



Università
Ca' Foscari
Venezia

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

Tesi di Laurea

Il culto ancestrale nella Cina antica: dai culti primitivi neolitici al ritualismo dei Zhou Occidentali (1045-771 a.C.).

Relatore

Ch. Prof. Riccardo Fracasso

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Giulia Baccini

Laureanda

Sofia Bono

Matricola 882950

Anno Accademico

2020 / 2021

INDICE

论文摘要	2
ABSTRACT	4
CAPITOLO I	7
NASCITA ED EVOLUZIONE DEL CULTO ANCESTRALE NELLA CINA PREISTORICA	7
I.1 Pratiche funerarie e universo rituale nelle società non stratificate delle Pianure Centrali.....	9
I.2 L'affermazione delle disparità: dal rito collettivo al culto d'élite	24
CAPITOLO II.....	31
IL CULTO ANCESTRALE COME RELIGIONE DI STATO: ETÀ DEL BRONZO E RITUALITÀ SHANG	31
II.1 Ricostruire la tradizione	31
II.2 Le prime entità statali tra mito e storia: Erlitou 二里头 e Erligang 二里岗	36
II.3 Le rovine di Yin 殷 e il regno «tardo-Shang».....	43
II.4 I testi oracolari tra divinazione e piromanzia	46
II.5 La religione di Stato Shang: Pantheon, ritualità e sacrifici	55
CAPITOLO III	68
IL CULTO ANCESTRALE NELLA DINASTIA ZHOU OCCIDENTALE: RITUALITÀ, RITUALISMO E LEGITTIMAZIONE POLITICA	68
III.1 Ascesa e declino del regno dei Zhou Occidentali	70
III.2 Organizzazione territoriale, governo e società.....	73
III. 3 L'intreccio tra cosmologia e legittimazione politica	76
III.4 Le iscrizioni sui bronzi rituali	79
III. 5 Il culto ancestrale nell'apparato rituale Zhou	85
III. 6 La riforma rituale.....	91
CONCLUSIONE	95
BIBLIOGRAFIA	98

论文摘要

本篇論文研究的目標是亮點古代中國祖宗的發展。我選擇評析這個論題因為我對傳統、陰間和古代中國文化特別有興趣。

據殷商甲骨卜辭，至遲到商代早期，祖先崇拜已經發展為祭祖禮，在典禮儀式方面有了較為成熟的表現。祖先崇拜在走向禮制化之前，作為一種思想觀念，經歷了漫長的發展過程，結合當代考古學、宗教學、人類學等學科研究成果，上古仰韶文化、紅山文化中的祖先崇拜最早與生死觀念、生殖崇拜等密切相關。

隨著時間的推移，祖先崇拜的地位逐漸上揚並超越了自然崇拜，最終實現了由觀念向禮制的轉變，商周之時祭祖禮蔚為大觀。

論文分三章。

第一章的研究對像是在中原發展的新石器時代(公元前 8000-2000 年)人類文化與它們的迷信思想、墳墓構造、墳地和喪葬物品。接著講述從祖先崇拜的起源對精英文化崇拜的轉變。

被分析的新石器時代人類文化是大地灣文化(公元前 5900- 4000 年)、磁山文化(公元前 6000-5700 年)、裴李崗文化(公元前 6500-5500 年)、仰韶文化(公元前 5000 - 3000 年)、馬家窯文化(公元前 3300-2000 年)、後李文化(公元前 6280-5630 年)、北辛文化(公元前 5300-4000 年)、大汶口文化(公元前 4100 -2600 年)、龍山文化(公元前 2600-2000 年)。關於祖先崇拜的起源，最重新石器時代人類文化的要點是仰韶文化的集體崇拜和大汶口文化與龍山文化的墳地和喪葬物品。最後，雖然是在遼河的流域地區發展的，我決定研究屬於紅山文化遺址的牛河梁“女神廟”(公元前 4500-3000 年)。

第二章講述商代(公元前 1600-1027 年)的葬禮儀式以及對祖先和神靈的崇拜。殷商祖先崇拜主要有兩種表達方式:一是占卜，二是祭祀。商代的統治階層認為對祖先的崇拜是當時最重要的儀式之一，所以使其成為了國邦的宗教信仰。既具有社

會神的職能，又神化商族在宗教領域的優越地位，用來維護以商族為主體的國家政治制度的權威性。

至商代晚期，祖先神祭祀已明顯超過了自然神祭祀，並逐步形成了周祭與選祭相結合的祭祖制度。

第三章描寫的是周代(公元前 1045-771 年)的祖系、金文、宗廟、宴會和祭祀。在於殷商體制繁雜的祭祖禮，週人也大體上承襲了殷商祭祖禮的總體框架，並對其中不合週人觀念、禮俗的各種祭祀禮儀進行了大規模的禮制改革，在西周重德觀念、天下觀念同宗法制度的共同影響下，形成了西周的祭祖禮制，最終完成了祖先崇拜從上古的原始觀念向文明禮制的最終蛻變。

ABSTRACT

Il culto ancestrale cinese rappresenta un fenomeno religioso, culturale, sociale e politico che ha plasmato l'identità della Cina antica, accompagnando l'uomo nel suo percorso evolutivo e mutando insieme ad esso. Dalle prime attestazioni di riti funebri neolitici, si esaminerà il carattere sempre più elitario della venerazione degli antenati, in sincronia con la progressiva stratificazione delle società neolitiche delle Pianure Centrali. Successivamente verrà analizzato il culto ancestrale come istituzione politica ed espressione del potere centrale durante il regno Shang 商 (c. 16000-1045 a.C.), per poi concludere con le radicali trasformazioni attraversate dal sistema rituale in epoca Zhou Occidentale (c. 1045-771 a.C.).

INTRODUZIONE

La presente tesi di laurea dal titolo *Il culto ancestrale nella Cina antica: dai culti primitivi neolitici al ritualismo dei Zhou Occidentali (1045-771 a.C.)*, prende in esame la nascita e lo sviluppo della venerazione degli antenati nella Cina antica. La ricerca si incentra sull'evoluzione rituale, politica e sociale del culto ancestrale durante il periodo Neolitico (c. 8000-2000 a.C.) e nel corso delle Tre Dinastie (*Sandai* 三代) Xia 夏 (c. 2070-1600 a.C.), Shang 商 (c. 1600-1045 a.C.) e Zhou Occidentale 周 (*Xi Zhou* 西周, c. 1045-771 a.C.).

L'elaborato è suddiviso in tre capitoli, ciascuno focalizzato su un diverso periodo e completo di relativa contestualizzazione storico-geografica. Tuttavia, l'enfasi del lavoro non verte sulla scansione temporale, quanto sui punti di svolta attraversati dal culto ancestrale in termini di sistema rituale, interazione sociale, supremazia culturale e potere politico.

Il capitolo I ha come oggetto di studio le culture neolitiche delle Pianure Centrali e le loro pratiche funerarie. Dall'analisi dei complessi cimiteriali, della struttura delle sepolture e dei corredi funebri, si evidenzierà l'evoluzione della venerazione ancestrale da fenomeno collettivo praticato dall'intera comunità a culto privilegiato riservato alle *élite*. Questa parte della ricerca si appoggia principalmente ai dati raccolti grazie alle scoperte degli archeologi, congiuntamente alle sapienti interpretazioni degli studiosi, tra i quali spiccano i sinologi Chang Kwang-Chih 張光直 e Liu Li 流利.

Il capitolo II analizza il culto degli antenati come istituzione fondamentale e centro della vita politica e religiosa in epoca tardo-Shang. Particolare attenzione verrà riservata alla piromanzia, alla ricostruzione del pantheon religioso e alle iscrizioni su ossa oracolari, grazie alle quali è stato possibile accertare la storicità della dinastia Shang. Fondamentali per la stesura di questo capitolo sono stati i lavori del prof. Riccardo Fracasso e David N. Keightley.

Il capitolo III approfondisce i cambiamenti e le riforme rituali che interessarono il culto ancestrale durante il regno dei Zhou Occidentali. Alcuni degli elementi chiave dell'universo rituale dei Zhou Occidentali che vengono presi in esame in questo capitolo riguardano la legittimazione politica e culturale della nuova dinastia, l'importanza dei lignaggi familiari, la mutata terminologia in campo cosmologico e ideologico, i bronzi rituali iscritti e il loro ruolo sociale, politico e religioso. Due degli studiosi maggiormente citati per questo periodo sono Edward L. Shaughnessy e Jessica Rawson.

La principale tesi che la ricerca si propone di evidenziare circa le trasformazioni attraversate dal culto ancestrale riguarda la sua progressiva perdita di sentimento rituale autentico e spontaneo, in favore di un sempre più sterile e vuoto ritualismo, servo degli interessi politici della classe dominante.

CAPITOLO I

NASCITA ED EVOLUZIONE DEL CULTO ANCESTRALE NELLA CINA PREISTORICA

Le prime attestazioni storicamente accertate del culto ancestrale risalgono alla dinastia Shang 商 (c. 1600-1045 a.C.),¹ ma è possibile rintracciare alcune testimonianze di riti funebri già in un periodo molto più remoto (c. XVIII-XI millennio a.C.) grazie al ritrovamento della Camera Superiore (*Shandingdong* 山顶洞) di Zhoukoudian 周口店, nei pressi di Pechino.

In questo sito sono stati rinvenuti fossili umani, conchiglie marine e oggetti in pietra, osso e corno.

In particolare, nella «sala inferiore» (ambiente interno della Caverna Superiore) i resti di una giovane donna, di una donna di mezza età e di un vecchio attornati da oggetti ornamentali e polvere di ematite potrebbero essere indizio di un possibile rito funebre.²

Il rispetto e la cura verso i defunti in Cina fanno parte di una tradizione millenaria che affonda le proprie radici negli albori della civiltà cinese; per comprenderla a pieno bisognerebbe certamente avere più informazioni sulle sue origini e sulle continue trasformazioni che ha subito nel corso dei secoli, sia dal punto di vista spirituale che da quello culturale e sociopolitico.

È stato il Neolitico (c. 8000-2000 a.C.) e le relative scoperte archeologiche a fornire l'ingente quantità di sepolture essenziali per fare luce sul percorso evolutivo di questo affascinante culto.

Il periodo del Neolitico cinese è tradizionalmente suddiviso in tre fasi temporali: Antico (c. 8000-5000 a.C.), Medio (c. 5000-3000 a.C.) e Tardo (c. 3000-2000 a.C.).³

Con la rivoluzione neolitica l'uomo si assicurò una fonte di cibo stabile tramite l'agricoltura (sebbene ancora rudimentale) e l'allevamento, le tecnologie avanzarono (pietra, ceramica, tessitura), le comunità crebbero e si organizzarono in maniera più complessa.⁴

¹ Per la datazione della dinastia Shang, tutt'oggi dibattuta, viene preso come riferimento il progetto per la formulazione delle cronologie delle Tre Dinastie (*Sandai* 三代) Xia 夏 (c. 2070-1600 a.C.), Shang 商 (c. 1600-1045 a.C.) e Zhou 周 (c. 1045-221 a.C.) voluto nel 1996 dal governo cinese. Le date riportate sono il risultato dei primi cinque anni di studio del team di esperti del progetto e sono riportate nella rivista «*Wenwu* 文物» (2000, n. 12, pp. 49-62).

Il 1046 a.C. era stato inizialmente scelto come l'anno di caduta della Dinastia Shang, ma il team ha poi deciso di accogliere la proposta di David N. Keightley di spostarla al 1045 a.C. Cfr. Keightley, 1999, p. 248 e tabella 4.1. Dei dibattiti e delle controversie riguardanti la periodizzazione delle Tre Dinastie si parlerà più estensivamente nel secondo capitolo di questo elaborato.

² Cfr. Sabattini e Santangelo, 2005, pp. 28-29.

³ Cfr. Meccarelli, 2014, p. 16.

⁴ Cfr. Sabattini e Santangelo, 2005, p. 30.

Il presente elaborato prende in analisi alcune delle principali culture neolitiche fiorite nelle Pianure Centrali tra l'alta, la media e la bassa valle del Fiume Giallo. Questa scelta non è unicamente motivata dalla quantità e qualità dei siti scavati in queste zone, ma segue altresì una ricerca di continuità geografica con le prime entità statali della Cina Antica, le cosiddette Tre Dinastie Xia 夏, Shang 商 e Zhou 周, sviluppatesi secoli dopo in quelle stesse aree.

Per l'alta e media valle del Fiume Giallo, si considereranno la cultura Dadiwan 大地灣 (c. 5900-4000 a.C.), la cultura Cishan 磁山 (c. 6000-5700 a.C.), la cultura Peiligang 裴李崗 (c. 6500-5500 a.C.), la cultura Yangshao 仰韶 (c. 5000-3000 a.C.) e la cultura Majiayao 馬家窯 (c. 3300-2000 a.C.). Quest'ultima, a lungo considerata una *facies* della cultura Yangshao, viene oggi generalmente suddivisa in divisa in tre fasi principali: la fase Majiayao (c. 3200-2800 a.C.), la fase Banshan 半山 (c. 2800-2300 a.C.) e la fase Machang 馬廠 (c. 2300-1800 a.C.).

Tra le culture della bassa valle del Fiume Giallo saranno brevemente menzionate la cultura Houli 後李 (c. 6280-5630 a.C.) e la cultura Beixin 北辛 (c. 5300-4000 a.C.). Verranno esaminate più scrupolosamente la cultura Dawenkou 大汶口 (c. 4100-2600 a.C.) e la cultura Longshan 龍山 (c. 2600-2000 a.C.).

Oltre alle culture delle Pianure Centrali sopracitate, verrà eccezionalmente menzionata una cultura del Neolitico Medio sviluppatasi intorno al bacino del fiume Liao 遼, nel nord-est della Cina: la cultura Hongshan 紅山 (c. 4500-3000 a.C.).⁵

Considerando i grandi mutamenti che accompagnarono la società dell'epoca, l'archeologia permette di evidenziare per il culto ancestrale un percorso evolutivo che pare essere intimamente legato alle interconnessioni che esistevano tra la figura del defunto, l'istituzione della famiglia e il reame sociopolitico, da sempre predominante nella storia della civiltà cinese.⁶

In questo capitolo, attraverso l'analisi dei corredi funebri, del tipo di sepoltura e del luogo preposto allo svolgimento dei riti funerari, si evidenzieranno due fenomeni principali che caratterizzarono le comunità della Cina preistorica e le loro pratiche funerarie: il primo è il passaggio da comunità non stratificate a società gerarchizzate, riflesso nel cambiamento del trattamento riservato ai defunti; il secondo è la trasformazione del culto ancestrale da pratica domestica, a culto collettivo, a rito d'*élite*.

⁵ Per la collocazione geografica e temporale delle culture sopracitate cfr. Lu, 2011, pp. 269-321; Liu, 2011a, pp. 435-488; Liu, 2011b, pp. 399-429.

⁶ Cfr. Lakos, 2010, p. 11.

I.1 Pratiche funerarie e universo rituale nelle società non stratificate delle Pianure Centrali

Le culture neolitiche antiche erano organizzate in società tendenzialmente non stratificate, vale a dire che all'interno delle comunità non vi erano grandi differenze nell'amministrazione del potere, nella divisione del lavoro e nell'assegnazione di ruoli preposti a funzioni specializzate; anche il concetto di proprietà privata si svilupperà pienamente solo nei secoli successivi.

Questa condizione egualitaria si riflette nelle pratiche riguardanti il 'reame dell'aldilà': si può supporre che il rito funerario nel Neolitico Antico fosse inizialmente una pratica domestica che prevedeva la sepoltura delle salme degli adulti in semplici fosse scavate nei pressi del proprio abitato e la disposizione delle salme dei bambini in delle giare interrate accanto alle capanne. Questo tipo di usanza nelle Pianure Centrali è riscontrabile nella cultura Dadiwan (c. 5900-4000 a.C.), le cui tracce sono state ritrovate nelle aree del Gansu 甘肅 e dello Shaanxi 陝西 occidentale. Il corredo era molto povero e composto da qualche oggetto di uso quotidiano come vasi in ceramica e utensili in pietra nelle forme di coltelli, accette, asce, macine, macinelli o punte di freccia. Tuttavia, in altre culture del Neolitico Antico, già intorno al VII-VI millennio a.C., le pratiche funerarie si erano spostate verso aree addette alla sepoltura dei defunti del villaggio: le necropoli. Questa 'migrazione' sembra non aver intaccato la struttura della sepoltura, che rimase prevalentemente la fossa singola semplice; anche i bambini continuarono ad essere deposti in giare interrate nei pressi delle capanne.

Contestualmente, nonostante si trattasse di società ancora non stratificate, cominciarono ad emergere delle sepolture accompagnate da corredi leggermente differenziati. Ciò è giustificato dall'archeologa e sinologa Liu Li 劉莉 sostenendo che il trattamento riservato al defunto potesse variare in rispetto al contributo economico e politico che l'individuo aveva apportato alla comunità natale.⁷

Una delle culture esemplificative di questo fenomeno è la cultura Peiligang, insediata principalmente nella zona del bacino del fiume Luo 洛, nello Henan 河南.

⁷ Cfr. Liu, 1999, p. 603.

La cultura Peiligang prende il suo nome da un piccolo villaggio della contea di Xinzhen 新鎮 (Henan). Uno dei suoi siti più celebri è la necropoli di Jiahu 賈湖, i cui dati estrapolati dai ritrovamenti suggeriscono che il sito abbia attraversato tre diverse fasi di insediamento: fase I (c. 6300-6000 a.C.), fase II (c. 6000-5700 a.C.), fase III (c. 5800-5500 a.C.). Nella prima fase di insediamento del sito la maggior parte delle 43 sepolture scavate si presentano con un corredo molto povero (da uno a cinque oggetti), presunto indice di una scarsa differenza di ricchezza e potere tra i membri della comunità. La seconda fase di occupazione vede una notevole crescita demografica e una più evidente differenza nei corredi funebri. Tra le sepolture più ricche spiccano la Tomba M343 (33 oggetti) e la Tomba M277 (64 oggetti). Questa tendenza potrebbe indicare l'esistenza di qualche squilibrio in termini di ricchezza tra i membri del villaggio, ma secondo la studiosa Tracey Lie-dan Lu, questo non altererebbe il grado di organizzazione della comunità, che sarebbe comunque da considerare, in linea generale, una società di tipo egualitario. L'ultima fase di occupazione sembra presentare invece un'inversione di marcia: sulle 349 sepolture totali rinvenute nella necropoli, 58 tombe sono prive di corredo, mentre 75 presentano un corredo che non supera i cinque oggetti.⁸

Anche durante la transizione al Neolitico Medio pare che la principale forma di sepoltura fosse rimasta l'inumazione singola in fossa semplice, accompagnata da corredi modesti comprendenti vasellame e utensili d'uso quotidiano. Uno dei cambiamenti più evidenti si ravvisa invece nella progressiva organizzazione degli spazi cimiteriali, come è possibile notare negli insediamenti della cultura Yangshao (c. 5000-3000 a.C.).

Oltre ad essere la prima cultura neolitica cinese ad essere stata portata alla luce, la cultura Yangshao è tutt'oggi tra le più conosciute e studiate. È stata scoperta nel 1920 dal geologo svedese J. G. Andersson (1874-1960), nei pressi del villaggio Yangshao della contea di Mianchi 澗池 (Henan). Le popolazioni di questa cultura occuparono, attraverso insediamenti regionali, l'aria della Pianura Centrale del Fiume Giallo: dalla Mongolia Interna (a nord), al medio corso del Fiume Yangzi 揚子 (a sud), da Zhengzhou 鄭州⁹ (a est), alle province del Gansu e del Qinghai 青海 (a ovest).

⁸ Cfr. Lu, 2011, pp. 279-287.

⁹ Una città dello Henan.

Negli anni sono stati scavati più di mille siti archeologici che possono essere divisi in diverse fasi temporali e sottoculture.¹⁰ Una delle principali sottoculture Yangshao è la *facies* Banpo 半坡, alla quale appartengono l'omonimo sito di Banpo e il sito di Jiangzhai 姜寨.¹¹

Già nel V millennio a.C. gli insediamenti della cultura Yangshao prevedevano una chiara distinzione tra la zona abitativa, quella adibita alla produzione della ceramica e la necropoli. Nell'area residenziale, ogni gruppo di capanne medio-piccole presentava al centro una capanna più grande, l'area della fornace si trovava nei pressi del fiume, mentre le tombe degli adulti erano distribuite regolarmente oltre il fossato.

Secondo lo studioso Su Bingqi 蘇東琦, nei grandi insediamenti circondati da fossato come quelli di Banpo e Jiangzhai, la grande capanna al centro circondata dalle capanne più piccole simboleggerebbe lo spirito di unità del clan (che gravitava intorno al centro), mentre il cimitero del clan allineato ordinatamente al di fuori dell'area residenziale dimostrerebbe che il sistema di organizzazione sociale di questi siti aveva raggiunto un notevole grado di sviluppo.¹²

Per quanto riguarda le usanze sepolcrali di questa cultura, la forma più diffusa sarebbe (come sopra accennato) l'inumazione singola, nonostante siano state trovate anche sepolture multiple comprendenti individui dello stesso sesso. A nord-est del villaggio di Banpo, ad esempio, si estendeva la necropoli, di cui sono state scavate 174 sepolture (tra singole e collettive), tutte a inumazione in fossa semplice. Le salme dei bambini anche tra queste popolazioni erano deposte all'interno di giare che venivano poi collocate nella zona residenziale, o all'interno dell'abitato o nei pozzetti di immagazzinamento tra una capanna e l'altra.¹³

Una pratica che denota grande rispetto e cura per i defunti, abbastanza diffusa tra le comunità della cultura Yangshao, è la sepoltura secondaria, ovvero la re-inumazione dello scheletro dopo la putrefazione del cadavere.

¹⁰ Cfr. Chang, 1986, pp. 108-111.

¹¹ Il sito di Banpo, localizzato vicino la città di Xi'an 西安 (Shaanxi) e scavato dal 1954 al 1957, è uno dei siti principali della *facies* Banpo, della cultura Yangshao, databile intorno al c. 5000-3800 a.C. Cfr. Chang, 1986, pp. 109-123.

Il sito di Jiangzhai si trova nella contea di Lintong 臨潼 (Shaanxi). Questo sito, che testimonia un'occupazione continuativa di circa mille anni, ha portato alla luce il villaggio preistorico meglio conservato della *facies* Banpo, fornendo preziosissime informazioni riguardo il modello di insediamento, le strategie di sussistenza, le usanze sepolcrali, le strutture sociali e le attività rituali di quelle popolazioni. Cfr. Lu, 2011, pp. 297-298.

¹² Cfr. Su, 1991, p. 1114.

¹³ Cfr. Chang, 1986, pp. 108-123.

Dal punto di vista antropologico ed etnografico le sepolture dei morti si dividono in ‘sepoltura primaria’ (o ‘prima sepoltura’) e sepoltura secondaria: alla sepoltura primaria, ovvero quella iniziale dove il defunto si separava per la prima volta dal mondo terreno e dagli affetti della famiglia, poteva seguire la sepoltura secondaria (da non confondere con la ‘doppia sepoltura’, la quale prevedeva che due salme venissero inumate insieme). Questa pratica costituiva l’inumazione definitiva nella zona cimiteriale, in vista della quale i resti del defunto venivano manipolati a seconda del tipo di conformazione che gli si voleva fare assumere.

Gli studiosi Qian Yaopeng 錢耀鵬 e Wang Ye 王葉, dall’analisi delle sepolture del sito di Banpo, hanno classificato cinque tipologie di sepoltura secondaria: lo scheletro del defunto si presenta intatto (fig. 1, Sepoltura M140); lo scheletro presenta un parziale dislocamento o mancanza di ossa; lo scheletro presenta un totale dislocamento delle ossa, poi ricomposte in maniera ordinata; lo scheletro presenta un totale dislocamento delle ossa riposizionate in maniera disordinata (fig. 1, Sepoltura M139); lo scheletro si presenta gravemente mutilato e privo della maggior parte delle ossa.¹⁴

¹⁴ Cfr. Qian e Wang, 2014, p. 56.

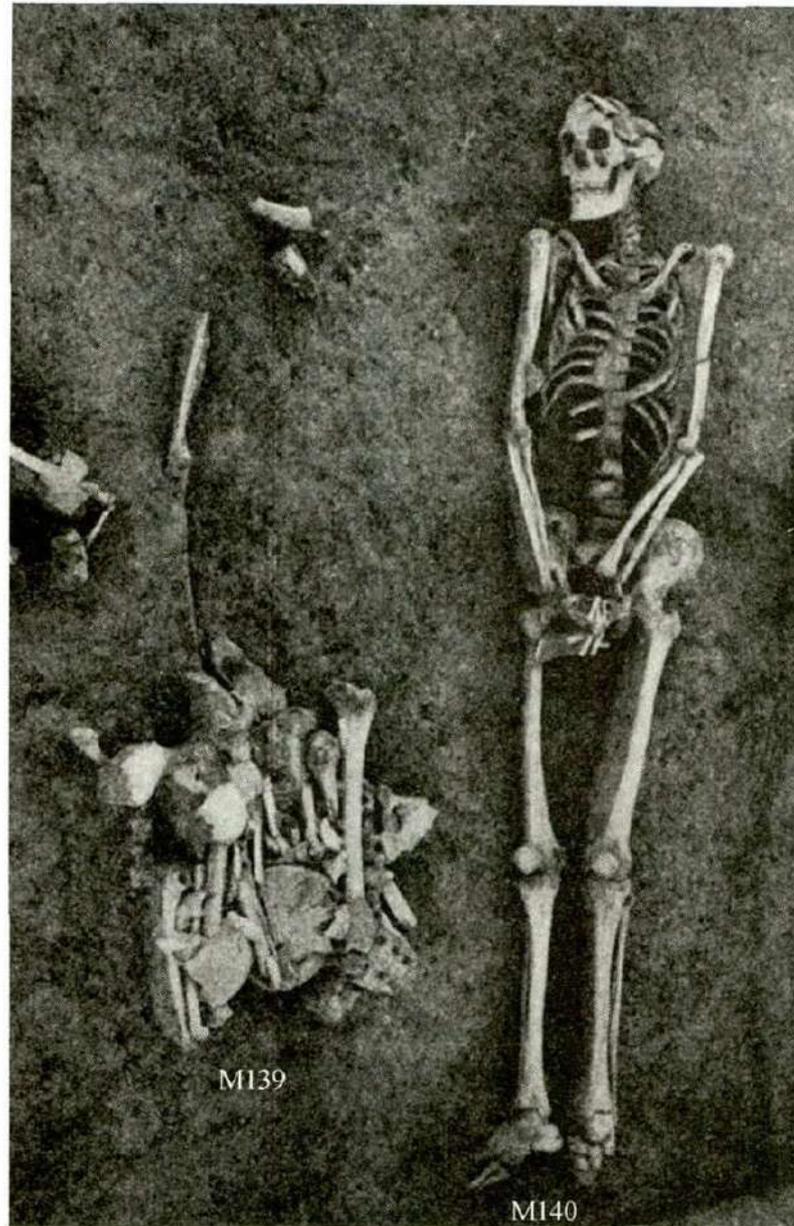


Figura 1. Due sepolture secondarie del sito di Banpo (c. 5000-3800 a.C.), cultura Yangshao. Sepoltura M139: completa dislocazione dello scheletro, riposizionato in maniera disordinata. Sepoltura M140: scheletro intatto, in posizione distesa.¹⁵

¹⁵ Cfr. Qian e Wang, 2014, p. 60.

Il valore che gli studiosi Wang Ningshen 王寧神 e David N. Keightley attribuiscono a questa pratica è quello di una rimozione socialmente ufficializzata delle reliquie di un defunto da una sede temporanea ad una residenza permanente, dove egli avrebbe potuto riposare in pace per sempre.¹⁶

Una delle varianti di questa usanza era la sepoltura secondaria multipla, che poteva includere fino a 80 scheletri in una sola fossa. Questa pratica presupponeva non solo una forte dedizione, ma anche una grande mobilitazione di lavoro da parte delle comunità. Oltre all'ingente forza lavoro necessaria, probabilmente sopperita dalla collaborazione di individui provenienti da più insediamenti, la sepoltura secondaria multipla implicava la venerazione dei defunti per lunghi periodi di tempo, in quanto le salme venivano onorate per mesi o anni tra la prima e la seconda sepoltura. Un esempio è il cimitero del sito di Yuanjunmiao 元君廟,¹⁷ dove la maggior parte delle 57 sepolture ritrovate sono proprio delle sepolture secondarie multiple (fig. 2 e fig. 3).

¹⁶ Cfr. Wang e Keightley, 1987, pp. 6-32.

¹⁷ Yuanjunmiao è un villaggio cinese nella provincia dello Shaanxi. Per approfondimenti sul sito archeologico e sulla sepoltura multipla nelle comunità della cultura Yangshao cfr. Qian e Wang, 2019, pp. 71-80.

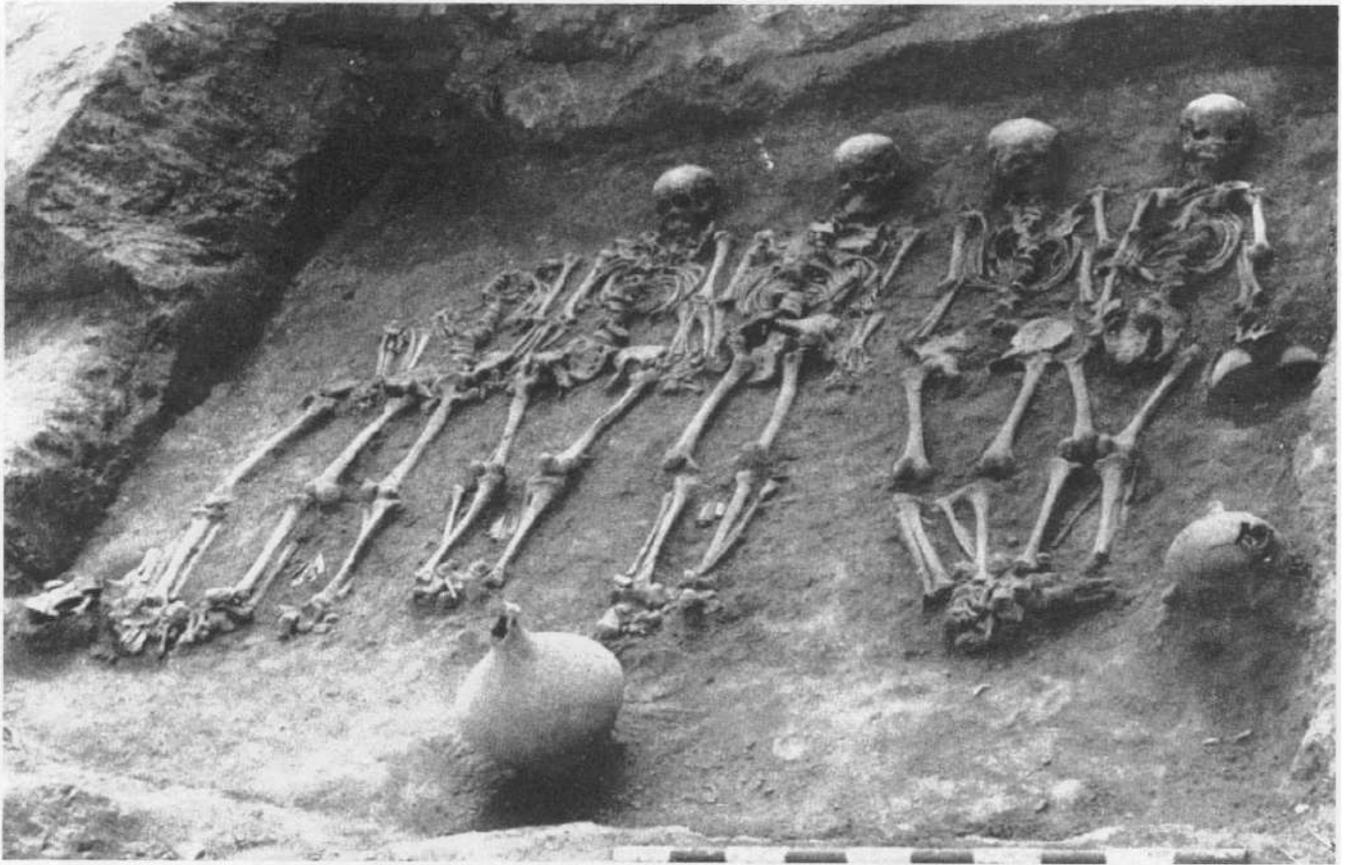


Figura 2. Sepoltura secondaria multipla, con alcuni vasi da corredo. Salme in posizione distesa. Tomba M441 del sito di Yuanjunmiao (Shaanxi), cultura Yangshao (c. 5000-3000 a.C.).¹⁸

¹⁸ Cfr. Zhongguo shehuikexueyuan kaogu yanjisuo 中國社會科學院考古研究所, 1983, Tavola 33.



Figura 3. Sepoltura secondaria multipla con vasi da corredo. Salme ricomposte in posizione rannicchiata. Tomba M417, sito di Yuanjunmiao (Shaanxi), cultura Yangshao (c. 5000-3000 a.C.).¹⁹

¹⁹ Cfr. Wang e Qian, 2019, p. 74.

La cura per i defunti non doveva essere la sola preoccupazione delle popolazioni neolitiche della pianura centrale. È abbastanza probabile che la concezione della vita e della morte, del mondo naturale e sovrannaturale fossero costellati di pratiche e credenze di vario genere.

Risultano interessanti delle maschere in terracotta ritrovate all'interno di diverse sepolture che si pensa fossero usate in danze o rituali sciamanici,²⁰ tra le quali compaiono: una maschera circolare in ceramica con quattro pesci attaccati ritrovata nel sito tipo di Banpo 半坡 e una maschera antropomorfa in terracotta ritrovata a Beishouling 北首嶺,²¹ entrambi siti appartenenti alla cultura Yangshao; circa dodici maschere in terracotta a motivi incisi riferibili alla cultura Cishan, come la maschera antropomorfa di ceramica a impasto grossolano ritrovata nella capanna F2 del sito di Beifudi 北福地²² e riferibile alla sua prima fase (c. 6000-5700 a.C.).

Ad arricchire l'immaginario magico-rituale concorrono i vasi in terracotta ritrovati nei corredi delle culture Yangshao e Majiayao.²³ Nonostante non ci sia più traccia di colore, i disegni e i *pattern* utilizzati per decorare il vasellame, comprendenti principalmente figure di pesci, anfibi e volti antropomorfi, sono fortunatamente ancora visibili.²⁴

Un'ipotesi sul perché di questi motivi decorativi collega le rappresentazioni di animali particolarmente prolifici quali pesci e rane ad un possibile culto della fertilità. In età neolitica erano innumerevoli i fattori che concorrevano alla bassissima aspettativa di vita dell'essere umano: le condizioni atmosferiche e le catastrofi naturali, le bestie selvagge e gli animali rapaci, le pessime condizioni igieniche, le scarsissime conoscenze in termini di medicina e salute del corpo e l'altissima mortalità infantile. L'insieme di questi elementi, che costituivano l'amara realtà delle popolazioni neolitiche, concorreva a mettere in pericolo l'esistenza stessa del clan. È possibile che una delle soluzioni individuata dalle tribù per assicurare la sopravvivenza del clan nel tempo fosse il culto della fertilità.

²⁰ Per approfondimenti sullo sciamanesimo nella Cina antica cfr. Tong, 2002, pp. 337-374.

²¹ Nei pressi di Baoji 寶雞, nello Shaanxi.

²² Nel sud-ovest della contea di Yi 易, nello Hebei 河北.

²³ La cultura Majiayao (c. 3300-2000 a.C.) occupò gran parte dell'alta valle del Fiume Giallo ed era distribuita sull'Altopiano del Loess nelle odierne province del Gansu, Ningxia 寧夏, Qinghai 青海 e in alcune zone del Sichuan 四川 e dello Shaanxi. Questa cultura si distingue per le complesse decorazioni delle sue ceramiche. Cfr. Liu, 2011a, p. 458.

Le principali forme del vasellame in ceramica comprendevano ciotole, vasi, giare e urne. I tripodi (*ding* 鼎) e le ciotole con supporto ad anello (*dou* 豆) sembrano essere perlopiù presenti ad est, facendo supporre che possano essere state introdotte dalle aree delle coste orientali. Cfr. Chang, 1999, pp. 49-52.

²⁴ Cfr. Lu, 2011, p. 295.

Difatti, le decorazioni sopra menzionate potrebbero essere un segno di venerazione nei confronti delle capacità riproduttive dei suddetti animali, magari anche attraverso delle concezioni di magia simpatica. In mancanza di attestazioni scritte, non si può escludere che le immagini siano in realtà delle semplici decorazioni senza alcun significato o delle rappresentazioni legate ad un generico culto della natura.²⁵ Tuttavia, a supportare l'ipotesi di un possibile culto della fertilità, oltre a testimoniare un diffuso orientamento religioso e rituale delle popolazioni della cultura Yangshao, si aggiungono la *skeletal art* (o «figure a raggi X») e il simbolismo bisessuale presenti nelle decorazioni di diversi vasi, entrambi elementi comunemente considerati come degli indizi di pratiche sciamaniche. Alcuni esempi comprendono: un vaso della cultura Majiayao decorato con figure danzanti in cui spicca l'organo genitale maschile; un vaso della fase Banshan²⁶ collezionato personalmente da J. G. Andersson con una figura scheletrica nera dipinta al suo interno; un'urna della fase Majiayao²⁷ sopra la quale è stata modellata una figura umana «bisessuale» (fig. 4), che presenta cioè sia l'organo genitale maschile che quello femminile e riporta due paia di seni, di cui uno più piccolo (probabilmente a indicare il petto maschile).²⁸

²⁵ Cfr. Li, 2020, pp. 62-68.

²⁶ Seconda fase della cultura Majiayao, databile intorno al c. 2800-2300 a.C.

²⁷ La fase denominata Majiayao (c. 3200-2800 a.C.) è la fase più antica della cultura Majiayao.

²⁸ Cfr. Chang, 1986, pp. 150-153.



Figura 4. Vaso in terracotta con decorazione rappresentante una figura umana nuda, dove spicca la compresenza dell'organo genitale maschile e del seno femminile; cultura Majiayao (c. 3200-2000 a.C.). National Museum of China (Beijing). CC BY 3.0

Alle pratiche legate alla sfera dello sciamanesimo tra le popolazioni della cultura Yangshao si potrebbe collegare un altro interessante ritrovamento, il cosiddetto «sciamano di Puyang 濮陽» (fig. 5). Nel sito di Xishuipo 西水坡, a Puyang, nello Henan è celebre la Tomba M45, la quale comprende lo scheletro di un uomo affiancato da due mosaici di gusci di conchiglia rappresentanti un dragone e una tigre. L'uomo in questione è considerato essere una figura religiosa, probabilmente uno 'sciamano'. Nella tomba sono stati ritrovati anche i corpi di tre bambini o giovani ragazzini, mentre non sono presenti oggetti o beni d'uso personale.²⁹

²⁹ Cfr. Chang, 1999, pp. 49-52.



Figura 5. Scheletro umano affiancato da due mosaici raffiguranti una tigre e un dragone, realizzati con gusci di conchiglie. Tomba M45, sito di Xishuipo (Henan), cultura Yangshao (c. 5000-3000 a.C.).³⁰ Henan Provincial Museum.

³⁰ Cfr. Chang, 1999, p. 51.

I vari elementi finora analizzati possono considerarsi indizi della creazione e sviluppo di un universo culturale e rituale in cui i defunti sembrano aver giocato un ruolo molto importante. Attraverso lo studio delle pratiche funerarie e del linguaggio simbolico espresso attraverso determinate categorie di manufatti, diversi ricercatori hanno individuato due principali forme di sentimento religioso nelle società neolitiche: il culto degli antenati e la comunicazione con il mondo degli spiriti, sotto forma di una sorta di sciamanesimo. I soli reperti archeologici, sprovvisti di indicazioni scritte, non bastano però a separare le due pratiche.³¹

Una delle culture delle Pianure Centrali tra le cui pratiche funerarie potrebbe essere ravvisabile il fenomeno del culto ancestrale è la già discussa cultura Yangshao. Diversi sono i fattori che vengono posti sotto accento e che portano all'attenzione degli archeologi i siti funebri di questa cultura: il grande numero di sepolture secondarie collettive, le tracce di sacrifici umani nei pozzi sacrificali e le incisioni su grandi urne di simboli grafici che ricordano quelli delle divinazioni di epoca Shang.³²

L'archeologa e sinologa Liu Li ipotizza che queste popolazioni praticassero un culto degli antenati collettivo, che lei definisce «*group-ancestor worship*». Prendendo come esempio il sito di Longgangsi 龍崗寺,³³ la studiosa descrive una venerazione degli antenati condotta 'dalla comunità per la comunità': tutti gli abitanti del villaggio avrebbero venerato i propri defunti perché entrati a far parte del 'gruppo degli antenati', senza che qualcuno ricevesse dei trattamenti rituali particolari. Questa pratica, che avrebbe avuto come fine il benessere comune di tutto l'insediamento, potrebbe trovare giustificazione nella presenza di pozzetti sacrificali attorno all'intero perimetro del cimitero di Longgangsi, invece che in prossimità di determinate tombe. Oltretutto, tra le varie sepolture scavate nella necropoli non vi è nessuna tomba che spicchi rispetto alle altre, né in termini di corredo funerario, né di struttura della fossa.³⁴

³¹ Cfr. Chang, 1995, pp. 61-69; Liu, 2000, pp. 129-164.

³² Cfr. Liu, 1999, pp. 602-613.

Le pratiche divinatorie della dinastia Shang verranno trattate ed approfondite nel secondo capitolo del presente elaborato.

³³ Ubicato nel Sud dello Shaanxi, risale alla fase medio-antica di Banpo (c. 4.500-4.200 a.C.), cultura Yangshao. Il sito riporta in totale 168 sepolture e 150 pozzetti sacrificali. Cfr. Liu, 1999, pp. 602-613.

³⁴ Cfr. Lee e Zhu, 2002, pp. 715-723.

Questa tendenza sembra essere riscontrabile anche in siti della fase media della cultura Yangshao, quale per esempio il sito di Shijia 史家 (Shaanxi centrale, c. 4300-4000 a.C.), dove la maggior parte delle sepolture è a inumazione secondaria collettiva. Qui il defunto era seppellito insieme ai suoi consanguinei e agli altri membri del proprio lignaggio familiare, con l'esclusione degli individui di sesso femminile. È infatti plausibile affermare che le comunità sopracitate fossero patrilocali e che le donne, in particolare quelle che si sposavano fuori dal villaggio,³⁵ non potessero assurgere al ruolo di antenato divinizzato. Questo fenomeno archeologico darebbe inizio ad una nuova fase di sviluppo della ritualità nelle società neolitiche, nella quale, pur presentando un'organizzazione sociale di tipo egualitario, le comunità avrebbero cominciato a mostrare delle disparità di trattamento nei confronti dei defunti e del loro ruolo in quanto individui differenziati.³⁶

³⁵ Cfr. Wang e Keightley, 1987, pp. 6-32.

Il dibattito sull'esistenza di una società a successione matrilineare nella Cina preistorica è ancora acceso. Per approfondimenti sull'argomento cfr. Chen, 2014, pp. 24-30.

³⁶ Cfr. Liu, 2011b, p. 430.

I.2 L'affermazione delle disparità: dal rito collettivo al culto d'élite

Tra il V e il IV millennio a.C., nella Cina neolitica delle Pianure Centrali sembrano affermarsi società pienamente differenziate, come le comunità della cultura Dawenkou.

Tra le più importanti della bassa valle del Fiume Giallo, questa cultura prende il nome dall'omonimo sito localizzato nella provincia dello Shandong e la sua diffusione, oltre allo stesso Shandong, è stata rilevata nelle zone del Jiangsu 江蘇 settentrionale e dello Henan orientale; la suddivisione cronologica prevede tre fasi principali: antica (c. 4100-3600 a.C.), media (c. 3600-3100 a.C.) e tarda (c. 3100-2600 a.C.).

Sono più di 2000 le sepolture rinvenute nei circa 50 siti riferibili alla cultura Dawenkou: dall'analisi dei corredi funebri di queste sepolture è stato rilevato un fortissimo divario che vede tombe poverissime (prive di corredo o accompagnate da un massimo di dieci oggetti) da un lato, e tombe molto sfarzose (con più di 60 oggetti) dall'altro. Un esempio è la Tomba M9, della necropoli di Dawenkou, risalente alla fase media (c. 3600-3100 a.C.). In questa sepoltura la salma di un maschio adulto è accompagnata da 81 oggetti di corredo, tra cui vasellame in ceramica, coltelli in zanna di cervo, canini di cervo, anelli di osso, utensili di osso e utensili di pietra.³⁷ A solcare ulteriormente il divario tra ranghi concorrono i crani di maiale, la cui presenza esclusiva nelle tombe più ricche potrebbe indicare che i sacrifici animali fossero diretti verso un gruppo ristretto di persone, potenzialmente classificabile come una vera e propria *élite*.³⁸ Tipico di questa cultura sembrerebbe essere anche il «banchetto funebre», ed è probabile che attraverso lo sfoggio del funerale la famiglia esprimesse la propria posizione sociale.³⁹

Grazie a questi dati sembra possibile affermare che i membri delle comunità Dawenkou avessero sviluppato pienamente il concetto di proprietà privata, disponessero di livelli d'accesso differenziato alle risorse comuni e avessero maturato delle differenze di *status* all'interno della stessa società.

Per quanto riguarda il tipo di tomba, la tipica «fossa semplice» del Neolitico Antico subì diverse trasformazioni: cominciarono ad essere presenti fosse allungate con sarcofagi in legno (cultura Dawenkou) e fosse allargate con sarcofagi megalitici, ovvero fosse rivestite da lastre di pietra (cultura Beixin).⁴⁰

³⁷ Cfr. Lu, 2011, pp. 312-323.

³⁸ Cfr. Fung, 2000, p. 67.

³⁹ Cfr. Liu, 2011a, p. 441.

⁴⁰ Sviluppatesi nella regione dello Shandong tra il c. 5300 e il 4000 a.C.

Un passaggio interessante che sembra caratterizzare la cultura Dawenkou e che sottolineerebbe ulteriormente il processo di progressiva stratificazione della società riguarda la collocazione delle tombe. Quelle risalenti alle fasi antica e media (dal c. 4100 al c. 3100 a.C.) sono state trovate spesso raggruppate e posizionate vicine tra di loro, forse a segnalare lo stretto legame tra le persone di uno stesso lignaggio familiare o di uno stesso clan. Durante la fase tarda (c. 3100-2600 a.C.), le tombe piccole appaiono invece separate e distanti da quelle più grandi e sfarzose, verosimilmente a testimonianza di un sentito divario tra ‘ricchi’ e ‘poveri’. Anche la sinologa Anne P. Underhill, basandosi sulle differenze sepolcrali, sostiene l’ipotesi di un’affermata stratificazione sociale (o *social ranking*) nella cultura Dawenkou, soprattutto durante la fase tarda.⁴¹

La transizione al Neolitico Tardo può essere considerata per certi versi un periodo di svolta. Nelle comunità sembrano essere emersi individui con conoscenze ‘specialistiche’ in medicina, agricoltura, allevamento e riti che avrebbero loro permesso di assumere un ruolo politico di una certa rilevanza rispetto al resto della popolazione. È molto probabile che in questo periodo si sia accentuata la stratificazione sociale, con la nascita di una *élite* che fondava la propria autorità sul potere rituale e che deteneva il controllo della distribuzione di beni di prestigio come la giada.⁴² Fu proprio il progressivo perfezionamento della lavorazione della giada e il suo crescente utilizzo come simbolo di lustro e potere in Cina in un periodo compreso tra il 3500 e il 2000 a.C. che portò molti studiosi e archeologi a definire questa fase come «Età della Giada». È di conseguenza presumibile che il controllo della produzione e distribuzione della giada costituisse un mezzo sfruttato dalle *élite* per monopolizzare il potere rituale.⁴³

In quel periodo anche l’assetto degli insediamenti subì degli evidenti cambiamenti: nacquero centri cerimoniali distinti dai villaggi ordinari, con architetture pubbliche monumentali finalizzate alla celebrazione dei riti.

Un ottimo esempio di questa evoluzione può essere riscontrato nei siti della cultura Hongshan 紅山 (c. 4500 a.C. - 3000 a.C.), distribuita su un’ampia area del bacino del fiume Liao.⁴⁴

⁴¹ Cfr. Underhill *et al.*, 2008, pp. 1-29.

⁴² Cfr. Liu, 2011b, p. 429.

⁴³ Per approfondimenti cfr. Childs-Jonson e Gu, 2009, pp. 291-393.

⁴⁴ Questa cultura, non compresa nell’area geografica della valle del Fiume Giallo, viene presa eccezionalmente in analisi sia per l’ingente quantità di siti ad essa riferibili (più di 500), sia per le sue caratteristiche (società complessa, zona templare, uso aristocratico e rituale della giada), esemplificative delle trasformazioni che la Cina del periodo stava attraversando.

Le comunità della cultura Hongshan sembrano aver dato vita alla prima società complessa della Cina nord-orientale, con la costruzione di sorprendenti strutture architettoniche per la celebrazione dei riti e con l'affermarsi di una fascia sociale di spicco che esprimeva il proprio *status* attraverso un corredo funebre ricco di oggetti in giada. L'amuleto più diffuso tra i corredi funebri delle *élite* era il cosiddetto «drago-maiale» di giada (*yuzhulong* 玉豬龍, fig. 6), il quale raffigura un essere fantastico dalle fattezze zoomorfe, con la testa di maiale e il corpo che ricorda la forma serpentiforme di quello che successivamente sarà il tipico drago cinese. Studiosi come Angela Howard suggeriscono che questo tipo di amuleti, insieme alle «aquile di giada» (*yuying* 玉鷹) potrebbero rappresentare delle divinità funerarie.⁴⁵

Uno dei siti più celebri della cultura Hongshan è il sito di Niuheliang 牛河梁⁴⁶: con ben sedici aree, è uno dei più grandi complessi rituali di età neolitica scoperti fino ad ora e comprende tumuli, templi, altari e piattaforme in pietra. Il complesso di Niuheliang era verosimilmente asservito esclusivamente alla vita rituale delle comunità Hongshan, come ulteriormente testimonia l'assenza di insediamenti residenziali nell'area di 100 km² che lo circonda.

L'area meglio conosciuta è il *Niuheliang nüshen miao* 牛河梁女神廟, il «Tempio della dea». Si tratta di un'area rituale composta di due strutture semi-interrate contenenti sculture in argilla che riproducono figure umane e animali (fig. 7). Grazie ai frammenti ritrovati si è potuto constatare che le figure umane erano tutte rappresentazioni di un personaggio femminile (da qui «Tempio della dea»⁴⁷).

⁴⁵ Howard *et al.*, 2006, p. 21.

⁴⁶ Si trova nella valle del fiume Daling 大凌, a Jianping 建平 (provincia del Liaoning 遼寧) e risale al tardo periodo Hongshan.

⁴⁷ Cfr. Liu, 2011b, pp. 404-412.



Figura 6. Amuleto in giada raffigurante un essere fantastico (yuzhulong 玉豬龍, drago-maiale di giada), rinvenuto nel 1984 nella Tomba M4 del Tumulo I, Località 2, presso Niuheiliang 牛河梁 (Jianping 建平, provincia del Liaoning 遼寧). Appartiene alla cultura neolitica Hongshan (c. 4500 a.C.-3000 a.C.). Shenyang 瀋陽, Liaoning Provincial Institute of Archaeology.



Figura 7. Frammento di una scultura di argilla raffigurante il volto (altezza 22,5 cm) del personaggio denominato «la Dea», ritrovato nel 1986 nel complesso rituale di Niuheliang (località NIJ2), cultura Hongshan (c. 4500 a.C.-3000 a.C.). Shenyang, Liaoning Provincial Institute of Archaeology.⁴⁸

⁴⁸ Cfr. Fang e Wei, 1983, p. 97.

Nelle società complesse del III millennio a.C. sarebbe possibile osservare un'evoluzione del culto ancestrale che vede l'attenzione dei praticanti concentrarsi sempre più sui singoli individui, a discapito dell'ideale di venerazione collettiva che sembra aver caratterizzato alcune comunità del Neolitico Medio, come il *group-ancestor worship* della cultura Yangshao.

È quindi plausibile presumere che in questo periodo gli antenati venerati fossero personalità appartenenti all'*élite* politico-religiosa della comunità, insieme ai loro predecessori. Questa tendenza potrebbe essere ravvisabile nella progressiva canalizzazione dei sacrifici verso delle sepolture particolari e non più a favore dell'intera comunità.

Nella necropoli di Yangshan 陽山⁴⁹ della cultura Majiayao, sulle dodici fosse sacrificali rinvenute, dieci si trovano in prossimità di due tombe di alto rango. Il corredo di queste due tombe non si discosta troppo dalle altre sepolture più ricche della necropoli, le quali comprendono tamburi in ceramica (considerati simboli di autorità rituale), grandi asce di pietra e ornamenti in marmo.⁵⁰ Tuttavia, ciò che è importante sottolineare riguarda proprio le fosse sacrificali, in quanto alcune di esse risultano essere più recenti di almeno 200-300 anni rispetto alle sepolture alle quali sono collegate: questo dato suggerisce che i sacrifici fossero espressamente rivolti a questi defunti più 'influenti' e che fossero stati rinnovati nel tempo dai loro discendenti, probabilmente per tutto il periodo d'uso della necropoli.⁵¹

Nel Neolitico Tardo, pare quindi che il culto degli antenati fosse principalmente rivolto a singoli individui, trovandosi tuttavia sempre più interconnesso con il sistema gerarchico sociale delle comunità.⁵²

In questo periodo, infatti, 'gli antenati' dovevano essere coloro che avevano goduto di prestigio politico, religioso ed economico all'interno delle famiglie o dei lignaggi più eminenti delle tribù.

⁴⁹ Localizzata nel Qinghai, risalente alla fase Banshan medio-tarda (c. 2500-2300 a.C.), cultura Majiayao.

⁵⁰ Cfr. Liu, 1999, p. 603.

⁵¹ Cfr. Liu, 2011a, p. 462.

⁵² Cfr. Liu, 1999, p. 603.

Una delle culture che meglio dimostra la realizzata stratificazione socioeconomica e politico-religiosa delle rispettive comunità è la cultura Longshan⁵³ e in particolare alcuni dei suoi siti risalenti al c. 2600-2000 a.C. Nella necropoli del sito di Taosi 陶寺⁵⁴ è possibile individuare tracce di una sofisticata aristocrazia: sulle circa 1000 sepolture rinvenute, solo sei sono di grandi dimensioni, munite di sarcofago e accompagnate da un ricco corredo. Una di queste è la Tomba M3015: tra i 200 pezzi di corredo ritrovati al suo interno spiccano il vasellame in ceramica non utilitario decorato con motivi policromi, i manufatti in giada ad uso rituale (quali asce e lunghe lame), monili in giada e turchese, tamburi in legno con timpano in pelle di alligatore e piccoli mobili di legno dipinto. Le offerte sacrificali inumate nelle suddette sepolture erano principalmente costituite da maiali interi.⁵⁵

Nel sito di Chengzi 城子⁵⁶ il cimitero appare diviso in due parti, ciascuna delle quali sarebbe stata occupata da gruppi di famiglie appartenenti a classi sociali differenti. Alle tombe di alto rango sono accostati dei pozzetti sacrificali la cui datazione è contemporanea o successiva a quella delle rispettive tombe, ma che presentano ripetuti segni di utilizzo nel tempo.⁵⁷ È probabile che i personaggi venerati come antenati facessero parte delle famiglie più importanti e che fossero onorati con offerte rituali ‘a lungo termine’, ossia riprodotte nel tempo, anche molto dopo il momento della sepoltura.⁵⁸

Queste pratiche avrebbero permesso la perpetuazione del lustro di determinati personaggi e la legittimazione del potere delle loro famiglie: il culto ancestrale sarebbe entrato così a far parte delle istituzioni politiche dell’epoca.⁵⁹

⁵³ Si diffonde principalmente nelle province dello Shandong, Henan e Shanxi.

⁵⁴ Nella contea di Xiangfen 襄汾, Shanxi, risalente al c. 2600-2000 a.C. È considerato un centro importante durante la fase tarda della cultura Longshan. Cfr. Liu, 2011a, p. 446.

⁵⁵ Cfr. Liu, 2011a, p. 448.

⁵⁶ Vicino la città di Qingdao 青島, nello Shandong.

⁵⁷ Per approfondimenti sui riti funebri e la gerarchia sociale della cultura Longshan cfr. Liu, 1996, pp. 1-46.

⁵⁸ Cfr. Liu, 1999, p. 603.

⁵⁹ Cfr. Liu, 2011a, pp. 442-443.

CAPITOLO II

IL CULTO ANCESTRALE COME RELIGIONE DI STATO: ETÀ DEL BRONZO E RITUALITÀ SHANG

II.1 Ricostruire la tradizione

Con lo sviluppo delle culture regionali indipendenti e l'intensificarsi delle interazioni tra comunità lontane tra loro, gli insediamenti del Neolitico Tardo si aggregarono progressivamente in strutture territoriali sovra-regionali, portando alla costituzione di centri urbani complessi e di dimensioni sempre più consistenti.⁶⁰

I sistemi di insediamenti gerarchici delle società complesse del III-II millennio a.C. erano caratterizzati dalla presenza di alcuni centri dominanti fortificati, da modelli abitativi in cui spiccavano i grandi edifici pubblici riservati alla vita rituale e dalla disuguaglianza del trattamento riservato ai defunti. Le sepolture più sfarzose erano difatti ricolme di preziosi oggetti in giada e comprendevano una o due tombe di legno laccato, rampe per l'accesso e ripiani (*ercengtai* 二層台) che ospitavano parte del corredo e delle vittime sacrificali, mentre le sepolture più umili consistevano in una piccola fossa con al massimo qualche suppellettile.⁶¹ È possibile affermare che lo sviluppo dell'universo rituale di queste comunità fosse intimamente legato all'affermazione di una *élite* politico-religiosa.

Dal II millennio a.C., entrando a pieno titolo nell'età del bronzo, all'evoluzione urbanistica si accompagnò quella sociale, economica, rituale e politica.

Secondo la tradizione, tra la fine del III e gli inizi del II millennio a.C., il territorio cinese avrebbe assistito alla nascita delle prime entità statali, con le Tre Dinastie (*Sandai* 三代) Xia 夏 (c. 2070-1600 a.C.), Shang 商 (c.1600-1045 a.C.) e Zhou 周 (c. 1045-221 a.C.).

⁶⁰ Cfr. Scarpari, 2013, p. XXXII.

⁶¹ Cfr. Rastelli, 2013, p. 323; p. 355.

Collocare cronologicamente le Tre Dinastie è un'impresa tutt'oggi molto ardua e priva delle fonti coeve necessarie a conferire alle varie datazioni proposte precisione e certezza assolute. Le date sopra riportate fanno riferimento al progetto per la ricostruzione della cronologia delle Tre Dinastie ad opera di una équipe interdisciplinare di esperti appositamente creata dal governo cinese nel 1996.⁶²

Antecedenti a questo studio sono le cosiddette «cronologia lunga» e «cronologia breve».

La cronologia lunga, detta anche «ortodossa» e maggiormente in voga negli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo, pone gli estremi della Dinastia Xia tra il 2207 e il 1766 a.C.,⁶³ della Dinastia Shang tra il 1776/1765 a.C. e il 1122 a.C.⁶⁴ e della Dinastia Zhou tra il 1122 al 222 a.C.⁶⁵

Queste datazioni, derivate dai calcoli astronomici quasi sicuramente errati del letterato e filosofo Liu Xin 劉歆 (32 a.C. - 23 d.C.) vennero messe in discussione intorno agli anni Settanta dalla cronologia breve, estratta dai *Zhushu jinian* 竹書紀年 (*Annali su bambù*, una cronaca del V-IV secolo a.C.) e dalla quale si possono ricavare gli estremi 1998-1558 a.C. per la Dinastia Xia, 1558/1557-1039/1028 a.C. (oppure 1523-1027 a.C.) per la Dinastia Shang⁶⁶ e 1027-222 a.C. per la Dinastia Zhou.⁶⁷

Un'altra interessante ipotesi è quella proposta da Chang Kwang-Chih 張光直, che punterebbe a sostituire il tradizionale modo di intendere le Tre Dinastie come tre segmenti temporali consequenziali. Nella sua cronologia 'orizzontale' i tre regni Xia, Shang e Zhou sarebbero stati delle subculture di una comune civiltà cinese antica, nella forma di entità territoriali sovrapposte temporalmente e in competizione tra di loro. Queste entità politiche coesistenti e caratterizzate da un certo grado di interazione reciproca, avrebbero, a turno, raggiunto uno *status* di predominio sugli altri regni. In particolare, il regno Shang sarebbe stato un'entità politica più o meno rilevante durante il periodo di supremazia del regno Xia; analogamente, lo stato Zhou avrebbe costruito e rafforzato il proprio potere durante il regno Shang, prima di spodestarlo e affermarsi come dinastia predominante.⁶⁸

⁶² Le suddette datazioni sono il risultato dei primi cinque anni di lavoro del team e sono riportate nella rivista «*Wenwu* 文物» (2000, n. 12, pp. 49-62).

⁶³ Cfr. Boulanger, 1989, p. 425.

⁶⁴ Cfr. Fracasso, 2013c, p. 65.

⁶⁵ Cfr. Sabattini e Santangelo, 2005, p. 41.

⁶⁶ Cfr. Fracasso, 2013c, p. 49.

⁶⁷ Cfr. Sabattini e Santangelo, 2005, p. 41.

⁶⁸ Chang, 1983b, pp. 495-500.

Per quanto riguarda la ricostruzione delle genealogie regali attraverso la storiografia tradizionale, lo *Shiji* 史記 (*Memorie di uno storico*) di Sima Qian 司馬遷 (c.145-86 a.C.) è sicuramente tra le fonti antiche più autorevoli su cui potersi basare.⁶⁹

Lo *Shiji* riporta come fondatore della dinastia Xia il leggendario Da Yu 大禹 (Yu il Grande), dominatore delle acque e sovrano esemplare.⁷⁰

Agli estremi antipodi della scala morale e virtuosa del proto-dinasta viene indicato invece il diciassettesimo ed ultimo sovrano della dinastia Xia, il re Jie 桀 (date tradizionali: 1818-1766 a.C.). Re Jie viene ricordato per essersi disinteressato degli affari di Stato ed essersi inimicato tutti i feudatari di corte; la progressiva demonizzazione di questa figura mirerebbe a giustificare l'azione sovversiva di re Tang 湯 del principato Shang, che spodestò re Jie e diede inizio alla dominazione della dinastia Shang.⁷¹

La dinastia Shang si configura come la prima entità statale cinese storicamente accertata.

Lo *Yin benji* 殷本紀 (*Annali di Yin*), il terzo capitolo dello *Shiji*, riporta una sequenza di quattordici signori predinastici che si apre con il sovrano mitico Di Ku 帝嚳, annoverato da Sima Qian tra i successori di Huangdi 黃帝 (l'Imperatore Giallo), nella sequenza Huangdi - Zhuan Xu 顓頊 - Di Ku - Yao 堯 - Shun 舜.⁷²

Xie 契, figlio putativo di Di Ku e miracolosamente partorito da una sua consorte dopo aver inghiottito un uovo magico, sarebbe stato l'effettivo capostipite della casata Shang. Grazie alla sua intelligenza, alla sua condotta impeccabile e al suo eccellente lavoro nell'istruire culturalmente e moralmente il popolo, Xie avrebbe ricevuto come premio il feudo di Shang, dando vita al clan Zi 子.

⁶⁹ Sima Qian è stato uno dei più grandi storici della Cina antica, attivo alla corte degli Han 漢 (206 a.C.-220 d.C.). Ha documentato nello *Shiji* (*Memorie storiche*) la storia della Cina dai primordi fino alla caduta della dinastia Qin 秦 (221 a.C.-206 a.C.) ed i primi anni della dinastia Han. Il suo lavoro fu preso come modello per tutte le storie dinastiche redatte dalle dinastie successive e costituisce oggi una fonte storica di valore incalcolabile. Per approfondimenti sulla sua figura, il suo lavoro di storico e le controversie riguardanti la sua opera e la storiografia cinese cfr. Nylan, 1998, pp. 203-246; Klein, 2019, pp. 23-392.

⁷⁰ Per approfondimenti sulla genesi e la figura di Yu, sulla genealogia della dinastia Xia e sulla complessa mitologia e sequela di personaggi leggendari protagonisti della creazione della civiltà cinese cfr. Fracasso, 2013a, pp. 5-38.

Per la ricostruzione filologica delle fonti ad oggi disponibili cfr. Fracasso, 2013a, pp. 5-38.

⁷¹ Cfr. Fracasso, 2013a, p. 32.

⁷² Per approfondimenti sulla successione predinastica dei Tre augusti e dei Cinque Sovrani (*Sanhuang Wudi* 三皇五帝) cfr. Fracasso, 2013a, pp. 10-24.

In merito ai suoi successori, è possibile identificare con chiarezza solamente gli ultimi sei nomi della sequenza dei sovrani predinastici Shang (*xiangong jinzu* 先公近祖, «antichi signori e antenati prossimi»), essendo essi documentati nelle liste sacrificali presenti sulle ossa oracolari. I sei appellativi in questione sono: Shang Jia 上甲,⁷³ Bao Yi 報乙, Bao Bing 報丙, Bao Ding 報丁, Zhu Ren 主壬⁷⁴ e Zhu Gui 主癸.⁷⁵ Il figlio di quest'ultimo, Tang 湯, viene riportato contemporaneamente come ultimo signore predinastico e come fondatore della dinastia Shang. Insignito del titolo ancestrale Da Yi 大乙, Cheng Tang 成湯 (Tang il Trionfatore),⁷⁶ apre la sequenza dei trenta re Shang e dei sei spostamenti di capitale riportati da Sima Qian.⁷⁷

Tra i re più importanti, dopo il fondatore Cheng Tang, figura il re Pan Geng 盤庚 (date tradizionali di regno: 1401-1374 a.C.), il quale avrebbe spostato definitivamente la capitale della dinastia a Yin 殷, riuscendo a risollevarne le sorti dopo un lungo periodo di declino e iniquità.

Un'altra figura di assoluto rilievo è il re Wu Ding 武丁 (date tradizionali: 1324-1265 a.C.), ricordato per aver fatto rifiorire la dinastia per l'ultima volta, elogiato per la sua saggezza e per la capacità di governare un vasto territorio senza difficoltà. Inoltre, il regno di Wu Ding segna per la civiltà cinese antica l'inizio della Storia propriamente detta, grazie all'attestazione della sua reggenza in fonti coeve.⁷⁸

Anche l'ultimo sovrano Shang, Di Xin 帝辛 (date tradizionali di regno: 1154-1022 a.C.) è ampiamente registrato nello *Shiji*, ma per ragioni completamente diverse. Viene difatti ricordato per la sua dissolutezza e tirannia, l'amore per gli eccessi e la crudeltà delle sue punizioni verso i dissidenti. Macchiatosi dei peggiori crimini, perse quindi il sostegno della sua corte a favore del re Wu 武 di Zhou (date di regno: 1049/1045-1043 a.C.), il quale sconfisse l'esercito di Di Xin, morto suicida tra le fiamme, e fondò la dinastia dei Zhou 周.⁷⁹

⁷³ Altresì conosciuto con il nome personale Wei 微 o Shangjia Wei 上甲微. Nelle iscrizioni viene talvolta reso con Bao Jia 報甲.

⁷⁴ Variante grafica: Shi Ren 示壬.

⁷⁵ Variante grafica: Shu Gui 示癸.

⁷⁶ Grazie ai culti citati nelle ossa oracoli è possibile comprovarne l'esistenza storica, ma non ricostruirne la figura se non attraverso documenti della tradizione più tardi. Cfr. Fracasso, 2007, pp. 184-190.

⁷⁷ Secondo quanto documentato da Sima Qian, le sette capitali Shang, dalla più antica alla più recente, sarebbero state: Bo 亳 (possibilmente identificabile con le rovine di Erlitou 二里頭, contea di Yanshi 偃師), Ao 隄/Xiao 囂, (possibilmente identificabile con le rovine di Erligang 二里崗, Zhengzhou 鄭州), Xiang 相 (archeologicamente non identificata), Geng 耿/Xing 邢 (archeologicamente non identificata), Bi 庇 (archeologicamente non identificata), Yan 奄 (archeologicamente non identificata) ed infine Yin 殷 (archeologicamente identificata con le rovine di Anyang 安陽). Cfr. Chang, 1976, p. 49.

⁷⁸ Cfr. Fracasso, 2013c, pp. 43-57.

⁷⁹ Cfr. Fracasso, 2013c, pp. 61-64.

Trovare prove attendibili che certifichino quanto scritto da Siam Qian è stato uno degli obiettivi dell'archeologia moderna, la cui affermazione in Cina, congiuntamente ai numerosi siti scoperti nel corso del XX secolo e all'ingente quantità di ossa oracolari dissotterrate (seppur significativamente ridotta da saccheggi, spostamenti, diatribe e sfortune di vario genere),⁸⁰ è stata di fondamentale importanza per cercare di individuare qualche punto d'incontro fra tradizione e storia.

Fatta eccezione per la fase più antica del regno Shang (dal secondo al decimo re) e in particolare i primi successori di Cheng Tang, la lista stilata da Sima Qian è risultata molto simile alla sequenza attestata nelle ossa oracolari e ricostruita dagli studiosi contemporanei.⁸¹ Basandosi su questa sequenza è possibile suddividere il regno Shang in due macro-periodi che vanno dalla sua fondazione al diciottesimo re Yang Jia 陽甲, e dall'inizio della reggenza di Pan Geng alla caduta dell'ultimo sovrano Di Xin.

⁸⁰ Per un'esaustiva ricostruzione delle disavventure che hanno caratterizzato la raccolta e lo studio delle ossa oracolari Shang cfr. Fracasso, 2013c, pp. 39-46.

⁸¹ Uno degli studiosi occidentali che ha maggiormente contribuito alla ricostruzione della genealogia Shang tramite lo studio delle ossa oracolari è David N. Keightley. Cfr. Keightley, 1978, pp. 185-187, pp. 204-209. Per un raffronto tra la genealogia regale Shang proposta da Sima Qian e quella ricostruita da Keightley nel 1978 (compresi gli spostamenti delle capitali) cfr. Fracasso, 2013c, Tabella I, p. 53.

II.2 Le prime entità statali tra mito e storia: Erlitou 二里頭 e Erligang 二里崗

Dopo il tramonto di culture neolitiche anche molto avanzate come la cultura Longshan,⁸² pare che gli insediamenti delle Pianure Centrali avessero cominciato ad organizzarsi in maniera sempre più estesa e complessa, tanto da mostrare i primi segni di quella che può definirsi un'organizzazione di tipo statale.

Nel 1956, l'archeologo e storico Xu Xusheng 徐旭生⁸³ scoprì le rovine di un sito che presentava i resti di una cultura fiorita all'incirca fra il 1850 e il 1550 a.C. Si tratta del sito di Erlitou 二里頭, situato nella contea di Yanshi 偃師 (Henan), nel bacino Yiluo 伊洛 del Fiume Giallo (Pianura Centrale),⁸⁴ il sito-tipo fu probabilmente un centro primario della cultura Erlitou (c. 1900-1500 a.C.).⁸⁵

Le rovine di Erlitou attirarono l'attenzione di molti studiosi ed archeologi, i quali cominciarono a dibattere sulla classificazione del sito come una capitale della dinastia Xia o come una città proto-Shang, nello specifico Bo 亳 (prima capitale Shang stabilita dal fondatore della dinastia Cheng Tang).

Nonostante la dinastia Xia sia la prima dinastia politica cinese ad essere stata documentata nella storiografia tradizionale,⁸⁶ in mancanza di fonti scritte originali dell'epoca la sua esistenza non è ancora stata data per certa. Molti studiosi, in particolare quelli formati in occidente, mettono in dubbio la possibilità di una connessione storica tra i resti di Erlitou e il regno Xia.⁸⁷ Per contro, numerosi altri studiosi, con l'intento di far combaciare la storiografia tradizionale con l'archeologia moderna, considerano Erlitou la prima entità statale della Cina antica e la identificano come una capitale tardo-Xia.⁸⁸

Il dibattito sulla sua identificazione, tutt'oggi in corso, è accompagnato dall'indecisa classificazione del sito come entità statale.

⁸² Cfr. Liu, 2011, p. 486.

⁸³ Cfr. Thorp, 2006, p. 21.

⁸⁴ Cfr. Rastelli, 2013, pp. 323-324.

⁸⁵ Cfr. Liu, 2009, pp. 225-226

⁸⁶ Cfr. Chang, 1983a, p. 10.

⁸⁷ Cfr. Liu e Chen, 2003, pp. 26-29; Liu e Xu, 2007, pp. 886-901; Xia, 1985, pp. 1-131.

⁸⁸ Cfr. Liu e Chen, 2003, pp. 26-27. Per consultare una ricerca che predilige l'identificazione dei resti di Erlitou come appartenenti ad una fase Xia invece che ad una fase proto-Shang cfr. Chang, 1999, pp. 37-73; Childs-Johnson 1995, pp. 64-91; Du, 1991, pp. 43-56; Gao *et al.*, 1998, pp. 66-79.



Figura 8. Mappa del sito di Erlitou, contea di Yanshi (Henan).⁸⁹

⁸⁹ Cfr. Campbell, 2014, p. 21.

I segni di espansione territoriale, il rapporto di dipendenza della periferia nei confronti del centro (detentore del controllo sulle risorse vitali),⁹⁰ la contrapposizione tra la presenza di sepolture sontuose e scheletri interrati in fosse senza corredo e i resti di sacrifici umani rinvenuti nell'area palaziale sono solamente alcuni degli elementi che testimoniano l'altissimo livello di organizzazione raggiunto dalle popolazioni di questa cultura.⁹¹ Tuttavia, gli archeologi Liu Li e Chen Xingcan sostengono che la cultura Erlitou fosse inizialmente un *chiefdom* (un territorio comandato da un capo) e che solamente nella sua fase più tarda avesse sviluppato un'organizzazione di tipo statale.⁹²

Nonostante negli ultimi anni siano emersi altri siti dello stesso periodo che superano in grandezza Erlitou, esso può comunque essere considerato un importante centro di influenza per l'espansione e la diffusione della cultura materiale. È difatti proprio in questo sito che gli archeologi hanno individuato la prima apparizione di alcuni elementi divenuti tipici delle grandi culture delle Pianure Centrali, tra i quali il distretto del palazzo-tempio (rettangolare e recintato), i cortili monumentali di terra battuta e vasi di bronzo rituali.⁹³

L'originale lavorazione del bronzo, che prevedeva tecniche innovative apparentemente sconosciute altrove, è un'altra delle caratteristiche di spicco di questa cultura. La particolarità delle forme e delle varianti dei vasi ritrovati suggerisce che gli abitanti di Erlitou attribuissero al bronzo un ruolo ed un significato del tutto nuovi.⁹⁴ I vasi in bronzo di tipo *jue* 爵⁹⁵ e *jia* 斝,⁹⁶ la cui manifattura necessitava di un ingente forza lavoro e indicava l'autorevolezza di coloro che ne potevano ordinare la realizzazione, inaugurano la fase della fusione del bronzo per scopi rituali.

⁹⁰ Cfr. Liu, 2009, pp. 223-224.

⁹¹ Cfr. Liu e Chen, 2003, p. 80.

⁹² Cfr. Liu e Chen, 2003, pp. 54-85.

⁹³ Cfr. Campbell, 2014, pp. 19-23.

⁹⁴ Cfr. Rastelli, 2013, p. 325.

⁹⁵ Il vaso *jue* prevedeva un corpo 'a clessidra' dotato di tre lunghi piedi a forma di lama, che permettevano di poggiare il vaso sul fuoco per riscaldare le bevande alcoliche, per poi versarle facilmente grazie al beccuccio sporgente e al manico di cui era dotato il corpo del vaso. Cfr. Rastelli, 2013, pp. 326-327.

⁹⁶ Il vaso *jia* era provvisto di tre solide gambe, di un collo molto svasato, due piccoli pomi e di un manico, ma nonostante servisse anch'esso per scaldare dei liquidi, data la mancanza di beccuccio è probabile che non venisse usato per versare le bevande. Cfr. Rastelli, 2013, p. 327.

Considerando che queste forme vascolari esistevano già nella tradizione fittile della cultura Longshan, è possibile ipotizzare che l'utilizzo di una lega pregiata e impegnativa come il bronzo sia segno di un nuovo rapporto fra colui che officiava il rito e la comunità che ne riconosceva l'autorità accettando di costruire grandi strutture palaziali e realizzare manufatti particolari preposti alle cerimonie.

La fase successiva dello sviluppo dell'arte del bronzo e del sistema rituale, sociale e politico delle culture delle Pianure Centrali è rappresentata dalla cultura Erligang 二里崗, che prende il nome dall'omonimo sito scoperto nel 1952 nei pressi di Zhengzhou (nello Henan).

Il sito presenta due livelli stratigrafici, Erligang Inferiore (c. 1600-1400 a.C.) e Erligang Superiore (c. 1400-1300 a.C.); allo strato più antico risale un'imponente cinta muraria lunga circa 7 chilometri e larga mediamente 20 metri. La sua imponente grandezza, l'area del palazzo-tempio di 37 ettari con fondamenta in terra battuta, i resti di stampi per la fusione del bronzo e le sepolture d'*élite* hanno indotto gli studiosi ad identificare il sito di Zhengzhou con un'antica capitale Shang.⁹⁷ An Jinhui 安金槐, uno degli iniziatori dell'archeologia dello Henan e il principale scavatore dei siti Shang di Zhengzhou, nel 1961 aveva ipotizzato che questo insediamento potesse corrispondere ad Ao 隗/ Xiao 囂, capitale Shang durante il regno del decimo re Zhong Ding 仲丁.⁹⁸ Questa ipotesi gode oggi di un considerevole grado di accettazione.

Nel 1983, lo Henan Team dell'Institute of Archaeology scoprì nei pressi della città-contea di Yanshi un altro sito fortificato di larga scala. Nonostante per anni sia risultato di difficile collocazione temporale, la costruzione delle mura rinvenute nel sito viene fatta generalmente risalire al periodo Erligang Inferiore. Alcuni studiosi associano il sito di Yanshi alla prima capitale Shang, Bo.⁹⁹

⁹⁷ Cfr. Campbell, 2014, p. 69.

⁹⁸ Cfr. Thorp, 2006, pp. 65-67.

⁹⁹ Cfr. Thorp, 2006, p. 67.

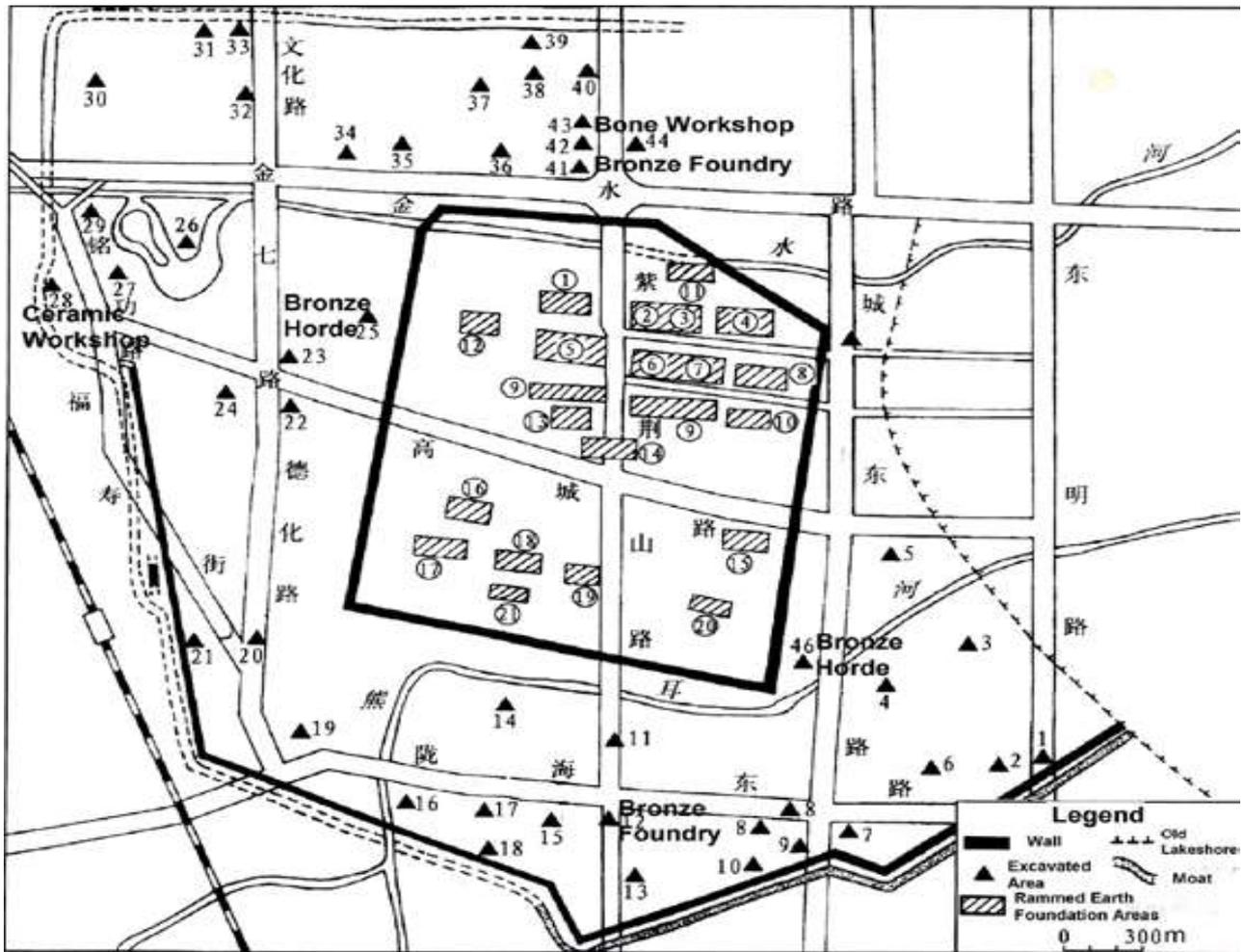


Figura 9. Mappa del sito di Zhengzhou (Henan).¹⁰⁰

¹⁰⁰ Cfr. Campbell, 2014, p. 71.

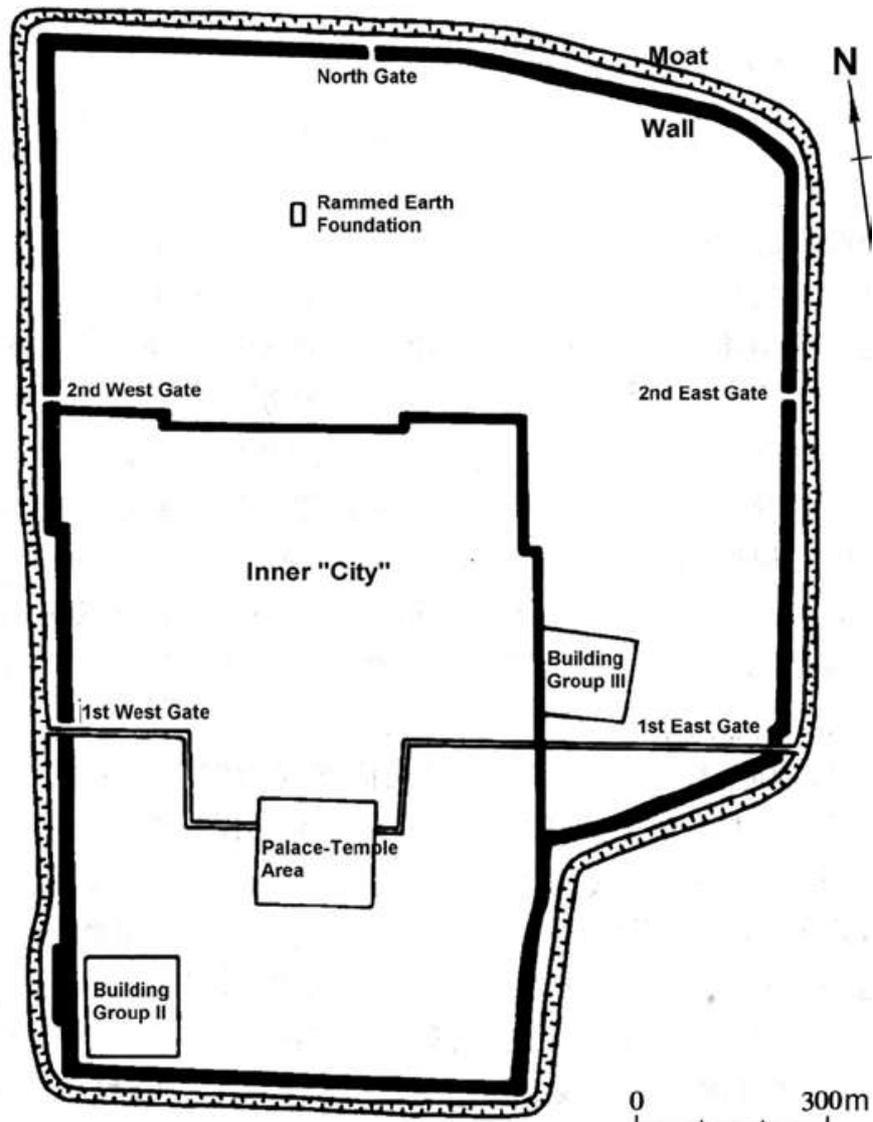


Figura 3. Mappa del sito di Yanshi (Henan).¹⁰¹

¹⁰¹ Cfr. Campbell, 2014, p. 74.

Il declino della cultura Erlitou corrisponderebbe cronologicamente proprio all'ascesa e fortificazione dei siti di Yanshi e di Zhengzhou, i quali si trovavano rispettivamente a 6 chilometri e a 75 chilometri di distanza dal sito-tipo di Erlitou. La cultura Erligang non solo soppiantò gli insediamenti di Erlitou estesi su tutta la scala regionale, ma continuò ad espandere i propri confini.¹⁰²

Molti aspetti della cultura di Erligang, quali la fusione del bronzo, la produzione di armi in bronzo e osso e l'uso di artefatti in bronzo e giada come strumenti rituali simbolo di *status*, sono eredità della cultura Erlitou. Tuttavia, nonostante l'apparente continuità tra le due culture, in termini di dimensione degli insediamenti e di quantità, qualità, e distribuzione dell'artigianato d'*élite*, Erligang sembra non avere precedenti.¹⁰³

Le relazioni politiche nella sfera culturale delle Pianure Centrali, seppur non ancora molto chiare, sono state definite dal sinologo e archeologo Roderick B. Campbell come indirette e mutabili, basate su gerarchie e alleanze di sangue rinforzate attraverso i riti.¹⁰⁴

Quello che sembra distinguere maggiormente le forme di governo dell'antica età del bronzo dalle precedenti culture neolitiche è la scala di potere che la classe dominante riusciva a manipolare, in particolare attraverso il controllo della produzione e distribuzione di oggetti rituali.¹⁰⁵

¹⁰² Cfr. Liu e Chen, 2003, pp. 86-87.

¹⁰³ Cfr. Campbell, 2014, p. 99.

¹⁰⁴ Cfr. Campbell, 2014, pp. 100-101.

¹⁰⁵ Cfr. Liu, 2009, p. 228.

II.3 Le rovine di Yin 殷 e il regno «tardo-Shang»

Nel 1928 la neonata Accademia Sinica (Zhongyang yanjiu yuan 中央研究院) organizzò la prima campagna di scavi per l'area di Anyang 安阳 (Henan), conosciuta anche con l'appellativo di Yinxu 殷墟 (rovine di Yin). Gli incessanti scavi e le ricerche condotte sul sito hanno permesso di identificare quest'area con Yin, ultima capitale reale Shang rasa al suolo intorno al 1045 a.C. dai conquistatori Zhou.¹⁰⁶

La scoperta più eclatante fornita dalle rovine è sicuramente l'attestazione della scrittura nella forma di iscrizioni su ossa oracolari e su bronzo, che segna per la Cina il passaggio ufficiale dalla Preistoria alla Storia propriamente detta. I dati forniti dall'analisi delle ossa oracolari rinvenute nel sito hanno confermato che Yin fu la sede degli ultimi nove re Shang, il cui arco temporale complessivo viene definito dagli studiosi come periodo «tardo-Shang».¹⁰⁷

Il primo sovrano documentato è Wu Ding, la cui data di inizio regno (ancora priva di certezza assoluta) potrebbe essere collocata intorno al 1225 a.C.¹⁰⁸

David N. Keightley ha classificato i nomi, la genealogia e la durata del regno dei nove sovrani dividendoli in cinque periodi, i quali comprendono: il regno di Wu Ding (?- c. 1189 a.C., periodo I), i regni di Zu Geng 祖庚 (c. 1188-1178 a.C., periodo IIa) e Zu Jia 祖甲 (c. 1177-1158 a.C., periodo IIb); i regni di Lin Xin 廩辛 (c. 1157-1149 a.C., periodo IIIa) e Kang Ding 康丁 (c. 1148-1132 a.C., periodo IIIb), i regni di Wu Yi 武乙 (c. 1131-1117 a.C., periodo IVa) e Wen Wu Ding 文武丁 (c. 1116-1106 a.C., periodo IVb), il regno di Di Yi 帝乙 (c. 1105-1087 a.C., periodo Va) e per ultimo, il regno di Di Xin (c. 1086-1045 a.C., periodo Vb).¹⁰⁹

L'area di Anyang si estendeva per circa 20 chilometri quadrati e ed era distribuita su entrambe le sponde del fiume Huan 洹; pare inoltre che al suo zenit abbia raggiunto e superato i 30 chilometri quadrati di grandezza.¹¹⁰

¹⁰⁶ Dalla prima campagna di scavi del 1928, gli archeologi non si sono sostanzialmente mai fermati, fornendo un quadro abbastanza completo della capitale tardo-Shang. Il più lungo periodo di interruzione della ricerca risale agli anni compresi tra l'invasione giapponese (1937) e la fondazione della Repubblica Popolare Cinese (1949). Cfr. Rastelli, 2013, p. 354.

¹⁰⁷ Cfr. Rastelli, 2013, pp. 353-354.

¹⁰⁸ La datazione del regno di Wu Ding è stata variamente collocata dagli studiosi tra il 1200 e il 1250 a.C. La data sopra riportata (1225 a.C.) è il risultato di un compromesso raggiunto anche grazie ai vari documenti riferibili al periodo I. Cfr. Fracasso, 2013c, p. 66.

¹⁰⁹ Cfr. Keightley, 1999, Tabella 4.1, p. 240.

¹¹⁰ Cfr. Campbell, 2014, p. 129.

Il sito, la cui sequenza stratigrafica presenta quattro fasi di occupazione denominate Yinxi I-IV,¹¹¹ comprendeva i villaggi di Xiaotun 小屯 e Huayuanzhuang 花園莊 e, oltre l'ansa del fiume, i villaggi di Sanjiazhuang 三家莊 e Xibeigang 西北岡.

Anyang sembra essere stato un grande sito con una tradizione metropolitana caratterizzata dalla produzione di ceramica, fusione del bronzo, pratiche rituali e architetture di un'omogeneità e distribuzione fino ad allora senza precedenti.¹¹²

Xiaotun è considerato il cuore dell'insediamento, delimitato a nord e a est dal fiume Huan e a sud e a ovest da un fossato. Grazie alle fondamenta di templi, palazzi e case, alle fosse sacrificali e alle sepolture minori ritrovate nel sito, gli studiosi lo hanno identificato come il centro culturale, cerimoniale e amministrativo dei sovrani tardo-Shang. Qui sono state trovate 53 piattaforme di terra battuta che hanno permesso di dividere il sito in quattro aree. La prima area è quella palaziale, pur non essendoci prove che confermino la residenza dei sovrani in quel distretto. La seconda area, forte della presenza della piattaforma più grande di tutto il sito (14,5 x 85 m), delle numerose fosse sacrificali e delle tombe accompagnate da sacrifici, vasellame in bronzo e archivi con migliaia di ossa iscritte, è stata identificata come l'area dei templi ancestrali. L'ultima area presenta tre piattaforme che formano i tre fianchi di un quadrilatero aperto.¹¹³

Tra le sepolture ritrovate a ovest della terza area, spicca sicuramente la Tomba 5, appartenente a Fu Hao 婦好, una delle consorti del re Wu Ding frequentemente nominata nelle iscrizioni e spesso coinvolta nelle campagne militari. Trattandosi dell'unica tomba non trafugata appartenente ad un membro della famiglia reale, quando venne scoperta nel 1976 destò grande scalpore per il suo ricchissimo corredo, il quale comprendeva sculture in marmo, ossi intagliati, armi, artigianato in giada e vasi in bronzo. Purtroppo, a causa dei ripetuti saccheggi a danno delle sepolture reali, è possibile solamente immaginare quanto fossero lussuosi i corredi funebri degli effettivi sovrani.¹¹⁴

Un'idea della maestosità di queste tombe è suggerita dalle proporzioni monumentali delle 13 sepolture rinvenute nel sito di Xibeigang, accompagnate da più di 1400 fosse sacrificali. Quest'area, situata sulla riva settentrionale del fiume Huan, è stata contrassegnata come il cimitero reale di Anyang, predisposto alla sepoltura dei sovrani Shang.¹¹⁵

¹¹¹ Per la classificazione stratigrafica del sito accompagnata dai periodi di regno dei rispettivi sovrani cfr. Thorp, 2006, Tabella 3.1, p. 125.

¹¹² Cfr. Campbell, 2014, p. 178.

¹¹³ Cfr. Rastelli, 2013, pp. 354-335.

¹¹⁴ Cfr. Thorp, 2006, pp. 137-138.

¹¹⁵ Alcune delle tombe più imponenti sono la tomba M1001, M1002, M1003, M1004, M1217, M1500, M1550. Cfr. Thorp, 2006, pp. 144-150. Per un approfondimento sulle sepolture e sulle pratiche funerarie Shang cfr. Thote, 2009, pp. 107-116.

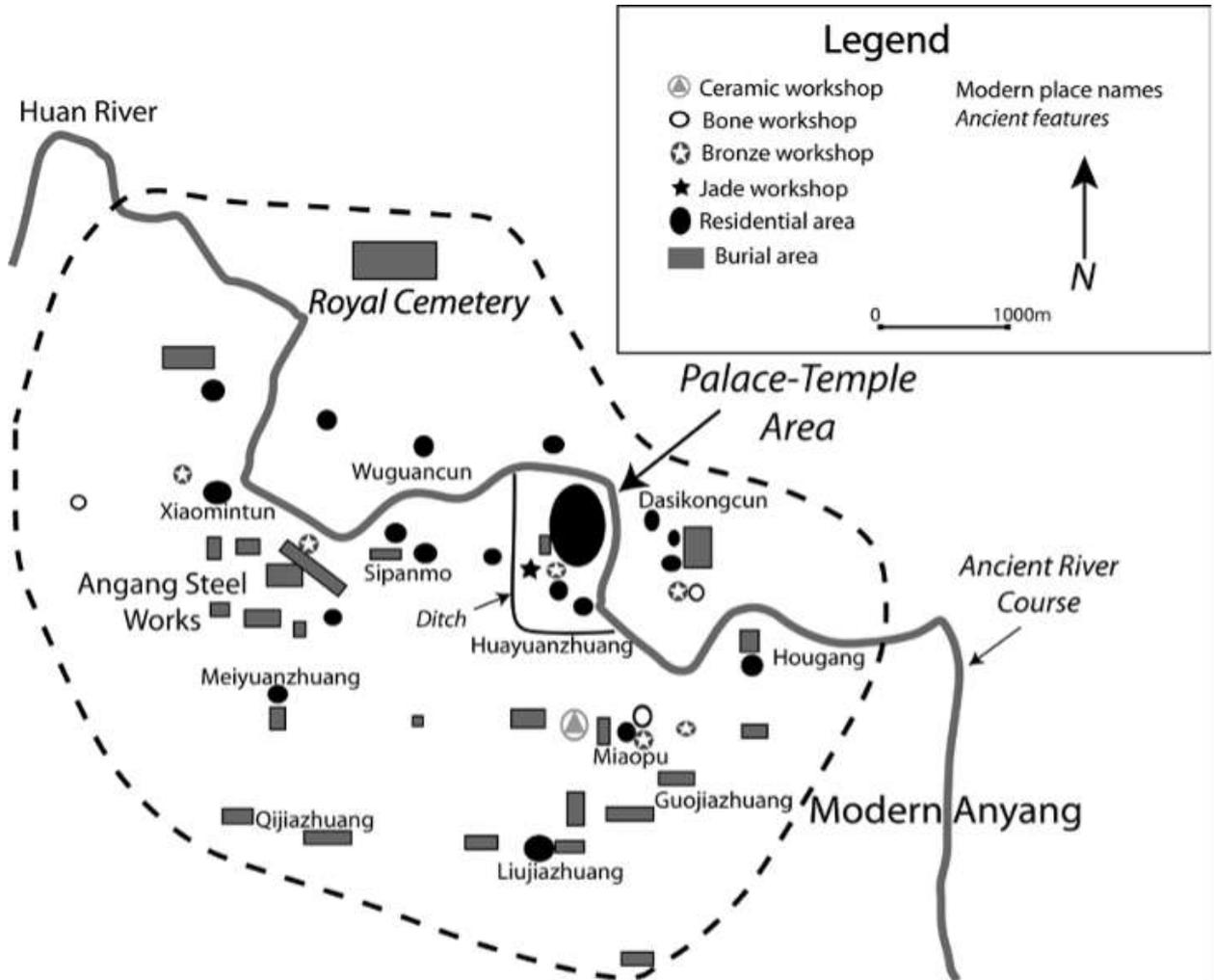


Figura 10. Mappa del sito di Anyang.¹¹⁶

¹¹⁶ Cfr. Campbell, 2014, p. 131.

II.4 I testi oracolari tra divinazione e piromanzia

La scoperta delle iscrizioni in lingua cinese arcaica su ossa oracolari (*jiaguwen* 甲骨文, letteralmente ‘iscrizioni su guscio e osso’) e su bronzi rituali ha permesso di attestare il regno degli ultimi nove sovrani Shang, confermando la storicità della dinastia.¹¹⁷

Gli scavi hanno portato alla luce migliaia di bronzi rituali di epoca tardo-Shang la cui provenienza e le cui decorazioni hanno fornito ad archeologi e storici dell’arte utilissime informazioni per comprendere l’estensione della cultura Shang, le sue varianti regionali e quelle dei suoi stati rivali.¹¹⁸ Nonostante sui manufatti in bronzo venisse occasionalmente inciso il nome dell’antenato o dell’antenata ai quali venivano dedicati, le iscrizioni in bronzo di lunghezza tale da costituire delle fonti di studio per la ricostruzione della storia tardo-Shang sono relativamente poche.¹¹⁹ Materiale molto più prolifico per lo studio del periodo sono sicuramente le iscrizioni su ossa oracolari.

Con il termine «ossa oracolari» (*jiagu* 甲骨) si fa riferimento alle ‘ossa’ animali utilizzate dai divinatori per predire il futuro e sondare la benevolenza o malevolenza degli spiriti degli antenati o delle altre entità venerate dalla civiltà Shang. Le tecniche divinatorie prevedevano l’impiego di scapole di bovino («scapulimanzia») o piastroni di tartaruga («plastromanzia») esposti a una fonte di calore localizzata o messi a contatto con fiamma viva. Le conseguenti incrinature che si formavano sulla superficie venivano analizzate e interpretate con lo scopo di decifrare il responso oracolare riguardo la questione divinata. Con chiaro riferimento all’utilizzo del fuoco nelle tecniche oracolari, la divinazione tardo-Shang può anche essere genericamente definita con il termine «piromanzia».¹²⁰

¹¹⁷ L’adozione unanime del termine *jiaguwen* per definire la lingua utilizzata per le divinazioni riportata sulle ossa oracolari risale agli anni Trenta del XX secolo. Cfr. Fracasso, 1988, p. 23.

¹¹⁸ Per approfondimenti sui bronzi Shang cfr. Bagley, 1999, pp. 124-231.

¹¹⁹ Cfr. Keightley, 1999, p. 235.

¹²⁰ Cfr. Fracasso, 2013b, pp. 548-549.

Dato il ritrovamento di scapole di bovini, ovini, cervidi e suini riportanti segni di bruciature sia nei siti neolitici delle culture Qijia 齊家 (Gansu)¹²¹ e Longshan (Henan, Hebei 河北, Shandong), che nel sito di Erligang a Zhengzhou, è plausibile ipotizzare che la piromanzia, e in particolare la scapulimanzia, fosse retaggio di culture precedenti, mentre l'introduzione dei piastroni e carapaci di tartaruga come strumento e supporto divinatorio sarebbe stata una novità propria della corte reale Shang.¹²²

¹²¹ La cultura Qijia (c. 2400-1900 a.C.) si sviluppò lungo l'alto corso del Fiume Giallo nella regione del Gansu e del Qinghai 青海 orientale.

¹²² Cfr. Eno, 2009, pp. 50-51; Fracasso, 2013b, p. 549.



Figura 4. Piastrone di tartaruga che reca il nome del divinatore Pin 貧, c. 1200 a.C.; rinvenuto nella Fossa YH127, Xiaotun, Anyang (Henan). Altezza 18,4 cm, larghezza 11,1 cm. Taipei, Academia Sinica, Istituto di Storia e Filologia.

Lo svolgimento della pratica divinatoria era preceduto da un'accurata preparazione dei materiali, che prevedeva l'estrazione, la pulizia e la sagomatura delle scapole di bovino o dei piastroni di tartaruga; successivamente, si procedeva a realizzare sul retro delle file simmetriche di incavi 'piromantici', con lo scopo di favorire l'applicazione delle fonti di calore e di conseguenza, la formazione delle incrinature da interpretare.¹²³ Il compito dell'equipe di divinatori presieduta dal sovrano era accertarne la natura fausta o nefasta, ma sulle modalità di interpretazione possono essere fatte solamente delle supposizioni. Successivamente, il re pronunciava il proprio pronostico sulla questione sondata e uno specialista provvedeva a registrare le varie fasi della divinazione incidendo le ossa oracolari.¹²⁴ I caratteri incisi potevano occasionalmente essere ricolmi di pigmenti colorati. Dopo un certo lasso di tempo, le ossa, avendo ottemperato i propri doveri e perso la propria utilità, venivano conservate in fosse di deposito presenti nell'area templare.¹²⁵

Considerando il grande distacco che caratterizza le iscrizioni registrate durante il regno di Wu Ding e quelle riferibili all'ultimo re Shang Di Xin, sia in termini di pratiche religiose che di composizione del pantheon Shang,¹²⁶ molti studiosi hanno suddiviso le iscrizioni in «fase antica» (periodo I) e «fase tarda» (periodi IIb-V). Le iscrizioni del periodo IIa corrispondono al regno del figlio di Wu Ding, Zu Geng, e vengono classificate come fase di transizione.¹²⁷

Facendo riferimento alla terminologia proposta da David N. Keightley,¹²⁸ si riportano le parti di cui era composta un'iscrizione oracolare completa.

(1) La «prefazione» o «preambolo» (*xuci* 序辭): comprendeva generalmente il giorno dell'esecuzione della pratica, il nome del divinatore che presiedeva l'atto e più raramente, il luogo dove era stata svolta la divinazione. È possibile ipotizzare che il luogo non venisse riportato sull'iscrizione quando il rituale veniva svolto nel centro cerimoniale di Xiaotun. Il luogo e il mese della divinazione potevano essere registrati anche in una «postfazione» o «postilla». La prefazione poteva essere abbreviata o omessa del tutto.¹²⁹

¹²³ Cfr. Fracasso, 2013b, p. 552.

¹²⁴ È possibile che una prima documentazione della divinazione venisse registrata su materiali deperibili, per poi essere 'ricopiata' sulle ossa oracolari. Cfr. Keightley, 1999, p. 237.

¹²⁵ Cfr. Keightley, 1999, p. 237.

¹²⁶ In questo contesto il termine «pantheon» indica un inventario di spiriti significativi implicati nelle divinazioni. Tutt'altra accezione assumono i pantheon della mitologia greca o egizia, i quali prevedevano una serie più o meno fissa di divinità drammatizzate e impiegate sia nei miti che nei culti. Cfr. Eno, 2009, p. 54.

¹²⁷ Cfr. Eno, 2009, p. 53; Fracasso, 2013b, pp. 558-559.

¹²⁸ Cfr. Keightley, 1978, pp. 28-45.

¹²⁹ Cfr. Keightley, 1978, pp. 28-29; cfr. Fracasso, 2013b, p. 555.

(2) La «questione» o «tema» (*mingci* 命辭): è l'unica sezione della divinazione sempre registrata ed espone l'argomento della divinazione. La questione, in particolare durante il periodo I, veniva spesso presentata attraverso due asserzioni speculari in forma positiva e negativa (“Oggi pioverà” / “Oggi non pioverà”, *Heji* 合集 12051).¹³⁰ Le questioni singole ed indipendenti diventarono più frequenti successivamente, assumendo maggiormente le sembianze di predizioni o desideri.¹³¹

(3) Il «pronostico» (*zhanci* 占辭): dopo aver proposto la questione, aver bruciato l'osso o il piastrone e aver numerato ed interpretato le incrinature,¹³² poteva essere stilato e registrato un pronostico formale, introdotto dalla formula *wang zhan yue* 王占曰 (“Il re, interpretando le incrinature, ha sentenziato”).¹³³ Il pronostico, la cui formulazione era riservata al re o, raramente, al principe (*zi* 子),¹³⁴ poteva comprendere il giudizio del sovrano sulla natura fausta o nefasta della questione o ulteriori sue previsioni riguardanti l'argomento della divinazione.¹³⁵

(4) La «verifica» (*yanci* 驗辭): era una nuova conferma del risultato ottenuto ad atto divinatorio compiuto che contribuiva accrescere la credibilità del sovrano come divinatore e legittimo regnante.

¹³⁰ Cfr. Keightley, 2000, p. 26.

¹³¹ Cfr. Fracasso, 2013b, pp. 555-556; Keightley, 1988, pp. 367-368.

¹³² I divinatori Shang avevano la frequente abitudine di numerare le incrinature formatesi dopo l'esposizione delle ossa o dei piastroni al calore o alla fiamma viva. Il numero delle incrinature (*xushu* 序数), compreso tra 1 e 10, serviva per indicare in che sequenza si fossero prodotte. Era inoltre possibile incorrere in «set» divinatori (*chengtao* 成套), dove più serie di incrinature erano prodotte lo stesso giorno per divinare sulla stessa questione.

Oltre al numero delle incrinature, delle eventuali annotazioni riguardanti l'interpretazione delle incrinature (*shuyu* 術語 o *zhaoyu* 兆語) potevano essere incise sulle ossa o sui piastroni. Keightley ha ipotizzato che il numero delle incrinature e le annotazioni venissero lette insieme, associando all'incrinatura numerata l'interpretazione di 'fausta' (*ji* 吉); pare infatti che le annotazioni 'nefaste' non venissero registrate. Cfr. Keightley, 1978, pp. 36-40.

¹³³ Cfr. Fracasso, 2013b, p. 556.

¹³⁴ La scoperta di un blocco di 500 piastroni di tartaruga iscritti ritrovati a Huayuanzhuang 花園裝 (all'interno dell'area di Yinxu) ha permesso di accedere a delle iscrizioni oracolari le cui sedute divinatorie erano svolte o commissionate da un principe del clan Zi. Dall'analisi di queste iscrizioni 'non regali' (*fei wang buci* 非王卜辭) è emerso che i principi si limitavano alla venerazione degli antenati del lignaggio Shang e divinavano sui fenomeni atmosferici ma senza cercare di influenzarli. Per approfondimenti sulle iscrizioni di Huayuanzhuang cfr. Eno, 2009, pp. 77-81.

¹³⁵ Cfr. Keightley, 1978, pp. 40-43.

Di seguito, un esempio di iscrizione oracolare completa delle quattro sezioni, presente su una scapola di bovino risalente al regno di Wu Ding (fig. 11).¹³⁶

L'iscrizione sul lato sinistro recita:

(1) Piromanzia officiata nel giorno *guisi* 癸巳 (30° del ciclo), il divinatore Que 設 ha sottoposto la questione:

(2) “Nei [prossimi] dieci giorni non ci saranno disastri.”

(3) Il re, interpretando le incrinature, ha sentenziato: “Ci saranno disastri. Potrebbero giungere notizie allarmanti”.

(4) All'arrivo del quinto giorno, *dingyou* 丁酉 (34° del ciclo), notizie allarmanti giunsero da ovest. Zhi Guo 止職¹³⁷ fece rapporto e disse: “Il Tufang 土 sta assediando i nostri confini orientali e ha danneggiato due insediamenti. Il Gongfang 工方 ha raziato i campi dei nostri confini occidentali.”¹³⁸

¹³⁶ L'iscrizione *Heji* 6057 è trascritta in caratteri cinesi e tradotta in lingua inglese in Keightley, 1999, fig. 4.4, p. 242; la «verifica» è commentata in Keightley, 2000, pp. 66-67. Per la lettura sulla scapola si cominci in cima alla prima colonna posta alla sinistra della linea di demarcazione centrale, si proceda con la lettura per colonna (dall'alto verso il basso) e da destra verso sinistra.

¹³⁷ Zhi Guo era un generale Shang.

¹³⁸ Il Tufang e il Gongfang erano territori limitrofi spesso in conflitto col regno Shang. Per approfondimenti sulla geopolitica tardo-Shang cfr. Keightley, 2000, pp. 55-79.



Figura 11. Scapola di bovino con iscrizione oracolare completa di dettagliata verifica. La dimensione del frammento originale è di circa 22 cm.¹³⁹

¹³⁹ Cfr. Keightley, 1988, p. 369.

Le date presenti nell'iscrizione sono basate sul sistema *ganzhi* 干支 («tronchi e rami»), un calendario di 60 giorni formato dalla combinazione dei 10 *tiangan* 天干 («tronchi celesti») e dei 12 *dizhi* 地支 («rami terrestri»). Di conseguenza, il giorno *guisi*, essendo formato da *gui* 癸 (decimo tronco) e da *si* 巳 (quinto ramo), rappresenta la trentesima combinazione di questo sistema, ovvero il trentesimo giorno del ciclo sessagesimale.¹⁴⁰ I tronchi celesti erano utilizzati anche per l'attribuzione agli antenati dei titoli templari, vale a dire uno degli appellativi con i quali queste personalità erano conosciute ai posteri, soprattutto in relazione al culto ancestrale e alla posizione nel tempio.¹⁴¹

Con il tempo, il contenuto, la forma e gli assunti religiosi che sostenevano la pratica divinatoria Shang subirono dei cambiamenti radicali. Uno degli esempi è lo spettro di argomenti sondati durante le divinazioni, il quale, durante il regno di Wu Ding era molto ampio e comprendeva temi di svariata natura. Tra i principali quesiti posti al vaglio del pantheon Shang figuravano interventi delle divinità, attività rituali e sacrifici, maledizioni e malattie, fertilità e nascite, sogni e avvenimenti particolari, esiti dei raccolti, tempo atmosferico e catastrofi naturali, campagne militari e cattura di prigionieri, spedizioni di caccia, viaggi, missioni diplomatiche, giri d'ispezione e tributi.¹⁴² In confronto alle iscrizioni del periodo I, quelle del periodo V presentano una drastica riduzione della gamma di questioni, la scomparsa delle questioni poste in forma positiva e negativa e l'abituale 'natura fausta' degli ormai brevi pronostici reali.¹⁴³

¹⁴⁰ I dieci tronchi celesti sono in ordine: *jia* 甲, *yi* 乙, *bing* 丙, *ding* 丁, *wu* 戊, *ji* 己, *geng* 庚, *xin* 辛, *ren* 壬 e *gui* 癸. I dodici rami terrestri sono in ordine: *zi* 子, *chou* 丑, *yin* 寅, *mao* 卯, *chen* 辰, *si* 巳, *wu* 午, *wei* 未, *shen* 申, *you* 酉, *xu* 戌 e *hai* 亥. Il primo tronco celeste si combina con il primo ramo terrestre per formare il giorno 1 (*jiazi* 甲子); il secondo tronco celeste si combina con il secondo ramo terrestre, formando il giorno 2 (*yichou* 乙丑) e così via. Dato che i giorni cominciavano sempre con un tronco celeste, le combinazioni davano vita a un ciclo di sessanta giorni composto da sei 'decadi'; l'andamento della 'decade' Shang (*xun* 旬) era oggetto di divinazione nella ricorrente formula "*xun wang huo* 旬亡禍" ("Nei [prossimi] dieci giorni non ci saranno disastri"). Cfr. Eno, 2009, pp. 52-53; Keightley, 1999, pp. 249-250; Keightley, 2000, p. 40. Per consultare le varie combinazioni del ciclo *ganzhi* corredate dal numero di data ciclica corrispondente cfr. Keightley, 2000, Tabella 1, p. 144.

¹⁴¹ Cfr. Eno, 2009, pp. 52-53.

¹⁴² Cfr. Keightley, 1978, pp. 33-35.

¹⁴³ Cfr. Fracasso, 2013b, p. 559; Keightley, 1999, p. 243.

Un'altra differenza che contribuisce ad inasprire il divario tra le iscrizioni della fase antica e quelle della fase tarda riguarda la figura del divinatore. Dai testi oracolari è stato possibile individuare circa 120 nomi di divinatori tardo-Shang, registrati prevalentemente tra i periodi I e II, molto più raramente nei periodi IV e V. Questo suggerisce una perdita d'importanza del ruolo del divinatore, progressivamente passato nelle mani del sovrano, il quale, durante il periodo V, sembra essere l'unico divinatore e interprete registrato, monopolizzando quel ruolo che Wu Ding condivideva invece con altri.¹⁴⁴

L'insieme di queste tendenze pare riflettere un'irreversibile burocratizzazione delle pratiche divinatorie, sempre più ridotte ad una sterile routine rituale integrata ai diritti e doveri della casata reale.

Con la fine di questa dinastia e l'avvento della successiva dinastia Zhou, si ebbero profondi cambiamenti nella pratica religiosa e l'arte della scapulimanzia cadde in disuso; forme di plastromanzia che non prevedevano più la registrazione scritta delle 'questioni' rimasero invece in auge per tutto il I millennio a.C.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Cfr. Keightley 1978 p. 31; Keighley, 1999, p. 243.

¹⁴⁵ Cfr. Fracasso, 2013b, pp. 554-550.

II.5 La religione di Stato Shang: Pantheon, ritualità e sacrifici

Il culto ancestrale durante il regno Shang si trasformò in una vera e propria religione di Stato, concentrata sulla venerazione degli antenati della casa reale e di altre entità di varia natura ritenute capaci di influenzare il corso degli eventi. Il sovrano, istituzione centrale e perno della vita politica e religiosa, assumeva la carica di officiante (o ‘sciamano’) durante le divinazioni e questo primato religioso, fondato e perpetuato dal rapporto privilegiato e diretto con gli antenati reali, legittimava il suo potere e il suo operato. Tuttavia, prima di procedere all’analisi del culto degli antenati in quanto ‘religione di stato’, sarebbe opportuno comprendere in che termini e entro che limiti il dominio Shang possa essere effettivamente definito uno stato.

Le monumentali sepolture colme di ricchezze e vittime sacrificali testimoniano l’enorme potere di cui disponevano i sovrani Shang all’interno di una società caratterizzata da marcatissime distinzioni di classe, mentre la complessità dell’organizzazione degli insediamenti e della coordinazione delle attività militari indica il possesso di un livello di specializzazione e controllo territoriale tipico degli Stati avanzati. Ciononostante, dai testi oracolari è possibile dedurre che lo stato tardo-Shang mancasse di integrità territoriale e si appoggiasse agli interventi militari per gestire sia i suoi alleati che i suoi subordinati. Pare inoltre che il re, per mantenerne l’integrità politica, dovesse frequentemente ispezionare i territori del regno, viaggiando e visitando aree geograficamente molto vaste.¹⁴⁶ La monopolizzazione del culto degli antenati fornì sicuramente un considerevole supporto psicologico e ideologico al riconoscimento della dominazione politica Shang. Essendo la prosperità del regno garantita dal corretto svolgimento delle procedure rituali, la religione Shang era di fatto indistricabilmente connessa alla genesi e alla legittimazione dello stato stesso.

La registrazione delle divinazioni sulle ossa oracolari ha permesso di ricostruire parzialmente il ‘pantheon Shang’, vale dire il complesso di entità spiritiche che compaiono nei testi oracolari come destinatari dei sacrifici o come potenze le cui future e deliberate azioni erano oggetto di divinazione.¹⁴⁷ Nonostante le controversie sulla definitiva struttura del pantheon non siano state ancora del tutto risolte, si è giunti ad un’idea diffusamente accettata riguardo la composizione della struttura gerarchica che regolava il culto ancestrale in quell’epoca.

¹⁴⁶ Cfr. Eno, 2009, p. 42. Per approfondire le caratteristiche e le ambiguità dello stato Shang cfr. Keightley, 1983, pp. 523-564.

¹⁴⁷ Cfr. Eno, 2009, p. 54.

Di seguito si riporta la lista stilata da David N. Keightley delle sei ‘categorie’ costituenti il pantheon Shang.¹⁴⁸

1. Di 帝, il «Sovrano Celeste».
2. Potenze naturali
3. Antichi signori (*Xiangong* 先公)
4. Antenati predinastici
5. Antenati dinastici
6. Antenate dinastiche

La base della piramide comprendente le ultime tre categorie è costituito dai membri ancestrali del lignaggio reale Shang, mentre le posizioni più elevate sono occupate da «potenze» che non possono essere ricondotte alla linea di discendenza dei sovrani Shang o che si relazionano al lignaggio reale in maniera incerta e/o ambigua.¹⁴⁹

L’ultimo gradino del Pantheon era occupato dalle «antenate dinastiche», categoria che includeva solamente quelle consorti reali che avevano dato alla luce un erede al trono. Questo significa che in alcuni casi, avendo (presumibilmente) dato alla luce uno o più fratelli poi saliti al trono, era possibile che più consorti dello stesso sovrano venissero annoverate tra le antenate dinastiche. Gli spiriti delle consorti reali erano oggetto di culto e ricevevano offerte e sacrifici da parte del sovrano in favore delle progenie future, essendo i loro ‘poteri’ mediamente confinati alla sfera della fertilità e della riproduzione.¹⁵⁰

Il gruppo degli «antenati dinastici» era formato dagli antenati sovrani della dinastia Shang, con in testa Da Yi, colui che spodestò la casata regnante Xia e diede inizio al dominio della dinastia. Da Yi, meglio conosciuto in testi più tardi come Cheng Tang 成湯, era dunque lo spirito più ‘anziano’ e di conseguenza il più importante tra tutti gli antenati dinastici.¹⁵¹ Data la loro discendenza in linea diretta dai membri della casata reale, il raggio d’azione degli antenati dinastici si concentrava prevalentemente sulla vita del sovrano, influenzando il suo benessere o malessere, le gravidanze delle sue consorti e la gestione delle pratiche rituali e divinatorie.¹⁵²

¹⁴⁸ Cfr. Keightley, 1999, pp. 253-254.

¹⁴⁹ Cfr. Eno, 2009, p. 54-55.

¹⁵⁰ Cfr. Keightley, 1999, pp. 251-257.

¹⁵¹ Cfr. Eno, 2009, pp. 55-57

¹⁵² Cfr. Keightley, 1999, p. 254.

Gli «antenati predinastici» costituivano il gruppo ancestrale più antico e con maggiore potere. Il primo è Shang Jia, considerato il più importante tra gli antenati predinastici. Lo *Shiji* di Sima Qian indica Shang Jia e i suoi successivi cinque discendenti come i leader del clan Zi 子 durante il periodo di fedeltà alla dinastia Xia, durato sei generazioni. Gli antenati predinastici potevano essere collettivamente denominati i «Sei Spiriti» (*Liushi* 六示), mentre quando Shang Jia veniva separato dal resto del gruppo, i rimanenti cinque antenati venivano indicati con l'appellativo di «Spiriti Minori» (*Xiaoshi* 小示). Si pensava che questi spiriti fossero in grado influenzare il tempo e il raccolto, capacità apparentemente non posseduta dai sovrani dinastici e dalle consorti reali.¹⁵³

Nonostante si tratti di antenati del clan Zi, è ragionevole pensare che gli antenati predinastici, gli antenati dinastici e le antenate dinastiche fossero entità spiritiche riconosciute dall'intera popolazione, in quanto la loro abilità di comunicare con tutti i sudditi e di influenzare le loro vite sarebbe stata di centrale importanza per il riconoscimento del sovrano come legittimo capo politico e spirituale.¹⁵⁴

Il lignaggio reale era difatti il fulcro attorno al quale ruotava lo stato dinastico e la venerazione degli antenati, perpetuando il rapporto esclusivo che i sovrani Shang avevano con una fondamentale fonte di potere ultraterreno, era funzionale alla legittimazione della sovranità della dinastia e alla riaffermazione del privilegio detenuto del clan Zi.¹⁵⁵

Gli 'Antichi signori', indicati nelle iscrizioni oracolari con il termine *Xiangong* 先公, sono un gruppo abbastanza diversificato di spiriti defunti di figure eroiche. Alcuni di questi personaggi potrebbero corrispondere a figure storiche come Yi Yin 伊尹, presentato in testi più tardi come il braccio destro del fondatore dinastico Cheng Tang. Altri antichi signori hanno carattere puramente leggendario e molti di essi non sono ancora stati identificati in maniera univoca. È possibile che a questi eroi, protagonisti di miti e leggende, venissero attribuiti dei poteri sovranaturali.¹⁵⁶ Due membri di questo gruppo vengono nominati nelle iscrizioni attraverso l'appellativo *Gao Zu* 高組 («eccelsi antenati»).¹⁵⁷

¹⁵³ Cfr. Eno, 2009, p. 57.

¹⁵⁴ Cfr. Eno, 2009, p. 58.

¹⁵⁵ Cfr. Keightley, 1999, p. 255.

¹⁵⁶ Cfr. Liu, 1999, p. 603.

¹⁵⁷ Cfr. Fracasso, 2013b, p. 562.

Uno di questi è Kui 夔 (o Nao 夔), spesso associato al già citato Di Ku, la cui consorte partorì Xie, il fondatore del lignaggio Shang, dopo aver inghiottito l'uovo di un uccello magico. Il secondo *Gao Zu*, chiaramente leggibile come Wang Hai 王亥, è stato indentificato con Zhen 振, figura che lo *Shiji* riporta come il padre di Shang Jia. I due spiriti esplicitamente chiamati «eccelsi antenati», oltre ad esercitare la più vasta gamma di 'poteri' di questa sezione del pantheon, sembrano anche esercitare un livello di autorità e controllo pari o superiore a quello attribuito ai maggiori rappresentati ancestrali del lignaggio reale dinastico (Da Yi) e predinastico (Shang Jia). Nonostante l'identità di molti *Xiangong* resti ancora nell'ombra, è ragionevole ipotizzare che almeno una parte di questo gruppo di entità venisse concepita come avente una relazione di discendenza con i membri della famiglia reale.¹⁵⁸ La manipolazione di questi 'idoli simbolici', verosimilmente dettata dal perseguimento di interessi politici, avrebbe evidenziato ulteriormente il legame della dinastia Shang con il mondo ultraterreno, contribuendo a legittimare il loro governo gerarchicamente organizzato sulle relazioni di sangue.¹⁵⁹

Le «potenze naturali», a volte esplicitamente indicate nelle iscrizioni come 'spiriti' (*shen* 神), sono fenomeni naturali considerati delle vere e proprie divinità. Le due principali potenze erano He 河 (associato al Fiume Giallo, *Huanghe* 黄河) e Yue 岳 (da molti identificato con il Monte Song, *Songshan* 嵩山).¹⁶⁰ He e Yue influenzavano il tempo atmosferico e il raccolto ed è probabile che venissero venerati *in loco* (sulla riva del fiume o sulla pendice del monte) con altari e templi a loro consacrati. Si presume che i sacrifici in loro onore prevedessero l'arsione di vittime e, nel caso di He, l'annegamento rituale.¹⁶¹ La personificazione di queste due potenze naturali è accentuata anche dall'accostamento dei loro appellativi a quelli dei più prominenti antichi signori (come Kui e Wang Hai) in un'unica iscrizione.

“Offriremo vino e chiederemo un buon raccolto a Yue, He e Kui.” (*Heji* 10076)¹⁶²

¹⁵⁸ Cfr. Eno, 2009, pp. 58-62.

¹⁵⁹ Cfr. Liu, 1999, pp. 603-604.

¹⁶⁰ Si tratta del principale monte della regione centrale dello Henan, nella valle del Fiume Giallo. Cfr. Eno, 2009, pp. 62-70.

¹⁶¹ Cfr. Fracasso, 2013b, pp. 562-564.

¹⁶² Cfr. Keightley, 2000, p. 113.

Il collegamento delle potenze naturali alle entità del pantheon Shang si estende anche ad alcuni antenati predinastici come Shang Jia. Malgrado manchino le prove sufficienti per confermare che i sovrani Shang concepissero le potenze naturali come facenti parte del lignaggio Zi, in termini di culto e funzioni ‘divine’ la linea di demarcazione tra le potenze naturali e gli spiriti degli antenati è più sfuocata di quanto ci si possa aspettare.¹⁶³

Una potenza naturale ricorrente ma probabilmente considerata meno iracunda o influente rispetto a He o Yue, era la Terra (Tu 土), la cui grafia raffigurante un «sacro tumulo» potrebbe rappresentare lo *she* 社 («altare del suolo») registrato in epoche successive.¹⁶⁴ La sfera d’influenza di Tu comprendeva naturalmente il mondo dell’agricoltura e la riuscita del raccolto, ma pare si estendesse anche al tempo atmosferico. Da alcune iscrizioni è infatti possibile individuare Tu come destinataria di un culto volto a ‘produrre’ condizioni metereologiche favorevoli e a ‘scacciare’ le influenze maligne.¹⁶⁵

“Chiedere a Tu di placare (*ning* 寧) la pioggia.” (*Heji* 34088)¹⁶⁶

La potenza del Sole (Ri 日) rappresenta un’altra incognita della concezione religiosa Shang. L’ambiguità del carattere *ri* 日, che può assumere il significato di ‘sole’ o ‘giorno’, contribuisce a complicarne l’interpretazione. Alcune iscrizioni presentano sacrifici esplicitamente offerti alla potenza del Sole, al Sole Nascente (Chu Ri 出日) o al Sole Calante (Ru Ri 入日),¹⁶⁷ mentre nelle divinazioni con espressioni come *jin ri* 今日 (oggi), *zi jin ri zhi* 自今日至... (a partire da oggi fino a...) o simili, il carattere *ri* assumeva il significato di ‘giorno’.¹⁶⁸ Sono state proposte numerose e originali ipotesi circa l’esistenza di un vero e proprio ‘culto del Sole’ presso le popolazioni Shang, ma le fonti disponibili al momento non permettono ancora di accertarne alcuna.¹⁶⁹

¹⁶³ Cfr. Eno, 2009, p. 63.

¹⁶⁴ Cfr. Fracasso, 2013b, p. 562.

¹⁶⁵ Cfr. Lefevre, 1997, p. 47.

¹⁶⁶ Cfr. Keightley, 2000, p. 65.

¹⁶⁷ Un esempio è l’iscrizione *Heji* 6572. Cfr. Keightley, 2000, p. 26.

¹⁶⁸ Cfr. Keightley, 2000, pp. 25-27.

¹⁶⁹ Cfr. Allan, 1991, pp. 19-56; Keightley, 2000, pp. 25-29.

Altri elementi naturali nominati nelle divinazioni comprendono ‘potenze’ quali le direzioni cardinali (il cui appellativo collettivo più comune è Si Fang 四方, «numi tutelari dei quattro quadranti»),¹⁷⁰ il Vento (Feng 風) e le Nuvole (Yun 雲).¹⁷¹ Tuttavia, non è sempre possibile discernere in che termini e in quali occasioni questi elementi naturali fossero considerati delle entità personificate e intenzionali.¹⁷²

In cima al pantheon Shang vi era un’entità suprema chiamata Di 帝 o, molto raramente Shangdi 上帝, considerato capace di influenzare il successo o il fallimento della maggior parte degli aspetti della vita sociopolitica degli Shang e di controllare i fenomeni naturali (che siano essi catastrofi di ampia portata o semplici variazioni atmosferiche come pioggia e vento). Non è ancora del tutto chiaro come Di, il «Sovrano Celeste», venisse concepito specificatamente, ma dalle iscrizioni si evince che presiedesse in cima alla gerarchia di antenati e potenze venerate dagli Shang e che fosse l’unico ente in grado di ‘comandare’ (*ling* 令) gli elementi e ‘inviare’ (*jiang* 降) nel mondo terreno segni di approvazione o disastri di varia natura per comunicare il proprio consenso o dissenso rispetto alla condotta degli uomini.¹⁷³

La potenza naturale del Vento, considerata sia malevola che benevola, era sotto il comando di Di e poteva ricevere offerte per essere ‘placata’ (*ning feng* 寧風).¹⁷⁴

“Placheremo il Vento con tre pecore, tre cani e tre maiali.” (Heji 34137)¹⁷⁵

¹⁷⁰ Le altre denominazioni attraverso le quali sono indicate queste entità sono Si Ge 四戈 («quattro portatori d’alabarda») e Si Wu 四巫 («quattro sciamani»). Pare che questi spiriti potessero essere evocati sia singolarmente che in gruppo, ogni punto cardinale disponeva infatti di un nome proprio e di una divinità del vento ad esso associato. Cfr. Fracasso, 2013b, pp. 562-563. Anche questa categoria di potenze non manca di ambiguità e incertezze circa la loro identificazione e il loro ruolo effettivo nell’immaginario religioso Shang. Per un approfondimento sul termine *fang* 方 nella sua forma ambivalente collegata sia ai ‘territori’ che alle ‘potenze naturali’ cfr. Keightley, 2000, pp. 66-72; Eno, 2009, pp. 68-69.

¹⁷¹ Si utilizzano le iniziali in maiuscolo per indicare le potenze naturali in quanto entità personificate dotate di una propria identità e posizione nel pantheon Shang; si utilizzano le iniziali in minuscolo per riferirsi genericamente agli elementi della natura.

¹⁷² Cfr. Eno, 2009, pp. 64-65.

¹⁷³ Cfr. Fracasso, 2013b, p. 564; Keightley, 1999, p. 252.

¹⁷⁴ La complessa grafia del carattere di Vento rappresentava un uccello crestato con ricche piume corrispondente alla versione ancestrale del carattere *feng* 鳳 (‘fenice’). Cfr. Fracasso, 2013b, p. 563.

¹⁷⁵ Cfr. Keightley, 2000, p. 4.

A supporto della teoria che sostiene la personificazione del potere del Vento occorre un'iscrizione dove il Vento sembra essere considerato un 'emissario' di Di.

“Bruceremo l’offerta (liao 燎) di un bovino all’emissario di Di, il Vento.” (Heji 14226)

Di non comandava solamente il vento, ma anche la pioggia e i tuoni; anche nel caso delle nuvole, non è ben chiaro se esse ‘appartenessero’ a Di o se nel pantheon fosse presente una potenza Yun a sé stante.

“Bruceremo offerte (liao 燎) per le Nuvole di Di.” (Heji 14227)¹⁷⁶

A rimarcare l’incolumabile distanza tra Di e il reame mortale concorre l’assenza di sacrifici a lui direttamente indirizzati; per poter interloquire con lui, rivolgergli offerte e sondare la sua volontà era necessaria l’intercessione di un sovrano ancestrale o di una potenza naturale.¹⁷⁷

Riguardo l’identità di Di sono state proposte numerose ipotesi, senza però arrivare ad un’interpretazione unanime. Una delle teorie più diffuse, supportata da eminenti studiosi come Guo Moruo 郭沫若 e Ho Ping-ti 何炳棣, associa la figura di Di a quella di Di Ku (padre putativo del fondatore della dinastia Shang), ponendo l’entità suprema del pantheon in relazione di parentela con il lignaggio reale e identificando a tutti gli effetti Di come un antenato Shang. Tuttavia, il diverso trattamento riservato a Di, in confronto ai sontuosi e dispendiosi sacrifici costantemente elevati agli antenati dinastici e predinastici Shang, lascia pensare che questa entità venisse considerata in modo alquanto diverso. In secondo luogo, alcune iscrizioni presentano Di come capace di ordinare attacchi nemici, provocare disastri e disgrazie, infliggere malattie, negare il raccolto e decretare la distruzione di una città o di un insediamento.¹⁷⁸

“È Di ad affliggere questo insediamento” / “Non è Di ad affliggere questo insediamento.” (Heji 14211)¹⁷⁹

“Non è Di ad ordinare [ai Fang, popolo nemico] di arrecarci danno.” (Heji 6746)¹⁸⁰

¹⁷⁶ La traduzione italiana proposta ricalca la scelta di Keightley di tradurre Di Yun 帝雲 con “Di’s Clouds”. Cfr. Keightley, 2000, p. 5.

¹⁷⁷ Cfr. Fracasso, 2013b, p. 565.

¹⁷⁸ Cfr. Keightley, 1999, p. 253.

¹⁷⁹ Cfr. Keightley, 2000, p. 59.

¹⁸⁰ Cfr. Keightley, 2000, p. 59.

La facoltà del Sovrano Celeste di affliggere così gravemente il popolo Shang contribuirebbe a confutarne la natura ‘ancestrale’.¹⁸¹

La gerarchizzazione del pantheon si rifletteva nella divisione di classe che caratterizzava la società Shang; se da un lato gli antenati venivano classificati in ordine decrescente di *status* e potere divino in base all’anzianità e alla posizione sociale di cui avevano goduto in vita, analogamente i viventi potevano venerare solamente gli antenati che avevano il loro stesso rango gerarchico. I reali e i nobili avevano il diritto di costruire templi ancestrali destinati alla venerazione di antenati remoti, mentre alle persone di ceto più basso era concesso venerare solamente i progenitori diretti, all’interno delle proprie dimore. I sovrani erano i soli ad avere il diritto e la facoltà di venerare e mettersi in contatto con Di, con gli antenati leggendari e con quelli reali.¹⁸²

La trasformazione da sovrano defunto ad antenato prevedeva l’assegnazione di un titolo postumo, vale a dire un ‘nome templare’ ottenuto impiegando uno dei dieci ‘tronchi celesti’ utilizzati anche per denominare i giorni del calendario Shang. Attraverso un processo che David N. Keightley definisce *impersonalization of the dead*, il defunto veniva spogliato di qualsiasi caratteristica personale, incluso il nome con il quale era conosciuto in vita, acquisendo così lo *status* neutro di antenato. Questa spersonalizzazione dei defunti è altresì ravvisabile nelle pratiche funerarie dell’epoca, che contribuivano a rimarcare il confine tra i vivi e i morti. Il defunto seppellito per la prima volta, ancora legato alla sua vita terrena, necessitava dei suoi beni personali, mentre le ossa trasferite alla seconda e definitiva sepoltura non ne avevano più bisogno. Il culto ancestrale cinese non era infatti una mera credenza nel mondo dell’aldilà, giacché gli antenati non venivano venerati in quanto semplici defunti, né tantomeno in relazione alla loro personalità, bensì in quanto entità imbevute di determinati poteri.¹⁸³

La figura dell’antenato era rappresentata da una «tavoletta» probabilmente di legno (*zhu* 主) riposta in un’apposita custodia e posizionata sull’ «altare» (*shi* 示) all’interno del tempio (*zong* 宗) in un ordine tale da riprodurre spazialmente il rango occupato da quell’antenato nella gerarchia ancestrale.¹⁸⁴

¹⁸¹ Cfr. Keightley, 1999, p. 253. Per approfondimenti sulla figura di Di e sulle varie ipotesi formulate dagli studiosi circa la sua identità cfr. Eno, 1990b, pp. 1-26; Eno, 2009, pp. 70-77.

¹⁸² Cfr. Liu, 1999, pp. 603-613.

¹⁸³ Cfr. Keightley, 1996, p. 73.

¹⁸⁴ Cfr. Fracasso, 2013b, p. 560.

L'area del complesso templare era di fondamentale importanza per le comunità dell'epoca e veniva generalmente considerata il centro religioso, politico e culturale della dinastia. Oltre ad ospitare le «tavolette ancestrali», il tempio rappresentava il luogo dove venivano svolte le divinazioni, consegnate le offerte rituali e officiati i sacrifici.¹⁸⁵ I templi potevano essere eretti per un *Xiangong* o per una potenza naturale, per un sovrano singolo (come Da Yi) o per un gruppo di antenati. I templi tenuti in vita e in piena attività per più generazioni erano generalmente quelli dedicati ai sovrani della linea di discendenza principale, ovvero coloro che avevano avuto sia il padre che il figlio al trono. Non ci sono molte tracce di templi dedicati ai sovrani della linea di discendenza 'collaterale', probabilmente perché smantellati dopo un certo periodo di tempo.¹⁸⁶

Considerando la scoperta di offerte umane e animali, ceneri scure, frammenti di carbone e ossa di animali bruciate tra gli strati di terra battuta delle fondamenta del tempio ancestrale, è possibile ipotizzare che i riti sacrificali fossero parte integrante del processo di costruzione.¹⁸⁷

Grazie alle iscrizioni oracolari e ai ritrovamenti archeologici nell'area di Anyang, è stato possibile appurare l'importanza e l'imponenza delle 'uccisioni ritualizzate' al tempo degli ultimi nove re Shang. I resti dei sacrifici sono stati individuati all'interno o al di sotto di strutture architettoniche, nelle tombe e nelle fosse associate ai cimiteri o ai grandi edifici. La maggior parte dei 'depositi' sacrificali sono stati ritrovati nelle fondamenta di terra battuta del distretto del palazzo-tempio e gli esempi più eclatanti di offerte sepolcrali sono state localizzate all'interno delle tombe e delle fosse sacrificali del cimitero reale.¹⁸⁸

I rituali funebri e divinatori dell'epoca comprendevano principalmente l'offerta di cibo, bestiame, vittime umane, artefatti in giada e recipienti rituali in bronzo utilizzati durante banchetti e sacrifici.

Dall'analisi delle tombe, sembra possibile distinguere due tipi principali di offerte sacrificali umane: i morti di accompagnamento e le vittime sacrificali.

Il primo gruppo comprendeva corpi accuratamente sistemati nella tomba insieme al defunto, che non presentano alcun tipo di violenza: potrebbero essere state persone molto vicine al defunto, per parentela o funzione, che decidevano di seguirlo 'spontaneamente' nell'oltretomba. Per i riti funebri dei personaggi più importanti della società, come i sovrani, i morti di accompagnamento potevano comprendere anche una serie di guardie, servitori, cocchieri e concubine.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Cfr. Wu, 1995, pp. 110-111.

¹⁸⁶ Cfr. Keightley, 1999, pp. 257-258.

¹⁸⁷ Cfr. Campbell, 2012, pp. 305-324.

¹⁸⁸ Cfr. Campbell, 2012, p. 312.

¹⁸⁹ Cfr. Campbell, 2012, p. 305-324.



Figura 12. Dettaglio della tomba della consorte reale Fu Hao (Tomba 5) con vittime di accompagnamento e corredo funebre. Anyang (Henan), dinastia Shang (c. 1600-1045 a.C.)¹⁹⁰

¹⁹⁰ Cfr. Campbell, 2012, p. 314.

Nel secondo gruppo sono inclusi i corpi sistemati in fosse comuni che mostrano chiari segni di violenza e coercizione, come decapitazione, disarticolazione e mani legate dietro la schiena (fig. 13). La maggior parte delle vittime utilizzate per questo tipo di sacrificio sembra essere stata composta da prigionieri di guerra di stati nemici, emarginati dalla società e indicati nelle iscrizioni con il titolo collettivo di Qiang 羌.¹⁹¹ Con questo termine è possibile che gli Shang si riferissero a quelle popolazioni nemiche stanziato a nord-ovest e il loro sterminio di massa attraverso la pratica sacrificale potrebbe essere giustificato dalla necessità di liberarsi dei numerosi prigionieri di guerra di cui disponeva lo stato Shang. Un'altra giustificazione plausibile riguarderebbe lo stretto legame tra guerra e sacrifici presente tra i popoli della Cina antica,¹⁹² i quali conferivano altissimo onore all'offerta di sangue nemico elevata ai propri antenati.¹⁹³

¹⁹¹ Cfr. Sabattini e Santangelo, 2005, p. 83.

¹⁹² Cfr. Lewis, 1990, pp. 26-27.

¹⁹³ Cfr. Campbell, 2012, pp. 323-324.

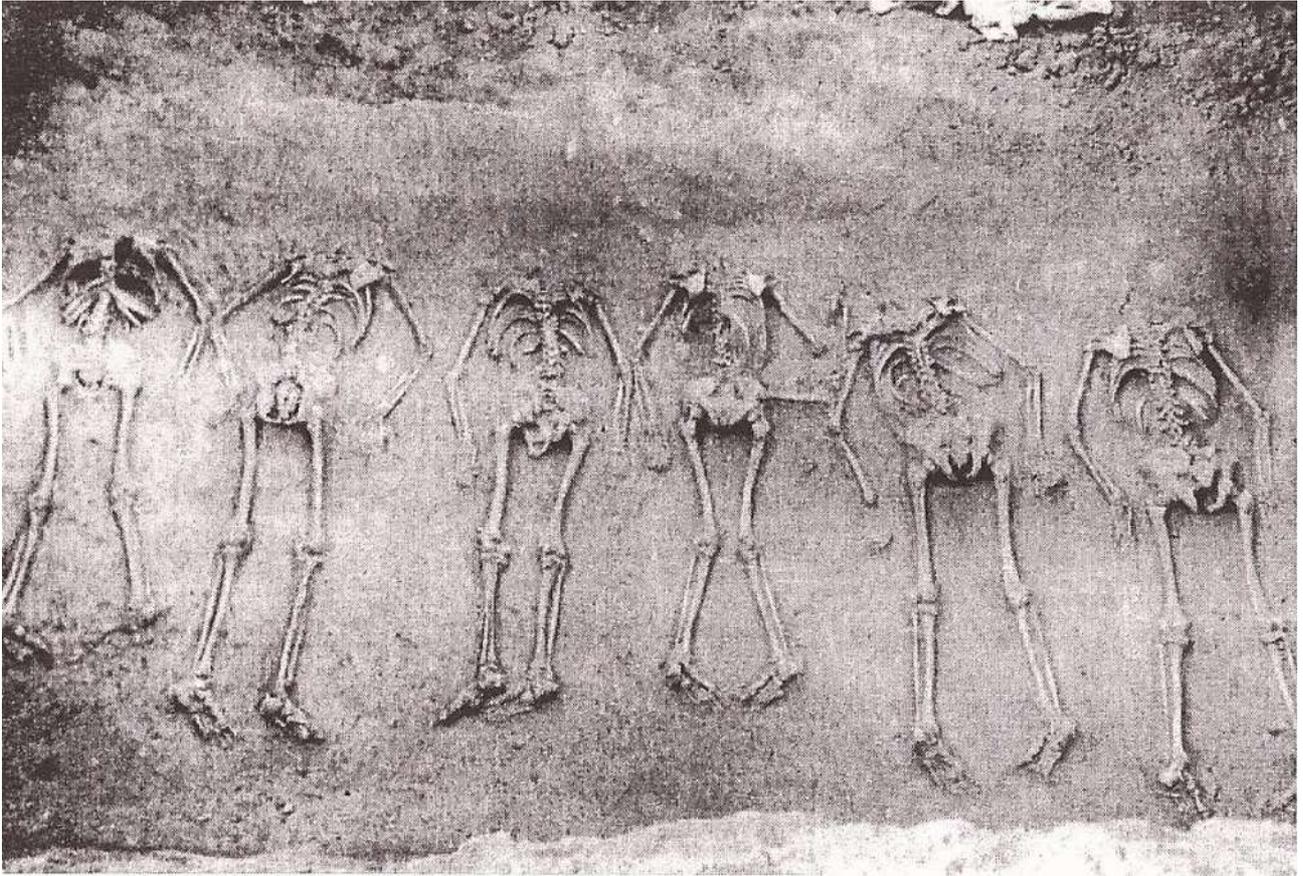


Figura 13. Vittime decapitate, in posizione prona, sepolte in una fossa sacrificale rinvenuta nella rampa d'accesso sud della tomba reale M1001, complesso cimiteriale di Xibeigang, Anyang (Henan), dinastia Shang (c. 1600-1045 a.C.).¹⁹⁴

¹⁹⁴ Cfr. Chang, 1986, fig. 282, p. 328.

Tra gli animali immolati per i sacrifici sembrerebbero predominare bovini e maiali, mentre pare che cavalli e cani fossero principalmente ‘animali da accompagnamento’.

Il periodo tardo-Shang di Anyang registra un drammatico picco in termini di estensione e organizzazione delle pratiche sacrificali, frutto dello sviluppo di un complesso sistema rituale, economico e politico intersecato con le uccisioni rituali.¹⁹⁵ L’ingente quantità di risorse riservate alle offerte e ai sacrifici testimonia come il culto degli antenati si fosse trasformato in una performance monumentale.¹⁹⁶

Il progressivo assottigliamento dell’alone magico che permeava la venerazione ancestrale è sottolineato dalla rigida calendarizzazione dei rituali che a partire dal periodo IIb regolò l’agenda religiosa della classe dominante Shang. Durante il periodo I era attraverso la pratica divinatoria che venivano definiti il giorno, il destinatario, la modalità, la natura e la quantità delle offerte e dei sacrifici rituali. Successivamente, si impose un calendario rituale fisso e prestabilito che prevedeva la celebrazione di «cinque sacrifici ciclici» (*wuzhong jisi* 五種祭祀 o *zhouji* 周祭) in onore degli antenati predinastici, dinastici e relative consorti, partendo da Shang Jia e continuando in ordine di discendenza. Con l’avvento di questo calendario non era più necessario divinare circa l’organizzazione dei sacrifici, in quanto ogni antenato veniva venerato nel giorno che presentava il carattere ciclico presente nel rispettivo titolo postumo.¹⁹⁷ Secondo questo criterio, un antenato conosciuto con il titolo postumo Da Jia 大甲 sarebbe stato invocato in un giorno *jia* 甲 (primo giorno della decade Shang), l’antenato Da Yi 大乙 sarebbe stato venerato il giorno *yi* 乙 (secondo giorno della decade Shang).¹⁹⁸ La lista di antenati in onore dei quali bisognava officiare i sacrifici si estendeva di generazione in generazione e per la fine della dinastia il calendario dei «cinque sacrifici ciclici» necessitava circa 360 giorni per essere completato.¹⁹⁹

Il quadro che emerge dall’analisi degli elementi finora evidenziati dipinge una società fortemente gerarchizzata dove l’istituzione centrale, il sovrano, si appoggiava ad una rigida pratica religiosa ormai svuotata d’incanto per perpetuare la propria autorità e dove la ritualità era stata rimpiazzata dal ritualismo.

¹⁹⁵ Cfr. Campbell, 2012, pp. 310-321.

¹⁹⁶ Cfr. Campbell, 2016, pp. 81-99.

¹⁹⁷ Cfr. Fracasso, 2013b, pp. 565-568. Per approfondimenti sul sistema dei «cinque sacrifici ciclici» cfr. Keightley, 2000, pp. 47-53.

¹⁹⁸ Cfr. Keightley, 1996, p. 73.

¹⁹⁹ Cfr. Fracasso, 2013b, pp. 567-568; Keightley, 2000, p. 48.

CAPITOLO III

IL CULTO ANCESTRALE NELLA DINASTIA ZHOU OCCIDENTALE: RITUALITÀ, RITUALISMO E LEGITTIMAZIONE POLITICA

Il lungo regno della dinastia Zhou 周, elevato a paradigma di perfezione politica e armonia sociale dalla tradizione confuciana, occupò un posto di prestigio nella storia politico-culturale cinese, influenzandone notevolmente lo sviluppo governativo, intellettuale e sociale.²⁰⁰

Il periodo che vide i Zhou al potere per ben otto secoli (c. 1045-256 a.C.), viene generalmente diviso dagli studiosi in due fasi denominate Zhou Occidentali (*Xi Zhou* 西周, c. 1045-771 a.C.) e Zhou Orientali (*Dong Zhou* 東周, 770-256 a.C.).

Il regno dei Zhou Orientali, nonostante venga annoverato all'interno dell'epoca delle Tre Dinastie, presenta delle caratteristiche storiche drasticamente diverse rispetto a quelle dei regni Xia, Shang e Zhou Occidentale. Gli anni della storia cinese compresi tra l'VIII e il III secolo a.C. sono difatti conosciuti come il periodo delle «Primavere e Autunni» (*Chunqiu shidai* 春秋时代, c. 770-481 a.C.) e degli «Stati Combattenti» (*Zhanguo shidai* 战国时代, c. 481-221 a.C.).²⁰¹ Si trattò di un'epoca di grandi cambiamenti in campo politico, sociale, culturale, religioso ed economico, che assistette allo sgretolamento dell'assetto politico-istituzionale della Cina arcaica, insieme ai valori e agli ideali che avevano plasmato la *forma mentis* della civiltà cinese fino ad allora.

Per queste e altre ragioni, il periodo contemplato in questa ricerca si conclude con la caduta del regno dei Zhou Occidentali.²⁰²

Anche per la ricostruzione storica della dinastia Zhou, una delle fonti più utilizzate dagli studiosi è lo *Shiji* di Sima Qian, il quale poté consultare gran parte delle fonti tradizionali sopravvissute fino ad oggi, quali lo *Shujing* 書經 (*Classico dei Documenti*) e lo *Shijing* 詩經 (*Classico delle Odi*), e si suppone anche altri documenti andati perduti nei secoli.

²⁰⁰ Cfr. Feng, 2013, p. 112; Shaughnessy, 1999, p. 292.

²⁰¹ Data la complessità degli eventi politici dell'epoca, l'esatta datazione dei periodi delle Primavere e Autunni e degli Stati Combattenti è ancora oggetto di discussione tra gli studiosi. Le date sopra riportate ricalcano le posizioni di Hsu Cho-yun 許倬雲 (Hsu, 1999, p. 545) per gli estremi temporali del periodo delle Primavere e Autunni, di Mark Edward Lewis (Lewis, 1999, p. 587) per gli estremi del periodo degli Stati Combattenti.

²⁰² Per approfondimenti sulla storia dei Zhou Orientali e sui periodi delle Primavere e Autunni e degli Stati Combattenti cfr. Shaughnessy, 2013, pp. 105-133; Hsu, 1999, pp. 545-586; Lewis, 1999, pp. 587-650. Per conoscere l'evoluzione del culto ancestrale durante il regno dei Zhou Orientali cfr. Cook, 2009, pp. 237-280.

Le fonti paleografiche, tra le quali si annoverano le iscrizioni su ossa oracolari,²⁰³ su pietra, su bambù e soprattutto su bronzo, rappresentano un'altra categoria di fondamentale importanza per ricostruire gli eventi e colmare le lacune presenti nelle fonti tradizionali.²⁰⁴

Il regno dei Zhou Occidentali è convenzionalmente suddiviso in tre periodi, «antico» (1045-967 a.C.), «medio» (956-858 a.C.) e «tardo» (857-771 a.C.).²⁰⁵

²⁰³ Per approfondimenti circa le iscrizioni su ossa oracolari Zhou, cfr. Feng, 2013, pp. 118-119.

²⁰⁴ Per approfondimenti sulle fonti e sui resoconti tradizionali dove figurano le vicissitudini storiche, politiche, sociali, culturali e religiose dei Zhou, cfr. Shaughnessy, 2013, pp. 79-88.

²⁰⁵ Cfr. Kern, 2009, p. 148.

III.1 Ascesa e declino del regno dei Zhou Occidentali

Le ossa oracolari del periodo tardo-Shang menzionano i Zhou prima come alleati e poi come ostili al regno di Yin, ma dal punto di vista materiale, le loro origini rimangono ancora nell'ombra.²⁰⁶

La tradizione indica Hou Ji 后稷 come capostipite dei Zhou, figlio putativo del leggendario sovrano mitico Di Ku, concepito da una sua consorte dopo aver calpestato l'impronta di un gigante.²⁰⁷ Secondo un'altra versione presente nella sezione *Daya* 大雅 ('Odi maggiori') dello *Shijing*, Hou Ji sarebbe stato concepito da Jiang Yuan 姜嫄, mitica progenitrice del popolo Zhou, dopo aver calpestato l'impronta di Di 帝, divinità suprema del pantheon Shang.²⁰⁸

Il pronipote di Hou Ji, Gong Liu 公劉, avrebbe trasferito la comunità a Bin 彬, rimasta capitale Zhou per otto generazioni. Successivamente, il leader Gu Gong Danfu 古公亶父, passato alla storia con l'appellativo di Taiwang 太王 ('Grande Re'), avrebbe lasciato Bin per stabilire il suo popolo ai piedi dei monti Qi 岐, in quella che sarebbe stata ricordata come la Piana dei Zhou (*Zhouyuan* 周原).²⁰⁹ Circa la successione di Taiwang, la tradizione riporta che egli ebbe tre figli, di cui il minore, Jili 季歷, ebbe a sua volta avuto un figlio di nome Chang 昌. Taiwang, spinto dalla predilezione per il nipote Chang, poi passato alla storia con l'appellativo di re Wen 文, avrebbe quindi indicato Jili come suo successore, attirando l'ira dei due fratelli maggiori. L'uccisione di re Ji durante una campagna militare contro gli Shang portò Chang alla guida del popolo Zhou.²¹⁰

Intorno alla metà dell'XI secolo a.C., guidati da valoroso re Wen (r. 1099/1056-1050 a.C.), il dominio dei Zhou cominciò ad espandersi verso oriente, dove pare fosse concentrato il potere Shang in quel periodo. A seguito di diverse incursioni da parte dei Zhou, sembra che Di Xin 帝辛, ultimo sovrano Shang, abbia prima imprigionato e poi liberato re Wen, riconoscendogli l'autorità sui territori a occidente. Al Re Wen, deceduto nel 1050 a.C., succedette il figlio Wu 武 (r. 1049/1045-1043 a.C.), il quale, nel 1045 a.C., attaccò e sconfisse l'esercito Shang, radendo al suolo la capitale nei pressi di Anyang e uccidendo il re Di Xin.²¹¹

²⁰⁶ Cfr. Rastelli, 2013, p. 375.

²⁰⁷ Cfr. Fracasso, 2013a, p. 20.

²⁰⁸ Cfr. Shaughnessy, 1991, pp. 299-300.

²⁰⁹ Luogo situato nel medio corso del fiume Wei 渭 (Shaanxi). Cfr. Shaughnessy, 1999, p. 301.

²¹⁰ Cfr. Shaughnessy, 1991, pp. 301-302.

²¹¹ Per le date dei regni di re Wen e re Wu cfr. Shaughnessy, 1991, p. ixi.

Ebbe così inizio il lungo regno della dinastia Zhou, che segnò per sempre la storia della civiltà cinese.²¹²

Il re Wu, primo sovrano dinastico Zhou, istituì la capitale ad occidente, nella città di Hao 鎬 (nei pressi dell'odierna città di Xi'an 西安 (Shaanxi), affidando ai propri fratelli cadetti il controllo amministrativo dei territori orientali. La morte del re Wu appena due anni dopo la presa di potere lasciò un vuoto di successione che causò tumulti tra i suoi fratelli cadetti. Uno di questi, il duca di Zhou (Zhou Gong 周公, r. 1042-1036 a.C.), passato alla storia come modello eccelso di virtù, assunse la reggenza in nome del figlio infante di Wu, re Cheng 成 (r. 1042/1035-1006 a.C.), per poi cedergli il trono una volta raggiunta l'età adulta.

In questo frangente, i fratelli più anziani del re, Guan Shu 管叔 e Cai Shu 蔡叔, si allearono con Wu Geng 武庚, figlio dell'ultimo sovrano Shang al quale era stato concesso il governo di un feudo con l'incarico di «proseguire i riti ancestrali di Yin e ripristinare il governo di Pan Geng». La tradizione racconta che loro ribellione contro le autorità occidentali venne repressa nel sangue in una campagna militare durata tre anni condotta dal duca di Zhou. Questa potrebbe essere stata l'occasione in cui venne costruita Chengzhou 成周 (o Luoyi 洛邑, nei pressi dell'attuale città di Luoyang 洛陽, nello Henan), la capitale secondaria presidio dei possedimenti orientali.²¹³ Sedata la rivolta, il duca di Zhou ordinò al visconte di Wei 微 di trasferire nel territorio di Song 宋 ciò che rimaneva della popolazione Shang e di «perpetuarvi il lignaggio di Yin».²¹⁴

Una volta salito al trono, il re Cheng avrebbe governato insieme al figlio Kang 康 (r. 1005/1003-978 a.C.) per un periodo di pace e prosperità durato oltre quarant'anni. La scarsa documentazione presente nelle fonti tradizionali degli anni compresi tra l'instaurazione e la caduta della dinastia è compensata dalle numerose iscrizioni su bronzo promosse dalle nuove cerimonie di corte e rituali. Successivamente ai regni di re Zhao 昭 (r. 977/975-957 a.C.) e re Mu 穆 (r. 956-918 a.C.), il lustro dei Zhou occidentali cominciò a declinare lentamente durante gli anni al potere di re Yi 懿 (r. 899/897-873 a.C.), poi usurpato dallo zio di quest'ultimo, re Xiao 孝 (r. 856-858 a.C.).

Seguirono anni difficili, durante i quali la corona dovette gestire i conflitti interni alla corte, le campagne militari, le crisi di successione e la ribellione degli stati alleati. La stabilità della dinastia, già fortemente scossa durante il regno di re Li 厲 (r. 857-842 a.C.), venne ulteriormente minata da

²¹² Cfr. Shaughnessy, 2013, pp. 97-98.

²¹³ Per approfondimenti sull'archeologia della capitale Chengzhou cfr. Rawson, 2013, pp. 405-406.

²¹⁴ Cfr. Fracasso, 2013c, p. 64.

una minaccia straniera, la popolazione Xianyun 獫狁 (o Quanrong 犬戎), che pressò sui confini settentrionali ed orientali della capitale Zhou fino all'invasione decisiva del 771 a.C.

Nell'827/825 a.C. salì al trono il re Xuan 宣 (r. 827/825-782 a.C.), al quale si attribuisce un iniziale periodo di «rinascita» (*fixing* 復興) del potere Zhou, attestato dall'imponente quantità di vasi in bronzo iscritti risalenti al suo regno. L'intromissione del sovrano nelle questioni di uno stato orientale, Lu 魯, culminato in una campagna militare contro lo stesso, innescò la ribellione di numerosi stati regionali contro la corona. Nonostante il destino dei Zhou occidentali fosse già segnato, il figlio di re Xuan, You 幽 (r. 781-771 a.C.), fu additato dalla storia come responsabile per la caduta definitiva del regno. Questi, già al centro di violente polemiche di corte, venne ucciso durante l'assedio della capitale Hao da parte degli Xianyun.²¹⁵

²¹⁵ Cfr. Shaughnessy, 2013, pp. 97-104. Per le date di regno del duca di Zhou e del re Cheng cfr. Fracasso, 2013c, p. 64; per il regno di re Li, cfr. Shaughnessy, 1999, pp. 342-345; per approfondimenti sulla storia della dinastia Zhou cfr. Shaughnessy, 1999, pp. 292-351.

III.2 Organizzazione territoriale, governo e società

Il potere religioso e politico Zhou, a differenza di quello Shang, non era concentrato in un'unica capitale, ma poggiava su una rete di centri reali distribuiti sulla piana del fiume Wei 渭. Tra queste città figuravano innanzitutto la capitale predinastica Qiyi 岐邑 (che continuò a fiorire durante l'intero regno dei Zhou Occidentali e che nelle iscrizioni viene denominata «Zhou»), la capitale Feng 豐, costruita da re Wen sulla sponda occidentale del fiume Feng 豐) e la capitale Hao (costruita da re Wu sulla sponda orientale dello stesso fiume e menzionata nelle iscrizioni come *Zong Zhou* 宗周, 'Zhou Ancestrale').²¹⁶ Le iscrizioni su bronzo menzionano frequentemente altre due città, quali Pang 蒙 (a sud di Hao) e Zheng 鄭 (a ovest di Qiyi). È possibile che queste cinque città fossero le colonne portanti del sistema amministrativo locale Zhou, mentre Chengzhou, fondata appena dopo la conquista degli Shang, sarebbe servita come centro di amministrazione per la zona orientale. Mentre l'ubicazione delle città di Pang e Zheng resta ancora nell'ombra, nei siti di Qiyi, Feng e Hao gli archeologi hanno trovato numerose fondazioni di templi e palazzi, insieme ad un'ingente quantità di artefatti sia nella zona residenziale che nei cimiteri collegati ai tre siti.²¹⁷

L'organizzazione politica e territoriale del regno dei Zhou Occidentali non si concentrava solamente sulle capitali reali, poiché il potere del re riusciva a spingersi ben oltre la valle del fiume Wei.

Il sistema che regolava il rapporto tra il regno Zhou e le numerose entità regionali che lo circondavano viene definito dagli studiosi *fengjian* 封建 ('definire i confini e stabilire gli stati'): nonostante non si conosca il numero esatto di stati regionali fondati dai Zhou, ne sono stati identificati ventisei fondati da fratelli del re Wu o da figli del re Wu e del Duca di Zhou; la casata Zhou sarebbe quindi riuscita a imporre i rami del proprio lignaggio in gran parte della Cina orientale. Questi stati regionali erano sapientemente distribuiti in delle ex roccaforti Shang o in punti chiave sulle principali linee di comunicazione, in prossimità di possibili minacce, creando una rete di luoghi strategici che avrebbe permesso di proteggere efficacemente il regno Zhou.²¹⁸

²¹⁶ Per approfondimenti sulle capitali Feng e Hao cfr. Rawson, 2013, pp. 393-397.

²¹⁷ Cfr. Feng, 2013, pp. 123-124. Per approfondimenti sulla geopolitica delle capitali Zhou cfr. Khayutina, 2010, pp. 1-73.

²¹⁸ Cfr. Feng, 2013, pp. 128-132.

Ai leader di questi stati veniva lasciata piena autonomia in termini di amministrazione locale e riservato un alto trattamento di cortesia e ospitalità quando venivano accolti alla corte reale. Il progressivo allentamento dei legami tra stati regionali e casata reale contribuì notevolmente all'indebolimento dello stato dei Zhou Occidentali.

Questo sistema di rapporti interpersonali basati su legami di sangue si rifletteva anche e soprattutto nell'organizzazione sociale della corte e delle *élite* Zhou. La società Zhou era fondata essenzialmente sui concetti di «clan» e di «lignaggio», attraverso i quali gruppi di parentela a discendenza patrilineare permettevano ai propri membri di crearsi un'identità appoggiandosi alle relazioni gerarchiche con gli altri membri del lignaggio.

Pare che i Zhou siano stati il primo popolo della Cina a introdurre l'istituzione dei nomi dei clan (*xing* 姓, termine successivamente utilizzato per designare il 'cognome') come marchio del lignaggio. I clan erano gruppi familiari uniti da un antenato comune ed erano spesso rappresentati da un nome legato alle origini di quel distante antenato. Il clan reale Zhou era chiamato Ji 姬, nome che la tradizione riporta essere stato assegnato dal leggendario imperatore Yao 堯 a Hou Ji. Il significato di *ji* sarebbe stato sia 'impronta' che 'fondazione', con chiari riferimenti ai natali e al destino dello stesso Hou Ji.²¹⁹

Il clan Zhou era strettamente legato al clan Jiang 姜, il cui nome potrebbe avere delle connessioni con la mitica progenitrice del popolo Zhou, Jiang Yuan 姜嫄 (letteralmente 'progenitrice [del popolo] Jiang'). Almeno durante il periodo dei Zhou Occidentali, molti sovrani presero in moglie donne provenienti dal suddetto clan, apparentemente proveniente dall'ovest e con possibili legami con le antiche popolazioni Qiang 羌. Oltre al clan Ji, i cui membri fondarono il maggior numero di lignaggi nel regno Zhou e negli stati regionali, e al clan Jiang, nelle iscrizioni sono frequentemente menzionati altri dieci clan legati tra loro attraverso matrimoni combinati.²²⁰

I lignaggi si distinguevano dal clan in quanto sistemi sociali, politici ed economici recenti e contemporanei, generalmente formati da unità più piccole collegate tra loro tramite legami di clan. Solamente il primogenito di ogni generazione aveva la possibilità di fondare un nuovo lignaggio e diventarne capo, mentre i figli rimanenti formavano le proprie famiglie individuali e praticavano il culto ancestrale nel tempio comune del lignaggio a cui appartenevano. Il re era chiaramente la punta di questa piramide sociale sostenuta e alimentata da legami di sangue più o meno distanti.²²¹

²¹⁹ Cfr. Shaughnessy, 1999, p. 300.

²²⁰ Cfr. Feng, 2013, p. 141.

²²¹ Cfr. Zhao, 1982, pp. 99-110.

Testi confuciani più tardi descrivono la segmentazione dei lignaggi attraverso la ‘regola delle cinque generazioni’. Ogni cinque generazioni, i figli minori dovevano trasferirsi in un altro luogo e fondare un nuovo lignaggio, in modo da riuscire a contenere il numero degli appartenenti. La distinzione tra i ‘lignaggi primari’ (*dazong* 大宗) e i ‘lignaggi minori’ o secondari (*xiaozong* 小宗) era gerarchicamente regolata e l’intricata rete genealogica che regolava l’organizzazione sociale Zhou imponeva alle *élite* e ai leader degli stati regionali facenti parte dei *xiaozong* di obbedire alla corona, rappresentante del *dazong*.²²²

Oltre alla gestione delle successioni dinastiche e delle relazioni tra i lignaggi d’*élite*, le preoccupazioni della corte Zhou includevano lo svolgimento delle attività rituali e militari.²²³ La dinastia Zhou sfruttò abilmente l’apparato rituale e i riti ancestrali per la legittimazione personale e culturale della gerarchia di potere da loro promossa. La fusione e iscrizione dei bronzi, i banchetti, le offerte devozionali, i sacrifici e le commemorazioni permisero una costante costruzione e ricostruzione dei legami interpersonali e si consolidarono come aspetti fondamentali e fondanti della vita culturale dell’aristocrazia Zhou.²²⁴

²²² Cfr. Feng, 2013, pp. 140-143.

²²³ Cfr. Shaughnessy, 2013, p. 121.

²²⁴ Cfr. Zhao, 1982, pp. 99-110.

III. 3 L'intreccio tra cosmologia e legittimazione politica

Il sistema di governo Zhou si basava su dei pilastri fondamentali, quali l'istituzione monarchica, la successione ereditaria delle cariche politiche e dei ruoli sociali e il sistema religioso di stato, centrato sulla figura del re, degli antenati e della divinità Tian 天 (il 'Cielo'). Questi tre pilastri costituivano le fondamenta per la costruzione del consenso popolare attorno alla corona.²²⁵

Nonostante il sistema gerarchico dei lignaggi assicurasse l'ordine sociale, la legittimazione del potere Zhou, specialmente durante i primi due secoli di regno, dipendeva dalla sfera divina e in particolare dalla credibilità della dinastia rispetto al ruolo conferitogli dal Cielo.

Per molto tempo gli studiosi hanno considerato la transizione dalla sfera religiosa Shang a quella Zhou come una vera e propria rivoluzione della coscienza religiosa e della concezione cosmologica, individuando nella nuova dinastia la comparsa e il consolidamento di categorie spirituali, politiche e sociali che rimasero impresse per secoli nell'universo culturale cinese.²²⁶

Il passaggio dalla figura di Di 帝, divinità suprema del pantheon Shang, al concetto di Tian, onnipotente garante dell'ordine cosmico, è motivo di accesi dibattiti accademici non ancora risolti. In seguito alla conquista del territorio Shang, pare che la classe dominante Zhou abbia inizialmente mantenuto la figura di Di nello scenario religioso. Le iscrizioni confermano la sua presenza sia nel periodo antico, che nei periodi medio e tardo.²²⁷ Non è ben chiaro in che termini i Zhou concepissero Di, tuttavia, è certo che i nuovi sovrani necessitavano di una divinità suprema che non presentasse legami con gli antenati reali Shang. Inoltre, la pluralità di popolazioni sottoposte alla giurisdizione Zhou avrebbe accettato e riconosciuto molto più facilmente una divinità separata dalla stirpe di un singolo clan dominante.²²⁸

Al 'Sovrano Celeste' si sovrappose così il 'Cielo', che, pur continuando a manifestarsi come volontà attiva, fu sempre più percepito come fonte e garante di un ordine rituale e di un'armonia prestabilita.²²⁹

²²⁵ Cfr. Eno, 1990a, p. 21.

²²⁶ Cfr. Cheng, 2000, pp. 37-39.

²²⁷ Cfr. Kern, 2009, pp. 148-149.

²²⁸ Cfr. Sabattini e Santangelo, 2005, pp. 66-67.

²²⁹ Cfr. Cheng, 2000, p. 38.

Profondamente collegato a questo slittamento religioso-cosmologico è il *Tianming* 天命 (‘Mandato Celeste’), al quale si appellarono i sovrani Zhou per legittimare la loro presa di potere a danno degli Shang. Secondo questa celebre teoria politica cinese, il Cielo asseriva il suo ruolo di garante dell’ordine politico-sociale revocando il diritto di governare (il ‘Mandato Celeste’) qualora la virtù della casata regnante fosse decaduta in maniera irreversibile, e trasferendo il Mandato Celeste ad una casata più degna, incaricata di risollevare le sorti del regno.²³⁰ Il Cielo si poneva quindi come giudice del governo dei sovrani, ai quali era richiesto di ‘accordarsi’ (*pei* 配) agli schemi e alle volontà Celesti.²³¹

È molto probabile che i Zhou avessero cominciato a sviluppare una simile concezione cosmologica già prima della conquista definitiva del regno Shang.

Nel 1059 a.C. ebbe luogo la congiunzione astrale dei cinque pianeti maggiori del sistema solare, chiaramente visibile dalla capitale predinastica Zhou. Questo evento astronomico di così straordinaria portata venne probabilmente interpretato dai Zhou come un segno del Cielo, al quale seguì la proclamazione di re Wen, l’unico ad essere riconosciuto come destinatario del Mandato Celeste nelle iscrizioni del periodo Zhou antico. Letta sotto questa luce, la conquista dei Zhou si configura contemporaneamente come campagna militare e come conflitto ideologico. La descrizione della tirannia dell’ultimo sovrano Shang e del degrado che caratterizzò la sua corte, in contrapposizione alle virtù eccelse di re Wen e re Wu, ricalca il trattamento che la tradizione aveva riservato al cambio dinastico precedente. La demonizzazione dell’ultimo sovrano Xia, re Jie 桀, fu, almeno in parte, funzionale alla giustificazione della presa di potere da parte del più valoroso Cheng Tang, primo sovrano dinastico Shang. Applicando la teoria del Mandato Celeste anche alle dinastie precedenti, i sovrani Zhou sarebbero stati ‘puliti’ dall’onta dell’usurpazione, in quanto meri agenti della volontà del Cielo.²³²

La mutazione dell’universo religioso-cosmologico e le sue conseguenze in campo politico-governativo portarono ad ulteriori slittamenti terminologici. Un esempio riguarda la figura del sovrano, indicato nelle iscrizioni su ossa oracolari con il carattere *wang* 王, ma progressivamente assimilato al concetto di ‘Figlio del Cielo’ (*Tianzi* 天子), in quanto si pensava che il monarca fosse direttamente scelto dal Cielo e che detenesse un relazione diretta con Esso.

²³⁰ Cfr. Eno, 1990a, p. 23.

²³¹ Cfr. Cook e Goldin, 2000, p. XXVII.

²³² Cfr. Feng, 2013, p. 143. Per approfondimenti sulla correlazione tra eventi celesti e attività terrene cfr. Pankenier, 1995, pp. 121-176.

Questa relazione si differenziava da quella che gli Shang avevano instaurato con le loro divinità, in quanto il sovrano Shang si proponeva come sommo sacerdote della comunicazione con gli spiriti, mentre il re Zhou, identificandosi come esecutore della volontà Celeste e figlio stesso del Cielo, aveva assunto il ruolo di ‘tearca’, trasformando il Cielo nella propria divinità personale. Solamente il re poteva comunicare con il Cielo attraverso i sacrifici e solamente i membri della casa reale erano autorizzati ad elevare sacrifici e preghiere al Cielo.²³³

Il potere trasferito dal Cielo ai sovrani Zhou era trasmesso ai loro alleati e subordinati attraverso la concessione del permesso di fondere un vaso di bronzo rituale. I capi dei lignaggi secondari potevano così organizzare i propri riti ancestrali e donare dei vasi in bronzo come ricompense. L’accumulo di ricompense da parte del rappresentante di un lignaggio gli permetteva di avere accesso al potere spirituale Zhou, chiamato *De* 德 (traducibile con ‘Virtù’ o ‘Carisma’). Il conseguimento di *de* era valido solamente se riconosciuto dagli antenati durante i riti, completi di *performance* musicali e sacrifici. Gli spiriti dei defunti mandavano sui propri discendenti benedizioni di lunga vita, fertilità e ricchezza, usufruendo in cambio del prestigio del *de* accumulato dal lignaggio e delle offerte sacrificali.²³⁴

Man mano che l’eredità intellettuale della dinastia precedente andò assottigliandosi, anche la concezione della struttura geografica del mondo terrestre subì un importante cambiamento.

Da *sifang* 四方 (‘quattro punti cardinali’ o ‘quattro direzioni’), termine utilizzato dagli Shang per indicare il territorio con al centro la capitale reale e all’esterno il resto del regno, si passò gradualmente a *Tianxia* 天下 (‘ciò che sta sotto il Cielo’). Sembra che il *Tianxia* non avesse le connotazioni specifiche di centralità del *sifang*, indicando al contrario tutta quell’area sottoposta al controllo politico della casata reale.²³⁵

La creazione di nuove categorie religiose, politiche e spaziali, con conseguente sostituzione sia terminologica che ideologica delle precedenti, avrebbe consentito ai nuovi sovrani Zhou di minare irreversibilmente il valore identitario e politico della dinastia caduta, consolidando al tempo stesso la propria ascesa.²³⁶

²³³ Cfr. Eno, 1990a, pp. 23-24.

²³⁴ Sul finire della dinastia e con il collasso della rete di lignaggi che reggeva l’aristocrazia Zhou, gli antenati smisero di giocare un ruolo centrale nell’accumulo di *de*. Con il tempo, la coltivazione del *de* attraverso una condotta virtuosa divenne sinonimo di educazione morale e personale. Cfr. Cook e Goldin, 2020, p. XXVII; Kryukov, 1995, pp. 314-333.

²³⁵ Cfr. You, 2009, p. 34.

²³⁶ Cfr. Li, 2012, p. 133.

III.4 Le iscrizioni sui bronzi rituali

In epoca Zhou il bronzo ereditò la sacralità e il prestigio precedentemente detenuti dalla giada. Prima della conquista dello stato Shang da parte dei Zhou, la produzione di bronzo era piuttosto limitata all'area dello Shaanxi, mentre a partire dal 1045 a.C., quando la nuova dinastia prese il controllo delle materie prime e delle fonderie, la produzione aumentò esponenzialmente. Inoltre, nonostante i recipienti in bronzo venissero fusi già secoli prima dell'avvento della dinastia Zhou, l'usanza di iscriverli emerse soltanto durante il periodo tardo della dinastia Shang, intorno al 1250 a.C. Com'è possibile dedurre fin dalle iscrizioni più antiche, i recipienti in bronzo erano utilizzati durante la celebrazione dei riti ancestrali, fungendo da contenitori per le offerte sacrificali.²³⁷

L'elaborato *design*, la sofisticata tecnologia e i costi necessari per produrli separavano nettamente questi artefatti di varia forma e misura dagli oggetti di uso quotidiano.

Le numerose iscrizioni oggi disponibili, che classificano i bronzi iscritti come preziosissime fonti paleografiche, hanno fornito dei testi autentici e privi di manipolazioni successive in grado di comunicare degli standard linguistici, storici e ideologici abbastanza accurati circa la vita dei Zhou Occidentali e le cerimonie ancestrali coeve.²³⁸

L'affinità tra le tradizioni materiali Zhou e Shang porta a supporre che i due clan parlassero la stessa lingua e che gravitassero nella stessa sfera culturale. Un esempio potrebbe essere fornito dai resti di ceramiche e bronzi in stile tardo-Shang rinvenuti a Qishan 岐山 (Shaanxi).²³⁹ Tuttavia, in quanto strumento di potere, è probabile che l'uso della scrittura fosse un privilegio riservato alla corte e che i Zhou avessero cominciato ad usarla solo dopo essersi insediati a palazzo come legittimi sovrani.

Si ipotizza che le iscrizioni fossero incise sui bronzi utilizzati nei sacrifici agli antenati in modo da facilitare la comunicazione tra i vivi e i defunti, in quanto i recipienti utilizzati durante i banchetti cerimoniali tenuti alla corte reale o ducale contenevano libagioni che si pensava venissero consumate dagli antenati.²⁴⁰

²³⁷ Cfr. Rastelli, 2013, p. 376; cfr. Kern, 2009, pp. 188-191.

²³⁸ Cfr. Kern, 2009, pp. 147-148. Per approfondimenti sulla lingua delle iscrizioni su bronzo del periodo Zhou Occidentale cfr. Behr, 2017, pp. 9-32.

²³⁹ Cfr. Rawson, 1999, pp. 385-390.

²⁴⁰ Cfr. Rawson, 1999, p. 364.

La natura commemorativa dei bronzi e le relative iscrizioni rivelano parte delle strategie politiche che contribuivano a tenere unito lo stato Zhou. Una delle funzioni principali delle iscrizioni era documentare determinati eventi e onorificenze che legavano la casata reale con le *élite* Zhou attraverso un sistema di ricompense che elevava lo *status* dei riceventi. I bronzi di epoca Zhou si configuravano come veri e propri memoriali di eventi politici e relazioni sociali che celebravano il legame tra il potere centrale e la famiglia o l'individuo committente; mantenere sempre vivi questi legami era di fondamentale importanza per il sostenimento della struttura governativa e sociale.²⁴¹

Le cerimonie di corte per la celebrazione delle vittorie militari e le cerimonie di investitura erano due delle principali occasioni per le quali venivano fusi e incisi i bronzi rituali.²⁴²

Le iscrizioni presenti su bronzi dei primi anni del periodo Zhou antico comprendevano generalmente un massimo di dieci caratteri dove venivano nominati il committente dell'artefatto e il relativo scopo sacrificale, che poteva coincidere con il nome della persona alla quale veniva dedicato. I testi più cominciarono ad emergere gradualmente durante il periodo antico e divennero sempre più frequenti nei periodi medio e tardo.²⁴³

Le iscrizioni più complete erano composte innanzitutto dalla data e dal luogo della cerimonia. La data dell'evento motore della fusione e incisione dell'artefatto poteva essere segnalata attraverso il riferimento ad un accadimento importante, generalmente riguardante la corte reale, che aveva avuto luogo in quell'anno, oppure nelle iscrizioni più dettagliate poteva riportare il giorno del ciclo sessagesimale *gan* *zhi*, il mese, la fase lunare e perfino l'ora. Dopo aver riportato data e luogo, si procedeva alla narrazione dell'evento, in cui era abitualmente coinvolto il committente dell'artefatto. Questi eventi includevano sovente un'udienza con il sovrano e l'elargizione di doni per l'occasione, spesso registrati sotto forma di lista nel testo stesso. L'iscrizione poteva altresì includere un inno alla benevolenza del sovrano e la dedica ad un antenato.²⁴⁴

Uno dei bronzi iscritti più celebri e studiati risalente all'epoca dei Zhou Occidentali è il *Tian Wang gui* 天亡簋 (fig. 14), conosciuto anche come *Da Feng gui* 大豐簋, scoperto a Qishan durante il regno dell'imperatore Daoguang 道光 (r. 1821-1855) della dinastia Qing 清 (1636-1912).

²⁴¹ Cfr. Rastelli, 2013, pp. 375-400; Rawson, 1999, p. 366.

²⁴² Cfr. Shaughnessy, 1991, p. 75.

²⁴³ Cfr. Cook e Goldin, 2020, p. XLIX.

²⁴⁴ Cfr. Shaughnessy, 1991, pp. 75-80.

Secondo il consenso generale degli studiosi, il recipiente risalirebbe alla fine del regno di re Wu, pochi anni dopo la conquista Zhou. L'iscrizione non riporta solamente il prezioso resoconto di una cerimonia protrattasi per tre giorni, fornisce altresì un testo in cui è possibile osservare una delle più antiche testimonianze di uso delle rime e che dedica particolare attenzione alla composizione e alla prosodia.

Nonostante i settantasette caratteri che compongono l'iscrizione siano stati accuratamente studiati e approfonditi, la grammatica e la sintassi sono a tratti ancora problematiche e oscure.

Fortunatamente, il contenuto generale è più che accessibile.

L'occasione che motivò la fusione del *gui* riguarda la 'Grande [cerimonia] Feng' (*Da Feng* 大豐), officiata nella 'Sala del Cielo' (*Tianshi* 天室) durante il primo giorno, seguita poi da un elaborato sacrificio *yi* (*yisi* 衣祀) elevato a *Shangdi* 上帝 (divinità suprema del pantheon Shang) e allo spirito antenato di re Wen, defunto padre di re Wu. Il terzo e ultimo giorno il re tenne un grande banchetto, dove erano presenti le vivande e le bevande sacrificali.

Il committente del vaso, Tian Wang, svolse un ruolo di grande importanza durante i riti sacrificali e venne ricompensato riccamente; il trattamento a lui riservato sottolineava ulteriormente la sua vicinanza al re.

Alcuni caratteri dell'iscrizione rimangono tutt'oggi indecifrabili, mantenendo il pubblico odierno all'oscuro rispetto a quali furono le effettive ricompense ottenute da Tian Wang.

L'iscrizione si chiude con l'espressione di gratitudine dello stesso Tian Wang verso la benevolenza del re, immortalata per sempre grazie alla fusione e iscrizione di questo recipiente.²⁴⁵

²⁴⁵ Cook e Goldin, 2020, pp. 14-15.

Trascrizione:

[乙] 亥王又 (有) 大豐。王凡 (般) 三 (四 ?) 方。
王祀于天室，降。天亡右 (佑) 王衣 (殷) 祀于王丕顯考文王，事
喜 (饁) 上帝，文王德在上。丕顯王作省 (德)，丕肆王作相。
丕克乞衣 (殷) 王祀。
丁丑，王鄉 (饗) 大宜，王降。亡勛爵退囊。
唯朕又 (有) 蔑 (慶)，每 (敏) 揚王休于尊簋。

Traduzione:

On [yi] hai day (*ganzhi* no. 12), King [Wu] performed the great *feng* rites, offering to the three directions.

The King sacrificed in the Chamber of Heaven, then came down.

Tian Wang assisted the King in performing the *yi*-panoply of sacrifices to his illustrious father King Wen, offering millet ale to the Deity Above and King Wen, attending on high.

“Our greatly illustrious King [Wen] established *de*; our great succeeding King [Wu] carried on, bringing an end to the Yin kings’ sacrificial rounds.”²⁴⁶

²⁴⁶ Per la trascrizione e la traduzione dell’iscrizione qui riportate cfr. Cook e Goldin, 2020, pp. 14-15. Per consultare una diversa interpretazione della stessa iscrizione cfr. Rawson, 1999, pp. 366-367.



(a)



(b)

Figura 14. Tian Wang gui 天亡簋, recipiente e iscrizione, antico periodo Zhou Occidentale (c. 1045-967 a.C.), rinvenuto a Qishan (Shaanxi). National Museum of China (Beijing).

Dall'iscrizione sul *Tian Wang gui* è possibile dedurre quali fossero alcune delle principali preoccupazioni dei Zhou, come i cambiamenti di *status* e l'espressione rituale delle relazioni tra pari e quelle tra figure di *status* differente. La celebrazione di quelle relazioni era tenuta in vita dalla dettagliata descrizione del conferimento dell'onorificenza, che oltre a rinforzare il passato, legittimava il presente.

Una delle caratteristiche più suggestive delle iscrizioni dei Zhou Occidentali è forse la forma drammatica e immediata attraverso le quali vengono presentate le situazioni. L'impressione che emerge è quella di testi prodotti appositamente per essere recitati ad alta voce, grazie ai quali l'ascoltatore, ripercorrendone i dettagli, è in grado di ricreare la cerimonia e il conferimento delle onorificenze nel proprio immaginario.²⁴⁷

Pertanto, nonostante le iscrizioni su bronzi rituali possano considerarsi dei veri e propri documenti epigrafici e consegnino ai posteri un ritratto più o meno fedele del contesto religioso, politico e sociale del tempo, queste fonti non riportano fatti storici in maniera disinteressata ed è fondamentale non considerarle come documenti o resoconti storici primari. Concepiti per svolgere un preciso ruolo cerimoniale, erano artefatti dotati di scopi retorici e strettamente selettivi nella scelta delle informazioni trasmesse che servivano gli interessi politici di chi li commissionava o possedeva. Di conseguenza, le iscrizioni riguardanti le questioni militari, riportavano solamente le spedizioni vittoriose, alle volte registrando una versione non veritiera dei fatti accaduti. Inoltre, l'*audience* per cui erano prodotti non era un futuro pubblico anonimo al quale trasmettere delle informazioni di carattere storico, bensì un ristretto gruppo di persone direttamente o indirettamente collegate al lignaggio reale. In ultima analisi, i testi delle iscrizioni su bronzo erano un mezzo attraverso il quale la comunità creava la propria narrativa di memoria collettiva, dove venivano sancite e concordate l'origine e l'identità della comunità.²⁴⁸

Da queste opere emerge come la classe dominante Zhou si appoggiasse a criteri estetici di condotta rituale per plasmare il comportamento sociale.²⁴⁹

²⁴⁷ Cfr. Rawson, 1999, p. 368.

²⁴⁸ Cfr. Kern, 2009, pp. 152-153.

²⁴⁹ Cfr. Eno, 1990a, p. 23.

III. 5 Il culto ancestrale nell'apparato rituale Zhou

I re Zhou ripresero e svilupparono pratiche già in uso durante gli Shang, come iscrizioni su bronzo, feste e banchetti, al fine di promulgare un'ideologia reale che associasse il loro regno e la legittimità dei sovrani all'autorità sacerdotale del culto ancestrale. Lungo il corso del regno dei Zhou Occidentali, le pratiche rituali della corte reale e delle *élite* raggiunsero un grado di formalismo e codificazione che eguagliò e superò quello dei rituali tardo-Shang.

Il culto degli antenati esercitava il controllo sui beni sia culturali che materiali ed era l'istituzione primaria per l'espressione, legittimazione e rafforzamento della gerarchia sociale. Il tradizionale sistema rituale Zhou era infatti inscindibile dalla struttura piramidale di parentela che reggeva la società del tempo. Come precedentemente accennato, il privilegio rituale era concesso al primogenito maschio di ogni generazione, ma con l'ampliamento delle linee di discendenza della famiglia fu necessario creare dei lignaggi minori, i cui membri dovevano obbedire sia al fondatore del nuovo lignaggio, considerato il «grande antenato», che al re, «grande antenato» del lignaggio principale.

Punto di riferimento di ogni lignaggio e centro del culto era il tempio ancestrale, dove i discendenti si rivolgevano agli spiriti dei propri antenati attraverso offerte e preghiere, ricevendo benedizioni e il riconoscimento del potere spirituale *de* accumulato di generazione in generazione.²⁵⁰

Il tempio ancestrale era il centro di interazione tra i sovrani e l'*élite*, ma anche un luogo che permetteva alla casata reale di inserirsi nel contesto rituale contemporaneamente come centro di ricchezza materiale e di autorità sacerdotale.

Un termine che sembra accomunare il culto ancestrale, il tempio ancestrale come struttura fisica e una capitale reale considerata il principale centro cerimoniale Zhou è il carattere *zong* 宗. Uno degli usi del termine *zong* riguarda il riferimento ai templi ancestrali dedicati a specifici personaggi. L'uso più comune del termine *zong* sembra essere il binomio *Zong Zhou* 宗周 ('Zhou Ancestrale'), il quale designerebbe la sede principale delle attività rituali dei sovrani Zhou Occidentali. Nello specifico, *Zong Zhou* sembra essere stata la sede dei riti ancestrali di imitazione Shang condotti dai re Zhou durante la prima metà dei Zhou Occidentali.²⁵¹

²⁵⁰ Cfr. Shaughnessy, 2013, p. 122.

²⁵¹ Per approfondimenti su *Zong Zhou* come centro rituale Zhou cfr. Feng, 2006, p. 46. Per approfondimenti su *Zong Zhou* in relazione agli altri grandi centri reali Zhou, cfr. Khayutina, 2010, pp. 1-73.

I gruppi che non appartenevano all'*élite* reale provenienti da diversi contesti culturali e senza un diretto collegamento familiare con la casata reale, mantenevano gli *zong* localmente. Questi luoghi ritualmente sanciti permettevano al re di avere uno spazio di negoziazione e relazione con gli altri gruppi sociali che detenevano il potere nella complessa realtà del tempo.

La stabilità di queste connessioni pare risiedesse nei «*nexus ancestors*», figure risalenti al periodo iniziale di alleanza tra i Zhou e le varie popolazioni inglobate nel regno, i quali servirono re Wen o re Wu. Le connessioni instaurate con la casata reale Zhou, che determinarono lo *status* di quelle figure, venivano rappresentate attraverso cerimonie rituali che motivavano la fusione di numerosi vasi rituali in bronzo per il culto degli antenati dei singoli lignaggi.²⁵² Di conseguenza, la venerazione dei «*nexus ancestors*» giustificava sia il culto ancestrale portato avanti nei templi dei vari lignaggi, sia le cerimonie rituali tenute a corte, permettendo così di collegare e mantenere intatta la delicata rete relazionale Zhou.²⁵³

Anche il termine *miao* 廟 è presente nelle iscrizioni su bronzo in riferimento al tempio ancestrale e nel binomio *zongmiao* 宗廟 per indicare il tempio del lignaggio. Altre varianti contenenti il termine *miao* che si riferiscono chiaramente ad un luogo dove venivano elevate le offerte sacrificali sono *Zhou miao* 周廟 ('tempio di Zhou'), *xiangmiao* 享廟 ('tempio delle offerte') e *taimiao* 太廟 o *damiao* 大廟 ('grande tempio').²⁵⁴

Nonostante molti dettagli rimangano ancora celati, gli studiosi hanno cercato di estrapolare l'organizzazione e il funzionamento generale dei templi ancestrali reali durante l'epoca dei Zhou Occidentali, apparentemente raggruppati in due blocchi templari fondamentali. Il primo blocco, chiamato 'grande tempio' o 'tempio di Zhou', era collocato a Qiyi (o Zhou) e venne probabilmente costruito durante il periodo predinastico sotto Taiwang, che occupava il tempio centrale. A questo si unirono successivamente i tempi di re Ji, re Wen, re Wu e re Cheng, formando un gruppo di cinque templi. In seguito alla conquista del regno Shang, questa struttura venne replicata nelle maggiori città reali Zhou e negli insediamenti centrali degli stati regionali, creando un culto ancestrale comune per l'intera aristocrazia.

²⁵² Falkenhausen utilizza il termine «*focal ancestors*» per indicare quegli individui riconosciuti come fondatori del lignaggio. (Cfr. Falkenhausen, 2006, pp. 64-66.) La scelta del termine «*nexus ancestors*» segue invece l'esempio di Vogt (Cfr. Vogt, 2012, pp. 34-47.), nell'intento di sottolineare come lo *status* di fondatori del lignaggio ottenuto da quegli antenati derivasse dal loro contatto con la casata reale Zhou.

²⁵³ Cfr. Feng, 2013, pp. 146-147.

²⁵⁴ Cfr. Kern, 2009, pp. 157-158.

Il secondo gruppo era formato dal tempio centrale di re Kang (successore di re Cheng) e dai successivi templi di re Zhao, re Mu, re Yi 夷 (r. 865-858 a.C.)²⁵⁵ e re Li. Non è ancora chiaro se i tre sovrani in carica tra il regno di re Mu e quello di re Yi 夷 e i due successori di re Li fossero inseriti in una struttura diversa o se venissero venerati in quegli stessi templi. Nonostante ciò, le iscrizioni menzionano chiaramente i cinque templi capeggiati dal tempio di re Kang, tutti puntualmente localizzati a Zhou (Qiyi). Questa organizzazione templare potrebbe essere un riflesso della ‘regola delle cinque generazioni’, la quale, secondo fonti più tarde, avrebbe regolato il sistema dei lignaggi al tempo dei Zhou Occidentali.²⁵⁶

La funzione del tempio non era limitata solamente ai sacrifici ancestrali; specialmente dal periodo medio in poi, quando le cerimonie di investitura si trasformarono in un grandioso rituale di corte, il tempio era anche sede di attività amministrative e diplomatiche.

La duplice funzione, cerimoniale e amministrativa, espletata dal tempio è corroborata da due termini molto frequenti nelle iscrizioni su bronzo che denotano il luogo dei riti sacrificali, ovvero *gong* 宮 (‘palazzo’) e *shi* 室 (‘sala’, anche presente nel binomio *taishi* 太室, ‘grande sala’). Secondo Tang Lan 唐蘭, la frequente sequenza *Zhou Kang gong* 周康宮 (‘Palazzo di Kang a Zhou’) starebbe ad indicare proprio il tempio ancestrale di re Kang, il quale, insieme al *jingong* 京宮 (‘palazzo della capitale’) costituiva uno dei due principali templi per il culto dinastico.²⁵⁷ Il numero di iscrizioni del periodo antico che menzionano i *gong* è molto limitato, ma aumenta notevolmente a partire dal periodo medio. Dalla fine del regno di re Zhao in poi si hanno infatti un totale di circa 200 iscrizioni che menzionano i ‘palazzi’ (*gong*), le ‘sale’ (*shi*) e i ‘templi’ (*miao*) reali. In concomitanza con la riforma rituale e amministrativa che caratterizzò il periodo Zhou Occidentale medio e tardo, il *Kang gong* 康宮 (‘palazzo di Kang’), costruito durante il regno di re Zhao, avrebbe gradualmente raggiunto e poi assorbito l’importanza e la funzione preminente di luogo per il culto ancestrale dinastico precedentemente detenuto dal *jingong*.

²⁵⁵ Per le date di regno di re Yi 夷 e per approfondimenti sul controverso periodo re Yi 懿, re Xiao e re Yi 夷 cfr. Shaughnessy, 1999, pp. 328-331.

²⁵⁶ Cfr. Feng, 2013, pp. 145-146.

²⁵⁷ Cfr. Tang, 1962, pp. 15-48; Kern, 2009, pp. 158-159.

Contrariamente al sistema Shang, il culto ancestrale non era monopolio della casata reale, ma era praticato dalle *élite* nei templi dei propri lignaggi, in centri collaterali anche molto distanti dalle capitali Zhou. Non a caso, la grande maggioranza di vasi rituali in bronzo che gli studiosi hanno oggi a disposizione furono fusi in relazione alle attività rituali dei lignaggi collaterali e solamente una piccola percentuale venne commissionata da un re Zhou.²⁵⁸

La pratica del culto passava prevalentemente attraverso l'elevazione di sacrifici ancestrali.

Il sacrificio ancestrale dei Zhou Occidentali, sebbene praticato con un dispendio di vite umane e animali decisamente ridotto rispetto ai fasti di Anyang,²⁵⁹ adempiva ad importanti funzioni sociali e rituali. In primo luogo, creava uno spazio di interazione tra mondo mortale e mondo ultraterreno, dove i defunti ricevevano le offerte dai propri discendenti e in cambio conferivano loro delle benedizioni.

In questo modo gli spiriti degli antenati, discendendo dall'alto ad intervalli regolari per consumare le offerte sacrificali, avrebbero rinnovato la loro presenza come sorgente di potere dinastico. In secondo luogo, il sacrificio agli antenati costituiva e perpetuava l'identità e il fine ultimo delle vite dei loro discendenti, fornendo al re in particolare la base storica e la legittimazione politica necessarie a sostenere il suo diritto di governare. In terzo luogo, grazie alla sua natura 'multimediale' caratterizzata dalla compresenza di canzoni, musica, danze, discorsi, artefatti materiali e offerte sacrificali, il sacrificio ancestrale incorporava e rappresentava le pratiche culturali della vita dell'*élite* Zhou e l'esecuzione di queste pratiche si proponeva come ripetizione perpetua delle tradizioni fondate e tramandate dagli antenati stessi.²⁶⁰ Il sacrificio ancestrale non apriva quindi solamente una finestra verso il passato, ma garantiva che la gloria di quel passato venisse perpetuata eternamente.

Un'altra funzione dei sacrifici ancestrali era quella di sancire la sacralità della dimensione spaziale e temporale. Lo spazio del tempio ancestrale era difatti considerato il cuore del lignaggio (e nel caso del re, del governo dinastico in toto) e l'osservanza regolare dei sacrifici, sia giornaliera che stagionale, conferiva al calendario annuale un ritmo rituale.

²⁵⁸ Cfr. Feng, 2013, p. 146.

²⁵⁹ Secondo Huang Zhanyue 黄展岳, il popolo dei Zhou avrebbe cominciato a praticare il sacrificio di vittime umane solo dopo essere entrato in contatto con gli Shang. Cfr. Huang, 2004, pp. 146-167.

²⁶⁰ Cfr. Falkenhausen, 1988, p. 693.

Questa idea è chiaramente espressa in una formula di chiusura presente in molte delle iscrizioni incise su bronzi rituali:

“*zizi sunsun yong baoyong* 子子孫孫永寶用”

(“Possano i figli dei figli e i nipoti dei nipoti per sempre custodire e utilizzare [questo vaso sacrificale]”).²⁶¹

Tuttavia, dopo essere stati usati al tempio, i recipienti seguivano il proprietario (o uno dei suoi discendenti) nella tomba, impedendo ai successivi discendenti di utilizzarli nei sacrifici. Non è ancora stata trovata una spiegazione per quest'incongruenza, ma un'interpretazione particolarmente convincente è stata proposta da Hayashi Minao, il quale afferma che il defunto avrebbe continuato il culto ancestrale praticato in vita anche dopo la morte.²⁶² In effetti, i recipienti posizionati nelle tombe sono in molti casi gli stessi utilizzati dal defunto quand'egli era in vita per elevare sacrifici ai propri antenati o per entrare in comunicazione con loro.

È comunque possibile immaginare che la famiglia, durante la cerimonia funebre, elevasse un primo sacrificio al defunto nella sua tomba, utilizzando tutti i recipienti necessari, per poi proseguire con i sacrifici al tempio, che lo avrebbero designato come nuovo antenato.

Uno degli aspetti che rende più difficile la datazione delle tombe è proprio la compresenza, almeno fino al VI secolo a.C., di bronzi miscellanei. Ai bronzi fusi dal defunto in funzione del culto ancestrale del proprio lignaggio, venivano aggiunti recipienti molto più antichi che erano già stati utilizzati per decenni (e a volte anche per oltre un secolo) nel tempio ancestrale. A questi si univano anche dei nuovi recipienti fusi in onore del defunto poco dopo la sua morte. Nelle tombe del VI e del V secolo a.C., è possibile trovare dei recipienti con delle tracce di cibo, indicando che la famiglia del defunto aveva officiato un sacrificio prima che la tomba venisse sigillata; i siti più antichi e mal conservati non permettono però di determinare quando questa pratica cominciò ad affermarsi.

²⁶¹ Cfr. Kern, 2009, pp. 153-154.

²⁶² Cfr. Hayashi, 1993, pp. 51-58.

La corrispondenza tra i set di bronzi rituali utilizzati prima per la cerimonia funebre al luogo di sepoltura subito dopo per i sacrifici al tempio in onore del nuovo antenato mostra lo stretto legame esistente tra i due luoghi, entrambi punti focali del culto ancestrale.²⁶³

In ultima analisi, essendo interconnesso con altre attività politiche e sociali quali banchetti e cerimonie per la nomina di incarichi amministrativi, il sacrificio ancestrale si poneva al centro della vita sociale, religiosa, politica e culturale dei Zhou Occidentali.

²⁶³ Cfr. Thote, 2009, pp. 124-125.

III. 6 La riforma rituale

Il consolidamento ideologico del regno Zhou, direttamente riflesso nel linguaggio utilizzato nei templi ancestrali, si verificò parallelamente a una serie di riforme rituali che interessarono i periodi medio e tardo. In questo processo, le cerimonie eseguite presso i templi ancestrali, passarono dall'essere degli intimi riti sacrificali familiari, a rituali di ampia rappresentanza sociopolitica. Il titolo di Figlio del Cielo si affermò con fermezza sempre maggiore in concomitanza con i primi segnali di crisi del lustro dinastico, fino ad assumere una funzione prettamente cerimoniale durante il regno dei Zhou Orientali.²⁶⁴

Già durante il periodo medio del regno dei Zhou Occidentali, i bronzi e le giade subirono degli importanti cambiamenti che implicavano conseguenti mutamenti nelle pratiche rituali e funerarie, tra i quali la comparsa di nuove tipologie di bronzi rituali, l'introduzione di campane di bronzo provenienti dal sud, la disposizione delle carrozze all'interno della tomba stessa invece che in una fossa separata e un incremento della gamma e delle decorazioni delle giade da corredo. Nonostante molti di questi cambiamenti abbiano richiesto tra i cinquanta e i cento anni per affermarsi pienamente, nei pressi delle capitali reali vicino Xi'an sarebbe possibile individuare il momento in cui la standardizzazione dei recipienti rituali prese il sopravvento.²⁶⁵ Questo punto di svolta corrisponderebbe alla messa in atto di una grande riforma rituale fatta risalire ai regni di re Yi 懿, re Xiao e re Yi 夷, tra l'899/897 a.C. e l'858 a.C.²⁶⁶

Una delle trasformazioni più evidenti riguarda lo stile di manifattura e le decorazioni dei recipienti rituali. I vasi del periodo antico, riccamente e finemente lavorati, con decorazioni zoomorfe molto vistose e fasce ornamentali estremamente dettagliate, risultano infatti drasticamente diversi da quelli del periodo tardo, che presentano *pattern* decorativi molto semplici (spesso con un'unica fascia di decorazioni geometriche o semplici linee lungo i bordi) e la riproduzione in serie di uno stesso modello di vaso.²⁶⁷ Con la scomparsa della quasi totalità dei riferimenti zoomorfi, il drago rimase una delle pochissime creature dalle quali poter trarre ispirazione per le decorazioni, che dal periodo tardo in poi risultarono monotone e ripetitive.

²⁶⁴ Cfr. Kern, 2009, p. 152.

²⁶⁵ Cfr. Rawson, 1999, pp. 433-440.

²⁶⁶ L'ipotesi della riforma rituale venne per prima formulata da Jessica Rawson nel 1989 e successivamente approfondita da Lothar von Falkenhausen. Cfr. Rawson, 1989, pp. 71-95; Falkenhausen, 1999, pp. 143-178.

²⁶⁷ Per approfondimenti sull'evoluzione dei bronzi in epoca Zhou Occidentale cfr. Rawson, 1999, pp. 292-351.

Un altro cambiamento è ravvisabile nel passaggio dalla prevalenza di bevande a vivande, che si riflesse direttamente nella tipologia dei recipienti rituali utilizzati (con la scomparsa della maggior parte dei recipienti da bevanda, fatta eccezione per i grandi fiaschi) e di offerte elevate agli antenati durante le cerimonie sacrificali. Ad esempio il recipiente *gu* 觚, il più comune vaso rituale da bevanda dei sacrifici Shang, divenne sempre meno presente nelle tombe Zhou, nonostante essi ne avessero ideato una versione più snella e bassa con una bocca ampia e svasata. Viceversa, carne e cereali assunsero un ruolo fondamentale nell'esecuzione dei rituali sacrificali e i recipienti per il cibo divennero sempre più diffusi e utilizzati.

In concomitanza emersero nuovi tipi di recipienti *gui* 簋, come il *fangzuo gui* 方座簋, che presentavano un'alta base quadrata possibilmente utile per tenere in caldo le vivande. I bronzi rituali nelle forme di recipienti per il cibo aumentarono in grandezza e in numero, venendo fusi e ordinati in ampi *set*.

Alla riduzione degli ornamenti e delle decorazioni, si unì il bisogno di incidere iscrizioni sempre più lunghe, motivato dalla crescente importanza di registrare i testi e le cronache dei lignaggi.²⁶⁸ Il contenuto delle iscrizioni, lo stile e la forma dei caratteri divennero sempre più stereotipati, conformandosi ad un unico modello espressivo. La calligrafia divenne più regolare e disposta in maniera simmetrica e le iscrizioni passarono dall'essere nascoste all'interno del recipiente, all'essere esposte bene in vista. Sul finire del periodo medio si affermarono recipienti a superficie larga, come i contenitori per cereali del tipo *xu* 盥 e il già menzionato *gui*, che permisero l'incisione e l'esposizione di lunghi testi. Analogamente, i grandi *set* di campane *yongzhong* 甬鐘, che permettevano di incidere numerose file di caratteri sulle pareti esterne, divennero popolari solamente a partire dal IX secolo a.C. Questi testi, incisi nel materiale più durevole conosciuto all'epoca, erano prodotti per essere visti, letti e ricordati per sempre.²⁶⁹

La generale uniformità nella resa, nelle decorazioni e nelle dimensioni di tutta l'attrezzatura rituale, congiuntamente alla riduzione degli ornamenti, all'aumento della grandezza e del peso dei manufatti e alla loro produzione e disposizione in serie, suggerisce un mutamento nello svolgimento delle pratiche rituali.

²⁶⁸ Cfr. Cook e Goldin, 2020, pp. XXVII-XXX.

²⁶⁹ Cfr. Kern, 2009, pp. 188-190.

Secondo la teoria di Jessica Rawson, pochi ma vistosi vasi finemente lavorati indicavano una cerimonia intima in un tempio ancestrale dove tutti i partecipanti officiavano i sacrifici e potevano godere della vista ravvicinata delle opere in bronzo.

Con il progressivo ma inesorabile allargamento del lignaggio dinastico, le cerimonie rituali, ormai uno spettacolo officiato da specialisti rituali, si sarebbero spostate in templi più grandi dove si privilegiava la vista d'insieme di numerosi vasi e dove la densa schiera di discendenti avrebbe assunto il ruolo di pubblico.²⁷⁰ Inoltre, l'introduzione dei *set* di campane nell'apparato rituale segnala l'aggiunta dell'elemento musicale durante lo svolgimento delle cerimonie sacrificali, a riprova della crescente teatralità assunta dai riti ancestrali in quel periodo.²⁷¹

Secondo alcuni studiosi la scomparsa dei motivi zoomorfi, come il motivo *taotie* 饕餮 largamente presente sui bronzi tardo-Shang e su quelli del periodo Zhou Occidentale antico, unitamente all'affermazione di decorazioni geometriche astratte e altamente standardizzate, segnalerebbe un cambiamento tanto legato alla pratica rituale quanto al credo religioso stesso. Non è possibile sapere se le rappresentazioni animali fossero legate nello specifico a credenze e pratiche di tipo 'sciamanico', ma qualsiasi significato le *élite* Shang e Zhou Occidentali gli avessero conferito, venne comunque abbandonato.²⁷²

La necessità di una disposizione sistematica e uniformata dei bronzi rituali, che sostituì la rilevanza precedentemente conferita alla qualità e vistosità dei manufatti, potrebbe suggerire l'aspirazione di un ordine sociale ottenuto attraverso l'ordine materiale, mentre la mancata differenziazione nella produzione dei bronzi indicherebbe una forte centralizzazione e controllo del sistema rituale da parte del sovrano.²⁷³ Un altro mezzo attraverso il quale il governo centrale esercitava il controllo sui riti ancestrali dell'aristocrazia era l'imposizione di un *set* fisso di vasi in bronzo (*lieding* 列鼎) per indicare lo *status* di un individuo.

²⁷⁰ Cfr. Shaughnessy, 2013, pp. 122-125.

²⁷¹ Cfr. Kern, 2009, p. 190.

²⁷² Per un approfondimento sul possibile significato celato negli ornamenti dei bronzi cfr. Rawson, 1993, pp. 67-95; Bagley, 1993, pp. 34-55; Allan, 1993, pp. 161-176; Chang, 1981, pp. 527-554; Chang, 1983a, pp. 44-81.

²⁷³ Cfr. Rawson, 1999, pp. 438-439.

Il sovrano era il solo che poteva utilizzare nove vasi di bronzo nella celebrazione dei sacrifici agli antenati reali; ai capi dei lignaggi immediatamente successivi (i 'nobili', *zhuhou* 諸侯), erano concessi sette vasi sacrificali; ai lignaggi successivi cinque, tre o uno. La tradizione riporta che questo sistema fosse stato inaugurato dal duca di Zhou all'alba del dominio dinastico, ma è molto più probabile che si sia sviluppato durante tutto l'arco temporale del regno Zhou, raggiungendo il suo assetto definitivo solamente durante il periodo delle Primavere e Autunni.²⁷⁴ In questo modo la corte reale riusciva a monitorare e orientare il comportamento rituale dei suoi sudditi, ormai diventato un mero simbolo di lealtà politica.

Negli ultimi anni di regno dei Zhou Occidentali il culto degli antenati aveva così perso completamente la dimensione del privato e del mistico, ultimando la trasformazione della ritualità ancestrale in arido e ossessivo ritualismo.

²⁷⁴ Cfr. Shaughnessy, 2013, pp. 124-125.

CONCLUSIONE

Il rispetto per i defunti e l'esistenza di un mondo ultraterreno sembrano essere state delle preoccupazioni che interessarono l'uomo fin dagli albori della civiltà.

Nonostante la mancanza di fonti scritte renda possibile solamente la formulazione di mere supposizioni circa l'immaginario religioso delle popolazioni preistoriche, i numerosi reperti archeologici oggi disponibili hanno permesso di tracciare un percorso evolutivo delle usanze funebri delle culture neolitiche delle Pianure Centrali.

Attraverso lo studio dei luoghi di sepoltura, con attenta analisi della struttura e disposizione delle tombe, del trattamento riservato alle salme e del corredo funebre, gli studiosi hanno riscontrato un'evoluzione delle pratiche funerarie che si accompagnerebbe alla progressiva stratificazione delle società neolitiche e alla crescente complessità dell'organizzazione sociale, politica e amministrativa. Dalla sepoltura singola in fossa semplice con corredo povero composto da utensili e vasi in terracotta tipica delle culture del Neolitico Antico (c. 8000-5000 a.C.), si passa a sepolture più ampie, con sarcofagi monolitici o in legno e dei corredi più ricchi che comprendevano anche oggetti in giada.

La sempre più marcata differenza tra grandi tombe sontuose e piccole sepolture spoglie riflette la completa affermazione della proprietà privata e della gerarchizzazione dei ruoli sociali che caratterizzò le culture del Neolitico Medio (c. 5000-3000 a.C.) e in particolare del Neolitico Tardo (c. 3000-2000 a.C.). Congiuntamente allo sviluppo degli insediamenti neolitici, le pratiche funerarie di queste popolazioni migrarono dall'intimità delle proprie dimore, a luoghi preposti alla sepoltura e cura dei defunti. Grazie all'analisi delle zone cimiteriali degli insediamenti della cultura Yangshao (c. 5000-3000 a.C.), alcuni archeologi, tra cui la sinologa Liu Li, hanno ipotizzato l'esistenza di un culto ancestrale di gruppo, secondo il quale la venerazione dei defunti del villaggio avrebbe apportato beneficio all'intera comunità. Questa supposizione è generata dalla presenza di pozzetti sacrificali disposti sull'intero perimetro dell'area cimiteriale e non in corrispondenza di particolari tombe.

Proprio la presenza di pozzetti sacrificali in prossimità di tombe lussuose nei cimiteri della cultura Longshan (c. 2600-2000 a.C.), con tracce di offerte ripetute nel tempo, fa pensare agli studiosi che questa cultura presentasse ormai una classe sociale elitaria alla quale era riservato un trattamento rituale particolare. Il culto degli antenati sembra così passare inesorabilmente nelle mani di pochi prediletti, assumendo sempre più un carattere politico.

Con l'avvento dell'età del bronzo l'organizzazione degli insediamenti delle Pianure Centrali raggiunse notevoli livelli di centralizzazione, tanto da far pensare all'affermazione di veri e propri sistemi statali nei siti di Erlitou (c. 1900-1500 a.C.) e Erligang (c. 1600-1400 a.C.). Tuttavia, la prima entità statale cinese confermata da fonti scritte coeve è rappresentata dall'area di Yin, ultima capitale della dinastia Shang (c. 1600-1045 a.C.) situata nei pressi di Anyang (Henan).

Il ritrovamento di ossa e gusci incisi con i resoconti delle divinazioni agli antenati e ai vari spiriti venerati dalla classe reale, ha permesso di accertare la storicità degli ultimi nove sovrani Shang, di ricostruire in parte il pantheon venerato all'epoca e di confermare il culto ancestrale come protagonista del sistema rituale, indispensabile per la perpetuazione del potere e del prestigio dinastico.

Il percorso del culto degli antenati verso l'elitismo, cominciato nel neolitico, giunge a completezza durante il dominio tardo-Shang, diventando, sul finire della dinastia, esclusivo appannaggio del monarca. Alla progressiva monopolizzazione del culto, si accompagna una perdita di spontaneità e un assottigliamento dell'alone magico che circondava la piromanzia sotto il regno di Wu Ding (c. 1225-1189 a.C.). La scandita e rigida calendarizzazione dei sacrifici agli antenati sembra infatti riflettere il passaggio da una sentita ritualità ad un ossessivo ritualismo.

Questo fenomeno appare con ancor maggiore chiarezza durante il regno dei Zhou Occidentali (c. 1045-771 a.C.), i quali integrarono il culto ancestrale alla tanto intricata quanto delicata rete relazionale che reggeva lo stato dinastico.

Il sistema gerarchizzato dei lignaggi, dove la linea di discendenza reale esercitava un controllo sopra gli appartenenti ai lignaggi minori o collaterali, assicurava ai sovrani Zhou la fedeltà dei numerosi stati regionali che circondavano il regno. Allo stesso modo, la venerazione di antenati che erano collegati alla casata reale in quanto in vita avevano servito i primi re Zhou, ma che al contempo erano capostipiti di un lignaggio secondario, permetteva il rinnovamento e la perpetuazione dei legami fra l'aristocrazia e la corona.

Strettamente legata al culto ancestrale era la fusione di recipienti rituali in bronzo, che venivano utilizzati come contenitori per le offerte di libagioni elevate agli antenati. La manifattura di un bronzo rituale era spesso motivata da una cerimonia di corte dove il re concedeva a un personaggio dell'aristocrazia delle ricompense per i suoi servizi e il permesso di fondere un bronzo che commemorasse l'evento. L'usanza di iscrivere sui bronzi informazioni sempre più dettagliate circa gli eventi e le cerimonie di corte, compresi nomi dei committenti, date, luoghi, dediche agli antenati e inni ai sovrani, ha fornito ai posteri un quadro abbastanza vivido dell'organizzazione rituale, sociale e politica del periodo Zhou Occidentale.

La radicale standardizzazione dei modelli dei recipienti e delle iscrizioni registrata durante il periodo tardo Zhou (c. 857-771 a.C.) indica un ulteriore inaridimento dell'autenticità del sentimento religioso, ormai consumato dallo spettacolo delle *performance* rituali sfoggiate dalla corte reale.

Il culto ancestrale, ormai divenuto sterile routine rituale e strumento di legittimazione politica, non perse però il suo posto di prestigio nel sistema religioso, politico e sociale della Cina antica, continuando ad affiancare l'evoluzione della civiltà cinese e fondendosi con essa.

BIBLIOGRAFIA

Allan, Sarah

- 1993, "Epilogue", in Whitfield, Roderick (a cura di), *The Problem of Meaning in Early Chinese Ritual Bronzes*, London, School of Oriental and African Studies, pp. 161-176.
- 1999, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press, pp. 19-56.

Boulanger, Robert

- 1989, *China*, Hoboken, Prentice Hall Press.

Bagley, Robert

- 1993, "Meaning and Explanation", in Whitfield, Roderick (a cura di), *The Problem of Meaning in Early Chinese Ritual Bronzes*, London, School of Oriental and African Studies, pp. 34-55.
- 1999, "Shang Archaeology", in Loewe, Michael e Shaughnessy, Edward L. (a cura di), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 124-231.

Behr, Wolfgang

- 2017, "The Language of the Bronze Inscriptions", in Shaughnessy, Edward L. (a cura di), *Imprints of Kinship*, Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong, pp. 9-32.

Campbell, Roderick B.

- 2012, "On Sacrifice: an Archaeology of Shang Sacrifice" in Porter, Anne M. e Schwartz, Glenn M. (a cura di), *Sacred Killing, the Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 305-324.
- 2014, *The archaeology of the Chinese bronze age from Erlitou to Anyang*, Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology Press, pp. 5-190.

- 2016, “Memory, Power and Death in Chinese History and Prehistory”, in Hill, Erica e Hageman, Jon B. (a cura di), *The Archaeology of Ancestors, Death, Memory, and Veneration*, Gainesville, University Press of Florida, pp. 81-101.

Chang, Kwang-chih 張光直

- 1976, *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Harvard University Press.
- 1981, “The Animal in Shang and Chou Bronze Art”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 41, n. 2, pp. 527-554.
- 1983a, *Art, Myth, and Ritual: the Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, Massachusetts, HUP.
- 1983b, “Sandai Archaeology and the Formation of States in Ancient China: Processual Aspects of the Origins of Chinese Civilization”, in David N. Keightley (a cura di), *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley, University of California Press, pp. 495-521.
- 1986, *The Archaeology of Ancient China*, New Haven-London, Yale University Press.
- 1995, “Ritual and Power”, in Murowchick, Robert (a cura di), *China: Ancient Culture, Modern Land*, Norman, University of Oklahoma Press, pp. 61-65.
- 1999, “China on the Eve of the Historical Period”, in Loewe, Michael e Shaughnessy, Edward L. (a cura di), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 37-73.

Chen Shuxin 陳樹新

- 2014, “The Creation of Female Origin Myth: A Critical Analysis of Gender in the Archaeology of Neolithic China”, *The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, vol. 22, n.1, pp. 24-30.

Cheng, Anne

- 2000, *Storia del pensiero cinese*, vol. 1, Torino, Einaudi.

Childs-Jonson, Elisabeth

- 1995, “Symbolic Jades of the Erlitou Period: A Xia Royal Tradition”, *Archives of Asian Art*, vol. 48, pp. 64-91.

Childs-Jonson, Elisabeth e Gu Fang 古方

- 2009, *The Jade Age: Early Chinese Jades in American Museums*, New York, Science Press, Beijing and Throckmorton Fine Art.

Ciarla, Roberto

- 2011, “I primi vasai est-asiatici nella transizione Pleistocene-Olocene”, in Ciarla, Roberto e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.1, Torino, Einaudi, pp. 143-206.

Cook, Constance A.

- 2009, “Ancestor Worship During The Eastern Zhou”, in Lagerwey, John e Kalinowski Marc (a cura di), *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250BC- 220 AD)*, Leiden-Boston, Brill, pp. 237-280.

Cook, Constance A. e Goldin, Paul R.

- 2020, *A Source Book of Ancient Chinese Bronze Inscriptions (Revised Edition)*, Berkeley, the Society for the Study of Early China.

Du Zhengsheng 杜正胜

- 1991, “Xiandai kaogu jiqi guojia fazhan tansuo 夏代考古及其国家发展的探索” (“Archaeology of the Xia dynasty and the development of state”), *Kaogu* 考古, n. 1, pp. 43-56.

Eno, Robert

- 2009, “Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Text”, in Lagerwey, John e Kalinowski Marc (a cura di), *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250BC- 220 AD)*, Leiden-Boston, Brill, pp. 41-102.
- 1990a, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, New York, State University of New York Press.
- 1990b, “Was There a High God Ti in Shang Religion?”, *Early China*, vol. 15, pp.1-26.

Falkenhausen, Lothar von

- 1999, "Late Western Zhou Taste," in *Etudes Chinoises*, vol. 18, n. 1/2, pp. 143-178.
- 2006, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 a.C.)*, *The Archaeological Evidence*, Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology Press.

Fang Dianchun 方殿春 e Wei Fan 魏凡

- 1986, "Liaoning Niuheliang Hongshan Wenhua 'Nüshenmiao' yu ji shizhong qun fajue jianbao" 遼寧牛河梁紅山文化“女神廟”與積石塚群發掘簡報 (Rapporto sugli scavi del 'Tempio della Dea' e del complesso cimiteriale della cultura Hongshan a Niuheliang, Lianoning) *Wenwu* 文物, pp. 1-17 + 97-101.

Fracasso, Riccardo

- 1988, *A Technical Glossary of Jiaguology: Oracle Bone Studies*, Roma, Napoli, Istituto Universitario Orientale.
- 2007, "Between Legend and History: Notes on Cheng Tang", in Le Blanc, Charles e Mathieu, Rémi (a cura di), *Approches critiques de la mythologie chinoise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 85-206.
- 2013a, "Dal mito alla storia: origini, sovrani pre-dinastici e dinastia Xia", in Lippiello, Tiziana e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.2, Torino, Einaudi, pp. 5-38.
- 2013b, "Divinazione e religione del tardo periodo Shang", in Lippiello, Tiziana e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.2, Torino, Einaudi, pp. 547-572.
- 2013c, "Esordi storici: la dinastia Shang", in Lippiello, Tiziana e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.2, Torino, Einaudi, pp. 39-76.

Fung, Christopher

- 2000, "The drinks are on us: Ritual, social status, and practice in Dawenkou burials, North China", *Journal of East Asian Archaeology*, vol. 2, n. 1, pp. 67-92.

Gao Wei 高炜 *et al.*

- 1998, "Yanshi Shangcheng yu Xia Shang wenhua fenjie 偃师商城与夏商文化分界" (The Yanshi Shang city and the demarcation between the Xia and the Shang cultures"), *Kaogu* 考古, n. 10, pp. 66-79.

Hayashi Minao 林巳奈夫

- 1993, “Concerning the Inscription ‘May Sons and Grandsons Eternally Use This [Vessel]’”, *Artibus Asiae*, vol. 53, n. 1/2, pp. 51-58.

Howard, Angela *et al.*

- 2006, *Chinese Sculpture*, New Haven, Yale University Press.

Huang Zhanyue 黃展岳

- 2004, *Gudai rensheng renxun tonglun* 古代人牲人殉通論, Beijing 北京, Wenwu chubanshe 文物出版社.

Hsu Cho-Yun 許倬雲

- 1999, “The Spring and Autumn Period”, in Loewe, Michael e Shaughnessy, Edward L. (a cura di), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 545-586.

Keightley, David N.

- 1978, *Sources of Shang History: the Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley, University of California Press, pp. 22-45.
- 1983, “The Late Shang State: When, Where, and What?”, in Keightley, David N. (a cura di), *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley, University of California Press, pp. 523-564.
- 1988, “Shang Divination and Metaphysics”, *Philosophy East and West*, vol. 38, n. 4, pp. 367-397.
- 1996, “Art, Ancestors, and the Origins of Writing in China”, *Representations*, vol. 132, n. 56, pp. 68-95.
- 1999, “The Shang: China’s First Historical Dynasty”, in Loewe, Michael e Shaughnessy, Edward L. (a cura di), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 232-268.
- 2000, *The Ancestral Landscape, Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 B.C.)*, Berkeley, Institute of East Asian Studies.

- 2004, “The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and its Legacy”, in Lagerwey, John (a cura di), *Religion and Chinese Society vol. 1*, Hong Kong, The Chinese University Press, pp. 3-63.

Kern, Martin

- 2009, “Bronze Inscriptions, the Shijing and the Shangshu: the Evolution of the Ancestral Sacrifice During the Western Zhou”, in Lagerwey, John e Kalinowski Marc (a cura di), *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250BC- 220 AD)*, Leiden-Boston, Brill, pp. 143-200.

Khayutina, Maria

- 2010, “Royal Hospitality and Geopolitical Construction of the Western Zhou Polity,” *T'oung Pao*, vol. 96, n. 1, pp. 1-73.

Klein, Esther S.

- 2019, *Reading Sima Qian from Han to Song, the Father of History in Pre-Modern China*, Leiden-Boston, Brill.

Kryukov, Mikhail Vasilievich

- 1995, “Symbols of Power and Communication in Pre-Confucian China: On the Anthropology of ‘De’”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 58, n. 2, pp. 314-333.

Lakos, William

- 2010, *Chinese Ancestor Worship: A Practice and Ritual Oriented Approach to Understanding Chinese Culture*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.

Lee, Yun Kuen e Zhu, Naicheng

- 2002, “Social Integration of Religion and Ritual in Prehistoric China”, *Antiquity*, vol. 76, n. 293, pp. 715-723.

Lefevre, Jean A.

- 1997, “Grand et petits territoires”, in Gernet, Jacques e Kalinowski, Marc (a cura di), *En suivant la Voie Royale: Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Études thématiques 7, Paris, École Française d’Extrême-Orient, pp. 45-49.

Lewis, Mark E.

- 1990, *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, State University of New York Press.
- 1999, “Warring States: Political History”, in Loewe, Michael e Shaughnessy, Edward L. (a cura di), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 587-650.

Li Feng 李峰

- 2006, *Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045-771 BC*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2013, *Early China, A Social and Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Li Xiantang 李宪堂

- 2012, “Tianxiaguan de luoji qidian yu lishi shengcheng —天下观的逻辑起点与历史生成” (“The Starting Point and the Generating Process of Tianxia View”), *Academic Monthly*, vol. 44, n. 10, pp. 126-137.

Li Zhe 李喆

- 2020, “Shang Zhou ji zu li de qianzhao: shanggu zuxian chongbai yishi fa zhan gai guan 商周祭祖礼的前兆:上古祖先崇拜意识发展概观”(“On the Bodement of Ancestor Worship in Shang and Zhou Dynasties: the Development of Ancient Ancestor Worship Consciousness”), *Shandong li gong daxue xue bao* 山东理工大学学报, vol. 36, n.1, pp. 62-68.

Lippiello, Tiziana

- 2013, “Pensiero e religione in epoca Zhou”, in Lippiello, Tiziana e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.2, Torino, Einaudi, pp. 573-632.

Liu Li 劉莉

- 1996, “Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture”, *Early China*, vol. 21, pp. 1- 46.
- 1999, “Who Were the Ancestors? The Origins of Chinese Ancestral Cult and Racial Myths”, *Antiquity*, vol. 73, n. 281, pp. 602-613.
- 2000, “Ancestor Worship: An Archaeological Investigation of Ritual Activities in Neolithic North China”, *Journal of East Asian Archaeology*, vol. 2, n. 1/2, pp. 129-164.
- 2009, “State Emergence in Early China”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 38, n. 1, pp. 217-232.
- 2011a, “Ascesa e declino delle prime società complesse in Cina nel III millennio a.C., in Ciarla, Roberto e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.1, Torino, Einaudi, pp. 435-488.
- 2011b, “La nascita delle prime società complesse e della sfera di interazione nella Cina del IV Millennio a.C.”, in Ciarla, Roberto e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.1, Torino, Einaudi, pp. 399-429.

Liu Li 劉莉 e Chen Xingcan 陈星灿

- 2003, *State Formation in Early China*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd.

Liu Li 劉莉 e Xu Hong 徐紅

- 2007, “Rethinking Erlitou: Legend, History and Chinese archaeology”, *Antiquity*, vol. 81, n. 314, pp. 886-901.

Lu, Tracey Lie-dan

- 2011, “Dalla prima età Neolitica agli sviluppi regionali del Neolitico, verso l’età del bronzo”, in Ciarla, Roberto e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.1, Torino, Einaudi, pp. 247-368.

Meccarelli, Marco

- 2014, “Antica Cina, archeologia sulla via del Tao”, *Archeo Monografie*, n. 3, p. 1-145.

Nylan, Michael

- 1998, “Sima Qian: A True Historian?”, *Early China*, vol. 23, pp. 203-246.

Pankenier, David W.

- 1995, “The Cosmo-Political Background of Heaven’s Mandate”, *Early China*, vol. 20, pp. 121-176.

Qian Yaopeng 錢耀鵬 e Wang Ye 王葉

- 2014, “Banpo yizhi Yangshao zaoqi de maizang fangshi yanjiu 半坡遺址仰韶早期的埋葬方式研究” (Study on the Burial Ways of Early Yangshao Banpo Site”), *Xibu kaogu* 西部考古, n. 00, pp. 56-81.

Rastelli, Sabrina

- 2013, “Arte e rito nell’età del bronzo”, Lippiello, Tiziana e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.2, Torino, Einaudi, pp. 323-400.

Rawson, Jessica

- 1989, “Statesmen or Barbarians? The Western Zhou as seen through their Bronzes”, *Proceedings of the British Academy*, vol. 75, pp. 71-95.
- 1993, “Late Shang Bronze Design: Meaning and Purpose”, in Whitfield, Roderick (a cura di), *The Problem of Meaning in Early Chinese Ritual Bronzes*, London, School of Oriental and African Studies, pp. 67-95.
- 1996, *Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties*, New York, George Braziller.
- 1999, “Western Zhou Archaeology,” in Loewe, Michael e Shaughnessy, Edward L. (a cura di), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 292-351.

Sabattini, Mario e Santangelo, Paolo

- 2005, *Storia della Cina*, Roma-Bari, Laterza.

Scarpari, Maurizio

- 2013, “Introduzione”, in Lippiello, Tiziana e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.2, Torino, Einaudi, pp. XXIII-XXXIV.

Shaughnessy, Edward L.

- 1991, *Sources of Zhou History*, Berkley, University of California Press.
- 1999, “Western Zhou History”, in Loewe, Michael e Shaughnessy, Edward L. (a cura di), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 292-351.
- 2013, “La dinastia Zhou”, in Lippiello, Tiziana e Scarpari, Maurizio, (a cura di), *La Cina*, vol. 1.2, Torino, Einaudi, pp. 77-133.

Su Bingqi 蘇束琦

- 1991, “Guanyu chongjian Zhongguoshi qianshi de sikao 关于重建中国史前史的思考” (Riflessione sulla ricostruzione della preistoria cinese), *Kao gu* 考古, n. 12, pp. 1109-1118.

Tang Lan 唐蘭

- 1962, “Xi Zhou tongqi duandai zhong de ‘Kang gong’ wenti 西周銅器斷代中的“康宮”問題 (La questione del ‘Kang gong’ nella periodizzazione dei bronzi Zhou Occidentali)”, *Kaogu xuebao* 考古學報, vol. 1, pp. 15-48.

Thorp, Robert L.

- 2006, *China in the Early Bronze Age: Shang Civilization*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Thote, Alain

- 2009, “Shang and Zhou Funeral Practices”, in Lagerwey, John e Kalinowski Marc (a cura di), *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250BC- 220 AD)*, Leiden-Boston, Brill, pp. 103-142.

Tong Enzheng 童恩正

- 2002, “Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China”, *Journal of East Asian Archaeology*, vol. 4, n. 1, pp. 337-374.

Underhill, Anne P. *et al.*

- 2008, “Changes in Regional Settlement Patterns and the Development of Complex Societies in Southeastern Shandong, China”, *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 27, pp. 1-29.

Vogt, Paul N.

- 2012, *Between Kin and King: Social Aspects of Western Zhou Ritual* (Tesi di dottorato), Columbia University.

Wang Ningshen 王寧生 e Keightley, David N.

- 1987, “Yangshao Burial Customs and Social Organization: A Comment on the Theory of Yangshao Matrilineal Society and Its Methodology”, *Early China*, vol. 11/12, pp. 6-32.

Wang Ye 王葉 e Qian Yaopeng 錢耀鵬

- 2019, “Yuanjunmiao mudi hezangmu de shiyong guocheng yanjiu 元君廟墓地合葬墓的使用過程研究” (“Research of the Burial Process of the Multi Burial Tombs at Yuanjunmiao Cemetery”), *Jiang Han kaogu 江漢考古*, n. 1, pp. 71-80.

Wu Hung 巫鴻

- 1995, *Monumentality in early Chinese Art and Architecture*, Stanford, Stanford University Press.

Xia Nai 夏鼐

- 1985, *Zhongguo wenming de qi yuan 中國文明的起源 (The Origins of Chinese Civilization)*, Beijing 北京, Wenwu chubanshe 文物出版社.

Xia Shang Zhou duandai gongcheng zhuanjiazu 夏商周斷代工程專家組 (Expert Group of the Xia-Shang-Zhou Project)

- 2000, “Xia Shang Zhou duandai gongcheng 1996-2000 nian jieduan chengguogaiyao 夏商周斷代工程 1996~2000 年階段成果概要” (“Results from the Xia-Shang-Zhou Projects from 1996 to 2000”), *Wenwu* 文物, n. 12, pp. 49-62.

Yan Wenming 嚴文明

- 1981, “Guanyu shifu tuan ba 鸛魚石斧圖跋” (Sulla rappresentazione della cicogna con il pesce e l’ascia di pietra), *Wenwu* 文物, n. 12, pp. 79-82.

You Yifei 游逸飞

- 2009, *Sifang, tianxia, qunguo—zhouqinhan tianxiaguan de biange yu fazhan* 四方、天下群國—周秦漢天下觀的變革與發展 (*sifang, tianxia, qunguo* 群国: *trasformazione ed evoluzione del concetto di tianxia in epoca Zhou, Qin e Han*), Taipei, National Taiwan University.

Zhao Guangxian 赵光贤

- 1982, *Zhoudai shehui bianxi* 周代社会辨析 (*Un’analisi della società Zhou*), Pechino, Renmin chubanshe 人民出版社.

Zhongguo shehuikexueyuan kaogu yanjisuo 中國社會科學院考古研究所

- 1983, *Yuanjunmiao Yangshao mudi* 元君廟仰韶墓地, Beijing 北京, Wenwu chubanshe 文物出版社.