



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in
Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa mediterranea

Tesi di Laurea

Hong Xiuquan, i fondamenti e le origini del culto dei Taiping

Relatrice

Chiar.ma Prof.ssa Francesca Tarocco

Correlatore

Dott. Jacopo Scarin

Laureando

Lorenzo
Cigognini
Matricola
816310

Anno Accademico

2019 / 2020

INDICE

ABSTRACT	3
前言	4
INTRODUZIONE	6
CAPITOLO 1: HONG XIUQUAN E IL CONTESTO	
ALL'ORIGINE DEL CULTO	12
1. Taiping: esperimento politico, eresia cristiana o sincretismo	12
2. Il contesto etnico, geografico e religioso	14
2.1 La comunità hakka	14
2.2 La contea di Hua e la famiglia di Hong Xiuquan	16
2.3 Il contesto religioso	18
3. L'infanzia di Hong Xiuquan e gli anni della sua formazione	26
CAPITOLO 2: IL CONTESTO DELLE MISSIONI	29
1. Le missioni in Cina	29
1.1 I gesuiti e il confucianesimo	29
1.2 La repressione e la clandestinità	35
2. Cristiani protestanti in Cina	39
2.1 Le origini del movimento protestante e le prime traduzioni dei testi	39
2.2 Liang Fa e il <i>Quanshi liangyan</i>	42
CAPITOLO 3: LA VISIONE, L'ORIGINE DEL CULTO	46
1. Il contesto storico e le fonti che descrivono la visione	46
2. Sintesi della visione	50
CAPITOLO 4: LA NASCITA DEI TAIPING	54
1. Gli esordi della predicazione e l'incontro con i testi protestanti	54
1.1 L'influenza del <i>Quanshi liangyan</i>	54
1.2 La radicalizzazione del pensiero - L'arrivo in Guangxi	58
2. La nascita dei Taiping	63
2.1 La Società degli Adoratori di Dio	63
2.2 Il Regno della Grande Pace celeste	66
CONCLUSIONI	72
BIBLIOGRAFIA	76

ABSTRACT

La Rivolta dei Taiping, esperimento politico e religioso che si protrasse dal 1851 al 1864 nel sud della Cina e interessò una parte considerevole della popolazione dell'epoca, è considerata una delle più grandi sommosse del diciannovesimo secolo. La retorica e la fascinazione del movimento dei Taiping arrivarono ad aver presa sulla popolazione al punto da rendere il movimento un'alternativa effettiva e concreta al potere del governo centrale. Le basi del culto dei Taiping vennero ideate dal fondatore del movimento Hong Xiuquan, giovane aspirante funzionario imperiale originario di un piccolo villaggio abitato principalmente da cinesi hakka non distante da Guangzhou, nel sud della Cina. Il movimento dei Taiping fonda le origini del culto e le basi del proprio pensiero sulla narrazione di una visione mistica avuta durante un periodo di trance dal capo fondatore. L'interpretazione che seguì a questa visione, perno fondamentale della costituzione del mondo dei Taiping, fu fortemente condizionata da caratteristiche appartenenti alla tradizione del pensiero e delle religioni cinesi e dalla retorica cristiana veicolata da missionari protestanti nella Cina del diciannovesimo secolo. Hong Xiuquan arrivò a definirsi figlio di Dio e fratello di Gesù Cristo e a essere acclamato dai suoi seguaci come tale. L'elaborato mira ad analizzare, da una prospettiva storica e sociologica, l'esperimento religioso di Hong Xiuquan e ad approfondire, da una parte, gli aspetti della demonologia cinese nel contesto di vita di Hong Xiuquan e delle dinamiche di villaggio dove si forma, delle credenze e delle tradizioni locali che hanno influenzato il movimento; dall'altra, le influenze provenienti dal messaggio evangelico protestante che si rivela determinante nella concezione del culto Taiping. Il confucianesimo, il taoismo, il buddismo e retaggi di culti diffusi in Cina prima di queste tre religioni si dovettero confrontare con l'insegnamento teologico di pastori protestanti europei e statunitensi che diffondevano traduzioni della Bibbia, dialogavano e cercavano di convertire letterati, contadini e funzionari nel contesto di una Cina sempre più in difficoltà a gestire i rapporti con le potenze occidentali. La regione impervia delle montagne del Guangxi, lontano dai centri urbani dove si svolsero gli scontri fra impero e potenze straniere, è il teatro ove ebbe origine la vicenda e dove il movimento prese forma. Una comunità composta da minatori, lavoratori stagionali, malviventi fuggiti dalla città di Guangzhou e minoranze etniche sono gli attori dai quali prese forma e si sviluppò. Una visione, un'idea di riscatto e la religione di Hong Xiuquan, sono il pretesto dal quale scaturì la rivolta.

前言

拜上帝会的魅力领袖洪秀全（1814-1864）组织并领导了整个十九世纪的独特历史和社会活动，即所谓的太平天国之乱。自十九世纪初以来，中华帝国发现自己不得不面对严重的经济，社会和政治渊源问题，导致不同阶层人民之间的紧张局势加剧和不满情绪激化，这引致帝国主义的发展和随后二十世纪初衰落之巔。

源于非本土背景思想的迷恋贯穿整个世纪，普及人口。一方面，基督教团体已在中国领土传教，并在不同阶层的人群中吸引信徒。另一方面，欧洲的政治运动备受中国知识份子的关注，引起话题。

紧张的局势在一八三九年达到顶峰，引发了武装冲突，最终于一八四二年签署《南京条约》，为英国提供了非常有利的条件。清朝作为满族统治，一直以来为大部分汉族人视为外来政权，因此促进了有组织的秘密运动，秘密社会和地方宗派的建立，目的是为了颠覆帝国权威。

如此背景下，中国南部以及其他众多运动中出现和确认「拜上帝会」，奠定了太平天国起义的基础，成为中国历史上最大的反帝起义。太平运动的成员将在几年内建立「天平天国」，一个由洪秀全管理与领导的帝国，奠基于基督教，中国传统宗教与祖传仪式的融合。

太平天国将他们行动的合法性归因于万物创造者在一次神秘显直接下达给洪秀全的命令，从而证明上帝之子和耶稣基督的弟兄的身份。

在中国南部的小乡村长大后，传统教育令洪秀全深入了解中国传统思想。通过新教传教士的圣经翻译，洪秀全接触了福音信息，并阐述一种似乎是基督教，佛教，儒家思想和秘密社会的弥赛亚思想的综合雪说。在成为政治手段前，其目标是传教与使中国人民认识上帝的真正神性，并否认任何对皇帝的作用具有宗教合法性，因此在政治上也具有合法性。本文旨在从洪秀全思想发展的脉络出发，

分析洪秀全学说的特点，深化中国民间宗教与基督教的关系，以期找出允许洪秀全领导的学说的要素和特征。这场运动构成了如此庞大而结构化的现实，并吸引了如此众多的忠实信徒。

因此，本文旨在分析促使洪创立运动的神秘视野，并加深对基督教传统经文的解释如何在中国南方农村和乡村人口的宗教信仰中找到沃土。

对如此遥远，看似不可调和的思想和文化的综合和解释，如何使洪秀全建立起强大的团队，从广东和广西省成千上万的追随者中的小批农民，矿工和季节性工人开始以及因此有可能进行一项革命性项目，从而成功创建一个规范性和社会体系，使其能够对约 3000 万人口产生影响，并在帝国内部构成一个真正的国家。

本论文共分为三章：

第一章结合了洪秀全人生初期的历史，民族，地理和社会现实。这章节深入研讨民间宗教以及地方传统对太平天国运动领导的影响。

第二章描述了基督教传教士在中国从十六世纪到十八世纪上半叶的新教传福音现象的现实情况，并列举了影响洪秀全思想的根源。

第三章着重描述导致洪秀全成为天上之王的神秘异象，同时探讨基督教信仰与当地中国传统如何相联而导致太平天国的诞生。

第四章描述太平天国的诞生和说教，透过救赎信息的激进化以及洪秀全传福音的转化试图了解拜上帝会如何从纯粹的宗教狂热转换成旨在推翻既定政治的反叛运动。

INTRODUZIONE

Hong Xiuquan (洪秀全 1814-1864), capo carismatico della Società degli Adoratori di Dio (*Bai Shangdi Hui* 拜上帝会), arrivò, dopo anni di proselitismo, propaganda della dottrina da lui ideata e conseguente sviluppo del movimento, a organizzare la cosiddetta Rivolta dei Taiping (*Taipingtianguo zhi luan* 太平天国之乱) un evento storico e sociale di portata unica in tutto il diciannovesimo secolo. Il pensiero di Hong Xiuquan, che lo porterà a definirsi figlio di Dio e fratello di Cristo; il sincretismo religioso che contraddistingueva i fondamenti della dottrina professata e che traeva ispirazione dai precetti della religione protestante e non solo dalle tre tradizionali religioni cinesi - buddismo, confucianesimo e taoismo – ma anche da culti ad esse precedenti; la diffusione capillare sul territorio cinese e il seguito che il movimento fu stato in grado di attrarre; sono gli elementi di maggiore interesse nell'analisi del culto dei Taiping. L'insurrezione, durata dal 1851 al 1864, esasperò e mise in evidenza una serie di problemi strutturali del sistema di governo cinese dell'epoca che portarono, qualche decade dopo la repressione della rivolta, alla definitiva caduta dell'ultima dinastia imperiale.

Fin dall'inizio del diciannovesimo secolo l'impero cinese si trovava a dover fronteggiare gravi problemi di origine economica, sociale e politica che portarono all'acuirsi di tensioni e al radicalizzarsi del malcontento fra i diversi strati della popolazione e che condussero il regime imperiale stesso al culmine del declino e alla sua conseguente caduta agli inizi del ventesimo secolo.

A partire dal diciottesimo secolo in Cina si verificò una crescita demografica importante che contribuì a peggiorare le condizioni di vita delle comunità contadine. Con il passare del tempo e l'acuirsi dei conflitti sociali risultò sempre più evidente che il sistema governativo imperiale non era in grado di fornire delle risposte valide e strutturate alle diverse esigenze della popolazione. L'evidenza di una sostanziale lontananza fra il centro del potere e le necessità effettive della popolazione, soprattutto rurale, fecero emergere componenti di corruzione fra le file dei burocrati e una sostanziale mancanza di preparazione da parte del governo centrale nel gestire i grandi cambiamenti che si sarebbero verificati nel corso del diciannovesimo secolo. Il fascino delle idee che provenivano da contesti non cinesi si diffuse, nel corso del secolo, fra tutti i livelli della popolazione. Da una parte le missioni religiose di orientamento cristiano veicolavano il

loro messaggio salvifico su territorio cinese da secoli ed erano in grado di attrarre fedeli fra i diversi strati della popolazione, dall'altra, l'eco dei movimenti politici che si stavano costituendo in Europa giunse anche in Cina e fu oggetto di dibattiti e interesse da parte degli intellettuali. A partire dal sedicesimo secolo ordini religiosi cattolici molto influenti come quelli dei gesuiti e dei domenicani iniziarono a comprendere l'importanza fondamentale di parlare, leggere e scrivere la lingua cinese per instaurare un dialogo valido ed efficace con la popolazione e le istituzioni locali ed essere più incisivi nella predicazione. Movimenti strutturati di missionari occidentali iniziarono a intuire il potenziale dato dall'approfondimento del ricco patrimonio culturale cinese per diffondere le dottrine evangeliche. Missionari occidentali iniziarono a interessarsi, approfondire e studiare i pantheon cinesi e la religiosità locale per cercare di creare punti di dialogo con la popolazione e parlare un linguaggio comprensibile all'uditorio cinese. Nel corso del diciannovesimo secolo missionari protestanti si impegnarono nella diffusione di testi cristiani tradotti in cinese e furono in grado di attrarre proseliti nelle grandi città così come nelle campagne contribuendo in maniera decisiva alla penetrazione di nuove idee fra la popolazione. La sempre più aggressiva presenza delle potenze straniere e la sostanziale incapacità da parte dell'impero di gestire le ingerenze estere da un punto di vista diplomatico o militare, portarono l'impero stesso a un inevitabile declino che sarebbe culminato con la caduta definitiva, agli inizi del ventesimo secolo, della compagine imperiale. Il commercio illegale di oppio effettuato dalla Gran Bretagna, iniziato nel diciottesimo secolo, fu soggetto a un incremento considerevole fin dai primi anni del secolo successivo favorendo un radicale aumento del conflitto fra la potenza straniera e il governo locale. La tensione raggiunse il suo apice nel 1839 dando luogo a un conflitto armato che terminerà con la firma, nel 1842, del trattato di Nanchino che prevedeva condizioni molto favorevoli per la Gran Bretagna. La cessione forzata di Hong Kong da parte della Cina alla Gran Bretagna e l'apertura commerciale forzata dei porti delle maggiori città costiere furono il preludio di una serie di azioni che avrebbero portato all'insorgere della popolazione e alla conseguente caduta dell'Impero cinese¹.

¹ Per ulteriori dettagli sulle guerre dell'oppio e sulla penetrazione occidentale in Cina nel diciannovesimo secolo si consideri il testo di Mario Sabbatini e Paolo Santangelo, *Storia della Cina* (Bari: Laterza, 2005), 485-561. E i capitoli 5 e 6 della Cambridge History of China, rispettivamente: John Fairbank "The creation of the treaty system" e Kuhn Philip, "The Taiping Rebellion" in *The Cambridge History of China: Volume 10, Late Ch'ing 1800-1911*, edito da John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 213- 316.

Gli elementi elencati, uniti al fatto che la dinastia Qing, date le sue origini mancesi, era considerata da una consistente parte della popolazione come straniera e non legittima, agevolavano la costituzione di movimenti clandestini organizzati che avevano l'obiettivo di sovvertire l'autorità imperiale, società segrete più o meno strutturate e sette locali. Queste realtà si svilupparono in ogni parte della Cina, ebbero dimensioni più o meno estese e ottennero consensi più o meno vasti, riuscirono ad attirare proseliti e attrassero seguaci sia nelle aree rurali che in quelle cittadine. Queste organizzazioni talvolta utilizzavano come pretesto di aggregazione elementi tradizionali del pensiero cinese e costituirono a tutti gli effetti dei movimenti popolari², talvolta traevano invece ispirazione dalle nuove idee sociali che stavano scuotendo l'occidente e le interpretavano adattandole alla realtà locale rivendicando l'attuazione di riforme, altre volte invece traevano spunto da concezioni religiose tipiche del mondo cristiano veicolate dai missionari.

È in un contesto del genere che si svilupparono le basi per l'emergere e l'affermarsi, nel sud della Cina, fra numerosi altri movimenti³, della "Società degli Adoratori di Dio" che avrebbe dato origine alla sopra citata cosiddetta Rivolta dei Taiping, una delle più grandi insurrezioni anti-imperiali della storia cinese. La rivolta si sarebbe protratta dal 1851 al 1864 e avrebbe interessato gran parte del paese, oltre ad impegnare in modo consistente le truppe imperiali e gruppi di milizie locali. I membri del movimento dei Taiping sarebbero arrivati in pochi anni a creare il "Regno Celeste della Grande Pace" (*Taiping tianguo* 太平天国) un vero e proprio stato all'interno dell'impero gestito e guidato secondo precetti, stabiliti da Hong Xiuquan, che si rifacevano a un profondo sincretismo fra il cristianesimo, le religioni della tradizione cinese e i culti ancestrali. La parola di Hong Xiuquan fu in grado di convincere, con il supporto dei suoi seguaci, un nutritissimo seguito di proseliti che riuscì a rendersi alternativo al sistema imperiale conquistando ed esercitando il controllo su una consistente parte di territorio cinese fino a giungere alla fondazione del Regno celeste della Grande Pace.

² Sollevazioni come quelle del Loto Bianco in Sichuan ed Hubei (1796-1804), l'insurrezione del Zhili e dello Shandong coordinate dalla Setta del Principio Celeste (1813-14). Per ulteriori dettagli sulla creazione ed espansione delle sette alla fine del diciottesimo secolo si consideri Sabbatini e Santangelo, *Storia della Cina*, 533-539.

³ "La tensione stava aumentando sempre di più a causa della fusione delle società segrete e di movimenti settari [...] con inimicizie interetniche. Questo fu un evento decisivo poiché queste condizioni e l'esposizione a idee nuove agevolavano gruppi sociali alienati, fornendo loro contenuto politici per la lotta alla sopravvivenza." Kuhn, "The Taiping Rebellion," 265.

Hong Xiuquan, i fondamenti e le origini del culto dei Taiping

Il Regno celeste della Grande Pace fu oggetto di una durissima repressione da parte delle forze imperiali che trovarono l'appoggio delle milizie locali e della popolazione che, per quanto mal sopportasse il governo mancese, comunque sembrò preferirlo come alternativa al sistema dei Taiping⁴; il conflitto vide la sconfitta dei Taiping nel 1864 e si concluse con un bilancio disastroso di circa 20-30 milioni di morti⁵.

Le caratteristiche del culto dei Taiping sono un interessante oggetto di studio che affascina gli addetti ai lavori da anni. I Taiping attribuivano la legittimità del loro agire a un mandato elargito direttamente dal Cielo da parte del Creatore di tutte le cose durante una visione dal carattere mistico ad Hong Xiuquan che durante la sua predicazione arrivò ad attribuirsi lo status di figlio di Dio e fratello minore di Gesù Cristo. In seguito alla visione mistica Hong iniziò un percorso di elaborazione del pensiero religioso che durò tutta la sua vita. Il culto, la visione e la propaganda di Hong subirono profondamente l'influenza del messaggio cristiano anglo-americano protestante. Il culto dei Taiping si collocò nel panorama religioso cinese con le caratteristiche tipiche di una religione a sé stante che riprendeva elementi dell'antica fede in Shangdi (上帝) e contrappose la divinità all'imperatore (*huangdi* 皇帝) opponendosi alla legittimità del suo regno e negandone la natura divina che gli era attribuita dalla popolazione. Una caratteristica fondamentale dei Taiping è costituita dal fatto che il movimento non invocava semplicemente la fine della dinastia reggente ma metteva in discussione l'intero sistema imperiale e ne teorizzava l'abolizione completa e la sostituzione con un nuovo ordine politico, religioso e sociale⁶.

Il futuro capo dei Taiping crebbe in un piccolo villaggio rurale del sud della Cina, dove fu educato secondo un'istruzione tradizionale. Questa formazione classica consentì a

⁴ “La vittoria sui Taiping non fu comunque opera degli eserciti delle bandiere mancesi. Lo sforzo principale fu comunque opera delle gentry, che preferì il dominio mancese all'eterodossia dei ribelli.” Sabbatini e Santangelo, *Storia della Cina*, 536.

⁵ Reinhard stima che durante la Rivolta dei Taiping persero la vita dai 20 ai 30 milioni di persone. Wolfgang Reinhard, *Storia del colonialismo* (Torino: Giulio Einaudi editore, 2002), 211. Anche secondo Wagner “La perdita di vite umane è stata stimata di circa trenta milioni” Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1982), 1. Secondo Reilly invece “Durante i tredici anni di ribellione, dal 1851 al 1864, venti milioni di persone persero la vita. Le truppe imperiali Qing e le milizie dei ribelli si affrontarono estendendo i conflitti in praticamente ogni provincia dell'impero cinese”. Thomas Reilly, *The Taiping Heavenly Kingdom* (Seattle: University of Washington Press, 2004), 3.

⁶ “Un termine che si adatta meglio rispetto a “ribellione” o “rivoluzione” sarebbe “restaurazione”, I leader del movimento dei Taiping volevano infatti restaurare l'ordine politico e sociale del passato della Cina classica, un ordine che sarebbe esistito prima della fondazione dell'impero”. Reilly, *The Taiping Heavenly Kingdom*, 5.

Hong Xiuquan, i fondamenti e le origini del culto dei Taiping

Hong di conoscere ampiamente la tradizione del pensiero cinese. Egli entrò in seguito in contatto con il messaggio evangelico tramite traduzioni della Bibbia di missionari protestanti ed elaborò una dottrina che risulta essere un tentativo di sintesi fra il cristianesimo, il buddismo, il confucianesimo e il messianesimo delle società segrete e il cui obiettivo era, prima che politico, religioso: aveva infatti come fine ultimo quello di condurre la popolazione cinese a riconoscere in Shangdi la vera divinità, rinnegando qualsiasi legittimità religiosa - e dunque politica – al ruolo dell' imperatore.

Il presente lavoro di tesi si pone come obiettivo l'analisi delle caratteristiche della dottrina di Hong Xiuquan partendo dal contesto in cui egli sviluppò il suo pensiero. Si propone inoltre di approfondire la relazione fra la religione popolare cinese e il cristianesimo nel tentativo di identificare gli elementi e le caratteristiche della dottrina che hanno permesso al leader del movimento di costituire una realtà così ampia e strutturata e di attrarre un così elevato numero di fedeli.

L'elaborato si propone quindi di analizzare la visione mistica che spinse Hong a fondare il movimento e di approfondire in che modo l'interpretazione delle scritture della tradizione cristiana abbia trovato terreno fertile nella religiosità delle popolazioni delle campagne e dei villaggi rurali del sud della Cina.

In che modo la sintesi e l'interpretazione di pensieri e culture così distanti e apparentemente inconciliabili abbiano consentito a Hong Xiuquan di costituire, partendo dal piccolo seguito di contadini, minatori e lavoratori stagionali delle colline della provincia del Guandong e del Guangxi, una schiera forte di decine di migliaia di seguaci e come sia conseguentemente stata possibile la realizzazione di un progetto rivoluzionario che giunse a creare un sistema normativo e sociale in grado di esercitare la sua influenza su una popolazione di circa 30 milioni di individui⁷ e a costituire un vero e proprio stato all'interno dell'Impero.

Per cercare di formulare delle risposte agli interrogativi posti verranno utilizzati nel presente lavoro di tesi diversi tipi di fonti primarie. Il primo tipo di materiale è composto dal Canton Register, periodico bisettimanale pubblicato a Guangzhou in lingua inglese a

⁷ “La popolazione sfollata durante le guerre Taiping della metà del diciannovesimo secolo nelle province di Jiangsu, Zhejiang, Anhui, Jiangxi e Hubei era di circa trenta milioni di persone”. Robert Bickers e Isabella Jackson, *Treaty Ports in Modern China: Law, Land and Power* (Londra: Routledge, 2016), 224.

Hong Xiuquan, i fondamenti e le origini del culto dei Taiping

partire dal 1827, conservato e reso pubblico dall'Università di Heidelberg e accessibile dal sito dell'Università <https://kjc-sv034.kjc.uni-heidelberg.de/ecpo/>.

Il secondo tipo di fonti primarie è composto da testi di missionari occidentali e cinesi attivi in Cina. Il *Vero significato del "Signore del Cielo"* (*Tianzhushiyi* 天主实义), testo concepito da Matteo Ricci e scritto in cinese nel 1603 per avvicinare i funzionari della corte dei Ming alla religione cattolica.

Il *Quan shiliang* (劝世良言) opera di Liang Fa (梁发 1789–1855) in lingua cinese pubblicata nel 1832. Si tratta di una raccolta di testi di propaganda religiosa di origine protestante contenente saggi, riflessioni e vari passaggi della Bibbia.

The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection, testo scritto da Theodore Hamberg (1819-1854) nel 1854. Il missionario svedese nel 1852 raccolse la testimonianza di Hong Ren'gan (洪仁玕, 1822-1864), cugino di Hong Xiuquan e scrisse un resoconto in lingua occidentale della vita di Hong Xiuquan e della rivolta dei Taiping.

Il primo capitolo del lavoro contestualizza la realtà storica, etnica, geografica e sociale in cui nasce e trascorre la prima parte della sua vita Hong Xiuquan. In questa parte di ricerca si approfondiscono il tema della religiosità popolare e quello delle tradizioni locali che hanno influenzato la formazione del capo del movimento Taiping.

Il secondo capitolo descrive la realtà delle missioni cristiane in Cina a partire dal sedicesimo secolo fino ad arrivare a trattare il fenomeno dell'evangelizzazione protestante nella prima metà del diciottesimo secolo in Cina, si citano le fonti che influenzeranno l'evoluzione del pensiero di Hong.

Il terzo capitolo si concentra sulla descrizione della visione mistica che porta Hong Xiuquan a decidere di intraprendere la strada che lo porterà a diventare il Re celeste. Approfondisce inoltre in che modo la religione cristiana e la formazione di Hong, legata alla tradizione locale cinese, abbiano determinato la nascita della religione Taiping.

Il quarto capitolo descrive la nascita e la predicazione della religione dei Taiping, la radicalizzazione del messaggio di salvezza e la trasformazione dell'evangelizzazione di Hong Xiuquan da culto prettamente spirituale a movimento di rivolta teso al rovesciamento politico dell'ordine costituito.

CAPITOLO 1: HONG XIUQUAN E IL CONTESTO ALL'ORIGINE DEL CULTO

1. Taiping: esperimento politico, eresia cristiana o sincretismo

L'analisi della religione praticata dai Taiping e dell'influenza del cristianesimo alla base del culto è oggetto di studio e di dibattito da parte di ricercatori cinesi e internazionali. Alcune correnti interpretative, utilizzando una chiave di lettura marxista della storia ormai considerata superata dalla maggioranza dei ricercatori, tendevano a escludere che una religione, per di più proveniente dall'Occidente come il cristianesimo, potesse essere stata in grado di porre le basi per la creazione di un'ideale di società egitaria assimilabile per certi aspetti ad un modello proto-comunista⁸. Questa scuola di pensiero identificava piuttosto in una spinta esclusivamente anti feudale il motivo aggregante della rivolta. Infatti, secondo queste correnti interpretative, l'elemento chiave dell'esperimento sociale dei Taiping, che avrebbe fatto da preludio alla rivoluzione che qualche decennio dopo avrebbe dato luce alla Nuova Cina spodestando il regime imperiale, era da ricercarsi nell'azione politica del movimento e non nella sua componente religiosa. Queste interpretazioni, sviluppatasi soprattutto nell'ambito della storiografia cinese, sono arrivate a definire i Taiping come un movimento rivoluzionario creatosi per contrastare l'oppressione feudale e a escludere in parte o addirittura del tutto qualsiasi tipo di importanza della componente religiosa all'interno del processo di costituzione del movimento e nello svolgersi della rivolta⁹. Le azioni di Hong e del suo seguito nella Cina continentale sono ancora, in larga parte, associate ad un discorso che vede i Taiping come un movimento naturalmente precursore della rivoluzione comunista. Gli storici che, nelle loro analisi, abbracciavano questo tipo di lettura delle vicende che vedono protagonisti i Taiping tenevano in grande considerazione solamente l'aspetto puramente politico

⁸ Wang Qicheng sostiene che l'origine del movimento dei Taiping si debba cercare nell'esigenza scaturita dalla dinamica di lotta di classe (*jieji douzheng* 阶级斗争). Il Guangxi viene da Wang considerato come luogo ideale per lo svilupparsi di questo sentimento, lo scontro incessante fra il proletariato, le autorità feudali ed i cosiddetti signori della guerra avrebbero creato le condizioni per la nascita del movimento. Wang Qicheng, *Taipingtianguo de lishi he sixiang* 太平天国的历史和思想, (Pechino: Zhonghua Shuju, 1958), 28.

⁹ "Centinaia di storici cinesi hanno lavorato sull'interpretazione delle vicende del movimento Taiping come il simbolo di un popolo che si ribella al feudalesimo tramite la rivoluzione ma che non ne esce vincente a causa dell'assenza di un Partito a coordinamento e guida dell'agire rivoluzionario". Jonathan D. Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan* (New York: WW Norton & Co., 1996), XXIV.

dell'azione di Hong, escludendo totalmente dall'indagine l'aspetto spirituale, componente imprescindibile per una lettura adeguata della vicenda.

Altri studiosi identificano in un diffuso sentimento nazionalista anti-mancese¹⁰ l'impulso che ha portato il movimento Taiping alla radicalizzazione e al conflitto con le autorità imperiali. Questo paradigma non tiene conto del fatto che la spinta rivoluzionaria dei Taiping trova la sua ragion d'essere nel messaggio salvifico di Hong che ha profonde radici spirituali e si inserisce in un contesto sociale ricettivo non solo ed esclusivamente nei confronti di un messaggio politico e di rivolta ma anche di quello religioso. Questo processo non può ridursi solamente alla spinta di un sentimento nazionalista, seppur forte e presente, che identifica i Qing come non cinesi.

Una diversa lettura, diffusa soprattutto negli ambienti dei religiosi che appartengono o sono vicini a ordini missionari inglesi e statunitensi, tende a escludere totalmente qualsiasi retaggio identitario cristiano alla base del movimento definendo la religione dei Taiping una forma di sincretismo distante e antitetico rispetto all'ortodossia cristiana¹¹. Un tale giudizio sulla religione dei Taiping, espresso e avallato soprattutto da religiosi cristiani, porta a sostenere che Hong Xiuquan abbia frainteso e travisato il messaggio trasmesso dai missionari protestanti. Il movimento non avrebbe recepito il messaggio religioso così come trasmesso ma lo avrebbe interpretato deviandolo dall'ortodossia e creando un culto distante in modo assoluto dalla verità universale accessibile dalla lettura della Bibbia¹². L'analisi del culto dei Taiping rivela che le tematiche veicolate dai missionari e i testi biblici che Hong ha avuto modo di studiare hanno giocato un ruolo fondamentale della creazione del pensiero e nell'impostazione del culto che ha dato vita al movimento. La dottrina di Hong Xiuquan risulta essere una reinterpretazione originale del messaggio evangelico che si allontana dall'ortodossia cristiana, per questo viene

¹⁰ Jen Yu-Wen 简又文 nel suo trattato presenta la Rivolta dei Taiping come una rivoluzione etnica in chiave anti-mancese. Yu-Wen Jen, *The Taiping Revolutionary Movement*, (New Haven, CT: Yale University Press, 1973), 536.

¹¹ Latourette, storico e missionario americano battista per descrivere l'esperienza Taiping sostiene che "Solamente un totale fraintendimento del messaggio del Nuovo Testamento avrebbe potuto portare ad una parodia così eclatante della dottrina del Cristo". Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (Londra: SPCK, 1929), 298. Moffett sostiene che Hong ha distorto e frainteso le scritture e definisce la religione Taiping pseudo-cristiana. Samuel Moffett, *A History of Christianity in Asia Volume II* (New York: Orbis Books, 1998), 293.

¹² Per maggiori informazioni sulle diverse correnti interpretative ed in particolare sull'analisi dei missionari protestanti si veda il capitolo I, *The Distorsion of Christianity in the Taiping Religion*. Carl S Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China, 1843-64*, (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 1-7.

giudicato dai religiosi protestanti come un fraintendimento del contenuto autentico dell'opera missionaria. Le missioni, soprattutto protestanti, e la conseguente diffusione da parte di missionari occidentali e dei loro discepoli cinesi dei testi classici della letteratura cristiana nel Guangdong alla fine del diciannovesimo secolo, sono stati elementi decisivi per lo sviluppo del pensiero dei Taiping. Nel caso dei Taiping le tradizioni indigene nazionali e regionali non solo sono sopravvissute all'influenza delle missioni evangeliche ma hanno anzi determinato la creazione di una nuova religione capace di dialogare con il retaggio culturale preesistente e la nuova tradizione spirituale proposta ed essere recepita da una larga parte di popolazione. Per comprendere le cause del successo, e anche della conseguente disfatta, dei Taiping è necessario approfondire gli elementi principali della visione mistica che ha ricevuto in sogno Hong Xiuquan, della narrazione e della dottrina che sono conseguite e che sono state in grado di attrarre un così vasto seguito di consensi e analizzare le dinamiche del proselitismo e della diffusione del culto dei Taiping fra la popolazione. Per arrivare all'analisi del pensiero è indispensabile identificare il contesto in cui si è sviluppato il culto e approfondire l'importanza che le missioni cristiane, in particolare l'esperienza del proselitismo missionario protestante per quanto riguarda i Taiping, hanno esercitato su Hong e nella Cina del sud per secoli, contribuendo a creare un sostrato adeguato all'accettazione di un credo sincretico che ha subito l'influenza della tradizione cristiana, non è rimasto indifferente ai precetti delle religioni classiche cinesi e nel quale riaffiora l'impronta di culti ad esse precedenti.

2. Il contesto etnico, geografico, e religioso

2.1 La comunità hakka

Hong Xiuquan, proveniva da un contesto di villaggio rurale composto principalmente da famiglie di origine hakka (*kejia* 客家). Oggi, il nome hakka è comunemente usato nel sud della Cina, ad Hong Kong, a Taiwan, nel sud-est asiatico, nel Nord America e in altre regioni del mondo per riferirsi ai circa ottanta¹³ milioni di membri che compongono questo gruppo etnico o sub-etnico cinese. Il termine hakka deriva dalla pronuncia cantonese (*yueyu* 粤语) di un termine che si traduce letteralmente come "ospiti" o "famiglie straniere", o, meno letteralmente, come "coloni", "residenti", "immigrati" o

¹³ "Hakka," Enciclopedia britannica, consultato il 15 aprile, 2021, <https://www.britannica.com/topic/Hakka>.

"nuovi arrivati"¹⁴. Attualmente nella Repubblica popolare cinese la comunità hakka è ufficialmente riconosciuta come appartenente a tutti gli effetti all'etnia han (*hanzu* 汉族), ma nella Cina del diciannovesimo e all'inizio del ventesimo secolo lo status di appartenenza all'etnia han delle comunità hakka era discusso e non ampiamente riconosciuto. A quel tempo la violenza scoppiava spesso tra hakka e non hakka¹⁵. Le famiglie di origine hakka erano accomunate da una lingua comune propria, un abbigliamento caratteristico e pratiche culturali differenti da quelle della maggior parte dei cinesi han, spesso venivano accusati di essere parte di una comunità di barbari non han di umile origine tribale¹⁶. Le origini della comunità hakka vedono le loro radici nelle zone pianeggianti del nord della Cina¹⁷. A partire dal terzo secolo, la popolazione hakka, spinta dalla minaccia militare di tribù nomadi che ne compromettevano la stabilità e dalla ricerca di nuove terre dove stanziarsi, iniziò un processo di migrazione e si spinse verso il sud del paese¹⁸. Essendosi stabiliti nelle regioni più a sud in un secondo momento rispetto agli abitanti autoctoni, gli hakka furono generalmente costretti a insediarsi nelle terre più collinose, meno produttive e meno desiderabili rispetto alle comunità locali. Questo è il caso che identifica la situazione delle montagne del Guangxi durante il periodo della vita di Hong Xiuquan. La popolazione non hakka si era già insediata nelle valli fluviali più fertili e i clan hakka si erano visti costretti a popolare le zone più impervie dell'entroterra. Le comunità di hakka si trovano principalmente nelle aree provinciali del Guangdong, Fujian, Jiangxi, Guangxi, Sichuan, Hunan, Zhejiang, Hainan e Guizhou. A differenza di altri sottogruppi cinesi han, gli hakka non prendono il nome da una regione geografica, come ad esempio una provincia, una contea o una città. Durante il diciottesimo e il diciannovesimo secolo anche gli insediamenti hakka, in alcune regioni del Guangdong, potevano essere distinti da quelli degli abitanti locali per via di differenze architettoniche con le abitazioni delle comunità han. Per le ragioni elencate le comunità

¹⁴ Per approfondire la condizione delle comunità hakka nel diciannovesimo secolo e le differenze con le comunità han si confronti: Nicole Constable, *Christian Souls and Chinese Spirits: A Hakka Community in Hong Kong*, (Los Angeles e Berkeley, University of California Press, Berkeley, 1994), 9.

¹⁵ La società del Guangxi alla fine degli anni Quaranta dell'800 stava diventando rapidamente militarizzata come risultato del banditismo cronico e del numero crescente di violenze tra i clan hakka e le comunità locali. Kuhn, "The Taiping Rebellion," 266.

¹⁶ Constable, *Christian Souls and Chinese Spirits: A Hakka Community in Hong Kong*, 11.

¹⁷ Nicole Constable, *Guest People: Hakka Identity in China and Abroad*, (Seattle: University of Washington Press, 2005), 9.

¹⁸ Lee Khoon Choy, *Pioneers of modern China: understanding the inscrutable Chinese* (New Jersey, River Edge: New Jersey World Scientific Publishing, 2006), 62.

hakka erano quindi solite vivere, in alcune parti della Cina come il Fujian o il Guangxi, in nuclei ristretti, solitamente localizzati sulle colline e sulle montagne non lontane dai centri urbani abitati dalle popolazioni han. Al contrario, le comunità han si trovavano con maggior frequenza in città densamente popolate o in grandi villaggi circondati da campi coltivati. In altre province invece, come nel caso del villaggio di Hong Xiuquan, hakka e han occupavano villaggi separati nelle stesse aree trascorrendo un'esistenza sostanzialmente integrata e priva di grandi conflitti.

Gli hakka erano noti, nel diciottesimo secolo, per la capacità di adattamento che avevano manifestato nel corso degli anni. Essendo abituati a vivere in aree montuose e impervie del sud della Cina venivano considerati, nell'immaginario collettivo, dei lavoratori indefessi dai costumi molto semplici. Come risultato dell'isolamento e delle condizioni ambientali in cui si è venuta a trovare la comunità, nel corso dei secoli, i nuclei hakka hanno sviluppato un radicato spirito di appartenenza e un sentimento identitario molto profondo che è stato un elemento fondamentale, insieme alla volontà di riscatto ed emancipazione nei confronti della povertà, nella costituzione del movimento dei Taiping.¹⁹

2.2 La contea di Hua e la famiglia di Hong Xiuquan

Hong Xiuquan, il futuro Re Celeste venne alla luce nel 1814 con il nome, che cambierà in seguito alla visione mistica, di Hong Huoxiu (洪火秀). Hong nacque nella contea di Hua (*Hua xian* 花县), nel villaggio rurale di Guanlu (*Guan lu cun* 官禄村) a circa cinquanta chilometri da Guangzhou, nel sud della Cina. La famiglia di Hong era composta da contadini di origine hakka. Agli inizi del diciannovesimo secolo la comunità della contea di Hua contava circa cinquemila nuclei familiari e nel villaggio di Hong, un agglomerato di case contadine molto semplici, si registravano circa quattrocento abitanti, per la maggior parte appartenenti al clan Hong²⁰. Il fatto di appartenere alla comunità

¹⁹ La maggior parte di loro viveva in zone montuose, lavorando sodo per il semplice sostentamento. A poco a poco, si sono caratterizzati per uno spirito fermo e forte, coraggioso nel combattimento e ricco di indipendenza e avventurosità. Sia gli uomini che le donne, semplici e ingenui, erano lavoratori indefessi che potevano sopportare qualsiasi difficoltà perché erano costretti a farlo dal loro ambiente. Le loro donne non usavano avere i piedi fasciati e la loro capacità di lavorare sodo era pari a quella degli uomini. Ciò era reso necessario anche dalle loro condizioni economiche. Avevano un forte spirito di gruppo e una capacità organizzativa che era un altro risultato del contesto storico pregresso. Dopo che i Manciù conquistarono la Cina, la maggior parte degli Hakka rimasero in conflitto per più di vent'anni. Avevano un forte sentimento anti-mancese e un altrettanto forte volontà di restituire la Cina ai cinesi. Erano colmi di sentimento nazionalista e spirito rivoluzionario. Ssu-yu Teng, *New Light on the History of the Taiping Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1950), 50.

degli hakka, per le famiglie della contea di Hua in Guangdong, non significava, come nel caso di altre minoranze etniche presenti nella zona o come nel caso delle comunità hakka stabilitesi nel Guangxi, essere considerato estraneo al contesto sociale cinese dell'epoca. Le pratiche religiose, l'abbigliamento, le usanze alimentari e sociali erano infatti condivise sia da famiglie han che da famiglie hakka nel distretto di Hua. La lingua parlata dalla comunità differiva dal dialetto locale del Guangdong ma si avvicinava alla lingua standard ed era in ogni caso compresa anche dai non hakka²¹. Una grande differenza fra gli hakka e le altre famiglie han nella regione in quel periodo era rappresentata dal fatto che gli hakka non seguivano l'usanza di fasciare i piedi delle donne, pratica invece abbracciata dalle famiglie han non hakka. Questa differenza di canoni estetici, oltre a evidenziare l'appartenenza a due gruppi differenti, disincentivava l'unione fra hakka e han contribuendo a mantenere, di fatto, le due comunità separate dal punto di vista sociale. A differenza del contesto dove risiedevano altri nuclei hakka, come ad esempio la comunità presente nelle montagne del Guangxi, che nella seconda metà del diciannovesimo secolo risultò fondamentale nello sviluppo del movimento dei Taiping, la contea di Hua era una realtà relativamente prospera da un punto di vista economico e ben governata da un punto di vista amministrativo. Era presente un magistrato locale che amministrava la giustizia, una scuola, uffici pubblici, orfanotrofi e persino una guardia cittadina di circa quattrocento uomini²².

Gli antenati di Hong giunsero nella contea di Hua alla fine del diciassettesimo secolo da una zona montuosa nel nord est del Guangdong. Nel corso degli anni furono in grado di migliorare la condizione economica della famiglia passando da uno stadio di totale povertà fino a garantirsi una relativa solidità e una relativa condizione di benessere. La famiglia di Hong risiedeva infatti presso una piccola fattoria, viveva coltivando i campi che circondavano il villaggio e possedeva alcuni animali necessari al sostentamento. Il padre di Hong, malgrado la famiglia non fosse propriamente ricca e vivesse del lavoro

²⁰ Secondo Spence 5.223 famiglie vivevano nella contea agli inizi del diciannovesimo secolo. Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 25. "La popolazione totale del villaggio di Hong ammonta soltanto a quattrocento uomini la maggior parte dei quali appartenenti al clan Hong". Theodore Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection* (Hong Kong, China Mail Office, 1854), 5.

²¹ Per approfondimenti sulla lingua Hakka consultare Abbiati Magda, *La lingua cinese* (Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina, 1992), 59.

²² Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 25.

agricolo²³, decise, spinto da insegnanti che intuirono il potenziale del giovane, che il futuro capo del movimento Taiping si sarebbe dovuto dedicare agli studi per diventare funzionario imperiale. Per garantire una dovuta concentrazione sullo studio e sul perseguire il progetto di diventare un funzionario il padre dispenserà Hong dalle fatiche dei campi²⁴.

2.3 Il contesto religioso

Il contesto religioso del villaggio in cui Hong è cresciuto e della contea in cui si trova era caratterizzato dalle festività legate ai ritmi dettati dall'agricoltura e scandito dai riti legati al succedersi delle stagioni, ai solstizi e agli equinozi tipici della tradizione cinese. La pratica religiosa ufficiale che normava la vita pubblica della comunità era il confucianesimo. La gestione della ritualità ufficiale era appannaggio delle autorità che organizzano il calendario di celebrazioni e festività nella contea e il magistrato rappresentava il prolungamento ideale della volontà e della presenza dell'imperatore. Il magistrato locale della contea era infatti la guida che organizzava e governava l'agenda delle celebrazioni del sacro seguendo le direttive dettate dal governo, diretta emanazione dell'imperatore. Ogni festività ufficiale veniva officiata, nei giorni stabiliti, dal magistrato nel tempio della contea così come dall'imperatore a Pechino in accordo con le prescrizioni religiose dell'etichetta imperiale. La macchina burocratica che permetteva al sistema di governo di funzionare si muoveva da secoli entro le norme e i principi di rapporti gerarchici sanciti dai testi confuciani. La pratica della lettura pubblica del Sacro Editto (*shèng yù* 圣谕)²⁵ veniva rispettata nella contea di Hua come in tutta la Cina: i sedici precetti sacri emanati dall'Imperatore Kangxi secoli prima venivano letti ad alta voce, commentati e spiegati dai letterati ai concittadini non in grado di leggere, i candidati all'esame imperiale e i funzionari si riunivano ad offrire sacrifici rituali e ad ascoltare

²³ Secondo Hamberg la famiglia di Hong era in una condizione relativamente umile: “possedevano uno o due bufali, maiali, cani e del pollame” Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*, 5. Anche Reilly riprende quanto riportato da Hamberg: “Hong Xiuquan, il futuro Re celeste, nasce nel 1814 presso una famiglia di poveri contadini della minoranza hakka” Thomas Reilly *The Taiping Heavenly Kingdom*, (Seattle: University of Washington Press, 2004), 66. Lo stesso dettaglio sulle umili origini di Hong viene riportato anche da Spence nel capitolo in cui tratta della nascita e del villaggio di Hong. Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 23-33.

²⁴ Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*, 5.

²⁵ Testo composto da sedici massime emanato nel 1670 dall'Imperatore Kangxi. I precetti dovevano essere visibili in ogni villaggio e i magistrati locali avevano il compito di organizzarne la lettura ogni due settimane. I contenuti del testo, essendo scritti in un cinese difficilmente comprensibile ai non letterati, venivano analizzati e spiegati da studiosi che utilizzavano i dialetti locali delle varie province.

musica sacra ogni quindici giorni. Nel corso dell'anno gli ufficiali e i funzionari si incontravano per la celebrazione di altre tre divinità come il dio delle nuvole e della pioggia, del vento e dei tuoni, il dio delle montagne e dei fiumi del distretto e lo spirito protettore della contea di Hua²⁶. L'apparato burocratico rendeva omaggio, su disposizione diretta dell'imperatore e in ossequio alla tradizione confuciana, alle divinità che regolavano i ritmi di tutta la comunità. Grazie a queste pratiche religiose normate e istituzionalizzate, il sistema imperiale era presente e manteneva l'armonia all'interno della vita religiosa della comunità. Al di fuori di queste pratiche prettamente istituzionali le famiglie che popolavano la contea partecipavano alle celebrazioni religiose che si svolgevano in occasione delle festività tradizionali. Per la Festa delle Barche Drago (*Duanwu jie*, 端午节). ad esempio, offrivano dolci di riso agli antenati in ottemperanza ai precetti della religione e delle usanze locali²⁷, oppure veneravano, durante la festa del Qingming (*Qingming jie* 清明节) le tombe degli antenati e celebravano il Capodanno cinese (*Chunjie* 春节). Oltre all'adempimento dei rituali e alla celebrazione delle festività dettate dai canoni confuciani, la popolazione della contea di Hua e del villaggio di Hong, tradizionalmente agricola e profondamente legata alla terra, scandiva il tempo dell'anno e il corso delle stagioni rivolgendo preghiere e riti sacri a un pantheon variegato di divinità che derivavano da tradizioni buddiste, taoiste e da culti ancestrali pregressi alle tre religioni cinesi.²⁸ I rituali propiziatori, retaggio di diversi secoli di tradizioni, accompagnavano e scandivano il ritmo dei numerosi appuntamenti sacri. L'organizzazione di gare con le barche, i balli apotropaici e le festività organizzate per attirare la benevolenza celeste e allontanare eventuali presenze maligne, le offerte elargite a monaci buddisti e taoisti, le preghiere per attirare benefici ed allontanare la sventura e scacciare gli spiriti malevoli erano eventi che accompagnavano costantemente la popolazione nella vita quotidiana. Le celebrazioni di riti, offerte e sacrifici e gli

²⁶ Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 28.

²⁷ “Durante la Festa delle Barche Drago la popolazione dei villaggi che circondano Guangzhou, usano appendere giunchi e artemisia alle loro porte e offrire torte di riso a forma di corno.” Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 34.

²⁸ La maggior parte delle informazioni di cronaca che hanno reso possibile la ricostruzione esatta del contesto religioso del luogo nei primi anni del diciannovesimo secolo sono tratte dal Canton Register, giornale dell'epoca accessibile a <https://kjc-sv034.kjc.uni-heidelberg.de/ecpo/>. Consultato 28 marzo 2021. Alcuni eventi sono citati e ricostruiti anche in Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*.

appuntamenti sacri si susseguivano durante il corso di tutto l'anno. Il dialogo continuo con divinità di diverse tradizioni scandiva il ritmo del tempo, una sacralità che faceva da sfondo alle attività quotidiane della contea ed era presente in ogni aspetto della vita del villaggio era caratterizzata dalla coesistenza di divinità e credenze che attingevano da retaggi religiosi, culti e credenze differenti stratificatesi nel tempo. Questa condizione, che vedeva una complessa compresenza di credenze e una religiosità derivante da diverse tradizioni che interessava la vita degli abitanti dei villaggi della contea su base quotidiana, era tollerato e tenuto sotto controllo dalle autorità imperiali. Il pantheon presente nel quotidiano della comunità di Hua era ampio, variegato e attingeva da tradizioni culturali e religiose molteplici.

Il calendario vedeva iniziare l'anno con la celebrazione della Festa di Primavera che coincideva con il primo plenilunio dopo l'inverno. Uomini e donne si riunivano in preghiera di fronte a statuette in argilla raffiguranti bufali d'acqua e il loro cocchiere celeste, l'Imperatore Giallo²⁹. Venivano organizzate rappresentazioni e balli all'aperto, granaglie e legumi secchi venivano gettati per le strade con lo scopo di garantire un prospero raccolto nell'anno che sarebbe arrivato, si consumavano dolci di riso che avevano una valenza scaramantica e propiziatoria. L'odore della polvere da sparo e i rumori assordanti dei fuochi d'artificio riempivano i villaggi. Veniva raccolta e pesata l'acqua piovana per dodici giorni, dall'osservazione del liquido raccolto si ottenevano delle previsioni per l'anno che stava per iniziare. Durante la prima luna piena dell'anno all'Imperatore Giallo venivano offerte trecce d'aglio e preparati involtini di riso con un ago e dei pezzi di stoffa inseriti all'interno, per aiutare la divinità a tenere insieme l'aldilà e garantire il corretto svolgimento dell'anno a venire. In aprile la comunità si riuniva per consumare un pasto rituale e il simulacro del Buddha veniva lavato davanti alle porte del tempio a lui dedicato, la convinzione era che le torte di riso che venivano distribuite in questa occasione avessero poteri curativi e prevenissero lo svilupparsi di malattie e pestilenze. Il quinto giorno del quinto mese lunare si celebrava la Festa delle Barche Drago. Le celebrazioni di questo evento coinvolgevano tutta la popolazione: le porte delle abitazioni venivano adornate con giunchi e rami di artemisia, torte di riso appositamente preparate venivano offerte agli antenati e condivise in famiglia, i bambini indossavano

²⁹ Il culto dell'Imperatore Giallo (*Huangdi* 黄帝) è diffuso in tutta la Cina. È concepito come fondatore dello stato unitario, sovrano cosmico portatore dell'ordine del Cielo sulla Terra, esperto di arti esoteriche, nonché tradizionalmente considerato creatore di numerose innovazioni e invenzioni. È considerato, fondatore della civiltà e dell'arte medica cinese nel suo aspetto spirituale e filosofico.

amuleti e sigilli portafortuna. Venivano quindi organizzate le tradizionali gare con le barche e gli abitanti dei villaggi del distretto si sfidavano in competizioni acquatiche che duravano diversi giorni. L'evento, che coinvolgeva tutta la popolazione della contea, era in grado di attrarre un gran seguito di pubblico e talvolta culminava anche nell'esplosione di atti di violenza che costringevano le autorità locali ad intervenire.³⁰ Con la celebrazione del solstizio estivo quando le giornate iniziavano ad accorciarsi e l'anno e la bella stagione iniziavano a volgere al termine, la vita agricola si preparava alla venuta del periodo invernale. In questa occasione veniva consumata una zuppa preparata con carne di cane, pesche e mostarda che si credeva avesse la funzione di evitare la diffusione e lo svilupparsi di malattie contagiose e di raffreddori durante l'inverno. Il sesto giorno del settimo mese dell'anno i villaggi si preparavano ad accogliere le sette figlie della Figlia del Cielo inviate a far visita al mondo degli uomini. Le donne della contea di Hua preparavano festoni di seta e si ritrovavano, indossati gli abiti migliori, a rendere omaggio alle visitatrici divine e implorare il loro aiuto nell'apprendere al meglio l'arte del cucito, competenza fondamentale per una donna dell'epoca. La comunità, e le donne in particolare, si apprestavano in questa occasione a festeggiare la festa di Qixi (七夕)³¹ il giorno seguente, il settimo del settimo mese lunare, veniva commemorato con canti e danze rituali un amore romantico osteggiato. Nel mese di luglio, in concomitanza con le due ricorrenze descritte, veniva celebrata dai villaggi della contea anche una festività tradizionale buddista e taoista: il Zhongyuan Jie (中元節). La tradizione vuole che in questo periodo dell'anno e durante questa festività i fantasmi e gli spiriti degli antenati venissero a far visita ai vivi sulla terra, gli abitanti della contea erano quindi chiamati ad elargire offerte ai mendicanti e ai monaci buddisti e taoisti per compiacere gli antenati e garantirsi la loro benevolenza. In settembre si celebrava la festa in onore del dio del fuoco: per tre giorni e tre notti le lanterne illuminavano le strade e la popolazione implorava la

³⁰ Talvolta questi eventi si trasformavano in tragedie, le gare con le barche erano infatti potevano divenire un pretesto per creare proteste e violenze. Nel 1836, ad esempio, la situazione era così tesa che scoppiarono degli scontri fra villaggi e persero la vita diversi uomini. "Tradizionalmente gli abitanti dei villaggi nei dintorni di Guangzhou, in occasione del nuovo anno, ed in particolare il quinto giorno del quinto mese, si riuniscono e combattono. Diverse persone perdono la vita durante gli scontri ma queste morti non vengono riportate ai magistrati. La ragione che porta agli scontri ha origine nella superstizione: si ritiene che i vincitori avranno un anno di prosperità". "*Canton Register*," febbraio 23, 1836, <https://kjc-sv034.kjc.uni-heidelberg.de/ecpo/publications.php?magid=248>.

³¹ La festa di Qixi (七夕) celebra la storia d'amore tra la tessitrice Zhinu (织女) e il pastore Niulang (牛郎). Il loro amore non era consentito, quindi furono banditi ognuno su sponde opposte del fiume d'argento, simbolo della Via Lattea una volta all'anno, uno stormo di gazze avrebbe formato un ponte per riunire i due amanti per un giorno.

benevolenza e la protezione del dio. Anche in occasione di questa festività le cronache dell'epoca riportano di diversi incidenti dovuti a un uso incauto del fuoco.³² La commemorazione del ciclo delle stagioni finiva con la celebrazione del solstizio d'inverno e con la promessa di giorni di luce sempre più lunghi, il dio del focolare (*Zaoshen* 灶神) si riteneva facesse visita alle case e, per garantire i suoi favori durante l'anno che sarebbe arrivato, necessitava di offerte e scongiuri. L'Imperatore Giallo elargiva la sua benevolenza a coloro che bruciavano simulacri di bambù e ne attiravano i favori vegliando e pregando una notte intera.

Le creature mitologiche e gli animali sacri erano parte imprescindibile della vita e delle credenze dei concittadini di Hong. Il drago, l'incarnazione per eccellenza del concetto di yang, spirito maschile fecondo e creatore, era legato a diverse cerimonie che si compivano durante il corso dell'anno. A seconda dei rituali compiuti si riteneva che i draghi potessero influenzare l'intensità del sole o prevenire piogge troppo intense, il favore dell'animale sacro era fondamentale per influenzare l'andamento dei raccolti. Anche la tigre era un animale che aveva un forte significato simbolico e rituale. Veniva infatti considerata un animale in grado di allontanare gli spiriti del male e la sua immagine doveva essere opportunamente invocata tramite rituali appositi. Immagini di tigri venivano poste sugli architravi degli edifici pubblici dei magistrati e sui muri delle abitazioni private con lo scopo di proteggere chi si trovava nell'edificio. Anche il gallo risultava essere un animale capace di influenzare profondamente l'immaginario collettivo. Il suo sangue, dopo il sacrificio, veniva sparso sugli architravi ove comparivano le figure delle tigri e si riteneva che fosse in grado di rendere efficaci gli esorcismi e tenere lontani i demoni.

La vita quotidiana della comunità era strettamente connessa alle pratiche religiose: le influenze degli spiriti potevano essere governate con l'assunzione di decotti, cibi rituali assunti in momenti specifici dell'anno, preghiere, balli, danze rituali e rappresentazioni sacre. Gli eventi naturali erano determinati da forze insondabili che necessitavano di azioni particolari svolte in momenti specifici dell'anno da parte della comunità per compiersi.

³² In un villaggio della contea, non lontano da Guangzhou, nel 1935, i fuochi d'artificio innescano un incendio devastante e dieci persone perdono la vita; nel 1936 un teatro prende fuoco e duecento persone rimangono coinvolte nell'incidente. Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 35.

Anche il concetto di aldilà e di bene e male era espresso e sintetizzato da una serie di codici etici condivisi e chiaramente identificabili agli abitanti della comunità della contea. La rappresentazione delle punizioni inferte a coloro che trasgredivano e infrangevano i precetti morali veniva veicolata oralmente da leggende che si tramandavano da generazioni ed era espressa con efficacia da immagini stampate su volumi e libelli che iniziavano a circolare nel diciannovesimo secolo nella regione. La finalità di questi testi illustrati era quella di rendere evidente il messaggio a tutti i livelli della popolazione, anche a coloro che non erano in grado di leggere e accedere a testi sacri. Ad esempio, copie dello *Yuli baozhuan* (玉曆寶傳)³³, un trattato religioso illustrato che descrive l'aldilà e ne mette in scena gli orrori e le punizioni, circolavano ed erano ampiamente diffuse nella contea di Hua e nel villaggio dove nacque Hong. Lo *Yuli* è un testo facente parte dei cosiddetti libri morali (*shanshu* 善書). Questo tipo di letteratura apparve e fiorì in epoca Song-Yuan (960-1368), in un periodo di forte crescita per il taoismo³⁴. La funzione dei libri morali era quella di spiegare al popolo di credenti il funzionamento della retribuzione morale delle azioni (*baoying* 報應) e spingere i fedeli a compiere buone azioni ed esercitare una condotta corretta per evitare pene nell'aldilà. Il leader dei Taiping entrò in contatto con il testo e non rimase indifferente alla lettura, Hong infatti, nelle sue analisi, arrivò a criticare i contenuti teologici dei libri morali e in particolare dello *Yuli* nel corso dello sviluppo del suo pensiero³⁵. Lo *Yuli baozhuan*, si afferma nel prologo del testo, è stato consegnato all'Imperatore di Giada, (*Yùhuáng* 玉皇) direttamente dal re

³³Una copia dello *Yuli baozhuan*, del 1814, anno di nascita di Hong, è accessibile on line. *Yuli chao chuan jingshi* 玉曆鈔傳警世 1814), (Biblioteca di Stato di Berlino: 1814), consultato il 29 marzo 2021. https://digital-beta.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN3308101645&LOGID=LOG_0003. Immagini dello *Yuli* sono invece reperibili al seguente link: “Yuli,” consultato il 29 marzo 2021 <http://www.bfn.org/book/books2/1471.htm#a01>.

³⁴ “La prima parte dell’età moderna, o epoca Song-Yuan (960-1368), fu un periodo di vivacità e di intensa creatività per il taoismo per quanto riguarda le idee, il rituale, le pratiche di auto-coltivazione, l’arte e l’organizzazione. In quest’epoca apparvero e fiorirono molti nuovi generi testuali che continuarono a svilupparsi fino a oggi. Questo articolo si occupa di due di essi: i codici divini (generalmente intitolati “Codici Spirituali”, (*guilü* 鬼律) o “Codici Celesti” (*tianlü* 天律) e i libri morali (*shanshu* 善書) Vincent Goossaert, (2020) “Divine Codes, Spirit-Writing, and the Ritual Foundations of Early-Modern Chinese Morality Books,” *Asia Major*, 3rd ser., 33, no. 1 (2020): 1-31.

³⁵ Nell’analisi di Wagner si cita lo *Yuli* come possibile ispirazione per l’analisi di Hong. “... Hong assistette al diffondersi di una teologia perniciosa, una tendenza che egli identificò con un libello popolare, lo *Yuli*. Lo *Yuli* è un trattato illustrato sull’Inferno che è stato stampato in molte edizioni diverse durante il secolo scorso. [...] In termini teologici viene stabilito che questo inferno è il luogo dove le azioni compite dagli uomini sarebbero state giudicate. All’interno di questa logica il mondo però risulta sotto il dominio dei vari demoni con l’approvazione di Shangdi e questo per Hong era l’epitome della perversione.” Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, (Berkeley, University of California: Institute of East Asian Studies, 1982), 50-51.

dell'Inferno³⁶ e dal Bodhisattva della compassione³⁷. L'Imperatore di Giada è un immortale del pantheon taoista, il più potente fra gli dei secondo alcune tradizioni e dalla sua figura Hong trae ispirazione nella visione mistica dalla quale si svilupperà la dottrina del credo. Nel corso dell'elaborazione del pensiero dei Taiping Hong Xiuquan arrivò a identificare nel culto dell'Imperatore di Giada delle possibili tracce di quello monoteista che oppone il vero Dio (Shangdi) all'imperatore (huangdi)³⁸. Nel testo dello Yuli si descrive minuziosamente il percorso che le anime compiono attraverso dieci gironi dell'Inferno e le punizioni che vengono inflitte ai defunti a causa dei misfatti compiuti durante la vita terrena. Secondo la descrizione del testo sacro il re dell'Inferno governa il tribunale delle anime, situato nel quinto girone, e ha costruito una torre che consente di avere una visuale sul mondo terreno che gli permette di osservare le condotte dei mortali. Da questa postazione anche i defunti sono spinti ad osservare i propri discendenti: Yan Luo li costringe a osservare figli e parenti che, chini sui feretri appena allestiti in apparente cordoglio meditano già sulla spartizione dei beni del caro da poco mancato. Tormentate da questa visione le anime vengono in seguito incatenate e le orde dei demoni infernali iniziano terribili torture sui condannati. Alla fine del percorso infernale le anime dei defunti vengono rimandate sulla terra, private della memoria e sono costrette a reincarnarsi. La finalità del testo era quella di illustrare ai lettori, anche non letterati, data la potenza delle immagini che lo accompagnavano, la forte connessione fra le scelte e le azioni commesse in vita e le pene dell'aldilà. Le immagini mostravano ai lettori come solo pochi, dopo aver passato i gradi di giudizio del re dell'Inferno, fossero giudicati degni di reincarnarsi in esseri umani prosperi e sereni, mentre la moltitudine delle anime giudicate era condannata a vivere la vita in corpi martoriati, oppressi dalla povertà o era destinata a nascere nel corpo di bestie a seconda della condotta esercitata nella vita precedente. Le pene infernali causate da una cattiva condotta quindi, nell'immaginario dei lettori dell'epoca, non erano limitate al periodo di permanenza nell'aldilà, ma continuavano nella vita che le anime erano forzate ad iniziare nuovamente sulla terra. Una

³⁶ Yan Luo (*Yan Luo Wang* 閻羅王) è una figura che compare sia nella tradizione buddista che in quella taoista.

³⁷ *Guanyin* 观音.

³⁸ “Dio con il suo nome deformato occupava ancora il posto più alto nel pantheon degli dei nel sud della Cina al tempo di Hong. Tuttavia, il governo mancese pare avesse messo fuorilegge il culto di Yu Huang perché andava contro la prerogativa imperiale di sacrificare al Cielo, la sua controparte più astratta.” Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, 50.

componente fondamentale dello *Yuli* era appunto, oltre al testo scritto, il calendario illustrato che permetteva la fruizione dei contenuti principali anche a chi non era in grado di leggere. Figure appartenenti all'universo buddista come Guanyin, e Sakyamuni trovavano la loro collocazione accanto a figure tipiche della religiosità popolare come il dio del focolare (*Zaoshen* 灶神) e la divinità del raccolto (*Shujun* 叔均). Il primo giorno del primo mese lunare era dedicato al Buddha del futuro³⁹, riconoscibile nell'iconografia cinese dall'aspetto pasciuto e dal volto sorridente. L'ottavo giorno era invece dedicato a Yan Luo, il Re dell'Inferno, nel calendario vengono illustrate con dovizia di particolari le immagini delle innumerevoli torture operate dai demoni sulle anime dannate⁴⁰, ogni mancanza e ogni misfatto corrisponde ad un tipo definito di crudeltà. I contemporanei di Hong potevano riconoscere, nel sistema di amministrazione della giustizia e di esecuzione delle pene descritto dallo *Yuli* e applicato nell'aldilà, un modello praticato dall'amministrazione imperiale nel quotidiano. Le autorità del distretto di Hua effettuavano centinaia di esecuzioni all'anno, gli eventi erano pubblici e le cronache dell'epoca descrivono ampiamente le torture perpetrate ai danni dei condannati⁴¹. L'Imperatore di Giada trova la sua collocazione nel calendario soltanto il giorno dopo Yan Luo. Secondo la tradizione il suo prestigio e il suo potere superano quelli delle altre divinità. Il futuro Imperatore di Giada fu concepito dalla madre in seguito ad un sogno nel quale Laozi le fece visita. Chiamato a governare dopo la scomparsa del re, suo padre, rifiutò e lasciò l'incarico ai suoi ministri per ritirarsi sulle montagne e intraprendere una vita di contemplazione religiosa. Raggiunto lo stato di illuminazione si stabilì fra gli immortali in paradiso ma decise di visitare la terra in cicli che durano ottocento anni per tre volte per trasmettere ai mortali la sua dottrina di salvezza.

³⁹ Il Buddha Maitreya (*Mile* 彌勒) La letteratura canonica delle tradizioni buddiste ne prevede la venuta nel futuro. Maitreya è indicato come il Buddha della benevolenza e della compassione.

⁴⁰ Immagini delle punizioni infernali vengono riportate nel testo di Spence nel capitolo 4, *Sky War*. Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 40-41.

⁴¹ Si faccia riferimento all'opera di Spence in cui vengono citati, nelle note, diversi brani del *Canton Resister*: Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 339. "Cinque uomini, coinvolti in una rapina violenta ai danni di alcuni abitanti di un commerciante nella zona svedese, di nome Tsae, sono stati giustiziati... È stato ordinato di strangolare la moglie colpevole, di mezza età, e un'altra moglie reputata colpevole, molto giovane, è stata condannata ad una morte ignominosa che sia di esempio per tutti quanti: morte per lento smembramento". "*Canton Register*," agosto 25, 1835, <https://kjc-sv034.kjc.uni-heidelberg.de/ecpo/publications.php?magid=248> Consultato il 31 marzo 2021.

Risulta chiaro che un profondo sincretismo religioso, che vedeva la convivenza di figure appartenenti alla tradizione popolare, al culto buddista, all'agiografia taoista e alla classicità confuciana, hanno accompagnato lo sviluppo e la formazione del giovane Hong Huoxiu e permeavano il vivere e il sentire degli abitanti della contea di Hua negli aspetti quotidiani della loro esistenza. Un contesto così variegato di credenze, tradizioni, rituali che vede la compresenza e la coesistenza non contraddittoria di diverse religioni non è refrattario allo svilupparsi di un messaggio nuovo che, se in grado di essere colto dagli interlocutori, ha lo spazio di crescere ed essere accettato. In un contesto del genere nasce e trascorre gli anni dell'infanzia e della formazione colui che si proclamerà figlio di Dio, fratello di Gesù Cristo e che fonderà un impero celeste sulla terra.

3. L'infanzia di Hong Xiuquan e gli anni della sua formazione

Il primo gennaio 1814 Hong Huoxiu nasceva come quarto figlio di Hong Jingyang (洪競揚) e della madre, appartenente al clan Wang (王), entrambi di origine hakka. La data esatta della nascita di Hong è rimasta oggetto di congetture da parte degli addetti ai lavori per molti anni. Secondo il calendario cinese la data di nascita effettiva viene collocata il decimo giorno della dodicesima luna del diciottesimo anno dell'Imperatore Jiaqing 嘉慶 (1796-1820)⁴². Quando a Hong, a sette anni⁴³, venne data la possibilità di dedicarsi agli studi dei classici, risultò da subito uno studente diligente e brillante, dotato di un'ottima memoria. Durante quel periodo le premesse erano così convincenti che la sua famiglia compì dei sacrifici economici, rinunciando ad impiegarlo nel lavoro nei campi, per farlo studiare e fornirgli un'educazione tradizionale. La famiglia di Hong nutriva infatti la speranza che il giovane, dedicandosi allo studio dei classici confuciani, potesse superare l'esame imperiale intraprendendo la carriera burocratica contribuendo all'emancipazione della famiglia. Durante la prima fase della sua formazione, avvenuta nel piccolo villaggio di Guanlu (*Guan lu cun* 官祿村) il giovane Hong seguì il percorso classico comune a tutti gli studenti cinesi suoi coetanei della prima metà del diciannovesimo secolo: imparare a memoria i classici confuciani. Si concentrò nello studio delle opere selezionate come

⁴² La data corretta è stata elaborata da Jen Yu-wen partendo dalle prime attività di Hong registrate nelle cronache dei Taiping, il *Taiping tianri* 太平天日. Jen, *The Taiping Revolutionary Movement*, 10.

⁴³ "Il giovane Siu-tshuen sviluppò fin dalla giovane età una spiccata attitudine allo studio. Fu mandato a scuola all'età di sette anni." Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*, 5.

oggetto dell'esame imperiale: I Quattro Libri (*Sishu* 四書), raccolta di quattro testi classici cinesi che Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) selezionò nel dodicesimo secolo, durante la dinastia Song, reputandoli i testi più rappresentativi dei padri fondatori della tradizione confuciana⁴⁴. Questi scritti divennero, durante le dinastie Ming e Qing, il fulcro della preparazione agli esami per accedere a cariche da funzionario imperiale. I Dialoghi di Confucio (*Lunyu* 論語), la Grande Scienza (*Daxue* 大學), attribuito a Zengzi 曾子 (505–435 a.C.), La Costante Pratica del Giusto Mezzo (*Zhongyong* 中庸) attribuito a Zisi (子思 481–402 a.C.) e il Mencio (*Menzi* 孟子). Rispetto agli altri testi classici, che si rifanno ad esempi che trovano le loro radici nella storia della Cina antica per descrivere il modello morale da seguire, la raccolta de I Quattro Libri aveva un approccio sistematico, breve e diretto, a temi quali la natura dell'essere umano e il rapporto dell'uomo con sé stesso e con gli altri. Gli altri testi che impegnarono lo studio del giovane Hong e che sarebbero stati oggetto d'esame erano i Cinque Classici (*Wujing* 五經)⁴⁵, il Classico della pietà filiale (*Xiao jing* 孝經), trattati di storia e poesie della tradizione. All'età di dodici anni Hong, posizionandosi primo nella graduatoria degli esami preliminari del distretto, risultò essere lo studente più brillante della contea⁴⁶. Questo successo qualificò il giovane a sostenere l'esame provinciale a Guangzhou. L'eventuale superamento dell'esame provinciale implicava l'ottenimento del titolo di xiucai (秀才) che avrebbe garantito l'ingresso al primo livello della casta burocratica. Hong nel corso della sua vita, malgrado i diversi tentativi, non sarebbe mai riuscito a superare questo esame e a entrare all'interno della casta dei funzionari. Nel quattordicesimo anno di età, nel 1828 Hong si recò, accompagnato dal fratello, nella non lontana Guangzhou per tentare, per la prima volta, di superare l'esame provinciale e cambiare il corso della sua vita e di quella della sua famiglia. La gloria e gli omaggi riservati a coloro che superano l'esame e accedono al rango di dignitari però non è destino che tocchino anche ad Hong. Fallito il tentativo e tornato a casa la condizione economica della famiglia non consentì al giovane di continuare gli studi. Tuttavia, dopo un periodo trascorso a lavorare nei campi, Hong trovò

³³Per approfondimenti sull'origine dei classici e sulla selezione di Zhu Xi si consideri Tiziana Lippiello, *La costante pratica del giusto mezzo* (Venezia: Marsilio, 2010), 15-16.

⁴⁵ I Cinque Classici sono testi della tradizione confuciana utilizzati come base della formazione. La tradizione vuole che la raccolta sia stata stilata o edita dallo stesso Confucio.

⁴⁶ Jen, *The Taiping Revolutionary Movement*, 13.

impiego presso il suo villaggio come insegnante e poté in questo modo contribuire all'economia della famiglia e al proprio sostentamento venendo pagato in prodotti agricoli⁴⁷. Dall'età che va dai sedici ai ventinove anni, dal 1830 al 1843, Hong mantenne l'impiego di insegnante. Durante questo periodo tentò ancora di superare l'esame imperiale nel 1836, nel 1837 e, per la quarta e ultima volta nel 1843, sempre con esito negativo⁴⁸. In seguito al mancato successo del 1837 Hong venne colto dalla visione che è alla base della dottrina del culto Taiping. La vita e le azioni di Hong però, anche nel periodo immediatamente successivo alla visione, rimasero circoscritte nel villaggio natale e si svolsero in modo relativamente convenzionale fino al 1843, anno dell'incontro con il cristianesimo. In questi anni visse circondato dalla famiglia e prese moglie due volte. Le prime nozze avvennero quando Hong aveva circa diciotto anni. Il giovane contrasse matrimonio con una ragazza Hakka del clan Lai, dalla quale ebbe due figlie; dopo la prematura scomparsa della prima moglie si sposò con un'altra donna della stessa famiglia. Anni dopo, nel 1849, la seconda moglie di Hong avrebbe dato alla luce un figlio maschio: Hong Tianguì (洪天貴), erede del Re Celeste.⁴⁹

⁴⁷ Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*, 5-6.

⁴⁸ Si confrontino Hamberg (1854), Jen Yu-wen (1973), "Lo troviamo infatti nel 1843 seduto di nuovo per sostenere l'esame a Canton. Questa volta, tuttavia, il fallimento non lo porterà a scagliarsi contro sé stesso, ma contro il sistema che lo aveva vittimizzato. Torna nel suo villaggio quell'anno contrariato, apparentemente determinato a non prepararsi più per gli esami". Kuhn, "The Taiping Rebellion," 268.

⁴⁹ Jen, *The Taiping Revolutionary Movement*, 40.

CAPITOLO 2: IL CONTESTO DELLE MISSIONI

1. Le missioni in Cina

1.1 I gesuiti e il confucianesimo

Nel 1836, all'età di ventidue anni, Hong si recò nuovamente a Guangzhou per tentare di superare, senza successo, l'esame imperiale e diventare funzionario. Secondo la descrizione riportata da Hamberg nella biografia di Hong, fu in questa occasione che il futuro capo dei Taiping entrò in contatto per la prima volta con il mondo delle missioni e con la religione cristiana⁵⁰. Cita la biografia del religioso che l'attenzione di Hong fu attratta da: *“Un uomo vestito secondo l'usanza della dinastia Ming, con un cappotto a maniche larghe e i capelli legati con un nodo sulla testa. L'uomo non conosceva la lingua vernacolare cinese e impiegava un locale madrelingua come interprete”*⁵¹. Il giovane si avvicinò al predicatore occidentale speranzoso di poter ricevere un responso sull'esito dell'esame che sarebbe andato a breve a sostenere e il religioso, secondo la descrizione di Hamberg, lo incalzò con una frase che risulterà profetica: *“Raggiungerai il grado più alto, ma non rattristarti, perché il dolore ti farà ammalare. Mi congratulo con il tuo virtuoso padre.”*⁵² Il giorno seguente il giovane incontrò nuovamente i due missionari che gli consegnarono una serie di trattati in lingua cinese sulla religione cristiana⁵³. Il materiale che sta alla base del movimento dei Taiping e della conseguente rivolta che ha scosso l'impero cinese venne reperito dal giovane Hong in maniera fortuita in questa occasione. La tradizione vuole che Hong non sia rimasto particolarmente colpito da

⁵⁰ Secondo la ricostruzione di alcuni storici Hong entra in contatto con Edwin Stevens (1802-1837), missionario protestante impegnato nell'evangelizzazione in Cina nel periodo dei fatti. Si confronti Carl S. Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China, 1843-64*, (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 43.

⁵¹ La descrizione dell'evento viene menzionata da Theodore Hamberg, missionario entrato personalmente in contatto con Hong Renang, cugino di Hong Xiuquan e testimone diretto dei fatti, nell'opera, del 1854, Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*, 8.

⁵² Ibid.

⁵³ “Nel 1836 provò nuovamente a sostenere l'esame, ma fallì. Mentre si trovava a Canton per il secondo tentativo, incontrò un missionario straniero (forse l'americano, Edwin Stevens) che predicava il Vangelo, e gli fu consegnata una serie di nove volumi il *Quan shiliang* (劝世良言), un'opera che in futuro sconvolse il suo destino e quello della Cina.” Kuhn, “The Taiping Rebellion,” 267.

quanto ricevuto dai missionari e non abbia approfondito lo studio della religione cristiana durante il 1836⁵⁴.

Gruppi di missionari protestanti e di cinesi convertiti erano soliti distribuire libelli informativi, trattati religiosi che presentavano traduzioni in cinese di testi sacri cristiani e commenti alle scritture a scopo propagandistico ai giovani letterati che si recavano nelle grandi città per sostenere l'esame imperiale. Il prototipo di giovane letterato era infatti un interlocutore ideale per i missionari dell'epoca. Il percorso che influenzò e da cui trasse ispirazione la fede dei Taiping vide un sostanziale contributo nell'opera di proselitismo compiuta dai missionari. La modalità di evangelizzazione che si è dimostrata fondamentale nell'influenzare la creazione e lo sviluppo della religione Taiping venne formulata durante il primo periodo di attività missionaria da parte dei gesuiti in Cina nel sedicesimo secolo.

Nel 1582 il missionario Michele Ruggeri (1543-1607) divenne il primo gesuita ad ottenere un permesso ufficiale per restare in Cina⁵⁵. Anni dopo, al ritorno di Ruggeri in Italia nel 1588, il confratello gesuita Matteo Ricci prese il suo posto come missionario di maggiore esperienza in terra cinese. L'obiettivo di Ricci era quello di assicurare un riconoscimento ufficiale alla cristianità presso la corte dei Ming in modo da legittimarne la diffusione e aumentare l'efficacia della missione e le opportunità di evangelizzazione. La strategia dei gesuiti consisteva nel mettere in atto un tentativo di conciliare la cristianità con le tradizioni culturali cinesi preesistenti. Questa strategia aveva lo scopo di rendere accessibile la narrazione del messaggio di Cristo al popolo cinese utilizzando strumenti culturali e un linguaggio comprensibile alla popolazione autoctona. Ruggeri, durante la sua permanenza nel paese, aveva identificato il buddismo come religione più assimilabile al cristianesimo e aveva visto nelle pratiche e nelle credenze del culto di Budda un potenziale veicolo per "localizzare", dunque adattare alla cultura e alla lingua

⁵⁴ "Hong Xiuquan, al suo ritorno dall'esame, porto a casa il trattato e, dopo una rapida e superficiale occhiata al suo contenuto, lo ripose nella sua libreria, senza degnarlo, in quel periodo, di particolare considerazione" Hamberg Theodore, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*, (Hong Kong: China Mail Office, 1854), 9. Come suggerito da Khun: "L'impatto di questo libro su Hung Hsiu-ch'ian, anche se devastante, è stato a lungo ritardato. Evidentemente il giovane ha dato solo una lettura superficiale al lavoro poco dopo averlo ricevuto, per poi metterlo da parte" Kuhn, "The Taiping Rebellion", 268.

⁵⁵ Entro dieci anni dal riconoscimento papale del movimento gesuita, Francis Xavier (1506-1552) aveva introdotto la cristianità in Giappone e, nel 1582 Michele Ruggeri (1543-1607) fu il primo gesuita che ottenne l'invito ufficiale a rimanere all'interno della Cina continentale. Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China*, 30.

locali, i concetti religiosi cattolici e diffondere il messaggio evangelico al pubblico cinese⁵⁶. La componente metafisica, la retorica della salvezza, la presenza di una letteratura che indaga la realtà dopo la morte e l'importanza della condotta tenuta durante la vita per determinare la condizione nell'aldilà, erano dei punti di contatto con il cristianesimo che resero Ruggeri incline ad avvicinarsi al buddismo piuttosto che al confucianesimo e a tentare di utilizzare questa religione come chiave di volta per entrare in dialogo con la popolazione locale. Ruggeri fu condizionato, nella scelta di avvicinarsi all'approfondimento del buddismo, dall'esempio del confratello gesuita Valignano (1539-1606) che in Giappone stava riscuotendo ampi successi nella conversione delle popolazioni locali proprio attraverso l'avvicinamento e il dialogo con la religione buddista⁵⁷. Ricci, d'altra parte, realizzò invece che proprio il confucianesimo era la religione che influenzava maggiormente la classe dirigente e i funzionari cinesi dell'epoca. Questo fu uno degli elementi che resero il confucianesimo, secondo il gesuita, una religione più adatta da assimilare al cristianesimo per iniziare un dialogo religioso con l'élite culturale cinese⁵⁸. Il problema di come convertire efficacemente la popolazione e quale soluzione garantisse migliori risultati in termini di adesioni venne affrontato ipotizzando due approcci. Da una parte la predicazione diretta e il dialogo con la popolazione, prendendo come esempio il buddismo, dall'altra, iniziare prima dalle classi dominanti l'opera di conversione, facendo in modo che fossero queste, in seguito, a diffondere il cristianesimo anche agli altri strati della popolazione. Matteo Ricci iniziò quindi ad approfondire le caratteristiche della dottrina di Confucio, a studiare la lingua cinese, a leggere i testi classici della tradizione confuciana e a rivolgersi ai letterati e agli studiosi confuciani preferendoli nel dialogo, facendone gli interlocutori privilegiati a discapito dei seguaci delle altre tradizioni religiose e di pensiero locali. I gesuiti vennero, in questo periodo, identificati dalla corte imperiale come studiosi occidentali (*xiru* 西儒)

⁵⁶ Mentre Ruggeri vedeva nel buddismo la religione oggetto di una potenziale assimilazione con il cristianesimo, Ricci realizzò che i monaci buddisti in Cina godevano di una reputazione inferiore rispetto ai confratelli in Giappone. Nota invece che in Cina i dignitari confuciani sono un gruppo di potere ampiamente rispettato. Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China*, 1843-64, 31.

⁵⁷ "I gesuiti all'inizio, nel considerare di attrarre i cinesi all'approccio della loro nuova religione straniera, si riferirono senza dubbio all'esperienza del collega in Giappone che aveva già convertito 150,000 persone nel 1582." Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China*, 1843-64, 30.

⁵⁸ Per approfondimenti sull'adattamento del cristianesimo operato dai missionari gesuiti nel sedicesimo secolo si faccia riferimento al capitolo 2: Mission and Localization in Chinese History, Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China*, 1843-64, 27-44.

e si presentarono come portatori di una conoscenza che non si limitava solo agli aspetti religiosi ma si spingeva ad approfondire diverse branche del sapere. Gli insegnamenti che offrivano alla popolazione includevano infatti, oltre ai precetti della dottrina cristiana, anche nozioni di matematica, geometria, cartografia, architettura, e competenze tecnologiche ancora ignote all'impero Ming. D'altra parte, approfondirono lo studio dei classici cinesi, si immersero nello studio della lingua e si dedicarono all'approfondimento della cultura locale e alla traduzione dei classici cinesi che iniziarono a tradurre e diffondere in Europa⁵⁹. La popolazione cinese e i letterati confuciani che venivano in contatto con il cristianesimo in questo periodo avevano la possibilità non solo di confrontarsi con una competenza scientifica nuova, ma anche di approfondire l'aspetto prettamente dottrinale e metafisico della religione cristiana e il concetto messianico di redenzione veicolato dai missionari. Il consolidamento della reputazione dei gesuiti generava interesse fra i letterati alla corte imperiale non solo nell'ambito delle discipline scientifiche e delle innovazioni tecnologiche ma anche nei confronti dei nuovi temi spirituali proposti e delle risposte offerte dai religiosi⁶⁰.

La tesi centrale su cui Ricci fondava l'approccio all'evangelizzazione si basava sull'interpretazione del confucianesimo originale e sulla critica alle scuole neo-confuciane a lui contemporanee. La riflessione religiosa e filosofica cinese in quel periodo subì la fascinazione delle religioni buddista e taoista e portò allo sviluppo della concezione del pensiero definito neo-confucianesimo (*xinxue* 心學⁶¹). La corrente utilizzò termini e concetti tipici delle religioni buddista e taoista attuando il tentativo di creare una sintesi

⁵⁹ Ad esempio, durante la sua permanenza in Cina Ricci, oltre a tradurre i Quattro Libri (*Sishu* 四書), – opera fondativa alla base del pensiero tradizionale cinese – in meno di due anni (1593-1594) compone il “Vero significato del Signore del Cielo”, (*Tianzhu shiyi* 天主實義) un manuale divulgativo ad uso dei confratelli missionari. Nel testo si riconosce un esempio evidente di confronto culturale: partendo da citazioni note al lettore cinese, massime ed aforismi dei classici confuciani, l'autore introduce temi cari alla letteratura cattolica come l'intrinseca bontà dell'anima, l'unicità di Dio, la creazione.

⁶⁰ Peterson Willard, “Learning from Heaven: The Introduction of Christianity and Other Western Ideas into Late Ming China” in *The Cambridge History of China: Volume 8, The Ming Dynasty 1368-1644*, part 2, ed. Denis Twitchett e Frereric Mote (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 808.

⁶¹ Nello specifico si fa riferimento alla corrente del neo-confucianesimo nota come *xinxue* 心學, il cui leader principale Wang Yangming 王阳明 (1472-1529), enfatizzava l'unione e la continuità fra conoscenza e azione e concentrava l'ambito dell'approfondimento filosofico e dell'insegnamento sull'analisi della mente. Tale corrente subì le accuse, da parte dei confuciani dell'inizio della dinastia Qing, di aver assimilato concetti buddisti e di aver contribuito alla caduta della dinastia.

delle tre correnti⁶². Ricci approfondì lo studio della religione confuciana e neo-confuciana con l'aiuto di studiosi cinesi che gli consentirono di approfondire l'analisi e le differenze fra le due correnti. Nella stesura di "Il vero significato del Signore del Cielo" (*Tianzhu shiyi* 天主实义) Feng Yingjing 冯应敬 (1555-1606) e Li Zhizhao 李之藻, (1565-1630) lo supportarono nella scrittura. Ricci nelle sue analisi rifiutava i concetti di vuoto (*kong* 空) e di non essenza (*wu* 無) che descrivono la realtà ultima nella tradizione buddista e si concentrava sulla confutazione del concetto neo-confuciano, ispirato da queste scuole, di Taiji (太极), "l'Ultimo Supremo", l'unità che precede il dualismo, che, secondo il missionario, aveva corrotto l'originale comprensione del vero Dio, che egli nomina, nelle sue traduzioni, con i caratteri di Shangdi. Partendo da questo presupposto teorico, il proposito della missione gesuita era quello di far superare all'élite cinese la concezione metafisica neo-confuciana contaminata da influenze buddiste e taoiste e far avvicinare la classe dirigente locale al culto di Shangdi, figura che i religiosi nella loro narrazione facevano coincidere con quella del Dio cristiano. I missionari gesuiti presentavano in questo modo la cristianità come la restaurazione, l'estensione e il perfezionamento dell'ortodossia confuciana. Nella presentazione dei missionari della religione cristiana l'aderire al culto di Cristo era rappresentato come un ritorno all'autenticità della tradizione confuciana originaria praticata anticamente in Cina, in contrapposizione alle teorie neo-confuciane⁶³. Ricci descriveva Dio come creatore ed entità che norma l'universo e nel riferirsi a questa figura utilizzava prevalentemente, e senza attribuirvi sfumature diverse di significato, i termini Shangdi e Tianzhu (天主)⁶⁴. I gesuiti cercavano

⁶² In discontinuità rispetto alle proposizioni base del confucianesimo che derivano dai testi classici – Quattro Libri, Grande Scienza, gli Annali, il Mencio e la Costante Pratica del Giusto Mezzo- "rifiutano implicitamente le nozioni buddiste della realtà di un nulla ultimo e il carattere essenzialmente effimero e transitorio del mondo, affermando che l'imperatore è, e dovrebbe essere, l'arbitro finale di tutti i valori" Peterson, "Confucian learning in late Ming thought" in *The Cambridge History of China: Volume 8, The Ming Dynasty 1368-1644, part 2*, ed. Denis Twitchett e Frerick Mote (Cambridge University Press, 1998), 708-770, 709.

⁶³ Per quanto riguarda la teoria di una transizione graduale, che portò la tradizione confuciana a passare dalla concezione religiosa prettamente teistica degli esordi a una concezione interpretativa più filosofica dell'Ultimo Supremo si confronti il lavoro di Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, (Tokyo, Japan: Kodansha International, 1977). Secondo l'interpretazione di Ching, "i Classici confuciani enunciano chiaramente la credenza in un Dio che è fonte e principio di tutte le cose, protettore della razza umana e creatore di vita." Ching, *Confucianism and Christianity*, 18. Si verifichi anche l'approfondimento di Reilly, *The Taiping Heavenly Kingdom* (Seattle: University of Washington Press, 2004), 24.

⁶⁴ "歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也" Avendo letto numerosi libri mi è chiaro che Shangdi e Tianzhu differiscano solo dal nome," Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven Tianzhu shiyi*

un contatto e una continuità con la tradizione cinese non solo da un punto di vista puramente teorico. Su indicazione di Ricci, infatti, iniziarono a vestirsi come i letterati confuciani e arrivarono ad approvare e praticare alcune usanze rituali locali confuciane⁶⁵. I rituali che la popolazione locale era solita praticare, come bruciare incensi, offrire cibo e compiere sacrifici sulle tombe degli antenati e sugli altari domestici erano tollerati dai gesuiti. Ricci definiva questi rituali come “civili” e non li considerava atti di idolatria eterodossa in contrasto con le pratiche e le prescrizioni cattoliche o rituali di adorazione blasfemi distanti dalle azioni di un cristiano corretto. Questo tipo di approccio risultava essere decisamente in controtendenza rispetto all’interpretazione che ne davano in quel periodo altri ordini come quello dei domenicani, che invece criticavano aspramente l’eccessiva assimilazione di pratiche rituali autoctone.

Interessante è notare che una tradizione religiosa come quella cristiana, che ha fra i suoi precetti base la caratteristica di essere un culto messianico che si fonda sulla diffusione di un messaggio universale trasmissibile a chiunque e da chiunque accessibile, che trae la sua forza nel condividere una prospettiva di speranza e di riscatto, se non nel presente, quantomeno in una vita dopo la morte, anche agli umili e agli ultimi della società, sia, di fatto, in netto contrasto con il modello confuciano. La tradizione confuciana vede la definizione dei ruoli nella società alla base del modello di pensiero. Il confucianesimo identifica nei rapporti fra individui norme e relazioni precise e severe, la divisione gerarchica assume un peso fondamentale nell’economia del pensiero e nell’applicazione pratica della gestione dello stato, della famiglia e delle relazioni. Il tentativo dei gesuiti di porsi su un livello di continuità rispetto al confucianesimo e l’approccio di Ricci che consisteva nel tentativo di non presentare il cristianesimo come una realtà religiosa innovativa rispetto alla tradizione, ma bensì di essere in grado di arricchire e completare il modello confuciano con il concetto di Dio/Shangdi non riuscì completamente nell’intento. Il cristianesimo presentato dai gesuiti, infatti, malgrado i tentativi di

天主实义, (1603), edizione curata da Thierry Meynard, e tradotta da Douglas Lancashire e Peter Hu Kuo-chen, 100.

⁶⁵ I riti che l’ordine dei gesuiti arrivò a reputare non blasfemi ed accettabili furono soprattutto quelli celebrati in onore dei defunti e quelli celebrati in onore di Confucio che, secondo l’interpretazione dell’ordine dei gesuiti, non prevedevano una vera e propria componente religiosa ma avevano più una funzione commemorativa e civile. Per approfondimenti, Paul A. Rule, “What Were The Directives of Matteo Ricci Regarding the Chinese Rites?” *Pacific Rim Report*, n.54, (Maggio 2010): 1-8. Consultabile <https://web.archive.org/web/20160910083605/http://www.ricci.usfca.edu/research/pacrimreport/prr54.pdf>.

“localizzazione⁶⁶” messi in opera da Ricci, era probabilmente inteso dai gruppi di letterati e funzionari, comunque, come elaborazione di una religione straniera e difficilmente assimilabile ai concetti classici di Shangdi. Il successo che invece ottenne l’evangelizzazione gesuita fu quello di creare una comunità cristiana radicata e diffusa non solo nei centri urbani ma anche nelle province⁶⁷. Gruppi di missionari e di convertiti furono in grado di propagandare il messaggio cristiano fra tutti i ceti sociali, la diffusione del cristianesimo veicolata dai gesuiti non si limitò alla conversione della classe dirigente nelle città e fra i letterati ma si spinse anche fra la popolazione delle zone rurali.

1.2 La repressione e la clandestinità

L’approccio culturale di apertura e assimilazione del pensiero confuciano operato dai missionari gesuiti venne aspramente criticato dalle missioni francescane e domenicane perché considerato eccessivamente aperto verso il confucianesimo. La strategia di localizzazione del cristianesimo di Ricci venne infatti reputata, dagli altri ordini missionari, pericolosamente incline ad assecondare troppo la natura delle religioni autoctone, deviando dall’ortodossia cristiana. Oltre alla condanna che interessava l’ambito prettamente legato all’ortodossia della predicazione cristiana, nella critica al movimento dei gesuiti da parte degli altri ordini vi era anche una chiara avversione dettata da interessi politici e di influenza. L’arrivo di missioni francescane e domenicane negli anni Trenta del 1600⁶⁸ comportarono l’inizio del declino dell’esperimento di adattamento gesuita e di dialogo con le istituzioni cinesi: la differenza di approccio alla predicazione fra i diversi ordini infatti portò, nei primi anni del diciassettesimo secolo, ad un contrasto dottrinale che coinvolse l’autorità papale e gli imperatori cinesi e culminò con la messa al bando dei movimenti religiosi e missionari cristiani in Cina. La controversia sui riti⁶⁹ confuciani e su un’eccessiva immedesimazione dei gesuiti con il pensiero e la religione

⁶⁶ Per localizzazione è da intendersi la strategia di adattamento culturale, nel caso specifico, del credo religioso cristiano, che ha la finalità di renderlo assimilabile dalla popolazione locale cinese.

⁶⁷ “Ricci e i suoi confratelli gesuiti, probabilmente fallirono nel tentativo di persuadere i mandarini alla corte imperiale dell’identificazione del Signore con Shangdi, e della religione cattolica con la religione classica, ma certamente riuscirono a creare una religione cristiana che affascinava la popolazione comune” Reilly, *The Taiping Heavenly Kingdom*, 42.

⁶⁸ “Vi furono numerosi tentativi da parte di domenicani e francescani di accedere all’impero da Manila ma fino agli anni trenta del 1600, portarono tutti ad immediate espulsioni.” John E. Wills, “Relation with maritime Europeans,” 1514-1662 in *The Cambridge History of China: Volume 8 The Ming Dynasty 1368-1644*, part 2, ed. Denis Twitchett and Frederick Mote (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 363.

⁶⁹ David Mungello, *The Chinese rites controversy: Its history and meaning*, (Nettetal, Germania: Steyler, 1994).

della corte imperiale cinese sfociò in una condanna esplicita dell'autorità cattolica. Nel 1704 Papa Clemente XI, da una parte, vietò l'utilizzo dei termini Shangdi e Tian per riferirsi a Dio, ufficializzando il termine Tianzhu (天主) per la traduzione di testi sacri e la pubblicazione di documenti dottrinali, dall'altra, proibì totalmente ai cristiani di prendere parte ai riti confuciani, ritenendoli non conformi al canone di condotta dell'ortodossia cristiana. Questa decisione venne comunicata ufficialmente, nel 1706, dal legato pontificio Carlo Tommaso Maillard de Tournon (1668 -1710) all'Imperatore Kangxi 康熙 (1654 - 1722), che reagì concedendo la possibilità ai missionari cristiani di rimanere in Cina solo previa accettazione dei Riti come indicato da Ricci. In seguito, nel 1724, l'Imperatore Yongzheng (雍正 1678 - 1735), arrivò a emettere la proscrizione delle missioni cristiane dall'impero cinese includendo il cristianesimo in una campagna contro i cosiddetti movimenti eterodossi (*xiéjiào* 邪教) escludendo le missioni cristiane dalla partecipazione ufficiale alla vita spirituale del paese, costringendole, di fatto, alla clandestinità. Nel periodo della proscrizione, che durò fino alla metà del diciannovesimo secolo, il culto cristiano continuò a circolare e a diffondersi in Cina fra tutti gli strati della popolazione. Le missioni cattoliche gesuite, francescane e domenicane, prima della proscrizione, non si erano infatti rivolte solamente al pubblico che componeva l'élite di letterati confuciani che amministravano l'impero cinese e alla popolazione urbana stanziata nelle città più grandi; ma avevano diffuso capillarmente il messaggio cristiano anche nelle realtà rurali lontane dai grandi centri sulla costa orientale del paese e instaurato piccole comunità di fedeli in praticamente tutte le province cinesi. Fra il 1621 e il 1630 delegazioni di missionari gesuiti si spinsero nelle zone rurali dell'entroterra creando piccole comunità strutturate in molte province dell'interno della Cina. Diversi letterati cinesi battezzati e convertiti al cristianesimo, al ritorno nei loro villaggi di origine fondarono delle comunità religiose. Anche il contributo apportato dai domenicani e dai francescani nella diffusione della religione cristiana nelle zone rurali e interne della Cina risultò fondamentale per garantire il perdurare e il diffondersi del culto anche durante il periodo di proscrizione.

L'esempio della comunità di Fu'an (福安) analizzato da Menegon⁷⁰ mostra l'approccio dell'ordine dei domenicani nei confronti delle comunità locali cinesi e delinea le modalità

⁷⁰ Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009).

con le quali i religiosi siano stati in grado di instaurare una forma di cristianesimo all'interno della struttura religiosa locale pre-esistente. L'ordine dei domenicani si distingueva dagli altri ordini religiosi presenti in Cina nel diciassettesimo secolo per un attaccamento all'ortodossia cattolica all'apparenza intransigente e molto rigoroso: i frati dell'ordine condannavano aspramente le pratiche di idolatria professate dagli abitanti di Fu'an nei confronti delle divinità locali e degli idoli buddisti. I missionari domenicani biasimavano apertamente l'apertura dell'ordine dei gesuiti nei confronti dei rituali tradizionali e si concentravano su un'osservanza molto rigida degli obblighi religiosi cattolici come il digiuno e la routine della preghiera. Malgrado l'attitudine rigorosa e una decisa iconoclastia nei confronti del contesto religioso locale i frati domenicani riuscirono a trovare uno spazio di compatibilità fra la tradizione degli abitanti del villaggio e la religione che professano soprattutto nelle pratiche dei rituali di esorcismo⁷¹. I rituali di esorcismo erano praticati nei villaggi della campagna cinese da figure appartenenti a tradizioni sedimentate nel tempo e provenienti da retaggi culturali differenti. Sciamani che dicevano di padroneggiare gli elementi della natura, monaci che esercitavano pratiche di esorcismi o rituali apotropaiaci rifacendosi a canoni e testi taoisti⁷², preti buddisti vernacolari che si proclamavano in contatto con i santi e le divinità della tradizione alla quale appartengono, medium in grado di dialogare con gli spiriti, offrivano i loro servizi alla comunità e si proponevano agli abitanti dei villaggi per scacciare presenze maligne e ripristinare l'armonia all'interno della comunità. I frati domenicani si inserirono in questo contesto presentandosi e venendo accettati dalla comunità locale, come un gruppo di religiosi che, forti della protezione del vero Dio, erano in grado di prestare un aiuto concreto contro gli spiriti e gli attacchi del maligno. Nel presentarsi in queste vesti erano supportati da una tradizione, quella degli esorcismi e dei rituali sacri, sedimentata da secoli all'interno dell'ortodossia cristiana che, da una parte, legittimava l'azione di

⁷¹ Si confronti Menegon, *Ancestors, Virgins and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, 60 e Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China, 1843–64*.

⁷² Questo tipo di pratiche andarono a svilupparsi e crebbero accanto a forme di espressione più istituzionali della religione taoista. Venivano praticate anche da monaci buddisti che rivolgevano la loro predicazione alle comunità rurali. Coloro che praticavano questi rituali e predicavano nei villaggi erano chiamati “preti” *fashi* 法師 o *faguan* 法官. Non tutti questi preti erano ordinati e appartenevano alla categoria dei *daoshi* 道士, venivano infatti giudicati di categoria inferiore rispetto ai monaci inquadri. Alcuni *daoshi* invece erano riconosciuti ufficialmente e avevano preso i voti, ma non erano iniziati a una tradizione *daofa* 道法. La caratteristica essenziale nella predicazione e nelle attività di un *daofa* era la padronanza dell'utilizzo dei talismani (*fu* 符). Gli oggetti sacri venivano utilizzati per compiere atti di esorcismo, avevano poteri taumaturgici ed erano in grado di evocare divinità. Per approfondimenti sulle pratiche soprannaturali Vincent Goossaert “Divine Codes, Spirit-Writing, and the Ritual Foundations of Early-Modern Chinese Morality Books”. *Asia Major*, 3rd ser., 33, no. 1 (2020): 1-31. Si confronti anche il lavoro di Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001).

avvicinamento e dialogo con la popolazione senza bisogno di compromettere la dottrina cattolica, dall'altra, esercitava un fascino efficace sulla popolazione locale. Battesimi rituali, esorcismi, crocefissi benedetti e immagini sante erano gli espedienti utilizzati dai religiosi per avvicinarsi alla comunità di villaggio e diffondere i precetti cristiani. Nell'esempio di Fu'an la religione cattolica assumeva, agli occhi della popolazione, un valore che aveva pari dignità ed efficacia dei culti autoctoni e delle religioni tradizionali praticate nella zona. Questo esempio sta a dimostrare che, in realtà, anche i più intransigenti fra gli ordini monastici cristiani adattavano la religione cristiana alle tradizioni culturali pregresse del luogo per potersi porre come interlocutori credibili e fare in modo che il messaggio evangelico venisse recepito o quantomeno assumesse una dignità, agli occhi della popolazione locale, pari a quella attribuita agli altri culti. L'espedito della demonologia e del potere curativo delle pratiche cristiane contribuirono alla localizzazione del cristianesimo presso le comunità di villaggio cinesi, la religione cristiana trovava spazio per inserirsi nel mondo delle credenze locali offrendo un'alternativa pratica alla lotta contro i demoni e gli spiriti.

Durante la proscrizione non vi fu, da parte delle autorità imperiali, una continuativa e sistematica volontà di reprimere la diffusione del culto cristiano e una persecuzione costante. Nel corso degli oltre cento anni di proscrizione, ciclicamente la religione cristiana è stata soggetta a periodi di repressione più o meno intensi e periodi di relativa indifferenza da parte delle autorità. L'Imperatore Yongzheng a seguito della proscrizione si rese responsabile della confisca di beni e proprietà dei missionari, convertì chiese e luoghi di culto in scuole, depositi e templi, catturò e deportò i missionari. Durante il regno di Jiaqing 嘉庆 (1760 – 1820) la religione cristiana venne aspramente osteggiata e gli insegnamenti cristiani e i movimenti dei seguaci del culto vennero considerati non distanti dalle pratiche diffuse fra i movimenti popolari che diedero in quel periodo vita a ribellioni e rivolte e arrivarono a minacciare la sicurezza nazionale.⁷³

Nel corso del diciannovesimo secolo il numero dei missionari cristiani in Cina iniziò ad aumentare in maniera molto rapida. La sempre maggiore presenza nel paese delle potenze occidentali portò, nella seconda metà del diciannovesimo secolo, all'inesorabile

⁷³ Gli anni del governo dell'Imperatore Jiaqing videro il diffondersi di culti eterodossi che arrivano a minacciare la stabilità dell'impero. Il movimento della scuola dei Principi Celesti (*Tianlijiao* 天理教), un culto millenarista, si strutturò fino ad organizzare, nel 1813, la cosiddetta rivolta degli otto trigrammi.

decadimento della proscrizione. Nel 1858, con la conclusione della fase iniziale della Seconda Guerra dell'Oppio (1856-1860), l'Imperatore Xianfeng (咸丰 1831-1861) autorizzò l'avvio delle trattative con l'impero russo, la Francia, la Gran Bretagna e gli Stati Uniti; le parti coinvolte arrivarono a stipulare i Trattati di Tianjin. Questi trattati, annoverati in seguito dai cinesi tra i cosiddetti trattati ineguali, forzarono l'apertura di più porti cinesi al commercio estero, garantirono e consentirono lo stanziamento di legazioni straniere a Pechino e ripristinarono la legittimità della religione cristiana e dell'attività missionaria che fino a quel momento era considerata fuori legge. La fede cristiana, priva di un riconoscimento istituzionale che ne legittimava la diffusione durante tutto il periodo della messa al bando, non cessò comunque di evolversi subendo l'influenza dei culti e delle religioni autoctone. Un'identificazione crescente con il settarismo di matrice buddista comportò un progressivo allontanamento dai precetti confuciani inizialmente teorizzati e una sempre meno decisa identificazione con il confucianesimo, facendo venir meno il tentativo di identificare come affini le due tradizioni e privando di credibilità l'operazione culturale iniziata dai gesuiti secoli prima.⁷⁴ I due modelli di approccio alla cultura religiosa locale presi in considerazione, quello gesuita e quello domenicano, rivelano strategie di adattamento e strumenti di localizzazione del pensiero e della dottrina che, non solo identificano un legame e una comunanza fra i due ordini nell'approccio all'evangelizzazione, ma risulteranno influenti anche nello sviluppo della religione dei Taiping.

2. Cristiani protestanti in Cina

2.1 Le origini del movimento protestante e le prime traduzioni dei testi

La presenza di ordini di missionari cattolici su territorio cinese a partire dal sedicesimo fino al diciannovesimo secolo ha garantito alle organizzazioni cattoliche una capacità di strutturarsi nel corso degli anni e ha comportato una diffusione maggiore rispetto a quanto non si registri per i gruppi di missionari protestanti. Le principali presenze di missioni cattoliche agli inizi dell'Ottocento provenivano soprattutto dall'Europa, in gran parte dalla Francia: i Lazzaristi della Congregatio Missionis con base a Parigi; la Compagnia di Gesù ovvero l'ordine dei gesuiti restaurato dopo una soppressione voluta dal pontefice Clemente XIV durata dal 1773 al 1803; l'ordine dei frati minori, di ispirazione francescana e la congregazione del Cuore Immacolato di Maria erano alcune delle realtà

⁷⁴ Reilly, *The Taiping Heavenly Kingdom*, 43.

di organizzazioni cattoliche presenti in Cina. È solo a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento che iniziò a consolidarsi e crescere in maniera consistente la presenza di missionari di religione protestante sul suolo cinese. L'impeto spirituale dal quale scaturì la creazione di missioni protestanti all'inizio del diciannovesimo secolo provenne dai movimenti evangelici protestanti Evangelical Revival, di origine inglese e Great Awakening di origine statunitense⁷⁵. Contemporaneamente all'espansione coloniale occidentale del diciannovesimo secolo si assistette ad una rinascita evangelica che interessò Gran Bretagna e Stati Uniti e diede origine a molte missioni religiose. Il Second Great Awakening è un movimento di "rinascita"⁷⁶ cristiana sviluppatosi fra il 1800 e il 1830 negli Stati Uniti. Uno dei messaggi alla base dei revival era che chiunque potesse accedere al messaggio divino e instaurare un rapporto di comunicazione diretta con Dio, senza la necessità di fare affidamento a intermediari. Molti giovani, colpiti dalla potenza di questi movimenti, decidevano di dedicare la vita alla conversione dei peccatori e iniziavano a occuparsi di approfondire e diffondere un messaggio evangelico che ripudiava eccessivi formalismi e identificava nella conversione un percorso di rinascita dell'essere umano ad una nuova vita. Per dedicarsi completamente alla causa dell'evangelizzazione alcuni lasciavano il loro paese di origine e si imbarcavano nelle missioni in giro per il mondo.

Organizzazioni come la London Missionary Society (1795), la Church Missionary Society (1799) e la American Board of Commissioners for Foreign Missions (1810)⁷⁷ nacquero in quegli anni e investirono, incoraggiarono e sostennero giovani missionari a recarsi in Asia e in Sud America per convertire e diffondere la parola di Dio in quelle terre remote. L'impegno dei missionari protestanti nel tradurre e nel diffondere i testi sacri della tradizione biblica in lingua cinese, affinché fossero fruibili dalla popolazione alfabetizzata, risultò essere un elemento nuovo nel panorama della diffusione delle religioni cristiane in Cina. Fu proprio l'incontro con un testo tradotto da religiosi protestanti che cambiò la vita a Hong Xiuquan e divenne l'elemento chiave per la formulazione e lo sviluppo del pensiero dei Taiping.

⁷⁵ Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China, 1843–64*, 38.

⁷⁶ Per revival o rinascita si intende un rinnovato interesse spirituale identificato in un luogo determinato. Nell'ambito della religione protestante negli Stati Uniti si identificano il Primo Grande Risveglio (1730-1740) e il Secondo Grande Risveglio (1790-1840).

⁷⁷ Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China, 1843–64*, 39.

Robert Morrison (1782-1834), giovane direttore della London Missionary Society, arrivò a Guangzhou nel 1807, e si concentrò, negli anni di permanenza in Cina, sulla traduzione della Bibbia e sulla produzione di materiale divulgativo in lingua cinese spinto dall'idea che ogni popolo dovesse poter fruire dei testi sacri direttamente nella propria lingua. È infatti un paradigma fondamentale della concezione protestante, elemento distintivo presente fin dai primi giorni della Riforma, che la fonte primaria della crescita spirituale di un credente debbano essere le Sacre Scritture. Nel 1819 Morrison, con l'aiuto del confratello William Milne (1785-1822) e di cinesi letterati convertiti al cristianesimo, portò a termine la prima traduzione dell'Antico e del Nuovo Testamento che venne pubblicato nel 1823 con il titolo di Shentian Shengshu (神天圣书). La versione della Bibbia tradotta da Morrison e Milne utilizza per definire Dio il termine Shen (神). Questo carattere, che era utilizzato abitualmente dalla popolazione cinese per riferirsi a divinità e spiriti tipici della tradizione, poneva il Dio cristiano su di un livello semantico e culturale molto vicino a quello del sentire religioso locale. Secondo quanto riporta Morrison infatti: *“Quando uso altri nomi [come Tianzhu, il nome cattolico per Dio], [le popolazioni locali] immaginano che io presenti loro un altro dio: il Dio del mio paese ... Non presento loro un altro Dio, ma cerco di convincerli che le loro idee su Shin [Shen inteso come spiriti] sono errate; che non ci sono molti dei, ma uno, ed è lo stesso per ogni nazione sotto il cielo.”*⁷⁸

In seguito a questo primo lavoro di traduzione e diffusione delle sacre scritture da parte dei missionari protestanti altri due religiosi protestanti, l'inglese Walter H. Medhurst (1796-1857) e il tedesco Karl Gützlaff (183-1851), decisero di rivedere il lavoro di Morrison e si dedicarono rispettivamente alla traduzione del Nuovo e dell'Antico Testamento. Aggiornarono e tradussero nuovamente quindi il testo precedentemente redatto da Morrison-Milne. Nell'opera di revisione e modifica della traduzione selezionarono il termine *shangdi* per riferirsi a Dio sostituendolo al termine *shen*. Come avvenuto per i gesuiti di Ricci l'utilizzo di questo termine, che vede affondare le sue radici in testi della tradizione classica cinese, aveva la funzione, secondo Medhurst e Gützlaff di creare una connessione con l'uditorio cinese e suggerire un concetto di continuità fra

⁷⁸ Il passo di Morrison “[God], they imagine that I bring to them another god — the God of my country... I do not bring to them another god, but endeavour to convince them that their ideas of Shin [Shen] are erroneous; that there are not many gods, but one, and He is the same to every nation under heaven. (Morrison (ed.), *Memoirs*, vol. 1, 200 –1) è citato da Kilcourse, *Missions and localization in Chinese History*, 40.

Hong Xiuquan, i fondamenti e le origini del culto dei Taiping

quanto predicato dai missionari e la divinità familiare alla popolazione locale. Hong Xiuquan ricevette una copia della traduzione di Gützlaff prima che il movimento dei Taiping si radicalizzasse e assumesse la connotazione rivoluzionaria, nel 1847⁷⁹. La versione della Bibbia usata ufficialmente dal movimento Taiping e stampata in molteplici copie fu proprio la traduzione di Gützlaff.

I termini, i temi e le suggestioni fornite da questa traduzione ebbero un ruolo importante nella creazione di alcune concezioni del mondo religioso Taiping, soprattutto per quanto riguarda la scelta del nome di Dio e le conseguenti considerazioni sulla restaurazione di un credo autentico.

I missionari protestanti iniziarono, oltre a stampare le sacre scritture, a utilizzare e diffondere anche dei trattati religiosi che analizzavano e commentavano i testi sacri e che confezionavano per aiutare la popolazione locale ad avvicinarsi alla fede. Proprio uno di questi trattati, redatto dal religioso Liang Fa 梁发 (1789–1855), in cui si suggeriva la continuità fra il dio cristiano e la divinità tradizionale cinese, suggestionò e influenzò profondamente la visione teologica del mondo Taiping e il conseguente sviluppo della dottrina del movimento⁸⁰.

2.2 Liang Fa e il *Quanshi liangyan*

Secondo gli storici che hanno approfondito le vicende del movimento dei Taiping, è assodato che il *Quanshi liangyan* 劝世良言⁸¹, l'opera di nove trattati divulgativi⁸²

⁷⁹ Reilly, *The Taiping Heavenly Kingdom*, 92. Citando Kilcourse la supposizione è supportata anche da Hamberg che nel testo *The Chinese Rebel Chief* dichiara che Hong “occasionalmente legge dei brani dell'Antico Testamento ricevuti quando era a Guangzhou”, Kilcourse, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China, 1843–64*, 206.

⁸⁰ Tuttavia, non vi sono motivi sufficienti per ritenere che le implicazioni politiche del trattato di Liang fecero un'impressione immediata su Hung. In effetti, gli scritti di Hung degli anni 1840 indicano chiaramente che egli identificava nella conversione del popolo cinese il suo compito. La rivoluzione, in questo periodo, riguardava solo l'ambito spirituale e non aveva nessuna intenzione di toccare la sfera terrena. Hong evidentemente riteneva che la conversione potesse essere realizzata meglio riconciliando il cristianesimo con la tradizione confuciana”. Kuhn, “The Taiping Rebellion” in *The Cambridge History of China: Volume 10, Late Ch'ing 1800-1911*, ed. John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 269.

⁸¹ Parte della scansione di una delle versioni originali del 1832 è consultabile on line, “*Quanshi liangyan* 劝世良言,” consultato il 10 aprile 2021, <https://bible.fhl.net/gbdoc/ob/nob.html?book=44>.

⁸² Volume 1 Zhenzhuān jìshì wén 真傳救世文 (Veri resoconti per la salvezza del mondo); Volume 2, Chongzhen pìxié lùn 崇真闢邪論 (Dichiarazioni per seguire la Verità e negare la Menzogna); Volume 3,

realizzata da Liang Fa consegnata da missionari protestanti a Guangzhou nel 1836 a Hong Xiuquan, abbia fortemente influenzato il giovane nella creazione della religione Taiping. Molto poco però è stato scritto sul ruolo del lavoro di Liang Fa nell'evoluzione della dottrina di Hong. Il motivo principale di questo mancato approfondimento è che, anche se all'inizio del diciannovesimo secolo furono distribuite centinaia di copie dei trattati nell'area di Guangzhou, solo un numero esiguo sopravvisse alla distruzione ad opera del governo Qing seguita al fallimento del Movimento Taiping. Il trattato di Liang risulta fondamentale nell'opera di localizzazione della religione cristiana e di creazione della religione Taiping.

Liang Fa è una figura nota all'interno del movimento protestante anche fuori dai confini cinesi prima delle vicende Taiping, essendo considerato uno dei primi cinesi ad abbracciare la fede protestante. Originario di un piccolo villaggio a circa cento chilometri da Guangzhou, anche Liang, come Hong, riceve un'educazione classica ma non accede a nessuna funzione governativa⁸³. Entra in contatto per la prima volta con il mondo religioso protestante tramite la sua professione. Lavorando in una stamperia non lontano alla zona destinata agli edifici stranieri a Guangzhou, viene incaricato, nel 1811, da Robert Morrison, di incidere i blocchi usati per la stampa del Nuovo Testamento che egli aveva tradotto e stava progettando di diffondere. L'operazione non è esente da rischi, ma ben remunerata poiché quel periodo, per via della proscrizione, non erano consentite la stampa e la diffusione di materiale religioso in lingua cinese da parte di stranieri; Liang inizia ad appassionarsi all'approfondimento dei testi protestanti in questa occasione⁸⁴. Liang Fa si converte al cristianesimo ed è il primo ad essere battezzato, nel 1815 a Malacca, della missione di William Milne. Da questo momento Liang si dedica completamente all'attività di stampa e diffusione delle sacre scritture e di testi che

Zhenjing shengli 眞經聖理 (Insegnamenti Sacri dalle Sacre Scritture); Volume 4, Shengjing zajie 聖經雜解 (Spiegazioni delle Sacre Scritture); Volume 5, Shengjing zalun 聖經雜論 (Citazioni dalle Sacre Scritture); Volume 6, Shuxue zhenli lun 熟學眞理論 (Dichiarazioni di conoscenza della Vera Dottrina); Volume 7, Anwei huofu pian 安危獲福篇 (Sulla felicità in condizioni di pace o pericolo); Volume 8, Zhenjing geyan 眞經格言 (Citazioni dalle scritture); Volume 9, Gujing jiyao 古經輯要 (Selezioni dall'Antico Testamento). Si confronti il lavoro di Kim Sukjoo, "*Liang Fa's Quanshi liangyan and Its Impact on the Taiping Movement*" (PhD diss., Baylor University, 2011), 64.

⁸³ Villaggio di Gulao (*Gǔ láo cūn* 古勞村), Città di Sanzhou (*Sānzhōu sī* 三洲司), Contea di Gaoming, (*Gāomíng xiàn* 高明縣). Per maggiori informazioni sulla vita di Liang si confronti George McNeur, *China's First Preacher Liang A-fa, 1789-1855*, (Shanghai: Kwang Hsueh Publishing House, 1934). Per approfondimenti sulla vita e la storia di Liang si confronti anche il lavoro di Kim Sukjoo, "*Liang Fa's Quanshi liangyan and Its Impact on the Taiping Movement*" (PhD diss., Baylor University, 2011).

⁸⁴ McNeur, *China's First Preacher Liang A-fa, 1789-1855*, 19.

rendessero accessibile il messaggio evangelico ai suoi coetanei. Nel 1832 vennero pubblicati, a spese della Religious Tract Society, i nove piccoli volumi che componevano il Quanshi liangyan. A oggi negli archivi della London Missionary Society ne sono conservate due copie, mentre l'Università di Harvard ne ha una copia. I testi sono stampati nel 1832 a Guangzhou. Nella New York Public Library è conservata una quarta copia stampata a Malacca alla fine del 1832, che contiene un indice aggiuntivo di cinque pagine⁸⁵. Il trattato contiene estratti della traduzione cinese della Bibbia di Morrison e Milne di brani tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento, scritti divulgativi e commenti di Liang ai passi biblici.⁸⁶ Il *Quanshi liangyan* approfondisce e presenta ai potenziali fedeli temi biblici come la vicenda di Noè e del diluvio, il tema della salvezza dell'uomo tramite il Cristo, il discorso della montagna e gli insegnamenti di San Paolo. La narrazione di concetti prettamente cristiani è mediata dalla sensibilità culturale tradizionale cinese e si fonde a elementi tipici locali e a riferimenti al buddismo, al taoismo, al confucianesimo e alle credenze popolari che i lettori contemporanei di Liang potevano facilmente cogliere. Questa narrazione influenzerà profondamente la retorica e le intuizioni di Hong Xiuquan nell'elaborazione del suo pensiero. Nel trattato di Liang si descrive il concetto di un Dio onnipotente e onnipresente, in grado di creare tutte le cose e di averne il dominio, un dio re dei re regolatore della terra e dell'universo. Al cospetto di questa divinità onnipotente e onnipresente, tutte le nazioni, le razze e gli individui sono uguali. Tutte le religioni devono essere abbandonate e tutti gli idoli distrutti.⁸⁷ Liang Fa si addentra in una descrizione minuziosa della ritualità cristiana, del concetto di vita oltre la morte, di paradiso, inferno e giudizio divino. Il risultato dell'incontro fra la letteratura cristiana tradotta e interpretata dalla sensibilità di fedeli cinesi e il retaggio socio-culturale di Hong sfociò nella costruzione dell'idea di salvezza dei Taiping. L'analisi dei contenuti della visione che colse il leader spirituale del movimento Taiping e dalla quale si sviluppò la struttura del pensiero, conferma che, alla base del risultato dell'esperimento rivoluzionario e dell'ideale di salvezza che coinvolse migliaia di fedeli, vi fu una risposta adattata al contesto locale che prese spunto da tematiche e suggestioni ispirate dal lavoro

⁸⁵ Sukjoo, "*Liang Fa's Quanshi liangyan*," 64.

⁸⁶ Fra gli altri brani tratti da: Genesi, Salmi, Ecclesiaste, Isaia, Geremia, il Vangelo di Matteo e Giovanni, Gli Atti Degli Apostoli, un'estraneazione delle lettere di Paolo e l'Apocalisse. Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*, 17-19.

⁸⁷ Passaggio riportato nel *Zhenjing shengli*, il volume 3 del *Quanshi liangyan*, e citato da Sukjoo, "*Liang Fa's Quanshi liangyan*," 66. L'iconoclastia sarà una componente distintiva dell'opera dei Taiping durante la rivolta.

di Liang Fa e dai testi sacri tradotti in cinese in quel periodo per rispondere alle esigenze del contesto rurale del sud della Cina. Nell'opera di Liang viene impiegato, per riferirsi al Dio creatore, oltre al carattere *Shen* 神, utilizzato nella traduzione da Morrison e Milne, anche il termine Shangdi 上帝 come nel lavoro di revisione del testo operato da Medhurst e Gützlaff. Proprio il carattere utilizzato per definire il Padre celeste Shangdi, in continuità con una tradizione religiosa identificata dal movimento di Hong in un passato mitico che affonda le sue radici in un'epoca in cui non era ancora stato fondato l'impero cinese, verrà, in seguito, ripreso e utilizzato dalla letteratura Taiping. Liang enfatizza, nella selezione dei testi presentati nell'opera⁸⁸, la contrapposizione fra il Dio unico, creatore del cielo e della terra e difensore del bene, e lo spirito del male, incarnato nel serpente, che cerca di imporsi sulla terra e conquistare il mondo. Nel testo di Liang, la pace in terra, citata nel verso evangelico di Luca: "Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama⁸⁹", viene resa in cinese proprio con il termine Taiping (太平)⁹⁰.

⁸⁸ Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*, 17-19.

⁸⁹ Luca 2,14

⁹⁰ Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 77

CAPITOLO 3: LA VISIONE, L'ORIGINE DEL CULTO

1. Il contesto storico e le fonti che descrivono la visione

Hong Xiuquan nel 1837⁹¹ fallito il terzo, e penultimo, tentativo di superare l'esame per diventare *xiuca* a Guangzhou venne colto, al rientro nel suo villaggio, da un esaurimento nervoso che lo costrinse a letto in una condizione di trance, gettando in uno stato di angoscia i suoi familiari preoccupati per la sua vita. In questa occasione si verificò lo stato di incoscienza che è all'origine delle visioni dalle quali sarebbe scaturita in seguito la conversione di Hong e che avrebbe gettato le basi per la costruzione della narrazione sulla quale si basò il proselitismo del culto dei Taiping. Una volta guarito e terminato il periodo di malattia ed incoscienza in cui ricevette la visione, il giovane impose ai familiari di non essere più chiamato Hong Huoxiu, nome attribuitogli alla nascita, e comunicò di essere diventato Hong Xiuquan⁹². Iniziò inoltre da questo momento a dedicarsi alla scrittura di poesie e composizioni. La vita di Hong proseguì negli anni a seguire in maniera piuttosto convenzionale, tralasciato il breve periodo di convalescenza dopo la malattia, e il desiderio particolare di cambiare nome⁹³, il giovane trascorse un periodo senza particolari vocazioni, slanci religiosi e tendenze al proselitismo. Questo periodo si protrasse per alcuni anni, fino a quando non lesse e approfondì il testo di Liang Fa nel 1843. Il giovane, nel periodo che va dal 1837 al 1843, tornò ad insegnare presso la scuola confuciana del suo villaggio e a prepararsi per sostenere nuovamente l'esame imperiale. La vera e propria presa di consapevolezza che favorì la svolta mistica e la conseguente accelerazione nell'opera di proselitismo alla religione dei Taiping iniziò solamente passati cinque anni dalla visione. Come altri grandi esempi nella storia, da Saulo sulla via di Damasco a Costantino, anche l'interpretazione della visione di Hong portò ad una conversione, avvenuta in seguito all'approfondimento del cristianesimo, che cambierà radicalmente la vita e il destino di un giovane cinese nato e cresciuto nella periferia di un

⁹¹ Un anno dopo (1837) fallì per la terza volta il tentativo di superare l'esame imperiale e questo lo portò ad uno stato di sfinimento e profonda depressione. Khun, *The Taiping Rebellion*, 268.

⁹² Quan (全) completezza

⁹³ Durante la visione ad Hong, nel regno celeste, viene cambiato il nome. Il padre celeste attribuisce infatti al giovane il nome di Hong Xiuquan, appellativo che Hong adotterà da questo periodo dismettendo il nome attribuitogli alla nascita Hong Huoxiu. Il carattere huo 火 viene dismesso e sostituito con quan 全. Successivamente si addurrà il fatto che la sillaba huo si trovasse anche nella costruzione di uno dei nomi di Dio e che quindi non potesse essere usata. Ipotesi sulle motivazioni che giustificano il cambiamento del nome sono evidenziate da Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 49.

impero in declino e che ebbe ripercussioni sull'esistenza di milioni di individui, lasciando un esempio che ha contribuito ad influenzare il partito comunista cinese nella creazione della Cina contemporanea. Come conseguenza dell'interpretazione della visione, il leader dei Taiping non si limitò ad abbracciare la fede cristiana e a leggerla alla luce dei paradigmi e retaggi culturali tipici del contesto locale, Hong Xiuquan si spinse oltre e arrivò ad affermare di essere egli stesso diretta emanazione di Dio, fratello di Cristo, mandato sulla terra con lo scopo di porre fine al male, combattere gli idoli e le false divinità e ripristinare la pace sulla terra.

La tensione nell'area di Canton nella prima metà del diciannovesimo secolo era palese e il contesto del sud della Cina era interessato dagli scontri fra le milizie inglesi e le forze imperiali⁹⁴. Non è possibile determinare con certezza in che misura il conflitto che interessava la Cina in quel periodo abbia contribuito ad influenzare lo sviluppo del pensiero di Hong e la sua radicalizzazione, quello che è certo è che gli eventi dell'epoca non poterono lasciare il giovane indifferente. Alla fine degli anni Trenta dell'Ottocento Guangzhou era sede di una decisa tensione antibritannica. La città risultò essere teatro di incidenti, saccheggi e attentati, il governo locale nel 1839 schierò le milizie per le strade per contrastare il commercio dell'oppio e bloccò tutte le vie d'accesso all'*hong*⁹⁵ dove risiedevano i commercianti stranieri, imponendo ai cinesi alle dipendenze dei britannici di interrompere qualsiasi loro attività, pena la decapitazione⁹⁶. Questi provvedimenti costrinsero la Gran Bretagna a intervenire e impegnarsi militarmente. Il conflitto in corso e i frequenti scontri armati con le milizie straniere spinsero la popolazione a non poter più attribuire la responsabilità alla sola gestione dei funzionari locali, pertanto si iniziò a sviluppare un sempre maggiore sentimento ostile nei confronti della dinastia regnante. Il latente sentimento di avversione nei confronti della dinastia di origine mancese, nutrito da parte di numerosi segmenti della popolazione, si andò consolidando nell'area di Canton in quel periodo a causa dei conflitti e della evidente incapacità del governo di

⁹⁴ La prima guerra dell'oppio (1839-1842) vede proprio Canton come teatro principale degli scontri, Sabbatini e Santangelo, *Storia della Cina*, 531-533.

⁹⁵ Il termine hong (*hang* 行) si riferisce alle fabbriche costruite al di fuori delle mura di Guangzhou, non lontano dal Fiume delle Perle. Spence, *God's Chinese Son*, 54.

⁹⁶ Ibid.

Pechino di gestire la crisi militare⁹⁷. Si venne a creare una milizia non regolare che raccoglieva uomini da 103 villaggi che circondavano Guangzhou e che sarebbe stata in grado, con i suoi ventimila soldati, di fronteggiare e tenere testa alle forze britanniche⁹⁸. Nel 1842 il Trattato di Nanchino, che poneva fine alla prima guerra dell'oppio, sancì la cessione di Hong Kong all'Inghilterra, stabilì l'apertura di cinque porti commerciali⁹⁹ e costrinse Pechino al pagamento di un forte indennizzo. Difficilmente, in un contesto del genere, Hong non subì alcuna influenza negli anni della sua permanenza al villaggio di Guanlu, dalle vicende che si stavano svolgendo nella vicina Guangzhou. È certo invece che la lettura del trattato di Liang Fa, ripreso nel 1843, trascorsi sei anni da quando lo ricevette dalle mani dei missionari, fornì ad Hong una chiara chiave interpretativa che lo portò a dare un senso all'evento mistico che lo aveva sconvolto anni prima. In questo testo Hong trovò delle risposte agli interrogativi suscitati dal contesto storico in cui viveva che i classici confuciani e le leggende locali non erano in grado di fornirgli. “*La vostra terra: un deserto; / le vostre città: incendiate; / il vostro suolo, sotto i vostri occhi, / se lo divorano gli stranieri: è una distruzione come la distruzione di Sodoma*”.¹⁰⁰ Il testo di Isaia ad esempio, di cui Liang Fa offriva una traduzione nei suoi scritti, faceva riferimento all'annessione del regno di Israele da parte delle popolazioni straniere degli assiri e dei persiani e trattava temi come il biasimo per i nemici del regno di Israele, la celebrazione della speranza in un futuro di riscatto ed emancipazione nei confronti dei nemici stranieri e la dura condanna dell'idolatria.

Oggi non è disponibile nessun testo scritto personalmente dal leader dei Taiping che tratti la descrizione della visione ma sono disponibili diversi documenti redatti da terzi che trattano del “bizzarro sogno del 1837”¹⁰¹. Nel 1847 la visione mistica viene descritta da

⁹⁷ Wakeman Frederic, “The Canton trade and the Opium War” in *The Cambridge History of China: Volume 10, Late Ch'ing 1800-1911*, ed. John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 201-205.

⁹⁸ Spence, *God's Chinese Son*, 54. Per maggiori informazioni sulle milizie non inquadrare si faccia riferimento a Wakeman Frederic, “The Canton trade and the Opium War” in *The Cambridge History of China: Volume 10, Late Ch'ing 1800-1911*, ed. John K. Fairbank (Cambridge, Cambridge University Press, 1978).

⁹⁹ Shanghai, Guangzhou, Ningbo, Xiamen, Fuzhou. Sabbatini e Santangelo, *Storia della Cina*, 532.

¹⁰⁰ Isaia 1:7 Il verso fa riferimento al testo tradotto da Liang, *Quanshi liangyan*, 47-48 (1/16) e viene citato da Spence, *God's Chinese Son*, 340.

¹⁰¹ *Ding you yi meng* 丁酉异梦 tale definizione si trova in numerosi testi Taiping: “L'ordine divino per sterminare i demoni” (*Feng tian zhu yao xi* 奉天诛妖檄) del 1852, Tre caratteri classici (*San zi jing* 三字经) del 1853, Un ordine imperiale da mille caratteri, (*Yuzhi qianzi zhao* 御制千字诏) del 1854. Si confronti

Hong Xiuquan al missionario battista Issachar Jacox Roberts (1802-1871) che la riporta in un documento che è andato perduto¹⁰². Una versione di questa descrizione è arrivata ai giorni nostri tramite il missionario evangelico svedese Theodore Hamberg (1819-1854) che ha raccolto la testimonianza di Hong Rengan (1822-1864), cugino del leader dei Taiping e figura di spicco del movimento, e ha pubblicato nel 1852 una biografia di Hong Xiuquan¹⁰³. Un'altra descrizione molto completa del sogno di Hong Xiuquan si trova in "The Taiping Heavenly Chronicle" (*Taiping tian ri* 太平天日)¹⁰⁴, testo di propaganda concepito nel 1848 quando la Società degli Adoratori di Dio, il movimento dei seguaci di Hong, si trovava nelle montagne del Guangxi, ma fatto circolare solo pochi mesi prima della sconfitta totale contro l'esercito imperiale¹⁰⁵. Il "Taiping Heavenly Chronicle" faceva parte di un progetto di propaganda e diffusione del messaggio salvifico in cui i Taiping si sono impegnati sin dagli albori del movimento. Per far circolare le loro idee i Taiping diffondevano testi fra la popolazione con la quale venivano in contatto, seguendo il modello dei missionari protestanti loro coevi¹⁰⁶ che aveva influenzato Hong. La maggior parte dei testi di Taiping esistenti furono stampati tra il 1852 e il 1854, a seguito dell'occupazione di Nanjing (1853) i ribelli infatti istituirono una commissione dedicata alla stampa del materiale di propaganda¹⁰⁷.

Weichi Zhou, "Correspondence Between the Taiping Heavenly Chronicle (*Taiping tianri* 太平天日) and the "Revelation," in *Yearbook of Chinese Theology* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2015), 1.

¹⁰² "Hong Rengan, testimone diretto, ha verificato il sogno di Hong Xiuquan. A marzo del 1847, Hong Xiuquan andò a Guangzhou per incontrare Issachar Jacox Roberts e gli raccontò del sogno. Roberts ha anche menzionato il sogno di Hong al suo amico W. Buck in una lettera del 27 marzo 1847, però purtroppo non ha menzionato nulla di specifico sul sogno". Zhou, "Correspondence Between the Taiping Heavenly Chronicle (*Taiping tianri* 太平天日) and the "Revelation," 72.

¹⁰³ Maggiori informazioni sui documenti che trattano la descrizione della visione di Hong sono presenti in Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, 17-19 e nel testo di Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*, 6-13.

¹⁰⁴ Per un'analisi del testo: Huan Jin, "Authenticating the Renewed Heavenly Vision: The Taiping Heavenly Chronicle (*Taiping tianri*)," *Frontiers of History in China*, 13(2): 173-192 e Weichi Zhou, "Correspondence Between the Taiping Heavenly Chronicle (*Taiping tianri* 太平天日) and the "Revelation," in *Yearbook of Chinese Theology* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2015), 71-107.

¹⁰⁵ Zhou, "Correspondence," 72.

¹⁰⁶ Wang Qicheng, *Taiping Tianguo de wenxian he lishi*, 106-114.

¹⁰⁷ Jin, "Authenticating the Renewed Heavenly Vision: The Taiping Heavenly Chronicle (*Taiping tianri*)," 175.

2. Sintesi della visione

Come detto Hong, nel 1837, di ritorno dal terzo viaggio a Guangzhou, fallito nuovamente il tentativo di superare l'esame imperiale, venne colto da uno stato di trance ed ebbe una visione che si protrasse per giorni. La sintesi della visione, come descritta dalle fonti accessibili oggi, soprattutto il "Taiping Heavenly Chronicle" pare sia stata fortemente condizionata dalla lettura della Bibbia che Hong ebbe modo di affrontare dopo aver avuto la visione stessa¹⁰⁸. Nel corso dell'esperienza mistica a Hong si aprirono le porte del cielo, al giovane fu data la possibilità di visitare il Paradiso ed entrare in contatto i suoi abitanti divini. La narrazione della visione racconta che Hong Xiuquan "*Vide innumerevoli angeli discendere dal Cielo, che gli dissero essere giunti al suo cospetto per portarlo in Cielo. Al suo cospetto vide anche bambini piccoli che indossavano tuniche gialle. Nella visione apparì anche una creatura che assomigliava ad un gallo di dimensioni spropositate alto alcuni piedi. Gli emissari celesti aiutarono quindi il Vero Sovrano [Hong Xiuquan] ad accomodarsi su una portantina, caricatolo sulle spalle si apprestarono all'ascensione incamminandosi su di una strada che andava verso est. Hong sulla portantina era molto a disagio. Arrivati alle porte del Cielo una folta schiera di bellissime fanciulle approcciano il corteo per dare il benvenuto al Sovrano, Hong non concesse loro nemmeno uno sguardo*¹⁰⁹. " Il palazzo celeste suscitò in Hong un sentimento di riverenza e stupore a causa del suo splendore.¹¹⁰ Prima di essere ammesso al cospetto del signore del palazzo, quella che viene definita la Madre celeste (*Tianmu* 天母) nei testi dei Taiping¹¹¹, sottopose Hong ad un battesimo per purificarlo dal male compiuto durante la vita immergendolo in un fiume. "*Lascia che tua madre ti purifichi nel fiume, sarai libero di andare ad incontrare tuo padre dopo questo rito*¹¹². " Dopo che il corpo fisico venne

¹⁰⁸ "Tuttavia, il sogno riportato in *Taiping Heavenly Chronicle* è già la rivisitazione di Hong basata sulla sua esperienza di lettura della Bibbia, in particolare dell'"Apocalisse di Giovanni". Zhou, "Taiping Heavenly Chronicle," 73.

¹⁰⁹ 见无数天使自天降下，说接升天。又见穿黄袍小孩子至面前，见有像似雄鸡，高数尺，立于其前...俄而天使扶真主（洪秀全）坐轿，迤里从东方大路而升。主在轿甚不过意。到天门，两旁无数娇娥美女迎接，主目不邪视。 *Taiping Tianguo yinshu*, Taiping Tianguo Lishi Bowuguan 太平天国历史博物馆 ed., *Taiping tianguo yinshu* 太平天国印書 (Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe 江苏人民出版社, 1979), 36.

¹¹⁰ Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*, 24.

¹¹¹ Jin, "Authenticating," 180. Per un approfondimento sulla corte celeste: 天母乃引见天父上主皇上帝, Zhou, "Correspondence," 78.

¹¹² Come ripreso da Spence, *God's Chinese Son*, 47: *Taiping Tianguo yinshu*, 54.

lavato dai peccati un editto celeste impose che il petto di Hong fosse aperto e il cuore del giovane sostituito con un cuore nuovo, l'operazione venne effettuata senza dolore e la ferita, una volta suturata, non lasciò alcuna cicatrice. Ad Hong vennero a questo punto presentati e fatti esaminare un gran numero di testi che trattavano del bene e della virtù. Una volta esaminati i testi Hong venne introdotto al cospetto di un uomo di veneranda età, dalla lunga barba splendente, vestito con una tunica nera che era seduto su un trono posto nel luogo più alto del palazzo. Gli occhi con i quali l'uomo iniziò a scrutare Hong erano solcati da lacrime di rabbia e dolore, il Re del Cielo si rivolse allora al giovane, prostrato ai suoi piedi dicendogli, come cita Hamberg nel suo testo: *“Sei dunque arrivato. Presta bene attenzione a quanto ti dirò. Molti sulla terra si sono allontanati dalla loro natura originale. A quali di queste persone io non diedi la vita? A quali io non prestai soccorso? A quali negai di mangiare il mio cibo e di indossare le mie vesti? Quali di questi non ricevertero la mia benedizione? Non è presente in costoro il minimo segno di rispetto e la minima avvisaglia di paura. I diavoli demoniaci hanno spinto costoro lontano dalla retta via. Le genti si sprecano nell'offrire ai demoni beni che sono stati conferiti da me come se fossero stati i demoni stessi a dar loro la vita e a nutrirli. Queste persone non hanno idea di come queste presenze malvage desiderino distruggerli, e non possono capire fin dove si spingono la mia rabbia e la mia pietà¹¹³ .”* Durante il suo soggiorno nel regno celeste Hong venne investito della missione di sconfiggere il male che sulla terra si contrapponeva al bene e ne ostacolava lo sviluppo. Il giovane nello scrutare attentamente i demoni si rese conto che il capo dell'esercito infernale era Yan Luo, capace di innumerevoli trasformazioni. Hong iniziò, in testa all'esercito delle schiere celesti, ricevuti un sigillo d'oro e una spada dal Signore del Cielo, il combattimento contro l'esercito delle forze del male che si concluse con la cacciata dei demoni dal Paradiso. Hong ricevette dal Signore del Cielo la garanzia che avrebbe sempre potuto contare sull'appoggio divino in ogni difficoltà.

Al suo risveglio da questo primo viaggio mistico, secondo la tradizione Taiping, Hong si recò dai suoi familiari e comunicò loro che la sua vita sarebbe stata votata alla missione di sottomettere al bene tutti gli uomini della terra e combattere le forze del male. La

¹¹³ Ibid. Si confronti anche Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen*, 10: “Tutti gli esseri umani nel mondo intero sono prodotti e sostenuti da me; mangiano il mio cibo e indossano i miei vestiti, ma nessuno di loro ha un cuore per ricordarmi e venerarmi; ciò che è ancora peggio di questo, prendono il mio dono e con ciò adorano i demoni; si ribellano di proposito contro di me e suscitano la mia ira.”

malattia e lo stato di trance di Hong perdurarono, in seguito alla prima visione, ancora quaranta giorni¹¹⁴, nel corso dei quali il giovane tornò diverse volte a confrontarsi e dialogare con il Signore del cielo e con un uomo dall'aspetto più giovane (*Tianxiong* 天兄), che iniziò ad appellarsi ad Hong utilizzando il titolo di fratello minore (*Baodi* 寶弟). La figura di questo "fratello maggiore", nella descrizione della visione, accompagnò Hong nel Regno del Cielo, istruì il giovane su come riconoscere ed annientare gli spiriti malvagi e ne diventò la guida durante il viaggio. Nel periodo di permanenza nella dimensione ultraterrena Hong prende moglie e diventa persino padre. Durante un confronto il Padre celeste (*Tianfu* 天父) in persona si lascia anche andare ad un rimprovero allo stesso Confucio, accusato di non aver mai fatto riferimento, nei suoi insegnamenti, alla vera dottrina. "*Confucio risultò turbato da una profonda vergogna, e confessò senza indugiare la sua colpa*"¹¹⁵. Secondo quanto riportato da Wagner (1982) l'accusa mossa dal Signore del Cielo a Confucio è quella di avere ingannato gli esseri umani. Dopo aver ricevuto questa accusa Confucio si schiera dalla parte dell'esercito demoniaco e ingaggia una battaglia con Hong che però, con l'aiuto del Fratello celeste e del Padre riescono a riportarlo dalla parte del bene. Confucio in seguito alla flagellazione subita per punizione chiese perdono inginocchiandosi al cospetto del Fratello e del Padre celesti, riconciliandosi e dichiarando la sua sottomissione. Il Signore del Cielo concesse la grazia a Confucio, riconoscendone i meriti ma gli proibì di recarsi nuovamente sulla terra.

Nella versione del racconto redatta dai Taiping, Hong sarebbe stato riluttante a tornare nuovamente sulla terra e avrebbe preferito rimanere al fianco del Padre e del Fratello celesti, della moglie e del figlio. Solo la promessa di un aiuto costante, di continua assistenza da parte del cielo e la necessità di compiere la missione affidatagli dal padre avrebbero convinto Hong a lasciare il palazzo lucente e tornare fra i mortali. Come indicato da Latourette, l'origine della visione avrebbe radici che affondano in un substrato culturale prettamente cinese che non ha legami con il cristianesimo¹¹⁶. L'immagine di Dio è descritta come quella di un imperatore cinese nella sua posa onorifica, circondato

¹¹⁴ Hamberg, *The Visions of Hung-Siu-tschuen*, 11.

¹¹⁵ Hamberg, *The Visions*, 25.

¹¹⁶ "Sembra probabile che la visione derivi principalmente da credenze religiose dalle quali Hong è circondato fin dall'infanzia" Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: Macmillan Company, 1929), 284.

Hong Xiuquan, i fondamenti e le origini del culto dei Taiping

dalla corte in un palazzo sfarzoso riempito dal suono dei musicisti e dalle risate delle dame di corte. Gli animali che Hong vede entrare nella sua stanza, il drago, il gallo e la tigre¹¹⁷, sono animali tipici della tradizione cinese e lontani dalla tradizione iconografica cristiana. Solo la successiva interpretazione che ne fece il giovane contestualizzò le figure della visione e fece loro assumere tratti tipici dell'immaginario cristiano. Questo processo sarebbe stato successivamente funzionale alla localizzazione del messaggio cristiano e alla sua diffusione fra la popolazione cinese.

¹¹⁷ Kim, *Liang Fa's Quanshi liangyan*, 155.

CAPITOLO 4: LA NASCITA DEI TAIPING

1. Gli esordi della predicazione e l'incontro con i testi protestanti

1.1 L'influenza del *Quanshi liangyan*

Nel 1843, fallito il quarto e ultimo tentativo di diventare funzionario, Hong tornò al suo villaggio. Da questo momento la vita del giovane cambiò radicalmente, iniziò da qui il periodo che portò in pochi anni alla creazione della Società degli Adoratori di Dio e alla Rivolta dei Taiping. In seguito alla lettura del trattato protestante di Liang Fa *Quanshi liangyan*, che gli era stato consegnato dai missionari a Canton nel 1836 e che era rimasto, non letto, fra le sue carte, Hong iniziò a elaborare il contenuto della visione avuta anni prima. Alla luce di quanto lesse nel trattato, collegò l'esperienza mistica fatta, che fino ad allora egli aveva valutato, secondo la tradizione, come nulla più di un malessere passeggero, a elementi caratteristici dell'iconografia della religione cristiana. Iniziò da questo momento la lettura della visione che portò Hong a interpretare i segnali, ricevuti nello stato di trance, alla luce della retorica del messaggio evangelico veicolato da Liang Fa¹¹⁸. La lettura dei testi tradotti e commentati da Liang Fa offriva stimoli e riferimenti iconografici concreti ai quali appoggiarsi per interpretare la visione. Il missionario descriveva, infatti, una realtà riconducibile in parte alle immagini simboliche apparse nel sogno e repute, fino a quel momento, frutto di fantasia. In seguito alla lettura del *Quanshi liangyan*, Hong si convinse definitivamente che il testo sacro nelle sue mani rappresentasse una chiamata diretta di Dio. Associò quindi il battesimo ricevuto nella visione al battesimo di cui parlava il missionario protestante e rimase convinto che la visione che lo aveva visto protagonista fosse avvenuta proprio nel Regno dei Cieli descritto dall'iconografia cristiana che aveva ritrovato nelle pagine del testo di Liang. L'uomo dalla lunga barba che aveva accolto il giovane con tutti gli onori, circondato da una schiera di vergini, fedeli e musicisti, non poteva che essere il Padre celeste (*tianfu* 天父) o Dio/Shangdi descritto dal testo protestante. L'uomo di mezza età che gli aveva illustrato come sconfiggere le orde di demoni trovava corrispondenza con la figura di Gesù Cristo (*tianxiong* 天兄) descritta dal testo protestante. Nella religione popolare cinese le divinità minori fungono effettivamente da intermediari fra i mortali e Shangdi¹¹⁹

¹¹⁸ Jin, "Authenticating the Renewed Heavenly Vision: The Taiping Heavenly Chronicle (Taiping tianri)," 181.

¹¹⁹ Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*.

quindi Hong ebbe da questo una conferma che si trovava in una sorta di luogo divino ma, il futuro capo dei Taiping, non riuscì a cogliere il senso del rapporto gerarchico fra le divinità che la religione popolare locale non era in grado di fornire. Il testo protestante, attribuendo a Shangdi potere supremo rende coerente questo aspetto della visione con l'idea cristiana e permise a Hong di indentificare il luogo della visione con il Paradiso della Bibbia cristiana¹²⁰. Egli stesso intuì di essere il secondo figlio del Signore da egli incaricato di compiere la sua missione fra i mortali. Hong e i suoi discepoli arrivarono a credere di dover compiere una missione divina per salvare la Cina e lo fecero elaborando il pensiero di una religione in grado di conciliare pratiche tradizionali cinesi e iconografia e precetti cristiani. In questo senso i Taiping si convincono di aderire a una religione non estranea e sconosciuta alla tradizione cinese. L'idea di base della narrazione Taiping è infatti basata sulla convinzione che il popolo cinese abbia conosciuto il vero Dio in passato e sia stato costretto a dimenticarlo nel corso dei secoli¹²¹. Il problema, secondo il culto che Hong trasmise ai suoi discepoli, era che la popolazione dell'antica Cina si fosse gradualmente allontanata dal concetto di vero Shangdi perdendo la consapevolezza della sua esistenza e dimenticandone l'essenza. I Taiping svilupparono, nella costruzione del loro culto, l'idea che il popolo cinese avesse adorato Shangdi dalla creazione dell'umanità fino al periodo delle Tre Dinastie (2070-256 a.C.) per poi progressivamente dimenticarsene. I Taiping vedono Pangu¹²², come simbolo delle primissime generazioni cinesi e non come creatore. Hong assunse quindi la consapevolezza di essere stato iniziato da Dio in persona a una nuova vita che aveva come obiettivo quello di sradicare il male fra gli uomini e portare il regno del Padre celeste sulla terra, annientando i falsi idoli, ripristinando la vera religione e facendo trionfare il bene. L'analisi delle visioni che si sono protratte per giorni nel 1837, rilette e interpretate alla luce dei testi di propaganda cristiana e della traduzione della Bibbia, non solo convinsero Hong di essere il figlio Dio al quale il Padre stesso impose l'appellativo di Re del Cielo (*tianwang* 天王) e il fratello minore di Gesù Cristo (*Baodi* 寶弟)¹²³, ma anche di essersi incarnato per portare il

¹²⁰ Khun, "The Taiping Rebellion," 269.

¹²¹ Kilcourse, *Taiping Theology*, 50.

¹²² *Pangu* (盤古) Nella mitologia classica cinese viene considerato come il primo fra tutti gli esseri viventi nonché creatore del mondo e di tutto ciò che vi è presente. David Leeming e Margaret Leeming, *A Dictionary of Creation Myths* (New York e Oxford: Oxford University Press, 1994), 47 – 50.

¹²³ "Secondo il *Taiping tianri* Dio in persona ha attribuito a Hong il titolo ufficiale di Re celeste a seguito dell'espulsione dei demoni dal Paradiso." Kilcourse, *Taiping Theology*, 49. "Il Padre celeste, Signore

messaggio divino in Cina e salvare l'intero popolo cinese. L'infanzia, vissuta all'insegna dello studio, e il fatto che proprio a dodici anni fosse risultato primo nella graduatoria degli esami preliminari del distretto, la chiamata ricevuta durante la visione, da parte del Padre celeste, a lasciare alle spalle la famiglia e gli affetti nel suo trentesimo anno di età per dedicarsi alla predicazione, fecero identificare a Hong delle precise corrispondenze e dei parallelismi fra la figura del Cristo descritta nei testi di Liang Fa, e la propria esperienza di vita.

Il *Quanshi liangyan* forniva una visione ordinata del mondo e indicava a Hong uno scopo preciso da portare a termine nella sua vita in un momento di frustrazione e incertezza: l'evangelizzazione e la salvezza del popolo cinese. Secondo l'analisi di Khun (1978)¹²⁴ la lettura del trattato di Liang Fa dava adito, nel contesto del sud della Cina nei primi anni Quaranta dell'Ottocento, a identificare precise implicazioni politiche che Hong avrebbe in seguito sviluppato e portato alla radicalizzazione negli anni seguenti. Viene, nel testo di Liang, suggerito che la società cinese fosse a un passo da un declino inesorabile causato da un processo di degradazione morale. Il missionario, condizionato dagli eventi a lui contemporanei, osservava che lo stato di degradazione della società era legittimato dalla dinastia regnante che si trovava nel punto più basso della sua storia. Il lavoro di Liang inoltre descriveva in più punti il Regno celeste e quello terreno non palesandone in modo chiaro i confini dando perciò adito a fraintendimenti. Il termine biblico "Regno celeste" veniva tradotto come *Tianguo* (天国) e faceva riferimento, infatti, nel testo di Liang, sia al Paradiso, luogo dove si incontrano le anime meritevoli dopo la morte terrena, sia alla congrega dei fedeli sulla Terra. Nel discorso della montagna riportato nel Vangelo di Matteo si legge, ad esempio: "*Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli (tianguo 天国).*"¹²⁵ Malgrado questi elementi, non vi sono però motivi sufficienti per presumere che le implicazioni politiche accennate dal trattato di Liang abbiano

supremo e Grande Shangdi conferì il titolo Re celeste della Grande Pace (*Taiping Tianwang* 太平天王)" Taiping tianri (1862), 9.

¹²⁴ Khun, "*The Taiping Rebellion*," 267-268

¹²⁵ Matteo 5:3, Liang (1832) *Quanshi liangyan*, 52. Come riportato da Reilly (2014) 106 "Liang introduce l'idea di Regno celeste [*Tianguo*] quando si riferisce al discorso della montagna. In ogni caso sembra che Liang preferisca l'idea di Tianwang (天王) rispetto ad una traduzione con rimandi più "terreni" (*tianguo*). [...] Malgrado evitassero di inserire connotazioni politiche nelle loro traduzioni, i missionari, inevitabilmente incappavano in esse."

condizionato da subito le azioni di propaganda di Hong in senso politico¹²⁶. Gli scritti di Hong degli anni Quaranta dell'Ottocento¹²⁷ indicano chiaramente che il capo dei Taiping limitava, in questo periodo, l'ambito della sua missione al campo di una rivoluzione prettamente spirituale che passasse tramite la riconciliazione della tradizione del cristianesimo a cui aveva avuto accesso, con gli insegnamenti della morale confuciana e non vi erano elementi che lasciassero intendere una volontà di rivalsea nei confronti del sistema imperiale o di rottura e ribellione nei confronti dell'imperatore¹²⁸.

Da questo momento il giovane iniziò dunque a dedicarsi alla missione che gli era stata affidata nel Regno dei Cieli cominciando a predicare e diffondere la sua nuova consapevolezza con l'intento far conoscere la parola del Padre e attrarre proseliti che si unissero alla sua causa. Hong Xiuquan da una parte iniziò a ispirarsi ai testi di Liang Fa per diffondere il credo religioso, dall'altra prese a modello eventi della visione per portare avanti la diffusione del suo messaggio. Come nella visione brandiva una spada per annientare gli spiriti malvagi¹²⁹, così si fece forgiare dal fabbro del villaggio una spada. Come nella visione fu battezzato nelle acque di un fiume celeste, così iniziò a battezzare i suoi primi discepoli compiendo riti di purificazione. Hong intraprese una vera e propria opera di predicazione che aveva come finalità quella di convertire quante più persone possibili. Cominciò con il convincere i membri della famiglia a lui più prossimi: Feng Yunshan (冯云山) (1815-1852), imparentato con la seconda moglie del padre, e Hong Rengan, cugino da parte di padre. Queste due figure, che svolgeranno ruoli fondamentali nella vicenda dei Taiping, diventarono da subito suoi discepoli e lo seguiranno per tutta la sua vita. In questo primo periodo, per assecondare l'indicazione ricevuta durante la sua visione di abbattere i falsi idoli che rappresentavano gli spiriti malvagi e i demoni,

¹²⁶ Il messaggio di Hong si politicizzò e divenne radicale dopo l'incontro con il missionario americano Issachar J. Roberts. La lettura della Bibbia fece realizzare a Hong la dimensione politica della visione religiosa. Si confrontino: Khun, "The Taiping Rebellion," 267-268, Reilly (2004)104-15 e Kilcourse (2014) 46

¹²⁷ "Le prime pubblicazioni di Hong "Ode sull'origine della Via e sulla salvezza del mondo (*Yuandao jiushi ge*, 原道救世, 1845) nella quale egli afferma: "La mia anima è stata autorizzata ad ascendere al Cielo. Le mie parole sono vere e reali, esenti da ogni tipo di stravaganza" L'estratto conferma che Hong parlava di ascensione come un fenomeno spirituale..." Kilcourse, *Taiping Theology*, 48

¹²⁸ Khun, "The Taiping Rebellion," 269

¹²⁹ Come riprende Kilcourse in *Taiping Theology*, 48 citando il *Tianping tianri* "A quel tempo il Padre celeste, Signore supremo, grande Shangdi diede ordine di sconfiggere e scacciare i demoni. Gli donò una spada d'oro e gli ordinò, con l'aiuto degli angeli, di abbattere i demoni".

indicazione che Hong trovò ribadita e confermata anche dagli scritti di Liang¹³⁰, il giovane predicatore si iniziò a dedicare, insieme ai suoi discepoli, ad atti di iconoclastia. Come prime manifestazioni di ribellione nei confronti degli idoli Hong e i suoi discepoli iniziarono col distruggere le tavole votive in legno in onore di Confucio recanti incisi i quattro caratteri dedicati al padre della religione imperiale dall'Imperatore Kangxi (*Wanshi shibiao* 万世师表) che si trovavano riposte all'interno della scuola del villaggio dove Hong stesso era impiegato come insegnante¹³¹.

L'iconoclastia fu un elemento ricorrente nella religione dei Taiping durante tutta la storia del culto e della rivolta. La predicazione trovava terreno fertile nel variegato contesto religioso del villaggio di Guanlu, ricettivo e non particolarmente ostile a nuove idee di culto. Il fatto che Hong fosse considerato un giovane colto, figlio di una famiglia hakka conosciuta nel villaggio lasciava intendere che avesse una certa credibilità all'interno della comunità e che quindi il suo messaggio venisse ben recepito da parte della popolazione locale.

1.2 La radicalizzazione del pensiero – L'arrivo in Guangxi

Hong Xiuquan arrivò in poco tempo ad estendere il numero di fedeli trovando seguaci fra familiari ed amici presenti nel villaggio di Guanlu, di cui era originario, e nei villaggi attigui. Fu in grado in poco tempo di creare un piccolo nucleo di discepoli che furono affascinati dall'ideale salvifico e che riuscì a convincere, nel 1844, a lasciarsi affetti e famiglia alle spalle e intraprendere un viaggio che aveva lo scopo di diffondere il messaggio divino e convertire le genti. Così come Gesù Cristo che, quando aveva circa trent'anni¹³², lasciò la sua famiglia terrena e si immerse totalmente nella predicazione iniziando il suo ministero, così Hong nello stesso periodo della vita lascia il suo villaggio per dedicarsi totalmente a compiere la missione del Padre celeste. Questa peregrinazione porterà Hong fino alle montagne della provincia del Guangxi da dove avrà inizio la rivolta. Mentre il piccolo seguito di discepoli partiti con Hong abbandonarono dopo poco tempo l'impresa, solo Feng Yunshan seguì il futuro Re celeste negli oltre quattrocento chilometri

¹³⁰ “Non c'era modo per Hong di sapere che Liang aveva aggiunto al Libro della Genesi la sua interpretazione cioè che il serpente nel giardino dell'Eden rappresenta la divinità del male il demone serpente” Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 56.

¹³¹ Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 68

¹³² Luca 3,23

di pellegrinaggio che terminarono nel villaggio di Cigu (*Cigu cun* 賜谷村), distretto di Guiping (桂平), nel Guangxi nel maggio del 1844¹³³. Non esiste nessun documento che indichi con chiarezza i motivi che spinsero Hong a lasciare il suo villaggio e la sua famiglia nel Guangdong e iniziare questo pellegrinaggio, né la modalità con cui venne scelta una meta così remota. È noto invece che il villaggio di Cigu era sede di una comunità hakka e che lontani parenti di Hong erano stati, nell'anno precedente alla partenza del giovane, in visita a Guangzhou per affari. Come riportato da Spence, essi erano sicuramente entrati in contatto con Hong interessandosi alle sue predicazioni, probabilmente ne avevano subito il fascino e avevano anticipato la diffusione del messaggio di redenzione una volta tornati nel loro villaggio in Guangxi¹³⁴. Giunto nel villaggio di Cigu, Hong, con l'aiuto di Feng, decise di stabilirsi per un certo periodo e iniziò a predicare, a celebrare battesimi e a convertire fino ad arrivare ad attrarre fedeli anche dai villaggi rurali delle vicinanze. Memore dell'importanza avuta nella sua conversione del testo di Liang Fa, Hong intuì il valore e l'aiuto apportati, nella predicazione del contenuto religioso, dal materiale scritto e adottò la strategia, utilizzata dai missionari cristiani dell'epoca, di produrre e diffondere materiale scritto. Si mise dunque, oltre a predicare di persona nei villaggi, a comporre odi e trattati religiosi con lo scopo di fissare i paradigmi della dottrina e di divulgarli per convertire il maggior numero di persone possibili¹³⁵. È in questo periodo che Hong concepì e compose gli scritti che contengono le istruzioni per raggiungere la Via autentica e abbracciare la religione che stava prendendo forma (*Yuandao xing shixun* 原道醒世訓 1845–1848). Lo *Yuandao* è un corpus di scritti nei quali si delinea la struttura della concezione religiosa del mondo dei Taiping e che furono elaborati, in seguito all'incontro di Hong con la Bibbia di Gützlaff che avvenne nel 1848, e poi usati come base per la stesura del *Tianping tianri*. Le composizioni sono scritte in un linguaggio semplice e incisivo per permettere al gran numero di persone non in grado di leggere con cui Hong entrò in contatto durante la predicazione, di impararne a memoria i contenuti fondamentali e trasmetterli oralmente.

¹³³ Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 69

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Come ripreso da Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 47, *Taiping Tianguo yinshu*, 23. Circa un centinaio di persone vengono battezzate in questa circostanza Hamberg, *The Vision*, 28.

L'esordio del pensiero religioso che venne definito e prese forma durante il pellegrinaggio del 1844 di Hong è di fondamentale importanza per lo sviluppo futuro dei concetti della religione dei Taiping. Viene, già nei primi testi scritti da Hong, chiaramente delineata l'importanza del dualismo che contrappone bene e male ed è ampiamente descritta la continua lotta che queste due forze intraprendono costantemente. La tematica del dualismo e dello scontro è infatti presente nella traduzione dell'Apocalisse di Giovanni di Liang Fa. La distruzione di ciò che è deviato e il mantenimento di quanto è retto (*zhan xie liu zheng* 斩邪留正),¹³⁶ e la battaglia di Dio e del suo regno contro Satana erano temi che Milne e Morrison, i missionari protestanti che avevano fornito la traduzione delle Bibbia su cui aveva lavorato Liang Fa, avevano trasmesso al predicatore cinese e che trasparivano dalle sue pagine. La contrapposizione fra bene e male era un concetto che faceva parte dell'interpretazione della realtà popolare cinese e dell'approccio all'evangelizzazione dei due missionari e ne aveva condizionato le opere¹³⁷. L'Apocalisse annuncia la venuta di Cristo, "Re dei Re", la vittoria del bene sull'oppressione e la distruzione del male per mezzo di Dio, trasmette il messaggio di speranza che chiunque crederà sarà salvato. Hong tradusse questo messaggio salvifico nei suoi primi testi e rese esplicito che la salvezza avrebbe interessato coloro che si fossero dimostrati seguaci della via del bene mentre pene infernali avrebbero atteso chi durante la vita avesse compiuto atti malvagi. Questo tipo di retorica non era nuova ai contemporanei di Hong che avevano dimestichezza con la narrazione dei monaci, soprattutto taoisti¹³⁸, che propagavano, con la loro predicazione, il concetto di contrappasso, di meriti e pene da scontare nell'aldilà, idee che trovavano terreno fertile nella comunità hakka delle montagne del Guangxi. Vennero in questo periodo anche definiti da Hong una serie di veri e propri comandamenti che indicavano la via ai fedeli nel percorso di salvifico. Inizialmente i comandamenti imposti da Hong erano sei¹³⁹: non seguire mai il sentiero della lussuria, obbedire ai genitori, non uccidere, non rubare, non avvicinarti alla stregoneria e alle arti magiche, non giocare d'azzardo. Interessante notare, per quanto riguarda i riferimenti culturali dai quali Hong attinge nella creazione del pensiero e del credo, che il modello confuciano,

¹³⁶ Zhou (2015) 73

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Si faccia riferimento agli approfondimenti sul contesto religioso, con riferimento ai testi taoisti p.22 di questa tesi

¹³⁹ Si verifichi Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 76.

conosciuto molto bene e studiato dal giovane predicatore, non venne rinnegato interamente in questa fase ma fu anzi utilizzato per contestualizzare la ragionevolezza e la validità dei comandamenti che, essendo pratiche morali trasversali ed espresse anche dalla religione confuciana, erano facilmente associabili a esempi provenienti da quella tradizione. I classici e i rimandi alla tradizione erano infatti parte integrante della formazione di Hong, retaggio culturale condiviso e compreso dal pubblico al quale egli si rivolgeva. La tradizione confuciana occupava un posto così importante ed era un'eredità del pensiero così radicata nel sentire della popolazione che, la religione Taiping, pur distruggendo le immagini sacre a quei modelli e negandone l'autorità, non se ne poté disfare completamente e anzi basò parte delle pratiche etiche e delle norme di condotta su modelli che prendevano forte spunto dal confucianesimo. Gli esempi di virtù morale e le prescrizioni che guidano la condotta di un uomo retto secondo il confucianesimo, in determinati casi, coincidono anche con i valori cristiani espressi dai testi di Liang e che Hong fa propri ed interpreta. La condanna della mancanza di pietà filiale, ad esempio, dell'omicidio, del gioco d'azzardo, il biasimo di una condotta di vita licenziosa che erano oggetto della propaganda di Hong, sono tratti comuni e caratteristici sia del confucianesimo che del cristianesimo. Oltre al chiaro rimando alla pietà filiale nei suoi comandamenti, e ad altre prescrizioni valide universalmente e di evidente ragionevolezza come non uccidere, Hong utilizza aneddoti e insegnamenti morali della vita di Confucio e dei suoi discepoli ¹⁴⁰ quando si tratta di spiegare e giustificare i suoi precetti. Persino la struttura della famiglia celeste, e la precisa gerarchia che regola i rapporti fra Padre, figlio maggiore, figlio minore e la corte celeste appare costruita sul modello delle relazioni confuciane su cui si basa anche la costruzione delle dinamiche della corte imperiale. I riferimenti a Confucio e ai precetti classici permettevano a Hong di comunicare con il suo uditorio e fornivano alla religione che stava nascendo una struttura interpretativa coerente e comprensibile che consentiva di attecchire fra la popolazione con cui Hong si confrontava.

Il tentativo di sovrapporre la narrazione cristiana al contesto religioso sedimentatosi nella cultura locale cinese nel corso dei secoli, la necessità di creare una rappresentazione del

¹⁴⁰ Spence spiega, ad esempio, che per far capire il primo comandamento Hong cita il *qilin* 麒麟, animale fantastico citato da Confucio con riferimento all'astenersi dalla lussuria. Il qilin è un animale così leggiadro che il suo movimento non urta nessuno, non muove nemmeno l'erba, e il suo corno è coperto di carne, perché, anche se potrebbe essere mortale, preferisce astenersi dalla battaglia. Così l'uomo virtuoso deve astenersi dalla lussuria. Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 74.

Dio unico monoteista cristiano che fosse comprensibile agli interlocutori coevi di Hong e accettabile concettualmente da questi, risultava evidente fin dai primi scritti. Sia nel caso della contea di Hua in Guangdong, che in occasione della predicazione avvenuta nel distretto di Guipin nel Guangxi, quella che sarebbe diventata la religione dei Taiping, si rivolgeva inizialmente a un pubblico cinese appartenente alla comunità hakka. Gli interlocutori di Hong inizialmente appartenevano a un ceto non urbano e per la maggior parte non scolarizzato, una grande parte degli abitanti di questi villaggi probabilmente non era in grado di leggere ma era imbevuta di aneddoti sulla vita di Confucio, conosceva a memoria le leggende sulle divinità e sugli spiriti taoisti, tramandava di generazione in generazione litanie e preghiere buddiste da secoli. Il messaggio salvifico della religione dei Taiping, date queste premesse, doveva necessariamente tenerne conto e sviluppare un linguaggio comprensibile e localizzato, creato ad hoc per questo tipo di pubblico. La strategia di localizzazione attuata dai primi missionari cristiani, che vedevano in Matteo Ricci il primo esempio, influenza, mediata dai lavori di Liang nella prima fase e dalla traduzione di Gützlaff in seguito, i Taiping. L'utilizzo del termine Shangdi (上帝) per definire un Dio che fosse il più possibile comprensibile ai fedeli è presente fin dai primi testi di Hong. *Shangdi* era rappresentato e inteso come la divinità ancestrale che precedeva il confucianesimo, il buddismo e il taoismo e faceva parte del patrimonio culturale condiviso da tutta la popolazione cinese. *Shangdi* era l'entità che conferiva il mandato celeste agli imperatori, che decideva chi avesse la legittimità per governare il mondo. Le caratteristiche del Dio elaborato dal pensiero di Hong ricalcavano gli aspetti salienti della figura di *Shangdi* intesa in questo modo. *Shangdi* era colui che regolava l'universo, colui che aveva dato nutrimento all'umanità e colui che puniva i malvagi. Dai tempi della prima dinastia imperiale¹⁴¹ il termine *huangdi* (皇帝) veniva utilizzato per identificare l'imperatore. Utilizzando il carattere *di* (帝) agli occhi dei Taiping l'imperatore concettualmente proclamava sé stesso Dio e tentava di sovrapporvisi. Questo concetto, esasperato ed enfatizzato durante la radicalizzazione del pensiero Taiping e durante il passaggio da religione prettamente spirituale a tentativo di alternativa politica all'impero, diede adito alla creazione di una legittimità religiosa al forte sentimento anti mancese che serpeggiava fra le montagne del Guangxi. Questa componente è già presente nella narrazione Taiping degli esordi, anche se verrà enfatizzata e si radicalizzerà negli

¹⁴¹ Qin (秦代 221-206 a. C.)

anni a venire, quando il movimento si darà, negli anni Cinquanta dell'Ottocento, una struttura politica e si proporrà come vera e propria alternativa al sistema di governo imperiale. Una narrazione con queste premesse era perfettamente comprensibile al bacino di potenziali fedeli ai quali si rivolgeva Hong e toccava delle corde che, soprattutto nel contesto storico e geografico in cui Hong predicava, aveva un forte impatto sull'adesione alla religione dei Taiping della popolazione locale.

Per quanto riguardava invece la natura divina di Cristo (e quindi anche la natura stessa di Hong secondo la sua concezione), fin dai suoi primi scritti Hong faceva riferimento ad un unico Dio/Shangdi e questa interpretazione verrà mantenuta anche durante il regno dei Taiping. Elevare la figura di Cristo e di Hong allo stesso livello di Dio avrebbe comportato il commettere lo stesso errore che era stato commesso nel corso dei secoli dalle correnti di pensiero religiose cinesi, che avevano portato alla divinizzazione dell'imperatore o di figure buddiste, taoiste e confuciane facendone degli idoli in contrapposizione al vero Dio. Cristo ed Hong sono stati incaricati da Dio di sconfiggere il male ma sono esseri non divini, non partecipano infatti della sostanza del Padre celeste, è questo il perno su cui si basa la teoria dei Taiping, questo linguaggio e queste immagini risultavano infatti comprensibili ai cinesi che abitavano le montagne del Guangdong e del Guangxi. Hong, infatti, affermava che il corretto modo di chiamare Cristo fosse Signore (*zhu* 主) e non Dio (*di* 帝)¹⁴².

2. La nascita dei Taiping

2.1 La Società degli Adoratori di Dio

Dopo cinque mesi di pellegrinaggi nell'area rurale del Guangxi e più di otto mesi lontano da casa, dopo aver predicato, convertito, battezzato e confessato circa cento persone¹⁴³, Hong decise di fare ritorno al suo villaggio in Guangdong. Anche durante il 1845 e il 1846 il futuro Re celeste si dedicò a comporre trattati, poesie e scrisse riflessioni di carattere religioso che verranno poi utilizzate come base per gli scritti diffusi durante il regno dei Taiping. In questo periodo continuò a battezzare, predicare e diffondere il messaggio religioso del suo culto nel suo villaggio natale e nei villaggi vicini¹⁴⁴.

¹⁴² Kilcourse, *Taiping Theology*, 41.

¹⁴³ Hamberg, *The Visions*, 28.

¹⁴⁴ Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 101.

Feng Yunshan rimase invece nel Guangxi, continuando, nel periodo immediatamente successivo alla partenza di Hong, la predicazione del culto e gettando le basi che fecero compiere al movimento di fedeli che si stava costruendo attorno alla figura del fratello di Cristo un'evoluzione fondamentale. Per quanto riguarda il movimento e il suo sviluppo questi furono anni di crescita, consolidamento e svolta. In questo periodo il movimento crebbe e si consolidò arrivando ad assumere quella struttura che fu, negli anni a seguire, in grado di fronteggiare l'impero dei Qing e rendersi alternativa politica nella costruzione di uno stato indipendente. Nella seconda metà degli anni Quaranta dell'Ottocento iniziò a maturare e accentuarsi la componente politica, la connotazione rivoluzionaria antimancese nel messaggio religioso dei Taiping emerse in tutta la sua evidenza. Nel 1845 Feng, avendo consolidato un nucleo di seguaci consistente che accettavano i precetti di Hong, vi aderivano e riconoscevano la paternità divina del fondatore, costituì la "Società degli adoratori di Dio" (*baishangdihui* 拜上帝会). Il fatto che la predicazione e le adesioni si svolgessero all'interno della comunità di origine hakka che risiedeva sulle montagne del distretto di Guiping risultò essere l'elemento fondamentale che permise la fondazione e lo sviluppo della Società degli Adoratori di Dio. Le comunità locali di origine han, già presenti sul territorio in precedenza rispetto all'arrivo degli hakka, non avevano ancora compiuto il processo di integrazione ed assimilazione del gruppo arrivato da poco meno di cinquanta anni¹⁴⁵. La comunità hakka non era quindi integrata con quella han, episodi di razzismo e intolleranza nei confronti della minoranza erano infatti frequenti¹⁴⁶. La realtà che incontrò Feng e nella quale trovò terreno fertile per gettare il seme di speranza e riscatto che il cristianesimo localizzato di Hong portava, viveva una vita molto lontana dalle dinamiche di integrazione che erano proprie della comunità hakka in Guangdong e che partecipava positivamente dell'influenza della vicina Guangzhou. Le caratteristiche della comunità montana degli hakka del Guangxi erano decisamente distanti da quelle degli abitanti del villaggio di Hua in cui erano nati e si erano formati il capo dei Taiping e il suo discepolo Feng. Si trattava infatti di una società povera composta da emarginati:

¹⁴⁵ "La migrazione della popolazione hakka dall'area nord est di Canton alla regione di Guiping era stata stabile per circa cinquant'anni, antecedendo di parecchio la migrazione dei pirati." Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 87.

¹⁴⁶ "Feng scoprì uno straordinario talento organizzativo. Le aspre faide diffuse in quel distretto montuoso lo agevolavano. La società locale era altamente militarizzata, in parte a causa delle differenze etniche, in parte a causa del deterioramento del governo e in parte a causa della pratica delle vendette che insanguinavano la comunità hakka e che avevano origine nei distretti orientali di Guangzhou". Khun, *The Taiping Rebellion*, 270.

minatori impiegati presso le miniere di carbone della zona, carpentieri, artigiani, mugnai, mendicanti itineranti, venditori ambulanti e contrabbandieri. La povertà e il duro lavoro erano un elemento presente, costante e distintivo nella vita quotidiana della popolazione. Il sistema di reclutamento che venne utilizzato da Feng si basava sull'utilizzo degli aderenti al culto della "Società degli adoratori di Dio" più ferventi per fare proseliti nei villaggi attigui e coordinare la diffusione del materiale di propaganda. Feng in queste operazioni si rifaceva a un modello non dissimile da quello delle sette e delle società segrete che in quel periodo si stavano organizzando nella zona¹⁴⁷. Feng organizzò la struttura della Società degli Adoratori di Dio in una rete di congregazioni locali che coinvolgeva diversi villaggi e aveva la struttura di un apparato militare, gli aderenti al culto vennero divisi in corporazioni militarizzate che avevano caratteristiche simili a quelle delle sette. Le differenze dalle fratellanze locali però erano evidenti, la netta dualità fra la salvezza promessa ai credenti e la dannazione spirituale che sarebbe toccata a coloro che si dimostravano scettici era una posizione del tutto estranea alle altre organizzazioni, il messianesimo che aveva radici divine e la concezione apocalittica del futuro contribuirono a legare in modo organico la fede Taiping alla realtà locale e a esercitare un'attrattiva esente dalle altre realtà.

Il numero dei convertiti comandati da Feng crebbe notevolmente durante l'assenza di Hogn, la maggior parte degli aderenti al movimento faceva parte delle minoranze hakka e yao¹⁴⁸. A fare da sfondo a questo contesto di persone che si affiliavano e si convertivano seguendo l'organizzazione e le direttive di Feng Yunshan, vi erano gli scontri militari fra l'impero cinese e le potenze occidentali e le conseguenze che il conflitto, indirettamente, portava anche in un luogo così lontano dall'epicentro degli scontri. Il brigantaggio, ad esempio, era una piaga che la popolazione locale doveva sopportare e che si era acuita a partire dal 1842. A seguito dell'apertura dei porti delle lontane città costiere di Guangzhou e Shanghai, infatti, essendo interesse degli inglesi mantenere sicure le rotte marittime e le vie di accesso alle città, i pirati e i malviventi che erano soliti trafficare in queste zone, si trovarono a fronteggiare un inasprimento delle pene e una dura persecuzione da parte delle autorità. Personaggi che erano vissuti per anni al di sopra della

¹⁴⁷ "Per certi versi assomigliava a una società segreta di tipo tradizionale, con la sua rete di logge locali". Khun, *"The Taiping Rebellion,"* 271

¹⁴⁸ Gli yao 瑶 sono una popolazione che si trova sulle montagne dello Hunan, la parte nord del Guangdong e la provincia del Guangxi. Dal quindicesimo al diciannovesimo secolo, spinti dai conflitti in quelle regioni, alcuni Yao si sono rifugiati in Thailandia, Cambogia e sulle colline del Laos

legalità, come conseguenza dell'inasprirsi dei controlli e delle pene, trovarono più conveniente e meno pericoloso spostarsi a esercitare la loro influenza nelle zone interne, come, appunto, il Guangxi. In un contesto del genere non è difficile immaginare come il messaggio salvifico di Hong, unito all'organizzazione capillare e strutturata di Feng, abbia esercitato un'attrattiva importante nei confronti di una popolazione locale vessata da povertà, discriminazione, isolamento, da un aumentare sempre più evidente di violenza e frustrata dalla totale assenza di una risposta da parte del governo legittimo. In particolare, la concezione della salvezza e la retorica del conflitto fra bene e male localizzati nel culto di Shangdi e nel cristianesimo di Hong, devono essere stati elementi fondamentali nel creare la base di consensi per costituire la "Società degli Adoratori di Dio".

2.2 Il Regno della Grande Pace celeste

Mentre Hong continuava a dedicarsi all'insegnamento, al proselitismo, allo studio dei testi classici cinesi, ad approfondire il trattato di Liang e alla scrittura di nuovi testi mistici presso il suo villaggio, a Guangzhou il missionario americano Issachar Jacox Roberts¹⁴⁹ venne a sapere della sua predicazione e cercò di mettersi in contatto con lui per incontrarlo. Così, all'inizio del 1847, Hong Xiuquan e il suo discepolo Hong Rengan, invitati¹⁵⁰ a recarsi presso la sede della missione dove Roberts svolgeva la sua attività, decisero di raggiungere nuovamente Guangzhou per incontrare il religioso. In questa occasione Hong condivise con il missionario un resoconto dettagliato della sua malattia, della visione e della conseguente interpretazione che ne seguì, letta alla luce degli scritti di Liang. Roberts fu l'unico missionario occidentale che Hong ebbe occasione di incontrare nella sua vita, il capo dei Taiping probabilmente rimase affascinato da questa figura e dall'autorità che trasmetteva, arrivò, infatti, apparentemente in contraddizione con l'idea di essere il figlio di Dio, a chiedere al missionario di essere battezzato. Roberts iniziò il percorso per verificare l'idoneità di Hong al battesimo che però, stando alla narrazione di

¹⁴⁹ Secondo quanto descrive Spence: "Roberts, un predicatore autodidatta, cresciuto nell'appassionato mondo religioso dei revival protestanti e delle predicazioni itineranti, uno spirito libero e indipendente, senza alcun tipo di supervisione o guida, annoiato dalle regole [...] Roberts vestiva abiti cinesi, lavorava con un convertito locale legato da un solido rapporto personale di lealtà e fervente credente, si aggirava irrequieto per la campagna, predicando nel dialetto hakka che aveva studiato e distribuiva trattati religiosi" Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 62.

¹⁵⁰ Hamberg riporta il contenuto dell'invito come raccontatogli da Hong Rengan: "Essendo venuto a conoscenza da Moo-li-pan che tu, onorato fratello, circa dieci anni fa hai ricevuto un libro, il cui contenuto è concorde con la dottrina predicata qui nella nostra cappella, noi missionari e confratelli ci rallegheremo se verrai qui ad aiutarci nella predicazione". Hamberg, *The Visions*, 31.

Hamberg, incontrò degli ostacoli e non fu mai celebrato¹⁵¹. Senza il sacramento del battesimo Hong non fu ufficialmente riconosciuto dai missionari e non fu titolato a predicare la religione protestante. Probabilmente se Hong Xiuquan avesse ricevuto il sacramento da Roberts e fosse rimasto a Guangzhou a condurre una vita all'insegna della preghiera e della diffusione del verbo protestante non si sarebbero create le condizioni che portarono alla costituzione della religione dei Taiping e alla guerra civile.

Nella primavera del 1847 Hong Xiuquan, essendo venuta meno la prospettiva di dedicarsi alla vita religiosa secondo uno schema inquadrato nei canoni convenzionali, decise di lasciare Guangzhou e mettersi alla ricerca di Feng Yunshan che aveva lasciato nel 1844 fra le montagne del Guangxi e del quale non aveva più notizie. Hong Xiuquan riuscì a raggiungere, nell'agosto del 1847, il suo discepolo Feng nella regione del monte *Zijing* 紫荆, presso il distretto di Guipin nella provincia del Guangxi e realizzò che l'amico, nel corso degli anni trascorsi nella regione, era stato in grado di riunire sotto la bandiera del Dio di Hong Xiuquan, circa duemila uomini¹⁵². Nel periodo immediatamente successivo al loro incontro Hong Xiuquan iniziò a perfezionare e ampliare la struttura del culto che, forte della presenza del figlio di Dio in persona nella regione e della gestione organizzativa di Feng, continuò ad aumentare nel numero di fedeli. Hong Xiuquan iniziò a ritrovare fiducia nei suoi poteri e, grazie al nutrito numero di seguaci che si stava costituendo, sentì rinnovata la necessità di portare avanti la missione affidatagli dal Padre celeste. È durante questo periodo che iniziò a essere utilizzato il termine Taiping per riferirsi al movimento e che iniziarono ad accentuarsi i tratti che avrebbero portato i Taiping a essere non solo una religione popolare che traeva ispirazione dal cristianesimo e dalla religione popolare cinese, ma anche un vero e proprio movimento che vedeva la rivolta contro l'establishment governativo e la costituzione di un'entità politica indipendente fra i suoi obiettivi. Gli scritti realizzati da Hong una volta avvenuto il ricongiungimento con Feng iniziarono a rivendicare la necessità di utilizzare il culto

¹⁵¹ “I due assistenti [di Roberts], Wang Hai and Wang Quan, temendo probabilmente che Hong, grazie al suo talento, fosse assunto alle dipendenze di Roberts, facendo loro perdere il posto, iniziarono a tramare per sbarazzarsi di lui, evitando che fosse battezzato. Evidentemente riuscirono nell'impresa.” Hamberg, *The Visions*, 31. Probabilmente la narrazione è viziata, quanto di certo è che Hong non prenderà i voti e non si fermerà a predicare a Guangzhou.

¹⁵² La cifra viene riportata sia da Hamberg, *The Visions*, 34, che da Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 93-94.

religioso e le esperienze di proselitismo in chiave anche politica. I demoni che dovevano essere abbattuti secondo il pensiero di Hong, non si limitavano più, da questo momento, a essere delle rappresentazioni delle devianze spirituali. Gli spiriti malvagi che Hong aveva avuto modo di abbattere e contro i quali scagliava la violenza della sua predicazione iniziarono sempre più ad assumere sembianze molto umane e a essere identificati con la dinastia mancese e con coloro che la supportavano. L'ideale di salvezza e di riscatto e la promessa di un regno celeste iniziarono a essere un concetto sempre meno proiettato in una vita futura dopo la morte e divenire sempre più un obiettivo tangibile e concreto. È nel rapporto e nel dialogo con la struttura composta da una base di hakka emarginati ai confini della società civile creata da Feng sulle montagne del Guangxi che emerse la carica rivoluzionaria del movimento¹⁵³. Nel periodo trascorso a Guangzhou presso il missionario Roberts, Hong era entrato in contatto con la traduzione della Bibbia redatta da Gützlaff e in particolare rimase colpito dalla traduzione del libro dell'Esodo, nell'Antico Testamento che non aveva avuto modo di leggere fino a quel momento perché non presente nel testo di Lianf Fa¹⁵⁴. L'Esodo, insieme all'Apocalisse di Giovanni, risultò essere un modello fondamentale nella creazione della retorica dei Taiping. La vicenda della liberazione del popolo d'Israele dall'oppressione e dal dominio degli egiziani, governo non legittimo che descriveva il popolo eletto, gli ebrei, in una condizione di schiavitù e repressione, funse da modello e archetipo fondamentale che contribuì al fascino della predicazione Taiping. Dio/Shangdi si era rivelato agli uomini e aveva incaricato un prescelto, Mosé, per liberare il popolo vessato dalla schiavitù e punire gli oppressori stranieri. I parallelismi con la vicenda di Hong risultarono palesi. Il concetto di Hong di culto religioso, di miracolo e predicazione e il seguito che stavano avendo le sue visioni e le sue idee in termini di adesioni, contribuirono a sviluppare nel capo dei Taiping l'idea che il mandato ricevuto dal Padre celeste consistesse nell'edificare il Regno di Dio sulla terra, più precisamente il Regno della Grande Pace Celeste, il regno dei Taiping (*taiping tianguo* 太平天国). La realizzazione del Regno, la distruzione e l'abbattimento dei demoni e la restaurazione del culto di Shangdi, il vero Dio, avrebbero comportato la creazione di un Regno spirituale e materiale perfetto in cui gli uomini e le

¹⁵³ Michael e Chang, *The Taiping Rebellion: History and Documents*, 31.

¹⁵⁴ Per un'analisi dell'interpretazione dei Taiping del libro dell'Esodo e della loro identificazione con il popolo di Israele in contrapposizione al governo egiziano Rudolf G. Wagner, "Understanding Taiping Christian China: Analogy, Interest and Policy," Vol. 1 cap. 9 in *Studies in the History of Christianity in the Non-Western World* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 144-145.

donne avrebbero convissuto come fratelli e sorelle nel nome di Dio. La condizione principale per arrivare alla realizzazione di questo Paradiso terrestre venne identificata nell'eliminazione di tutti gli idoli, da quelli spirituali delle religioni buddista e taoista a quelli fisici rappresentati dagli usurpatori mancesi¹⁵⁵. Il perfezionamento e la revisione del culto che Hong portò avanti nel 1847 si arricchì di elementi anti-confuciani e anti-buddisti, l'avversione contro gli idoli e i simulacri delle altre divinità, attitudine e propensione già mostrate negli anni precedenti con la distruzione degli altari votivi e delle statuette sacre, sfociò in violente manifestazioni di intransigenza nei confronti dei numerosi culti locali preesistenti. Chiunque avesse voluto entrare a far parte del culto dei Taiping avrebbe dovuto pubblicamente rinunciare all'adorazione di qualsiasi altro idolo o divinità.

La "Società degli adoratori di Dio", quando Hong si ricongiunse a Feng sulle montagne, iniziò a strutturarsi e intraprese il percorso che portò il movimento a compiere un passo decisivo nella sua evoluzione. I fedeli di Hong Xiuquan iniziarono a compiere azioni violente nei villaggi della provincia, durante le loro incursioni distruggevano statue e simboli sacri, costringevano gli abitanti locali a convertirsi alla religione dei Taiping con la forza e iniziarono a porsi come obiettivo quello di aumentare in numero per costituire una concreta alternativa all'impero¹⁵⁶. Già da questo periodo il culto cominciò ad attirare l'opposizione di alcuni abitanti dei villaggi locali, che mal sopportavano le conversioni forzate e le limitazioni che i seguaci della Società degli adoratori imponevano. Questa frustrazione portò alcuni abitanti dei villaggi attigui alla base di Hong, a schierarsi dalla parte dell'impero dei Qing per veder tutelata la loro esistenza. Gli abitanti dei villaggi nella zona di influenza dei Taiping mal sopportavano le ingerenze del movimento e le continue devastazioni di altari e templi al punto che, alla fine del 1847, si organizzarono autonomamente con milizie private e arrestarono Feng Yunshan, portandolo di fronte al magistrato di Guiping con le accuse di aver costituito una società segreta che aveva lo scopo di distruggere le divinità locali per rimpiazzarle con idee e culti venuti dall'occidente e di voler sovvertire la legge imperiale per imporne una propria¹⁵⁷. Il

¹⁵⁵ "Prima che i Taiping costruissero la loro Utopia spirituale avrebbero dovuto compiere il lavoro distruttivo di "eliminare il vecchiume" (*chujiu* 除旧). Kilcourse, *Taiping Theology*, 68.

¹⁵⁶ Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 101.

¹⁵⁷ "Quando gli abitanti dei villaggi scoprirono l'ennesimo scempio al tempio offrirono una ricompensa per chi avesse arrestato i responsabili. Malgrado il fatto che vi erano state delle denunce in passato nei confronti degli Adoratori, però il magistrato locale non voleva assumersi nessuna responsabilità e non era mai passato all'azione. [...] esasperati dall'inedia del magistrato un graduato locale inviò una milizia composta da

magistrato, in seguito a pressioni fatte dai seguaci del movimento, decise di liberare Feng Yunshan ma impose al braccio destro del leader Taiping di abbandonare le zone montuose del Guangxi e fare ritorno nel Guangdong. Hong, nel 1848, per tentare di far liberare Feng si assentò dalla sua base sulle montagne fino al 1849¹⁵⁸. L'assenza momentanea dei due leader del movimento causò un vuoto di potere che venne colmato da due figure che si rivelarono fondamentali durante la rivolta e strategiche per la gestione militare e il mantenimento del consenso: Yang Xiuqing (杨秀清 1821-1856) e Xiao Chaogui (萧朝贵 1820-1852). Yang Xiuqing, giovane di origini hakka con una limitata formazione classica, spinto dalla povertà e dal messaggio salvifico di Hong si affiliò al culto, ed emerse come figura di spicco nel movimento. Da quando Hong era tornato sulla terra, terminato il ciclo di visioni anni prima, non ebbe più nessun contatto diretto con Dio, Yang invece manifestò delle doti medianiche che vennero accettate dai seguaci del culto e da Hong stesso. Egli era infatti in grado, cadendo in uno stato di trance, di veicolare messaggi divini e si dimostrò un valido condottiero ed un abile stratega. Anche Xiao Chaogui, giovane hakka spinto ad aderire al culto da un'estrema povertà, fu colto da visioni e si dimostrò in grado di veicolare il messaggio di Cristo ai fedeli. Hong accettò e riconobbe come autentiche le abilità di entrambi. Il numero degli affiliati alla Società degli adoratori di Dio alla fine del 1849 arrivò a contare circa diecimila unità, la struttura dell'organizzazione assunse caratteristiche di stampo prettamente militare, gli scontri con le autorità imperiali e con le milizie locali costitutesi per contrastare l'avanzata e l'egemonia Taiping si iniziarono a fare sempre più frequenti, l'obiettivo dei Taiping era ormai chiaro e aveva caratteristiche molto terrene. La rinnovata legittimazione divina delle decisioni prese dal gruppo dirigente di quello che, dalla seconda metà degli anni Quaranta, risultò essere un movimento politico in contrasto con le autorità imperiali, si rivelò funzionale per quanto riguardava il controllo e la fascinazione esercitata sui fedeli. Le autorità imperiali vennero, nella retorica dei vertici del movimento, assimilate alle schiere di demoni e spiriti malvagi da sterminare e ne divennero la rappresentazione, il

abitanti del villaggio ad arrestare Feng.” Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 101.

¹⁵⁸ “Le circostanze privarono temporaneamente l'organizzazione dei suoi fondatori. Feng venne arrestato da un capo della milizia locale, accusato di sedizione, e infine deportato a Guangzhou. Hong stesso si recò in quell'anno a Guangzhou per perorare il caso di Feng davanti al governatore generale. Rimasero per sette mesi nella loro contea di Hua, loro luogo di origine, fecero ritorno sulle montagne solo nell'estate del 1849.” Khun, “*The Taiping Rebellion*,” 271.

linguaggio e la propaganda dei dirigenti dell'esercito Taiping iniziò a cambiare nel 1850 assumendo delle caratteristiche marziali¹⁵⁹. Nei primi mesi del 1850, complice la reazione delle autorità imperiali che iniziarono a contrastare apertamente la crescita dei Taiping¹⁶⁰, Hong decise di mobilitare quelle che ormai erano diventate le sue milizie e diede ordine di occupare il villaggio di Jintian (金田), non lontano dalle montagne dove aveva base il movimento. A seguito del tentativo di liberare la cittadina dalle forze occupanti, le truppe imperiali trovarono la risposta armata delle truppe dei Taiping. Nel conflitto, ricordato come Rivolta di Jintian (*Jintian qiyi* 金田起义) persero la vita alcune unità dell'esercito imperiale. Questo fatto indicò irrimediabilmente che la "Società degli adoratori di Dio" si era schierata in armi contro l'impero dei Qing e che l'impero si sarebbe accinto ad adottare contromisure drastiche.

L'11 gennaio del 1851 Hong Xiuquan, radunate le truppe della "Società degli adoratori di Dio" nel villaggio di Jintian proclamò ufficialmente la costituzione del Regno della Pace Celeste (*taiping tianguo* 天平天国) e si auto proclamò Re celeste (*tianwang* 天王).

¹⁵⁹ "Gesù disse ad Hong di combattere per il Paradiso e di assumere la responsabilità del controllo delle montagne e dei fiumi per far finalmente vedere al mondo la vera legge di Dio padre e del fratello maggiore". Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, 126.

¹⁶⁰ Michael, *The Taiping Rebellion: History and Documents*, 37.

CONCLUSIONI

Gli anni compresi tra il 1847 e il 1850 delimitano il periodo durante il quale Hong Xiuquan implementò e rafforzò la base ideologica del proselitismo Taiping e creò un'organizzazione di tipo militare che gli consentì di gestire un numero sempre maggiore dei fedeli. L'influenza del dominio Taiping arrivò a controllare una popolazione di circa 30 milioni di individui all'apice della sua espansione. La base ideologica del movimento e un'efficiente organizzazione militare portarono, pochi anni dopo il 1850, alla realizzazione del progetto che nel triennio si era delineato in modo chiaro: la creazione di una realtà politica indipendente rispetto al governo centrale.

Il presente lavoro di tesi si è posto come finalità l'analisi delle caratteristiche del culto creato da Hong e dell'influenza della religione popolare cinese e del cristianesimo sulla creazione della dottrina dei Taiping. In che modo un culto alieno a una tradizione ricca e strutturata come quella cinese è stato in grado di imporsi su un così nutrito numero di fedeli? Questo è l'interrogativo fondamentale che ispirato la mia ricerca sul movimento dei Taiping.

Partita dalle visioni di un giovane cinese di origini hakka, l'esperienza del movimento dei Taiping fu in grado di coinvolgere un numero impressionante di devoti che arrivarono a combattere e dare la vita per la causa promossa dal culto di Hong. I motivi di un'adesione così numerosa hanno origine nella capacità del culto di Hong Xiuquan di radicarsi all'interno del panorama religioso cinese preesistente, non refrattario all'assimilazione di nuove divinità e riti non autoctoni. Il messaggio di Hong parlava una lingua in grado di essere compresa dai più e forniva elementi di attrattiva che rispondevano a esigenze dettate dalle evoluzioni storiche specifiche del periodo. L'analisi dello sviluppo del pensiero e delle caratteristiche della diffusione del credo fra la popolazione fa emergere un elemento importante della dottrina dei Taiping. Il culto ereditò e fece proprie caratteristiche e concetti che derivavano dal pensiero tradizionale cinese e in questo modo fu in grado di comunicare con la popolazione non solo localmente, ma anche a livello nazionale. Hong Xiuquan si avvale di retaggi che derivavano dalla tradizione popolare diffusa nel sud della Cina e che erano legati alle religioni taoista, buddista, confuciana e alla loro iconografia, per sviluppare una forma autoctona di cristianesimo che fosse condivisibile e comprensibile dalla popolazione locale. Hong fece inoltre leva su dinamiche sociopolitiche di crescente malcontento all'interno sia delle comunità di cinesi han che dei gruppi hakka e yao. La retorica di Hong utilizzava espedienti narrativi

condivisi dai suoi contemporanei e comprensibili ai suoi interlocutori: l'elaborazione del cristianesimo dei Taiping si sovrapponeva in modo efficace alla religiosità tradizionale delle comunità rurali e cittadine che ne comprendevano il messaggio di salvezza e lo facevano proprio a seconda delle specifiche esigenze. Il processo di diffusione del messaggio soteriologico cristiano si rivelò complesso e articolato e vide la partecipazione di individui che avevano origini socio-culturali diverse. La potenza del messaggio di emancipazione e di riscatto si inseriva in modo funzionale nel contesto di crescente malcontento che si stava sviluppando in quel periodo in Cina. Gli abitanti di origine hakka della contea di Hua che partecipavano alla vita sociale comunitaria senza subire particolari discriminazioni da parte degli han, così come le comunità degli hakka e degli yao che invece vivevano emarginati dal contesto urbano e dai gruppi han sulle montagne del Guangxi, risultarono essere interlocutori particolarmente ricettivi al messaggio cristiano di Hong. L'ideale messianico di riscatto e la promessa di vedere realizzata una giustizia sulla terra risultarono delle premesse comprensibili alla comunità hakka del Guangxi che viveva in uno stato di profonda povertà e subiva le conseguenze dell'estrema disuguaglianza rispetto alla comunità han. La similitudine con il popolo di Dio che si batte per la salvezza e l'emancipazione e la promessa di un regno di pace e prosperità sulla terra furono elementi di grande attrattiva che generarono adesioni e consensi anche nelle comunità han. L'analisi delle vicende storiche del movimento dei Taiping fa emergere come l'adesione al culto da parte della popolazione e il largo consenso che ottennero i seguaci di Hong furono ampiamente influenzati dal contesto sociale e politico dell'epoca che giocò un ruolo fondamentale nel permettere l'evolversi della rivolta da scala locale a nazionale. Una sempre maggiore pressione delle potenze straniere minacciava la solidità di un impero in crisi da tempo e le conseguenze dell'instabilità politica arrivarono a diffondersi in tutta la Cina. Il forte sentimento anti-mancese venne acuito dall'inasprirsi degli scontri e dalle sconfitte imperiali, e dall'incapacità delle bandiere mancesi. La dottrina di Hong, facendo presa su un'idea di salvezza e liberazione del popolo oppresso dagli stranieri, risultò offrire una soluzione coerente e dalla forte attrattiva rispetto alle evoluzioni storiche in atto in Cina in quel periodo. Nel percorso che porta all'affermarsi del movimento emerge un'interessante analogia con l'evoluzione del Partito comunista cinese. Anch'esso è un movimento ispirato da idee provenienti dall'estero, si fa promotore di ideali di liberazione dalle dinamiche molto simili a quelle Taiping ed è mosso da cause in parte simili a quelle analizzate. A differenza dei Taiping però, il Partito comunista cinese arrivò, all'inizio del

ventesimo secolo, a esercitare il controllo politico sull'intera Cina e a ottenere seguiti e adesioni decisamente più solidi di quelli conquistati da Hong Xiuquan.

Nello sviluppo della presente ricerca risulta evidente che i Taiping, pur propagandando un messaggio basato su una religione recentemente adottata, in realtà riproposero, parzialmente, modelli etici, soggetti e interpretazioni profondamente legati alla tradizione cinese.

L'impatto, l'influenza e l'importanza del confucianesimo, dottrina formativa e alla base della crescita culturale di Hong Xiuquan, risultano evidenti nell'elaborazione del culto e nella predicazione dell'ideale di salvezza presentato dai Taiping. Hong mise in opera il tentativo di rendere legittima una figura divina che il movimento Taiping collocò in un periodo pre-imperiale. Il capo dei Taiping identificò questa divinità come assimilabile a quanto predicato dalla Bibbia e al contempo ne rivendicò l'appartenenza a una cultura cinese antica perdutasi nei secoli. La figura del dio cristiano non risultava essere in contraddizione, secondo la narrazione del culto dei Taiping, con il culto tradizionale cinese, ne era anzi una parte integrante e fondativa dimenticata nei secoli che i seguaci del movimento avevano lo scopo di ripristinare. Il tentativo dei Taiping di creare un regno celeste sulla terra e di riabilitare la figura divina dimenticata evidenziano come Hong avesse effettuato un'interpretazione del messaggio cristiano, attraverso la traduzione dei testi sacri in cinese e avesse utilizzato una chiave interpretativa radicata nella cultura cinese classica. Anche se l'iconoclastia Taiping nei confronti dei simboli sacri confuciani taoisti e buddisti, pratica radicata nel movimento fin dagli albori, può sembrare in contraddizione con il tentativo di creare una continuità con il pensiero cinese tradizionale, il confucianesimo e la religione popolare si sono rivelate fondamentali nella localizzazione del cristianesimo dei Taiping. La struttura etica della religione Taiping prendeva a modello i comandamenti biblici che Hong aveva letto nelle Sacre Scritture e ne esaltava le componenti confuciane come la bontà della natura umana e la pietà filiale. Il taoismo e il buddismo, unitamente al contributo del retaggio confuciano, fornirono elementi che resero possibile il dialogo dei Taiping con il mondo religioso cinese e con la popolazione. L'iconografia espressa nei testi taoisti e nei cosiddetti libri morali (shanshu 善書). e l'immaginario religioso sedimentato nella narrazione del pantheon della tradizione cinese contribuirono all'accettazione delle figure che venivano descritte dai Taiping e che non erano così distanti da quelle delle religioni locali tradizionali. La retorica delle punizioni infernali, del paradiso e la terminologia utilizzata dalla narrazione

Hong Xiuquan, i fondamenti e le origini del culto dei Taiping

Taiping e nelle traduzioni dei testi cristiani rende evidente che se da una parte l'iconoclastia Taiping rigettava gli idoli e i precetti della tradizione cinese, dall'altra risultò impossibile ai Taiping prescindere da questi modelli.

BIBLIOGRAFIA

- Abbiati, Magda. *La lingua cinese*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina, 1992.
- Bickers, Robert, e Isabella Jackson. *Treaty Ports in Modern China: Law, Land and Power*. Londra: Routledge, 2016.
- Boer, Roland. "Marxism, Religion and the Taiping Revolution." In *Historical Materialism*, Volume 24, 2. Leiden: Brill, 2016.
- "Canton Register," University of Heidelberg, Consultato il 29 marzo, 2021, <https://kjc-sv034.kjc.uni-heidelberg.de/ecpo/>
- Ching, Julia. *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. Tokyo: Kodansha International, 1977.
- Constable, Nicole. *Christian Souls and Chinese Spirits: A Hakka Community in Hong Kong*. Berkeley, Los Angeles: Oxford University of California Press, 1994.
- Constable, Nicole. *Christian Souls and Chinese Spirits: A Hakka Community in Hong Kong*. Berkeley: University of California Press, 1994. Consultato il 13 aprile, 2021. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft5199n9wr/>
- Enciclopedia Britannica. "Hakka." Consultato il 13 aprile 2021. <https://www.britannica.com/topic/Hakka>
- Fairbank, John. "The creation of the treaty system" in *The Cambridge History of China: Volume 10, Late Ch'ing 1800-1911*, edito da K. Fairbank. New York: Cambridge University Press, 1978.
- Goossaert, Vincent. "Divine Codes, Spirit-Writing, and the Ritual Foundations of Early-Modern Chinese Morality Books," *Asia Major*, 33, no. 1 (2020): 1-31.
- Hamberg, Theodore. *The Visions of Hung-Siu-tschuen, and Origin of the Kwang-si Insurrection*. Hong Kong: China Mail Office, 1854. Consultato il 31 marzo 2021. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=inu.30000055084176&view=1up&seq=22>.
- Jen, Yu-Wen. *The Taiping Revolutionary Movement*. New Haven, CT: Yale University Press, 1973.
- Jin, Huan. "Authenticating the Renewed Heavenly Vision: The Taiping Heavenly Chronicle (Taiping tianri)." [J]. *Frontiers History of China*, 13(2): 173-192.
- Kilcourse, S. Carl. *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China, 1843-64*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Kuhn, Philip. "The Taiping Rebellion" in *The Cambridge History of China: Volume 10, Late Ch'ing 1800-1911*, edito da John K. Fairbank. New York: Cambridge University Press, 1978.

Hong Xiuquan, i fondamenti e le origini del culto dei Taiping

Latourette, S., Kenneth. *A History of Christian Missions in China*. Londra, SPCK, 1929.

Lee, Khoo – Choy. *Pioneers of modern China: understanding the inscrutable Chinese*. River Edge: New Jersey World Scientific Publishing, 2006.

Leeming, David e Margaret Leeming. *A Dictionary of Creation Myths*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994.

“Libri Profetici – I, Volume Sesto, Antico Testamento” in *La Bibbia Concordata*. Torino: Oscar Classici Mondadori, 1982.

Lippiello, Tiziana. *La costante pratica del giusto mezzo*. Venezia: Marsilio, 2010.

McNeur, George. *China's First Preacher Liang A-fa, 1789-1855*. Shanghai: Kwang Hsueh Publishing House, 1934.

Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009.

Moffett, Samuel. *A History of Christianity in Asia*. New York: Orbis Books, 1998.

Michael, Franz e Chung-li Chang. *The Taiping Rebellion: History and Documents*, Vol.1. Seattle e Londra: University of Washington Press, 1971.

Peterson, William. “Learning from Heaven: The Introduction of Christianity and Other Western Ideas into Late Ming China” in *The Cambridge History of China: Volume 8, The Ming Dynasty 1368-1644*, part 2, edito da Denis Twitchett e Frereric Mote. New York: Cambridge University Press, 1998.

Reilly, Thomas. *The Taiping Heavenly Kingdom*. Seattle: University of Washington Press, 2004.

Reinhard, Wolfgang. *Storia del colonialismo*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2002.

Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven Tianzhu shiyi 天主實義*, tradotto da Lancashire Douglas e Hu Kuo-chen Peter. Taipei: Istituto Ricci edizione a cura di Thierry Meynard, Boston: Institute of Jesuit Sources, 1985.

Rule, A., Paul. "What Were "The directives of Matteo Ricci" Regarding the Chinese Rites?" in *Pacific Rim Report*, 54, (2010): 1-8.

Sabbatini, Mario e Paolo Santangelo. *Storia della Cina*. Bari: Laterza, 2005.

Spence, D., Jonathan. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: WW Norton & Co., 1996.

Sukjoo, Kim. “*Liang Fa's Quanshi liangyan and Its Impact on the Taiping Movement.*” Tesi di dottorato, Baylor University, 2011. Consultato 8 aprile, 2021. https://baylor-ir.tdl.org/bitstream/handle/2104/8225/Sukjoo_Kim.phd.pdf?sequence=1

Hong Xiuquan, i fondamenti e le origini del culto dei Taiping

Taiping Tianguo Lishi Bowuguan 太平天国历史博物馆 ed., *Taiping tianguo yinshu* 太平天国印. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe 江苏人民出版社, 1979.

Teng, Ssu-yu. *New Light on the History of the Taiping Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1950.

“Vangelo - Volume Ottavo, Nuovo Testamento” in *La Bibbia Concordata*. Torino: Oscar Classici Mondadori, 1982.

Wagner, Rudolf G. *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1982.

———. “Understanding Taiping Christian China: Analogy, Interest and Policy,” Vol. 1 cap. 9 in *Studies in the History of Christianity in the Non-Western World*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Wakeman, Frederic. “The Canton trade and the Opium War” in *The Cambridge History of China: Volume 10, Late Ch'ing 1800-1911*, edito da John K. Fairbank. New York: Cambridge University Press, 1978.

Wang Qicheng. *Tàipíngtiānguó de lìshǐ hé sīxiǎng* 太平天国的历史和思想. Pechino: Zhonghua Shuju, 1958.

Wills, John E. “Relation with maritime Europeans, 1514-1662” in *The Cambridge History of China: Volume 8 The Ming Dynasty 1368-1644*, part 2, edito da Denis Twitchett e Frereric Mote. New York: Cambridge University Press, 1998.

“Yuli chao chuan jingshi 玉歷鈔傳警.”1814. Biblioteca di Stato di Berlino. Consultato il 29 marzo 2021. https://digital-beta.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN3308101645&LOGID=LOG_0003

“Yuli chao chuan jingshi 玉歷鈔傳警世” Consultato il 29 marzo 2021 <http://www.bfn.org/book/books2/1471.htm#a01>

Zhou Weichi. “Correspondence Between the Taiping Heavenly Chronicle (*Taiping tianri* 太平天日) and the ‘Revelation’.” In *Yearbook of Chinese Theology*, volume 1, edito da Paulos Z. Huang. Brill Leiden: Beijing Normal University/University of Helsinki: 2015.