* 漢書 (Storia della dinastia Han anteriore), che fu portato a termine, dopo la sua morte, prima dal figlio Ban Gu 班固 (32-92 d.C.) e poi dalla figlia Ban Zhao.¹⁵ Quest'opera, è divisa in quattro sezioni: Le Cronache in cui troviamo 12 biografie degli imperatori Han, le Tavole che comprendono otto tavole, grafici e diagrammi raffiguranti gli eventi principali, i Trattati di varia materia e le Biografie di personaggi illustri appartenenti alla dinastia Han.¹⁶

Ban Zhao si sposò, a soli quattordici anni, con un suo concittadino di nome Cao Shishu 曹世叔, da cui ebbe due figli maschi: Cao Gu 曹谷, il quale divenne un ufficiale di corte, e Cao Cheng 曹成, il quale divenne un magistrato ed ebbe anche delle figlie femmine. Dopo la morte del marito, Ban Zhao decise di rimanere vedova, anche per

12 Idema Wilt, Beata Grant, *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. 19.

13 Brown Kerry, *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, Great Barrington, Berkshire Publishing Group, 2014, p. 223.

14 Sun Chang Kang-i, Owen Stephen, *The Cambridge History of Chinese Literature*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2010, p. 120.

15 Peterson Barbara, *Notable Women of China: Shang Dynasty to the Early Twentieth Century*, Londra Routledge, 2000, pp. 100-101.

16 Idema, Grant, *The Red Brush: Women Writing of Imperial China*, cit., p.21.

dimostrare come era strettamente legata al concetto di castità e che la fedeltà verso suo marito e la sua famiglia rappresentavano la sua buona condotta morale.¹⁷

Il Fratello Ban Gu, si interessò come il padre al genere poetico, scrivendo dei *fu* tra cui il famoso *Liang du fu* 兩都賦 (Fu delle due capitali), che descriveva le due capitali della dinastia Han ovvero, Chang'an e Luoyang 洛陽. Questo *fu* venne scritto sotto il regno dell'imperatore Ming 漢明帝 (57-75 d.C.), Ban Gu scrisse anche il *You tong fu* 幽通賦 (Fu sulla comunicazione con l'occulto). In questo *fu* Ban Gu racconta del suo incontro con degli spiriti, che gli danno dei consigli; Ban Gu entra in contatto con gli spiriti in un sogno.¹⁸ Proprio come suo padre, Ban Gu all'interno dei *fu* inserisce dei tratti autobiografici.¹⁹ Ban Zhao aveva anche un altro fratello Ban Chao che divenne un famoso generale cinese, il quale, riuscì ad estendere il controllo della Cina sino al bacino del Tarim cacciando i Xiongnu.²⁰

Molto importante, per la formazione di Ban Zhao, fu il fatto che suo padre, sin da giovanissima, decise di indirizzarla verso lo studio dei classici e del confucianesimo come tutte le donne della famiglia Ban. Un atteggiamento di emancipazione verso la donna molto raro nel contesto della società dell'epoca. Il confucianesimo raggiunse il suo apice sotto la dinastia Han. Gli insegnamenti di questa filosofia hanno influenzato il pensiero di Ban Zhao.

Dopo la morte di suo fratello Ban Gu nel 92, Ban Zhao venne chiamata alla corte dall'Imperatore He 和 (79-105 d.C.) per completare l'opera *Hanshu*, in collaborazione con lo studioso Ma Xu 馬續 (79-144 d.C.). All'interno dell'opera furono inserite da Ban Zhao: Le Otto tavole cronologiche, un trattato di astronomia scritto da Ma Xu e teorie di cosmogonia.²¹ Ban Zhao fu la prima donna ad essere storico di corte ed aver accesso alla libreria imperiale. Durante questo incarico sotto la sua tutela approfondì la sua formazione, lo studioso Ma Rong 馬融 (79-166 d.C.). In seguito, divenne istituttrice di dame di corte e si occupò dell'educazione della futura imperatrice Deng 鄧綏 (81-121 d.C.), la quale, salì al trono nel 106 d.C., dopo la morte dell'imperatore He. Ban Zhao divenne sua fedele consigliera sia in ambito politico che religioso, prezioso fu il suo

17 Brown, *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, cit., pp. 226-227.

18 Sun Chang, Owen, *The Cambridge History Of Chinese Literature*, cit., pp. 121-122.

19 Swann Lee Nancy, *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2001, p. 27.

20 Peterson, *Notable Women of China: Shang Dynasty to the Early Twentieth Century*, cit., p. 100.

21 Idema, Grant, *The Red Brush: Women Writing of Imperial China*, cit., p. 26.

contributo per permettere all'imperatrice di fermare le lotte tra le varie classi sociali e nel praticare gli ideali confuciani.²²

Il libro *Hanshu* e il libro *Shiji* 史記 (Memorie di uno storico), scritto da Sima Qian 司馬遷 (145–86 a.C.) serviranno da modello per le successive storiografie. L'opera *Hanshu* a differenza dell'opera di Sima Qian, viene scritta per decreto imperiale e, riveste particolare importanza in quanto è la prima delle ventiquattro storiografie ufficiali.²³

22 Zhao Ban, *Precetti per le Donne e Altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, a cura di Lisa Indraccolo, con un saggio di Maurizio Scarpari, Torino, Einaudi, 2011, p. 22.

23 Bertuccioli Giuliano, *La letteratura Cinese*, a cura di Federica Casalin, Roma, L'asino D'oro Edizioni, 2013, pp. 125-126.

2.2 Le Opere

Ban Zhao oltre ad avere completato *Hanshu*, ha scritto altre opere tra cui: memoriali, elogi, trattati, commentari e poesia narrativa. Purtroppo, la maggior parte di queste opere sono andate perdute e sono giunte ai nostri giorni soltanto i due memoriali al trono e dei componimenti poetici.²⁴

Nel 101 d.C., Ban Zhao compose, sotto richiesta imperiale, il *Da que fu* 大雀賦 (Fu del grande uccello). Scrisse questo *fu* per ricordare un raro uccello che molto probabilmente era uno struzzo dei Parti che Ban Chao mandò a corte come regalo; lo stile è molto semplice. Questo *fu* venne scritto prima del ritorno di Ban Chao nella capitale. Questo uccello, venne dichiarato come un simbolo che indicava la virtù dell'imperatore.²⁵ Altro componimento importante, di cui si sono salvati solo dei piccoli frammenti fu l'opera *Chan fu* 蟬賦 (Fu della cicala). In questo *fu* Ban Zhao medita sia sulla natura che sulla vita. Paragona la cicala all'essere umano. Entrambi, vivono giovandosi delle bellezze del mondo, ma al termine della loro breve vita non rimane che la tristezza.²⁶ Scrisse anche *Zhen lü fu* 箴縷賦 (Fu dell'ago e del filo). L'ago e il filo sono due utensili con cui le donne lavorano quotidianamente. L'ago metaforicamente rappresenta la forza mentre il filo la purezza, che è in grado di riparare i difetti.²⁷ Inoltre, questo *fu* racchiude una critica che riguarda le azioni erranee dei suoi superiori. Lei paragona i suoi superiori a dei cestini, che anche se sono di dimensioni maggiori rispetto all'ago e il filo non hanno la stessa efficacia.²⁸ Questi tre *fu* vengono classificati come “poemi sugli oggetti”. Ban Zhao scrisse un altro *fu* intitolato *Dong zheng fu* 東征賦 (Fu del viaggio verso Est). In quest'opera Ban Zhao racconta il viaggio intrapreso nel 95 d.C. con suo figlio Cao Cheng, nominato a capo della prefettura di Changyuan 長垣市. Ban Zhao descrive i luoghi delle loro visite che rivestono particolare importanza per ciò che vi è accaduto. Ad esempio, vi sono le rovine di Pucheng 蒲城县, dove il discepolo di Confucio 孔夫子 (55-479 a.C.) Zi Lu 子路 (542-480 a.C.) aveva servito come funzionario. La tomba di Qu Boyu 蘧伯玉, che fa capire quanto sia importante

24 Zhao, *Precetti per le donne e Altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, cit., p. 23.

25 Sun Chang, Owen, *The Cambridge History Of Chinese Literature*, cit., p. 129.

26 Brown, *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, cit., p. 234.

27 Sun Chang, Owen, *The Cambridge History Of Chinese Literature*, cit., p. 129.

28 Idema, Grant, *The Red Brush: Women Writing of Imperial China*, cit., pp. 30-31.

avere una buona reputazione. Il viaggio descritto nel *fu* rappresenta una metafora, il percorso, impreziosito da innumerevoli consigli materni, che Cao Cheng dovrà compiere, durante la sua carriera, per ottenere i traguardi più ambiti sia sotto il profilo morale che quello religioso.²⁹

Inoltre, ciò che ci rimane delle opere di Ban Zhao sono i suoi due memoriali al trono. Il primo memoriale fu scritto per supportare la richiesta di suo fratello Ban Chao, il quale chiede all'imperatore di poter tornare nella capitale Luoyang. E' proprio grazie a questo eloquente memoriale che riuscirà a tornare nel 102 d.C.. Il secondo memoriale al trono venne scritto nel 110 d.C. viene dedicato all'imperatrice Deng. Ban Zhao consiglia l'imperatrice di accettare la richiesta dei suoi fratelli di lasciare l'impero per via del lutto della madre.³⁰ In questo modo, l'imperatrice Deng conquista la sua indipendenza, poiché i suoi fratelli e suo padre non la lasciavano governare liberamente. Entrambi i memoriali sono contenuti nella biografia redatta da Fan Ye 范曄 (398 -445 d.C.) nell'opera *Hou hanshu* 後漢書 (Libro degli Han posteriori).³¹

Le opere di Ban Zhao sono state raccolte dopo la sua morte dalla cognata in un'opera chiamata *Cao Dagu Bieji* (Raccolta completa degli scritti di Cao Dagu). Quest'opera viene riportata nel catalogo del *Suishu* 隋書 (Storia della dinastia Sui) che ne attesta l'esistenza fino al VI-VII secolo.³²

29 Sun Chang, Owen, *The Cambridge History Of Chinese Literature*, cit., p. 129.

30 Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., pp.74-77.

31 Idema, Grant, *The Red Brush: Women Writing of Imperial China*, cit., pp.32-33.

32 Zhao, *Precetti per le donne e Altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, cit., p. 23.

2.3 II *Nüjie* 女誡

Ban Zhao viene però ricordata soprattutto per l'opera *Nüjie* 女誡 (Precetti per le donne). In quest'opera Ban Zhao, contrariamente agli usi dell'epoca, si rivolge, per la prima volta direttamente alle donne. Questo libro sarà un modello per gli autori e le autrici che verranno dopo di lei e si rivolgeranno a un pubblico femminile. L'opera di Ban Zhao oltre a godere di grande fama verrà utilizzata come manuale per le ragazze in età da marito. Tra il VI-VII secolo, grazie a Ban Zhao, nasce un vero e proprio genere letterario dedicato all'educazione delle donne. Il suo libro verrà inserito come primo all'interno della raccolta *Nüshu* 女四書 (Quattro libri per le donne).³³ Quest'opera nel corso del tempo è stata oggetto di studi contrastanti; molti critici letterari come Chen Dongyuan 陳東原 (1902-1978 d.C.) e Van Gulik (1910-1967 d.C.) videro Ban Zhao come una nemica delle donne, perché secondo loro, la sua opera rappresenta un inno alla sottomissione femminile, consigliando lei alle donne di non risposarsi o di restare all'interno della propria casa per occuparsi delle faccende domestiche. Ciò che consiglia Ban Zhao nella sua opera entra in contrasto con le regole in vigore nella società dell'epoca, infatti lei stessa nella sua vita non ha subito nessuna delle limitazioni che troviamo nel suo libro. Altri studiosi, tra cui Nancy Lee Swann (1881-1966 d.C.), esaltano i contenuti innovativi della sua opera.³⁴ Ban Zhao riconosce la subordinazione della donna all'uomo, l'importanza dell'assimilazione delle tradizioni e delle relazioni familiari, ma intuisce che le donne debbano essere istruite come gli uomini, perché la cultura gioca un ruolo importante nella vita di tutti. Solo con la conoscenza le donne possono prendere coscienza delle proprie capacità e ritagliarsi un ruolo nella società del secolo. Il percorso di emancipazione che Ban Zhao, auspica per le donne, nella sua opera, è talmente moderno ed attuale che ricorda le lotte ancora oggi presenti in tutto il mondo, per rivendicare i diritti di uguaglianza e parità fra uomo e donna. Per Ban Zhao l'educazione femminile riveste un'importanza così rilevante che può contribuire a rendere la società armoniosa, così come insegnato da Confucio stesso. L'opera è scritta in uno stile molto semplice così da poter essere appresa anche dalle bambine e dalle

³³ Zhao, *Precetti per le Donne e Altri Trattati di Comportamento Femminile*, cit., pp. 27-28.

³⁴ Goldin Paul, *After Confucius: Studies in Early China Philosophy*, Stati Uniti, University of Hawai'i Press, 2005, pp. 112-113.

donne di classi sociali inferiori. Probabilmente viene scritta tra 89 e il 105 d.C., ed è divisa in sette capitoli. Nell'introduzione iniziale Ban Zhao mette in risalto l'importanza di aver ricevuto una formazione classica, che al tempo era consentita solo agli uomini; svela che scrive quest'opera per consigliare il comportamento che le sue figlie devono adottare dopo sposate. Questo sembra più un pretesto letterario in quanto negli anni in cui Ban Zhao scrive la sua opera le figlie probabilmente erano già sposate. Inoltre, esorta le donne a lavorare con abnegazione all'interno della casa senza mai lamentarsi.³⁵

Il primo capitolo è intitolato *Bei ruo* 卑弱 (Umiltà), Ban Zhao inizia questo capitolo con una citazione dell'opera *Shijing* 詩經 (Classico delle odi) dove viene descritto il diverso trattamento riservato all'uomo e alla donna sin dalla nascita. Sono citati tre esempi di questo trattamento, che hanno lo scopo di stabilire il ruolo della donna nel contesto familiare e sociale. Ban Zhao consiglia alle donne di portare sempre rispetto, di pensare prima agli altri e poi a se stesse; di lavorare duramente giorno e notte e di assicurare una discendenza al proprio marito. Solo osservando queste regole la donna non potrà mai portare disonore né alla famiglia e né a sé stessa.³⁶ La prima usanza, è che al terzo giorno di nascita della donna, la stessa viene posta sotto il letto e ciò, per dimostrare la sua inferiorità e la sua debolezza. La seconda, sottolinea come all'età di tre anni, a differenza degli uomini, la donna giocherà con delle tegole in terracotta, ciò per insegnarle che il suo ruolo futuro sarà esclusivamente quello di occuparsi della casa e dei figli. La terza usanza, è quella che dopo la nascita di una donna si officia un sacrificio agli antenati e stabilisce che sarà compito esclusivo della donna quello di officiare con cura i riti ancestrali.³⁷

Nel secondo capitolo intitolato *Fufu* 夫婦 (Moglie e marito), Ban Zhao spiega che, il rapporto tra marito e moglie deve essere armonioso in quanto è regolato dallo stesso criterio che regola l'alternanza dello *yin* e dello *yang*. Per mantenere l'equilibrio e l'armonia è fondamentale, che sia la moglie che il marito rispettino le relazioni cardinali fondamentali (*Wulun* 五伦) di cui parla anche Confucio ed i principi morali.³⁸ Per Ban Zhao, fino all'età dei quindici anni, sia l'uomo che la donna devono essere istruiti allo stesso modo essendo, la cultura fondamentale nella vita di entrambi i sessi.³⁹

35 Zhao, *Precetti per le donne e Altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, cit., pp. 23-26.

36 Masi Edoarda, *Cento Capolavori della Letteratura Cinese*, Macerata, Quodlibet, 2014, p. 121.

37 Wang Robin, *Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings From the Pre-Qin Period Thought the Song Dynasty*, Cambridge, Hackett Publishing, 2003, p. 179.

38 Zhao, *Precetti per le Donne e Altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, cit., p. 10.

39 Masi, *Cento Capolavori della Letteratura Cinese*, cit., p. 121.

Nel terzo capitolo intitolato *Jing shen* 敬慎 (Rispetto e moderazione) Ban Zhao associa il ruolo di marito e moglie con il concetto dello *yin* e dello *yang*. Questo argomento, è stato ampiamente trattato sia nell'ambito della cosmologia Han che nell'opera *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (Abbondante rugiada delle primavere e degli autunni) attribuita a Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 a.C.).⁴⁰ La rappresentazione dello *yin* e dello *yang* è sviluppata anche all'interno dell'*Yijing* 易經 (Classico dei mutamenti), nella costruzione dei trigrammi e degli esagrammi dove lo *yang* rappresenta una linea solida mentre, lo *yin* una linea spezzata. Entrambi appartengono all'energia cosmica; le distribuzioni dei trigrammi e degli esagrammi rappresentano le relazioni tra lo *yin* e lo *yang*. La cosmologia cinese si basa su ordine cosmico che generalmente viene definito come *tao* 道. All'interno del confucianesimo il *tao* equivale alla “giusta via” da seguire. In relazione al concetto del *tao*, troviamo il concetto di *qi* 氣 definito come “l'energia vitale”. Il *qi* si divide in due parti, definite appunto come *yin* e *yang*, che sono opposte ma complementari. Queste due forze lavorano insieme ma sempre uno contro l'altro, quando lo *yin* cresce lo *yang* diminuisce.⁴¹ Nell'interpretazione cinese lo *yin* e lo *yang* oltre a rappresentare la realtà dell'intero universo rappresentano anche i comuni aspetti della vita; come ad esempio, le quattro stagioni, i punti cardinali, il rapporto tra uomo e donna. Lo *yin* equivale a tutto ciò che è docile proprio come la donna, mentre lo *yang* equivale a tutto ciò che è vigoroso come l'uomo.⁴²

La donna deve essere generosa e deve avere un comportamento adeguato ad ogni situazione. Se manca l'equilibrio nel rapporto tra marito e moglie, la conseguenza è che dovranno separarsi in quanto, per sviluppare l'amore e l'intimità deve esserci una buona intesa e non litigi o violenza.⁴³

Nel quarto capitolo intitolato *Fuxing* 婦行 (Qualifiche femminili), Ban Zhao analizza le quattro virtù che vengono chiamate *side* 四德 che una donna deve avere. Queste virtù sono:

1. *Fude* 婦德 (Virtù femminile), questa virtù non deve essere un'abilità distintiva o particolare ma equivale all'adesione della donna ai riti tradizionali;

40 Rosenlee Lisa Li-Hisiang, *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*, New York, Suny Series In Chinese Philosophy and Culture, 2006, p. 50.

41 Liu JeeLoo, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Chicester, Blackwell Publishing, 2006, pp.4-7.

42 Zhao, *Precetti per le Donne e Altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, cit., pp. 65-66.

43 Ibid., p. 13.

2. *Fuyan* 婦言 (Eloquio femminile), la donna deve scegliere le parole con cura, non deve stancare gli altri con troppe conversazioni;

3. *Furong* 婦容 (Contegno femminile), una donna non deve risultare appariscente perché non è importante che sia bella per gli altri. Ciò che importa è come si presenta in casa, deve essere pulita, dare una buona impressione di se e non macchiarsi mai di vergogna;

4. *Fugong* 婦功 (Lavoro femminile) la donna sposata deve prendersi cura della casa, rispettare i riti tradizionali, prendersi cura dei figli, filare e tessere e non deve dar retta alle frivolezze.⁴⁴

Le quattro virtù, descritte nel capitolo, sono presenti nella sezione, dedicata al significato dei riti matrimoniali del libro *Liji* 禮記 (Libro dei riti).⁴⁵ L'autrice conclude il capitolo citando il passo 7.30 dell'opera *Lunyu*⁴⁶ che cita:

“子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」”

“«L'umana benevolenza è lontana, basta desiderarla e arriverà»”.⁴⁷

Nel quinto capitolo, intitolato *Zhuan xin* 專心 (Devozione sincera), Ban Zhao espone il concetto della castità di una donna. L'uomo viene paragonato al Cielo. Una donna non può sottrarsi al marito e, dovrà rimanergli fedele sia in vita che dopo la sua morte. Lo scopo di una donna è conquistare l'affetto del marito attraverso una buona condotta morale, non attraverso lusinghe o seduzione.⁴⁸

Nel sesto capitolo intitolato *Qu cong* 曲從 (Devozione implicita), Ban Zhao consiglia alle donne di portare rispetto ai propri suoceri, perché la devozione deve essere estesa a tutta la famiglia del marito. Per essere benvoluta dai propri suoceri deve ubbidire a tutto ciò che le chiedono, anche se sono in errore.⁴⁹

Il settimo e ultimo capitolo, è intitolato *Shu mei* 叔妹 (Vivere in armonia con i cognati). Ban Zhao sostiene che la moglie deve avere un buon rapporto con i propri cognati e le proprie cognate, non dovrà mai perdere la loro approvazione. La moglie,

44 Yao Xinzong, *The Encyclopedia of Confucianism*, Londra, Taylor and Francis, 2004, p. 449.

45 Rosenlee, *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*, cit., pp. 103-104.

46 Dykeman Therese, *The Neglected Canon: Nine Women Philosophers: First to the Twentieth Century*, Dordrecht, Springer, 1999, p. 23.

47 Lippiello Tiziana, *Confucio, Dialoghi*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2006, pp. 76-77.

48 Masi, *Cento Capolavori della Letteratura Cinese*, cit., pp. 121-122.

49 Wang, *Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings From the Pre-Qin Period Thought the Song Dynasty*, cit., p. 186.

dovrà essere umile con loro, poiché anche se sono sullo stesso piano gerarchico, hanno un legame più stretto con suo marito.⁵⁰ In questo capitolo si fa riferimento a Yan Hui 顏回 (521-481 a.C.) ovvero, il discepolo più caro a Confucio per via della sua integrità morale. Yan Hui rappresenta un esempio di virtù, ed una donna anche se sarà più virtuosa rispetto all'uomo sarà più incline a cadere in errore; quindi, non potrà mai raggiungere la perfezione. Ban Zhao cita il seguente passo dello *Xicizhuan* 繫辭傳 (Grande trattato) di Zhu Xi 朱熹 (1130-1200 a.C.), uno dei più grandi commentari dell'*Yijing*.⁵¹

“二人同心其利斷金同心之言其臭如蘭”

“Se due persone sono unite dalla medesima aspirazione, la loro forza può spezzare il metallo, parole unanimi, il loro profumo è come quello dell'orchidea”.⁵²

dove viene spiegato quanto sia importante che all'interno della famiglia non ci sia discordia. Se una donna sarà virtuosa, ed avrà un buon rapporto con la famiglia verranno a meno i suoi difetti e si loderanno i suoi pregi.⁵³ All'interno del matrimonio una donna non dovrà mai cadere in errore perché in questo modo attirerà la vergogna su di se e sulla famiglia. Le virtù che una donna deve avere sono la modestia ed il rispetto e, dovrà sempre essere accondiscendente. Ban Zhao conclude la sua opera citando l'ode 278 dello *Shijing* che cita:

“在彼無惡在此無讟”.

“Là senza onta, qui senza macchia.”

Questo passo sembra riferirsi proprio a queste due virtù.⁵⁴

50 Mair Victor, *The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 325.

51 Zhao, *Precetti per le Donne e Altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, cit., p. 68.

52 Idema, Grant, *The Red Brush: Women Writing of Imperial China*, cit., p. 41.

53 Zhao, *Precetti per le Donne e Altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, cit., pp.18-19.

54 Mair, *The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*, cit., pp. 326-327.

Capitolo terzo: La visione della donna

3.1 La visione della donna nel confucianesimo

L'opera *Lunyu* non fu scritta da Confucio in persona, ma dai suoi discepoli, che decisero di riportare sotto forma di dialoghi gli insegnamenti principali del loro maestro. L'opera è divisa in venti sezioni e il linguaggio dell'opera è sapienziale. Quest'opera fa parte dei *Sishu* 四書 (Quattro libri), i principali testi della dottrina confuciana.⁵⁵ Le donne, in quest'opera, vengono citate solamente in tre passi e sono rispettivamente: 6.28, 8.20, 17.25.

Nel Dialogo 6.28, il discepolo di Confucio Zilu 子路 (542-480 a.C.), è preoccupato perché il suo maestro, ha fatto visita ad una concubina, di nome Nanzi 南子, del Duca Ling 靈 dello stato di Wei 魏, nota per la sua straordinaria bellezza.⁵⁶ Il dialogo è il seguente:

“子見南子, 子路不說。 「夫子矢之曰: 予所否者, 天厭之! 天厭之!」”.

“Il Maestro si recò a fare visita a Nanzi, ma Zilu disapprovò. Il Maestro allora implorò: «Se ho agito in modo sconsiderato che il Cielo mi abbandoni, che il Cielo mi abbandoni»”.⁵⁷

Altre notizie di questo incontro sono riportate nell'opera *Shiji* scritta dallo storico Sima Qian. In quest'opera si afferma che fu Nanzi ad invitare Confucio a corte, inizialmente Confucio declinò il suo invito. In un secondo momento, decise di accettarlo proprio per rimanere fedele ai riti tradizionali, perché quando si arrivava in uno Stato era importante avere un'udienza con la moglie o la consorte del governatore. Questa udienza avvenne nel rispetto delle norme rituali, poiché Confucio parlò con Nanzi attraverso una tenda, come si afferma nell'opera *Shiji*.⁵⁸ La preoccupazione del discepolo

55 Masi Edoarda, *Cento Capolavori della Letteratura Cinese*, Macerata, Quodlibet, 2014, p. 23.

56 White Peng Ann, “Confucius and the Four Books for Women”, in Foust Matthew, Tan Hoon-Sor (eds), *Feminist Encounters with Confucius*, Leida, Brill Lam edition, 2016, pp. 21-22.

57 Lippiello Tiziana, *Confucio, Dialoghi*, cit., p. 65.

58 Kinney Behnke Anne, “Women in the Analects”, in Goldin Paul (eds), *A Concise Companion to Confucius*, New York, Blackwell Publishing, 2017, p. 154.

di Confucio, non risiede solo nel fatto che il suo maestro abbia avuto un incontro con una donna, ma che lei abbia provato a sedurlo. Altra preoccupazione era che Confucio si fosse servito di Nanzi per avere un ascendente sul Duca Ling inoltre, Nanzi è una donna che non gode di una buona reputazione perché sembra che abbia una relazione incestuosa con suo fratello.⁵⁹ Si può notare come sia preoccupato anche Confucio di questo incontro in quanto, chiede al Cielo di rifiutarlo nel caso in cui avesse peccato. Questo evento viene analizzato anche all'interno dell'opera *Lunyu Jijie* 論語集解 (Note raccolte sui dialoghi) editata da He Yan 何晏 (190-249 d.C.) e altri studiosi. Quest'opera è un'antologia di commentari sui dialoghi di Confucio. Al suo interno vengono interpretati in modo diverso dal solito i dialoghi, ad esempio, He Yan ne interpreta alcuni secondo la filosofia Taoista.⁶⁰ Nanzi viene descritta come una donna crudele che manipola il Duca Ling accecato dalla sua bellezza.⁶¹

Il secondo passo in cui Confucio cita le donne è il dialogo 8.20:

“舜有臣 五人而天下治. 武王曰: 「予有亂臣十人。」 孔子曰: 「才難, 不其然乎? 唐、虞之際, 于斯為盛. 有婦人焉, 九人而已. 三分天下有其二, 以服事殷。周之德, 其可謂至德也已矣」”.

“Shun disponeva solamente di cinque ministri, eppure nell'impero regnava l'ordine. Il re Wu disse: «Io governo con dieci ministri». Confucio commentò: «Si dice che i talenti siano rari. Non è forse vero? Fu nel periodo tra la dinastia Tang (di Yao) e quella Yu (di Shun) che i talenti fiorirono. Nel caso del re Wu tra i dieci ministri vi è una donna, quindi i suoi uomini erano soltanto nove. Pur controllando due terzi dell'impero, i Zhou continuano a servire la dinastia Yin. Si può affermare che la potenza morale dei Zhou era davvero eccelsa»”.⁶²

In questo passo Confucio commenta il re Wu 武 (1087-1046 a.C.). Quest'ultimo dice di governare con dieci ministri, ma Confucio controbatte dicendo che i ministri non sono dieci, bensì nove in quanto uno di loro è una donna. Probabilmente i nove ministri di cui parla il re sono i suoi fratelli, mentre si è incerti sulla figura della donna, si pensa che costei sia o la madre del re Wen 文 (1112-1052 a.C.), Tai Ren 太任 oppure sua

59 Kinney, “Women in the Analects”, cit., p. 154-155.

60 Chai David, *Dao Companion to Xuanxue (Neo Daoism)*, Cham, Springer, 2020, pp. 185-186.

61 Kinney, “Women in the Analects”, cit., p. 156.

62 Lippiello, *Confucio, Dialoghi*, cit., pp. 88-89.

moglie Tai Si 太姒.⁶³ La frase che ha creato divisioni di interpretazione tra gli studiosi è la seguente “Tra i dieci ministri vi era una donna, quindi i suoi uomini erano soltanto nove”, ciò fa quindi pensare che per Confucio gli uomini e le donne non siano sullo stesso piano e in questo caso sta escludendo le donne.⁶⁴ Altri studiosi invece interpretano in modo differente questa frase ovvero, ciò che Confucio vuole dimostrare non è il fatto che le donne non siano sullo stesso piano degli uomini, ma che una donna non può essere ministro degli affari pubblici, bensì di quelli interni. In questa visione Confucio ristabilisce il ruolo della donna che a differenza dell'uomo lavora all'interno delle mura domestiche.⁶⁵

L'ultimo passo in cui Confucio parla delle donne, è il dialogo 17.25:

“子曰：「唯女子與小人為難養也，近之則不孫，遠之則怨」”。

“Il Maestro disse: «Con le donne e con gli uomini dappoco è difficile trattare: se li tratti con familiarità sono irrispettosi, se li tieni a debita distanza si offendono»”.⁶⁶

Questo dialogo è molto controverso in quanto Confucio paragona le donne agli “uomini dappoco”, quindi sembrerebbe che le stia paragonando allo *xiaoren* 小人 (l'uomo inetto), un uomo che non ha il valore delle virtù confuciane ovvero, l'opposto del *junzi* 君子, l'uomo moralmente superiore che tratta gli altri con rispetto, che aiuta gli altri nel processo di auto-coltivazione.⁶⁷ Il termine utilizzato da Confucio per riferirsi alle donne in questo caso è *nü zi* 女子, questo termine può riferirsi alle ragazze nubili, come possiamo notare in varie opere tra cui il *Lienü Zhuan* 列女傳 (Vite di donne) scritta da Liu Xiang 劉向 (79-8 a.C.).⁶⁸ L'opera in questione è divisa in sette capitoli. Nei primi sei capitoli l'autore narra le biografie di donne famose dell'antichità, lodandole in quanto donne virtuose.⁶⁹ Mentre nell'ultimo capitolo Liu Xiang descrive il comportamento negativo di alcune di loro, come ad esempio quelle che seducono uomini potenti ma deboli di carattere. All'interno di quest'opera viene imputato al

63 Kinney, “Women in the Analects”, cit., pp. 152-158.

64 Jiang Xiyan, “Confucianism Women and Social Contest”, in *Journal of Chinese Philosophy*, 2009, Vol. 36, n. 2, p. 231.

65 White Peng Ann, *The Confucian four Books for Women: A New Translation of the Nü Shishu and the Commentary of Wang Xiang*, New York, Oxford University Press, 2018, pp. 7-8.

66 Lippiello, *Confucio, Dialoghi*, cit., p. 218-219.

67 Gardner Daniel, *Confucianism: a Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 19.

68 Kinney, “Women in the Analects”, cit., p. 149.

69 White Peng Ann, “Confucius and the Four Books for Women”, cit., p. 22.

comportamento negativo delle donne la caduta delle dinastie, inoltre, l'influenza che una donna può esercitare su un uomo viene spesso considerata la causa di strani eventi naturali.⁷⁰ Zhu Xi nel suo commentario riferito a questo dialogo ci spiega che Confucio, utilizzando questo termine si può riferire alle concubine o alle domestiche quindi, a donne di uno stato sociale inferiore.⁷¹ Le stesse donne, di cui parla Liu Xiang le quali all'interno della corte hanno un'influenza negativa e cercano di raggiungere i loro scopi.

All'interno dell'opera i *Lunyu* sembra esserci un quarto dialogo in cui Confucio non nomina in modo diretto le donne, ma sembra riferirsi a loro. Il dialogo in questione è il 3.8:

“子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。何為也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮后乎？」子曰：「起予者商也！始可與言詩矣。」”

“Zhixia domandò: «Cosa si intende per: “Le fossette del suo sorriso smaliziato, i contorni ben disegnati dei suoi occhi, quel che disadorno è il più grande ornamento?”».

Il Maestro disse: «Il colore si applica su quel che è disadorno». «Vuol dire che le antiche norme rituali vengono dopo?». Continuò Zhixia. Il Maestro ripose: «Tu hai sollecitato il mio pensiero. Solo con quelli come te si può discorrere delle Odi»⁷².

In questo dialogo vi è una conversazione tra Confucio e Zhixia sulla virtù *Li* 禮 ovvero la virtù inerente ai riti. Zhixia cita i primi due versi dell'ode 57 dello *Shijing* :

“巧笑倩兮美目盼兮”.

“Le fossette del suo sorriso smaliziato, i contorni ben disegnati dei suoi occhi”.

Questo passo sembra descrivere una donna, quindi si presuppone che Confucio colleghi la virtù *Li* 禮 all'immagine femminile.⁷³

Il protagonista dell'etica confuciana, è l'uomo che deve acquisire una serie di virtù per diventare *junzi*. Confucio non ha mai scritto un trattato inerente alle donne ed è per questo, che riveste particolare importanza, nella tradizione, il *Nüshu*. I quattro libri,

70 Hinsch Bret, “The Criticism of Powerful Women by Western Han Dynasty Portent Experts”, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2006, Vol. 9, n. 1, pp.104-106.

71 Wang, *Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings From the Pre-Qin Period Thought the Song Dynasty*, cit., p.66.

72 Lippiello, *Confucio, Dialoghi*, cit., p. 23-25.

73 White Peng Ann, “Confucius and the Four Books for Women”, cit., pp. 27-28.

scritti da autrici donne, sono stati riuniti da Wang Xiang 王相 (di lui si sa solamente che è vissuto nel XVII secolo), in una raccolta:

1. *Nüjie* di Ban Zhao, appartenente alla dinastia Han

2. *Nü Lunyu* 女論語 (Dialoghi per le donne): di Song Ruoxi 宋若莘 and Song Ruozhao 宋若昭 (770-824 d.C.), appartenenti alla dinastia Tang 唐朝 (618-907 d.C.);

3. *Neixun* 內訓 (Insegnamenti per la stanza interna) dell'Imperatrice Ren Xiao Wen 仁孝文皇后 (1362-1407 d.C.), appartenente alla dinastia Ming 明朝 (1368-1644 d.C.);

4. *Nüfan Jielu* 女範捷錄 (Piccole testimonianze di modelli per le donne) della vedova Wang 王節婦, anche chiamata Madame Liü 劉氏 (1480-1570d.C.), appartenente alla dinastia Ming (1368-1644 d.C.).⁷⁴

Questi quattro libri possono essere paragonati ai *Sishu*, esclusivamente riservati agli uomini. Durante la dinastia Han, il confucianesimo raggiunse il suo massimo splendore e, vennero istituite le *Sancong Side* 三從四德 (Tre obbedienze e quattro virtù). Le tre obbedienze richiedono che la donna, obbedisca a suo padre quando ancora non è sposata, a suo marito dopo il matrimonio e a suo figlio maggiore dopo la morte del marito, mentre le quattro virtù che verranno inserite anche all'interno del libro *Nüjie* appartenente a Ban Zhao sono :

1. *Fude*;

2. *Fuyan*;

3. *Furong*;

4. *Fugong*.⁷⁵

Nell'etica confuciana però, è molto importante la figura della Madre come afferma Liu Xiang all'interno della sua opera. La donna, una volta che diviene madre diventa un modello per i propri figli. Dovendosi prendere cura di loro, sarà lei la prima a mostrare la via per coltivare le virtù. La donna nel confucianesimo viene vista come moglie e madre. Un esempio che riporta Liu Xiang, è quello della madre di Mencio 孟子 (370 -289 a.C.), un famoso filosofo cinese aderente alla filosofia confuciana. Mencio è cresciuto con sua madre e costei lo ha seguito con costanza durante tutta la sua crescita, confortandolo e consigliandolo.⁷⁶ Anche Mencio, come Confucio, parla principalmente degli uomini e, quando cita le cinque relazioni da molta più importanza agli uomini; non parla mai di una relazione che concerne madre e figlia. Mencio confina la donna negli

⁷⁴ Zhao Ban, *Precetti per le Donne e altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, cit., pp. 27-28.

⁷⁵ Gao Xiongya, "Women Existing for Men: Confucianism and Social Injustice against Women in China", in *Race, Gender and Class*, 2003, Vol. 10, n. 3, p. 116.

⁷⁶ Hershock Peter, Ames Roger, *Confucian Cultures of Authority*, New York, Suny Press, 2006, p. 96.

affari privati ovvero inerenti alla casa. Le donne, secondo il suo punto di vista, possono essere virtuose occupandosi della casa a differenza degli uomini che si occupano degli affari pubblici.⁷⁷ Questa distinzione può essere accostata al concetto di *nei* 内 e *wai* 外, che come lo *yin* e lo *yang*, sono concetti contrastanti. Il primo riferimento a questi termini lo troviamo nell'opera *Liji*, dove questi due concetti si riferiscono ai confini tra la sfera interna alla corte e le forze militari esterne. Proprio come lo *yin* e lo *yang*, il concetto di *nei* e di *wai* viene collegato alla differenza tra uomo e donna. Il *nei* è collegato a tutto ciò che è interno alla casa, l'ambiente dove la donna lavora e si occupa dei suoi figli, mentre il *wai* è collegato all'esterno e quindi all'uomo.⁷⁸

77 Xiyang Jiang, "Confucianism Women and Social Contest", cit., pp. 232-233.

78 Hershock, Ames, *Confucian Cultures of Authority*, cit., p. 95.

3.2 La visione della donna nella dinastia Han

La situazione della donna, durante la dinastia Han, secondo il mio parere è molto controversa. Rispetto alle altre dinastie, sembra che la donna possa godere di una sorta di autonomia, non su tutti i fronti, poiché anche in questa dinastia riconosciamo dei tratti patrilineari. All'interno della famiglia, si iniziano a definire i ruoli che uomo e donna avranno nella società. Nella sfera familiare, le donne vengono istruite in modo tale che saranno delle buone mogli. Durante questa dinastia, il primo passo fondamentale verso l'emancipazione e l'autonomia femminile, è che la donna, anche dopo il matrimonio, poteva comunque mantenere il cognome della sua famiglia proprio come ha fatto la storica Ban Zhao. Molto importante è anche il rapporto che la donna continuava ad avere con la propria famiglia una volta sposata. Questo per le donne voleva dire mantenere una propria identità differente da quella di suo marito e la sua famiglia.⁷⁹

Nella sfera della corte, l'emancipazione della donna subisce delle variazioni, in quanto l'imperatore aveva un rapporto di poligamia. Molti imperatori oltre la moglie ufficiale potevano avere delle concubine imperiali. La gerarchia imponeva che la moglie ufficiale era l'unica donna ad essere considerata importante. In base a questo principio, i figli della prima moglie dell'imperatore, erano gli unici che ereditavano le sue ricchezze. Le concubine imperiali non avevano gli stessi privilegi della prima moglie; mancavano di protezione, ricchezze e di legami diretti con la famiglia imperiale.⁸⁰ All'interno della corte troviamo due tipi differenti di donne, le concubine rappresentano semplicemente un oggetto del desiderio, e non godono di diritti, mentre le donne appartenenti alla famiglia imperiale, che rispetto alle altre godono di ogni diritto a loro riservato. Nel matrimonio, la donna continua a definire il suo ruolo. Il matrimonio e il concubinaggio definiscono due ruoli molto differenti della donna. Nella corte della dinastia Han, molte donne arrivarono a governare come imperatrici reggenti e di solito, quando l'imperatore scelto era troppo piccolo la madre saliva al trono governando al suo posto oppure, come

79 Hinsch Bret, *Women in Early Imperial China*, Lanham, Rowman & Littlefield, Publishing, 2010, p. 40.

80 McMahan Keith, "The Institution of Polygamy in the Chinese Imperial Palace", in *The Journal of Asian Studies*, 2013, Vol. 72, n. 4, pp. 921-922.

nel caso dell'imperatrice Lü 呂 (241-180 a.C.), che salì al trono dopo la morte dell'imperatore Gaozu 高祖, il cui nome di nascita era Liu Bang 劉邦 (256 -195 a.C.).⁸¹

Anche per quanto riguarda l'ambito dei riti, solo la consorte dell'imperatore poteva prenderne parte, le altre donne del palazzo no. I riti sono un altro concetto fondamentale nella società cinese perché, dimostrano l'unione tra l'uomo e la donna.⁸² Il ruolo della donna, è fondamentale anche all'interno del funerale del proprio consorte in quanto, loro dovevano mostrare agli ospiti, tutto il loro dolore tramite dei canti funebri chiamati *kusang* 哭喪.⁸³ Il ruolo femminile nel lutto fa parte dell'identità di una donna virtuosa, è fondamentale che anche dopo la morte del marito la donna continui a lodare i suoi antenati, per questo motivo molti vedono in modo negativo le donne che decidono di risposarsi. La cerimonia stessa del matrimonio comporta lo svolgimento di riti, una donna dopo essersi sposata iniziava a partecipare ai riti ancestrali inerenti agli antenati di suo marito.⁸⁴

Un fattore fondamentale per quanto riguarda la situazione della donna è che durante questa dinastia sembra godere di un'autonomia di gestione degli affari, vediamo infatti come la storica Ban Zhao venne scelta dal padre e dal fratello per continuare l'opera da loro iniziata. La decisione di scegliere una donna per continuare un'opera, iniziata da un uomo, ebbe una grande rilevanza ed impatto storico. Altro grande passo in avanti, per l'emancipazione della donna, fu la variazione applicata nel sistema di tassazione che prevedeva l'aggiunta della tassa sul voto anche per le donne. Questo dimostrava che alcune donne godevano di un'indipendenza economica al pari degli uomini. Nel matrimonio per una donna, era molto importante oltre alle sue virtù, la sua dote e, se un uomo la lasciava era costretto a riconsegnare la dote, che generalmente consisteva in proprietà come terreni. Inoltre, grazie al sistema ereditario, molte donne, dopo la morte del proprio consorte, potevano ereditare proprietà.⁸⁵

Nella società cinese c'è sempre stata una divisione ben precisa nell'ambito lavorativo. Principalmente alle donne erano riservati lavori riguardanti la casa e la cura dei figli, mentre gli uomini si occupavano di lavori pubblici.⁸⁶ Anche in questa visione

81 Hinsch Bret, *Women in Imperial China*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishing, 2016, p.39.

82 Hinsch, *Women in Early Imperial China*, cit., p. 147.

83 McLaren Anne, Qinjian Chen, "The Oral and Ritual Culture of Chinese Women: Bridal Lamentation of Nanhui", in *Asian Folklore Studies*, 2000, Vol. 59, n. 2, p. 206.

84 Baber Erwin Ray, "Marriage in Ancient China", in *The Journal of Educational Sociology*, 1934, Vol. 8, n. 3, p. 136.

85 Hinsch, *Women in Early Imperial China*, cit., pp. 64-65.

86 Sheng Angela, "Introduction from the Guest Editor: Women's Work, Virtue and Space: Change from Early to Late Imperial China", in *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 2012, n. 36, p. 19.

della donna, nell'ambito della corte imperiale, troviamo due tipi differenti di donne, le donne di corte e le loro domestiche. Un lavoro riservato alle donne, che le rende autonome, è proprio il lavoro tessile poiché, ciò fa sì che loro possano avere un ruolo ben distinto nella società. Questo lavoro, permetteva loro la formazione di gruppi in cui, oltre a tessere, raccoglievano del denaro per procurarsi delle candele o altro materiale. La grande importanza che ebbe il lavoro tessile, nell'emancipazione femminile, fu evidenziata nell'ambito letterario. Ban Zhao scrisse un *fu*, intitolato *Zhen lü fu*, in cui parla degli utensili utilizzati dalle donne per tessere. Durante la dinastia Han, il lavoro tessile assunse una grande importanza per l'impulso che riuscì a dare all'economia attraverso il commercio. Molte donne vedove, dopo la morte del proprio marito, avevano l'opportunità di gestire i propri profitti. L'indipendenza economica che il lavoro tessile riuscì ad offrire, grazie ai cospicui guadagni, fu rilevante.⁸⁷

Un po' controversa era la situazione della donna nell'ambito della vedovanza, perché essendo il matrimonio un'unione vincolante, la donna e l'uomo rimanevano legati per il resto della loro vita e dopo la morte. Nella dinastia Han, a differenza di altre epoche storiche, molte donne contraddicevano a questa regola e si risposavano per mantenere il loro ruolo nella società, ma non venivano viste di buon occhio. In particolare, le donne con i figli, in base alla tradizione, sarebbero dovute rimanere legate alla famiglia del marito per portare rispetto. Infatti, molti autori dell'epoca condannavano come immorale prendere di nuovo marito.⁸⁸ Nell'ambito matrimoniale una donna veniva considerata virtuosa nel caso in cui mantenesse la sua castità. All'interno dell'opera *Lienü Zhuan*, di Liu Xiang, vengono lodate le donne, che dopo la morte dei loro mariti, praticavano il suicidio ed in questo modo, la castità della donna diventa ancor di più un valore significativo.⁸⁹

Sotto la dinastia Han, vengono apportati importanti cambiamenti sotto l'aspetto giuridico per regolare la condizione della donna. La donna viene maggiormente tutelata e, vengono stabilite delle punizioni per la violenza domestica tanto che, la stessa Ban Zhao, nella sua opera *Nüjie*, sostiene il fatto che nel matrimonio deve esserci armonia e non un marito che picchia la propria moglie. Il sistema legislativo includeva, nella sua tutela, anche le donne di basso rango sociale in quanto, anche l'uccisione di una domestica era punito come reato. Questo faceva sì, che venivano protette sia le donne

87 Hinsch, *Women in Early Imperial China*, cit., pp. 72-75.

88 Baber, "Marriage in Ancient China", cit., p. 139.

89 Gao, "Women Existing for Men: Confucianism and Social Injustice against Women in China", cit., p. 117.

più deboli che quelle più potenti senza alcuna distinzione. Secondo i canoni confuciani, però, era molto importante rispettare le cinque relazioni, quindi era molto difficile che una domestica potesse accusare la sua padrona o che, nell'ambito familiare, un componente della famiglia più giovane denunciasse un componente più anziano.⁹⁰

Durante questo periodo storico, è molto interessante lo studio dei presagi. Dong Zhongshu 董仲舒 (Ca 179-104 a.C.), fu uno dei primi studiosi ad interessarsi a questo studio. Nella società cinese, molti imperatori della dinastia Han, iniziarono ad interpretare eventi naturali come presagi del cielo, creando un legame tra il Cielo e l'uomo.⁹¹ Ancor più interessante, è che Liu Xiang utilizzò i presagi per criticare il comportamento delle donne potenti, sviluppando una teoria contro le donne. Nei primi capitoli della sua opera, *Lienü Zhuan*, come già accennato, Liu Xiang parla di donne lodevoli, mentre nell'ultimo capitolo, si concentra su donne secondo lui malvagie che per raggiungere i loro scopi si comportano in modo negativo. Molto spesso le donne vengono collegate a strani eventi naturali o storici.⁹² Inoltre, le donne venivano collegate anche al concetto di stregoneria, avendo loro, secondo la dinastia Han accesso alle arti oscure e, per questa ragione all'interno della corte molte di loro vennero uccise.⁹³

La differenza tra uomo e donna, la possiamo trovare anche nella cosmologia cinese in quanto, concetti appartenenti a questo campo vengono collegati all'uomo e alla donna. Il primo concetto da analizzare è quello del Cielo e della Terra. Nella dinastia Han si parla appunto di una triade: "Essere Umano-Cielo-Terra". Molti come Dong Zhongshu, esaltano il concetto del Cielo sminuendo quello della Terra, proprio perché il Cielo viene collegato all'uomo creando così una gerarchia e non un binarismo.⁹⁴ Questo concetto è enfatizzato anche nell'opera *Nüjie*, dove Ban Zhao sottolinea il fatto che la donna non può sottrarsi al marito perché costui viene identificato con il Cielo. Il secondo concetto è l'opposizione tra il *qian* ed il *kun* citati nell'*Yijing*. Con il tempo, il concetto di *kun* è stato collegato a quello della Terra mentre, il *qian* a quello del Cielo; per questo vengono anch'essi associati all'uomo e alla donna.⁹⁵ L'ultimo concetto è quello dello *yin* e dello *yang*, due elementi complementari. Lo *yin* è collegato al

90 Hinsch, *Women in Early Imperial China*, cit., pp. 85-87.

91 Hinsch, "The Criticism of Powerful Women by Western Han Dynasty Portent Experts", cit., pp. 99-100.

92 Ibid., pp. 104-105.

93 Hinsch, *Women in Early Imperial China*, cit., p. 96.

94 Ibid., p. 156.

95 Yinzhèn Yi, "The Primary Connotation of Chinese Traditional Ethics on Women", in *Journal of China Women's University*, 2006, Vol. 18, n. 3, p. 17.

principio femminile, in quanto rappresenta l'oscurità, la luna e il concetto di debolezza, mentre lo *yang* rappresenta il principio maschile, viene collegato al concetto di forza. In questo modo, lo *yin* e lo *yang* si tramutano in due elementi contrastanti.⁹⁶

⁹⁶ Gao, "Women Existing for Men: Confucianism and Social Injustice against Women in China", cit., p. 115.

3.3 La visione della donna nel *Nüjie*

L'opera di Ban Zhao, il *Nüjie*, espone una serie di precetti molto importanti per le donne dell'epoca. La donna che descrive Ban Zhao, nella sua opera è prima di tutto una donna virtuosa, che dà importanza ai valori dell'etica confuciana. Sin dai primi capitoli, Ban Zhao confina la donna nell'ambito della casa, descrivendo quali sono i suoi doveri⁹⁷. Una donna deve essere umile e modesta, deve lavorare senza lamentarsi e non lodare mai i suoi pregi. Anche se la donna, in quest'opera, sembra essere sottomessa all'uomo e alla sua famiglia, Ban Zhao in modo velato consiglia alle donne di proteggersi, perché stando al loro posto non potranno mai essere giudicate o accusate.⁹⁸ Molte volte viene consigliato di non controbattere né il marito né i suoceri, ma non perché la donna non sappia riconoscere cosa sia giusto o cosa sia sbagliato o, quando qualcuno è in errore bensì, semplicemente per preservare se stessa.⁹⁹

Il giusto comportamento delle donne viene elaborato da Ban Zhao inserendo, nella sua opera, i riferimenti ai classici come lo *Shijing*, il *Liji*, l'*Yijing*, o anche i *Lunyu*. Per certi aspetti la donna che descrive Ban Zhao è anche troppo conservatrice in quanto nell'Epoca Han le donne potevano risposarsi, mentre lei consiglia di non farlo.¹⁰⁰ Uno dei più importanti spunti di modernità inseriti nella sua opera, è che la donna debba ricevere una buona istruzione, come è accaduto a lei stessa. In un certo senso, questa affermazione può essere vista come una denuncia per tutte le donne di basso rango alle quali, non era permessa un'educazione. Nella dinastia Han, principalmente, venivano istruite le donne appartenenti a famiglie facoltose, mentre le donne di basso rango non ricevevano una valida istruzione.¹⁰¹ Nell'opera di Ban Zhao, emerge che lo scopo di una donna è quello di conquistare l'affetto del proprio marito, attraverso il rispetto delle quattro virtù e la sua capacità di far fronte ai doveri di buona moglie. Essere una buona moglie è il presupposto fondamentale per far regnare l'armonia tra moglie e marito.¹⁰² Un'altra denuncia molto importante, perfettamente in linea con la dinastia Han, è quella

97 Brown *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, cit., p. 231.

98 Idema Grant, *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*, cit., p. 33.

99 Chen Y-shis, "The Historical Template of Pan Chao "Nü Chieh"", in *T'oung Pao*, 1996, Vol. 82, n. 4-5, p. 246.

100 Zhao, *Precetti per le Donne e altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, cit., p. 25.

101 Swann, *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China*, cit., 134-135.

102 Ibid., pp. 136-137.

inerente agli uomini che picchiavano le loro mogli.¹⁰³ Possiamo notare, che Ban Zhao nel quarto capitolo espone le quattro virtù che una donna per essere una brava moglie deve avere. Nella descrizione della quarta virtù ovvero *fugong*, Ban Zhao fa un netto riferimento al lavoro femminile ovvero quello di filatura e tessitura.¹⁰⁴ Sotto la dinastia Han molte donne producevano vestiti e, proprio per via di ciò riuscivano ad avere un'indipendenza economica. L'opera è un perfetto mix tra modernità e conservatività, ha degli aspetti profondamente legati alla tradizione mentre, altri completamente nuovi. Tutti questi elementi, devono concorrere a stimolare la coscienza e la sensibilità delle donne prendendo, i precetti letti nel suo libro come consigli per riuscire a vivere in modo tranquillo e sereno.

103Hinsch, *Women in Early Imperial China*, cit., p. 87.

104Zhao, *Precetti per le Donne e altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, cit., p. 13.

Capitolo quarto:
Analisi dei *yongwu fu* 詠物賦

4.1 Analisi “Zhen lü fu 鍼縷賦”

鍼縷賦

鎔秋金之¹⁰⁵剛精

形微妙而直端

性通達而漸進

博庶物而一貫

惟鍼縷之列迹

信廣博¹⁰⁶而無原

退旋施巨補過

很素絲之羔羊

何斗筲之足算

咸勒石而升堂

Forte spirito d'acciaio autunnale,
corpo fino, lieve, dritto e tagliente,
la vostra natura è quella di attraversare, entrare piano
e gradualmente unire in una sola una moltitudine di cose.
Le vostre impronte ago e filo attestano una grande padronanza,
tornate indietro, rigirate ed operate per rimediare agli errori
fino a che i risultati non sembrino puri come la lana di un agnello.
Quale misura o cestino è sufficiente per misurare il vostro lavoro?

105Zhi 之 in questo caso si riferisce all'ago; Idema, Grant, *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*, cit., p. 30.

106Guangbo 廣博, viene tradotto con il termine ampio, vario, si riferisce all'ampio lavoro fatto dall'ago e dal filo; Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p. 104.

Che esso sia inciso sulla pietra e testimoniato all'alta corte!¹⁰⁷

Il *Zhen lü fu* 鍼纒賦 venne scritto da Ban Zhao ed è uno dei tre *yongwu fu* 詠物賦 ovvero “prosimetri che descrivono gli oggetti” da lei scritti di cui ci rimanga traccia.¹⁰⁸ Quest'opera è divisibile in tre strofe. Gli oggetti di cui parla Ban Zhao nel *fu* sono gli utensili utilizzati quotidianamente dalle donne per cucire, l'ago e il filo. Il *fu* attraverso la descrizione di questi due utensili racchiude più di una metafora. Anche qui, come nelle altre opere di Ban Zhao, possiamo notare l'influenza del confucianesimo, sia per i concetti nascosti nel *fu* sia perché a volte sembra riferirsi all'opera *Lunyu*.¹⁰⁹ Ad esempio il concetto che emerge da questa frase 『廢物而一貫¹¹⁰』 “una moltitudine di cose si stringono in una sola”, viene citato in due passi dell'opera *Lunyu*, rispettivamente i passi 4.15 e 15.3.

Il dialogo 4.15 è il seguente:

“子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」”

“Il Maestro disse: «Maestro Zeng lungo la mia via vi è un filo che tutto unisce.» Il Maestro Zeng rispose: «Capisco». Quando il maestro se ne andò gli altri domandarono :« Cosa intendeva dire?». Il Maestro Zeng rispose: «la Via del Maestro consiste nell'agire con la massima lealtà e non imporre agli altri quel che non si desidera per se; null'altro»”.¹¹¹

Mentre il dialogo 15.3 è quello che segue:

“子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也！予一以貫之。」”

107Traduzione basata sul testo di Nancy Lee Swann; Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p. 104.

108Sun Chang, Owen, *The Cambridge History of Chinese Literature*, cit., p.128.

109Nienhauser H. William, *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 184.

110*Guan* 貫, questo termine viene tradotto appunto come collegare due o più cose insieme. Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., pp. 110-111.

111Lippiello Tiziana, *Confucio, Dialoghi*, cit., p. 39.

“Il Maestro disse: «Zigong credi che, avendo tanto studiato, ricordi tutto?», Zigong rispose: «Certo, non è forse così?». Il Maestro disse: «Niente affatto. Vi è in me un filo che unisce tutto»”.¹¹²

Analizzando il *fu* di Ban Zhao e i *Dialoghi* di Confucio, il concetto che emerge è che la molteplicità degli insegnamenti vengono uniti da un unico filo,¹¹³ e la natura di questo filo è esplicitata nel passo 4.15: “agire con la massima lealtà e non imporre agli altri quel che non si desidera per se”, ovvero nei due caratteri *zhong* 忠 e *shu* 恕. Con questa espressione Ban Zhao fa implicitamente suoi questi due valori fondanti dell'etica confuciana, estendendoli alla dimensione femminile.

Gli stessi utensili che Ban Zhao descrive sono delle metafore. La parola che viene usata per parlare dell'ago è *zhen* 鍼, questo termine in quest'altra sua forma *zhen* 箴 racchiude il significato di ammonire.¹¹⁴ Nella prima strofa della poesia troviamo il termine *jin* 金 ovvero metallo, questo termine può far riferimento ai *wuxing* 五行 (Cinque elementi) anche chiamati i principi attivi della natura. Nello studio dei cinque elementi, il quinto è proprio il metallo, la cui proprietà è la freddezza.¹¹⁵ In questa strofa questo elemento viene collegato all'autunno *qiu* 秋.¹¹⁶ Inoltre Zhang Heng 張衡 (79-139 d.C.) grande matematico e astronomo della dinastia degli Han orientali, collega il metallo al pianeta Venere.¹¹⁷

L'ago e il filo danno importanza al lavoro femminile di tessitura, che sotto la dinastia Han era molto sviluppato. La donna che tesseva e conduceva giornalmente i suoi doveri veniva considerata virtuosa. Nelle famiglie altolocate la tessitura aveva un ruolo fondamentale.¹¹⁸ L'ago è descritto come inflessibile ciò fa riferimento all'integrità morale. Il suo corpo è piccolo ma dritto, ciò è una metafora della giustizia, del giusto comportamento che l'essere umano deve avere. L'ago fora gradualmente il tessuto, ciò fa riferimento al fatto che l'essere umano deve agire non ostacolando la moralità, ma

112Lippiello Tiziana, *Confucio, Dialoghi*, cit., p. 181.

113Idema, Grant, *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*, cit., pp. 30-31.

114Ibidem.

115Mayers Frederick William, *The Chinese Reader's Manual : A Handbook of Biographical, Historical, Mythological, and General Literary Reference*, Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1874, p. 350.

116*Qiu* 秋, l'autunno secondo la cosmologia cinese è la stagione del metallo, la freddezza di questo elemento viene riconosciuta nel vento autunnale, Cai Qi Zong, *How to Read Chinese Poetry: A Guided Anthology*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 148.

117Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p. 110.

118Brown, *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, Great Barrington, cit., p.234.

deve farsi influenzare da essa.¹¹⁹ L'ago viene identificato con la fermezza (*Gang* 剛)¹²⁰, il filo invece viene collegato alla purezza e delicatezza, il suo compito principale è quello di riparare gli errori.¹²¹ I difetti che vengono riparati diventano puri come la seta indicata dal carattere *si* 絲¹²².

Nella seconda stanza Ban Zhao nomina l'agnello e la sua purezza; questo animale nella tradizione cinese viene collegato al concetto di *xiao* 孝 ovvero la pietà filiale in quanto, quando viene allattato dalla madre deve inchinarsi a lei, come il figlio che dovrà sempre sottostare ai suoi genitori e prendersene cura.¹²³

Nel *fu* troviamo un altro riferimento all'opera *Lunyu*, attraverso l'uso di due caratteri *dou* 斗¹²⁴ e *shao* 筩.

Il dialogo in questione è il 13.20:

“子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥；使於四方，不辱君命；可謂士矣。」曰：「敢問其次？」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」曰：「敢問其次？」曰：「言必信，行必果；硜硜然，小人哉！抑亦可以為次矣。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筩之人，何足算也！」”

“Zigong domandò: «Come si deve comportare un uomo per essere reputato gentiluomo?». Il Maestro rispose: «Colui che agisce con discrezione e che, quando inviato lontano nei quattro punti cardinali, non manca di onorare il mandato ricevuto dal sovrano, può essere reputato un gentiluomo». «Permettetemi di interrogarvi sulla categoria successiva» chiese ancora Zigong. «E' colui che in famiglia è stimato per l'amore filiale e nel suo paese per la deferenza verso i superiori. «E' colui che tiene fede alla parola e realizza i suoi progetti. Nonostante possa manifestare una mediocre caparbietà, costui appartiene alla categoria successiva». «E come sono coloro che

119Nienhauser, *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, cit., p. 184.

120*Gang* 剛, letteralmente viene tradotto come rigido, duro: Wills John, *Mountain of Fame: Portraits in Chinese History*, New Jersey, Princeton University Press, 1994, p. 97.

121Brown Kerry, *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, cit., p. 233.

122*Si* 絲, questo termine viene tradotto tradizionalmente come seta, ma in questo *fu* si riferisce alla lana pura dell'agnello; Wills, *Mountain of Fame: Portraits in Chinese History*, cit., p. 95.

123Speed Alfred Charles, *Chinese Symbolism and Art Motifs : A Comprehensive Handbook on Symbolism in Chinese Art Through the Ages*, con un'introduzione di Terence Barrow, Boston, Tuttle Publishing, 2012, p. 342.

124*Dou* 斗 questo termine si riferisce all'unità di misura cinese inerente al grano. All'epoca di Wang Mang veniva usata l'unità di misura *hu* 斛 che equivale a 10 *dou*; Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p. 111.

governano?», «Ahimè» rispose Confucio. -Uomini dal peso insignificante, non vale la pena di considerarli».¹²⁵

In questo passo del *fu*, è molto interessante l'uso del termine *shao* 筓 che viene tradotto come cestino. Il cestino di bambù, dice Ban Zhao, è più grande dell'ago e del filo, ma in confronto a loro non conta nulla, in quanto non ha la stessa efficacia. Infatti di solito i funzionari della corte imperiale a cui venivano affidati solamente dei compiti minori venivano chiamati con questo termine, proprio come viene spiegato nel dialogo. Qui, in modo velato, vi è un'ammonizione da parte di Ban Zhao per i comportamenti errati di chi governa.¹²⁶

Nell'ultima parte del *fu*, troviamo i caratteri *le* 勒 e *shi* 石, questi due caratteri assieme vengono tradotti letteralmente come “intagliare la pietra”, quindi fanno riferimento alla pietra memoriale dell'ago e del filo. Un'altra interpretazione del carattere *shi* 石, viene data dallo studioso Zhang Qiao (date di nascita e morte sconosciute), appartenente alla dinastia Song. Costui interpreta il carattere come l'unità di misura *dan* 石, che equivale all'unità di misura *dou* 斗 ed entrambe venivano usate per misurare il grano.¹²⁷ Inoltre vi è di nuovo un riferimento ai *Lunyu*, al dialogo 11.15 in quanto Ban Zhao utilizza i caratteri *sheng* 升 e *tang* 堂.¹²⁸

“子曰：「由之瑟，奚為於丘之門？」門人不敬子路。子曰：「由也升堂矣！未入於室也！」”

“Il Maestro domandò. «Perché mai la cetra di Zilu è entrata nella mia dimora?». I discepoli di Zilu allora cessarono di rispettare Zilu, Il Maestro disse: «Zilu è salito fino alla sala, ma non è ancora entrato nelle sale interne»”.¹²⁹

125Lippiello, *Confucio, Dialoghi*, cit., p. 155.

126Idema, Grant, *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*, cit., pp.31-31.

127Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p. 111.

128*Sheng* 升 e *tang* 堂, come notiamo anche dal dialogo di Confucio, vengono tradotti come: ascendere alla sala, o entrare nella sala. Ibidem.

129Lippiello, *Confucio, Dialoghi*, cit., p. 123.

4.2 Analisi Da que fu 大雀賦

大雀賦

大家¹³⁰同產兄西域都護定遠侯班超獻大雀，詔令大家作賦曰：

嘉大雀之所集

生崑崙之靈丘

同小名而大異

乃鳳皇之匹疇

懷有德而歸義

故翔萬里而來遊

集帝庭而止息樂和，氣而優遊上下協而相親聽雅頌之雍雍自東西與南北咸思服而來同。

Pan Chao's elder brother, Governor-general in East Turkestan, the Marquis of Ting-yüan, Pan Ch'ao presented a (strange) large bird to His Majesty (The emperor Ho 89-105 a. d.). His Majesty commanded Pan Chao by mandate to compose verses suitable to the occasion of the presentation of the gift, and she wrote:

Congratulations to haunts of the Bird (from the Far West);
Miraculous that peak of the K'un-lun which gave him birth:
He differs greatly from a small one of like name.
Lo! he belongs to the ranks of the Imperial Phoenix.

In his breast he cherishes virtues, he seeks the Righteous One;
Soaring ten thousand *li* he has come, traveling (eastward).
Alighting at the imperial court, he halts, resting;

¹³⁰*Dajia* 大家 questo termine fa riferimento all'imperatore. Swann *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p.100.

He delights in the Spirit of Harmony, so at leisure here he roams.

(All the ranks at court), high and low, dwell in mutual love;
They listen to the harmony of music in its refined praise.
(Themselves) from east and west, from south and north;
All think of submitting and coming to serve and live.¹³¹

Questo *fu* venne scritto da Ban Zhao sotto decreto imperiale; anch'esso, come lo *Zhen lü fu*, descrive un oggetto. In questo caso, l'oggetto in questione è un uccello che venne mandato da Ban Chao a corte come regalo all'imperatore. Ban Zhao venne incaricata di scrivere questo *fu* quando suo fratello ancora non aveva fatto ritorno nella capitale. Il *fu* ha uno stile molto semplice ma solenne, si apre con una descrizione, in quanto Ban Zhao ci dà delle informazioni su suo fratello, dicendo appunto che è un generale che si trova nelle regioni occidentali e che è marchese di Tingyüan e anche sul motivo per cui ha scritto il *fu*, ovvero quello di ricordare questo evento. Non si è certi sulla razza di questo uccello, in quanto il termine che viene utilizzato per citarlo è *que* 雀, un termine molto generico che può riferirsi a varie specie di uccelli.¹³² Si pensa che potesse essere uno struzzo dei Parti proveniente dalle regioni occidentali. Secondo il libro *Hou Hanshu* scritto da Fan Ye, nel tredicesimo anno del regno dell'imperatore He il regno dei Parti mandò un regalo alla corte cinese, portato a corte dal figlio di Ban Chao, Ban Yong 班勇 (data di nascita sconosciuta-128 d.C.). La solennità di questo *fu*, la possiamo notare sin dai primi caratteri: Ban Zhao fa un'attenta descrizione dei luoghi che hanno dato vita a questo uccello citando le montagne del Kunlun 崑崙, questo nome venne dato a questa catena montuosa dopo la spedizione fatta da Zhan Qian 張騫 (195-114 a.C.) nelle regioni occidentali, questa catena montuosa si estende da est a sud ovest del bacino del Tarim, sino al nord del Tibet ed è collegata con la parte est del Pamir.¹³³ Costei, attraverso l'uso del carattere *ji* 嘉, ci fa intendere come ammiri il luogo dove vive questo uccello. Per la descrizione di queste montagne utilizza anche il termine *ling* 靈¹³⁴ che racchiude il significato di divino o arcano.

131 Traduzione del testo di Nancy Lee Swann. Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p. 100.

132 Brown Kerry, *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, Great Barrington, Berkshire Publishing Group, 2014, p. 233.

133 Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., pp. 106-107.

134 *Ling* 靈, questo termine viene tradotto letteralmente come reale. Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p. 106.

Ban Zhao descrive questo grande uccello dicendo che ha lo stesso nome del passero che lei descrive come *xiao* 小, ma si differenzia da esso per le sue grandi dimensioni. Proprio per questo l'uccello viene accomunato alla *fenghuang* 鳳皇 ovvero la fenice. Qui possiamo collegare questo passo ad un dialogo dell'opera *Lunyu*, ed anche in questo passo Confucio parla della fenice, il dialogo è il 9.9:

“子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣乎！」”

“Il Maestro disse: «La fenice non è apparsa, il Fiume Giallo non ha svelato il Diagramma, ahimè, non ho più alcuna speranza.»”

Anche in questo dialogo come nel *fu* di Ban Zhao la fenice è simbolo di buon auspicio, in quanto rivela al sovrano l'arte del governo.¹³⁵ La fenice è presagio di un buon imperatore. Alcuni scrittori descrivono che la fenice ha la testa di un fagiano, il becco di una rondine, il collo di una tartaruga e l'aspetto esteriore di un drago, ma nelle rappresentazioni pittoriche viene di solito raffigurata con l'aspetto di un pavone e di un fagiano decorata con splendidi colori¹³⁶. Di solito con il carattere *huang* 皇 viene identificata la femmina della fenice, mentre con il carattere *feng* 鳳 il maschio.¹³⁷

Attraverso l'uso del carattere *de* 德, troviamo di nuovo l'influenza confuciana, poiché questo carattere equivale alla virtù di cui parla Confucio,¹³⁸ quella virtù che unisce e che fa sì che l'uomo non sia mai solo proprio come viene spiegato nel dialogo 4.25:

“子曰：「德不孤，必有鄰。」”

“Il Maestro disse: «Chi è dotato di eccellenza morale non è mai solo, ha sempre qualcuno accanto»”.¹³⁹

Nell'ultima parte del *fu* troviamo invece un netto riferimento ad uno dei cinque classici confuciani, ovvero lo *Shijing*, in quanto il carattere *ya* 雅 ed il carattere *song* 頌

135 Lippiello Tiziana, *Confucio, Dialoghi*, cit., p.96-97.

136 Mayers, *The Chinese Reader's Manual: A Handbook of Biographical, Historical, Mythological, and General Literary Reference*, cit., p. 61.

137 Unendo questi due caratteri *feng* 鳳, *huang* 皇, abbiamo il composto *fenghuang* 鳳皇 con cui Ban Zhao identifica la fenice nel testo. Ibidem.

138 Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p.107.

139 Lippiello Tiziana, *Confucio, Dialoghi*, cit., p. 40-41.

sono i nomi di due delle sezioni di questo libro.¹⁴⁰ Oltre a questo classico, questi caratteri possono far riferimento anche alla musica, questo concetto è molto importante secondo Confucio all'interno dei riti. In questo parte troviamo anche un altro riferimento allo *Shijing*, poiché Ban Zhao sembra citarne un passo in questa frase: “自東西與南北咸思服而來同”, mentre lo *Shijing* nel passo 244 nella quarta sezione, riferita all'imperatore Wen Zhou (1112-1056 a.C.) cita:

“自西自東自南自北無思不服”

“Da ovest ad est, da sud a nord, non c'era pensiero, ma gli ha reso omaggio”.

Questa frase viene interpretata anche da Mencio, l'interpretazione che gli viene data da costui si avvicina molto a quella di Ban Zhao.¹⁴¹

140 Idema, Grant *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*, cit., p. 28.

141 Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p.107.

4.3 Analisi *Chuan fu* 蟬賦

蟬賦

伊玄蟲之微陋
亦攝生于天壤
當三秋之盛暑
陵高木之流響
融風被而來游
商焱厲而化往
吸清露于丹園
抗喬枝而理翮
崇皇朝之輝光
映豹豹而灼灼
復丹款之未足留滯恨

(Let us sing to:)

That one which of somber-colored insects is least and lowliest;
Yet which also derives its life from Heaven and Earth.
Just at the climax of summer's heat,
Mounted high upon a tree, it vents itself.
Following the warm breeze, it roams this way;
Then, when autumn withers and oppresses, it vanishes.

(Let us sing to:)

(That one which) drinks the clear dews of the scarlet garden;
And perched proudly on a high branch, plumes itself.
It extols the glorious light of the adorable Imperial Dynasty,
The dazzling, brilliantly blinding, and luminous August One!

(Let us sing to:)

(That one which) at the height of happiness unsatisfied, (is cut off).

So it leaves behind only dullness and sadness on the horizon.¹⁴²

Questo *fu*, proprio come gli altri due analizzati in precedenza, fa parte della categoria dei *yongwu fu* ovvero i *fu* sugli oggetti. L'oggetto che descrive Ban Zhao è un insetto, ovvero la cicala. Anche all'interno di questo *fu* possiamo ritrovare delle metafore. La cicala in questo *fu* viene paragonata all'essere umano, vivendo anch'essa una vita breve e giovando delle bellezze del mondo, se pur rimanendo alla fine solo morte e tristezza.¹⁴³ Questo insetto è molto comune in Cina anche all'interno della letteratura, una delle più antiche favole conosciute è proprio “la cicala e la mantide”. All'inizio del *fu* Ban Zhao descrive proprio questo insetto, utilizzando il carattere *xuan* 玄 che letteralmente viene tradotto di colore cupo. Inoltre, Ban Zhao descrive la cicala come un insetto piccolo e umile.¹⁴⁴ Molti in questo testo notano un'influenza taoista, in quanto oltre a descrivere la cicala, Ban Zhao fa una meditazione sulla natura e sulla vita. Ad esempio, l'uso dei caratteri *shesheng* 攝生 racchiudono il significato del principio taoista del conservare l'energia *qi* conducendo una vita semplice. Viene collegata all'essere umano in quanto proprio come l'uomo anche la cicala riceve la sua vita dall'unione del Cielo e della Terra.¹⁴⁵

Ban Zhao in questo *fu* cita i *sanqiu* 三秋 ovvero i tre autunni oppure chiamati il periodo della nona luna. Questo è il periodo in cui si lavorano i campi. Nel *fu* però questi due caratteri si riferiscono principalmente al periodo in cui ci sono le cicale ovvero l'estate.¹⁴⁶ Dall'accurata descrizione di Ban Zhao sappiamo che la cicala durante il periodo estivo sale in alto sugli alberi e canta. Il termine che viene utilizzato per descrivere il canto della cicala è *liu* 流 che, letteralmente vuol dire sgorgare e, nel *fu* racchiude però il significato di sfogarsi. Il canto della cicala soprattutto del maschio lo si può udire da molto lontano, troviamo dei riferimenti a questo insetto anche nell'opera *Liji*. La cicala con il suo canto segue il vento *feng* 風 ed è in totale armonia con esso, si lascia trasportare.

142Traduzione del testo di Nancy Lee Swann. Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p.102.

143Brown, *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, cit., p. 234.

144Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p. 108.

145Brown, *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, cit., p. 234.

146Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p. 109.

Attraverso la descrizione della cicala che beve la rugiada mattutina, identificata dal carattere *lu* 露, ritroviamo di nuovo un riferimento al taoismo in quanto, il carattere *dan* 丹 può essere collegato al connotazione taoista dell'elisir della vita.¹⁴⁷

Ban Zhao in questa parte del *fu*, fa riferimento alla dinastia imperiale che in questo caso viene esaltata dalla cicala e ciò dimostra che se la cicala che è un insetto piccolo e insignificante rispetta l'imperatore, l'essere umano dovrebbe fare lo stesso. La cicala si comporta in modo virtuoso e non mostra immoralità.¹⁴⁸

Notiamo come la vita della cicala finisce con l'arrivo dell'autunno, una stagione che porta l'assenza sia della cicala che del suo canto. Ciò identifica la fine della vita, la tristezza che sia la cicala che l'essere umano affrontano quando arriva la morte.¹⁴⁹

147Swann, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, cit., p. 109.

148Brown, *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, cit., p. 235.

149Ibid., pp. 234-235.

Bibliografia

- Affinati Riccardo, *L'Arte Orientale della Guerra*, Soldiershop, 2017.
- Baber Erwin Ray, "Marriage in Ancient China", in *The Journal of Educational Sociology*, American Sociological Association, 1934, Vol. 8, n.3, pp. 131-140.
- Bertuccioli Giuliano, *La letteratura cinese*, a cura di Federica Casalin, Roma, L'Asino d'Oro Edizioni, 2013.
- Cai Zong-qi, *How to Read Chinese Poetry : A Guided Anthology*, New York, Columbia University Press, 2008.
- Chai David, *Dao Companion to Xuan Xue (Neo Daoism)*, Cham, Springer, 2020.
- Chen Shis-Yu, "The Historical Template of Pan Chao's Nü Chieh", in *T'ang Pao*, 1996, Vol. 82, n. 4-5, pp. 230-252.
- Brown Kerry, *The Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, Great Barrington, Berkshire Publishing Group, 2014.
- Dykeman Boos Therese, *The Neglected Canon: Nine Women Philosophers: First to the Twentieth Century*, Dordrecht, Springer, 1999.
- Ebrey Patricia, "Confucianism", in *Sex, Marriage and Family in World Religion*, Columbia University Press, 2006, pp. 368-450.
- Gao Xiongya, "Women Existing for Men: Confucianism and Social Injustice against Women in China", in *Race, Gender and Class*, 2003, Vol.10, n.3, pp.114-125.
- Gardner Daniel, *Confucianism: a Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2014.
- Goldin Rakita Paul, *After Confucius: Studies in early China philosophy*, Stati Uniti, University of Hawai'i Press, 2005.
- Greenling Jason, *The Technology of Ancient China*, New York, Cavendish Square Publishing, 2017.
- Hardy Grant, e Kinney Behkne Anne *The Establishment of the Han Empire and Imperial China*, Londra, Greenwood Publishing Group, 2005.
- Harrison Thomas, *The Great Empires of Ancient World*, Los Angeles, Paul Getty Museum, 2009.
- Hershock Peter, Ames Roger, *Confucian Cultures of Authority*, New York, Suny Press, 2006.

- Highman Charles, *The Encyclopedia of Ancient Asian Civilization*, New York, Fact on File, 2004.
- Hinsch Bret, *Woman in Early Medieval China*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishing, 2018.
- Hinsch Bret, *Woman in Imperial China*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishing, 2016.
- Hinsch Bret, “The Criticism of Powerful Women by Western Han Dynasty Portent Experts”, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2006, Vol. 49, n. 1, pp. 96-121.
- Idema Wilt, Grant Beata, *The Red Brush: Writing Women of Imperial China*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- Jiang Xinyan, “Confucianism, Women, and Social Contexts”, in *Journal of Chinese Philosophy* 36, 2009, Vol. 36, n. 2, pp. 228-242.
- Kinney Behkne Anne, “Women in the Analects”, in Goldin Paul (eds), *A Concise Companion to Confucius*, New York, Blackwell Publishing, 2017, pp. 148-163.
- Li-Hsiang Lisa Rosenlee, *Confucianism and Women: a philosophical interpretation*, New York, Suny Series in Chinese Philosophy and Culture, 2006.
- Liu Jee-Loo, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Chicester, Blackwell Publishing, 2006.
- Lippiello Tiziana, *Confucio, Dialoghi*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2006.
- McLaren Anne, Qinjian Chen, “The Oral and Ritual Culture of Chinese Women: Bridal Lamentations of Nanhui”, in *Asian Folklore Studies*, 2000, Vol. 59. n. 2, pp. 205-238.
- McMahon Keith, “The Institution of Polygamy in the Chinese Imperial Palace”, in *The Journal of Asian Studies*, 2013, Vol. 72, n. 4.
- Mair H. Victor, *The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*, New York, Columbia University Press, 1994.
- Masi Edoarda, *Cento Capolavori della Letteratura Cinese*, Macerata, Quodlibet, 2014.
- Mayers Frederick William, *The Chinese Reader's Manual: A Handbook of Biographical, Historical, Mythological, and General Literary Reference*, Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1874.
- Nienhauser H. William, *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

- Psarras Karin Sophia, "The Political Climate of Later Han", in *Journal of Asian History*, 1993, Vol. 27, n. 1, pp. 16-29.
- Peterson Bennet Barbara, *Notable Women of China: Shang Dynasty to the Early Twentieth Century*, Londra, Routledge, 2000.
- Puett Michael, *Philosophy and Literature in Early China*, in Mair Victor, *The Columbia History of Chinese Literature*. New York, Columbia University Press, 2001, pp. 70-85.
- Shamir-Patt Galia, "Learning and Women Confucianism Revisited", in *Journal of Chinese Philosophy*, 2009, Vol. 36, n. 2, pp. 243-260.
- Sheng Angela, "Introduction from the Guest Editor: Women's Work, Virtue and Space: Change from Early to Late Imperial China", in *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 2012, n. 36, pp. 9-38.
- Speed Alfred Charles, *Chinese Symbolism and Art Motifs: A Comprehensive Handbook on Symbolism in Chinese Art Through the Ages*, con un'introduzione di Terence Barrow, Boston, Tuttle Publishing, 2012.
- Swann Lee Nancy, *Pan Chao Foremost Woman Scholar of China*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2001.
- Sun Chang Kang-i, Owen Stephen, *The Cambridge History of Chinese Literature*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2010.
- Tanner Harold, *China a History volume 1: From Neolithic Cultures through the Great Qing Empire*, Cambridge, Hackett Publishing, 2010.
- Wang Robin, *Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings from the Pre-Qin Period through the Song Dynasty*, Cambridge, Hackett Publishing, 2003.
- White Pang Ann, "Confucius and the Four Books for Women", in Foust Mathew, Tan Hoon-Sor (eds), *Feminist Encounters with Confucius*, Leida, Brill Publisher, 2016, pp. 16-41.
- White Peng Ann, *The Confucian four Books for Women: A New Translation of the Nü Sishu and the Commentary of Wang Xiang*, New York, Oxford University Press, 2018.
- Wills John, *Mountain of Fame: Portraits in Chinese History*, New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- Yao Xinzhong, *The Encyclopedia of Confucianism*, Londra, Taylor and Francis, 2004.

Yinzen Yi, “The Primary Connotation of Chinese Traditional Ethics on Women”,
Journal of China Women's University, 2006, Vol. 18. n. 3, pp. 15-19.

Zhao Ban, *Precetti per le Donne e Altri Trattati Cinesi di Comportamento Femminile*, a
cura di Lisa Indraccolo, Torino, Einaudi, 2011.