





La Cina I\*\*

La Cina  
a cura di Maurizio Scarpari

I\*  
Preistoria e origini della civiltà cinese  
a cura di Roberto Ciarla e Maurizio Scarpari

I\*\*  
Dall'età del Bronzo all'impero Han  
a cura di Tiziana Lippiello e Maurizio Scarpari

II  
L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing  
a cura di Mario Sabattini e Maurizio Scarpari

III  
Verso la modernità  
a cura di Guido Samarani e Maurizio Scarpari

# La Cina

a cura di Maurizio Scarpari

I\*\*

Dall'età del Bronzo all'impero Han  
a cura di Tiziana Lippiello e Maurizio Scarpari



Giulio Einaudi editore

© 2013 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Redazione: Valentina Barbero.

Collaborazione redazionale: Lisa Indraccolo.

Traduzioni: Alice Antonelli, pp. 77-133; Valentina Palombi, pp. 181-259;  
Micol Biondi, pp. 633-718; Amina Crisma, pp. 747-807; Lisa Indraccolo, pp. 901-73.

La casa editrice, avendo esperito tutte le pratiche relative  
al corredo iconografico della presente opera, rimane a disposizione  
di quanti avessero comunque a vantare diritti in proposito.

[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it)

ISBN 978-88-06-18511-4

## Indice

p. xxiii *Introduzione* di Maurizio Scarpari

### Dall'età del Bronzo all'impero Han

#### *Origine e formazione della civiltà cinese*

RICCARDO FRACASSO

- 5 Dal mito alla storia: origini, sovrani pre-dinastici e dinastia Xia
- 8 1. L'invenzione della civiltà
- 10 2. Sequenze pre-dinastiche: i Tre Augusti e i Cinque Sovrani
- 24 3. Yu e la dinastia Xia
- 34 4. Mitologia e *sbenhua*: nascita e sviluppi di una nuova scienza
- 35 5. Peculiarità distintive e natura delle fonti

RICCARDO FRACASSO

#### Esordi storici: la dinastia Shang

- 39 1. Fonti
- 47 2. Genealogie e sequenze dinastiche
- 64 3. Cronologie e periodizzazioni
- 67 4. Stato, ambiente e società durante la fase di Anyang

EDWARD L. SHAUGHNESSY

#### La dinastia Zhou

- 79 I. LE FONTI
- 80 1. Fonti tradizionali
- 84 2. Altri tipi di resoconti tradizionali
- 88 3. Fonti paleografiche
- 93 4. Altri manufatti archeologici

VIII	Indice
p. 97	II. LA STORIA DEL PERIODO ZHOU OCCIDENTALE
105	III. IL PERIODO DELLE PRIMAVERE E AUTUNNI
106	1. La supremazia di Zheng
108	2. L'egemonia di Qi
111	3. L'egemonia di Jin
115	4. L'ascesa del Sud
117	IV. IL PERIODO DEGLI STATI COMBATTENTI
121	V. L'APPARATO RITUALE E L'ORGANIZZAZIONE MILITARE
122	1. L'apparato rituale
127	2. L'organizzazione militare
132	VI. L'EREDITÀ DEI ZHOU

#### MAURIZIO SCARPARI

135	Verso l'impero: dagli Stati Combattenti all'unificazione
138	1. La concezione del mondo e dell'universo
142	2. Verso l'unificazione del <i>tianxia</i>
146	3. L'arte di governo
152	4. La codificazione della legge

#### MAURIZIO SCARPARI

159	L'unificazione del <i>tianxia</i> : la dinastia Qin
161	1. L'identità culturale dei Qin
166	2. Annessione o successione?
170	3. Il Primo Augusto Imperatore dei Qin
179	4. Il crollo della dinastia

#### B. J. MANSVELT BECK

181	La dinastia Han
183	1. Quadro degli eventi principali
185	2. La fondazione della dinastia Han Occidentale (206-202 a.C.)
188	3. Il regno dell'imperatrice vedova Lü (r. 195-180 a.C.)
193	4. Il regno dell'imperatore Wen (r. 180-157 a.C.)
201	5. Il regno dell'imperatore Jing (r. 157-141 a.C.) e la ribellione dei sette regni
202	6. Il regno dell'imperatore Wu (r. 141-87 a.C.)
213	7. Dalla politica modernista alla politica riformista: il I secolo a.C.
214	8. I nuovi culti di stato
218	9. Le relazioni estere nel corso del I secolo a.C.
221	10. Le regioni occidentali
223	11. L'ascesa di Wang Mang (8 a.C. - 9 d.C.)



p. 225	12. Il regno di Wang Mang (r. 9-23 d.C.)
227	13. La restaurazione della dinastia Han (23-36)
231	14. Il regno dell'imperatore Guangwu (r. 25-57)
236	15. Il regno dell'imperatore Ming (r. 57-75)
237	16. Il regno dell'imperatore Zhang (r. 75-88)
238	17. Il regno dell'imperatore He (r. 88-106)
242	18. Il regno degli imperatori Shang (r. 106) e An (r. 106-25)
	19. Il regno dell'imperatore Shun (r. 125-44)
246	20. Il regno dell'imperatore Huan (r. 146-68)
248	21. Il regno dell'imperatore Ling (r. 168-89)
249	22. La rivolta dei Turbanti Gialli
253	23. La caduta degli Han (189-220)
257	24. La caduta degli Han in prospettiva

### *La Cina e i barbari*

NICOLA DI COSMO

#### La frontiera settentrionale dalle origini all'unificazione imperiale

263	1. Genesi e periodizzazione della frontiera
268	2. La frontiera durante il periodo Shang
272	3. I rapporti tra i Zhou e le popolazioni di frontiera fino al 650 a.C.
274	4. Principali culture e siti archeologici
276	5. Fonti storiche
279	6. Diffusione del nomadismo e fonti archeologiche (650-350 a.C.)
284	7. Rapporti tra gli stati cinesi e i Di
287	8. Dal periodo degli Stati Combattenti all'unificazione della Cina e la costituzione dell'impero Xiongnu
290	9. Relazioni tra i nomadi e gli «stati centrali»
292	10. Origini storiche dell'impero Xiongnu
296	11. Considerazioni conclusive

NICOLA DI COSMO

#### Le frontiere dell'impero Han

301	1. Geografia storica
303	2. Il sistema tributario e le relazioni internazionali
306	3. La frontiera settentrionale durante la dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.): i Xiongnu
310	4. La frontiera del Nord-ovest: le Regioni Occidentali
312	5. La frontiera settentrionale durante la dinastia Han Orientale (25-220 d.C.)
315	6. La frontiera meridionale

*Archeologia, arte, musica*

SABRINA RASTELLI

## Arte e rito nell'età del Bronzo

- |        |  |
|--------|--|
| p. 323 | 1. La cultura Erlitou                  |
| 333    | 2. Le culture Erligang e Panlongcheng  |
| 345    | 3. Il periodo Huanbei o di transizione |
| 353    | 4. Il periodo Yin o tardo-Shang        |
| 375    | 5. La dinastia Zhou Occidentale        |

SABRINA RASTELLI

## 401 Nuovi spazi creativi: l'arte Zhou Orientale

- |     |  |
|-----|--|
| 404 | 1. Lo stato di Guo                                       |
| 406 | 2. Lo stato di Jin                                       |
| 409 | 3. Lo stato di Zeng                                      |
| 410 | 4. Lo stato di Qin                                       |
| 413 | 5. Lo stato di Huang                                     |
| 416 | 6. Lo stato di Ju  |
| 417 | 7. Lo stato di Zheng                                     |
| 419 | 8. Lo stato di Chu                                       |
| 422 | 9. La sepoltura del ministro Zhao (stato di Jin)         |
| 426 | 10. La necropoli dei duchi di Qin a Nanzhihui            |
| 429 | 11. Gli stati di Cai, Wu e Yue                           |
| 433 | 12. La sepoltura del marchese Yi di Zeng                 |
| 438 | 13. La tomba M126 a Fenshuiling                          |
| 439 | 14. La sepoltura del funzionario Shao Tuo (stato di Chu) |
| 445 | 15. La tomba M1 a Mashan                                 |
| 450 | 16. La necropoli reale dello stato di Zhongshan          |
| 453 | 17. Le necropoli del regno di Qin                        |
| 455 | 18. Conclusioni  |

SABRINA RASTELLI

## 457 Il parco funerario del Primo Imperatore

SABRINA RASTELLI

## 471 Lusso e immortalità: l'arte Han

- |     |  |
|-----|--|
| 472 | 1. Il parco funerario dell'imperatore Jing                                 |
| 477 | 2. Le tombe a pozzo della necropoli di Mawangdui                           |
| 488 | 3. Le tombe rupestri dei re Liu Sheng e Zhao Mo                            |
| 499 | 4. Le tombe a camera in muratura e/o in pietra del periodo Han Occidentale |

- p. 510 5. Le tombe a camera in muratura e/o in pietra del periodo Han Orientale  
 528 6. Oltre i confini dell'impero  
 530 7. Conclusioni

LUCA PISANO

### Musica e rituale

- 533 1. Dalle origini alla dinastia Xia  
 536 2. La dinastia Shang  
 538 3. Dalla dinastia Zhou al periodo degli Stati Combattenti  
 542 4. La dinastia Han

### *Credenze religiose e correnti di pensiero*

RICCARDO FRACASSO

- 547 Divinazione e religione nel tardo periodo Shang  
 548 1. Divinazione e piromanzia  
 559 2. Pantheon e sfera rituale  
 565 3. Riti e sacrifici  
 568 4. Sepolture e pratiche funerarie  
 569 5. Sciamanesimo, totemismo, iconografia

TIZIANA LIPPIELLO

### Pensiero e religione in epoca Zhou

- 573 1. Introduzione  
 577 2. Gli esperti di *yin-yang*  
 580 3. Confucio e i *ru*  
 587 4. Mozi e il rifiuto della tradizione  
 589 5. Yang Zhu e il valore della vita  
 592 6. Mencio alla ricerca del compromesso  
 597 7. La costante pratica del giusto mezzo  
 599 8. Xunzi e il potere dell'uomo  
 602 9. Han Feizi e il potere della legge  
 606 10. Hui Shi e Gongsun Long: l'arte del paradosso  
 608 11. Zhuangzi e l'oblio dell'uomo  
 611 12. Il *Laozi* e il non-agire che reca giovamento  
 616 13. La coltivazione interiore per controllare il cosmo  
 621 14. Riti e credenze religiose

DONALD HARPER

## Scienza e mondo naturale

- p. 633 I. INTRODUZIONE  
 638 II. GLI ESPERTI E I LORO TESTI  
 643 1. Le scoperte di manoscritti  
 647 2. Classificazione dei testi degli esperti  
 651 3. La formazione intellettuale degli esperti  
 655 III. COSMOGONIA  
 658 1. La cosmogonia secondo i manoscritti del periodo degli Stati Combattenti  
 666 2. L'ordine cosmico e i Cinque Agenti secondo un manoscritto di epoca Han  
 668 IV. COSMOLOGIA, ASTROLOGIA E CALENDARISTICA  
 669 1. La cosmologia in epoca Han  
 675 2. La concezione del cielo prima della dinastia Han  
 686 3. Calendari, sistemi astro-calendariali e mondo naturale  
 694 V. *QI*, *YIN-YANG* E I CINQUE AGENTI  
 703 VI. LA MEDICINA  
 717 VII. CONCLUSIONI

ATTILIO ANDREINI

## L'arte della guerra

- 719 1. La politica della guerra  
 734 2. Il *Sunzi bingfa*, la letteratura militare e le principali teorie strategiche

MARIANNE BUJARD

## Pensiero e religione in epoca imperiale

- 747  
 748 1. Edificare la legittimità  
 751 2. La corte dei letterati  
 752 3. Gli adepti del *laissez faire*  
 754 4. Come governare l'impero?  
 756 5. Lu Jia e Jia Yi  
 760 6. Il trattato promosso dal principe di Huainan  
 762 7. Dong Zhongshu  
 764 8. Disastri e prodigi  
 766 9. Soffi buoni e cattivi  
 767 10. Come far venire la pioggia  
 768 11. Il governo tramite le lettere  
 769 12. Gli antichi e i moderni, l'ordito e la trama  
 771 13. I dibattiti a corte

- p. 775 14. Gli esiliati dell'interno  
 781 15. L'antico sistema religioso  
 786 16. Dal sacrificio a Taiyi al sacrificio al Cielo  
 789 17. La dinastia Han Orientale: la religione dei letterati  
 791 18. I culti degli imperatori defunti  
 793 19. La religione locale  
 796 20. I culti degli immortali  
 798 21. Movimenti millenaristici  
 802 22. Le prime comunità buddhiste  
 803 23. Riti privati

### *Lingua e letteratura*

MAGDA ABBIATI

#### Lingua e scrittura

- 811 1. La lingua cinese  
 826 2. La scrittura cinese

ATTILIO ANDREINI

#### 845 La trasmissione del sapere. Forme e funzioni del testo

- 846 1. I primi testi scritti  
 862 2. Documenti su legno, bambú e seta  
 875 3. Riscrivere la storia della Cina antica: strutture, contenuti e affiliazioni delle fonti manoscritte (dal tardo periodo Zhou alla prima fase imperiale)  
 891 4. Nuove prospettive di studio  
 898 5. Conclusione

HANS VAN ESS

#### Gli albori della letteratura

- 901 1. La formazione delle opere cinesi antiche e il primo sistema di classificazione della letteratura cinese  
 903 2. I testi oracolari  
 905 3. Le iscrizioni su bronzo e lo *Shujing*  
 907 4. Lo *Shijing*  
 911 5. La letteratura storica  
 916 6. Fiabe, battute di spirito e aneddoti  
 924 7. Massime, opere in versi, dialoghi didascalici e trattati  
 934 8. La canonizzazione dei Classici in epoca Han  
 936 9. I *Canti di Chu* (*Chuci*)  
 943 10. Poetica del *fu*  
 946 11. Xunzi e l'indovinello  
 949 12. Il *fu* in epoca Han

XIV	Indice
p. 956	13. Altre forme poetiche di epoca Han
963	14. Storiografia
966	15. La lettera e il saggio o trattato
971	16. La narrativa

### *Apparati*

977	Cronologia
979	Bibliografia
1047	Lista dei caratteri cinesi
1111	Indice dei nomi
1121	Gli autori

## Indice delle illustrazioni

fuori testo, tra le pp. 478-79:

1. Calderone *ding* a sezione quadrata (*fangding*), bronzo, ripostiglio nei pressi di Zhengzhou, Henan, periodo Erligang.  
Zhengzhou, Museo dello Henan (Henan Bowuyuan).
2. Secchiello *you*, bronzo, tomba M160 a Guojiazhuang, Henan, dinastia tardo-Shang.  
Pechino, Istituto di Archeologia dell'Accademia Cinese di Scienze Sociali (Zhongguo shihui kexue xueyuan Kaogu yanjiusuo).
3. Recipiente *fangyi*, bronzo, ripostiglio n. 1 a Zhuangbai, Fufeng, Shaanxi, dinastia Zhou Occidentale.  
Baoji, Museo dei Bronzi (Baoji Qingtongqi Bowuguan).
4. Pugnale *ge*, pietra, bronzo e turchese, tomba della regina Fu Hao a Xiaotun, Anyang, Henan, dinastia tardo-Shang.  
Pechino, Museo Nazionale di Cina (Zhongguo Guojia Bowuguan).
5. Scultura raffigurante un uomo accovacciato, nefrite, sito di Dayangzhou, Wucheng, Jiangxi, periodo Huanbei.  
Nanchang, Museo del Jiangxi (Jiangxisheng Bowuguan).
6. Finitura per stanga di carro, bronzo, fossa per carri e cavalli nella necropoli di Rujiazhuang, Baoji, Shaanxi, dinastia Zhou Occidentale.  
Baoji, Museo dei Bronzi (Baoji Qingtongqi Bowuguan).
7. Maschera funeraria, nefrite, tomba M31 a Tianma-Qucun, Shanxi, dinastia Zhou Occidentale.  
Taiyuan, Istituto di Archeologia dello Shanxi (Shanxisheng Kaogu Yanjiusuo).
8. Particolare della sepoltura M2001 della necropoli nobile dello stato di Guo a Shangcunlin, Sanmenxia, Henan.  
Zhengzhou, Museo dello Henan (Henan Bowuyuan).
9. Fiasca *fangbu*, bronzo, tomba M8 a Tianma-Qucun, Shanxi, dinastia Zhou Occidentale.  
Taiyuan, Museo dello Shanxi (Shanxisheng Bowuguan).
10. Fiasca *fangbu*, bronzo, tomba a Lijialou, Xinzheng, Henan, dinastia Zhou Orientale.  
Zhengzhou, Museo dello Henan (Henan Bowuyuan).
11. Creatura immaginaria, bronzo e pietre dure, tomba M9 a Xujialing, Henan, dinastia Zhou Orientale.  
Zhengzhou, Istituto di Archeologia e Beni Culturali dello Henan (Henansheng Wenwu Kaogu Yanjiusuo).

12. Coppa *dou*, bronzo ageminato in oro, tomba M126 a Fenshuiling, Changzhi, Shanxi, dinastia Zhou Orientale.  
Taiyuan, Museo dello Shanxi (Shanxisheng Bowuguan).
13. Fibbie con gancio, bronzo ageminato in oro, tomba del ministro Zhao (M251) a Jinshengcun, Taiyuan, Shanxi, dinastia Zhou Orientale.  
Taiyuan, Istituto di Archeologia dello Shanxi (Shanxisheng Kaogu Yanjiusuo).
14. Campana *bo*, bronzo, tomba del ministro Zhao (M251) a Jinshengcun, Taiyuan, Shanxi, dinastia Zhou Orientale.  
Ibidem.
15. Vista della fossa n. 1 dell'Esercito di terracotta del Primo Augusto Imperatore di Qin, Lintong, Xi'an, Shaanxi.  
(Foto Spectrum / Heritage Images / Scala, Firenze).
16. Carro scoperto, bronzo, fossa dei carri di bronzo del parco funerario del Primo Imperatore, dinastia Qin.  
Lintong, Museo dei Guerrieri e dei Cavalli di Terracotta dell'Imperatore Qin Shihuang (Qin Shi Huangdi Bin Ma Yong Bowuguan, Shaanxi).  
(Foto Araldo De Luca).
17. Balestriere inginocchiato, terracotta dipinta, fossa n. 2 del parco funerario del Primo Imperatore, dinastia Qin.  
Lintong, Museo dei Guerrieri e dei Cavalli di Terracotta dell'Imperatore Qin Shihuang (Qin Shi Huangdi Bin Ma Yong Bowuguan, Shaanxi).  
(Foto © Imaginechina / Corbis).
18. Drappo funerario, inchiostro e colori su seta, tomba a Zidanku, Changsha, Hunan, dinastia Zhou Orientale.  
Changsha, Museo dello Hunan (Hunansheng Bowuguan).
19. Soffitto e frontone interno della tomba M61 a Luoyang, Henan, intonaco e pigmenti su terracotta, dinastia Han Occidentale.
20. Lampada, bronzo dorato, tomba di Dou Wan (M2) a Mancheng, Hebei, dinastia Han Occidentale.  
Shijiazhuang, Museo dello Hebei (Hebeisheng Bowuguan).

SABRINA RASTELLI, *Arte e rito nell'età del Bronzo*

- p. 326 1. Due recipienti *jue*, bronzo, tomba IIIM2 a Erlitou, Yanshi, Henan, periodo Erlitou.  
Zhengzhou, Museo dello Henan (Henan Bowuyuan).
- 329 2. Schema del procedimento di fusione in stampi a matrici composte.
- 332 3. Oggetto a forma di «impugnatura», nefrite, tomba a Erlitou, Yanshi, Henan, periodo Erlitou.  
Pechino, Istituto di Archeologia dell'Accademia Cinese di Scienze Sociali (Zhongguo shihui kexue xueyuan Kaogu yanjiusuo).
- 335 4. Disegno di una maschera *taotie*.



- p. 337 5. Recipiente *lei*, bronzo, tomba M<sub>3</sub> a Baijiazhuang, Erligang, Henan, periodo Erligang.  
Zhengzhou, Museo dello Henan (Henan Bowuyuan).
- 340 6. Schema delle forme in bronzo piú ricorrenti nella Cina antica.
- 344 7. Pignatta *gui*, bronzo, tomba M<sub>2</sub> a Lijiazui, Panlongcheng, Wuhan, Hubei, periodo Erligang.  
Wuhan, Museo dello Hubei (Hubeisheng Bowuguan).
- 360 8. Calice *gu*, bronzo, tomba della regina Fu Hao, Xiaotun, Anyang, Henan, dinastia tardo-Shang.  
Pechino, Museo Nazionale di Cina (Zhongguo Guojia Bowuguan).
- 367 9. Pignatta *gui*, bronzo, tomba M<sub>1</sub> a Guojiazhuang, Dongnan, Henan, dinastia tardo-Shang.  
Pechino, Istituto di Archeologia dell'Accademia Cinese di Scienze Sociali (Zhongguo shihui kexue xueyuan Kaogu yanjiusuo).
- 369 10. Campana *nao*, bronzo, Ningxiang, Hunan, dinastia tardo-Shang.  
Changsha, Museo dello Hunan (Hunansheng Bowuguan).
- 378 11. Fiasca *fanghu*, bronzo, tomba M<sub>17</sub> a Doumenzhen, Feng-Hao, Shaanxi, dinastia Zhou Occidentale.  
Xi'an, Museo di Storia dello Shaanxi (Shaanxi Lishi Bowuguan).
- 381 12. Recipiente *zun* di Feng, bronzo, ripostiglio n. 1 a Zhuangbai, Fufeng, Shaanxi, dinastia Zhou Occidentale.  
Baoji, Museo dei Bronzi (Baoji Qingtongqi Bowuguan).
- 383 13. Fiasca *hu* di Xing, bronzo, ripostiglio n. 1 a Zhuangbai, Fufeng, Shaanxi, dinastia Zhou Occidentale.  
Ibidem.
- 392 14. Pignatta *gui* dedicata al duca di Yi, bronzo, necropoli di Liulihe, Fangshan, Pechino, dinastia Zhou Occidentale.  
Pechino, Museo della Capitale (Beijing Shoudu Bowuguan).
- 399 15. Pignatta *gui*, bronzo, Yiqi, Tunxi, Anhui, dinastia Zhou Occidentale.  
Hefei, Museo dello Anhui (Anhuisheng Bowuguan).

SABRINA RASTELLI, *Nuovi spazi creativi: l'arte Zhou Orientale*

- 408 1. Fiasca *fanghu*, bronzo, tomba M<sub>102</sub> a Tianma-Qucun, Shanxi, dinastia Zhou Orientale.  
Taiyuan, Museo dello Shanxi (Shanxisheng Bowuguan).
- 414 2. Fiasca *hu*, bronzo, tomba di Meng Ji a Baoxiangsi, Guangshan, Henan, dinastia Zhou Orientale, metà VII secolo a.C.  
Zhengzhou, Museo dello Henan (Henan Bowuyuan).
- 416 3. Ornamento a forma di tigre, nefrite, tomba di Jun Meng a Baoxiangsi, Guangshan, Henan, dinastia Zhou Orientale, metà VII secolo a.C.  
Ibidem.

- p. 421 4. Urna *fou*, bronzo ageminato in rame, tomba M2 a Xiasi, Henan, dinastia Zhou Orientale, inizio VI secolo a.C.  
Zhengzhou, Istituto di Archeologia dello Henan (Henansheng Kaogu Yanjiusuo).
- 427 5. Fiasca *hu* istoriata, bronzo ageminato in oro, Gaowangsi, Fufeng, Shaanxi, dinastia Zhou Orientale, V secolo a.C.  
Baoji, Museo dei Bronzi (Baoji Qingtongqi Bowuguan).
- 432 6. Base per tamburo, grès invetriato, tomba D7 a Hongshan, Wusi, Jiangsu, dinastia Zhou Orientale, 470 a.C. circa.  
Nanchino, Museo di Nanchino (Nanjing Bowuyuan).
- 444 7. Disegno di una bestia guardiana della tomba *zhenmushou*, originale in legno dipinto, tomba M1 della necropoli di Baoshan, Jingmen, Hubei, dinastia Zhou Orientale, fine IV secolo a.C.
- 446 8. Disegno di uno specchio, originale in bronzo e lacca, tomba M1 della necropoli di Baoshan, Jingmen, Hubei, dinastia Zhou Orientale, fine IV secolo a.C.
- 449 9. Disegno di una statuina raffigurante un'inserviente, originale in legno, pigmenti e seta, tomba M1 a Mashan, Jiangling, Hubei, dinastia Zhou Orientale, fine IV - inizio III secolo a.C.
- 452 10. Lampada antropomorfa, bronzo ageminato e argento, tomba di Cuo, re di Zhongshan, a Sanji, Pingshan, Hebei, dinastia Zhou Orientale, fine IV secolo a.C.  
Sjijiazhuang, Istituto dei Beni Culturali dello Hebei (Hebeisheng Wenwu Yanjiusuo).

SABRINA RASTELLI, *Lusso e immortalità: l'arte Han*

- 476 1. Scultura raffigurante una giovane donna, terracotta e pigmenti, tomba M130, parco funerario dell'imperatore Jing, Yangling, Shaanxi, dinastia Han Occidentale, II secolo a.C.  
Xianyang, Museo del Parco Funerario Yang di epoca Han (Han Yangling Bowuguan).
- 480 2. Particolare di scatola, ramia e lacca, tomba M1 della necropoli di Mawangdui, Changsha, Hunan, dinastia Han Occidentale, 168 a.C. circa.  
Changsha, Museo dello Hunan (Hunansheng Bowuguan).
- 485 3. Disegno del drappo funerario rinvenuto nella tomba M3 a Mawangdui, Changsha, Hunan, dinastia Han Occidentale, 168 a.C. circa.
- 492 4. Disco *bi*, nefrite, tomba di Liu Sheng, re di Zhongshan (M1) a Mancheng, Hebei, dinastia Han Occidentale, 113 a.C. circa.  
Shijiazhuang, Museo dello Hebei (Hebeisheng Bowuguan).
- 496 5. Specchio con motivi «TLV», bronzo, tomba di Dou Wan (M2) a Mancheng, Hebei, dinastia Han Occidentale, 104 a.C. circa.  
Ibidem.
- 506 6. Calco di un piedritto e di un'imposta, tomba a Zhaozhai, Nanyang, Henan, dinastia Han Occidentale, I secolo a.C.
- 508 7. Rappresentazione tridimensionale della tomba di Yangguansi, Nanyang, Henan, dinastia Han Occidentale, I secolo a.C.

- p. 512 8. Porta di accesso all'anticamera della tomba di Yi'nan, Shandong, pietra, dinastia Han Orientale, II secolo d.C.
- 515 9. Calco di una lastra di pietra incisa della sala centrale della tomba di Yi'nan, Shandong, dinastia Han Orientale, II secolo d.C.
- 518 10. Rappresentazione tridimensionale della tomba di Qilin'gang, Nanyang, Henan, dinastia Han Orientale.
- 519 11. Calco delle decorazioni sul soffitto dell'anticamera della tomba di Qilin'gang, Nanyang, Henan, dinastia Han Orientale.
- 521 12. Porta d'ingresso della tomba M2 di Guanzhuang, Mizhi, Shaanxi, pietra e pigmenti, dinastia Han Orientale.
- 522 13. Architrave della camera funeraria della tomba M2 di Guanzhuang, Mizhi, Shaanxi, pietra e pigmenti, dinastia Han Orientale.
- 524 14. Riproduzione di un affresco raffigurante una città dominata da una torre, dalla tomba del funzionario di alto grado Zhao, Anping, Hebei, dinastia Han Orientale, 176 circa.
- 530 15. Fibbia per cintura, bronzo, Lijiashan, Jiangchuan, Yunnan, dinastia Han Occidentale.  
Kunming, Museo dello Yunnan (Yunnansheng Bowuguan).

RICCARDO FRACASSO, *Divinazione e religione nel tardo periodo Shang*

- 551 1. Piastrone di tartaruga rinvenuto a Huayuanzhuang, Anyang, Henan, nel 1992, inizio del XIII secolo a.C.  
Pechino, Istituto di Archeologia dell'Accademia Cinese di Scienze Sociali (Zhongguo shihui kexue xueyuan Kaogu yanjiusuo).
- 553 2. Scapola di bovino rinvenuta a Xiaotun, Anyang, Henan, nel 1971, 1200 a.C. circa.  
Ibidem.

DONALD HARPER, *Scienza e mondo naturale*

- 645 1. Rappresentazione di comete; manoscritto su seta noto con il titolo *Tianwen qixiang zazhan* (Varie forme di divinazione secondo i fenomeni astrologici e meteorologici), rinvenuto a Mawangdui, Changsha, Hunan, tomba n. 3, II secolo a.C.
- 659 2. Almanacco su seta, noto con il nome di *Chu boshu* (Manoscritto su seta dello stato di Chu), rinvenuto nei pressi di Changsha, Hunan, nel 1942, 300 a.C. circa.
- 676 3. Rappresentazione della costellazione dell'Orsa Maggiore, disegno tratto da un baule per abiti in legno laccato rinvenuto nella tomba del marchese Yi di Zeng a Leigudun, Suixian, Hubei, 433 a.C.
- 680 4. Diagramma della struttura a corda e uncino.
- 682 5. Diagramma della struttura a corda e uncino, come figura nel manoscritto su bambù (listarelle 158-79) rinvenuto a Zhoujiaitai, Hubei, tomba n. 30, 209 a.C. circa.

- p. 684 6. Disegno di tavola cosmica dei sei *ren* (*Liuren shi*), tratto da un cosmografo rinvenuto nella tomba di Xiahou Zao, marchese di Ruyin, a Fuyang, Anhui, 165 a.C. circa.
- 685 7. Disegno di tavola cosmica con la raffigurazione dei Nove Palazzi Celesti, tomba di Xiahou Zhao, marchese di Ruyin, a Fuyang, Anhui, 165 a.C. circa.
- 691 8. Diagramma a corda e uncino in base alle posizioni assunte da Taiyin, dalla virtù (sole) e dalla punizione (luna) secondo il ciclo sessagenario, dal manoscritto noto come *Xingde B* rinvenuto a Mawangdui, Changsha, Hunan, 190 a.C. circa.
- 713 9. Rappresentazione di esercizi di *daoyin* («guidare [il qi] e tendere [i muscoli]»), dal manoscritto noto come *Daoyin tu* (Carta illustrata di esercizi di *daoyin*), rinvenuto a Mawangdui, Changsha, Hunan, II secolo a.C.

ATTILIO ANDREINI, *L'arte della guerra*

- 726 1. Scene di battaglia; calco tratto da un bacile in bronzo rinvenuto a Shanbiaozhen, Jixian, Henan, tomba n. 1, v-iv secolo a.C.

MAGDA ABBIATI, *Lingua e scrittura*

- 826 1. Iscrizione oracolare Shang su scapola di bovino rinvenuta ad Anyang, risalente al periodo del re Wu Ding (? - c. 1189 a.C.).  
Pechino, Museo Nazionale della Cina (Zhongguo Guojia Bowuguan).
- 828 2. *a)* Simboli su ossa di animali rinvenute a Jiahu (VII millennio a.C.). *b)* Marchi su terrecotte rinvenute a Banpo (IV millennio a.C.). *c)* Simboli su terrecotte della cultura Liangzhu (3300-2200 a.C.). *d)* Simboli su terrecotte della cultura Qijia (2400-1900 a.C.). *e)* Simboli su terrecotte della cultura Erlitou (1900-1400 a.C.).
- 829 3. *a)* Simboli su terrecotte della cultura Dawenkou (4200-2600 a.C.). *b)* Insegne di clan su bronzi Shang e Zhou.

ATTILIO ANDREINI, *La trasmissione del sapere. Forme e funzioni del testo*

- 849 1. *a)* Alcuni esempi di antiche forme grafiche della parola *ce* 冊 «libro, volume». *b)* Alcuni esempi di antiche forme grafiche della parola *dian* 典 «opera classica, documento». *c)* Antica forma grafica della parola *pian* 篇 «testo, composizione scritta». *d)* Alcuni esempi di antiche forme grafiche della parola *bian* 編 «legare insieme le listarelle di bambù con un nastro di seta per formare un testo».
- 852 2. Edizione a stampa cinese contemporanea che mantiene la disposizione del testo dall'alto verso il basso e da destra verso sinistra.
- 853 3. Esempio di modalità di produzione delle iscrizioni su oggetti rituali in bronzo.
- 858 4. Riproduzione dell'iscrizione sul *ding* del re Cuo (r. inizio del IV secolo a.C.) di Zhongshan.
- 863 5. Alcuni esempi di antiche forme grafiche delle parole «cavallo», «tigre», «maiale», «cane», «topo», «elefante» nelle iscrizioni su ossa oracolari.

- p. 870 6. Scultura raffigurante due scribi intenti a riprodurre un testo su bambú o legno, grès con invetriatura verde, rinvenuta nel 1958 nella tomba n. 9 a Jinpenling, Changsha, Hunan, 302 circa.  
Changsha, Museo dello Hunan (Hunansheng Bowuguan).
- 872 7. Listarelle di bambú rinvenute a Shuihudi su cui compaiono due figure umane comparate alla riproduzione dei caratteri e delle immagini che vengono a formarsi accostando tra loro le listarelle.
- 874 8. Uno dei manoscritti su seta rinvenuti a Mawangdui, Changsha, Hunan, tomba n. 3, II secolo a.C.
- 893 9. Testo su listarelle di bambú rinvenuto a Guodian, Jingmen, Hubei, tomba n. 1, 300 a.C. circa.



MAURIZIO SCARPARI

## *Introduzione*

Con la fine del periodo Neolitico e l'inizio dell'età del Bronzo le diverse entità economico-sociali sviluppatasi in quella parte del continente asiatico che diverrà la Cina si trasformarono progressivamente, aggregandosi in strutture territoriali sovra-regionali che portarono alla costituzione di insediamenti urbani complessi, le cui dimensioni si fecero sempre più consistenti. Fino alla fine del III millennio a.C. le interazioni culturali avevano permesso scambi tra popolazioni anche molto diverse tra loro; dal II millennio a.C. si determinò un'accelerazione nello sviluppo di relazioni e reciproche influenze che divennero sistematiche e permanenti, non solo nella sfera della circolazione di beni e di idee, ma anche a livello istituzionale e politico. Il II e il I millennio a.C. rappresentarono la fase formativa della civiltà cinese, il periodo in cui presero forma e si stabilizzarono i tratti distintivi dell'identità e della cultura cinesi, che segneranno in modo indelebile, fino ai giorni nostri, la storia e lo stile di vita di etnie diverse, accomunate da una visione condivisa e radicata della propria appartenenza culturale, delle relazioni tra uomo e uomo, e di quelle tra l'individuo e la società. Si trattò di un processo d'interazione e aggregazione lungo e complesso, durato millenni, che portò nel 221 a.C. alla costituzione del primo impero. La definizione e la descrizione di quei valori e di quelle conquiste materiali, culturali e spirituali che possono ritenersi peculiari della civiltà cinese sono gli obiettivi primari di questo volume.

Nonostante le nostre conoscenze dell'antichità abbiano compiuto un progresso considerevole negli ultimi decenni, la transizione dal periodo preistorico al periodo storico presenta ancora zone d'ombra. Non deve quindi sorprendere che il dibattito tra studiosi di scuole diverse risenta di condizionamenti di natura ideologica: permangono infatti divergenze nella definizione di alcune nozioni chiave, sia di carattere generale, quali «cultura» e «civiltà», sia relative a problematiche più specificamente sinologiche, fondamentali per fissare i termini di ogni confronto, in particolare al concetto di «cinese» o «cinesità» – per riprendere il ter-

mine impiegato da David Keightley in un noto saggio su come «l'antica civiltà cinese [...] divenne "cinese"» (1994; anche Tu Wei-ming 2005). Negli ultimi decenni una messe di nuove informazioni fornite dall'archeologia ha consentito di colmare alcune lacune che non permettevano di valutare appieno le peculiarità di ogni singolo fenomeno culturale in relazione al contesto più ampio e alla rete di scambi che collegava le numerose comunità sviluppatesi su un territorio oggi definito cinese in senso politico, geografico e culturale, ma che non era certo tale qualche millennio fa. Sebbene su diverse questioni i dubbi siano tutt'altro che fugati, siamo oggi meglio attrezzati per confermare, o invalidare, teorie e interpretazioni che hanno a lungo dominato il dibattito, restringendo e delimitando così il campo delle ipotesi meno documentabili. Il quadro generale che emerge non è ancora definito del tutto, ma siamo comunque in grado di individuare i momenti più significativi durante i quali avvennero quei cambiamenti radicali nella qualità della vita materiale e culturale indicativi del sorgere e dell'affermarsi di una civiltà che, nella specificità dei propri tratti, può essere definita cinese.

È ormai chiaro che alcune di queste peculiarità, fondamentali per tracciare la transizione verso quello stadio culturale definito «civiltà», un tempo ritenute importazioni o prestiti «occidentali», in realtà sono elaborazioni tecnologiche e ideologiche originali, ignote in altri ambiti dell'Eurasia. Ciò è particolarmente vero per almeno tre tratti salienti della civiltà cinese pre-imperiale: l'adattamento della metallurgia del rame, sviluppata nelle regioni dell'Asia centrale, per la manifattura di vasi realizzati non per martellatura e giunzione di lamine di rame o di bronzo come nel resto del Mondo Antico, ma per getto della lega di bronzo in matrici «a sezioni» di terracotta; l'uso esclusivo di tali vasi nelle cerimonie ancestrali dell'aristocrazia (Ciarla 2013); l'elaborazione di un compiuto sistema di scrittura (Scarpari 2002b). È stata anche superata l'ipotesi, da molti sostenuta fino a poco più di un decennio fa, secondo la quale la civiltà cinese sarebbe originata in un'unica «area nucleare» situata nella Pianura Centrale (*zhongyuan*, tra le odierne province dello Henan, dello Hebei e dello Shandong), da dove poi si sarebbe gradualmente irradiata verso le regioni «periferiche». Gli studiosi convergono ormai sulla tesi dell'origine regionale multipla, sinteticamente espressa dal concetto di «sfera d'interazione cinese», proposto nel 1986 da Kwang-chih Chang, in base al quale le diverse culture agricole fiorite nel corso dell'età neolitica intorno ai corsi fluviali dell'odierna Cina, progressivamente si espansero dai loro territori originari, arrivando, durante il IV millennio a.C., a confinare l'una con l'altra, a scambiare beni e idee fino a condividere, in una sempre più fitta rete d'interazioni non sempre



pacifiche, fondamentali tratti culturali, alla fine ibridi e non altrimenti definibili se non come «cinesi» (Shelach-Lavi 2011).

### 1. *Le fonti.*

Fra i temi sui quali gli studiosi della Cina antica continuano a interrogarsi, il confronto tra fonti diverse e la valutazione del loro grado di affidabilità hanno un posto di primo piano. Consentendo una lettura piú obiettiva del periodo storico cui si riferiscono, le fonti archeologiche rivestono un ruolo essenziale, a patto però che siano impiegate con il massimo rigore metodologico, onde evitare quei condizionamenti che il ricorso alle fonti tramandate, successive anche di molti secoli rispetto alle epoche che descrivono, tende a ingenerare. Il rischio d'interpretare la storia secondo immagini stereotipate, derivanti non tanto dall'evidenza archeologica, quanto da una tradizione scrupolosa e attenta, ma talvolta troppo orientata, tanto da apparire in alcuni casi faziosa, è sempre presente. La dipendenza dell'archeologia dalla fonte scritta, nel caso cinese determinata anche da spinte di natura ideologica e nazionalistica, è stata denunciata da piú parti e a piú riprese (von Falkenhausen 1993c; Bagley 1999, pp. 126-36). Gli archeologi cinesi sono stati accusati di essersi preoccupati troppo a lungo di indirizzare la ricerca in modo pressoché unidirezionale, privilegiando i luoghi che la tradizione aveva indicato come la culla della civiltà (nell'idea mitologica di un centro da cui tutto si sarebbe irradiato), senza rendersi conto che i loro pregiudizi influenzavano non solo le scelte relative ai siti da indagare ma anche le interpretazioni dei materiali che venivano riportati alla luce, nella convinzione che il passato non potesse essere poi così diverso dalla rappresentazione che la tradizione aveva trasmesso nei secoli (Bagley 1999, p. 131). Tale situazione è oggi in parte superata.

D'altro canto nemmeno le deduzioni derivate dallo studio delle fonti archeologicamente datate sono da prendere come verità assolute, da un lato per le difficoltà d'interpretazione del materiale di scavo, soprattutto quando ci si muove in ambiti poco noti o scarsamente documentati (in molti casi proprio per le ragioni di cui si è appena detto), dall'altro perché anche le fonti che piú di altre potrebbero aiutarci ad avere un quadro obiettivo – le iscrizioni o i manoscritti – vanno prese con cautela, rappresentando talvolta punti di vista soggettivi, non sempre facili da valutare. I testi manoscritti recuperati da tombe risalenti a un periodo compreso tra il IV secolo a.C. e il I d.C., che non ci erano stati tramandati dalla tradizione storica (circa il 90 per cento di quelli finora

rinvenuti), sono portatori di informazioni di grande utilità e, nel caso di quelli che affrontano temi di natura filosofica, di posizioni teoretiche che potrebbero aver avuto un ruolo tutt'altro che marginale nel dibattito dell'epoca, anche se poi, per un motivo o per l'altro, furono abbandonate o dimenticate. Lo studio dei testi che invece ebbero più fortuna, divenendo parte integrante di opere tramandate, ci consente di verificare i cambiamenti e i rimaneggiamenti avvenuti in epoca imperiale al momento della compilazione di opere miscellanee che, in molti casi, sono state considerate per secoli i classici di riferimento delle diverse tradizioni di pensiero del periodo pre-imperiale.

Va infatti ricordato che la maggior parte delle opere dell'antichità fu «confezionata» durante i primi secoli dell'età imperiale, secondo un ben definito progetto politico-ideologico imposto dall'autorità centrale, assemblando in raccolte organiche testi che, fino a quel momento indipendenti, persero la loro originaria autonomia per divenire capitoli all'interno di volumi più o meno omogenei. Il lavoro di selezione dei materiali teneva conto delle particolari tradizioni che avevano determinato la trasmissione dei testi, ma era fortemente condizionato anche da fattori soggettivi e contingenti e dal clima intellettuale del momento, radicalmente mutato rispetto al periodo al quale le opere risalivano. I margini di discrezionalità di cui godevano i curatori delle raccolte erano perciò molto ampi: talvolta la revisione dei testi è avvenuta secondo un percorso logico ben strutturato, talaltra è mancato un vero filo conduttore e l'insieme risulta essere una raccolta asistematica di sentenze o brevi trattati che non sembrano avere un'evidente relazione tra loro.

Da allora generazioni di esegeti hanno tentato di ricomporre le numerose contraddizioni e incongruenze presenti all'interno delle opere tramandate. Oggi, essendo più chiara la natura composita di questi scritti, il nostro approccio è sostanzialmente mutato e, dunque, diversa è la nostra comprensione. Anche queste fonti vanno dunque prese con prudenza, e andrebbero viste più come espressione dell'esigenza di giungere a una sintesi che come trasmissione fedele di un pensiero unico e omogeneo. L'approccio tendente a ricercare il punto di equilibrio tra unitarietà e natura composita del testo consente di evitare di voler risolvere a tutti i costi *dall'interno* ciò che appare contraddittorio e incongruente, essendo espressione di voci distinte, pronunciate *si all'interno* della stessa tradizione, ma in modo indipendente e spesso originale (Scarpari 2012a).

## 2. L'età del Bronzo: le Tre Dinastie.

In Cina l'età del Bronzo corrisponde al periodo delle dinastie pre-imperiali, note nelle cronache con il termine Sandai «Tre Dinastie» (c. XXI secolo - 256 a.C.). Le leggende dei mitici eroi e sovrani che avrebbero inaugurato quell'epoca lontana, al pari della storia delle Tre Dinastie, è narrata in opere risalenti alla seconda metà del I millennio a.C. e al primo periodo imperiale.

### 2.1. La dinastia Xia.

La prima dinastia, Xia, grosso modo databile dal XXI al XVII secolo a.C. (c. 2070-1600 a.C. secondo la periodizzazione ufficiale cinese; Xia Shang Zhou 2000), resta di fatto ancora avvolta nel mito, nonostante numerosi archeologi ritengano di averne individuato le vestigia nel sito principale della cultura Erlitou, che si sviluppò tra il 1900 e il 1500 a.C. nella media valle del Fiume Giallo, in un'area compresa tra i fiumi Yi e Luo, nell'attuale provincia dello Henan. Insediamenti riferibili a tale cultura sono stati individuati nello Shanxi e, in un secondo momento, anche nello Shaanxi e nello Hubei. Le vaste dimensioni del sito e dei fossati artificiali che circondano alcuni settori, le spesse mura e le fondamenta in terra battuta che rivelano l'esistenza di monumentali strutture architettoniche, la corrispondenza geografica e cronologica con quanto riportato dalle fonti storiche, la presenza di un'industria del bronzo ancorché a uno stadio iniziale – questi e altri indizi hanno portato a ritenere plausibile l'identificazione del sito di Erlitou con il «regno» (secondo alcuni una forma statale a livello embrionale) retto dalla dinastia Xia (Thorp 2006, pp. 21-33; Liu Li 2007 e 2009).

La cultura Erlitou prende il nome dalla località dove nel 1959 fu individuato l'insediamento più importante dell'area, situata nella contea di Yanshi. Il primo sito con evidenze archeologiche post-neolitiche e pre-Shang (di un tipo poi detto Erlitou) fu scoperto nel 1952 a Yucun, nel distretto di Dengfeng; nel 1956 fu la volta del sito di Luodamiao a Zhengzhou; fu solo dopo i primi scavi a Erlitou, che misero in luce una sequenza stratigrafica rivelatrice di un insediamento attivo per un lunghissimo lasso temporale a partire dall'inizio del II millennio a.C., e la scoperta nel 1960 dei resti di strutture palaziali risalenti ai secoli XVII-XIV a.C., che gli archeologi introdussero la nozione di «cultura Erlitou» (Erlitou *wenhua*). Attualmente i siti a essa collegabili sono circa un centinaio.

Si è soliti distinguere tre fasi (corrispondenti agli strati I, II e III), comprese tra il 1900 e il 1600 a.C. e associabili alla dinastia Xia, mentre una quarta (IV strato), datata intorno alla metà del 1500 a.C., e altre due, appartenenti alla cultura Erligang (note come Erligang Inferiore, fasi I e II: c. 1600-1450 a.C., ed Erligang Superiore, fasi I e II: c. 1450-1300 a.C.), sono associabili alla dinastia Shang (c. 1600-1045 a.C.), la seconda delle Tre Dinastie pre-imperiali. A Wangchenggang, nei pressi di Dengfeng, gli archeologi ritengono di aver individuato la sede della capitale ancestrale dei Xia che la tradizione vorrebbe fondata da Yu il Grande, il mitico regolatore delle acque diluviali. Gli studiosi non sono tutti concordi, alcuni mostrano una certa prudenza sia riguardo all'individuazione della capitale, sia sull'equazione Erlitou = Xia, confidando in nuove scoperte che forniscano dati più probanti (Liu Li 2009 e 2011b, pp. 445-46). D'altro canto la mancanza di fonti scritte coeve confina all'archeologia e alle narrazioni di epoca tarda le fonti delle nostre conoscenze.

È opinione diffusa che la fase di Erlitou rappresenti «un'accelerazione dei processi di crescita della complessità sociale già in atto durante la tarda età neolitica, come lo sviluppo di una gerarchia insediamentale a livello regionale e un aumento della stratificazione sociopolitica sia all'interno dell'insediamento sia tra i siti della regione» (Shelach-Lavi 2011, p. 510). Una fase di crescita demografica è ben attestata nella prima metà del II millennio a.C., in ambito Erlitou e in località a esso correlabili come, ad esempio, nel Nord-Est (cultura Xijiaodian Livello Inferiore, c. 2200-1600 a.C.), mentre sarebbe ancora da dimostrare che i contatti con popolazioni lontane possano essere stati il risultato di migrazioni su scala significativa o di relazioni costanti e istituzionalizzate (*ibid.*, p. 517).

## 2.2. La dinastia Shang.

Più documentata è la dinastia Shang, che dominò la media valle del Fiume Giallo tra il 1600 a.C. circa e il 1045 a.C., su un'area compresa tra le attuali province dello Henan e dello Shanxi. Per questo periodo le informazioni ricavabili dalle opere storiche sono integrate da importanti dati derivanti dal rinvenimento delle rovine di alcune città-capitali situate nello Henan. La più antica, Yanshi (prima fase Shang), fu scoperta nel 1983 a circa sei chilometri dal sito di Erlitou, in direzione nord-est, nei pressi della città di Yanshi, nell'omonima contea; essa rappresenta l'anello di congiunzione tra la fase Erlitou IV e la fase Erligang Inferiore ed è ritenuta da alcuni studiosi la sede della prima capitale Shang, Xibo, fondata secondo la tradizione da re Tang, capostipite della dinastia. La seconda, Erligang (prima fase Shang), deriva il suo nome dal sito scoper-

to nel 1950 nei pressi della città di Zhengzhou, ed è nota anche come Erligang/Zhengzhou o piú semplicemente Zhengzhou. La terza, Huanbei Shangcheng (alla lettera «città fortificata Shang a nord del fiume Huan»; media fase Shang), nota anche come Huanbei, scoperta nel 1999 nell'area compresa tra i villaggi di Sanjiazhuang e Huayuanzhuang, nei pressi della città di Anyang, risale a un'epoca immediatamente successiva alla fase Erligang Superiore, ma precedente alla fase finale della dinastia, denominata Shang-Yin. Yinxi («rovine di Yin»; tarda fase Shang o Shang-Yin), situata a poca distanza dal sito di Huanbei, nei sobborghi nord-occidentali di Anyang (da cui l'espressione «fase di Anyang»), fu sede dell'ultima capitale Shang grosso modo dal 1300 al 1045 a.C., quando venne rasa al suolo dall'esercito Zhou.

Queste città, di grande estensione e di notevole complessità urbana, cinte da imponenti mura di terra battuta o pietra, non erano entità isolate, essendo circondate «da centri fortificati minori e villaggi non fortificati, connessi alla “capitale” [...] attraverso una rete insediamentale a tre [Thorp 2006, pp. 62-63] o a quattro livelli gerarchici [Liu Li e Chen Xingcan 2003, pp. 30-33]» che si svilupparono soprattutto lungo l'asse della media valle del fiume Wei e della bassa valle del Fiume Giallo (Ciarla 2013, pp. 46-47). L'evidenza archeologica ha ormai sfatato l'immagine di un unico centro politico che avesse dominato l'intera regione, dimostrando l'esistenza di piú centri altrettanto potenti e progrediti in aree lontane dalla media valle del Fiume Giallo, come ad esempio Xin'gan, nella provincia del Jiangxi, o Sanxingdui nella provincia del Sichuan, entità politiche complesse di tipo statale che controllavano vasti territori, mantenendo relazioni con culture sia della valle dello Yangzi sia del Fiume Giallo (von Falkenhausen 2003; Shelach-Lavi 2011, pp. 531-43).

In questi e in numerosissimi altri siti coevi, situati anche oltre l'area d'influenza Shang, è stata riportata alla luce un'enorme quantità di manufatti di ogni tipo, testimonianze della vita materiale ma anche spirituale e religiosa, legati alle cerimonie e ai rituali che scandivano le attività della corte e della nobiltà, e soprattutto sono stati trovati gli archivi reali, costituiti da decine di migliaia di iscrizioni oracolari incise su ossa animali risalenti al periodo di regno degli ultimi nove sovrani, grosso modo compreso tra il 1250 e il 1045 a.C. Queste iscrizioni – le piú antiche in nostro possesso – segnano il passaggio dalla preistoria alla storia, essendo ora la conoscenza del passato acquisita anche tramite l'uso di documenti scritti coevi. Poiché la piromanzia era una pratica costante, quasi quotidiana, della corte Shang, grazie alle iscrizioni incise sulle ossa oracolari è stato possibile verificare, integrare e correggere le informazioni tramandate, in particolare dal grande storico dell'antichità

cinese Sima Qian (c. 145-86 a.C.), e costruire così un quadro abbastanza chiaro dell'organizzazione amministrativa e politica del regno e della vita di corte e, in misura minore, delle popolazioni che abitavano i territori controllati direttamente o indirettamente dagli Shang.

In quest'epoca i manufatti in bronzo ebbero un ruolo centrale nella vita religiosa, sociale e politica. L'uso di questa lega, sia per la produzione di armi che di utensili cerimoniali, condizionò l'economia ed ebbe un ruolo rilevante nella formazione dell'ideologia dell'élite di una società statale, con una struttura centralizzata e fortemente gerarchizzata. Basti pensare che i vasi sacrificali di bronzo finora rinvenuti per il periodo Shang e per quello, immediatamente successivo, Zhou Occidentale (1045-771 a.C.), che arrivano a pesare diverse centinaia di chilogrammi, ammontano a diverse migliaia e che la loro produzione – viste le ragguardevoli dimensioni di alcuni di essi e la complessità delle loro decorazioni – richiedeva l'impiego di maestranze altamente specializzate e di ingenti quantità di materie prime (rame, stagno e piombo), che dovevano essere trasportate nei centri statali di produzione da luoghi spesso lontani anche migliaia di chilometri. Nell'unica tomba Shang rimasta inviolata, appartenente alla regina Fu Hao (c. 1250-1200 a.C.), una delle mogli di re Wu Ding (? - c. 1189 a.C.), sono stati rinvenuti 466 oggetti di bronzo (195 i recipienti cerimoniali) per un peso complessivo che supera la tonnellata e mezzo. Mobilitare le risorse e la mano d'opera per far fronte ai processi di fusione necessari a una produzione così imponente richiedeva conoscenze tecniche molto avanzate, un'organizzazione centralizzata ed efficiente delle maestranze e delle reti di scambio, e un sistema di relazioni, anche con popolazioni lontane, estremamente sofisticato. Attraverso i viaggi d'ispezione, le cacce reali e le campagne militari, i sovrani Shang assicuravano al loro regno prestigio, autorevolezza, ricchezze e vittime, animali e umane, da sacrificare nel corso delle cerimonie, elemento essenziale della ritualità dell'epoca. Sono oltre 14 000 le vittime umane registrate nelle iscrizioni oracolari.

### 2.3. La dinastia Zhou.

Nel 1045 a.C., a una cinquantina di chilometri a sud di Anyang ebbe luogo la battaglia che determinò la caduta della dinastia Shang e l'affermarsi dell'ultima delle Tre Dinastie, la Zhou, che regnò, almeno nominalmente, per oltre otto secoli. La sua prima fase, passata alla storia con il nome di Zhou Occidentale, durò 274 anni, fino al 771 a.C., quando la capitale venne saccheggiata dai «barbari» Quanrong, il re You (r. 781-771 a.C.) ucciso e l'aristocrazia Zhou costretta a fuggire e a rifugiarsi

nella capitale orientale, dando inizio alla fase nota con il nome di Zhou Orientale (770-256 a.C.).

Già prima della vittoria sugli Shang i Zhou si erano stabiliti nella fertile valle del fiume Wei, fissando la loro capitale alle pendici del monte Qi, non lontano dall'odierna città di Xi'an (Shaanxi); per ragioni strategiche venne poi costruita una capitale secondaria nei pressi dell'odierna Luoyang (Henan). L'area della loro influenza culturale era vastissima, estendendosi dallo Shaanxi alle regioni costiere dello Shandong, del Jiangsu, del Zhejiang, fino a comprendere a sud lo Hunan e il Jiangxi. Nella sede ancestrale di Zhouyuan (Piana dei Zhou), un'estensione di circa una decina di chilometri quadrati, densamente abitata fin dall'inizio della dinastia e sede dei principali centri religiosi e rituali, la corte viveva per lunghi periodi dell'anno e qui si svolgevano le complesse cerimonie in onore degli antenati e delle divinità, celebrate con grande fasto. Sono stati rinvenuti imponenti complessi sepolcrali e grandi depositi di vasi e utensili rituali di bronzo, perlopiù predisposti al momento della fuga verso la capitale orientale. Il più importante per quantità e qualità dei reperti risalenti ai tempi del fondatore della dinastia, il re Wu (r. 1049/1045-1043 a.C.), è il ripostiglio scoperto nel sito di Zhuangbai, nei pressi di Fufeng (Shaanxi), dove sono stati rinvenuti 103 vasi sacrificali, 74 dei quali recanti iscrizioni, che hanno permesso di ricostruire la storia di un'importante famiglia aristocratica. L'iscrizione di 284 caratteri presente su un bacile *pan* risalente ai tempi del re Gong (r. 917-900 a.C.) rappresenta il più antico esempio datato di ricostruzione storica in nostro possesso: il committente del vaso riporta la corretta genealogia dei primi sei sovrani Zhou, dei quali vengono ricordati i meriti principali, vicende storiche in parte note e in parte sconosciute alle fonti tradizionali, nonché un ossequioso omaggio ai propri avi.

I vasi sacrificali di bronzo rivestivano in epoca Zhou un'importanza particolare non solo in ambito religioso ma anche politico, sociale ed economico, simboleggiando l'ideale dello stato unitario, potente e organizzato. L'alto numero di iscrizioni rivela l'esistenza di un unico sistema di scrittura e di una lingua letteraria condivisa dall'aristocrazia, fattori che favorirono il processo di unificazione di popolazioni e culture diverse.

Il periodo Zhou Orientale conobbe uno sviluppo tecnologico senza precedenti. Nel campo della metallurgia furono create nuove leghe e introdotti innovativi metodi di lavorazione, come la tecnica della fusione a cera persa, che poteva essere impiegata da sola o associata alla tradizionale, e ancora preferita, tecnica dello stampo a sezioni. La fusione del ferro, della ghisa bianca e dell'acciaio mise a disposizione degli eserciti armi più maneggevoli ed efficaci, quali la balestra e le spade in acciaio



temperato, e fornì all'agricoltura attrezzi più resistenti e fabbricati in serie. Ciò permise il dissodamento di vaste aree incolte e consentì un aumento considerevole della produttività. Con il trascorrere dei secoli i vasi in bronzo cominciarono a perdere l'originaria aura rituale, mantenendo inalterato il valore simbolico di prestigio personale e politico, come dimostra l'aumento dei recipienti e degli utensili in bronzo destinati alla vita quotidiana delle famiglie aristocratiche. Gli scambi commerciali s'intensificarono, dando impulso alle economie, favorendo l'accumulo di grandi ricchezze e la realizzazione di grandi opere di uso civile e militare.

Dal punto di vista intellettuale furono raggiunte vette di eccellenza ineguagliate, soprattutto nel campo delle arti e della speculazione filosofica. Fu in quest'epoca che nacquero i movimenti di pensiero più significativi della tradizione, che tanto peso avranno nel plasmare l'identità e la cultura cinesi, come il confucianesimo e il daoismo. Grazie alle enormi ricchezze di cui l'aristocrazia disponeva, e in funzione di credenze cosmologiche e religiose che permeavano la vita degli aristocratici e della popolazione, i sepolcri e i corredi funerari divennero sempre più imponenti e sontuosi.

### 3. *Il primo impero.*

In questo clima di fervore culturale e innovazioni tecnologiche maturarono le condizioni che portarono alla fondazione dell'impero. Gli ultimi secoli della dinastia Zhou furono segnati da cruenta lotte per la supremazia; sul piano politico e militare il regno si era, di fatto, frammentato in tanti stati indipendenti, essendo il potere della casa reale limitato ormai al solo ambito religioso e rituale. Dopo una serie di fortunate campagne militari, nel 221 a.C. le truppe del potente regno di Qin, che aveva applicato un sistema di riforme strutturali, modernizzando e rafforzando l'apparato statale e militare, riuscirono nell'impresa di unificare la Cina. Ebbe così inizio la più longeva tradizione di governo imperiale nella storia dell'umanità, destinata a durare, tra alterne vicende, oltre duemila anni. Per la prima volta un territorio immenso si trovava sotto il controllo di un unico sovrano, estendendosi dalle odierne province del Gansu e del Qinghai alle lontane coste che si affacciano sul Mar Cinese Orientale, dal Golfo del Mar Giallo al Mar Cinese Meridionale, includendo anche, per brevi periodi, parte dell'area intorno al Golfo del Tonchino.

Diversamente dalle aspettative, la prima dinastia imperiale, immaginata al potere per «diecimila generazioni» (*wanshi*) dal suo fondatore,



ebbe vita breve, collassò nel 206 a.C., ma non prima che fosse avviata una serie di riforme che si sarebbero rivelate essenziali per il futuro assetto dell'impero. Ci volle oltre un secolo perché gli imperatori Han (206 a.C. - 220 d.C.) consolidassero e rendessero stabile l'apparato burocratico-amministrativo introdotto dai Qin. Ne risultò un impero forte e pacificato, che nell'immaginario dei sovrani dell'epoca si estendeva «in ogni direzione del mondo civilizzato» (*pu tian zhi xia*), comprendendo all'interno dei suoi confini «[tutto ciò che è] sotto il cielo» (*tianxia*). Dopo secoli di guerre e distruzioni le popolazioni che vivevano all'interno del *tianxia* potevano finalmente considerarsi parte di un'unica, grande famiglia (*yijia tianxia*), posta sotto la guida di un monarca assoluto, emanazione diretta del favore divino, pienamente consapevole della supremazia storica e culturale della propria stirpe. Per consolidare l'impero e creare le condizioni per un incremento delle attività economiche e militari, fu concepito un apparato burocratico imponente in grado di sostituirsi alle aristocrazie locali nella gestione degli affari di stato, vennero introdotte importanti riforme e realizzate grandiose opere d'ingegneria civile, in particolare un'estesa rete stradale e fluviale in grado di assicurare rapidità ed efficienza al trasporto di persone e merci dalla capitale in ogni direzione, e un sistema di fortificazioni difensive dislocate lungo i confini, per migliaia di chilometri.

Il mandato a regnare venne inteso come espressione della volontà divina di ristabilire la continuità con il passato più glorioso, rappresentato dalle Tre Dinastie, e da quella Zhou in particolare. Rispetto della tradizione e armonia sociale non solo avrebbero dovuto caratterizzare lo sviluppo storico di quel vasto territorio che aveva visto fiorire gli albori della civiltà, ma anche portare l'umanità a integrarsi nell'ordine cosmico, trovandosi essa tra Cielo e Terra, tanto recettiva delle energie spirituali che permeano l'universo quanto partecipe della dimensione del mondo fisico e materiale. Cogliere l'eredità del passato significava ripristinare la profonda sacralità che aveva caratterizzato la vita pubblica degli antichi, sacralità che avrebbe ritrovato la sua espressione privilegiata non tanto nella dimensione culturale e divinatoria, quanto nell'espletamento solenne dei più alti doveri sociali. I valori e il patrimonio culturale del passato rappresentavano quindi oggetto di rispetto e di studio più in funzione della riflessione etica e politica che della dimensione prettamente religiosa.

Gli intellettuali esercitarono un ruolo sempre più importante a corte, fornendo ai nuovi sovrani la legittimazione di cui necessitavano e divenendo i precettori dei futuri regnanti e di tutta la classe dirigente, garantendo un'educazione fondata sui valori trasmessi dai classici della

tradizione. Le opere del passato furono dunque sottoposte a una profonda revisione e trasformate in testi canonici, cui fare costante riferimento. Il confucianesimo fu assunto a ideologia di stato, grazie al carisma di personalità di grande valore che seppero coniugare le loro convinzioni dottrinali con la concretezza e il pragmatismo necessari all'espletamento delle importanti cariche istituzionali che furono chiamate a ricoprire, incarnando così l'ideale confuciano del *junzi*, «la persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo», in grado di plasmare la società con la sua opera e il suo comportamento. Per preparare la nuova classe dirigente che avrebbe dovuto condividere una medesima ideologia ed essere così funzionale alla gestione centralizzata dell'impero, nel 124 a.C. fu creata l'Università imperiale (Taixue o Daxue) che alla fine del I secolo a.C. contava oltre tremila allievi. Ebbe così inizio una modalità di reclutamento e formazione dei funzionari statali che porterà alla costituzione di un sistema di esami pubblici (*keju*), propedeutici all'ammissione nell'apparato burocratico-amministrativo dell'impero.

Si era così andata strutturando un'organizzazione efficiente e funzionale alla gestione capillare di un territorio immenso e, sebbene nella lunga storia della Cina a secoli di splendore si siano alternati periodi di decadenza legati all'indebolimento del controllo centrale, mai venne meno la consapevolezza di un'identità culturale comune, poggiata su concezioni filosofiche assai prossime al pensiero religioso.

# Dall'età del Bronzo all'impero Han



*Origine e formazione della civiltà cinese*



RICCARDO FRACASSO

*Dal mito alla storia: origini, sovrani pre-dinastici e dinastia Xia*

Nel supremo inizio (*taichu*) c'era il Non-Essere:  
assenza di Essere e assenza di Nome;  
ciò da cui è sorto l'Uno.

Così inizia un celebre passo nel libro 12 del *Zhuangzi* (Maestro Zhuang) – idealmente completabile con l'*incipit* della stanza 42 del *Daodejing* (Classico della Via e della Virtù): «Il *dao* genera l'uno; l'uno genera il due; il due genera il tre; il tre genera le diecimila entità» – delineando l'origine di tutte le cose attraverso un'enunciazione metafisica tanto essenziale quanto scevra di connotazioni mitologiche, e adottando una visuale apparentemente diffusa nell'antichità e sostanzialmente affine a quella documentata, ad esempio, in altre stanze del *Daodejing* (Girardot 1983, pp. 47-76), nel *Daoyuan* (Origine della Via), quarto dei cosiddetti *Huangdi sijing* (Quattro canoni dell'Imperatore Giallo) ritrovati a Mawangdui (Yates 1997, pp. 171-77), o nel terzo trattato dello *Huainanzi* (I maestri di Huainan, 139 a.C.), che così esordisce:

Prima che cielo e terra prendessero forma, non c'era che un immenso pullulare cavernoso e indistinto, e in quanto tale chiamato «supremo inizio» (*taizhao/taishi*). Il *dao* decretò il principio nella vuota infinità, e la vuota infinità generò lo spazio e il tempo, che a loro volta generarono il soffio vitale (*qi*). Il delinearci di una separazione nel soffio vitale fece sì che quanto in esso era puro e radioso si espandesse per formare il cielo, e che il pesante e torbido si coagulasse per creare la terra.

Un ruolo di primaria importanza è invece attribuito all'acqua in testi come il *Guanzi* (Maestro Guan, 39, *Shuidi* [Acqua e terra], III-II secolo a.C.) o il manoscritto di Guodian chiamato *Taiyi sheng shui* (Il Supremo Uno generò l'acqua, IV-III secolo a.C.; Henricks 2000, pp. 123-29):

Il Supremo Uno generò l'acqua, che tornò per coadiuvare il Supremo Uno, e grazie a ciò fu completato il cielo. Il cielo tornò per coadiuvare il Supremo Uno, e grazie a ciò fu plasmata la terra.

Differenti tradizioni circolavano forse a Chu e nei territori meridionali, ma alla loro conoscenza giova ben poco la lettura dei quesiti che

aprono il *Tianwen* (Quesiti celesti, IV secolo a.C.) del *Chuci* (Canti di Chu, antologia poetica codificata da Wang Yi nel II secolo d.C.), e per i quali, piú che in altri casi, l'assenza di risposte certe e trascritte non può che risultare nefasta:

Nell'antichità piú remota, chi tramandò il racconto dell'inizio?  
 In che modo si può indagare sul sopra e sul sotto ancor privi di forma?  
 Chi può spingersi fino al punto in cui tenebra e luce erano indiscernibili?

Se si eccettuano gli scarni riferimenti dello *Shanhaijing* (Libro dei monti e dei mari, 15-16; Fracasso 1996a, pp. 208-9 e 216) alla generazione da parte di Xi He e Chang Xi dei dieci soli e delle dodici lune – che secondo tradizione si sarebbero alternati in cielo nel corso delle decadi e dei mesi dell'anno –, per trovare narrazioni o cosmogonie di natura piú marcatamente mitologica è necessario scendere fino al II-III secolo d.C., e anche in questo caso, purtroppo, i motivi che potrebbero spiegare la loro totale assenza nei documenti dei periodi precedenti sono difficilmente identificabili con precisione (Girardot 1976). Il primo brano, che parla della creazione degli uomini, è un frammento del *Fengsu tongyi* (Approfondimenti su usi, costumi e credenze, di Ying Shao, c. 140-206) non incluso nel testo corrente ma fortunatamente preservato nell'enciclopedia *Taiping yulan* (Letture per la consultazione imperiale dell'era Taiping, 983, libri 78 e 360), e che ha per protagonista la divinità femminile chiamata Nü Gua (o Nü Wa):

Come si narra, quando cielo e terra si separarono, l'umanità non esisteva ancora. Nü Gua prese allora della terra gialla per plasmare gli esseri umani e si prodigò senza sosta finché le forze non le vennero meno. Trascinò allora una grossa corda nel fango e creò gli uomini alzandola e scuotendola. Da ciò deriva l'idea che i ricchi e i nobili siano «uomini di terra gialla» (*huangturen*), e che i poveri e gli umili siano invece «uomini-corda» (*gengren*).

Al III secolo d.C. risalgono invece due celebri frammenti riferiti al «macrantropo» Pan Gu e in origine appartenenti ad altrettante opere perdute di Xu Zheng (Yuan Ke 1979, pp. 1-10):

Cielo e terra erano un caos in forma d'uovo di gallina, da cui nacque Pan Gu. In capo a diciottomila anni, cielo e terra si scissero. Ciò che era puro e *yang* divenne cielo, e ciò che era *yin* e torbido divenne terra. Pan Gu, fra i due, subì nove mutazioni in un giorno [che lo resero] divino in cielo e saggio sulla terra. Il cielo si innalzava di dieci piedi al giorno, e ogni giorno la terra era dieci piedi piú spessa e Pan Gu dieci piedi piú alto. In tal modo, in capo a diciottomila anni, l'altezza del cielo, la profondità della terra e la statura di Pan Gu raggiunsero il culmine; in seguito vi furono i Tre Augusti (San Huang). I numeri principiano dall'uno, si stabilizzano al tre e si completano nel cinque, fioriscono col sette e si fermano al nove. Perciò cielo e terra distano novantamila *li* (Xu Zheng, *San Wu liji* [Annali dei Tre Augusti e dei Cinque Sovrani]).



Quando sul primo nato Pan Gu calò la morte, il suo corpo si trasformò. Il soffio vitale creò venti e nubi e la voce si mutò nel boato del tuono; l'occhio sinistro divenne il sole e l'occhio destro divenne la luna; i quattro arti e le cinque membra si mutarono nei quattro limiti del mondo e nei cinque picchi sacri; sangue e liquidi crearono i grandi fiumi, i muscoli e le vene solcarono la superficie terrestre, e dalle carni nacquero campi e terreni; capelli e barba crearono le stelle, e dalla pelle e dai peli nacquero piante e alberi; denti e ossa si mutarono in metalli e rocce, il seme e il midollo in perle e giade, e il sudore e i fluidi in pioggia e specchi d'acqua. I vermi e i parassiti del corpo, sotto l'influsso del vento, si tramutarono invece nel «popolo dai capelli neri» (*limeng/limin*, ovvero l'etnia Han) (Xu Zheng, *Wuyun linianji* [Registro dei Cinque Cicli]).

L'autore è lo stesso, ma i due frammenti appaiono assai diversi, e non solo nei fatti narrati. Nel primo, ricco di spunti numerologici e ispirato allo *Huainanzi* e al «confucianesimo riformato» di Dong Zhongshu (c. 179-104 a.C.), la generazione di Pan Gu dal grembo del caos principiale per completare la Grande Triade – Cielo, Terra, Uomo – fa infatti pensare a una rielaborazione letteraria autoctona di dottrine diffuse a partire dall'inizio della dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.); nel secondo, invece, l'affinità con altre tradizioni e l'assenza di riferimenti più antichi non consentono di escludere l'ipotesi di una possibile origine non cinese del racconto, forse importato dal subcontinente indiano – attraverso l'Asia centrale o il Tibet – nelle regioni del Sud, in cui Xu Zheng visse e operò durante la fase dei Tre Regni (222-65 d.C.; Yang Kuan 1941, pp. 92-93; Mathieu 1989, p. 29; Birrell 1993, pp. 29-33). Altre versioni circolanti in vari periodi sono infine registrate nello *Shuyi ji* (Raccolta di memorie su bizzarrie e meraviglie) di Ren Fang (460-508; Yuan Ke 1979, pp. 10-15):

Nell'antichità, quando Pan Gu morì, la testa originò i quattro picchi e gli occhi divennero sole e luna. Grassi e fluidi crearono fiumi e mari, e peli e capelli divennero piante e alberi. Secondo una tradizione diffusa tra i periodi Qin e Han, la testa di Pan Gu si mutò invece nel picco orientale, il ventre nel picco centrale, il braccio sinistro nel picco del Sud e il destro nel picco del Nord; i piedi infine divennero il picco dell'Ovest. Fra gli antichi letterati si diceva che i grandi fiumi erano nati dalle lacrime di Pan Gu, e che il suo soffio vitale si era mutato in vento; la sua voce si era mutata nel tuono e dalle sue pupille era scaturita la folgore. Secondo un antico detto, «la gioia di Pan Gu generò la luce del giorno e la sua ira l'ombra e la tenebra», e nei territori di Wu e Chu si dice anche che il momento in cui Pan Gu prese moglie segnò la nascita di *yin* e *yang*. Oggigiorno, nel distretto di Nanhai c'è un tumulo di Pan Gu che misura da una estremità all'altra più di trecento *li*, e mi è stato narrato che presso quella tomba i suoi discendenti ancora officiano riti in memoria del suo spirito. Nell'area di Guilin c'è un tempio dedicato a Pan Gu, in cui ancor oggi si prega e si offrono sacrifici.

### 1. *L'invenzione della civiltà.*

Le principali tappe del percorso evolutivo compiuto dall'umanità nei suoi esordi e nelle fasi pre-dinastiche e proto-dinastiche sono qua e là scandite nei testi delle diverse scuole filosofiche da una serie di mitici eroi civilizzatori, che con basilari conseguimenti e ingegnose creazioni (Puett 2001, pp. 22-140) avrebbero garantito ai primi individui succubi della natura la progressiva acquisizione di una qualità di vita piú propriamente «umana». Secondo la *summa* del pensiero legista (*Han Feizi* [Maestro Han Fei] 49, *Wudu* [I cinque tarli]) tutto sarebbe iniziato grazie a due personaggi poco documentati nelle fonti disponibili ma di cui probabilmente si narravano già le gesta assai prima che fosse stilata l'opera intitolata a Han Fei (280-233 a.C.):

Nell'alta antichità, le genti erano poche, e bestie e uccelli abbondavano; gli uomini non potevano perciò avere la meglio su volatili, animali, insetti e rettili. Un saggio iniziò a operare (*you shengren zuo*), costruendo nidi sugli alberi per schivare ogni pericolo; il popolo se ne rallegrò e gli affidò il governo di ciò che sta sotto il cielo, chiamandolo Youchaoshi (Signore dei nidi). La gente si nutriva di frutta, bacche e molluschi, e di cibi rancidi e nauseabondi che causavano grave danno a ventri e stomaci e facevano ammalare molte persone. Un saggio iniziò a operare e ottenne il fuoco facendo ruotare un paletto; fu così possibile trasformare ciò che era fetido e crudo, e il popolo ne gioì, chiamando lo scopritore Suirenshi (o Suiren: Uomo del fuoco).

Tre importanti liste di successivi ideatori, inventori e antesignani possono essere ricavate dallo *Shanhaijing* (18), dal *Lüshi chunqiu* (Primavera e Autunni del Signor Lü, 17), e da ciò che rimane di una sezione dello *Shiben* (Origine delle generazioni) – attribuito a Zuo Qiuming (v secolo a.C.), andato perduto intorno all'VIII secolo e probabilmente compilato fra il 234 e il 228 a.C. (Puett 2001, pp. 252-53) –, significativamente chiamata *Zuo pian* (I «facitori»; Qi Sihe 1934). Nel primo caso, undici figure sono collegate alla creazione di campane e strumenti a corda, arie musicali, canti e danze, arti e mestieri, agricoltura, barche, arco e frecce; fra i citati, i piú celebri sono Gun e Yu il Grande (delineatori delle prime ripartizioni territoriali), il capostipite dei Zhou, Hou Ji («primo seminatore»), con il nipote Shu Jun («primo aratore»), e l'arciere Yi, noto soprattutto per aver salvato la terra dall'arsione tirando d'arco ai dieci soli che erano contemporaneamente saliti in cielo, a cui l'ignoto compilatore attribuisce il ruolo di primo soccorritore del mondo in difficoltà (Yuan Ke 1980, pp. 464-70; Birrell 1993, pp. 65-66 e 77-79; Fracasso 1996a, pp. 243-45).

Il numero sale a ventisei nel caso del *Lüshi chunqiu*, e tocca la sessantina nei frammenti del coevo *Shiben*, pazientemente ricuciti da generazioni

di studiosi in non meno di otto diverse raccolte conosciute. La meticolosa enumerazione dello *Shiben* copre un arco temporale che va dall'Uomo del fuoco (Suiren) alla metà del periodo Zhou Orientale (770-256 a.C.) e assegna circa un terzo dei meriti a Huangdi (Imperatore Giallo, che nel mondo anglosassone si preferisce oggi chiamare *Yellow Thearch* o Tearcha Giallo) e a una ventina di suoi più o meno noti collaboratori e ministri, primi addomesticatori di bovini e cavalli e creatori di imbarcazioni e mezzi di trasporto, scrittura e diagrammi, caratteri ciclici e calendario, vesti, berretti e calzature, strumenti e scale musicali, scienze numeriche e arti mediche; la lista menziona anche la fabbricazione delle prime armi in metallo (alabarde e lance) da parte di Chi You, bellicoso «ribelle» sconfitto da Huangdi e in seguito divinizzato (Puett 2001, pp. 124-26) che avrebbe anche «creato la guerra» (*zuo bing*).

A giudicare dalla presenza di altre liste nel *Mozi* (Maestro Mo, 34; 4 nomi), nel *Xunzi* (Maestro Xun, 19; 9) e nello *Huainanzi* (19; 6), tali tradizioni sembrano aver avuto ampia diffusione fra il III e il II secolo a.C., e le discrepanze ravvisabili nelle diverse fonti sono probabilmente da imputare, in questo e in altri casi, tanto a corruzioni testuali o a linee trasmissive ricollegabili a diverse aree geografiche e culturali quanto all'innata capacità del mito di generare «diversi sviluppi dello stesso tema fondamentale, uno accanto all'altro o uno dopo l'altro, simili alle diverse variazioni di un tema musicale» (introduzione di K. Kerényi a Jung e Kerényi 1941, trad. it. p. 16). A livello strutturale, l'elenco più atipico è sicuramente quello fornito nell'ultimo libro dello *Shanhaijing*, che è l'unico a riportare la genealogia degli inventori mitici e a usare sistematicamente la formula *X wei Y* in luogo dell'usuale *X zuo Y* (X «fece» Y; sugli usi del verbo *zuo* e dei suoi affini o equivalenti nelle fonti antiche vedi Puett 2001, pp. 22-91).

Unanime è invece l'attribuzione di paternità della scrittura a Cang Jie, annalista al servizio di Huangdi, nello *Shiben*, nel *Xunzi* e nello *Han Feizi*, nel *Lüshi chungiu* e nell'ottavo libro dello *Huainanzi* («Quando Cang Jie “creò la scrittura” [*zuo shu*], miglio piovve dal cielo e gli spettri emisero lamenti nella notte»; libro 19: «Quando l'augusto annalista [Cang Jie] nacque, già sapeva scrivere»). Uno schema evolutivo cronologicamente coincidente con quello dello *Shiben* (dalle origini al periodo Zhou), ma privo di liste e suddiviso in sette fasi corrispondenti ad altrettante «trasformazioni» (*hua*), compare infine in uno dei capitoli del *Guanzi* (84, I secolo a.C.) dedicati alle politiche economiche e che così esordisce, riattribuendo la paternità degli strumenti per la produzione del fuoco e collegando le prime tre trasformazioni all'operato dei cosiddetti Tre Augusti:

Fu Xi creò gli esagrammi e il calcolo del nove per nove per armonizzarsi con la via del Cielo, e il mondo ne fu trasformato.

Shen Nong creò le prime coltivazioni di piante e dei cinque grani sul versante sud del monte Qi; le genti delle nove province appresero a cibarsi di cereali, e il mondo ne fu trasformato.

Huangdi creò archetti e specchi [di bronzo] per generare il fuoco e cuocere vegetali e carni dall'odore sgradevole; il popolo se ne nutrì evitando ogni problema di stomaco, e il mondo fu da ciò trasformato.

Le successive quattro trasformazioni avrebbero poi avuto luogo con l'avvento di Shun e delle Tre Dinastie pre-imperiali o Sandai: Xia (c. XXI-XVII secolo a.C.), Shang (c. 1600-1045 a.C.) e Zhou (1045-256 a.C.).

## 2. Sequenze pre-dinastiche: i Tre Augusti e i Cinque Sovrani.

Le sequenze pre-dinastiche dei personaggi noti come San Huang (Tre Augusti) e Wu Di (Cinque Sovrani), che avrebbero guidato il «popolo dai capelli neri» prima di Yü il Grande e della fondazione della dinastia Xia, appaiono spesso confuse e discordanti, e registrano le varianti più sensibili negli «apocrifi» (*weishu*) del periodo Han (Gu Jiegang e Yang Xiangkui 1935, pp. 316-23; Zhou Yutong 1936). Le variazioni ravvisabili all'interno della terna primordiale sono sostanzialmente legate al doppio ruolo attribuito a Huangdi, che, a seconda dei testi, può essere il terzo dei Tre Augusti – come in uno dei «capitoli esterni» del *Zhuangzi* (16, fine III secolo a.C.) e nella sequenza citata nel precedente brano del *Guanzi*, ufficializzata dal *Diwang shiji* (Annali degli antichi sovrani) di Huangfu Mi (215-281) – oppure il primo dei Cinque Sovrani, e che, nel secondo caso, può essere rimpiazzato nella triade da Nü Gua, dall'Uomo del fuoco (Sui-*ren*), da Zhu Rong, nume tutelare del fuoco e del Sud, oppure da Yandi.

Per quanto concerne invece i successori di Huangdi, la sequenza istituzionalizzata nel capitolo d'apertura dello *Shiji* (Memorie di uno storico) di Sima Qian (c. 145-86 a.C.: Huangdi - Zhuan Xu - Di Ku - Yao - Shun) trova conferma nel *Guoyu* (Dialoghi dagli stati, *Luyu* [Dialoghi da Lu] II), nel *Lüshi chungiu* (4.3) e in testi del II secolo a.C. come il *Da Dai liji* (Memorie sui riti di Dai il Vecchio, libri 62, *Wu Di de* [Virtù dei Cinque Sovrani], e 63, *Di xi* [Genealogie dei Sovrani]) e il cinquantesimo trattato del *Guanzi*, che inserisce come Terzo Augusto Yandi; il nome di Shao Hao precede invece quello di Zhuan Xu solo nel *Zhushu jinian* (Annali su bambù) e in un secondo brano del *Guoyu* (*Chuyu* [Dialoghi da Chu] II).

Due liste quinarie e diversamente atipiche compaiono nel *Dazhuan/Xici* (Grande Commentario, III-II secolo a.C.) dell'*Yijing* (Classico dei mutamenti: Fu Xi - Shen Nong - Huangdi - Yao - Shun) e ancora una

volta nel *Guanzi* (78, II secolo a.C.: Suiren - Gong Gong - Huangdi - Yao - Shun). Particolarmente significativo nell'ultimo testo è l'inserimento di un altro famoso «ribelle» chiamato Gong Gong, figlio di Zhu Rong (*Shanhaijing* 18), descritto nello *Shenyijing* (Libro delle divine difformità, II-III secolo d.C.) come «creatura con volto umano e capelli rossi, corpo di serpente, mani e piedi d'uomo» (Fracasso 1996a, p. 211), che il *Guoyu* individua come causa scatenante di spaventose alluvioni e che il terzo trattato dello *Huainanzi* accusa d'aver danneggiato uno degli otto pilastri della volta celeste contendendosi la supremazia con Zhuan Xu (Boltz 1981; Birrell 1993, pp. 97-98). La sequenza pre-dinastica più ristretta è quella ricavabile dallo *Shujing* (Classico dei documenti), dal *Lunyu* (Dialoghi) di Confucio (551-479 a.C.) e dall'opera di Mencio (390-305 a.C.), il *Mengzi* (Maestro Meng) che riducono drasticamente l'orizzonte temporale incentrando l'attenzione sulle figure eticamente esemplari di Yao e Shun e dei successivi Tre Re (Sanwang: Yu il Grande - Cheng Tang - re Wen), fondatori delle dinastie Xia, Shang e Zhou.

L'esistenza di non meno di sei cospicue varianti grafiche e fonetiche (Birrell 1993, p. 45) rende difficile individuare l'esatto significato del nome di Fu Xi – fra gli altri, «Vittima ossequiente», «Avvolgente vapore» o, secondo gli apocrifi, «Colui che differenzia e regola» – che, a partire dal periodo Han, si andò progressivamente confondendo e identificando con una deità originariamente indipendente chiamata Tai Hao; il nome di quest'ultimo – assieme a quello di Yandi (Sovrano delle fiamme o *Flaming Emperor*, Imperatore fiammeggiante), altra entità a sé stante e nel corso del tempo sovrappostasi a Shen Nong (Henricks 1998) – apre la lista di sovrani divinizzati collegati alle «Cinque Fasi» (*wuxing*) del ciclo degli elementi e alle relative serie quinarie, ricavabili dal *Liji* (Memorie sui riti, 6, *Yueling* [Ordinanze mensili]) e dalle sezioni d'apertura dei primi dodici libri del *Lüshi chunqiu* (Karlgrén 1946, pp. 239-47) (vedi tabella 1).

Legati alla dottrina delle Cinque Fasi – e intuitivamente identificabili con Yandi, Tai Hao, Shao Hao e Zhuan Xu – sono anche i simbolici Si Di (Quattro Sovrani) di cui si parla nell'opera attribuita a Sunzi in relazione a quattro vittoriose offensive sferrate contro di loro da Huangdi (*Bingfa* [L'arte della guerra] 9, IV secolo a.C.), e che nella redazione su bambù dell'*Arte della guerra* ritrovata nel 1972 a Yinqueshan (Shandong, inizi II secolo a.C.) sono analogamente indicati da colori collegati ai punti cardinali (Fracasso 1994, pp. 59-60):

[A sud] l'Imperatore Giallo attaccò l'Imperatore Rosso (Chidi), e a est l'Imperatore [Verde] (Qingdi); a ovest attaccò l'Imperatore Bianco (Baidi) e a nord l'Imperatore Nero (Heidi).

Lo *Shiben* attribuisce a Fu Xi e a Shen Nong la costruzione dei primi strumenti a corda o «cetre» (*qinse*, poi modificati da Huangdi che avrebbe ridotto il numero delle corde da cinquanta a venticinque), e al solo Fu Xi quella dei trigrammi e degli esagrammi, attorno a cui sarebbero in seguito concresciuti l'*Yijing* e le relative appendici o «Dieci Ali» (*Shiyi*), da cui è tratto il brano successivo (*Dazhuan/Xici 2*):

Anticamente, quand'era sovrano di ciò che sta sotto il cielo, Bao Xi (Fu Xi) alzò lo sguardo e scrutò i segni nel cielo; poi lo abbassò e considerò i modelli in terra. Osservò le tracce e il manto di uccelli e animali, e la conformazione del suolo. Trasse ispirazione da ciò che è più vicino e dalla propria persona, e, allontanandosi da sé, da cose ed esseri. Grazie a ciò creò gli Otto Trigrammi (*zuo bagua*), per penetrare la virtù delle intelligenze divine e classificare le peculiarità distintive delle diecimila entità. Intrecciando cordicelle fabbricò reti per la caccia e l'uccellazione e per la pesca.

Nel prosieguo del lungo brano, ciascuna delle invenzioni di Fu Xi e dei suoi successori è collegata a un particolare esagramma, dalla cui ponderata analisi sarebbe scaturito il concetto di partenza; l'idea di imbarcazione, ad esempio, sarebbe stata suggerita «dalla riflessione sulla struttura dell'esagramma 59, che reca il trigramma corrispondente al legno sopra quello corrispondente all'acqua» (Graham 1989, pp. 368-69, trad. it. pp. 505-6). Secondo una leggenda popolare del Sichuan, l'idea di intrecciare reti e nasse, fabbricate secondo lo *Shiben* dal suo braccio destro [Gou] Mang, sarebbe stata invece suggerita al primo saggio dall'osservazione di una ragnatela fra i rami di un albero (Yang Lihui e An Deming 2005, pp. 120-21). Oltre alla già citata creazione degli

Tabella 1.

Le corrispondenze quinarie.

Fase/ Elemento	Sovrano mitico	Nome tutelare	Stagione	Punto cardinale	Numero	Colore delle vesti	Sapore
Legno	Tai Hao	Gou Mang	primavera	Est	otto	verde/blu	acido
Fuoco	Yandi	Zhu Rong	estate	Sud	sette	rosso	amaro
Terra	Huangdi	Houtu	fine estate	Centro	cinque	giallo	dolce
Metallo	Shao Hao	Ru Shou	autunno	Ovest	nove	bianco	acre/ piccante
Acqua	Zhuan Xu	Xuan Ming	inverno	Nord	sei	nero	salato



uomini da argilla e fango, nel sesto trattato dello *Huainanzi* è attribuita a Nü Gua l'impresa di aver riequilibrato il cosmo dopo un'immane catastrofe che avrebbe compromesso l'assetto della terra e della sovrastante cupola stellata:

Anticamente, le quattro estremità del mondo cedettero, e le nove regioni si staccarono l'una dall'altra. Il cielo non coprì più ogni cosa e la terra non fu più in grado di reggerlo nella sua interezza. Avvamparono incendi che non si riusciva a estinguere, e le acque dilagarono inarrestabili, mentre le belve divoravano le brave persone e i rapaci ghermivano gli anziani e i più deboli. A quel punto, Nü Gua fece fondere delle pietre di cinque colori per tappare le crepe nell'azzurro cielo, e amputò le zampe della grande tartaruga marina per stabilizzare le quattro estremità.

Fu Xi e Nü Gua sono inscindibilmente legati in ambito iconografico e soprattutto in alcuni bassorilievi di epoca Han, nei quali appaiono in veste di «coppia ofidica»: umani in vesti cerimoniali dalla cintola in su e serpenti dalle code intrecciate nella metà inferiore, stringendo in mano la squadra e il compasso. La più celebre di tali raffigurazioni occupa il primo dei dieci riquadri dedicati agli antichi sovrani nel mausoleo di Wu Liang (Shandong, II secolo d.C.; Wu Hung 1989, pp. 244-57) e assieme ad altri nove personaggi, tutti ritratti con fattezze rigorosamente umane, concorre a delineare un'ampia sequenza in cui la linea di successione da Huangdi a Shun, che collima con il primo capitolo dello *Shiji*, è preceduta da un'insolita triade di quattro elementi ispirata agli apocrifi (Fu Xi / Nü Gua - Zhu Rong - Shen Nong) e seguita dal primo e dall'ultimo re Xia come epitome dei successivi cicli dinastici. Nel culto popolare, Fu Xi e Nü Gua sono considerati fratello e sorella e hanno ancor oggi, in quanto «progenitori dell'umanità» (*renzu*), la capacità di attrarre stuoli di pellegrini in vari templi della Repubblica popolare cinese (Yang Lihui e An Deming 2005, pp. 16-20, 47-48 e 174-75).

Come evidenziato dal nome, Shen Nong (Divino agricoltore; talvolta chiamato Signore di Lieshan con riferimento al luogo di nascita) è un'entità mitica legata alla coltivazione della terra, che secondo un frammento del *Diwang shiji* avrebbe avuto «corpo umano e testa bovina»; il suo culto è ancora particolarmente vivo nell'isola di Taiwan, che ospita più di cento templi a lui intitolati. Il *Lüshi chunqiu* (6.1) raccomanda di invocarlo in caso di piogge eccessive e alluvioni, e il *Grande Commentario* dell'*Yijing* ascrive a lui la creazione del primo mercato e il merito di aver foggato l'aratro e gli attrezzi agricoli per poi insegnare al popolo a usarli; la seconda attribuzione, confermata anche da un tardo capitolo del *Guanzi* (84), sembra marcare, fra il II e il I secolo a.C., un cruciale passaggio di consegne con la riassegnazione a Shen Nong di «brevetti» in precedenza appannaggio di Hou Ji – capostipite dei Zhou, e primo semi-

natore secondo lo *Shanhaijing*, il *Xunzi*, il *Lüshi chunqiu* e lo *Huainanzi* – e al nipote Shu Jun (aratura e agricoltura; *Shanhaijing*), o agli artigiani Chui e Jiu Yao, costruttori dei primi attrezzi al tempo di Shun (*Shiben*).

Oltre alla citata fabbricazione degli strumenti a corda, lo stesso *Shiben* ascrive a Shen Nong anche l'intuizione delle proprietà curative delle piante («Shen Nong dosò le erbe officinali per soccorrere gli uomini») introducendo una serie di nuove e meritorie attività così sintetizzate nel diciannovesimo trattato dello *Huainanzi*:

Anticamente il popolo mangiava radici e piante e beveva l'acqua che trovava, cogliendo i frutti dagli alberi e cibandosi di chioccioline, insetti e molluschi, che lo funestava con frequenti malori e avvelenamenti. A quel punto, Shen Nong cominciò a insegnare alla gente come seminare e coltivare i «cinque grani» (*wugu*: cereali e legumi), a valutare la conformità dei terreni aridi e umidi, fertili e sterili, elevati e in pianura. Assaggiò di persona le cento varietà di erbe e le acque dolci e amare delle sorgenti, emanando poi ordinanze per far sapere quali evitare; e in quel periodo si imbatté anche in settanta sostanze tossiche in un sol giorno.

A partire dal tardo periodo Han – a cui risale la «materia medica» a lui intitolata (*Shen Nong bencao*, I-II secolo d.C.) – il ruolo di proto-erborista e creatore dei farmaci andò progressivamente oscurando le precedenti connotazioni agricole di Shen Nong e la radicale utopia politica da lui ispirata, che durante il periodo degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) aveva portato alla creazione di comunità eremitiche dedite a ricreare le condizioni di vita dei suoi tempi (Graham 1989, pp. 64-74, trad. it. pp. 83-96), favorendo al contempo il diffondersi di fantasiose narrazioni e leggende popolari riguardanti tanto il luogo di nascita e la sepoltura quanto le attività e le disavventure patite nel corso delle febbrili campagne di raccolta e sperimentazione, recidendo gli steli con una portentosa frusta rossa (in origine la sua stessa coda) che assorbiva le sostanze letali e usando come cavia un ancor più portentoso cane di vetro, che gli permetteva di osservare in trasparenza gli effetti di ciascuna erba sugli organi interni (Zhong Zongxian 1994, pp. 76-79; Yang Lihui e An Deming 2005, pp. 190-99).

L'età felice della signoria di Shen Nong, durante la quale «la dolce pioggia cadeva a tempo debito e i cinque grani prosperavano rigogliosi» (*Huainanzi* 9), è così descritta nella stessa opera (II):

Le leggi di Shen Nong affermano: «Se i maschi adulti e robusti non lavorano la terra, sotto il cielo ci sarà chi patirà la fame, e se le femmine a tempo opportuno non tessono, ci sarà chi soffrirà il freddo». Perciò [Shen Nong] arò in prima persona mentre la moglie tessava, fornendo al mondo un modello nella conduzione del popolo, e non attribuì valore ai beni difficili da ottenere e agli oggetti inutili. Di conseguenza, chi non arava con vigore non aveva di che sostentarsi, e chi non tessava con lena non aveva di che coprire il proprio corpo; sovrabbondanza e carenza



dipendevano da ciascun individuo, e vestiti e cibo erano prodotti e accumulati in quantità. Vizi e perversioni non avevano modo di attecchire, pace e gioia non erano turbate dagli eventi, e sotto il cielo tutto era ben livellato e a punto.

Del periodo di Shen Nong, e soprattutto dei sostanziali mutamenti sociali sopravvenuti dopo di lui, si occupa anche un secondo brano di scuola legista, in cui l'amministrazione della giustizia è significativamente indicata dall'espressione *xing daoju* («mettere all'opera lame e seghe»: *Shangjunshu* [Libro del signore di Shang] 18, IV-III secolo a.C.):

Al tempo di Shen Nong, i maschi aravano per fornire il nutrimento e le donne tessevano per produrre vestiario. Si governava senza ricorrere alle pene o all'amministrazione, e si regnava benché non fossero ancora comparse armi e armature.

Dopo la sua scomparsa, i più forti cominciarono a prevalere sui deboli, e i molti vessarono i pochi. Perciò Huangdi creò e pose in atto (*zuowei*) i ruoli di principe e ministro e quelli di superiore e inferiore, gli obblighi rituali per padri e figli e per fratelli maggiori e minori, e l'unione in coppia come marito e moglie. Nel proprio territorio mise all'opera lame e seghe [per mutilare e smembrare i rei], e all'esterno si servì di truppe in armatura.

In questo e in altri testi, l'avvento di Huangdi, menzionato per la prima volta in un'iscrizione su bronzo del IV secolo a.C. e strettamente collegato alla dottrina delle Cinque Fasi e alla scuola Huang-Lao (Yates 1997), segna la comparsa dello stato e delle leggi avallando la legittimità del ricorso alla forza e alla repressione violenta e istituzionalizzata di crimini e trasgressioni di varia natura ed entità (Lewis 1990, pp. 165-212; Puett 2001, pp. 92-140). Fra i nomi di coloro con cui Huangdi – spesso chiamato Xuanyuan, dal nome delle alture su cui risiedeva – ebbe a scontrarsi e battere, ricompare quello di Yandi (Signore delle fiamme), che il *Xinshu* (Nuovi documenti) di Jia Yi (200-168 a.C.) identifica come suo fratellastro:

Yandi e Huangdi erano fratelli nati dalla stessa madre e da padri diversi. Ciascuno governava una metà del mondo, ma, mentre Huangdi seguiva la retta via, Yandi non prestava ascolto a nessuno. Perciò [i due] si scontrarono nella landa di Zhuolu, e il sangue colò copioso da mazze e randelli.

Il luogo dell'epico «protoscontro» è identificato con la landa di Banquan tanto nel *Da Dai liji* e nel *Liezi* (Maestro Lie) quanto nelle prime righe dello *Shiji* (cap. 1, p. 3), che situa nella landa di Zhuolu la successiva battaglia contro il già citato Chi You, dio della guerra e padre della metallurgia (Lewis 1990, pp. 183-85; Birrell 1993, pp. 50-53 e 131-34), e che fa di Yandi un discendente decaduto di Shen Nong:

Al tempo del signore di Xuanyuan (Huangdi), i discendenti di Shen Nong declinavano ormai da generazioni, e i signori dei vari territori si invadevano e attaccavano a vicenda opprimendo i Cento Clan, senza che la stirpe di Shen Nong riu-

scisse a fronteggiarli. A quel punto, il signore di Xuanyuan addestrò i suoi nell'uso di scudi e alabarde per combattere chi non si assoggettava. Tutti i signori vennero a lui per seguirlo, ma nessuno si sentiva ancora in grado di muovere contro Chi You, che era il peggiore fra gli oppressori. [Anche] Yandi desiderava invadere gli altrui possedimenti, e tutti i nobili ricorsero perciò al signore di Xuanyuan, che prese a coltivare la virtù e a organizzare l'esercito, regolando i cinque soffi e coltivando i cinque grani, confortando il popolo e regolando le terre nelle quattro direzioni. Addestrò inoltre orsi bruni e grigi, leopardi, linci e tigri, di cui si servì combattendo con Yandi nella landa di Banquan, e là, dopo tre scontri, ottenne ciò a cui ambiva. Chi You creò disordini, rigettando i comandi del nuovo sovrano, e perciò Huangdi richiamò le truppe dei suoi alleati e affrontò Chi You nella landa di Zhuolu, catturandolo e uccidendolo. [...] Huangdi mosse contro chiunque nel mondo rifiutasse di sottomettersi, andandosene solo dopo aver riportato l'ordine.

Lo scontro con Chi You è invece così narrato, in chiave decisamente più mitologica, nel diciassettesimo libro dello *Shanhaijing*, che, oltre a introdurre l'inattesa figura dell'aratore Shu Jun e riferire alcune antiche superstizioni contadine, attribuisce il successo finale all'intervento di una deità femminile di nome Ba o Nü Ba, altrove insignita del terrifico titolo di «Madre della siccità» (Han Mu; Yuan Ke 1980, pp. 430-434; Fracasso 1996a, p. 227):

Chi You mosse guerra a Huangdi, che ordinò allora [al drago alato del Sud] Ying Long di attaccarlo nelle incolte pianure centrali. Ying Long ammassò le acque [per sommergerlo], ma Chi You si rivolse al Signore della pioggia e al Maestro dei venti, che scatenarono bufere. Huangdi chiamò giù Nü Ba, e i rovesci cessarono. Ba non ottenne però di risalire in cielo, e ovunque fissasse la propria dimora non pioveva più. Shu Jun ne parlò con Huangdi, e si decise quindi di confinarla a nord del Fiume Rosso. A Shu Jun fu concesso il titolo di Tian Zu (Avo agricoltore), e Ba cercò sempre di tenersi lontana da lui. Chiunque desideri cacciarla, può intimarle: «Spirito, vattene a nord!» (*shen bei xing*), ma solo dopo aver ben ripulito e sgomberato i corsi d'acqua e i canali d'irrigazione.

Un'ultima versione, tanto laconica nel lessico quanto minacciosamente legista nell'*incipit* e nella chiusa, compare nel secondo dei *Quattro canoni dell'Imperatore Giallo* di scuola Huang-Lao (Yates 1997, pp. 114-15):

Huangdi fece allora esporre e risuonare le mannaie da esecuzione, afferrando le armi, e personalmente impugnò le bacchette per battere il tamburo e andare incontro a Chi You, riuscendo in tal modo a catturarlo. Il sovrano fece poi stilare un patto d'alleanza in cui si sanciva: «Chiunque contrasti la giustizia sovvertendo i ritmi annuali [conoscerà] la sua pena volgendo lo sguardo a Chi You; e per chiunque contrasti la giustizia incrinando i legami ancestrali la legge sarà solo morte sterminio fino alla fine.

Secondo un fantasioso frammento del primo Medioevo, Chi You avrebbe inizialmente creato una fitta nebbia per tre giorni, e l'avversario avrebbe in risposta intimato al dio dei venti di costruire un antenato

della bussola geomantica – il *zhinanche*, letteralmente «carro che indica il Sud» – riuscendo in tal modo a orientarsi e a catturare il nemico (*Zhilin* [Foresta delle trattazioni], III-IV secolo; Yuan Ke 1979, p. 133). Dalla gogna e dai ceppi dello sconfitto, abbandonati dopo l'esecuzione nelle terre incognite del Sud, sarebbe germogliato un portentoso albero simile all'acero (*Shanhaijing* 15; Fracasso 1996a, p. 207). Una terza entità mitica annientata da Huangdi fu, secondo lo *Shanhaijing* (14), un bovino monopode chiamato Kui, ivi così presentato in forma di didascalia a un'illustrazione perduta:

Nel mare orientale c'è il monte chiamato Liubo, che si incunea tra i flutti per settemila *li*. Sul monte c'è un animale simile al bue e con corpo verde-azzurro; è privo di corna e ha una sola zampa. Quando entra in acqua e ne esce, ci sono sempre scrosci di pioggia. Splende come sole e luna e il suo muggito è simile al tuono. Si chiama Kui. Huangdi lo catturò per farsi un tamburo con la sua pelle. Quindi percosse il tamburo con un osso della «bestia del tuono» (*leishou*), e il rombo fu udito in un raggio di cinquecento *li*, incutendo rispetto sotto il cielo.

La trasformazione di Kui in saggio ministro e maestro di musica al servizio di Yao e Shun costituisce un caso esemplare di «evemerismo inverso» (*reverse euhemerism*), giustificato da un arzigogolato gioco semantico sul carattere *zu*, che a seconda dei contesti può indicare tanto il «piede» quanto «l'averne a sufficienza», e così apocrifamente ricollegato alla figura di Confucio (*Han Feizi* 33; Bodde 1961, p. 374):

Il duca Ai di Lu (494-477 a.C.) chiese a Confucio: «Ho inteso dire che Kui era un monopode; è credibile?» Il Maestro rispose: «Essendo un uomo, come avrebbe potuto avere un solo piede (*yizu*)? In realtà egli non differiva dagli altri se non nel fatto che conosceva a fondo i suoni. Perciò Yao esclamò: "Un Kui è più che sufficiente (*Kui yi er zu yi*)!", e lo impiegò come sovrintendente alla musica».

Il nome di Huangdi è ricollegato alle tradizioni assiali sul monte Kunlun (centro del mondo e residenza terrena del Sovrano Celeste; Fracasso 2010) nel secondo libro del *Mu Tianzi zhuan* (Note biografiche sul Figlio del Cielo Mu, V-IV secolo a.C.), secondo cui «il Figlio del Cielo [re Mu] scalò il massiccio del Kunlun per ammirare il palazzo ivi fatto costruire dall'Imperatore Giallo», e nel *Zhuangzi* (libro 12: «Huangdi viaggiò a nord del Fiume Rosso, salendo in vetta alle alture del Kunlun per scrutare in lontananza verso sud, e sulla via del ritorno perse la sua perla oscura»; libro 18: «Il Kunlun è il luogo in cui riposò l'Imperatore Giallo»). Il dominio di Huangdi sugli animali, già suoi alleati in battaglia, e sulle legioni degli spiriti è ribadito ancora una volta nell'opera attribuita a Han Fei (*Han Feizi* 10) e in un frammento disperso dello *Shanhaijing* preservato nel libro 65 del *Lunheng* (Bilanciamento delle discussioni) di Wang Chong (c. 27-100; Fracasso 1996a, p. xxvii):

Anticamente, Huangdi riunì spettri e spiriti sulla cima del Taishan [e giunse] su un carro d'avorio tirato da sei draghi. Uccelli *bifang* (con volto umano e una sola zampa) tenevano il passo di fianco alle ruote, e Chi You marciava davanti, mentre il Signore dei venti avanzava spazzando la via che il Maestro della pioggia aspergeva. Tigri e lupi all'avanguardia, e spettri e spiriti alla retroguardia; grovigli di serpi al suolo e voli di fenici in cielo. Nella grande adunanza degli spiriti furono create ed eseguite (*zuowei*) musiche in puro modo *jue* (terzo grado della pentatonica).

In mezzo all'oceano si eleva il monte Dushuo, su cui cresce un pesco enorme, con radici che si attorciano per tremila *li*. Tra i suoi rami, a nord-est, si apre la Porta degli spettri (Guimen), ovvero il luogo da cui escono e in cui rientrano i diecimila spettri. Sull'albero ci sono due divinità chiamate Shen Tu e Yu Lü, che sono preposte al loro controllo. Gli spettri malevolenti e nocivi sono da loro legati con giunchi intrecciati e dati in pasto alle tigri. Perciò Huangdi istituì riti (*zuo li*) per la loro cacciata in accordo con il ciclo stagionale, facendo erigere grandi statue umane in legno di pesco e dipingere sulle porte le immagini di Shen Tu e Yu Lü affiancati da tigri.

Oltre alla già citata riduzione del numero di corde nelle cetre, lo *Shiben* fa risalire a Huangdi – figura troppo importante e sfaccettata per essere qui esplorata con la dovuta minuzia (e comunque già studiata fra gli altri da Jan Yun-hua 1981; Yuan Ke 1984, pp. 153-229; Le Blanc 1985-86) – lo scavo del primo pozzo, l'arte di cuocere i cibi e la creazione di stendardi e berretti a uso ufficiale. Nell'enumerazione riportata nel *Grande Commentario* dell'*Yijing*, in cui il nome dell'Imperatore Giallo forma una sorta di «triade civilizzatrice» con Yao e Shun, si parla invece dell'uso di bovini e cavalli per trasportare merci e della creazione da parte dei tre di imbarcazioni e remi, doppie porte e ronde notturne, archi e frecce, adeguate abitazioni e sepolture, scrittura. Il brano sembra evidenziare gli inizi di un processo accentrativo culminato nel periodo Song con l'attribuzione di ogni possibile invenzione o contributo all'inesauribile genio di Huangdi, ancor oggi considerato da Cinesi di ogni classe e appartenenza come il «comune progenitore di tutti i membri dell'etnia Han» (Yang Lihui e An Deming 2005, pp. 138-46).

Quando giunse il suo momento – come si afferma in una tradizione riportata dallo *Shiji* (cap. 28) e demolita da Wang Chong nel *Lunheng* (Pregadio 1982, pp. 7-18) – l'Imperatore Giallo non morì, ma fu rapito in cielo da un drago assieme a una variegata schiera di fortunati clandestini:

Huangdi estrasse rame dal monte Shou e fece fondere un tripode ai piedi dei monti Jing. Una volta ultimato il tripode, un drago con lunga barba scese giù e andò incontro al Sovrano. Questi gli montò sul dorso, e lo seguirono una settantina di concubine e dignitari, finché il drago non se ne andò. I piccoli funzionari, non riuscendo a salire, si aggrapparono alla barba del drago, strappandone i peli e facendo cadere l'arco di Huangdi (*Lunheng* 24).

Secondo Sima Qian e il *Guoyu*, Huangdi avrebbe avuto venticinque figli, riconoscendone ufficialmente quattordici; il diritto di successione

rimase però privilegio dei due eredi maschi avuti dalla consorte principale Lei Zu, ovvero il primogenito Xuan Xiao / Shao Hao, nonno di Di Ku e talvolta annoverato fra i Cinque Sovrani (date tradizionali: 2598-2514 a.C.), e il secondogenito Chang Yi, padre di Zhuan Xu. Di un terzo figlio «pecora nera» e perciò significativamente soprannominato Hundun (Caos), si legge invece in un celeberrimo brano dello *Zuozhuan* (Commentario di Zuo [alle «Primavere e Autunni»]) in cui Huangdi è peculiarmente indicato dall'appellativo Di Hong (Glorioso Sovrano; duca Wen, anno 18):

Di Hong aveva un figlio privo di talenti, protettore di giustizia in pubblico ma segretamente una canaglia, che amava agire per sovvertire la virtù. Essendo in realtà un villano laido e odioso, cocciuto, stolto, bugiardo e per nulla amichevole, i popoli sotto il cielo lo chiamarono Hundun.

Dalla signoria di Huangdi trae avvio la cronologia tradizionale, elaborata da Liu Xin (46 a.C. - 23 d.C.) e ancora in uso in vari ambiti, che suddivide il corso del tempo in cicli di sessant'anni a partire dal 2697 a.C., e secondo cui ci troveremmo attualmente nel settantanovesimo ciclo, iniziato il 2 febbraio 1984; in realtà, la storia propriamente detta inizia invece nel tardo periodo Shang, e più precisamente con il regno di Wu Ding (? - c. 1189 a.C.), a cui risalgono le più antiche iscrizioni conosciute e datate. La suddetta cronologia, nella quale il longevo Huangdi occupa il primo secolo (2697-2597 a.C.) e a cui faranno riferimento le date tradizionali indicate nelle pagine a seguire, è solitamente definita «lunga» per distinguerla dalla meno utilizzata «cronologia breve» basata sul *Zhushu jinian* e detta breve perché, pur iniziando analogamente con Huangdi, non consente ricostruzioni cronologiche prima di Yao, la cui signoria è postdatata di oltre due secoli (2145-2046 a.C. contro il 2357-2256 a.C. della cronologia lunga).

Dopo la morte di Huangdi, lo «strappo» alla normale linea di successione rappresentato dal trasferimento di diritti al ramo cadetto e dall'ascesa alla massima carica di Zhuan Xu – sbrigativamente imputata all'incapacità da parte del primogenito e di suo figlio di garantirsi la dovuta posizione – sarebbe stato finalmente ricucito dal brillante Di Ku, che «appena nato si dimostrò di natura trascendente pronunciando il proprio nome» (*Shiji*, cap. 1, p. 14); nel *Zhushu jinian* Shao Hao appare invece regolarmente inserito fra il padre e il nipote Zhuan Xu con il titolo di Di Zhi (Sincero Sovrano), a lui attribuito anche nello *Zuozhuan*, ma altrove riferito all'erede di Di Ku (Karlgren 1946, pp. 224-27).

Oltre che come successori dell'Imperatore Giallo, Zhuan Xu e Di Ku – talvolta rispettivamente indicati dagli appellativi Gao Yang e Gao Xin – giocano un importante ruolo anche come capostipiti dei succes-

sivi lignaggi dinastici. Zhuan Xu (2514-2436 a.C.) sarebbe infatti stato, oltre che avo di Shun, padre di Gun e nonno di Yu il Grande (Xia), mentre Di Ku (2436-2366 a.C.), oltre a generare Yao, fu padre putativo di Xie e di Hou Ji, capostipiti degli Shang e dei Zhou, partoriti da due sue consorti a seguito di miracolose gravidanze causate dall'ingestione di un uovo d'uccello e dall'aver calpestato l'orma di un gigante; Di Ku è ipoteticamente identificato da alcuni con il misterioso Di Jun (Eminente Sovrano; Yuan Ke 1984, pp. 233-40), spesso citato negli ultimi libri dello *Shanhaijing* e ivi indicato anche come consorte delle già menzionate Xi He e Chang Xi, madri dei soli e delle lune. Secondo il *Lüshi chunqiu* (5.5), Di Ku avrebbe inoltre composto e fatto eseguire (*zuowe*) tre arie cantate di cui non restano che i titoli (*I nove richiami*, *Le sei fioriture* e *Le sei regolate esposizioni*), e per eseguirle avrebbe fatto costruire un'ampia gamma di strumenti a fiato e a percussione (tamburi, campane, litofoni, flauti e ocarine). Le signorie di Zhuan Xu e Di Ku sono descritte come periodi di pace e prosperità, sotto la guida di figure illuminate ma miti e dal portamento regale ma non altezzoso, interamente dedite al perfezionamento individuale e collettivo, e di fronte alle quali «non vi fu entità animata o inanimata, né spirito maggiore o minore, che ovunque splendevano il sole e la luna non si assoggettasse». Fra la scomparsa di Di Ku e l'avvento di Yao, Sima Qian inserisce un breve interregno di Di Zhi (2366-2357 a.C.), figlio di Di Ku che dopo il passaggio di consegne si sarebbe dimostrato malvagio, andando incontro a una morte prematura che ne decretò la cassazione consegnandolo all'oblio.

I nomi di Yao (2357-2257 a.C.) e Shun (2257-2207 a.C.) formano un binomio inscindibile che chiude tutte le liste pre-dinastiche, o che, come nel già citato caso dell'ortodossia confuciana, le esaurisce e compendia. La radicale scelta del primo di «abdicare» (*rang/shan*; Pines 2005b) – affidando il popolo al più meritevole fra i sudditi anziché al più prossimo fra i consanguinei – divenne inoltre soggetto di prima grandezza in letteratura e nelle dispute filosofiche, e il susseguente accumularsi di riferimenti e materiali, favorito anche dalla venerazione tributata a entrambi a livello ufficiale e popolare, ha prodotto una documentazione tale da scoraggiare ogni ambizione di esaustività in spazi ristretti e ulteriormente incrementata negli ultimi anni dal ritrovamento di manoscritti del IV-III secolo a.C. – come il *Tang Yu zhi Dao* (La Via di Tang/Yao e Yu/Shun) e lo *Zi Gao*, che prende il nome da un discepolo minore di Confucio – nei quali il concetto di abdicazione risulta centrale ed è affrontato da inediti punti di vista (Defoort 2004; Pines 2005b, pp. 254-63; Allan 2009). A Yao, che il padre Di Ku chiamò alla nascita Fang Xun e che nelle fonti è talvolta



indicato dagli appellativi Tang Yao o Tao Tang, lo *Shiji* (cap. 1, p. 15) dedica un ritratto ufficiale a tinte accese, attribuendogli una «benevolenza pari a quella del Cielo e facoltà cognitive di natura divina»:

Avvicinandolo era come il sole, e osservandolo da lontano era come le nubi; ricco ma non arrogante, e nobile ma non insolente; in berretto giallo e vesti nere si spostava su un carro vermiglio tirato da bianchi cavalli.

Di ben diverso registro è il ritratto fornito dalla principale fonte legista, il cui autore, poco interessato ai dispendiosi cerimoniali dei per lui troppo pedanti confuciani, preferisce invece celebrarne l'esacerbata frugalità, sottolineata da una radicale riforma dell'abbigliamento che appare ispirata ai canoni in voga all'epoca di Fu Xi e Shen Nong (*Han Feizi* 49):

Al tempo in cui regnava su ciò che sta sotto il cielo, Yao non rasò e concidè la paglia del tetto e non ne sgrezzò le travi di quercia. Si nutriva di miglio non decorricato e di zuppe di erbe selvatiche. Nei giorni d'inverno si copriva con una pelle di cervo, e in estate indossava una semplice veste tessuta con fibre vegetali. Nemmeno l'ultimo fra i guardiani delle porte era peggio vestito e nutrito di lui.

I resoconti della secolare signoria di Yao forniti dai capitoli d'apertura dello *Shiji* e dello *Shujing* dedicano ampio spazio all'operato di due enigmatici «astronomi» chiamati Xi e He (Maspero 1924, pp. 2-47; Karlgren 1946, pp. 262-67), che permise di stilare il primo calendario accurato e di regolare ogni attività su base stagionale. L'atmosfera di pace universale instaurata da Yao sarebbe stata pesantemente turbata da due eventi catastrofici collegati al suo periodo, ovvero la conflagrante uscita in contemporanea dei Dieci Soli – risolta grazie all'intervento dell'arciere Yi; *Huainanzi* 8 – e il flagello delle «acque dilaganti» (*hongshui*; Mathieu 1992; Lewis 2006), così rievocato nel *Mengzi* (3B.8):

Al tempo di Yao, i corsi d'acqua fluirono al contrario allagando i territori centrali. Serpenti e draghi vi presero dimora e il popolo non ebbe più un luogo in cui risiedere stabilmente. Chi stava in basso si annidò sugli alberi, e chi stava in alto si scavò grotte e rifugi.

Se si eccettuano l'accusa rivolta al già citato «ribelle» Gong Gong d'aver provocato il disastro costruendo dissennati sbarramenti per deviare i grandi corsi d'acqua (*Guoyu*, *Zhouyu* [Dialoghi da Zhou] II; Boltz 1981), la causa dell'evento è in genere sottaciuta; in nessuna delle fonti disponibili si parla inoltre di piogge spedite dal Cielo per sommergere e punire una colpevole umanità, e ciò rende a dir poco ipotetico il considerare la vicenda delle «acque dilaganti» come un possibile equivalente cinese del «diluvio» (più facilmente ravvisabile a livello etnico e popolare).

Dopo animate consultazioni, secondo i primi due capitoli dello *Shiji*, l'incarico di domare le acque fu comunque conferito a Gun, figlio di

Zhuan Xu, che dopo nove anni di fallimenti fu confinato e condannato a morire sul monte Yu, o ivi sottoposto a pena capitale (*Shanhaijing* 18). Sentendo svanire le forze, e considerando non all'altezza l'erede degenerare Dan Zhu, che avrebbe poi addirittura ucciso (*Zhuangzi* 29), Yao intraprese nuove e più serrate ricerche e consultazioni per garantirsi un successore di adeguata statura umana e morale, fissando infine l'attenzione su un certo Shun di Yu (Yu Shun; discendente di Zhuan Xu, chiamato alla nascita Chong Hua, «doppio fiore» o «doppie pupille», secondo l'ermeneutica apocrifa che quel tratto somatico gli attribuiva) e dandogli subito in moglie le due figlie E Huang e Nü Ying, venerate dopo la morte come divinità del fiume Xiang, in cui erano annegate (*Shanhaijing* 5; Birrell 1993, pp. 167-69; Fracasso 1996a, p. 113). Il matrimonio con le due fanciulle sarebbe però stato concordato all'insaputa del padre di Shun, che avrebbe sicuramente tramato per impedirlo e a cui il gesto del figlio fornì un'ottima scusa ufficiale per giustificare le sue mire omicide (*Mengzi* 5A.2).

Lo *Shiben* attribuisce a Shun la creazione dell'arte ceramica (*zuo tao*) e la costruzione di un flauto di Pan a dieci canne, e ai suoi già menzionati collaboratori Chui e Jiu Yao la creazione degli attrezzi agricoli; nel prosieguo di un brano dianzi citato dal *Guanzi* (84), si ascrive invece a Shun l'elevazione, come simbolico cuore dello stato, del primo «sacro tumulo centrale» (*she*) dedicato al culto del dio del suolo, permettendo così al popolo di «cominciare a conoscere la ritualità»; tumuli furono eretti anche su altrettanti monti delle dodici «province» (*zhou*) in cui il territorio era stato suddiviso, e fu introdotto l'uso «della frusta nelle aule di giustizia, della bacchetta nelle scuole e delle ammende pecuniarie per i reati riscattabili» (*Shujing*, *Shundian* [Il canone di Shun], v-iv secolo a.C.). Secondo un manoscritto intitolato a un enigmatico personaggio che apre un'ancor più enigmatica lista di antichi signori e sovrani riportata nel decimo libro del *Zhuangzi* (*Rong Cheng shi*, iv-iii secolo a.C.; Pines 2005b, pp. 263-66), Shun sarebbe stato di umili origini, e prima della chiamata si sarebbe sostenuto lavorando la terra, fabbricando vasellame e pescando nelle paludi, e solo al terzo tentativo avrebbe accettato di salire su uno dei quindici carri inviati da Yao per prelevare nei campi; a detta dello stesso testo, Yao e Shun avrebbero inoltre avuto, rispettivamente, nove e sette figli. L'abilità di Shun come vasaio è sottolineata da Sima Qian, che gli attribuisce anche la spiccata capacità di aggregare attorno a sé quantità crescenti di persone letteralmente calamitate dal suo integerrimo carisma (*Shiji*, cap. 1, p. 34); l'altro brano è invece tratto dal libro 48 del *Guanzi* (iii-ii secolo a.C.):



Quando Shun plasmava l'argilla in riva al Fiume Giallo, i manufatti allineati sulla sponda erano tutti privi di difetti. Se dimorava in un luogo, dopo un anno attorno a lui si era raccolta una folla, in capo a due anni era sorto un villaggio, e dopo tre era stata ormai edificata una città.

Trasferendosi una prima volta Shun fece sorgere un centro abitato; dopo il secondo trasferimento fu eretta una grande città, e al terzo fu creato uno stato. Shun non comminava pene severe e non imponeva gravose proibizioni, e perciò il popolo tornò a lui. Chi da lui si allontanava era infatti certo di incappare in disgrazie, mentre chi gli si avvicinava non poteva che trarne profitto.

Yao sarebbe stato particolarmente colpito dalle esemplari prove di pietà filiale esibite dal candidato dopo la precoce dipartita della madre, e a fronte di un'inaudita serie di vessazioni e tentativi di eliminazione fisica da parte del padre non vedente, che le fonti indicano col titolo di Gu Sou (Venerabile Cieco) e di cui si narra – oltre che nel *Mengzi* (5A.1-2), secondo cui Shun avrebbe trovato segreto sfogo alle sue pene familiari «andandosene fra i campi e invocando fra le lacrime il Cielo misericordioso» – nei seguenti brani dello *Shiji* (cap. 1, pp. 33-34):

Gu Sou perse la vista, e la madre di Shun morì. Il Venerabile Cieco, risposatosi con una donna e avuto da lei un figlio chiamato Xiang, prese ad amare il secondo nato e a covare un costante desiderio di uccidere Shun, che era però abile nel sottrarsi e fuggire, pur essendo pronto a subire il castigo anche per il minimo errore. [...] Se il padre era testardo, la matrigna era meschina, e il fratellastro era un presuntuoso. Tutti e tre volevano che Shun morisse, ma questi si manteneva ubbidiente e servizievole, senza mai allontanarsi dalla Via della filialità e trattando con fraterno affetto il fratellastro minore. Quando sentiva che intendevano ammazzarlo si rendeva irreperibile, ma quando chiedevano il suo aiuto compariva sempre al loro fianco. [...] Gu Sou lo fece salire sul tetto del granaio e appiccò il fuoco da sotto, ma Shun riuscì a scendere e a salvarsi proteggendosi con due ampi cappelli di bambú. Il padre gli ordinò allora di scavare un pozzo, ma Shun [con previdenza] si aprì anche una via d'uscita segreta su un lato. Giunto in profondità, Gu Sou e Xiang cominciarono a spalare terra nel pozzo, ma Shun uscì dal passaggio laterale e fuggì, mentre i due gioivano all'idea d'averlo eliminato. «Il piano è stato mio», disse Xiang spartendosi i beni con i genitori. «Mi prenderò anche le due figlie di Yao dategli in moglie e la sua cetra, ma gli armenti e i granaia li lascerò a mio padre e a mia madre».

Rientrando nella sua dimora, Shun vi trovò il fratellastro già installato e con la cetra in mano, ma senza scomporsi, dopo un paio di frasi di circostanza, «ripresero a servire il padre e ad amare Xiang con sollecitudine; perciò Yao lo mise alla prova affidandogli la responsabilità dei cinque regolamenti e delle cento funzioni ufficiali, e tutto risultò bene organizzato». Più che un gesto immediato e definitivo, l'abdicazione di Yao fu una sorta di pianificata e graduale cessione di incarichi idealmente protrattasi fino alla morte, e impose a Shun un interminabile periodo di prova segnato in particolare dalla cacciata dei rampolli di Hundun e di altri malvagi figli di sovrani – che funestavano il popolo sfidando

impunemente l'autorità di Yao (*Zuozhuan*, duca Wen, anno 18; Karlgren 1946, pp. 247-55) – e coronato dal superamento di un'ultima prova che era consistita nel non smarrirsi dopo essere stato abbandonato in una foresta durante un fortunale. La formula d'investitura ufficiale pronunciata di lí a qualche tempo e riportata nello *Shundian* è qui seguita da una possibile versione alternativa e assai meno rassicurante, che apre l'ultimo e atipico libro del *Lunyu* (20.1):

Il Sovrano disse: «Vieni a me, o Shun! Mi sono consultato con te in ogni occasione e ho analizzato i tuoi discorsi, verificando che potevano essere messi in pratica. [Ho fatto ciò] per tre anni, ed è tempo che tu ascenda al rango di Sovrano (*zhi Di wei*)».

Yao disse: «O Shun! L'ordinata sequenza decretata dal Cielo è ora a te affidata. Con saldezza mantieniti al centro. Se difficoltà e ristrettezze dovessero mai affliggere [chi vive fra] i quattro mari, l'assistenza del Cielo ti sia per sempre negata».

Ormai sulla sessantina, e afflitto per la scomparsa del suo tenace mentore, dopo il canonico triennio di lutto Shun avrebbe inizialmente accarezzato l'idea di ritirarsi abdicando a sua volta in favore del discusso primogenito di Yao (Dan Zhu), ma, acclamato da delegazioni giunte da ogni dove, si sarebbe lasciato infine convincere a rimanere in carica, circondandosi di una squadra di ventidue fidati collaboratori sottoposti a rigorosi controlli triennali e in parte già incontrati – come Xie progenitore degli Shang, incaricato di istruire il popolo, Hou Ji di Zhou, responsabile dell'agricoltura, e un redivivo e «orfico» Kui, *Konzertmeister* in grado di far danzare ogni animale al suono del suo litofono. La più azzeccata fra le scelte si rivelò essere quella di Yu figlio di Gun, che riparando all'onta paterna provvide a imbrigliare i fiumi e a ridisegnare le terre da essi solcate, e che Shun – reputando indegno il proprio erede diretto Shang Jun – designò fin da subito e con larghissimo anticipo (dicisette anni) suo successore *in pectore*. Scaduti i termini del lutto, anche Yu si sarebbe formalmente detto pronto a cedere il passo a persone più meritevoli, ma ogni volta l'idea fu accantonata, perché contraria ai voleri del defunto sovrano, e a furor di popolo si convinse il designato a insediarsi in via definitiva. Il trionfo sulle acque e il radicale riassetto territoriale ripristinarono l'ordine segnando l'inizio di una nuova era, della quale la svolta in senso dinastico verificatasi una decina d'anni dopo avrebbe ufficialmente proclamato l'avvento.

### 3. Yu e la dinastia Xia.

La nascita del futuro sommo idragogo e fondatore della prima dinastia – Xia; date tradizionali: 2207-1766 a.C. – a cui i posteri avrebbero

accordato il titolo di «Grande» chiamandolo Da Yu, registra due fondamentali varianti che nelle versioni piú antiche escludono l'esistenza di una madre, e in quelle meno antiche non contemplano il ruolo di padre (Fracasso 2009, pp. 14-16 e 25-26). Nel primo caso, il testo di riferimento è il brano che conclude il diciottesimo e ultimo libro dello *Shanhaijing*:

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

Non riuscendo a tener testa all'impegno, Gun avrebbe dunque compiuto un gesto passibile della massima pena, che gli costò fatalmente la vita – su ordine di Yao o di Shun a seconda dei testi – e che ha spinto taluni ad accostarlo a Prometeo (Yuan Ke 1979, p. 295) e alla categoria universale del «briccone divino» o *trickster* (Birrell 1993, p. 79). In capo a tre anni, secondo altre fonti, dal suo ventre aperto con una daga in una sorta di inusitato cesareo maschile sarebbe tuttavia emerso, per continuarne la stirpe e l'opera, il figlio Yu, e il padre si sarebbe a quel punto trasformato in un orso dal pelo giallo tuffandosi in un vicino gorgo fluviale e divenendone lo spirito protettore. Il privilegio di attingere alle scorte della magica terra, che aveva il potere di rigenerarsi a ogni prelievo, sarebbe stato in seguito conferito ufficialmente a Yu per agevolarlo nell'impresa affidatagli (*Huainanzi* 4: «Yu si servì della “terra crescente” per arginare le acque impetuose ed elevare le grandi montagne»).

Di assenza di padre si parla invece nel sesto libro del *Wu Yue chunqiu* (Primavera e Autunni degli stati di Wu e di Yue), di Zhao Ye, del I secolo d.C., secondo cui la madre, dopo aver raccolto e ingerito dei semi di una graminacea simile all'orzo perlato (*yiyi: coix lachryma-Jobi* o «lacrime di Giobbe»), «si sentì toccata interiormente» (*gan*) e a tempo debito «aprendosi su un fianco diede alla luce Yu». Le lacrime di Giobbe sono menzionate anche nel manoscritto *Zi Gao*, che si differenzia tuttavia in tutto il resto («La madre scorse dei semi di *yiyi* e li prese; dopo una gravidanza di tre anni, la schiena le si aprì generando un neonato già in grado di parlare. Così era Yu!»: Allan 2009, pp. 127, 132-34 e 145-46); di «parto dorsale» si parla anche in una tradizione medievale, secondo cui la madre avrebbe però concepito il nascituro dopo aver ammirato una stella cadente e aver quindi sognato d'inghiottire una magica perla (Lippiello 2001, pp. 274-75). Nello *Huainanzi* (29) si legge infine che «Yu nacque dalla pietra» (*Yu sheng yu shi*), alludendo, a detta dei commentatori, al fecondante contatto con una particolare e non ben specificata superficie rocciosa; sempre da una roccia, che nel suo caso era però la madre mutata in pietra, sarebbe poi emerso anche il figlio Qi. A Gun

e a Yu lo *Shiben* attribuisce rispettivamente la creazione delle mura di cinta e delle prime grandi dimore nobiliari.

La semplicità esibita nello stile di vita e la totale dedizione al compimento dell'impresa – lavorando giorno e notte e consumando un pasto su tre, fino a perdere peli e unghie, coprendosi mani e piedi di calli e divenendo emiplegico (Mathieu 1992, pp. 175-77) – furono additate come esempio tanto da Confucio quanto dai marziali affiliati della scuola moista, come si legge in un ammirato elogio tratto dal *Lunyu* (8.21) e in un beffardo attacco antimoiista tratto dalla sezione conclusiva del *Zhuangzi* (33):

Il Maestro disse: «In Yu io non trovo alcuna falla. Era parco nel bere e nel mangiare, ed estendeva la propria pietà filiale ai defunti e agli spiriti. Indossava [di solito] vesti di infima qualità, ma pretendeva il meglio per l'abbigliamento e i copricapi rituali. Risiedeva in alloggi modesti, spendendo tutte le sue forze nello scavo di fossati e canali. Davvero in Yu io non trovo alcuna falla».

[Yu] svolse il lavoro in prima persona caricandosi ceste di terra sulle spalle, vangando e spingendo il vomere, e rimescolando i corsi d'acqua delle nove regioni sotto il cielo, fino a perdere ogni pelo sui polpacci e sugli stinchi; lavandosi con le piogge copiose e pettinandosi con le raffiche di vento operò per sistemare i diecimila territori.

La durata delle inondazioni e dei relativi lavori di contenimento è soggetta a sensibili variazioni (da cinque a tredici anni) nelle diverse fonti, ma si tratta di un dettaglio marginale a fronte dell'atteggiamento invariabilmente tenuto da Yu, che, oltre a inchinarsi con rispetto quando udiva dei buoni discorsi (*Mengzi* 2A.8), «rimase lontano da casa per otto anni – tredici secondo lo *Shiji* – e pur passando tre volte di fronte alla propria porta, non entrò» per non sprecare tempo (*Mengzi* 3A.4). Un frammento dello *Huainanzi* non incluso nel testo corrente (Yuan Ke 1979, p. 310), e in cui si narra della nascita di Qi, fa invece pensare che in quel periodo la moglie (Nü Jiao di Tushan) fosse solita recargli del cibo sul luogo di lavoro, e allude altresì alla capacità di Yu di mutarsi in orso, evidentemente ereditata da Gun; si noti anche il gioco di parole legato al nome di Qi, che significa «aprire» e che allude al fendersi della pietra:

Mentre si adoperava per regolare le acque dilaganti, aprendo loro un varco attraverso il monte Huanyuan, Yu era solito trasformarsi in orso. Disse perciò alla fanciulla di Tushan: «Se vuoi portarmi del cibo, non venire prima d'aver udito il suono del tamburo». Inciampando in una pietra, Yu colpì però il tamburo per errore; la fanciulla arrivò e, vedendolo in fattezze d'orso, fuggì via spaventata. Giunta alle pendici del monte Songgao, si mutò in una roccia mentre stava per partorire Qi. Yu gridò: «Ridammi mio figlio!» La roccia si fese allora sul fianco a nord, e fu così che Qi venne alla luce.

La più antica celebrazione dei conseguimenti di Yu è contenuta nell'iscrizione che orna l'interno di un contenitore rituale di bronzo del IX

secolo a.C. (*Sui Gong xu* [Vaso sacrificale *xu* del duca di Sui]; Yang Ping e Ren Mengqiang 2002), e che nell'*incipit*, con la formula *Tian ling Yu* «Tian ordinò a Yu», attribuisce direttamente al Cielo il conferimento dell'incarico al figlio di Gun come regolatore di acque e terre; il piú brillante fra gli apprezzamenti in ambito letterario è invece una battuta di spirito di sapore proverbiale riportata nello *Zuozhuan* (duca Zhao, anno 1) e impreziosita dall'omofonia fra Yu e «pesce» (*yu*): «Senza Yu, non saremmo che pesci!» (*wei Yu wu qi yu hu*).

Anche nel caso di Yu il Grande, l'importanza del ruolo giocato ha favorito il moltiplicarsi dei riferimenti nelle fonti letterarie, fra le quali, non potendo qui essere piú esaurienti, si segnalano in particolare il secondo capitolo dello *Shiji* (*Xia benji* [Annali di Xia]) e la sezione *Yugong* (I tributi di Yu, IV-III secolo a.C.) dello *Shujing*, che enumera prodotti e risorse delle «nove province» (*jiuzhou*), gli interventi ivi condotti e i tributi che ciascuna era tenuta a devolvere, e a cui Sima Qian attinse a piene mani nel tentativo di dare spessore all'altrimenti esigua seconda sezione del suo *opus magnum*. Parte dei metalli ottenuti sarebbe stata destinata da Yu alla fusione di nove magici calderoni a uso sacrificale e magnificamente istoriati, in seguito identificati come simbolo tangibile dell'autorità dinastica (*jiuding*, «nove tripodi»; Fracasso 1988c, pp. 92-95; *Zuozhuan*, duca Xuan, anno 3):

Un tempo, quando nelle terre di Xia regnava la virtù, dai territori lontani giunsero immagini di esseri e cose [ivi reperibili]. Con i metalli recati in tributo ai Nove Pastori [incaricati della riscossione] furono fusi dei tripodi su cui erano raffigurate al completo le «cento entità» (*baiwu*) per far sí che il popolo conoscesse ciò che era divino o maligno; addentrandosi fra paludi e corsi d'acqua, nelle foreste e sui monti, il popolo ebbe quindi modo di non incappare in sgraditi imprevisti e di evitare ogni incontro con spiriti malevoli.

I tripodi – che, oltre a cuocere le carni senza fuoco e a spostarsi in levitazione, potevano divenire inamovibilmente pesanti in regime di buon governo e viepiú leggeri al progredire della decadenza – sarebbero stati in seguito trasferiti nelle rispettive capitali dai fondatori delle dinastie Shang e Zhou, e quindi trafugati dal re di Qin un anno dopo la caduta di Zhou, nel 255 a.C., e perduti durante il trasporto fra i gorgi del fiume Si, da cui il Primo Imperatore tentò invano di recuperarli nel 219 a.C.; il *Lunheng* (26) riporta invece che furono «fusi da persone malvagie per fabbricare altri oggetti». Secondo la versione fornita dal *Mozzi* (46), in cui compare per la prima volta il numero «nove», la fusione sarebbe stata ordinata dal figlio Qi e i calderoni sarebbero stati in realtà dei «tetrapodi» rettangolari o *fangding*. Ai nove calderoni e a Yu il Grande, in qualità di riconosciuto protettore di geografi e cartografi, è stata tra-

dizionalmente collegata per secoli la genesi dello *Shanhaijing*, a detta di alcuni ispirato dai fregi sul bronzo, derivato per altri dalle annotazioni di viaggio dei due fidi scribi Yi e Bo Yi – incaricati di «cacciare animali, imporre nomi a monti e fiumi, classificare erbe e piante, e delimitare acque e terre» mentre Yu «andava di monte in monte disboscando e ricreando ordine fra gli alti picchi e i grandi corsi d'acqua», «viaggiando in carro sulla terraferma e in barca sull'acqua, su slitta nel fango e in portantina fra i monti» – oppure dettato allo scriba Yi da spiriti e numi tutelari dei luoghi attraversati, di volta in volta evocati da Yu per avere notizie su conformazione del suolo, preziosi giacimenti, specie animali e costumanze locali (Fracasso 1996a, pp. xx-xxi).

Due cruento imprese di natura prettamente mitologica sono attribuite a Yu nello *Shanhaijing* e nel *Guoyu* e rispettivamente riferite all'uccisione di un terrificante accolito di Gong Gong in forma di serpente a nove teste e alla triplice bonifica del terreno inzuppato dal suo fetido sangue (Fracasso 1996a, pp. 146-47 e 216), e alla severissima decapitazione inflitta al gigante Fang Feng, reo di essere giunto in trafelato ritardo alla grande adunanza di spiriti e divinità indetta da Yu sulle alture di Guiji, fra le quali lo stesso Yu, spirato centenario durante uno dei suoi frequenti giri d'ispezione nel nuovo regno, sarebbe poi stato tumulato in un'umile fossa fra i campi (Mathieu 1992, pp. 183-84 e 188); nel secondo caso, la vicenda di Fang Feng è apocriefamente narrata da un surreale Confucio di fronte a un enorme osso sottoposto alla sua perizia e autenticato come reliquia dello sventurato gigante. Le fonti accennano infine, con sostanziali varianti numeriche nei risultati, anche ai due infaticabili camminatori Tai Zhang e Shu Hai incaricati da Yu di misurare la distanza fra le quattro estremità della terra, e che secondo lo *Huainanzi* (4) sarebbero prodigiosamente pervenuti al medesimo risultato in entrambi i sensi di marcia: 233 500 *li* e 75 passi [1 *li* = c. 414 m], contro i 597 000 *li* del *Lüshi chunqiu* e i 609 800 *li* dello *Shanhaijing* (Fracasso 1996a, p. 155). Misure più contenute sono invece indicate dallo stesso Yu nell'inconsueta postilla che chiude il quinto libro dello *Shanhaijing* (Yu disse: «I monti famosi che ho visitato sono 5370, su un territorio di 64 056 *li* chiamato le “cinque tesorerie”, e i monti minori sono tanto numerosi da non poter essere elencati. Cielo e terra hanno un'estensione di 28 000 *li* da Est a Ovest e di 26 000 *li* da Sud a Nord»; Fracasso 1996a, pp. 115-16).

Prima di spegnersi fra le alture di Guiji, Yu avrebbe affidato le redini dello stato a Yi, ma questi, privato del sostegno di nobili e notabili, avrebbe preferito cedere il passo a Qi allo scadere del lutto e ritirarsi fra i monti (*Shiji*, cap. 2), o sarebbe stato militarmente attaccato e sconfitto da Qi e dai suoi alleati secondo lo *Han Feizi* (34) e il *Rong Cheng shi*



(Pines 2005*b*, p. 267). La successione in linea diretta – che tracciò una radicale cesura storica e concettuale, instaurando il principio di ereditarietà su base familiare e trasformandolo nel caso in questione in un affare di pertinenza del clan Si – sarebbe invece dipesa, secondo voci riportate nel *Mengzi* (5A.6), dalla decadenza dei tempi e dalla conseguente assenza di candidati piú idonei del figlio di Yu (che avrebbe quindi legittimamente assunto il titolo di Xiahoushi: Signore di Xia).

Lo spazio concesso a Yu copre piú dell'ottanta per cento degli *Annali di Xia* di Sima Qian (cap. 2, pp. 49-83), e ciò che resta è dedicato alle attività militari interne ed esterne di Qi, alla comparsa di un sospetto domatore di draghi alla corte del quartultimo re Kong Jia, e alla caduta dell'ultimo sovrano Lü Gui / Di Gui, meglio noto con il titolo di re Jie, figlio di Fa; dei rimanenti sovrani Sima Qian si limita invece a citare poco piú che i nomi, il grado di parentela e l'ordine di successione (in soli uno o due casi temporaneamente concessa non al figlio ma al fratello minore del defunto).

Alcune informazioni supplementari, benché in quantità fin troppo contenute, possono essere raggranellate setacciando la letteratura antica o ricorrendo ai succinti e discussi regesti del *Zhushu jinian*, nei quali gli appellativi ufficiali dei sovrani, in tre casi indicati da varianti grafiche, sono sempre preceduti dal carattere *Di* «Sovrano», che nel caso del fondatore è anche accompagnato dal titolo di Signore di Xia (Di Yu Xiahoushi); per ciascun periodo di regno sono inoltre indicati, oltre ai principali eventi, la data ciclica dell'anno inaugurale e l'anno di morte in base alla cronologia «breve» – le cui date, al pari di quelle non meno ipotetiche della versione «lunga», non saranno riportate nel prosieguo se non in casi particolari. Pur presentando tre varianti grafiche nei nomi del settimo, dell'ottavo e del quindicesimo sovrano, le liste dello *Shiji* (cap. 2, pp. 84-88) e del *Zhushu jinian* coincidono nella sequenza e nelle indicazioni di parentela, fissando il numero complessivo dei re Xia a diciassette. Gli unici due casi di passaggio di consegne tra fratelli avrebbero avuto luogo fra il terzo re (Tai Kang, figlio di Qi) e il quarto – ovvero Zhong Kang, che Karlgren, riducendo così il numero a sedici, ha però proposto di espungere perché non documentato nelle fonti pre-Han (Karlgren 1946, pp. 314 e 322) – e fra l'undicesimo re (Bujiang) e il dodicesimo (Jiong). In termini di durata, i periodi di regno piú lunghi sarebbero stati quelli del già citato Bujiang – 59 anni, documentati da soli 29 caratteri – e del nono re Mang (58 anni, 37 caratteri), mentre i piú brevi sarebbero stati quelli di Tai Kang (4 anni) e del quindicesimo re Gao/Hao (3). La residenza dei re di Xia, fissata da Yu a Ji, sarebbe stata piú volte trasferita nella travagliata

fase iniziale, e definitivamente fissata a Zhenxun (già «capitale» sotto Tai Kang) dall'ultimo re Jie.

Come si può desumere da due preziose schegge di ampie dimensioni incapsulate nello *Zuozhuan*, gli immediati successori del fondatore non si sarebbero mostrati all'altezza dell'antenato, perdendo velocemente le redini del governo e rischiando di affossare la dinastia dopo un solo ventennio di regno. Dopo che Qi aveva dovuto sedare con le armi una rivolta scatenata dal figlio piú giovane, fra l'ascesa del terzo re Tai Kang (data tradizionale: 2188 a.C.) e la restaurazione definitiva da parte del sesto re Shao Kang nel 2079, si sarebbe infatti snodata una sequenza di trucculente vicende innescate da un tentativo di usurpazione da parte di un nobile chiamato Hou Yi, quasi omonimo ed emulo del grande arciere mitico (Yi). Fu infatti grazie alla sua maestria nel tiro con l'arco, sempre a detta dello *Zuozhuan*, che Hou Yi avrebbe ottenuto «l'appoggio dei sudditi di Xia impadronendosi delle funzioni di governo», trascurando però da subito ogni faccenda di pubblico interesse per dedicarsi compulsivamente alle pratiche venatorie, liberandosi dei funzionari fedeli a Xia, e accogliendo presso di sé come braccio destro un diseredato suo pari di nome Han Zhuo, che «praticando l'adulazione a palazzo e intascando somme illecite all'esterno, rese ottuso il popolo e istigò Hou Yi a praticare sempre piú la caccia».

Non soddisfatto del ruolo accordatogli, l'ambizioso Han Zhuo avrebbe quindi tramato e operato nell'ombra fino a che «tutti non si sottomisero a lui». Rimasto l'unico a non volersi adeguare, Hou Yi fu a quel punto trucidato da servi di palazzo, fatto a pezzi, cotto e offerto come cibo ai figli, che preferirono morire «trovando insopportabile l'idea di cibarsene». A ripristinare la corretta linea dinastica – dopo che Han Zhuo aveva preso possesso anche del talamo del suo ex protettore e generato dei figli con la sua consorte – avrebbe provveduto uno dei ministri esiliati, rientrando alla testa delle truppe raccolte e annientando Han Zhuo per poi riconsegnare lo scettro a Shao Kang, figlio di Xiang (duca Xiang, anno 4; Karlgren 1946, pp. 311-13). Dell'assassinio di Tai Kang e del quinto re Xiang parla una versione parallela e alternativa preservata nella stessa opera (duca Ai, anno 1), attribuendone la responsabilità ad Ao, primo dei due figli generati da Han Zhuo con la vedova di Hou Yi. Dopo aver ucciso Tai Kang, Ao avrebbe militarmente annientato re Xiang e avrebbe cercato di eliminare anche la regina Min, che recava in grembo uno scomodo erede, e che «riuscì a fuggire infilandosi in un buco nel muro, rientrando poi presso il padre Signore di Reng (You Reng); là partorì Shao Kang». La riconquista del potere avrebbe richiesto al neonato principe un tempo interminabile durante il quale avreb-



be dapprima badato agli armenti del nonno e, una volta individuato dai sicari di Ao, avrebbe trovato scampo presso il Signore di Yu (patria di Shun), che lo impiegò come sovrintendente alle cucine e che, soddisfatto di lui e ispirandosi a Yao, gli offrì poi la mano di entrambe le figlie. Stabilitosi nel minuscolo ma ben presidiato feudo avuto in dote, il figlio di Xiang avrebbe avuto modo di riprodursi e di elaborare piani in tranquillità, riunendo e rincuorando i dispersi e sfiduciati sostenitori di Xia e guidandoli infine assieme ai propri figli nella vittoriosa campagna che gli avrebbe riconsegnato la sovranità spettante ai discendenti di Yu.

In nessuna delle due versioni è menzionato il presunto quarto re Zhong Kang, espunto senza appello da Karlgren proprio in virtù di tale vistosa assenza, forse solo nominalmente succeduto al fratello maggiore e inserito da Sima Qian e da altri per coprire alla meglio il vuoto dinastico creato dalle ripetute usurpazioni. Il *Zhusu jian* gli attribuisce comunque un periodo di regno di sette anni, registrando un'eclissi di sole nel quinto e il conferimento di alcune cariche nel sesto; un'analoga o ancor più spiccata laconicità contraddistingue anche le cronache riferite a Shao Kang e ai suoi successori fino al quattordicesimo re Kong Jia, la cui ascesa sarebbe stata preceduta dalla ricomparsa in cielo dei dieci soli.

Il suo nome, benché talora avvolto da un'aura di decadenza e disolutezza, è lievemente più documentato in letteratura grazie ad alcune leggende riferite alla presenza nella sua corte di una coppia di draghi (maschio e femmina), spediti dal Cielo per ricondurre all'ordine il Signore di Xia – reo di aver sprofondato la dinastia nel caos (*Guoyu*, *Zhouyu* III) coltivando un'insana passione per spettri e spiriti (*Shiji*, cap. 2) – o a lui donati dal Sovrano Celeste come ricompensa per la fedeltà dimostrata (*Zuozhuan*, duca Zhao, anno 29). Non sapendo come prendersi cura dei nuovi arrivati, Kong Jia avrebbe quindi ingaggiato un lontano discendente di Yao chiamato Liu Lei, che pretendeva di aver appreso dagli ultimi maestri l'arte di domare i draghi, e che puntualmente causò poco dopo la morte della femmina; per cancellare le tracce, Liu Lei ne avrebbe quindi fatto a pezzi e marinato le carni, e si sarebbe dileguato dopo averle fatte assaggiare al re e averlo udito, fra un deliziato boccone e l'altro, chiedere notizie della sua introvabile «ospite». Una seconda leggenda riguarda invece un figlio adottivo che Kong Jia aveva visto nascere in una capanna dove aveva trovato riparo durante un temporale; udendo alcuni dei presenti dichiarare che sul bimbo gravava la sventura, il re l'avrebbe preso con sé per proteggerlo, ma, a dispetto di ogni precauzione, non sarebbe riuscito a impedire che l'incauto predestinato si mozzasse un giorno un piede giocando con un'accetta (*Lüshi chunqiu* 6.3).

Il quartultimo re Kong Jia avrebbe inoltre innescato un processo di inarrestabile declino morale e politico culminato poi con il lungo regno di Jie (date tradizionali: 1818-1766 a.C.), che Sima Qian sbriga abbastanza frettolosamente parlando di come si fosse inimicato tutti i feudatari «trascurando di perfezionare la propria virtù per combattere e danneggiare i Cento Clan», e accennando alla successiva rivolta, alla disfatta finale e alla sua morte in esilio. Pur senza trascurare il fatto che l'elenco di re Shang fornito nel terzo capitolo dello *Shiji* è stato quasi interamente convalidato dalle indagini paleografiche, e senza dimenticare che l'autore aveva avuto accesso a fonti a noi non pervenute, è ovviamente impossibile determinare il grado di attendibilità della sequenza dinastica fornita da Sima Qian; le questioni cronologiche e di successione che essa può sollevare risultano comunque marginali a fronte della rilevanza concettuale che la curva discendente in essa tracciata (e sintetizzata nei bassorilievi di Wu Liang) avrebbe assunto divenendo paradigmatica in termini di sviluppo dinastico – visto come progressiva erosione del bagaglio di virtù e carisma morale ereditato intatto dal protodinasta e definitivamente dilapidato da un ultimo re eticamente e umanamente agli antipodi, che con il suo tirannico operare non potrà che perdere il mandato del Cielo (*Tianming*) e giustificarne il trasferimento al più degno iniziatore del successivo ciclo di fulgore e decadenza. In assenza di iscrizioni di quel periodo – possibilmente recanti il carattere Xia, che spicca per la sua assenza anche nelle iscrizioni oracolari Shang (Cao Dingyun 1995) – anche l'effettiva esistenza storica della prima dinastia pre-imperiale è destinata a rimanere oggetto di controversie, malgrado le teorie formulate in merito alla possibilità di etichettare definitivamente come Xia alcune vestigia del sito di Erlitou (Henan, forse identificabili come resti della già citata «capitale» Zhenxun; sulla questione, troppo complessa per essere qui affrontata, vedi Chang Kwang-chih 1983, pp. 503-7; Fitzgerald-Huber 1988, pp. 46-53; Thorp 2006, pp. 21-61).

Il ruolo di tiranno sconfitto ed esautorato valse in ogni caso a Jie una fama imperitura, benché pessima, favorendo il fiorire e la diffusione di truci dettagli tanto sul suo aspetto e sull'indole quanto sui suoi nefandi crimini e sugli sprechi perpetrati ai danni delle pubbliche finanze, e attribuendogli una forza erculea che gli avrebbe permesso di spezzare corna e piegare oggetti in metallo, o di lottare vittoriosamente a mani nude con alligatori e orsi (*Huainanzi* 9). Le voci circolate sull'ultimo re Xia sono troppe per essere indagate a fondo, ma un'idea abbastanza accurata della loro natura e della loro varietà potrà essere forse colta da due brevi brani tratti dal *Guanzi* (80, II-I secolo a.C.) e dalla «biografia» della perfida favorita Mo Xi, inserita da Liu Xiang (79-8 a.C.) nel set-

timo libro del *Lienü zhuàn* (Vite di donne) e costruita con la tecnica del «centone» ri assemblando ad arte citazioni e frammenti tratti da fonti precedenti (Fracasso 2005, pp. 27-30):

Al tempo di Jie, c'erano a corte trentamila musiciste e danzatrici; all'alba i canti e gli schiamazzi ancora si udivano fino a una distanza di tre incroci di vie, e non c'era una di quelle donne che non indossasse preziose vesti ricamate. [...]

Jie proibì la costruzione di ponti e passerelle in inverno e di zattere e traghetti in estate, per poter poi guardare la gente assiderarsi e annegare; [amava inoltre] liberare le sue femmine di tigre nei mercati per godersi l'atterrito trambusto [che provocavano].

Mo Xi, consorte di re Jie di Xia, era molto bella d'aspetto, ma anche di poca virtù, intrigante, perfida e priva di principi. Pur essendo palesemente una donna, celava in sé il cuore di un uomo, e amava mostrarsi in pubblico con berretto da ufficiale e spada al fianco. Dopo il suo arrivo, re Jie rigettò i principi di ritualità e giustizia per sprofondare al suo fianco nella lussuria. Non pago, si accaparrò le donne più belle del regno e le stipò nel proprio harem, riempiendo il palazzo di cantatrici e danzatrici, teatranti, nani e crapuloni. Fece inoltre comporre musiche vivaci e abnormi e, senza mai concedersi una pausa, cominciò a ubriacarsi notte e giorno con la consorte e con le concubine di palazzo. Durante le udienze era solito far sedere Mo Xi sulle sue ginocchia e ascoltarne i consigli, fomentando così i disordini, allontanandosi dalla Via e mostrandosi arrogante e dissoluto.

Re Jie fece realizzare un laghetto di vino di riso, grande abbastanza da poter contenere delle barche, e dopo aver chiamato a raccolta i tremila migliori bevitori, ordinò loro di tuffare il capo nel vino come bufali e di bere a più non posso. Quando qualche ubriaco rotolava nel laghetto e annegava, Mo Xi lo derideva mostrandosi rallegrata dallo spettacolo.

Il dignitario Long Feng inoltrò un memoriale in cui diceva: «Il sovrano che rinnega la Via è destinato a perire». Re Jie replicò: «Può il Sole morire? Quando il Sole perirà io perirò con Lui!» Rifiutandosi di prestare ascolto al monito nefasto, ordinò quindi di mettere a morte Long Feng. Fece anche costruire una sala rivestita di pietre dure, e una torre tempestata di gemme per avvicinarsi alle nubi, dilapidando le risorse e dando fondo alle casse statali con insaziabile bramosia d'ostentazione.

Convocò poi a corte Tang di Shang e lo imprigionò nella Torre di Xia (Xiatai). Quando lo rilasciò, i feudatari insorsero. Tang ricevette il mandato celeste e ingaggiò battaglia a Mingtiao, ma le truppe di Jie rifiutarono lo scontro e fuggirono.

La rivolta che andava montando avrebbe dunque potuto essere stroncata sul nascere quando re Jie ebbe nelle sue mani il capo degli oppositori, e il rimpianto per averlo allora sottovalutato e rilasciato lo avrebbe accompagnato fino alla fine; secondo Sima Qian, l'ex tiranno di Xia – prima di spegnersi in amaro esilio – avrebbe infatti esclamato: «Mi rode non aver ucciso Tang nella Torre di Xia, perché fu quell'errore a ridurmi in questo stato» (*Shiji*, cap. 2, p. 88).

#### 4. *Mitologia e «shenhua»: nascita e sviluppi di una nuova scienza.*

Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del secolo scorso, anche «mito» e «mitologia», come altri termini e concetti chiave della tradizione occidentale, fecero il loro ingresso nelle sfere culturali e nei lessici dell'Asia orientale, penetrando in Cina dal vicino Giappone e innescando accesi dibattiti fra studiosi e cultori della nuova branca, che, fra il 1902 e il 1903, fu ufficialmente denominata *shenhua* riprendendo il neologismo giapponese *shinwa* (Ma Changyi 1994b, vol. I, pp. 7-10; Ye Shuxian 2005, pp. 154-55); se e quanto la scelta sia stata azzeccata e se *shenhua*, traducibile con «narrazioni sul divino e sul soprannaturale», sia o meno l'esatto corrispettivo di «mito» e «mitologia» sono ovviamente questioni che, al pari di quella che concerne la reale natura e l'ideale definizione del mito stesso, sembrano destinate a rimanere aperte (Birrell 1993, pp. 2-13; Lewis 2009, pp. 549-54).

Per quanto riguarda la Cina, i primi sviluppi degli studi mitologici in senso scientifico sono legati alla figura di Gu Jiegang (1893-1980; Schneider 1971) e al gruppo di studiosi a lui vicini che contribuirono alla stesura dei sette volumi noti come *Gushi bian* (Dispute sulla storia antica; 1926-41), nei quali si cercò di liberare i sovrani pre-dinastici dall'aura di realtà storica loro imposta dall'ortodossia confuciana, ripristinandone per quanto possibile la primigenia natura mitica. Fra gli anni Venti e Trenta del secolo scorso, lo stesso Gu Jiegang dischiuse inoltre nuovi orizzonti di ricerca attraverso due importanti riviste dedicate alle tradizioni folcloriche («Geyao» [Canti popolari], 1922-25) e alla geografia antica («Yugong» [Il Tributo di Yu], 1934-37).

Nello stesso periodo la nuova scienza entusias mò anche famosi letterati come lo scrittore Shen Yanbing (Shen Dehong, 1896-1981, meglio noto con gli pseudonimi Mao Dun e Xuan Zhu) e il poeta Wen Yiduo (1899-1946), a cui si devono, rispettivamente, la prima trattazione introduttiva sull'argomento, profondamente influenzata dalle teorie antropologiche di E. B. Tylor (1832-1917), J. G. Frazer (1854-1941) e A. Lang (1844-1912), e un fondamentale studio sul sovrano mitico Fu Xi (Xuan Zhu 1929; Wen Yiduo 1948; sul periodo: Birrell 1993, pp. 14-16; Ma Changyi 1994b, vol. I, pp. 10-12; Lewis 2009, pp. 543-45).

Fra i personaggi di prima grandezza coinvolti nel dibattito si possono inoltre citare Liang Qichao (1873-1927), autore tra l'altro di un sintetico studio comparativo sul tema del diluvio e delle «acque dilaganti» (*Hongsbui*, 1922; rist. in Ma Changyi 1994a, vol. I, pp. 54-62), e Lu Xun (Zhou Shuren, 1881-1936), che a «miti e leggende» dedi-

cò il secondo capitolo della sua *Breve storia della narrativa cinese* (Lu Xun 1923).

Dopo un netto rallentamento nel periodo maoista (1949-78) – segnato dall’occasionale ripescaggio a scopo propagandistico di antichi eroi e dalla repressione delle sopravvivenze di matrice mitologica nella religiosità popolare – l’attività di ricerca è andata riprendendo corpo e nuovo impulso, cercando spunti innovativi soprattutto nell’esplorazione sistematica di miti e leggende di tutte le diverse etnie presenti sul suolo cinese, e alcuni importanti templi, distrutti durante la Rivoluzione Culturale e ricostruiti a partire dagli ultimi anni Novanta, sono oggi meta di nutriti pellegrinaggi (Ma Changyi 1994b, vol. I, pp. 13-17; Yang Lihui e An Deming 2005, pp. 14-30 e 45-56). Fra gli studiosi marxisti, il piú famoso anche all’estero è sicuramente Yuan Ke (1916-2001; Puett 2001, pp. 95-98), a cui si devono, ad esempio, un’edizione profusamente annotata dello *Shanhaijing* (1980), raccolte di saggi (1982), lavori di ricostruzione e di sintesi (1960 e 1984), un’antologia commentata (1979) e un dizionario di miti e leggende (1985). Già a partire dagli ultimi anni dell’Ottocento importanti contributi sono stati forniti anche da sinologi giapponesi (Birrell 1993, p. 16; Ye Shuxian 2005, pp. 154-58). Per quanto riguarda l’Occidente, dopo il pionieristico contributo di S. M. Georgievskij (1851-1893; Georgievskij 1892) e i primi lavori di scuola francese (Maspero 1924; Granet 1926), tedesca (Erkes 1926; Hentze 1932) e svedese (Karlgrén 1946), il dibattito, pur rimanendo sostanzialmente di nicchia nell’ambito complessivo degli studi sinologici, ha registrato cospicui contributi da parte di studiosi nordamericani ed europei; in questa seconda fase, fra il breve ma autorevole saggio introduttivo di Bodde (1961) e gli ultimi lavori di M. E. Lewis (2006 e 2009), si possono citare in particolare l’antologia annotata e la rassegna bibliografica di Birrell (1993 e 1994), il manuale di Yang Lihui e An Deming (2005; soprattutto per quanto concerne le credenze popolari) e la raccolta di saggi curata da Le Blanc e Mathieu (2007).

##### 5. *Peculiarità distintive e natura delle fonti.*

I materiali di cui dispone chi si occupa di mitologia cinese sono caratterizzati da alcune peculiarità che ne rendono lo studio a volte esasperante e che concedono ampi margini di coesistenza a teorie interpretative fra loro divergenti e non di rado fin troppo ardite e fantasiose (sui rischi della cosiddetta *overspeculation*, vedi Fendos 1993, pp. 40-46).

Un primo aspetto saliente è costituito dalla relativa tardività delle fon-

ti, che si vanno radicalmente rarefacendo e dissolvendo a mano a mano che si risale nel tempo oltre l'arco di vita di Confucio e che accordano un ragionevole grado di documentazione scritta solo a partire dal periodo Zhou Orientale, in particolare dalla fase detta degli Stati Combattenti. In tali condizioni, pur parendo lecito presumere l'esistenza fin da un'epoca remota d'un composito *corpus* di tradizioni mitologiche oralmente trasmesse in differenti ambiti, periodi e aree geografiche, l'estrema scarsità di agganci e informazioni esibita dalle iscrizioni oracolari su osso e guscio di tartaruga di epoca Shang e da quelle celebrative sui piú antichi vasi rituali di epoca Shang e Zhou Occidentale (1045-771 a.C.) fa sí che molte delle ipotesi finora formulate (ad esempio da Chen Mengjia 1936; Chang Kwang-chih 1976; Allan 1991) siano in larga misura destinate a rimanere tali. Ciò dipende in particolare dall'aleatorietà insita nel tentativo di analizzare e interpretare alla luce di testi di molti secoli piú tardi la documentazione iconografica e i reperti forniti dall'archeologia; e i secoli non potranno che sembrare troppi laddove si cerchi di estendere e applicare analoghi procedimenti a fasi ancor piú remote, come nel caso della cosiddetta «archeomitologia» (*shenbua kaogu*; Lu Sixian 1995) e delle opinabili spiegazioni da essa avanzate in merito ad alcune grafie isolate o pittogrammi e a particolari manufatti risalenti al Neolitico (cfr. le osservazioni critiche di Xiao Farong 2005).

Un secondo aspetto concomitante e non meno cruciale è rappresentato invece dall'alto tasso di frammentarietà e contraddittorietà rilevabile nelle fonti d'epoca pre-imperiale, che rende impervio il lavoro di enucleazione dei materiali e la successiva ricostruzione di sequenze, frequenze e collegamenti (Fendos 1993, pp. 32-36). Se tale situazione sia da imputare a fattori ancora ignoti, o al fatto che la Cina non ha mai avuto o saputo produrre un suo Omero o un suo Esiodo – come sottolineato a piú riprese, e non senza un certo rammarico, da studiosi di quel paese (introduzione di Yuan Ke a Birrell 1993, p. XI; Yang Lihui e An Deming 2005, p. 12) – o se sia invece da ascrivere a radicali diversità culturali e di *forma mentis*, non è dato sapere, e ciò che la letteratura tramandata ha da offrirci non è altro, al momento, che un nudo e non sempre coerente concatenarsi di spezzoni di varia entità e rilevanza. Lo stesso *Shanhaijing* (Fracasso 1996a), che tra le fonti disponibili è sicuramente la piú enigmatica, ricca e diversificata, è in realtà una raccolta di opere in origine indipendenti, piú o meno danneggiate o interpolate e solo in parte ricollegabili alla sfera del mito, poi confluite e stratificatesi nell'edizione corrente a seguito d'intricate traversie susseguitesi fra la stesura dei possibili *Urtex* su bambú o seta (IV-II secolo a.C.), la definitiva riorganizzazione testuale operata fra il 322 e il 324 dal primo commenta-



tore Guo Pu (276-324; Fracasso 1996b) e la prima edizione a stampa nel 1180. Per quanto concerne la *descriptio mundi* fornita dalle tre sezioni principali – e riferita a un territorio centrale e quadrangolare solcato da cinque raggruppamenti di catene montuose (libri 1-5) ed esternamente cinto dai Quattro Mari (Sihai; libri 6-13; 18) e dalle quattro Distese Selvagge (Dahuang; libri 14-17) – le schegge mitologiche sono particolarmente rare e criptiche nella prima sezione (*Wuzang shanjing* [Libri dei monti delle Cinque Tesorerie]) e tendono a prendere il sopravvento nelle altre due, sfortunatamente assai danneggiate, cronologicamente controverse e talvolta fra loro discordi (*Haijing* [Libri dei mari] e *Dahuang jing* [Libri delle distese selvagge]).

Fra le opere del periodo spicca inoltre, all'interno della variegata antologia poetica *Chuci*, l'antica e misteriosa sezione chiamata *Tianwen*, che è però interamente costituita da domande a cui non è mai agevole trovare risposte risolutive, e che, secondo la tradizione, sarebbero state ispirate al grande poeta Qu Yuan (c. 340-278 a.C.) da non sopravvissuti affreschi ammirati nei templi ancestrali dei signori di Chu.

Schegge di diverse dimensioni possono essere estratte anche da altre e più liriche sezioni del *Chuci*, dalle arcaizzanti annotazioni raccolte nel *Mu Tianzi zhuan*, dalle cronache storiche dello *Zuo zhuan*, del *Guoyu* e da ciò che rimane del *Zhushu jinian* e dello *Shiben*, o ancora da vari capitoli più o meno antichi del *Guanzi*, stilati fra il V e il I secolo a.C., dalle opere di diverse scuole filosofiche (*Zhuangzi*, *Mengzi*, *Han Feizi*, IV-III secolo a.C.) e dalle eclettiche trattazioni raccolte nel *Lüshi chunqiu*, ultimato nel 239 a.C.; né vanno dimenticati i documenti originali su supporti non cartacei dei secoli V-II a.C. finora recuperati, a partire dai martoriati blocchi di testo e dalle suggestive figurazioni di divinità legate al calendario del «Manoscritto su seta di Chu» o *Chu boshu* (V-IV secolo a.C., oggi proprietà della Arthur M. Sackler Gallery, Washington; Barnard 1973; Hayashi 1974; Cook e Major 1999, pp. 171-76).

Inutile dire che, per quanto la possibilità che alcuni dei materiali appena citati contengano la codifica per iscritto di tradizioni precedentemente trasmesse in forma orale e risalenti a un passato più remoto non possa essere esclusa a priori, pare alquanto aleatorio che si riesca ad appurare se ciò sia effettivamente avvenuto e in quale misura (Chang Kwang-chih 1976, pp. 152-55). Lo stesso vale anche per le fonti del primo periodo Han e dei secoli successivi, che – sebbene progressivamente segnate da sistematizzazioni e manipolazioni genealogiche a scopi ideologici e politici, da colte rielaborazioni letterarie e da innesti e sviluppi di matrice folclorica – sono state e sono tuttora regolarmente setacciate dagli studiosi nel tentativo di ovviare ai vuoti e agli enigmi lasciati aperti da quelle

più antiche; a fronte del progressivo accrescersi della gamma dei titoli e dei settori di indagine presi in considerazione, ciò non è però sempre avvenuto adottando le debite precauzioni in termini di rigore filologico e cronologico e senza cedere alla tentazione di completare il *puzzle* iniziato con tasselli tratti da scatole non congrue; fin dagli esordi, inoltre, nessuno è mai riuscito a fissare con precisione i sempre mutevoli limiti di mito e mitologia, a fornire una lista definitiva dei requisiti per l'ammissione alla categoria, o a marcare il confine esatto fra «mito» (*shenhua*) e «leggenda» (*chuanshuo*). Malgrado gli innegabili rischi impliciti, e senza trascurare lo studio delle tradizioni e delle reviviscenze popolari, lo spoglio delle fonti di epoca imperiale rimane comunque un obbligo tanto indeclinabile quanto non avaro di sorprese, lungo un tracciato che va dalle fonti Han – come lo *Shiji*, lo *Huainanzi*, il *Lunheng* – al periodo Song e oltre, attraversando le fonti apocrife, i resti dello *Shenyijing* e del *Diwang shiji*, la letteratura fantastica medievale (secoli III-VI), i repertori enciclopedici Tang e Song (secoli VII-X) e le eclettiche divagazioni del *Lushi* (La grande storia) di Luo Bi (? - c. 1180).

Un'ultima peculiarità distintiva e spesso segnalata della mitologia cinese è una variante del fenomeno noto agli specialisti come «evemerismo» o «evemerizzazione» (Maspero 1924; Bodde 1961, pp. 372-76; Fendos 1993, pp. 36-40) – che trae il nome dallo scrittore greco Evemero (IV-III secolo a.C., autore della *Sacra Scrittura* / *Hierà anagrafé*, c. 270 a.C.) e dalla teoria da lui formulata, secondo cui le deità mitologiche sarebbero state in origine degli esseri umani – e per il quale, data la natura opposta dei processi di progressiva razionalizzazione e storicizzazione di originarie entità mitiche rilevabili in Cina, è stata opportunamente coniata l'espressione «evemerismo inverso» (Boltz 1981).

Non potendo, per ovvi motivi, esplorare nel dettaglio i meandri e le ramificazioni di tutto ciò che nel tempo è stato catalogato come «mito» e «mitologia» – o, ancor meno, dar conto della sterminata bibliografia di riferimento, qui funzionalmente ridotta all'essenziale, e ricostruire le discussioni filologiche e teoretiche che ogni esplorazione tentata in tal senso ha generato e continua a generare – nelle pagine precedenti, dopo alcuni cenni sul tema delle origini, l'attenzione è stata focalizzata esclusivamente sulle principali tradizioni pseudostoriche e più o meno leggendarie riguardanti le origini, gli eroi civilizzatori e i sovrani mitici, l'invasione delle acque e i successivi avvento e declino della dinastia Xia, in base alla cronologia tradizionale e lasciando parlare per quanto possibile le fonti originali e più antiche.



RICCARDO FRACASSO

## *Esordi storici: la dinastia Shang*

### 1. *Fonti.*

Fino alla fine del XIX secolo la nostra conoscenza della civiltà Shang (c. 1600-1045 a.C.) era basata unicamente su qualche decina di calchi di iscrizioni su bronzo pubblicati in raccolte d'epoca Song (960-1279) a partire dal *Kaogu tu* (Studi archeologici con illustrazioni, 1092), sullo *Yin benji* (Annali di Yin) – terzo capitolo dello *Shiji* (Memorie di uno storico) di Sima Qian (c. 145-86 a.C.) – e su un novero limitato di testi letterari di epoca Zhou (1045-256 a.C.) o più tardi, che includeva in particolare i cinque libri antichi (VI-V secolo a.C.) dedicati agli Shang nello *Shujing* (Classico dei documenti), la sezione conclusiva dello *Shijing* (Classico delle odi, *Shangsong* [Inni ancestrali Shang], probabilmente stilati nello stato di Song fra il VII e il VI secolo a.C.) e il *Zhushu jinian* (Annali su bambù, IV secolo a.C.).

La situazione è radicalmente mutata nel secolo scorso grazie al ritrovamento delle «ossa oracolari», all'individuazione ed esplorazione di siti archeologici in aree sempre più vaste e al parallelo sviluppo delle scienze paleografiche.

Le scoperte più eclatanti hanno avuto come teatro l'area di Yinxu (Rovine di Yin, circa 20 kmq), nei sobborghi nord-occidentali di Anyang (Henan), in cui sorgeva l'ultimo grande centro cerimoniale e amministrativo Shang raso al suolo dai conquistatori Zhou intorno al 1045 a.C. Dopo la distruzione, gli sconfitti abbandonarono il territorio per trasferirsi più a sud, e la zona, adibita a necropoli fra il I e il IX secolo d.C. e soprattutto in epoca Sui-Tang, fu di nuovo ripopolata sotto la dinastia Song Settentrionale (960-1127); il permanere in quel periodo di antiche leggende sembra confermato dal fatto che il primo stanziamento di cui si ha notizia (e da cui probabilmente provenivano tre dei bronzi pubblicati nel già citato *Kaogu tu*) prese il nome di Hedanjia dal dodicesimo re della genealogia tradizionale Shang (Hedan Jia), che si pensava fosse là sepolto. La più antica menzione dell'attuale villaggio di Xiaotun è stata invece individuata in una tomba Ming del 1576 (Lefevre 1975, p. 15).

La catena di eventi che portò all'esplorazione sistematica degli archi-

vi sotterranei degli ultimi re Shang e alla riesumazione delle iscrizioni su scapole bovine e gusci di tartaruga ivi ospitate fu innescata, com'è spesso accaduto, in modo accidentale e inatteso. Negli ultimi decenni del XIX secolo, gli abitanti della zona, ispirati dal barbiere Li Cheng, cercarono di integrare i decrescenti introiti delle loro fatiche raccogliendo nei campi dei misteriosi frammenti chiamati *longgu* («ossa di drago»). I più minuscoli erano triturati e rivenduti nelle fiere locali come polvere emostatica (*daojianyao*: «medicamento per punte di lama»); quelli di dimensioni più cospicue, talvolta ornati da bizzarre grafie considerate sgradevoli e generalmente raschiate con cura, erano invece ceduti per sei monete di rame a libbra agli speciali di Anyang. Il misero commercio proseguì, con alterne fortune e con nefaste conseguenze per le successive ricerche, fino al 1899, quando l'importante antiquario Fan Shouxuan fece arrivare a Tianjin e a Pechino dei frammenti acquistati a Xiaotun e li sottopose all'attenzione di alcuni clienti appassionati di paleografia. Il potenziale valore dei reperti, ribattezzati *guiban* («scaglie di tartaruga»), fu immediatamente riconosciuto, e il loro prezzo schizzò alle stelle; il luogo di provenienza fu abilmente occultato propalando false voci e rimase un segreto degli antiquari fino al 1909, quando fu finalmente rivelato al grande studioso e collezionista Luo Zhenyu (1866-1940).

Appassionati e speculatori cominciarono a contendere i frammenti, non più venduti a peso ma in base alle dimensioni e alla lunghezza delle iscrizioni, e arrivarono a pagare fino a due once e mezza d'argento per ciascun carattere. Ciò spinse da un lato i contadini a depredare ulteriormente i siti e incoraggiò dall'altro la produzione di finti reperti da parte di falsari e antiquari senza scrupoli. Due importanti ritrovamenti, tali da riempire un numero non specificato di carri e seguiti da vivaci tafferugli fra i partecipanti, ebbero luogo nel 1904 e nel 1909 presso la riva sud del fiume Huan, che solca l'area di Yinxi; dopo ripetuti passaggi di mano, varie centinaia di frammenti estratti nel 1904 finirono rose dagli insetti in un piccolo museo dello Shandong (Whitewright Institute, Jinan). Nuove ricerche intensive furono poi condotte a seguito di siccità e carestia (1920), per riscattare il capo dei cercatori rapito dai briganti (1926) o per ovviare ai danni prodotti dal transito di eserciti (1928).

Per quanto riguarda il mondo delle falsificazioni (Yan Yiping 1978, pp. 401-501), l'unico personaggio ben conosciuto, oltre che il più abile e prolifico, è Lan Baoguang, un artigiano oppiomane sfollato dallo Hebei a cui le ossa oracolari avevano fornito un'insperata fonte di guadagno. A smascherare i prodotti realizzati con maggiore o minore perizia da lui e dai suoi sfuggenti emuli, in genere «arricchendo» frammenti d'epoca Shang privi d'iscrizioni, hanno in larga parte provveduto i pro-

gressi compiuti nella decifrazione, verificando, ad esempio, come molti dei testi falsificati non fossero altro che sequenze incoerenti di caratteri casualmente tratti da contesti diversi. Nell'autunno del 1928, la tecnica fu accuratamente spiegata al grande paleografo Dong Zuobin (1895-1963) dallo stesso Lan Baoguang – «allora sulla trentina e con un aspetto distinto e fragile da intellettuale» – che durante l'incontro esibì con orgoglio un taccuino in cui aveva annotato grafie isolate e spezzoni di frasi da ricopiare sui reperti fornitigli di volta in volta dagli antiquari (Yan Yiping 1978, pp. 404-5).

Le parallele e successive vicende, che portarono alla nascita e allo sviluppo di una nuova e ramificata branca della paleografia denominata *jiaguxue* o «jiaguologia» – che include analisi, interpretazione e periodizzazione delle iscrizioni su guscio e osso, indagini su materiali e tecniche d'utilizzo, ricostruzione della pratica divinatoria e dei più diversi aspetti del mondo Shang, storia degli studi jiaguologici e del collezionismo –, sono troppo complesse per essere qui ricostruite nel dettaglio, ma possono essere ripartite in tre grandi archi temporali.

Oltre che dagli scavi abusivi, dalla proliferazione dei falsi e dalla frenesia collezionistica dei privati, l'avventurosa fase d'esordio che va dal 1899 al 1928 (Lefevre 1975; Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, pp. 23-41) fu caratterizzata anche dalla stampa delle prime raccolte e dai pionieristici lavori di decifrazione condotti soprattutto da Wang Guowei (1877-1928), autore dei primi studi su genealogie regali e sequenza dinastica, e dal sempre presente Luo Zhenyu, a cui si deve l'identificazione di oltre trecento grafie. Il primo collezionista su ampia scala fu Wang Yirong (1845-1900), alto funzionario all'Accademia Imperiale di Pechino, che in pochi mesi riuscì ad acquisire più di milleduecento frammenti; la raccolta ebbe tuttavia vita breve e andò dispersa in vari lotti con la morte del proprietario, che, durante la rivolta dei Boxer, si suicidò avvelenandosi e gettandosi in un pozzo dopo un disperato tentativo di impedire l'ingresso delle truppe occidentali a Pechino (15 agosto 1900). Il lotto principale fu acquisito dallo scrittore e amico Liu E (Liu Tieyun, 1857-1909), a cui si deve, oltre al famoso romanzo *Lao Can youji* (Note di viaggio del Vecchio Reietto, 1905), la pubblicazione della prima raccolta di calchi, *Tieyun canggui* (Frammenti di gusci di proprietà di [Liu] Tieyun, 1903); l'edizione fotolitografica in sei volumetti, realizzata artigianalmente nel suo studio («Baocan shouque zhai», sito a Dantu, attuale Zhenjiang nel Jiangsu) con l'aiuto di Luo Zhenyu, riproduceva circa un quinto dei pezzi in suo possesso (1058 frammenti, cinque dei quali falsi). Nel 1908, anche Liu Tieyun fu però costretto a separarsi dalle adorate ossa oracolari e confinato a Urumqi, dove si

sponse il 23 agosto 1909; una parte della collezione fu incamerata da un potente collezionista rivale incaricato della confisca dei beni, e il resto, rivenduto e disperso in collezioni private e pubbliche, fu in seguito parzialmente pubblicato in una quindicina di raccolte (Lefevre 1975, pp. 23-28; Li Chi 1977, pp. 8-13). Nel frattempo (1907), Luo Zhenyu si era trasferito a Pechino, riuscendo poi in meno di quattro anni ad accumulare circa 17 000 frammenti; il sogno di trasferirsi a Yinxu per dedicarsi a tempo pieno alla decifrazione fu però repentinamente infranto dalla caduta dell'ultima dinastia imperiale (ottobre 1911). La fedeltà ai Mancesi (per i quali aveva operato come ispettore scolastico) e i cordiali rapporti epistolari instaurati dall'anno precedente con Hayashi Taisuke (1854-1922), pioniere degli studi jiaguologici nipponici, spinse allora lo studioso a riparare a Tokyo, ma il travagliato trasferimento oltremare risultò purtroppo disastroso per la raccolta, ridotta alla fine a meno della metà.

In termini quantitativi, la più importante fra le collezioni private fu quella costruita dal presbiteriano canadese James Mellon Menzies (Ming Yishi, 1885-1957), che nel giro di tre anni (1914-17) giunse a superare le 50 000 unità e che andò in gran parte dispersa dopo il 1928 a causa della guerra civile; il lotto principale (4700 frammenti) è oggi conservato presso il Royal Ontario Museum di Toronto. L'Occidente aveva in precedenza appreso dell'esistenza delle «ossa di drago» dai rapporti di altri missionari protestanti, e soprattutto grazie al presbiteriano americano Frank Herring Chalfant (Fang Fahan, 1862-1914) e al battista inglese Samuel Couling (Ku Shouling, 1859-1922), che furono i primi occidentali ad acquistare ossa oracolari; oltre a confluire nella loro collezione, afflitta da un'alta percentuale di falsi pari a circa il 7 per cento, i reperti acquisiti dai due religiosi a partire dal 1903 furono in parte rivenduti a musei dei rispettivi paesi, come il Carnegie Museum di Pittsburgh (1909: 438 frammenti), il Royal Scottish Museum di Edimburgo (1909: 760 frammenti) e il British Museum di Londra (1911: 485 frammenti; Lefevre 1975, p. 49). Un'interessante scapola e alcuni frammenti acquistati dal missionario e archeologo italiano Raffaele Maglioni del Pontificio istituto missioni estere (1891-1953, in Cina dal 1928) furono donati dopo la sua morte, a Hong Kong, al governo della città e sono oggi conservati, assieme al resto della sua collezione di antichità, nel locale museo di storia (Hong Kong Museum of History; Lefevre 1976-78, pp. 48-50).

La seconda fase (1928-49), storicamente non meno travagliata, segna l'ingresso definitivo dell'archeologia scientifica in Cina e si apre con l'arrivo nell'area di Yinxu delle équipes dell'Istituto di storia e filologia dell'Accademia Sinica, protagoniste, fra il 1928 e il 1937, di quindici ormai leggendarie campagne di scavo condotte in sei siti principali sulle

due rive del fiume Huan e in condizioni ambientali e logistiche spesso decisamente avverse e gravose; la pratica del saccheggio indiscriminato non fu mai del tutto debellata, e riesplose su larga scala nella primavera del 1933, quando, approfittando di una forzata assenza degli archeologi, l'area fu meticolosamente setacciata dai contadini e da bande di avventurieri cinesi e stranieri. Pochi anni prima (ottobre-dicembre 1929) i lavori erano stati intralciati dall'arrivo di una raffazzonata équipe rivale inviata dalla Biblioteca provinciale e dal Museo etnografico dello Henan, che oltre ad accampare diritti di prelazione sui reperti accusando i «forestieri» di volersene furtivamente appropriare, condussero sondaggi e scavi asistematici riportando alla luce circa 3600 frammenti; la querelle fu sanata solo a seguito di serrate trattative e di un decreto del governo henanese che imponeva la presenza di loro osservatori durante i lavori sul campo. Per proporzionare adeguatamente le stature dei contendenti e meglio comprendere il clima culturale in cui i veri archeologi si trovano loro malgrado immersi, basterà qui ricordare come l'intraprendente museo avesse già suscitato vivaci discussioni esibendo fra le statue dipinte degli eroi mitici e le vesti ufficiali del generalissimo Yuan Shikai (1859-1916) anche i simulacri dei progenitori Yandang e Xiawa (Adamo ed Eva; Fu Sinian 1930, p. 402). Ancor peggio, per chiudere l'inciso, avrebbe poi fatto il direttore del museo provinciale dello Henan, incolando su panno rosso svariate decine di frammenti privi di iscrizioni per creare un surreale cartello con la scritta *Yin-Shang wenhua*, «Cultura Yin-Shang» (Yan Yiping 1978, p. 205).

Dopo l'individuazione delle prime grandi fondamenta in terra battuta (1931) e l'esplorazione delle prime sepolture regali nella necropoli di Xibeigang (1934-35), la scoperta piú significativa per gli studi paleografici, e quantitativamente ancora insuperata, ebbe luogo durante la tredicesima campagna (18 marzo - 24 giugno 1936; Li Chi 1977, pp. 104-19) con l'apertura a Xiaotun della fossa YH127 (profondità: 6 m; diametro: 1,80 m) e l'estrazione (12-24 giugno) di un enorme archivio, cronologicamente omogeneo e in parte ricostruibile, che includeva 17 088 frammenti di tartaruga e otto di scapola risalenti al regno di Wu Ding (date tradizionali: 1324-1265 a.C.; periodo I) e che fornì, da solo, piú dei due terzi dei reperti oracolari complessivamente recuperati nel corso delle quindici campagne (24 918; gusci: 22 718; scapole: 2200). Nel luglio del 1937, lo scoppio del conflitto sino-giapponese interruppe definitivamente gli scavi e costrinse l'Istituto di storia e filologia, che dopo la sua fondazione a Canton (1928) era già stato trasferito a Pechino (1929), Shanghai (1933) e Nanchino (1934), a intraprendere un'ulteriore serie di cambi di sede con annesso trasporto di migliaia di casse di li-

bri, documenti e preziosi oggetti d'ogni tipo e dimensione, e a spostarsi dapprima nello Yunnan (Kunming, 1938) e poi nel Sichuan (Nanxi, 1941). Dopo il rientro a Nanchino nell'inverno del 1946, il riordino e gli studi furono nuovamente interrotti nel 1949, quando i materiali di Yinxu e di altri siti, in gran parte miracolosamente scampati ai ripetuti traslochi, furono definitivamente trasferiti a Taiwan su ordine di Chiang Kai-shek (Jiang Jieshi, 1887-1975). Nel frattempo, l'area di Yinxu era stata occupata e quattro volte scavata dai Giapponesi (1938-41), e dopo la loro partenza nuovamente sfruttata dagli abitanti; oltre a uscire dal paese in quantità imprecisate, i frammenti estratti negli anni Quaranta andarono quindi dispersi in una ventina di collezioni private e pubbliche di Pechino, Tianjin e Shanghai, e furono in parte (circa 3500) pazientemente ricomprati da emissari dell'Accademia Sinica.

Fra i grandi specialisti della seconda fase, troppo numerosi per essere qui elencati, spicca sicuramente la figura del già citato Dong Zuobin, che, oltre a curare in modo impeccabile gli altalenanti rapporti con autorità e abitanti del luogo, diresse a più riprese gli scavi ed enucleò i primi «parametri di periodizzazione» o *fenqi biaozhun* (ubicazione stratigrafica e scavo di provenienza, sequenze genealogiche e titoli ufficiali, nomi di divinatori e di altri personaggi, toponimi, argomento delle iscrizioni, grammatica e sintassi, evoluzione grafica dei caratteri; 1933); a Dong Zuobin (1945) vanno anche ascritti i primi studi sistematici sulla cronologia del tardo periodo Shang e l'individuazione dei cinque periodi (*wuqi*) in cui è possibile ripartire i regni degli ultimi nove re di Anyang (vedi *infra*, tabella 2). Altro dato saliente degli anni Trenta è infine l'adozione unanime del termine *jiaguwen* per indicare la lingua usata nelle iscrizioni su guscio e osso (Fracasso 1988a, p. 23).

La terza e ultima fase, che va dalla fondazione della Repubblica popolare cinese (1949) a oggi, è stata caratterizzata dallo sviluppo delle indagini archeologiche, ormai estese all'intero territorio cinese, dalla pubblicazione di quasi tutti i testi paleografici disponibili e da un'impressionante proliferazione di studi specialistici e divulgativi (Fracasso 2006a, pp. 87 e 94-106; Wilkinson 1998, pp. 385-95), che includono trattati generali e saggi monografici, dizionari, concordanze (Shima Kunio 1971; Yao Xiaosui e Xiao Ding 1989; indicate negli studi specialistici e nelle pagine a seguire dalle sigle S e Y seguite dal numero di pagina), antologie, repertori etimologici e mastodontiche raccolte (Guo Moruo e Hu Houxuan 1978-82, 41 956 pezzi, indicata con la sigla *Heji* seguita dal numero d'ordine), per un totale di più di 300 volumi e 2000 articoli; prendendo in considerazione anche i lavori dedicati ai diversi aspetti della civiltà Shang, il novero dei titoli oggi disponibili sembra superare le 12 000 unità.



La maggior parte dei 6243 frammenti di ossa oracolari recuperati nell'area di YinXu fra gli anni Cinquanta e Novanta del secolo scorso proviene dal sito di Nandi (lato sud di Xiaotun), che, nel corso di due proficue campagne di scavo (marzo-agosto, ottobre-dicembre 1973) condotte dopo il casuale affioramento di sei frammenti in un canale di scolo della zona, ha restituito un importante archivio dei periodi III-IV; in termini di materiali, le proporzioni riscontrate a Nandi risultano invertite rispetto alla già citata fossa YH127 (5325 frammenti con iscrizioni; scapole: 5251; gusci: 74; vedi Wang Yuxin e Yu Shengnan 1999, pp. 48-50). L'ultima sostanziale scoperta nell'area di YinXu è un accumulo di ossa oracolari del periodo di Wu Ding estratto in ottime condizioni nell'ottobre del 1991 dalla fossa H<sub>3</sub> di Huayuanzhuang e quasi interamente costituito da piastroni (1468 su 1583, nel 50 per cento dei casi integri; 557 con iscrizioni; vedi Liu Yiman e Cao Dingyun 1999; Eno 2009, pp. 77-83). Il ritrovamento in vari siti di ossa oracolari Zhou, quattro brevi iscrizioni provenienti da Zhengzhou (Shang, periodo I; Takashima Ken-ichi 2011, pp. 143-60) e il piastrone di tartaruga recante un totale di 34 caratteri ritrovato a Daxinzhuang (Shandong, calligraficamente riconducibile ai periodi III-IV di Anyang; vedi Sun Yabing e Song Zhenhao 2004; Takashima Ken-ichi 2011, pp. 160-71), sembrano aver finalmente dimostrato come nel tardo periodo Shang l'usanza di incidere iscrizioni divinatorie fosse praticata anche al di fuori dell'area di YinXu (e con apparenti modalità e varianti «regionali» per quanto concerne la preparazione dei materiali e lo stile di scrittura). La maggior parte degli oltre 300 reperti Zhou con iscrizioni (292 su 312; 915 grafie su 1033), estratti a partire dal 1954 e variamente ascritti alla fine del periodo V di Anyang o agli inizi del periodo Zhou Occidentale (1045-771 a.C.), provengono dal sito di Fengchucun (Shaanxi), che nel 1977 ha rivelato un deposito quasi interamente costituito da piastroni (16700 su 17000; Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, pp. 91-92). Due terzi dei pezzi e frammenti finora ritrovati e variamente quantificati (Wilkinson 1998, p. 383: «più di 150 000»; Thorp 2006, p. 176: «più di 200 000») sono preservati in Cina (oltre 100 000) e circa 30 000 sono ospitati a Taiwan; il resto è ripartito fra Hong Kong (89), Giappone (12 443), Canada (7802), Stati Uniti (1882), Regno Unito (3355) e altri paesi europei (Francia: 59; Germania: 140; Svizzera: 70; Olanda: 10; Belgio: 7).

È impossibile determinare con assoluta precisione il numero di frammenti riportati alla luce e poi distrutti da utilizzi farmaceutici, razzie, intemperie, incuria e dispersioni accidentali o dolose, ma suona comunque plausibile quantificarlo in termini di decine di migliaia, e la perdita di una tale massa di documenti è un fattore da tenere sempre

ben presente laddove si discuta di percentuali, frequenze e scarsità di riferimenti.

Le iscrizioni – di cui si parlerà più diffusamente nel capitolo dedicato a divinazione e religione in epoca Shang – sono quasi esclusivamente di natura divinatoria e documentano un arco temporale in parte coincidente con la XX Dinastia egizia e con le fasi conclusive delle civiltà minoica e micenea. Ogni piastrone o scapola può ospitare un numero variabile di iscrizioni (da due a più di venti) che sono in genere molto brevi ma possono in rari casi superare i cinquanta caratteri. Malgrado la laconicità e i limiti contenutistici dei testi, quasi sempre quesiti privi di risposta, traendo oculate deduzioni dall'analisi incrociata dei dati paleografici e archeologici si è oggi in grado di ricostruire in modo variamente dettagliato e attendibile alcuni aspetti salienti del mondo Shang, come lingua, geografia dello stato, stratificazione sociale e sistemi amministrativi, spedizioni militari e battute di caccia, variazioni climatiche e conoscenze astronomiche, genealogie e calendario, credenze religiose, culti e riti, musica, attività produttive e vita quotidiana.

Gli scavi hanno restituito anche una serie di iscrizioni non divinatorie, in genere molto brevi, tracciate su reperti in osso, pietra, giada, terracotta e bronzo. Alcuni importanti trofei di caccia riesumati (cranio di cervo, cranio di bufalo, cranio e omero di tigre) recano iscrizioni che celebrano la cattura indicando la preda e talvolta il luogo e la data (Childs-Johnson 1998, pp. 21-22, figure 11-12 e 16). Costole e astragali di bovini, utilizzati dagli scribi per affinare la tecnica di incisione, sono talvolta solcati da tracce di antichi esercizi calligrafici (Chen Mengjia 1956, tavola 15; Fracasso 1988a, figura 18, e 2006, p. 93; Smith 2011, figure 5.1-5.5). Un'altra importante categoria di fonti è costituita da un *corpus* di circa tremila testi incisi sui vasi rituali, soprattutto «tripodi» (*ding*) e «tetrapodi» (*fangding*), che segnano l'apice tecnico e stilistico dell'arte del bronzo in Cina. Malgrado il cospicuo numero e l'occasionale lunghezza, il valore documentario delle «iscrizioni su bronzo» (*jinwen*) è decisamente inferiore rispetto al *jiaguwen*; nella quasi totalità dei casi i testi sono infatti costituiti da «emblemi» (*hui*; Chang Kwang-chih 1980, figure 43 e 61) legati a diversi clan e lignaggi e da titoli ancestrali (da 1 a 10 caratteri). Quelle più estese (da 10 a 50 caratteri, e in genere di ardua decifrazione) sono rare e celebrano sinteticamente eventi militari e donazioni da parte del re, riportando date, luoghi, nomi dei protagonisti e ricompense elargite; parte di quelle elargizioni (soprattutto filze di conchiglie o giada) era in genere poi destinata a finanziare la fusione del vaso con relativa iscrizione celebrativa (Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, pp. 583-84). Il testo è normalmente «incavato» (*yimwen*), ma in



rari casi può essere anche «in rilievo» (*yangwen*), e lo stile calligrafico, caratterizzato da tratti più spessi e da una maggior propensione per la pittograficità, risulta più arcaico rispetto a quello delle ossa oracolari.

I testi finora recuperati hanno consentito di acquisire sostanziali conoscenze riguardo alla lingua utilizzata durante la fase conclusiva del periodo Shang, ma alcuni aspetti della questione restano ancora in ombra o addirittura immersi nel buio. A livello strettamente linguistico, solo un quarto delle oltre 4500 grafie inventariate dai paleografi è infatti stato decifrato in modo incontrovertibile, e, dal punto di vista fonetico, i vari tentativi di ricostruire le pronunce utilizzate all'epoca non sono mai riusciti a svincolarsi pienamente dalle pastoie della mera ipoteticità; inoltre, dal punto di vista storico, un fitto alone di mistero avvolge ancora le fasi evolutive che precedettero la fioritura verificatasi sotto gli ultimi re di Yinxu, detentori di una lingua lessicalmente e sintatticamente molto matura e che lascia per forza di cose presupporre plurisecolari processi di gestazione, germinazione e consolidamento. Volendo utilizzare un'immagine d'ispirazione acquatica, si potrebbe paragonare la storia della scrittura cinese a un metaforico fiume di cui conosciamo solo il tratto finale, a partire dalle iscrizioni sulle ossa oracolari e sui bronzi, e le probabili sorgenti, rappresentate dagli isolati simboli ancestrali e «marchi di fabbrica» incisi o dipinti su frammenti di terracotta restituiti da siti neolitici del V-III millennio a.C. (Wilkinson 1998, pp. 362-76; Boltz 1994, pp. 35-46); ciò che si snoda fra le due estremità andrebbe invece visualizzato come un tenebroso reticolo carsico in cui i sedimenti del tempo hanno intrappolato il tratto intermedio del fiume e i suoi affluenti, e la cui mappatura è affidata alla buona stella e alla pazienza degli archeologi che cercano di sondarne le viscere a prezzo di laboriosi e mai sufficienti scavi e carotaggi.

Si può infine presumere con ragionevole certezza che, oltre a incidere testi divinatori e celebrativi su ossa, gusci e bronzo, gli scribi Shang redigessero anche documenti tracciati a pennello su supporti in seta, legno e bambù, ma, considerando l'estrema deperibilità di tali materiali, le speranze di rintracciarne le vestigia sono, nella più ottimistica delle ipotesi, assai remote.

## 2. *Genealogie e sequenze dinastiche.*

La genealogia Shang riportata nel terzo capitolo dello *Shiji* (*Yin benji*) si apre con una sequenza di quattordici signori pre-dinastici che avrebbero dato vita al clan Zi reggendone le sorti per altrettante generazioni

e mutando otto volte la propria sede (Chen Mengjia 1956, pp. 250-51), a partire dal sovrano mitico Di Ku e dal suo figlio putativo Xie, che è l'effettivo capostipite. Il miracoloso concepimento di Xie da parte di una consorte di Di Ku chiamata Jian Di – a cui allude l'*incipit* dell'ode 303 (*Xuanniao* [L'oscuro uccello]) dello *Shijing* («Il Cielo ordinò all'oscuro uccello / di scendere in terra e generare gli Shang») – è così narrato nel primo libro del *Lienü zhuàn* (Vite di donne) di Liu Xiang (79-8 a.C.):

Jian Di, madre di Xie, era figlia del Signore di Song (You Song). Al tempo di Yao, si bagnò con la sorella minore in un corso d'acqua fra le Colline Oscure (Xuanqiu). Un uccello scuro transitò sopra di loro e lasciò cadere un uovo che recava nel becco; l'uovo era policromo e d'aspetto meraviglioso, e le fanciulle se lo contesero. Dopo averlo afferrato, Jian Di lo nascose in bocca, ma per errore lo inghiottì e, in seguito, diede alla luce Xie.

Una volta cresciuto e distintosi per la penetrante intelligenza, l'altruismo e l'impeccabile condotta, e dopo aver contribuito al riordino territoriale condotto da Yu il Grande, Xie fu incaricato dai saggi sovrani Yao e Shun di curare l'istruzione del popolo e di diffondere i principî morali di cui era insigne esempio, ricevendo quindi in premio il feudo di Shang. Dopo la morte, a perenne memoria dei suoi prodigiosi natali, gli fu attribuito il titolo postumo di Xuan Wang (Oscuro Sovrano; Fracasso 2007, pp. 160-61).

Per quanto concerne i nomi tramandati dei primi otto signori pre-dinastici, collettivamente anche noti come *xiangong yuanzu* («antichi signori e antenati remoti»), le indagini paleografiche non hanno ancora rilevato dei corrispettivi graficamente coincidenti, e le identificazioni sin qui proposte sono quindi destinate a rimanere in varia misura ipotetiche (Zhao Cheng 1988, pp. 6-15); chiaramente documentati nelle liste sacrificali su ossa oracolari, seppur con alcune varianti grafiche, sono invece gli ultimi sei (*xiangong jinzu*: «antichi signori e antenati prossimi»): Wei / Shang Jia, Bao Yi, Bao Bing, Bao Ding, Zhu Ren / Shi Ren, e Zhu Gui / Shi Gui. Il primo è anche noto come Shang Jia Wei, e il suo titolo nelle iscrizioni è talvolta reso con Bao Jia (S511-15; Y1361-74; Zhao Cheng 1988, pp. 20-21).

La sequenza di trenta re riportata da Sima Qian si apre invece con Tang (figlio di Zhu Gui / Shi Gui), ultimo sire pre-dinastico e al contempo fondatore della dinastia che prese nome dal minuscolo ma glorioso feudo di famiglia e che lo onorò con il titolo di Cheng Tang (Tang il Trionfatore); a partire dal periodo Han (206 a.C. - 220 d.C.), anche a lui fu garantito il privilegio d'una nascita portentosa, attribuendo la gravidanza della madre all'osservazione di bianchi vapori che attraversavano il disco lunare. Ispirandosi alla presunta data di nascita, gli sa-

rebbe stato in seguito attribuito anche il titolo ancestrale di Tian Yi; la variante corretta, Da Yi, è documentata in oltre trecento iscrizioni oracolari riconducibili a tutti i cinque periodi, mentre gli appellativi Cheng e Tang (il secondo con grafia diversa da quella tradizionale) compaiono soprattutto in iscrizioni del periodo I e sembrano essere caduti in disuso sotto gli ultimi due re. Le datazioni tradizionali situano la fondazione nel 1766/1765 o nel 1558/1557 a.C., ma, come si vedrà nella successiva sezione dedicata alla cronologia, le date reali non sono ancora state fissate con assoluta certezza.

L'esistenza storica del fondatore è chiaramente comprovata dai culti citati nelle iscrizioni oracolari (Fracasso 2007, pp. 184-90), ma, non possedendo documenti risalenti al suo tempo, ciò che rimane da narrare è un novero di tradizioni leggendarie incapsulate in fonti letterarie più o meno tarde e con il passare del tempo sempre più inclini all'idealizzazione moralizzante. L'immagine che se ne può ricavare è infatti quella d'un saggio anziano d'alta statura fisica e morale, di indole pacifica e generosa, dotato d'umanità e di benevolenza nei confronti dei propri simili e di ogni creatura vivente. Parallelamente, e trasformando il tutto nell'ennesima variante dell'eterna lotta fra opposti principî, le stesse fonti esibiscono una progressiva demonizzazione dell'avversario, dipingendo l'ultimo re della dinastia Xia (c. XXI-XVII secolo a.C.) con i tratti del bieco tiranno e a tinte sempre più fosche. Ciò che spinse Tang a sovvertire l'ordine costituito non sarebbe perciò stata la sete di potere, ma l'irrefrenabile moto di ripulsa che anima il giusto oppresso dal dilagare dell'iniquità, e la sua scelta non fu operata se non dopo aver verificato l'impossibilità di ricondurre il sovrano alla ragione e aver personalmente patito l'onta della prigionia. Per tali ragioni, l'intervento armato fu successivamente giustificato e approvato da Mencio (390-305 a.C.) e da altri fautori della dottrina del mandato celeste (*Tianming*), più o meno inclini ad ammettere anche il ricorso alla violenza laddove il suddetto mandato risultasse detenuto da un individuo indegno. Gran parte dei successi del signore di Shang va attribuita, sempre secondo le fonti letterarie, agli oculati consigli e al costante appoggio di Yi Yin, complessa e sfuggente figura di ministro esemplare, al contempo precettore, braccio destro ed eminenza grigia, che accetta di separarsi dal suo signore solo per infiltrarsi nella corte del nemico (dopo essersi fatto trafiggere da una freccia per rendere più credibile la defezione) e che, dopo la morte del fondatore, riesce con polso fermo a garantire la successione e la sopravvivenza della dinastia. Secondo il *Lüshi chunqiu* (Primavera e Autunni del Signor Lü, 14.2, 239 a.C.), il neonato Yi Yin sarebbe stato trovato da una raccoglitrice di more in un gelso cavo (che era in realtà la

madre, soggetta a metamorfosi punitiva per eccesso di curiosità) e, una volta cresciuto, si sarebbe distinto come cuoco, conquistando il favore di Tang con un'erudita dissertazione sull'arte gastronomica e sui sapori fondamentali; una tradizione riportata da Mencio (*Mengzi* [Maestro Meng] 5A.7, IV-III secolo a.C.) descrive invece Yi Yin come un ritroso eremita che, avendo scelto di vivere da contadino per non rischiare di tradire i saggi dettami di Yao e Shun, disdegna ripetutamente le donazioni recate dai messi di Tang e accoglie l'invito a corte solo al terzo tentativo (o addirittura al quinto, secondo lo *Yin benji*).

L'avversario re Jie, tiranno di Xia, ha invece ucciso o esiliato tutti i ministri e consiglieri leali, ed è preda della capricciosa favorita Mo Xi, che secondo il *Guoyu* (Dialoghi dagli stati, *Jinyu* [Dialoghi da Jin] I, v-IV secolo a.C.) sarebbe stata perfidamente infiltrata a corte dai feudatari ribelli come vera e propria «arma femminile» (*nürong*) per accelerare la rovina del consorte (Fracasso 2005, pp. 27-30).

Dopo aver personalmente annientato Kunwu, principale alleato di Xia, e aver rinsaldato la coalizione, Tang chiama a raccolta gli armati e pronuncia un memorabile discorso così riproposto in uno dei capitoli antichi dello *Shujing* (*Tang shi* [Patto giurato di Tang]):

Venite a me, o moltitudini! Ascoltate le mie parole! Non sono io, umile figlio, ad aver deciso di scatenare la rivolta, ma è il Cielo che, vedendo i crimini di Xia, mi ha conferito il mandato di annientarlo. Ora voi, moltitudini, direte: «Il nostro capo non ha pietà di noi e ci chiede di abbandonare le nostre famiglie per attaccare e sottomettere Xia!» Ho udito queste vostre parole, ma il re di Xia è un criminale, e io, che temo il Sovrano Celeste, non avrei l'ardire di non ricondurlo alla regola. Voi mi chiedete: «Quali crimini ha commesso Xia contro di noi?» Il re di Xia non fa che esaurire le forze del suo popolo opprimendo le città a lui sottomesse. La sua gente è ormai stanca e non lo sosterrà. Di fronte a ciò il re risponde: «Può il sole perire? Quando perirà io morirò con lui!» A questo è ridotta la virtù di Xia, e io devo perciò attaccare. Assistete, vi prego, quest'uomo nell'impresa che il Cielo gli ha affidato! Grande sarà la vostra ricompensa! Non perdetevi mai la fiducia in me, perché non mi rimangerò la parola data. Se mai doveste disobbedirmi, metterò però a morte voi e i vostri figli, e non troverete alcuna pietà!

L'investitura ufficiale di Tang da parte del Cielo è invece così narrata nel diciannovesimo libro del *Mozi* (Maestro Mo, *Feigong* [Contro la guerra offensiva], v-IV secolo a.C.):

Al tempo di re Jie di Xia, il Cielo ordinò a sole e luna di non avvicinarsi. Gelo e calura giunsero in modo casuale, e i raccolti furono arsi e distrutti. Spettri e spiriti elevarono urla e lamenti in tutto lo stato, e le gru emisero gridi per più di dieci [giorni e] notti. Il Cielo convocò allora Tang nel Palazzo di Biao, perché vi ricevesse il grande mandato già conferito a Xia. [...] Solo allora Tang osò mettersi alla testa delle sue truppe e marciare verso i confini del regno di Xia, mentre il Cielo, segretamente, inviava la distruzione sulle sue città. Poco dopo uno spirito discese e annunciò [a Tang]: «La virtù di Xia è sprofondata nel caos. Avanza e muoviti all'attacco! Io garantirò la tua vittoria, come il Cielo ha ordinato».

Dopo il vittorioso scontro finale sul campo di Mingtiao (Henan), che impegnò un numero molto controverso di carri e truppe (Fracasso 2007, pp. 180-81), Tang compì un ulteriore gesto di clemenza e risparmiò la vita al tiranno deposto, abbandonato alla corrente in una barca assieme alla favorita e morto con lei in esilio, un paio d'anni più tardi, fra i monti meridionali di Nanchao (Anhui). Il nuovo re fissò la capitale nella città di Bo, non ancora identificata con assoluta precisione, adottando il colore bianco per vesti e vessilli e anticipando l'inizio dell'anno al dodicesimo mese.

L'integrità del nuovo sovrano sarebbe stata subito messa severamente alla prova dal Cielo attraverso un'interminabile siccità protrattasi, a seconda delle fonti, per cinque o sei anni e così registrata nel *Zhushu jinian*, che situa la fondazione dinastica nel diciottesimo anno includendo nel computo totale il periodo in cui Tang era stato signore di Shang:

Cheng Tang. Nome personale: Li. [...] Anno XIX/II: Grande siccità. [Messi dei] Di Qiang hanno recato tributi. Anno XX/III: Grande siccità. Re Jie di Xia è morto a Dingshan. Proibizione di suonare strumenti a corda e di eseguire canti e danze. Anno XXI/IV: Grande siccità. Coniate monete in metallo (*zhu jinbi*). Anno XXII/V: Grande siccità. Anno XXIII/VI: Grande siccità. Anno XXIV/VII: Grande siccità. Il re ha pregato a Sanglin. La pioggia è caduta.

Se si eccettuano cinque repliche di conchiglie in bronzo – da alcuni già frettolosamente considerate come le più antiche monete cinesi (Zhu Huo 1984, pp. 14-19; Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, p. 583) – i siti archeologici non hanno finora fornito alcuna prova sostanziale riguardo alla fusione e alla possibile circolazione di valuta metallica in epoca Shang (anno XXI/IV). L'ultimo evento (XXIV/VII) è invece narrato con relativa dovizia di particolari nel *Lüshi chunqiu* (9.2), che attribuisce alla calamità una durata quinquennale e conferisce un'aura d'eroismo al fondatore, protagonista in tale occasione della più nobile fra le gesta a lui attribuite:

Tang elevò personalmente una supplica nel sito di Sanglin, dicendo: «Se io, l'Unico Uomo (Yu Yiren), sono colpevole, la pena non sia estesa ai diecimila sudditi; se fossero invece loro a essere colpevoli, la pena ricada su di me, l'Unico Uomo. Non sia mai che la mia ottusità spinga il Sovrano Celeste a ordinare a spettri e spiriti di recare danno alle genti!» Si fece poi tagliare i capelli e si lavò con cura le mani, offrendo il proprio corpo come vittima sacrificale. Di fronte a una tale offerta propiziatoria elevata a Shangdi, il popolo fu pervaso da grande gioia, e la pioggia, a quel punto, prese a cadere copiosa.

L'ultimo gesto di grande rilevanza sarebbe stato compiuto da Tang nel suo penultimo anno, quando, ancora secondo il già citato *Zhushu jinian* (anno XXVII/X), fu decretato di trasferire nella capitale Shang i «nove tripodi» (*jiuding*) fatti fondere da Yu il Grande dopo la definitiva

delineazione delle «nove province» (*jiuzhou*); il primo era stato invece quello di far elevare una copertura sul sacro tumulo del dio del suolo abbandonato dagli avversari sconfitti (anno XVIII/I).

La sequenza dinastica delineata da Sima Qian, che registra sei cambi di capitale e che conta un totale di trenta re (vedi tabella 1), può essere suddivisa in due macroperiodi che vanno dalla fondazione alla morte del diciottesimo re Yang Jia e dall'ascesa al trono del successore Pan Geng all'ultimo re Di Xin (date tradizionali di regno: 1154-1122 a.C.). Al regno di Pan Geng (date tradizionali: 1401-1374 a.C.) risale il trasferimento definitivo della capitale a Yin, da cui deriva la denominazione alternativa ancora talvolta usata per indicare la dinastia Shang.

Una volta raffrontata con la genealogia reale attestata nelle iscrizioni oraculari di soggetto sacrificale (S515-37; Y1374-432; Keightley 1978a, pp. 185-87 e 204-9), la lista stilata da Sima Qian a un migliaio d'anni di distanza è risultata sorprendentemente precisa; in diciannove casi su trenta le iscrizioni riportano infatti i nomi *verbatim* o con varianti lievi e ininfluenti, e in altri otto casi registrano varianti più marcate ma compatibili. Le principali discrepanze riguardano la fase più antica, dal secondo al decimo re, e in particolare l'identità dei primi successori di Tang.

Secondo Sima Qian (*Shiji*, cap. 3, pp. 98-99):

Il principe ereditario Tai Ding morì prima di salire al trono. La carica passò allora al fratello minore Wai Bing, che la detenne per tre anni. Dopo il suo decesso, fu il fratello più giovane, Zhong Ren, a succedergli, ma anche lui spirò dopo quattro anni. Yi Yin pose allora sul trono Tai Jia, figlio di Tai Ding e nipote di Cheng Tang. In tre anni di regno, Tai Jia dimostrò di essere un tiranno privo di lungimiranza, rinnegando le leggi di Tang e infangandone la virtù. Per tali ragioni Yi Yin lo confinò per altri tre anni nel Tonggong [Palazzo delle paulonie, presso la presunta sepoltura di Tang] e si occupò personalmente del governo dello stato, ricevendo in udienza i feudatari. Durante il triennio nel palazzo, Tai Jia si pentì del proprio passato e assunse le proprie responsabilità ritornando alla retta via. A quel punto, Yi Yin riaccolse Tai Jia come sovrano, rimettendo nelle sue mani il governo. Re Tai Jia coltivò la virtù, i feudatari tornarono sotto l'egida di Yin e i cento clan vissero in pace. [...] Durante il regno di Wo Ding [figlio e successore di Tai Jia], Yi Yin morì e fu inumato a Bo.

Tabella 1.

Sequenze dinastiche Shang e trasferimenti di capitale. Le iscrizioni riguardanti i sovrani e i loro congiunti sono raccolte e catalogate nelle concordanze di Shima (1971, pp. 515-56) e di Yao Xiaosui e Xiao Ding (1989, pp. 1374-475).

K: Keightley 1999a, pp. 234-35; CMJ: Chen Mengjia 1956, p. 379; W/Y: Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, p. 441.

	Titoli ancestrali		Numero d'ordine rettificato			Capitale
	<i>Shiji</i>	Ossa oracolari	K	CMJ	W/Y	
1)	Tian Yi (Cheng Tang) [Tai Ding]	Da Yi Cheng, Tang Da Ding	1	1	1	1. Bo
2)	Wai Bing	Bu Bing	4	4	4	
3)	Zhong Ren	non documentato	*	*	*	
4)	Tai Jia	Da Jia	3	3	3	
5)	Wo Ding	non documentato	*	*	*	
6)	Tai Geng	Da Geng	5	5	5	
7)	Xiao Jia	Xiao Jia	6	6	6	
8)	Yong Ji	Lü Ji	8	8	8	
9)	Tai Wu	Da Wu	7	7	7	
10)	Zhong Ding	Zhong Ding	9	9	9	2. Ao/Xiao
11)	Wai Ren	Bu Ren	10	10	10	
12)	Hedan Jia	Jian Jia	11	11	11	3. Xiang
13)	Zu Yi	Zu Yi	12	12	12	4. Geng/Xing; 5. Bi
14)	Zu Xin	Zu Xin	13	13	13	
15)	Wo Jia	Qiang Jia	14	14	14	
16)	Zu Ding	Zu Ding	15	15	15	
17)	Nan Geng	Nan Geng	16	16	16	6. Yan
18)	Yang Jia	Hu Jia	17	17	17	
19)	Pan Geng	Pan Geng	18	18	18	7. Yin
20)	Xiao Xin	Xiao Xin	19	19	19	
21)	Xiao Yi	Xiao Yi	20	20	20	
22)	Wu Ding [Zu Ji]	Wu Ding Zu Ji	21 *	21 22	21 22	
23)	Zu Geng	Zu Geng	22	23	23	
24)	Zu Jia	Zu Jia	23	24	24	
25)	Lin Xin	Xiong Xin	24	25	*	
26)	Geng Ding	Kang Ding	25	26	25	
27)	Wu Yi	Wu Yi	26	27	26	
28)	Tai Ding	Wen Wu Ding	27	28	27	
29)	Di Yi	Fu Yi	28	29	28	
30)	Di Xin	[Di Xin]	29	30	29	



Nelle iscrizioni, il primo e il secondogenito sono chiamati Da Ding e Bu Bing, il terzogenito non è mai menzionato e Tai Jia è chiamato Da Jia; lo studio delle sequenze sacrificali ivi riportate ha inoltre indotto alcuni a riconsiderare i rapporti di parentela, proponendo di classificare Wai Bing / Bu Bing come figlio di Tai Ding / Da Ding, e quindi non più come zio paterno ma come fratello minore di Tai Jia / Da Jia (Keightley 1978a, p. 186). Il culto tributato a Tai Ding / Da Ding, più degno di un re a tutti gli effetti che di un erede prematuramente scomparso e documentato da un centinaio di iscrizioni equamente ripartite fra i cinque periodi, sembrerebbe anche confermare la possibilità che il primogenito abbia davvero regnato (almeno per un breve periodo). Alla luce di ciò, l'iniziale sequenza dello *Shiji* (1. Cheng Tang; 2. Wai Bing; 3. Zhong Ren; 4. Tai Jia) andrebbe dunque così modificata: 1. Cheng Tang; 2. Da Ding; 3. Da Jia; 4. Bu Bing.

Lo slittamento di Wai Bing / Bu Bing dalla seconda alla quarta posizione potrebbe anche essere giustificato ipotizzando, dopo Tai Ding / Da Ding, due successive ascese al trono da parte di Tai Jia / Da Jia intervallate dal regno dello zio o fratello, in concomitanza con il forzato periodo di rieducazione nel Tonggong e la non meno forzata reggenza di Yi Yin (Dong Zuobin 1945, I. 3.3-4; Chen Mengjia 1956, pp. 373-79; Fracasso 2007, pp. 171-72).

Il roseo finale proposto dallo *Shiji*, e notevolmente infiorato in alcuni capitoli spurfi dello *Shujing* (*Yi xun*, *Tai Jia*, IV secolo d.C.), si tinge di rosso in una cruciale variante riportata nel *Zhushu jinian*:

Nel suo settimo anno di regno, il re [Tai Jia] sortì segretamente [dal Palazzo di] Tong e uccise Yi Yin. Per tre giorni fitte nebbie offuscarono il cielo. [Tai Jia] conferì allora incarichi ai figli [del defunto] Yi Zhi e Yi Fen e ingiunse loro di ridare lustro alle terre e alle dimore paterne, ripartendole con equità.

Altre modifiche suggerite e imposte dall'analisi delle iscrizioni sacrificali riguardano la sequenza degli immediati successori, così delineata nello *Shiji* (cap. 1, pp. 99-100):

Dopo la morte del Grande Antenato [Tai Jia], gli subentrò in carica il figlio Wo Ding [...]. Da questi il trono passò al fratello minore Tai Geng, e quindi al figlio di Tai Geng, Xiao Jia. Quando Xiao Jia morì, gli subentrò il fratello minore Yong Ji. Il governo di Yin declinò (*shuai*), e la nobiltà non si recò più a corte. Dopo la scomparsa di Yong Ji, la carica passò al fratello minore Tai Wu.

Il primo e necessario intervento da compiere è l'espunzione del nome di Wo Ding, perché sprovvisto di ogni documentazione paleografica; in tal modo, Tai Geng (Da Geng, secondo le ossa oracolari) risulta essere non il sesto ma il quinto re. Due altre rettifiche riguardano invece il grado di parentela fra Tai Geng / Da Geng e il successore Xiao Jia (che da



padre e figlio divengono fratello maggiore e minore), e uno spostamento dalla nona alla settima posizione di Tai Wu / Da Wu; l'ottava rimane al fratello Yong Ji, che nelle iscrizioni è chiamato Lü Ji.

Modificando nei modi suddetti la sequenza dello *Shiji* si ottiene invariabilmente una lista rettificata di ventinove re Shang perfettamente in linea con quella già elaborata da Keightley (1999a, pp. 234-35), e in cui tutti i sovrani a partire dal successore di Yong Ji / Lü Ji, Zhong Ding (che inaugura il processo passando dal decimo al nono posto), vanno scalati all'indietro di una posizione. Analogo risultato si potrà ottenere anche partendo dall'elenco di trenta sovrani riportato nel *Zhushu jinian*, che, pur collimando nell'ordine di successione, si distingue dall'altro perché, oltre ai titoli postumi, indica anche il nome personale di ciascun re, per alcune discrepanze nella durata dei regni, e per la presenza di varianti nei titoli del sesto (Tai Geng diviene Xiao Geng), del quindicesimo (Wo Jia / Kai Jia) e del venticinquesimo (Lin Xin / Feng Xin).

Tornando ai tre quarti di secolo coperti dal regno di Tai Wu (date tradizionali: 1637-1562 a.C.), che è il più longevo e meglio documentato fra i predecessori di Pan Geng, l'evento più significativo è un prodigio vegetale che Sima Qian riporta anche nel trattato sui sacrifici *feng e shan* (*Shiji*, cap. 28, p. 1356, *Fengshan shu*):

Nella città di Bo si verificò un portento. Una coppia di gelsi spuntata a corte aveva raggiunto, in una sola notte, uno spessore tale da poter essere a malapena abbracciata. Re Tai Wu, atterrito, interrogò Yi Zhi, che disse: «Il vostro servitore ha inteso dire che un fenomeno bizzarro non può prevalere sulla virtù. Esistono pecche o mancanze nel vostro governare? Il mio sovrano pensi a rendersi virtuoso!» Il re seguì il consiglio, e gli alberi prodigiosi si seccarono e scomparvero (*Shiji*, cap. 3, p. 100).

Più variegato, ma esasperatamente stringato a fronte dell'arco temporale coperto, è invece il regesto inserito nel *Zhushu jinian*:

Tai Wu. Nome personale: Mi. Anno I: Nell'anno ciclico *bingxu*, il re ha assunto la carica fissando la residenza a Bo. Ministri nominati: Yi Zhi e Chen Hu. Anno VII: Gelsi sono spuntati a corte. Anno XI: Si è ordinato a Wu Xian di elevare suppliche a monti e corsi d'acqua. Anno XXVI: Inviati dei Xi Rong sono stati accolti a corte. Il re ha ingiunto a Wang Meng di recarsi come suo rappresentante presso di loro. Anno XXXI: Nomina di Zhong Yan, marchese di Bi, a supervisore ai carri. Anno XXXV: Fabbricazione di carri in legno e radica di gelso. Anno XLVI: Grandi raccolti. Anno LVIII: Completate le mura di Pugu. Anno LXI: Accolti a corte inviati dei Nove Yi orientali (Dong Jiu Yi). Anno LXXV: [Il re è] trapassato.

Oltre che da una crescente decadenza innescata da irregolarità e connesi intrighi nella successione, il periodo che va da Zhong Ding al diciottesimo/diciassettesimo re (Yang Jia / Hu Jia) è segnato da una serie di trasferimenti in diverse capitali, di cui si ignorano ancora le esatte ubicazioni (Chen Mengjia 1956, pp. 251-52; Li Shoulin 1964, pp. 53-55;

Chang Kwang-chih 1980, p. 7, e 1983, p. 500); l'unico nome documentato nelle iscrizioni è quello della prima capitale Bo (Y744; 26 iscrizioni di quattro periodi; I: 5, III: 13, IV: 2, V: 6):

1. da Bo ad Ao/Xiao sotto Zhong Ding;
2. da Ao/Xiao a Xiang sotto il dodicesimo/undicesimo re Hedan Jia;
- 3-4. da Xiang a Geng/Xing sotto il successore Zu Yi, in seguito costretto a un secondo spostamento a Bi dopo che Geng/Xing era stata distrutta da un'alluvione;
5. da Bi a Yan sotto il diciassettesimo/sedicesimo re Nan Geng.

Secondo lo *Shiji* (cap. 3, p. 101), dopo la morte di Zhong Ding il trono sarebbe passato al figlio Wai Ren (Bu Ren, secondo le iscrizioni), all'altro figlio cadetto Hedan Jia, e infine al figlio di quest'ultimo, Zu Yi; pur confermando la sequenza, l'analisi delle iscrizioni fa tuttavia pensare che Hedan Jia (ivi chiamato Jian Jia) e Zu Yi fossero in realtà fratelli (figli di Zhong Ding). Secondo Sima Qian, «Zu Yi salì al trono, e Yin di nuovo rifiorì (*fuxing*)»:

Alla morte di Zu Yi, gli subentrò in carica il figlio Zu Xin, e, alla morte di quest'ultimo, il trono passò al fratello minore Wo Jia. Dopo la scomparsa di Wo Jia, la carica passò a Zu Ding, figlio del fratello maggiore Zu Xin. Anche Zu Ding morì, e gli subentrò allora il cugino Nan Geng, figlio di Wo Jia. Dopo la scomparsa di Nan Geng, fu la volta di Yang Jia, figlio di Zu Ding.

Le controversie sono in questo caso incentrate sul nome e sull'effettivo *status* genealogico del quindicesimo/quattordicesimo re Wo Jia, chiamato Kai Jia nel *Zhusu jianian* e identificabile con il Qiang Jia delle ossa oracolari (Li Shoulin 1964, pp. 48-50). I dubbi sullo *status* di Wo Jia / Qiang Jia derivano dal trattamento sacrificale documentato dalle iscrizioni nel corso dei cinque periodi, durante i quali il suo nome scompare (periodi I e V) e riappare (II-IV) nella sequenza principale dei cosiddetti Dazong (Grandi Antenati; re figli e padri di re). L'iniziale e finale declassamento del sovrano a membro della sequenza collaterale dei Xiaozong (Antenati Minori) e la sua temporanea riammissione possono forse essere spiegati (Keightley 1978a, p. 187) imputando ai regnanti dei periodi interessati l'intento di delegittimare o legittimare, per ignote ragioni basate sull'opportunità del momento, i discendenti diretti di Qiang Jia.

Incentrate sulla grafia sono invece le controversie sorte attorno alla prima metà del nome di Yang Jia; il carattere usato nelle iscrizioni (circa novanta, per una metà risalenti al periodo V) è infatti privo di un corrispettivo moderno e presenta una bocca sormontata dal pittogramma di un animale soggetto a sensibili variazioni formali e perciò causa di diver-

genze riguardo a trascrizione, pronuncia e identificazione (tigre, elefante, lepre, cervo, altro). A fronte delle non meno di otto proposte finora avanzate in base alle rispettive opzioni zoologiche, la piú ragionevole è forse ancora quella d'ispirazione felina (Hu Jia). Il suo regno, sempre secondo lo *Shiji* (cap. 3, p. 101), avrebbe segnato un secondo picco negativo in termini di decadimento politico e morale (le «nove generazioni» di cui parla Sima Qian sarebbero in realtà cinque, ma il termine va qui inteso come sinonimo di «nove regni»):

Durante il regno di Yang Jia, Yin declinò. Da Zhong Ding in poi erano stati trascurati i diritti di successione e il trono era passato ai fratelli cadetti e ai loro figli, entrati piú volte in lotta fra di loro per accaparrarselo. Dopo che un tale stato di disordine si era ormai protratto per nove generazioni (*jiusbi*), nessuno dei feudatari si recava piú a corte.

Sarebbe dunque a fronte di una situazione divenuta insostenibile dopo l'ascesa al trono del fratello maggiore che Pan Geng avrebbe decretato il trasferimento della capitale a Yin. Malgrado i presupposti, l'impresa risultò tuttavia assai piú laboriosa del previsto a causa del tumulto istantaneamente suscitato dalla decisione del re, ufficialmente legittimata dai responsi divinatori ma per ovvi motivi invisa ai possidenti e ai dignitari di palazzo, poco propensi a staccarsi dalle proprietà e dai privilegi acquisiti. Un'aulica versione delle argomentazioni di Pan Geng e degli accorati appelli in seguito rivolti al popolo e all'élite (prima di partire, durante la marcia e a capitale fondata) è riportata nel tripartito capitolo antico dello *Shujing* che da lui prende il nome (*Pan Geng*) e che, con i suoi 1283 caratteri, è anche il piú esteso dell'intera raccolta. Ritornando alle origini e ispirando il suo governo a quello di Cheng Tang, il tenace sovrano sarebbe poi riuscito a ricondurre in udienza la nobiltà e a risollevare le sorti di Yin, ma questa seconda «rinascita» (*fixing*) sarebbe altresí finita con lui.

Quando re Pan Geng spirò, il trono passò al fratello minore Xiao Xin, che regnò con quel nome. Dopo l'ascesa di Xiao Xin, Yin nuovamente decadde, e i cento clan, rimpiangendo il predecessore, fecero stilare le tre parti [del capitolo intitolato] *Pan Geng*. Dopo la morte di Xiao Xin, divenne re il fratello minore Xiao Yi, e dopo il suo decesso il trono passò al figlio Wu Ding.

Cosí recita lo *Shiji* (cap. 3, p. 102) in uno scarno passaggio di raccordo inserito per introdurre l'importante figura di Wu Ding che, oltre a far rifiorire la dinastia per la terza e ultima volta, con il suo lungo regno finalmente documentato da testi coevi segna per la civiltà cinese antica l'inizio della storia propriamente detta. Una ricostruzione dettagliata dei diversi soggetti ed eventi citati nelle iscrizioni è qui resa proibitiva dalla quantità delle ossa oracolari risalenti al suo regno, pari ai sei decimi

dell'intero *corpus*, ma è comunque sulla base degli indizi da esse forniti che sono state formulate molte delle ipotesi e delle affermazioni contenute nel paragrafo 4 su stato, ambiente e società e nel saggio dedicato alla divinazione e alla religione.

Le informazioni su Wu Ding fornite da Sima Qian si limitano a due famosi episodi, relativi all'individuazione a sorpresa di un degno emulo di Yi Yin e a un portento verificatosi durante un sacrificio ancestrale al fondatore Cheng Tang, ma lo spazio loro concesso risulta considerevole nell'economia complessiva dello *Yin benji* (p. 102):

Dopo aver assunto la sua carica, Wu Ding pensò a come far rifiorire Yin, ma senza mai individuare un degno braccio destro. Per tre anni non proferì parola, delegando al primo ministro le incombenze di governo e studiando i costumi e gli umori dello stato. Una notte, Wu Ding sognò di assicurarsi i servigi di un saggio chiamato Yue. Tenendo presente l'immagine vista in sogno, osservò quindi la sua corte a ranghi riuniti, ma nessuno risultò collimare. Si ordinò allora ai responsabili di arti e mestieri di trovarlo nelle campagne circostanti. Nei pressi di Fuxian [o Fuyan: Dirupo di Fu], fu individuato un tale di nome Yue, che scontava una condanna ai lavori forzati erigendo in quel luogo strutture in terra battuta. Quando fu condotto al cospetto di Wu Ding, il re esclamò: «È lui!» Dopo averne ottenuto i servigi, conversò con lui, e ne verificò la sapienza, nominandolo primo ministro. Lo stato di Yin fu da allora regolato al meglio (*Yinguo daxhi*). [Riferendosi al luogo in cui era stato trovato] gli fu fornito un cognome traendolo da Fuxian, e fu quindi chiamato Fu Yue.

Secondo l'elaborata versione fornita in un altro capitolo tripartito, ma spurio, dello *Shujing* intitolato *Yue ming* (Il mandato [conferito a Fu] Yue, IV secolo d.C.), Wu Ding avrebbe continuato a tacere anche dopo la fine del canonico triennio di lutto trascorso sotto un precario riparo di fianco al tumulo paterno, «meditando in rispettoso silenzio sulla corretta via da seguire»; di fronte alle pressanti richieste dei funzionari, avrebbe quindi esposto per iscritto l'evento onirico e descritto l'aspetto dell'uomo da cercare, ritrovando la parola solo al cospetto dell'agognato nuovo ministro e precettore.

Il secondo episodio è trattato anche in un breve capitolo antico dello *Shujing* (*Gao Zong rongri* [Il giorno del sacrificio *rong* a Gaozu], V-IV secolo a.C.) che prende nome dalla repentina comparsa di un fagiano nel tempio ancestrale «a un giorno di distanza da un solenne sacrificio offerto da Gao Zong», e che tradisce la sua reale età fin dall'esordio, attribuendo a Wu Ding il titolo paleograficamente non documentato di Gao Zong (Eccelso Antenato). L'interpretazione del presunto prodigio – che, come nel caso della coppia di gelsi spuntata a corte sotto Tai Wu, è letto come un invito al sovrano a rettificare la sua condotta di vita e di governo – è affidata a un figlio storicamente controverso del re, che Sima Qian e lo *Shujing* chiamano correttamente Zu Ji e che varie fonti

celebrano invece come Xiao Ji (Ji il Filiale), attribuendogli fra l'altro l'abitudine di levarsi cinque volte ogni notte per assicurarsi che i genitori stessero dormendo ben coperti e comodi. L'appellativo compare anche nel *Zhushu jinian*, come di consueto votato a draconiana laconicità; si noti come la morte di Xiao Ji (anno XXV) preceda in questo caso il sacrificio *rong* (o *yong*) e il portento correlato (XXIX), privandolo del ruolo di «augure» della situazione:

Wu Ding. Nome personale: Zhao. Anno I: Nell'anno ciclico *dingwei*, il re ha assunto la carica fissando la residenza a Yin. Ministri nominati: Gan Pan. Anno III: Un sogno [del re] ha permesso di trovare Fu Yue. Anno VI: Il nominato primo ministro Fu Yue ha visitato gli asili per gli anziani. Anno XII: Solenne sacrificio di ringraziamento all'[antenato pre-dinastico] Shang Jia Wei. Anno XXV: Il figlio del re, Xiao Ji, è morto in un territorio limitrofo. Anno XXIX: Sacrificio *rong* nel gran tempio ancestrale; un fagiano è giunto. Anno XXXII: Sferrato un attacco contro il Guifang, con tappa a Jing. Anno XXXIV: Le truppe del re hanno sconfitto il Guifang. Messi dei Di Qiang sono stati accolti a corte. Anno XLIII: Le truppe del re hanno annientato Da Peng. Anno L: Sferrato un vittorioso attacco contro Shi Wei. Anno LIX: [Il re è] trapassato.

La campagna contro il territorio di Gui, menzionata anche nell'*Yijing* (Classico dei mutamenti; esagramma 63, *Jiji*: «Gao Zong attaccò il Guifang, e in tre anni lo soggiogò») non ha trovato conferma – al pari di quelle contro i non ben identificabili Da Beng e Shi Wei – nelle iscrizioni oracolari (dai cui radi riferimenti il Guifang sembra piuttosto emergere come fedele alleato/suddito della casa di Shang; Zhao Cheng 1988, pp. 140-41). Al contempo, riportando i nomi di varie decine di territori e soggetti entrati in qualche modo in conflitto con il potere centrale nel periodo I (addirittura 81 secondo Wang Yuxin e Yu Shengnan 1999, pp. 498-99; II: 2; III: 17; IV: 28; V: 8), le stesse iscrizioni hanno però pienamente giustificato la fama di «guerriero» (*wu*) proclamata dalla prima metà dell'appellativo accordato al sovrano.

Le controversie legate alla successione di Wu Ding presentano problematiche non dissimili da quella del fondatore. Benché solo due dei tre figli sembrino aver regnato in base alle liste tradizionali, ancora una volta appare infatti un altro fratello, probabilmente primogenito e secondo alcuni prematuramente stroncato dal dolore dopo aver perso la madre, a cui una quindicina di iscrizioni sacrificali incise sotto gli ultimi quattro re (periodi IV-V) accordano un rango più degno d'un re che d'un principe ereditario. L'opportunità di inserire o meno Zu Ji (Xiao Ji) è una questione tuttora irrisolta che affligge le liste rettificata di re Shang sin qui prodotte, nelle quali può amleticamente comparire solo in via ufficiosa (come nel caso di Keightley) o occupare la ventiduesima posizione e riportare in tal modo il totale a trenta (Chen Mengjia 1956,

p. 379; vedi *supra*, tabella 1). Di altre possibili conseguenze di una simile scelta in termini di numero complessivo, si riparerà fra poche righe trattando di Lin Xin, che tra i sovrani dell'ultimo periodo è decisamente il più enigmatico.

Agli occhi di molti specialisti il primo successore ufficiale di Wu Ding rimane dunque ancora l'altro figlio Zu Geng (date tradizionali: 1265-1259 a.C.), a cui Sima Qian ascrive la paternità del già citato *Gao Zong rongri* e il cui breve regno è oggi visto, anche alla luce dei documenti d'epoca, come una fase di transizione durante la quale il sovrano cercò senza troppo successo di ricalcare le orme paterne, preservandone l'oneroso retaggio e cercando di ritardare le riforme e innovazioni puntualmente messe in atto in vari campi dal fratello minore Zu Jia (date tradizionali: 1258-1226 a.C.). Quest'ultimo, sempre secondo Sima Qian, avrebbe poi condotto vita dissoluta, spingendo la dinastia sulla china d'un ormai irrimediabile declino, ma, a dispetto di tali accuse, la quasi totale assenza di attività militari riscontrabile nelle iscrizioni dell'epoca indurrebbe invece a definire il periodo II, coperto dai regni di Zu Geng e Zu Jia, come uno dei più pacifici.

I due re successivi, Lin Xin (o Feng Xin, secondo il *Zhushu jinian*; date tradizionali: 1225-1220 a.C.), figlio di Zu Jia, e il fratello minore Geng Ding / Kang Ding (date tradizionali: 1219-1199 a.C.), sono frettolosamente liquidati nelle fonti tramandate e coprono il cosiddetto periodo III; i dubbi dei paleografi sono concentrati soprattutto sull'evanescente figura di Lin Xin, evocata in sedici iscrizioni riconducibili al regno di Geng Ding / Kang Ding in base all'uso del titolo Xiong Xin («Fratello maggiore Xin») ma non identificabile nelle successive liste sacrificali. Un'unica possibile eccezione è stata fin qui riscontrata su un frammento del periodo IV (Y1410; *Heji* 32 658) in cui appare il titolo collettivo Sanzu Xin (I tre antenati Xin), che include il quattordicesimo/tredicesimo re Zu Xin (figlio di Zu Yi), il diciannovesimo/diciottesimo Xiao Xin (fratello minore di Pan Geng) e lo stesso Lin Xin. Per tali ragioni il suo nome, già temporaneamente escluso e in seguito riammesso in ventiquattresima posizione da Keightley (1978a, p. 207, e 1999, pp. 234-35), è stato da altri più o meno definitivamente accantonato (Shima Kunio 1958, I.1.3; Li Shoulin 1964, p. 84; Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, p. 441). Nelle due fonti appena citate, grazie al parallelo inserimento di Zu Ji, il numero complessivo risulta nuovamente fissato a ventinove. Le iscrizioni del periodo III e successive indicano una netta ripresa delle attività militari, con lo scorrere del tempo sempre meno asservite a mire espansionistiche e sempre più finalizzate al contenimento di crescenti pressioni esterne o alla repressione di insorgenti sacche di dissidenza interna.



Il processo di declino avrebbe registrato una decisa accelerazione durante il periodo IV, coperto dai regni di Wu Yi (figlio di Geng Ding / Kang Ding; date tradizionali: 1198-1195 a.C.) e di suo figlio Tai Ding, che il *Zhushu jinian* chiama piú correttamente Wen Ding echeggiando il titolo usato nelle iscrizioni (Wen Wu Ding; date tradizionali: 1194-1192 a.C.). Secondo lo *Shiji* (cap. 3, p. 104), la brevità del regno di Wu Yi sarebbe dipesa da un castigo divino inviato per punire un suo gesto di tracotante blasfemia:

Re Wu Yi smarrí la via e si fece fare un fantoccio antropomorfo che chiamò Celeste Spirito (Tianshen). Lo sfidò poi nel gioco chiamato *bo*, ordinando ai suoi uomini di lanciare e muovere per lui. Il Celeste Spirito non riuscì a vincere, e fu perciò offeso e insolentito. Il re fece anche riempire di sangue un otre di pelle e, alzando il capo, lo colpí con una freccia, dichiarando «d'aver trafitto il Cielo». [In seguito,] durante una battuta di caccia tra il Fiume Giallo e il fiume Wei, si scatenò un nubifragio e re Wu Yi morí schiantato dal fulmine.

Wu Yi sarebbe rimasto piú a lungo sul trono secondo il *Zhushu jinian*, che, oltre a documentare ottimi rapporti diplomatici con l'ancora alleata casa di Zhou, situa l'incenerimento del reprobato nel suo trentacinquesimo anno di regno. Lo stesso accade con il successore, totalmente ignorato da Sima Qian, che secondo il *Zhushu jinian* sarebbe rimasto sul trono per tredici anni; oltre all'assassinio (anno XI) del padre di re Wen di Zhou (r. 1099/1056-1050 a.C.), fra gli eventi ivi riferiti al regno di Wen Ding / Wen Wu Ding figurano anche due prodigi verificatisi nel corso del terzo anno («Il fiume Huan ha cessato di scorrere per tre volte in un giorno») e del dodicesimo («Fenici si sono raccolte sui monti Qi»), e seguiti da un terremoto registrato nell'estate del terzo dei nove anni di regno del successore e penultimo re Di Yi (date tradizionali: 1191-1155 a.C.).

Il primogenito di Di Yi era Qi, visconte di Wei (Weizi Qi), nato da madre di rango inferiore; per tale ragione non ottenne il diritto di successione, che passò al figlio minore Di Xin, figlio della regina. Alla morte di Di Yi, Di Xin salí al trono e tutti, sotto il cielo, lo chiamarono Zhou.

Anziché essere figli di madri diverse, come parrebbe insinuare il resoconto dello *Shiji* (cap. 3, p. 105) – oppure zio e nipote (*Mengzi* 6A.6) – Qi e Zhou (Di Xin) sarebbero invece nati dalla stessa donna secondo una variante riportata nel *Lüshi chungiu* (11.4):

I tre figli nati dalla madre di Zhou furono il primogenito Qi, visconte di Wei, il secondogenito Zhong Yan, e il minore Shou De, poi chiamato Zhou. Quando aveva generato i primi due, la donna era ancora una concubina, e aveva invece dato alla luce Zhou (Di Xin) dopo essere divenuta consorte. Il padre e la madre scelsero come principe ereditario il maggiore, ma il grande annalista, leggi alla mano, contestò la scelta affermando: «Se la regina ha un figlio, non c'è posto per chi è nato da una concubina». Il diritto di successione passò perciò al minore dei tre.

Il regno di Di Yi, a cui Sima Qian dedica tre soli e non lusighieri caratteri (*Yin yishuai*: «Yin ancor piú declinò»), e quello del successore costituiscono il cosiddetto periodo V, che appare segnato da radicali riforme rituali e strutturali innescate da un progressivo accentramento dei poteri da parte del re e da una susseguente e decisa svolta verso il despotismo. Grazie alla rigida regolamentazione dei sacrifici ancestrali in cicli della durata di circa un anno e debitamente registrati con numeri d'ordine progressivi, le iscrizioni del periodo V sono tuttavia le prime e le uniche a fornire indizi utili per una ricostruzione cronologica accurata del tardo periodo Shang. Un caso esemplare, documentato anche da alcune iscrizioni su bronzo, è rappresentato dall'offensiva sferrata dall'ultimo re contro il territorio orientale detto Renfang – probabilmente abitato dagli Yi Orientali (Dong Yi) menzionati nello *Zuozhuan* (Commentario di Zuo [alle «Primavere e Autunni»]; duca Zhao, anno 11; IV secolo a.C.): «Zhou (Di Xin) annientò gli Yi Orientali, ma recando danno a se stesso» – che si protrasse per un totale di 205 giorni (106 per l'andata e 99 per il rientro) durante il decimo ciclo rituale, fra il 1077 e il 1076 a.C. (Chen Mengjia 1956, pp. 301-9; Keightley 1999a, pp. 248 e 289). Fra gli otto territori entrati in conflitto con i tiranni di Shang durante il periodo V, le iscrizioni menzionano anche gli acerrimi nemici del Qiangfang, gli unici ad aver subito o lanciato attacchi documentati nell'intero arco dei cinque periodi.

Benché lo spazio concesso da Sima Qian all'ultimo re sia piú o meno pari a quello coperto dalle gesta del fondatore, il registro narrativo è ovviamente diverso e ripropone il processo di demonizzazione già riscontrato nel caso di re Jie di Xia, ma appesantendo ulteriormente le accuse, non lesinando i dettagli truci e facendo addirittura balenare sospetti d'antropofagia. La curva dinastica è prossima al fondo e i feudatari non si limitano piú, come nelle precedenti fasi di declino, a disertare la corte, ma si riuniscono fra loro in segreto per ordire l'ormai inevitabile ribellione e rivolgono gli sguardi a ovest, dove albeggia la gloria della casa di Zhou, nuova detentricessa designata del mandato celeste. Sordo ai richiami e ignorando ogni evidenza, Di Xin si dà nel frattempo alla dissipazione istigato da Da Ji, altra perfida «arma femminile» offerta in tributo da un nemico sconfitto e a cui, ancora una volta, sarà in seguito imputata gran parte delle colpe (Fracasso 2005, pp. 33-38):

Re Zhou (Di Xin) era naturalmente dotato di discernimento e di prontezza di spirito. L'udito e la vista erano sempre all'erta e il suo vigore era superiore alla media, tanto da consentirgli di affrontare le fiere a mani nude. Ne sapeva abbastanza per ribattere alle critiche e l'abilità dialettica gli permetteva di mascherare gli errori. Intimidiva i sottoposti con le sue capacità e dominava il mondo grazie alla sua fama, considerando tutti come inferiori. Amava l'ebbrezza, gli eccessi e la musica,



e soprattutto le donne. Si innamorò di Da Ji, obbedendo a ogni suo suggerimento. [...] Fece incetta di cani, cavalli e oggetti rari e preziosi, con cui stipò i suoi palazzi. Ampliò la riserva di Shaqiu arricchendola con torri e giardini e popolandola d'animali selvatici e volatili. Trascurando i culti dovuti a spiriti e divinità, vi organizzò intrattenimenti musicali e fece scavare un lago riempito di vino [ottenuto da cereali fermentati]. Fece poi appendere tranci di carne fino a creare una foresta, ordinando a uomini e donne di denudarsi e di rincorrersi al suo interno. Orge e bevute si protravevano per tutta la notte (*Shiji*, cap. 3, p. 105).

A fronte delle vibrante proteste dei feudatari, il re avrebbe risposto introducendo la tortura detta *paoluo* (che imponeva al condannato di arrampicarsi su un pilastro di bronzo arroventato), smembrando e riponendo in salamoia uno dei tre gran dignitari dello stato (reo di avergli dato in moglie una figlia troppo pudica), riducendo a strisce di carne secca un secondo grande dignitario che aveva osato protestare, e imprigionando il terzo, che lo *Shiji* chiama Xi Bo (Signore dell'Ovest; capo carismatico della fronda e futuro re Wen di Zhou).

Dimentico della fine di re Jie di Xia, anche Di Xin decide tuttavia di rilasciare colui che avrebbe innescato la sua rovina, barattandolo con «belle donne, oggetti rari e purosangue» recati in riscatto dai vassalli; come scrive Sima Qian, «dopo il rientro, mantenendosi in disparte, il Signore dell'Ovest perfezionò la sua virtù operando il bene, e molti feudatari si staccarono dal tiranno per unirsi a lui; da quel momento Zhou (Di Xin) perse ogni autorità». Secondo il corposo regesto fornito dal *Zhushu jinian*, costellato di riferimenti alle crescenti attività militari dei signori di Zhou, la prigionia del Signore dell'Ovest a Youli sarebbe durata sei anni (dall'anno XXIII all'anno XXIX); la stessa fonte menziona anche una serie di prodigi più o meno clamorosi, ma sempre puntualmente trascurati dal sovrano (anno III: trasformazione di un passero in falco; V: pioggia di terra a Bo; XXXII: congiunzione di cinque pianeti e comparsa di un uccello rosso sul sacro tumulo di Zhou; XLII: donna trasformata in uomo; XLVIII: comparsa di due soli nel cielo).

Nemmeno l'inopinata morte del leader, prontamente sostituito dal figlio (re Wu di Zhou, r. 1049/1045-1043 a.C.), può più fermare la ribellione, spinta al punto di non ritorno da un'ennesima efferatezza compiuta ai danni dell'incorruttibile zio paterno Bi Gan e con cui Di Xin si precluse ogni residua possibilità d'ottenere clemenza. I fatti sono così sintetizzati da Sima Qian nel cruento epilogo dello *Yin benji* (p. 108):

Bi Gan esclamò: «Chi ricopre una posizione ufficiale non può non battersi fino alla morte». Rivolse poi aspre critiche al re, che si adirò e disse: «Ho inteso dire che il cuore di un saggio ha sette aperture». Fece quindi squarciare il petto di Bi Gan per osservarne il cuore da vicino. Il [gran precettore] visconte di Ji (Jizi) fu colto dal terrore e si finse pazzo vestendosi da schiavo, ma il re lo fece imprigionare. I maestri di musica, recando con sé i vasi rituali e gli strumenti musicali, cercarono allora

scampo presso re Wu di Zhou, che si pose alla testa dei feudatari per attaccare le truppe del re attestate nella piana di Muye. In un giorno *jiazi*, vedendo il proprio esercito in rotta, il tiranno rientrò nella capitale e salì sulla Torre dei Cervi (Lutai); quindi, vestito di giade preziose, si lanciò tra le fiamme e morì. Re Wu gli fece mozzare il capo e lo esibì sull'asta di un bianco vessillo; poi mise a morte Da Ji, liberò il visconte di Ji ed elevò un tumulo sulla sepoltura di Bi Gan.

La data ciclica *jiazi* ha trovato conferma nella famosa, e in parte oscura, iscrizione del *Li gui*, un contenitore rituale recuperato nel marzo 1976 a qualche chilometro dalla sepoltura di Qin Shi Huangdi, Primo Augusto Imperatore dei Qin, a Lintong (Shaanxi); come si apprende dai trentadue caratteri del testo (sette dei quali particolarmente problematici), il vaso fu fuso su committenza di un «incaricato d'affari» chiamato Li (*youshi* Li) per commemorare una ricompensa assegnatagli da re Wu otto giorni dopo la conquista (Shaughnessy 1991, pp. 87-105), e può quindi essere considerato come il piú antico bronzo conosciuto del periodo Zhou Occidentale (Chang Kwang-chih 1983a, pp. 511-12). La grazia negata al padre fu concessa a Wu Geng, figlio di Di Xin, a cui il vincitore concesse un feudo e conferì l'incarico di «proseguire i riti ancestrali di Yin e ripristinare il governo di Pan Geng». Alla prematura morte di re Wu, scomparso un paio d'anni dopo il trionfo, due suoi fratelli (Guan Shu e Cai Shu) sarebbero entrati in combutta con lo stesso Wu Geng per restaurare la precedente dinastia dopo aver depresso il giovanissimo erede appena salito al trono (re Cheng di Zhou, r. 1042/1035-1006 a.C.); la rivolta fu tuttavia stroncata dal reggente duca di Zhou (Zhou Gong, fratello minore di re Wu, r. 1042-1036 a.C.), che, dopo aver fatto giustiziare i sediziosi, ordinò al visconte di Wei di trasferirsi con i superstiti nel territorio di Song e di «perpetuarvi il lignaggio di Yin».

### 3. Cronologie e periodizzazioni.

A seguito dei sostanziali sviluppi e progressi susseguitisi in campo archeologico e paleografico, le date tradizionali sono state piú volte ricalibrate dagli studiosi sulla scorta del crescente numero di reperti estratti dal sottosuolo – precisamente collocati a livello stratigrafico e progressivamente corredati di datazioni al radiocarbonio ( $C_{14}$ ) – e grazie all'elaborazione di sofisticate metodologie di decifrazione e interpretazione delle iscrizioni, in cui si è cercato di coniugare le deduzioni della filologia con i dati archeoastronomici riferiti a fenomeni come eclissi e congiunzioni planetarie. Benché le ricerche finora condotte non abbiano raggiunto conclusioni unanimemente condivise, un fatto su cui tutti

sembrano aver raggiunto un accordo è la necessità di postdatare i due estremi temporali della dinastia.

Un primo schema cronologico, elaborato a partire dal 1959 a seguito di una serie di fortunati scavi condotti nello Henan centro-occidentale, prevedeva una suddivisione in tre fasi che prendevano nome da altrettanti siti di prima grandezza.

La piú antica, o proto-Shang, prese il nome di Erlitou da un sito nei pressi di Luoyang, da alcuni identificato con la prima capitale Bo (Fitzgerald-Huber 1988; Thorp 2006, pp. 21-61); le datazioni ottenute con la tecnica del C14 coprono la prima metà del II millennio a.C. La fase intermedia prese il nome dal sito di Erligang (Zhengzhou; Henan), da alcuni identificato con la città di Ao/Xiao che divenne capitale sotto il decimo/nono re Zhong Ding; l'esplorazione della vasta area (circa 25 kmq), iniziata nel 1952 e resa particolarmente ardua dalla sovrapposizione del tessuto urbano di Zhengzhou, ha portato all'individuazione di due livelli stratigrafici detti Erligang Inferiore (c. 1600-1400 a.C.) e Superiore (c. 1400-1300 a.C.). Allo strato inferiore e piú antico appartiene una ciclopica cinta muraria in terra battuta che si sviluppa su un perimetro di 6960 metri con un'altezza massima di nove metri e uno spessore medio di venti; di poco posteriori sono i resti di una cinta muraria esterna scoperti a sud e a ovest nei primi anni Novanta del secolo scorso (Thorp 2006, pp. 62-116; Bagley 1999, pp. 142-68). Le piú accurate datazioni della terza e conclusiva fase (c. 1300-1045 a.C.; Thorp 2006, pp. 117-71; Bagley 1999, pp. 180-208), detta «di Anyang» o «di Yinxu» con riferimento al sito reso celebre dalle ossa oracolari e già sede degli ultimi dodici re, sono state invece ricavate, come si vedrà, anche dai primi documenti scritti.

Questa cronologia «lunga», che tendeva a suffragare le date tradizionali (1766/1765-1122 a.C.), è stata messa in discussione a partire dalla fine degli anni Settanta dai fautori delle cronologie «brevi» (piú in sintonia con le date fornite dal *Zhushu jinian*: 1558/1557-1039/1028 o 1523-1027 a.C.); l'affermarsi della tendenza a considerare i ritrovamenti nell'area di Erlitou come vestigia del periodo Xia ha altresí avuto come ovvia conseguenza il trasferimento dell'etichetta di proto-Shang alla fase Erligang e la localizzazione dell'antica Bo nell'area di Zhengzhou. L'estremo dinastico a noi piú prossimo è stato particolarmente dibattuto e ha portato alla formulazione di una ventina di possibili date; fra le varie ipotesi avanzate spicca in particolare l'ingegnosa ricostruzione su base astronomica elaborata da D. W. Pankenier (1981-82), secondo cui la dinastia fondata da Cheng Tang sarebbe rimasta al potere dal 1554 al 1046 a.C.; la data conclusiva, successivamente spostata al 1045 da

Keightley (1999a, p. 248 e tabella 4.1), è stata accolta anche dall'equipe interdisciplinare creata nel 1996 dal governo cinese con il compito di stilare una cronologia ufficiale delle Tre Dinastie. La sequenza temporale delineata nel rapporto sui lavori del primo quinquennio, pubblicato dall'autorevole rivista «Wenwu» (XII, 2000, pp. 49-62), situa il periodo Xia fra il 2070 e il 1600 a.C. e suddivide il periodo Shang in due fasi (da Cheng Tang a Pan Geng: c. 1600-1300 a.C.; da Pan Geng a Di Xin: 1300-1046 a.C.). Gli anni dal 1300 al 1200 possono essere considerati come un periodo di transizione («fase di Huayuanzhuang»; Thorp 2006, p. 64, tabella 2.1) fra l'ultimo trasferimento di capitale e il regno di Wu Ding, a cui risalgono i più antichi documenti conosciuti; se l'incisione dei quesiti divinatori fosse o meno praticata dai suoi predecessori è una questione aperta, e destinata, in assenza di adeguati reperti, a rimanere tale.

Come già ricordato, dati cronologici accurati possono essere derivati solo dalle iscrizioni incise sotto gli ultimi due re (periodo V), e per quanto concerne i periodi precedenti permangono invece incertezze più o meno marcate e diffuse. Fra le ricostruzioni cronologiche sin qui avanzate, la più autorevole (vedi tabella 2) è ancora una volta quella ipotizzata e ricalibrata da Keightley su basi astronomiche e statistiche, prendendo soprattutto in considerazione una serie di eclissi lunari documentate, verificatesi fra il 1198 e il 1180 a.C., e i dati sulla durata media dei periodi di regno (circa un ventennio) ricavabili dall'analisi complessiva delle sequenze dinastiche dello *Shiji*. La data d'inizio del regno di Wu Ding è stata oggetto di dispute e variamente collocata fra il 1250 e il 1200 a.C., ma la quantità dei documenti riconducibili al periodo I permette forse di ipotizzare una ragionevole collocazione di compromesso intorno al 1025 a.C.; per quanto concerne il già trattato e controverso regno di Lin Xin (periodo IIIa), lo stesso Keightley ammette di avergli «arbitrariamente attribuito una durata di soli nove anni per poter situare la data della conquista nel 1045 a.C.».

Benché si sia oggi più avvezzi a ragionare in termini di divinatori e di gruppi correlati o correlabili, i cinque periodi delineati da Dong Zuobin per la ripartizione delle iscrizioni sono ancora normalmente utilizzati, e l'unico ritocco apportato allo schema è stato quello di suddividere i periodi dal II al V in due fasi (*a-b*) corrispondenti ad altrettanti regni.

L'inadeguatezza del cosiddetto «modello insulare» (*insular model*), secondo cui le Tre Dinastie si sarebbero sviluppate «in ordine sequenziale e come isole di civiltà circondate da culture barbare», ha inoltre indotto Chang Kwang-chih (1983a) a elaborare un'ipotesi alternativa che prevede la sostituzione della tradizionale cronologia lineare e «verticale» con una più plausibile e funzionale cronologia «orizzontale». In

tale ottica, Xia, Shang e Zhou andrebbero quindi concepite come tre entità coesistenti e interagenti, sopravvissute con alterne vicende attraverso il periodo Sandai (Tre Dinastie) e a turno assunte a una posizione di predominio; i problemi principali, in termini di variazioni di *status* e di sopravvivenza dopo l'avvicendamento dinastico, sono anche in questo caso legati alla non documentata entità territoriale e politica chiamata Xia, il cui nome non è ancora stato individuato nelle iscrizioni di epoca Shang (Cao Dingyun 1995).

#### 4. *Stato, ambiente e società durante la fase di Anyang.*

Il tardo regno Shang, definibile in termini antropologici come «stato segmentario» o «stato dinastico-patrimoniale incipiente», può essere descritto come un aggregato di entità territoriali e lignaggi patrilineari locali (*zu*) caratterizzato da livelli variabili di affinità e di condivisione di fattori culturali distintivi come lingua, calendario, credenze e pratiche rituali, tenuta assieme dal re grazie al suo ruolo di suprema autorità politica e religiosa e attraverso legami matrimoniali e di consanguineità, patti d'alleanza e obblighi d'obbedienza e tributo. Riportando su scala statale un termine da altri già applicato a livello tribale, il tutto può anche essere concettualizzato come un'articolata e stratificata «rete di reti» (*network of networks*: Fried 1983, pp. 471-76) non ancora pienamente

Tabella 2.

Periodizzazione delle iscrizioni e cronologia degli ultimi nove regni secondo Keightley (1999, tabella 4.1; cfr. 1978a, pp. 203 e 228).

I	Wu Ding	? - c. 1189 a.C.
IIa	Zu Geng	c. 1188 - 1178 a.C.
IIb	Zu Jia	c. 1177 - 1158 a.C.
IIIa	Lin Xin	c. 1157 - 1149 a.C.
IIIb	Kang Ding	c. 1148 - 1132 a.C.
IVa	Wu Yi	c. 1131 - 1117 a.C.
IVb	Wen Wu Ding	c. 1116 - 1106 a.C.
Va	Di Yi	c. 1105 - 1087 a.C.
Vb	Di Xin	c. 1086 - 1045 a.C.

a punto e sotto controllo, e perciò tendenzialmente contraddistinta da vuoti, occasionali strappi o variazioni dimensionali e di disegno, differenti gradi di sviluppo e oscillanti coefficienti di coesione.

I domini dinastici, punteggiati da riserve di caccia e da nuclei abitativi e stanziamenti (*yi*) di varia grandezza, costituivano i cosiddetti «quattro territori» (*situ*; Y462-63) distribuiti in corrispondenza dei punti cardinali attorno all'area della capitale, centro nevralgico e motore dell'intero sistema produttivo e amministrativo; l'espressione *situ* era specificamente riferita ai «terreni coltivabili», mentre i «possedimenti» del re erano collettivamente indicati dal termine *wotian* «le nostre terre» (Y949). Le iscrizioni fanno riferimento alla capitale in vari modi (Keightley 1999a, pp. 56-59; Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, pp. 512-13), chiamandola Shang, Dayi Shang (Grande stanziamento Shang), Tianyi Shang (Celeste stanziamento Shang; solo nel periodo V) o, più familiarmente, *zìyì* («questo stanziamento»); fra gli indizi che alludono all'esistenza di un preciso concetto di «centro» (Lefevre 1976-78) figurano la rara variante Zhong Shang («stanziamento centrale Shang»), il termine *zhongtian* («terre centrali») e il culto tributato allo Spirito del «sacro tumulo centrale» (Zhongtu).

Ai margini (*bi*) del regno, si dispiegava un polimorfo e ancora magmatico mosaico di «territori di frontiera» (*fang*) popolati da decine di bellicosi clan di varia etnia, talvolta alleati e più o meno ostili alla casa regnante, presumibilmente considerati «barbarici» e «periferici» dall'élite al potere. Il numero complessivo (circa un'ottantina) e l'esatta ubicazione dei *fang* menzionati nelle iscrizioni dei diversi periodi (soprattutto in relazione a scontri e conflitti) sono dati influenzati da parametri interpretativi e da scoperte di nuovi documenti, e perciò difficilmente determinabili con precisione, come sottolineato dalle divergenze ravvisabili nei conteggi sin qui prodotti (Zhong Bosheng 1989, pp. 167-254; fra i nomi ivi riportati, 44 su 84 compaiono in testi del periodo I e in 23 casi su 44 corrisponderebbero a entità territoriali ubicabili a ovest, suggerendo una concentrazione sul fronte occidentale delle mire espansionistiche di Wu Ding). Fra i nomi identificati, spesso non corredati da un'adeguata documentazione, alcuni possono apparire in un solo periodo oppure riaffiorare a più riprese in un numero molto variabile di iscrizioni (da una a varie centinaia), e la non appartenenza allo stato Shang dei rispettivi territori è confermata dal fatto che i re di Yin non divinavano mai sul buon esito dei loro raccolti (Keightley 1999a, p. 66). Appropriate indagini possono in certi casi consentire di dedurre tipologie e variazioni nei rapporti intrattenuti con la dinastia da determinati *fang* o fissare i rispettivi e differenti gradi di «partecipazione allo stato» (come

nel caso esemplare di Zhou, analizzato da Keightley 1983, pp. 529-32), ma una ricostruzione accurata su basi paleografiche e archeologiche delle presunte geografie territoriali e delle modalità d'interazione verificabili attraverso i cinque periodi è qui resa proibitiva dalla sproporzione fra spazi concedibili e quantità dei documenti e reperti disponibili.

Pur senza escludere l'esistenza di centri particolarmente defilati o di qualche enclave autonoma, l'estensione dei dominî Shang e della relativa sfera d'influenza e interazione era sicuramente cospicua, come lasciano intuire molti siti identificati in una quindicina di regioni, ma allo stato attuale delle cose, malgrado i reiterati tentativi, risulta ancora pressoché impossibile tracciare ipotesi di «confini» o definire in modo inoppugnabile le coordinate geografiche degli oltre cinquecento toponimi menzionati nelle iscrizioni oracolari (Chen Mengjia 1956, pp. 249-312; Shima Kunio 1958, II.1-2; Li Xueqin 1959; Zhong Bosheng 1989). L'alto grado di aleatorietà delle ricostruzioni finora tentate è stato così sintetizzato con un'arguta allusione letteraria: «Il tardo stato Shang è quindi un Gatto del Cheshire; il suo presunto corpo secolare può solo essere dedotto, probabilmente in modo molto sbagliato e mai in via conclusiva, dall'evanescente ghigno divinatorio e teocratico» (Keightley 1983, p. 557). In base a stime tanto ingegnose quanto discutibili, la Cina del tardo periodo Shang avrebbe ospitato una popolazione complessiva di poco inferiore agli otto milioni di individui, in larga misura stanziati nei dominî Shang propriamente detti; secondo le stesse stime, l'area della capitale avrebbe inoltre ospitato, sotto gli ultimi re, un totale di circa 230 000 abitanti. L'aspettativa media di vita, desumibile da un campione di oltre cinquemila scheletri scoperti nelle necropoli di YinXu, sarebbe stata di poco inferiore ai trentacinque anni (Song Zhenhao 1991).

Piú convincenti, benché non unanimemente accettate, appaiono alcune conclusioni raggiunte riguardo al clima e all'habitat naturale grazie alle indagini palinologiche, all'esame dei resti d'animali e ai dati forniti da una serie di iscrizioni riferite a eventi atmosferici (Chang Kwang-chih 1980, pp. 136-41; Keightley 2000, pp. 9-16). La fauna documentata – che include resti di bufali, cervidi, cinghiali, procioni e castori, tigri e leopardi, scimmie, rinoceronti ed elefanti – fa infatti pensare a una fitta vegetazione con aree paludose e a un clima caldo e umido molto diverso dal presente. I dati materiali trovano inoltre conferma in molte iscrizioni in cui si parla di battute di caccia condotte ai danni di alcune delle specie succitate, di doppi raccolti annuali di cereali e di piogge copiose in vari periodi dell'anno, con un picco massimo di diciotto giorni consecutivi. Il Fiume Giallo seguiva un corso diverso dall'attuale e la distanza che separava Anyang dalla costa era inferiore rispetto a oggi,



dal momento che le piane alluvionali orientali erano ancora parzialmente sommerse dal mare.

I controversi risultati raggiunti dalle analisi dei resti estratti dalle sepolture non consentono di ricostruire nei minimi dettagli l'aspetto fisico della popolazione, ma, a giudicare dagli scheletri e dai crani ritrovati e dai tratti stilizzati delle raffigurazioni artistiche, gli Shang non dovevano comunque differire in modo sostanziale dai Cinesi del giorno d'oggi; un ristretto ma significativo novero di reperti, costituito da sculture in marmo, statuette in giada e oggetti ornamentali, fornisce inoltre preziose informazioni in merito all'abbigliamento, ai copricapi e alle acconciature maschili e femminili (Tian Xiaojuan 2001). I nobili indossavano lunghe vesti incrociate sul petto e strette in vita da alte fasce ricamate, da cui pendevano ornamenti intagliati di giada; oltre ai tessuti di canapa e seta, gli ignoti sarti dell'epoca utilizzavano all'occorrenza anche il cuoio e le pellicce. Per le acconciature si faceva uso di una ricca varietà di spilloni per capelli intagliati in osso o avorio, e la cui evoluzione formale ha talvolta fornito indizi utili per la datazione.

Malgrado gli importanti incarichi militari conferiti alla regina Fu Hao, vari indizi, e in particolare il ruolo centrale attribuito alla figura maschile nelle genealogie regali e nei culti ancestrali, consentono di presumere con relativa certezza che «la condizione della maggior parte delle donne dell'élite fosse socialmente, politicamente e ideologicamente inferiore rispetto a quella della controparte maschile» (Keightley 1999b, p. 2); a livello epigrafico, l'ipotesi è corroborata in primo luogo dall'uso nelle iscrizioni oracolari dei termini *jia* («fausto») e *bujia* («infausto»), rispettivamente riferiti alla nascita di un bimbo e di una bimba, e in secondo luogo dal fatto che tanto nelle grafie pittografiche usate per veicolare i significati di «donna» e di «madre» quanto nella quasi totalità dei composti che le includono (con poche e suggestive eccezioni riferite all'atto del partorire) la figura femminile è rappresentata in posizione genuflessa.

Il popolo viveva in capanne parzialmente interrato e in condizioni non molto diverse dal Neolitico. La nobiltà, i divinatori e i vertici della classe sacerdotale godevano invece del privilegio di risiedere in dimore edificate su piattaforme sopraelevate in terra battuta, con trabeazioni lignee, tetti in paglia, colonne di legno talvolta munite di piedistalli e capitelli di marmo bianco, e mura in graticcio intonacate e probabilmente ornate da affreschi. Il diritto a dimorare in abitazioni più confortevoli, a livello del terreno o con fondamenta rialzate, sembra essere stato riservato anche agli artisti del bronzo. La scarsa resistenza dei materiali impiegati spiega in parte l'assenza in Cina delle monumentali rovine lasciateci da altre civiltà coeve o più antiche.



In base al calendario luni-solare in uso all'epoca (Dong Zuobin 1945, I.1.2-5; Chen Mengjia 1956, pp. 217-37; Wen Shaofeng e Yuan Tingdong 1983, pp. 66-121), gli «anni comuni» (*pingnian*) avevano una durata media di 354 giorni ed erano suddivisi in dodici mesi, regolarmente alternati, di trenta (*dayue*) o di ventinove giorni (*xiaoyue*); la discrepanza fra i cicli di luna e sole era periodicamente appianata (sette volte ogni diciannove anni) con l'inserzione di «anni embolismali» (*runnian*) di tredici mesi con una durata media complessiva di 384 giorni. Durante il periodo I, il mese intercalare era inserito alla fine dell'anno con il nome di «tredicesimo mese»; durante i periodi II-IV si preferiva invece inserirlo nel corso dell'anno, raddoppiando il settimo o l'ottavo mese. Sotto gli ultimi due re (periodo V), invalse infine l'uso del carattere *si* («ciclo rituale») per indicare sia l'anno (di 360/370 giorni) sia l'ormai standardizzata e coincidente sequenza dei sacrifici offerti agli antenati.

Le varie fasi della giornata, che iniziava probabilmente a mezzanotte, erano indicate da espressioni riferite al corso del sole (alba, sera, mezzodì) o ai pasti principali. Il succedersi dei giorni era invece scandito accostando le due serie asimmetriche dei dieci «tronchi celesti» (*tiangan*, utilizzati anche nell'attribuzione dei titoli ancestrali) e dei dodici «rami terrestri» (*dizhi*) e creando in tal modo dei cicli di sessanta giorni, ciascuno contrassegnato da un diverso binomio di caratteri, corrispondenti al numero di accoppiamenti necessari per tornare al binomio iniziale (*jiazi*); il ciclo era ulteriormente suddiviso in sei decadi (*xun*) inaugurate da un giorno *jia* e concluse da un giorno *gui*. Le variazioni grafiche dei caratteri ciclici impiegati nelle date e nei titoli ancestrali sono uno dei parametri fondamentali per la ripartizione delle iscrizioni all'interno dei cinque periodi. Il sistema *ganzhi* («tronchi e rami»: Whittaker 1991; Pankenier 2011), utilizzabile anche in riferimento agli anni, è rimasto in uso fino a oggi e sta alla base della già citata cronologia tradizionale «lunga», che divide il tempo in periodi di sessant'anni a partire dal 2697 a.C. Non ci sono dubbi sul fatto che nel periodo Shang, come in ogni altra civiltà antica, esistesse una classe di persone dedite all'assidua e reverente osservazione della volta celeste e degli astri che l'affollano, ma, anche in questo caso, la valutazione delle effettive conoscenze astronomiche detenute a quel tempo è resa ostica e difficoltosa dalla laconicità e sibilità delle iscrizioni (Wen Shaofeng e Yuan Tingdong 1983, pp. 1-65); la puntuale registrazione delle eclissi di sole e di luna può comunque, come già visto, risultare preziosa per i tentativi di ricostruzione cronologica su base arqueo-astronomica.

La società Shang può essere concepita come una struttura piramidale e gerarchizzata culminante con la figura del «re» (*wang*), suprema

autorità politica, militare e religiosa dello stato, che assommava in sé le funzioni altrove definite in termini di *rex* e di *pontifex*. Alla sua morte, il potere poteva passare tanto a un figlio quanto, in assenza di un principe ereditario designato o a causa di intrighi di corte, a un fratello o al parente più prossimo.

Le iscrizioni ci dicono che, oltre a presiedere alla divinazione e a espletare una serie di incombenze di pertinenza rituale, il sovrano si occupava della promulgazione di ordinanze ed editti, presiedeva alla fondazione di nuove città, garantiva udienza a sudditi e tributari, amministrava la giustizia, dichiarava guerra mobilitando il popolo, comandava l'esercito nominandone i generali e controllava le attività agricole (ispezionando le coltivazioni, divinando sulla qualità delle annate nei vari territori controllati e incamerando quote dei raccolti). Il suo ruolo gli imponeva anche di intraprendere frequenti giri d'ispezione che potevano protrarsi per mesi e che erano spesso inframmezzati da più o meno imponenti battute di caccia (particolarmente frequenti nei periodi III e V; Y803-16; Childs-Johnson 1998, pp. 32-43; Fiskesjö 2001) con l'impiego di cani e battitori, arco e frecce, trappole e reti; oltre ad addestrare le truppe al seguito, le attività venatorie avevano anche lo scopo di garantire l'approvvigionamento alimentare, e di rifornire sarti e artigiani di pellicce, da usare per la creazione di raffinati indumenti, e di ossa, corna e zanne da trasformare in pregiati ornamenti e utensili; crani e ossa di prede speciali, ornati da iscrizioni che ricordavano la data e il luogo della cattura, erano esibiti come trofei. Un'altra importante fonte d'approvvigionamento era costituita dai tributi che confluivano alla capitale da un centinaio di distretti e territori vicini e lontani; oltre agli articoli più pregiati, costituiti dalle scapole bovine e dai gusci di tartaruga usati nella divinazione, le iscrizioni menzionano anche cani, cavalli, avorio, conchiglie e prigionieri di guerra da usare come schiavi.

I re Shang potevano disporre di cospicui harem, affollati da concubine e consorti (*fu*: Zhou Hongxiang 1970-71; Zhao Lin 1982, pp. 1-4; Keightley 1999b, pp. 29-33) di rango più o meno elevato, talvolta incaricate di elevare suppliche, officiare particolari riti e consacrare gusci e scapole oracolari, o impiegate in ruoli di rappresentanza e di supervisione (soprattutto nell'ambito della produzione agricola). Nel caso di Wu Ding, le iscrizioni riportano i nomi di oltre cinquanta donne, ma solo a tre di esse fu garantito un titolo ancestrale dopo la morte e il privilegio di essere inserite nei calendari sacrificali. Alla già citata regina Fu Hao (titoli postumi: Bi Xin o Houmu Xin, regina madre Xin), fu conferita, caso più unico che raro, una posizione di comando durante alcune campagne di conquista intraprese dal marito ai danni del Tufang e di altre

entità territoriali; oltre alle attività militari e sacrificali, le più di duecento iscrizioni in cui è citata documentano anche vari altri aspetti della sua vita, come gravidanze e parti, affezioni fisiche, persecuzioni ancestrali e relativi scongiuri, sogni premonitori e spostamenti (Y 182-85; Yan Yiping 1981; Zhao Cheng 1988, pp. 47-48).

Il lignaggio reale (Wangzu), asse portante del clan Zi e della dinastia, includeva in primo luogo i figli del re o principi (*zi*), che coadiuvavano il padre nell'espletamento delle funzioni politiche e rituali e capeggiavano i rispettivi lignaggi secondari, e in secondo luogo i parenti e i cugini di vario grado, collettivamente indicati dal termine *duozizu* («diversi lignaggi principeschi»). La menzione di due (*hou* e *bo*) dei cinque ranghi nobiliari successivamente codificati in epoca Zhou non consente di ipotizzare l'esistenza di una consimile gerarchia di tipo feudale. Ciò che sappiamo è che gli *hou* («marchesi») governavano su incarico del re i territori periferici, controllandone i confini e riferendo sulla situazione, rintuzzando eventuali incursioni o scorrerie e fornendo contingenti militari in caso di bisogno. Il titolo di *bo* («conte») era invece appannaggio dei capi dei vari territori confinanti e non assoggettati.

Fra i dignitari d'alto rango che operavano alla corte centrale e nei centri di potere secondari, i più importanti erano sicuramente i «divinatori» (*zhenren*), che, come si vedrà nel saggio dedicato a divinazione e religione in epoca Shang, conducevano in prima persona le delicate procedure piromantiche, creando le incrinature richieste sulla superficie delle scapole bovine e dei gusci di tartaruga, fornendone una prima interpretazione e sottoponendo il tutto allo scrutinio finale del sovrano. La corte e le strutture amministrative centrali e locali erano macchine sicuramente complesse (Zhao Lin 1982, pp. 53-107), ma i dati frammentari forniti dalle iscrizioni non consentono di ricostruire con certezza e nel dettaglio tutti gli apparati e gli effettivi compiti svolti dalle diverse categorie di funzionari, ivi indicate da termini più o meno vaghi e generici come *yin* (ministri, consiglieri, sovrintendenti), *zuoce* (scribi, annalisti, archivisti, segretari), *shi* (messi e inviati con funzioni diplomatiche e di rappresentanza), *dian* (amministratori locali), *gong* (maestri artigiani e supervisori alle attività legate ad arti e mestieri), *chen* e *xiaochen* (funzionari di rango inferiore, attendenti e inservienti), *quan* (responsabili delle mute di cani ospitate a corte e stanziati nelle numerose riserve di caccia del re). Esisteva probabilmente anche una categoria di personaggi definibili come guaritori di professione, ma i testi disponibili non ne fanno menzione. La rudimentale terminologia «medica» impiegata nelle ossa oracolari (Wen Shaofeng e Yuan Tingdong 1983, pp. 299-348; Li Zongkun 2001) è sostanzialmente costituita da una serie di riferimenti a parti del corpo (occhi, bocca, na-

so, orecchi, ventre, mani, piedi e, soprattutto, denti) affette da problemi o stati patologici di varia natura e gravità. Dal momento che il sintomo era visto come il riflesso a livello individuale di un turbamento d'equilibri che aveva in qualche modo provocato il risentimento degli antenati o delle potenze del mondo sovrannaturale, l'unica cura, una volta identificato tramite divinazione il «persecutore», consisteva nell'officiare riti di scongiuro accompagnati da congrue offerte sacrificali. Non si può comunque escludere che esistessero anche forme primitive di terapia con uso di farmaci e preparati erboristici, massaggi, agopuntura e incisione con lame affilate, benché le prove a sostegno di tali ipotesi siano ancora troppo labili per ambire a una conferma.

L'esercito Shang era costituito quasi interamente da truppe appiedate, che includevano reparti di fanteria, equipaggiati con elmi di bronzo, «alabarde» (*ge*), lance, daghe e pietre per affilare, e contingenti di arcieri che scagliavano frecce con punte di pietra, osso o bronzo; poco o nulla si sa riguardo alle armature, che erano probabilmente di cuoio, e alle strutture gerarchiche e di comando. I contingenti complessivamente mobilitati, e schierati in tre armate (di destra, di centro e di sinistra), variavano normalmente dalle tremila alle cinquemila unità, ma in caso di gravi conflitti potevano anche superare le diecimila unità. Nulla ha potuto finora provare con certezza l'esistenza di corpi organizzati di cavalleria.

La principale innovazione bellica del tardo periodo Shang è rappresentata dal carro da guerra, ma i problemi legati alle sue origini e al suo ruolo in battaglia sono tuttora oggetto di notevoli controversie, innescate in primo luogo dal fatto che gli esemplari ritrovati in una ventina di tombe dell'area di Yinxu e in una sepoltura coeva a Laoniupo (nei pressi di Xi'an, Shaanxi), risalgono al regno di Wu Ding. Dal momento che gli scavi archeologici non hanno trovato traccia né di prototipi più rudimentali né di altre tipologie di veicoli su ruote, e che il complesso bagaglio di abilità manuali e conoscenze tecniche necessario per realizzare un simile manufatto non può essere acquisito dall'oggi al domani, l'unica conclusione ragionevole sembra essere quella di ipotizzare un apporto esterno e di considerare il carro da guerra come una delle pochissime creazioni non autoctone. I vari aspetti della questione sono stati ampiamente analizzati da Shaughnessy (1988), secondo cui il tragitto seguito dagli ignoti «importatori» può essere ricostruito grazie ad alcune tombe con carri scoperte a est degli Urali (Čeljabinsk) e in Armenia (Lčašen) e a una serie di pitture rupestri e petroglifi ritrovati in varie aree dell'Asia centrale e in Mongolia. Nello stesso studio si ipotizza anche che il carro a due ruote, introdotto intorno al 1200 a.C., sia stato inizialmente utilizzato dagli Shang soprattutto per la caccia o come prestigioso veicolo di

rappresentanza, e che il suo impiego primario in guerra fosse quello di fornire una piattaforma mobile di comando.

Secondo altre ipotesi, i carri da guerra, tirati da due cavalli e schierati in gruppi di cinque che contribuivano a formare compagnie di venticinque unità appoggiate da contingenti appiedati, sarebbero invece stati una punta di diamante dell'esercito; ciascun carro avrebbe inoltre ospitato un equipaggio costituito da un auriga fiancheggiato da un arciere a destra e da un alabardiere a sinistra (Chang Kwang-chih 1980, p. 196). Un dato confermato dagli esemplari ritrovati nelle sepolture è che, se paragonati ai modelli impiegati in Egitto al tempo di Tutankhamon (Bagley 1999, p. 206), i carri Shang esibiscono maggiori dimensioni tanto nell'ampiezza media della cassa (134 × 85 cm contro 103 × 47) quanto nel diametro delle ruote (137 cm contro 93), e un maggior numero di raggi in ciascuna ruota (18/26 contro 4/8). Un altro dato certo è che i carri da guerra erano utilizzati anche dai Zhou e in altre entità territoriali dislocate lungo i confini settentrionali e occidentali.

Un'importante fascia sociale solo in parte documentata era costituita dal mondo delle arti e dei mestieri, che, come un iceberg, ha la sua punta emersa negli addetti alla fusione del bronzo, alla produzione di ceramica, all'intaglio di giada, pietre dure, marmo, avorio e osso, alla fabbricazione dei carri e alla lavorazione del cuoio impiegato per briglie, foderi, farette e armature. La parte sommersa è invece costituita dalle maestranze impegnate in campo edilizio (carpentieri e maestri d'ascia, conciatetti, intonacatori e pittori) e da un variopinto e risonante reticolo di botteghe e laboratori addetti alla produzione di cordami e tessuti, capi di vestiario semplici o ricamati, vessilli e bandiere, strumenti musicali in materiale diverso dal bronzo (litofoni, tamburi e altre percussioni, strumenti a pizzico con corde di seta, ocarine, flauti di bambú), oggetti laccati e dipinti, bevande fermentate e preparazioni alimentari. Poco o nulla si sa riguardo alla sfera degli scambi commerciali, alle vie di comunicazione e ai mezzi di trasporto (presumibilmente barche e bestie da soma) utilizzati per merci e prodotti agricoli. In assenza di valuta metallica, il mezzo di scambio era molto probabilmente costituito da «filze» (*peng*) di due varietà di conchiglie usate anche a scopo ornamentale o per arricchire i corredi funebri (*bei*; *Cypraea moneta* e *Cypraea annulus*), diffuse nel bacino dell'Oceano Indiano e del Pacifico e rese preziose dai disagi legati alla loro importazione da regioni remote. L'elargizione di filze di conchiglie a titolo di ricompensa è inoltre spesso menzionata nelle iscrizioni su osso e su bronzo, ma la quantità di cipree incluse in una filza (forse dieci) è ancora oggetto di discussione (Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, pp. 583-84).

Nelle stesse fonti, lo strato piú basso della popolazione è invece indicato dall'ideogramma *zhong* (tre uomini in fila indiana sotto il pittogramma che raffigura il sole), che è variamente reso con «popolo», «masse» o «moltitudini», e che ha suscitato dibattiti riguardo all'effettivo *status* sociale dei suoi membri (*zhongren*). Sia che si trattasse di semplici schiavi, come sostenuto da studiosi di scuola marxista, o di piú o meno liberi prestatori d'opera appartenenti a ranghi collaterali o decaduti dei vari clan, un dato certo è comunque che, oltre a rinfoltire l'esercito attraverso forme di coscrizione piú o meno forzata, il compito dei *zhongren* era soprattutto quello di coltivare i campi.

La produzione agricola era incentrata sulla coltivazione di due varietà di miglio dette *shu* (*Panicum miliaceum*) e *ji* (*Setaria italica*), ma includeva anche riso e grano, soia e legumi, taro e vari tipi di frutta; il gelso e la canapa erano sicuramente coltivati per nutrire i bachi da seta e per fornire fibre a fabbricanti di corde e tessitori. Bevande alcoliche, genericamente definibili come «vino», erano ricavate dalla fermentazione dei cereali. La copertura del fabbisogno alimentare era inoltre garantita dalla caccia, dalla pesca e dall'allevamento di specie domestiche (suini, cani, bovini, ovini e pollame), spesso usate anche a scopi sacrificali (nei primi quattro casi). Dal momento che non esistevano razze equine autotone, si può presumere che il cavallo sia stato introdotto in Cina al pari del carro da guerra (Shaughnessy 1988, p. 208).

La proprietà privata era praticamente inesistente, e tutti i terreni appartenevano al re o al suo clan. Gli attrezzi piú diffusi erano la vanga (*si*) e un peculiare vomere (*lei*) con due grossi rebbi, usato per dissodare e arare a forza di braccia o con l'ausilio di un bufalo. La mietitura era effettuata servendosi di falchetti in legno con lame di selce, e seghe e accette di bronzo erano usate per abbattere alberi e lavorarne il legno.

Una categoria di veri e propri schiavi era costituita dai cosiddetti Qiang, prigionieri di guerra provenienti dall'omonimo territorio occidentale (Qiangfang) e forse ricollegabili ai tibeto-birmani (Pulleyblank 1983, pp. 418-19); il carattere usato per indicarli, che raffigura un uomo con corna caprine, può essere stato ispirato dalla pratica della pastorizia o dall'uso di particolari elmi o copricapi. Pur vivendo con le «masse», i Qiang non ne facevano parte, e il loro *status* era paragonato a quello del bestiame, come dimostra il fatto che, oltre a essere utilizzati nei lavori piú pesanti (agricoltura, disboscamento, costruzioni in terra battuta, estrazione dei minerali per l'industria del bronzo), la funzione a cui erano piú spesso destinati era quella di vittime sacrificali.



EDWARD L. SHAUGHNESSY

## *La dinastia Zhou*

La dinastia Zhou è stata la più longeva e – stando a molte testimonianze di epoche diverse – la più gloriosa di tutta la storia cinese. Al potere per ben otto secoli (1045-256 a.C.), i Zhou dominarono la scena politica nel periodo compreso tra i regni dei re Wen (r. 1099/1056-1050 a.C.) e Wu (r. 1049/1045-1043 a.C.), del duca di Zhou (r. 1042-1036 a.C.) e del duca di Shao (m. 979 a.C.) – considerati non solo i fondatori della dinastia, ma anche i più importanti modelli di riferimento per i sovrani successivi – e la nascita di Ying Zheng (259-210 a.C.), colui che sarebbe divenuto l'ultimo re di Qin (r. 246-221 a.C.) e, dopo la conquista dell'ultimo degli stati in lotta per la supremazia, Primo Imperatore (r. 221-210 a.C.) della breve dinastia Qin (221-206 a.C.). Questo periodo fu caratterizzato da profondi cambiamenti, destinati a lasciare un'impronta indelebile sulla civiltà cinese in tutti gli ambiti dell'attività umana, dall'organizzazione della società e del governo all'ambiente, alla cultura materiale, alla religione e al pensiero filosofico.

Sebbene la corte Zhou detenesse ufficialmente il controllo di gran parte della regione che costituisce l'attuale Cina centro-settentrionale (dalla provincia occidentale dello Shaanxi, madrepatria della stirpe reale, allo Shandong lungo la costa orientale, e dallo Shanxi e lo Hebei a nord fino a inglobare gran parte dello Henan a sud), durante la prima fase della dinastia il territorio risultava scarsamente popolato. Le aree della capitale, nella vallata del fiume Wei e lungo il corso centrale del Fiume Giallo, costituivano gli unici due insediamenti importanti intorno ai quali erano disseminate colonie più o meno isolate, amministrate da membri della famiglia reale. Alla vigilia dell'unificazione avvenuta per mano dei Qin otto secoli dopo, questo nucleo centrale appariva ormai organizzato in sette unità territoriali distinte, relativamente popolate e comprendenti, in molti casi, città di diverse centinaia di migliaia di abitanti. I governi dei re Wen e Wu, e quelli immediatamente successivi, erano formati principalmente da esponenti di spicco della famiglia reale, incaricati dei più svariati compiti, a seconda delle necessità. Ciò nonostante, nell'arco

di un secolo furono gettate le basi di una burocrazia stabile, destinata a svilupparsi ulteriormente nei secoli successivi. All'epoca della fondazione della dinastia Qin la struttura amministrativa che avrebbe retto la Cina nei secoli a venire era già stata saldamente organizzata.

Inoltre, i re Zhou modificarono la struttura del mondo naturale in cui vivevano. All'inizio del loro dominio l'attuale Cina settentrionale era costituita da lunghe catene di colline e montagne boschive e da bassopiani paludosi; al tramonto della dinastia gran parte delle montagne erano state disboscate per permettere la costruzione di città (il legno era allora il materiale principale dell'edilizia) e il territorio paludoso era stato bonificato e reso coltivabile. Si procedette alla suddivisione della terra in appezzamenti regolari, ancora visibili nel Nord della Cina, e alla promozione di opere di ingegneria idraulica di varia natura, destinate a favorire l'irrigazione e il trasporto dei raccolti verso i mercati. Anche se l'agricoltura continuava a essere l'attività principale della popolazione, in quel periodo vennero ampiamente sfruttate altre risorse della terra, come i minerali, in particolar modo il rame, lo stagno e il piombo (elementi chiave della cultura del bronzo che i Zhou avevano ereditato dalla precedente dinastia Shang, c. 1600-1045 a.C.) e, dal VII-VI secolo a.C. e per tutto il periodo successivo, il ferro, che una volta fuso venne impiegato per la produzione di armi e utensili che tanta importanza avrebbero avuto per lo sviluppo della società dell'epoca. Il bronzo rimase essenziale per la fabbricazione di vasi rituali destinati alle bevande alcoliche e ai cibi, e anche per il conio delle monete, diffusosi in tutti gli stati a partire dal VI secolo a.C.

La seconda metà di quel secolo fu anche l'epoca di Kongzi (Confucio, 551-479 a.C.), il primo e più illustre dei filosofi che animarono il panorama intellettuale del periodo Zhou. Confucio s'ispirò apertamente ai fondatori della dinastia, elogiando le loro virtù, ma la sua concezione di condotta etica portò all'affermazione di modelli d'interazione sociale radicalmente nuovi. Grazie ai suoi insegnamenti, il ricordo dei Zhou rimase indelebilmente impresso nella memoria dei Cinesi di ogni periodo storico successivo. Ancor oggi, con l'inaugurazione di ogni nuovo Istituto di Confucio nel mondo, l'eredità dei Zhou continua a diffondersi ovunque.

I cambiamenti che segnarono il corso di questa dinastia furono così vari e profondi da non poter essere qui descritti in dettaglio. Per questo motivo ho deciso di concentrare la mia trattazione sulla sua storia politica, suddividendo la narrazione nei tre periodi tradizionali: Zhou Occidentale (1045-771 a.C.), Primavera e Autunno (770-453 a.C.) e Stati Combattenti (453-221 a.C.). Prima di procedere, però, vorrei passare in



rassegna le diverse tipologie di fonti alle quali è possibile attingere per ricostruire la storia del periodo. Infine, dopo aver ripercorso gli avvenimenti storici, mi soffermerò sui cambiamenti che caratterizzarono due importanti istituzioni dell'epoca: l'apparato rituale e l'organizzazione militare. Mi auguro in questo modo di riuscire a fornire una descrizione accurata, per quanto parziale, della dinastia.

## I. LE FONTI.

La fonte principale cui si è ispirata la maggior parte dei resoconti politici sulla dinastia Zhou è lo *Shiji* (Memorie di uno storico) di Sima Qian (c. 145-86 a.C.; Watson 1958; Loewe 1993, pp. 405-14; Hardy 1999). Sima Qian poté consultare gran parte delle fonti tradizionali che sono giunte fino a noi e si presume avesse accesso anche ad altre fonti, andate perdute nel corso dei secoli. A lui dobbiamo un elaborato resoconto di quel periodo, suddiviso in «Annali fondamentali» (*benji*), che ripercorrono gli avvenimenti storici principali dell'epoca, «Tavole cronologiche» (*biao*), che posizionano tali avvenimenti in quadri cronologici assoluti o relativi, «Trattati» (*shu*), che descrivono l'evoluzione di pratiche e istituzioni quali i riti, la musica, il diritto, l'astronomia, i progetti di ingegneria idraulica, ecc., «Casati ereditari» (*shijia*), che ripercorrono le vicissitudini politiche delle grandi famiglie aristocratiche – e, in seguito, degli stati indipendenti – del periodo Zhou, e infine «Biografie» (*liezhuan*), che narrano la vita di personaggi illustri di diversa estrazione sociale. Sima Qian è da sempre considerato il padre della storiografia cinese e si è guadagnato a giusto titolo l'incondizionato rispetto degli storici moderni più esigenti, anche se talvolta gli è capitato di imbattersi in fonti inesatte, spesso contraddittorie, che non è sempre stato in grado di comprendere appieno. La sua cronologia degli eventi politici del passato risulta in alcuni casi imprecisa. Lo *Shiji* costituisce, pertanto, un ottimo punto di partenza, ma è fondamentale consultare sempre anche le fonti cui attinse Sima Qian e, quando possibile, fare riferimento alle nuove testimonianze riportate alla luce nel corso dei secoli.

## I. Fonti tradizionali.

### I.1. Il *Chunqiu*.

Stando al calendario attuale, la cronologia politica riportata da Sima Qian ha inizio nell'842 a.C., anno in cui il sovrano Li di Zhou (r. 857/853 - 842/828 a.C.) fu cacciato dalla capitale e costretto all'esilio. Sima Qian si dichiarò insoddisfatto dalla natura contraddittoria delle fonti relative al periodo precedente e dovette accontentarsi di elaborare genealogie approssimative. A partire dall'842 a.C., invece, fu in grado di fornire una datazione precisa degli avvenimenti. Gran parte delle informazioni furono sicuramente estratte dagli annali storici dei vari stati indipendenti dell'epoca, il più noto dei quali fu senza dubbio il *Chunqiu* (Primavera e Autunni), presumibilmente redatto dallo stesso Confucio (Legge 1872). Il *Chunqiu* presenta un resoconto annuale dettagliato degli avvenimenti che caratterizzarono il regno orientale di Lu, dal primo anno di governo del duca Yin (r. 722-712 a.C.) al quattordicesimo anno del duca Ai (r. 494-477 a.C.). L'espressione «Primavera e Autunni» identificherà da quel momento in poi i due secoli e mezzo compresi tra queste due date. Per dare un'idea dei contenuti dell'opera, prendiamo ad esempio la voce relativa al primo anno di governo del duca Zhao (r. 541-510 a.C.):

Primo anno, primavera, primo mese di regno: il duca assume la carica. Shusun Bao ha convocato Zhao Wu di Jin, Gongzi Wei di Chu, Guo Ruo di Qi, Xiang Xu di Song, Qi E di Wei, Gongzi Zhao di Chen, Gongsun Guisheng di Cai, Han Hu di Zheng, gente di Xu e gente di Cao a Guo.

Terzo mese: abbiamo conquistato Jun.

Estate: Zhen, fratello cadetto del primogenito di Qin, è stato inviato in esilio a Jin.

Sesto mese, *Dingsi*: morte del principe Hua di Zhu. Xun Wu di Jin ha guidato le truppe, sconfiggendo i Di a Dayan.

Autunno: Qu Ji di Ju, proveniente da Qi, è entrato a Ju; Zhan Yu di Ju è stato inviato in esilio a Wu. Shu Gong ha disposto le truppe per difendere i confini del territorio di Jun. È stata data sepoltura al duca Dao di Zhu.

Inverno, undicesimo mese, *Jiyou*: morte del principe Jun di Chu. Bi, figlio del duca di Chu, è stato inviato in esilio a Jin.

I resoconti dell'anno racchiudono diversi tipi di informazioni, presenti anche in altri passi dell'opera: la salita al potere dei nuovi sovrani, gli incontri dei nobili che governavano i vari stati (*zhuhou*), le campagne militari – in particolare quelle di Lu (il «noi» [*wo*] presente nel testo), ma anche quelle di altri stati, seppure in modo meno sistematico –, l'esilio degli esponenti della nobiltà, il decesso e la sepoltura dei sovrani. No-

nostante le vicissitudini di Lu rivestano un ruolo centrale negli annali, esse vengono spesso collegate ad avvenimenti verificatisi in altri stati, perlopiú limitrofi o in rapporto diretto con Lu. Numerose testimonianze sembrano suggerire che anche in altri stati venissero compilate cronache simili: le *Cronache* di Chu (denominate *Taowu*) e di Jin (denominate *Sheng*), per esempio, vengono entrambe menzionate nel *Mengzi* (Maestro Meng), mentre un passo del *Mozi* (Maestro Mo) ricorda «le *Primavere e Autunni* dei cento stati».

### 1.2. Lo *Zuozhuan*.

Non è da escludere che alcune sezioni di questi annali siano sopravvissute grazie alle citazioni riportate, senza venir attribuite a una fonte precisa, nello *Zuozhuan* (Commentario di Zuo [alle «Primavere e Autunni»]), un commentario di enormi dimensioni associato al *Chunqiu* (quest'ultimo comprende circa 1700 caratteri, mentre lo *Zuozhuan* è composto da quasi 180 000 caratteri; supponendo che ogni listarella di bambú – il principale supporto scrittorio dell'epoca – contenesse una quarantina di caratteri, sarebbero state necessarie circa 4500 listarelle per racchiudere l'intero testo). Si presume che il nome Zuo, contenuto nel titolo dell'opera, faccia riferimento a Zuo Qiuming, di poco piú giovane di Confucio. Numerose testimonianze, però, suggeriscono che lo *Zuozhuan* debba essere fatto risalire – perlomeno nella sua forma attuale – a un periodo successivo alla metà del IV secolo a.C., piú di un secolo dopo gli ultimi avvenimenti in esso registrati. Si è dibattuto a lungo sull'attendibilità storica dello *Zuozhuan*: alcuni studiosi sostengono si basi in larga misura sulle testimonianze scritte dell'epoca (Pines 2002), mentre altri ritengono si tratti di un racconto confuciano a sfondo moralistico redatto da uno o piú autori intorno alla metà del IV secolo a.C. (Schaberg 2001; ricordiamo, inoltre, l'ipotesi – ormai ritenuta infondata – di Kang Youwei [1858-1927], che attribuisce l'opera a Liu Xin [46 a.C. - 23 d.C.]). Esistono prove a sostegno di entrambe le ipotesi, essendo il testo una raccolta di materiali eterogenei (Blakeley 2004). Non v'è dubbio che l'arco temporale preso in esame nello *Zuozhuan* costituisca il periodo meglio documentato della storia cinese antica.

### 1.3. Gli annali di Qin.

Oltre che sul *Chunqiu*, per il periodo degli Stati Combattenti Sima Qian poté basarsi anche sugli annali di Qin. L'accesso a questi documenti si rivelò di fondamentale importanza, poiché gli annali degli altri

stati indipendenti andarono distrutti (o per mano degli stessi Qin dopo la vittoria sui loro rivali, o nel corso dell'incendio che devastò la capitale, quando i Qin furono a loro volta sconfitti). Anche gli annali di Qin andarono perduti dopo la dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.): è difficile, pertanto, stabilire fino a che punto Sima Qian abbia potuto basarsi su questa fonte. Comunque sia, ci sono fondate conferme non solo dell'accuratezza storica della sua cronologia per quanto riguarda i Qin, ma anche delle informazioni relative agli stati che all'epoca avevano relazioni dirette con loro. Per contro, esistono altrettante evidenze di gravi imprecisioni per quanto concerne la cronologia di alcuni degli altri importanti stati dell'epoca.

#### 1.4. Il *Zhushu jinian*.

Parte di queste evidenze è ricavata da altre fonti annalistiche dell'epoca, riportate alla luce nei secoli successivi al periodo in cui Sima Qian fu attivo. Il contributo più importante è senza dubbio costituito dagli annali dello stato di Wei, che per gran parte del IV secolo a.C. dominò la scena politica. L'opera, scritta su listarelle di bambù – da cui il nome con cui spesso viene identificata, *Zhushu jinian* (Annali su bambù) –, fu sepolta in una tomba intorno al 299 a.C. (l'ultima voce descrive il ventesimo anno di regno del sovrano Xiang'ai di Wei [r. 318-296 a.C.], fatto risalire, per l'appunto, al 299 a.C.) e fu riportata alla luce da alcuni profanatori di tombe nel 279 d.C. (Loewe 1993, pp. 39-47). Nei due decenni successivi vennero compilate due edizioni distinte, e per molti aspetti differenti, dell'opera. L'unico dato certo è che il testo presenta un resoconto dettagliato, regno dopo regno, della storia del passato, partendo dal leggendario imperatore Yao (che, stando alla cronologia dell'opera, salì al trono nel 2145 a.C.), passando in rassegna le dinastie Xia (c. XXI-XVII secolo a.C.), Shang e Zhou Occidentale, per poi concentrarsi sullo stato di Jin e, infine, su Wei, uno dei tre stati in cui Jin venne suddiviso. Questi annali destarono fin dalla loro scoperta grande interesse, soprattutto perché permisero agli storici di correggere numerosi errori contenuti nello *Shiji*. Tuttavia, a causa delle circostanze del ritrovamento e della complessa e problematica ricostruzione dei testi, l'attendibilità di quest'opera è per certi versi discutibile. Non solo mancherebbero alcune parti del testo originario (pare che i profanatori avessero usato alcune listarelle di bambù come torce per farsi strada all'interno della tomba), ma le edizioni successive avrebbero anche introdotto numerosi errori, attraverso la trasposizione di alcune listarelle e, forse, persino la compilazione e/o sostituzione arbitraria di alcune porzioni di testo (che sarebbero state in aperto contrasto con la sensibilità

politica dell'epoca). Si ritiene, inoltre, che entrambe le edizioni fossero il risultato della fusione di due diversi annali, originariamente presenti nella tomba: gli annali principali dello stato di Wei e gli annali contenenti i resoconti storici di altri stati. Un'edizione del *Zhushu jinian* è giunta fino a noi. Le discrepanze con citazioni rinvenute in altre opere (nonché alcune contraddizioni interne, risultato evidente dei diversi tentativi di ricostruzione del testo rinvenuto nella tomba) hanno spinto molti storici negli ultimi due secoli a considerare l'edizione ricevuta il frutto di una rielaborazione successiva. Ciò nonostante, appare chiaro come il *Zhushu jinian* si basi in larga misura su un'edizione originale, seppur compromessa, del testo e contenga una quantità considerevole di informazioni preziose, in alcuni casi uniche, sulla storia antica. Va aggiunto, inoltre, che il *Zhushu jinian* riveste un ruolo importante in quanto testimonianza dell'esistenza e della natura del genere letterario rappresentato dagli annali nel periodo degli Stati Combattenti (se non addirittura in epoche precedenti).

#### 1.5. Il *Biannian ji* di Shuihudi e il *Nianbiao* di Fuyang.

L'istituzionalizzazione di un'archeologia promossa dallo stato nel corso del xx secolo ha portato all'apertura di numerose sepolture antiche, molte delle quali contenenti testi scritti su listarelle di bambú. Tra questi, almeno due sono opere annalistiche, anche se di diversa natura. La tomba del III secolo a.C. di un magistrato locale di Qin, il cui nome era Xi (262-217 a.C.), aperta nel 1975 a Shuihudi, nella provincia dello Hubei, custodiva, oltre a numerosi testi di grande interesse relativi al codice legale Qin, anche sezioni degli annali di Qin, a partire dal regno di Zhaoxiang (r. 306-251 a.C.). L'opera, comunemente denominata *Biannian ji* (Cronache), è un esempio pressoché unico di fusione di resoconti relativi a questioni di stato e vicende concernenti la vita di Xi (dall'anno della sua nascita). Analisi dettagliate (soprattutto calligrafiche) delle 53 listarelle su cui fu redatto il testo suggeriscono la possibilità che il corpo centrale sia stato trascritto nel 231 a.C., o poco dopo, copiandolo da annali «ufficiali», e che a esso sia stata aggiunta, per mano di altri autori, la cronaca degli avvenimenti familiari di Xi. Le annotazioni relative ai periodi successivi sarebbero state compilate, anno dopo anno, probabilmente a opera dello stesso defunto (Mittag 2003, p. 546). Un secondo ritrovamento di opere annalistiche di diversa natura, il *Nianbiao* (Tavole cronologiche), avvenne a distanza di soli due anni, nel 1977, a Fuyang (Anhui), nella tomba di Xiahou Zao (m. 165 a.C.), signore di Ruyin durante la prima parte della dinastia Han. Sfortunatamente le listarelle di bambú rinvenute nella sepoltura sono molto

frammentarie, a causa di una prima profanazione della tomba avvenuta verso la fine della dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.) e dei danneggiamenti subiti in seguito, nel corso di scavi difficoltosi eseguiti frettolosamente. Per questo motivo è possibile ricomporre il testo solo a grandi linee (Hu Pingsheng 1989). Tuttavia, vi sono elementi sufficienti per stabilire una somiglianza tra l'opera in questione e le «Tavole» contenute nello *Shiji*, che riportano i resoconti annuali di avvenimenti verificatisi simultaneamente nei diversi stati. Alcuni indizi, per quanto frammentari, suggeriscono che questi annali ripercorressero l'intera storia della dinastia Zhou, dal suo inizio in epoca Zhou Occidentale fino almeno alla sua fine. Per questa ragione si ritiene derivino dalla fusione di diversi registri precedenti, il che ne rende ancor più incresciosa la perdita. La loro esistenza e la struttura che li caratterizza costituiscono comunque un'ulteriore prova della diffusione che ebbero in epoca Zhou, perlomeno nell'ultima fase della dinastia.

## 2. Altri tipi di resoconti tradizionali.

L'importanza che attribuisco agli annali è legata non solo alle informazioni relative alla storia della dinastia Zhou in essi contenute, ma soprattutto a quanto ci dicono sugli orientamenti storiografici di quel periodo. Non vi è alcun dubbio che i governi dell'epoca si preoccupassero di registrare sistematicamente gli avvenimenti che avevano avuto luogo entro i confini dei propri domini e che alcune di queste opere circolassero tra i diversi stati. Come vedremo più in dettaglio nel paragrafo 3.2 dedicato alle iscrizioni su bronzo come fonti storiche, si ritiene che già durante il periodo Zhou Occidentale la corte reale avesse istituito appositi uffici e archivi per gestire e conservare quantomeno i testi delle direttive di corte indirizzate ai funzionari governativi. È pertanto verosimile, a mio avviso, se non addirittura probabile, che gli archivi contenessero anche altri tipi di documenti scritti.

### 2.1. Lo *Shujing*.

Alcuni di questi documenti costituiscono il fulcro di uno dei Classici cinesi: lo *Shu* (Documenti), meglio noto come *Shujing* (Classico dei documenti) o *Shangshu* (Venerabili documenti; Loewe 1993, pp. 376-89). Si ritiene che l'opera originaria contenesse cento capitoli – che intendevano ripercorrere l'arco temporale che va dall'epoca dei mitici imperatori Yao e Shun alla metà dell'VIII secolo a.C. –, selezionati da Confucio tra

i numerosi materiali esistenti (quelli non inseriti nell'opera furono raccolti in un altro testo, denominato *Yi Zhoushu* [Documenti perduti dei Zhou], vedi *infra*). L'opera sarebbe stata distrutta nel «rogo dei libri» del 213 a.C. e solo una parte (28 o 29 capitoli) sarebbe stata ricostituita all'inizio della dinastia Han, per essere poi copiata nel nuovo stile calligrafico dell'epoca (*lishu*), motivo per il quale viene in genere identificata con il nome di «Testo Nuovo» (*jinwen*). Alcuni decenni piú tardi, nel corso di alcuni lavori di ampliamento della casa di Confucio, celata dietro una finta parete, sarebbe stata trovata un'altra copia dell'opera, in 58 capitoli. Diversamente da quelli del Testo Nuovo, questi sarebbero stati redatti nello stile calligrafico arcaico in uso durante il periodo degli Stati Combattenti, e furono pertanto chiamati «Testo Antico» (*guwen*). Non abbiamo alcuna evidenza dell'esistenza della versione in 58 capitoli per i quattro secoli successivi, prima che all'inizio della dinastia Jin Orientale (317-420) venisse presentata a corte. Attualmente, si è concordi nel ritenere che 32 capitoli della versione che si presumeva provenisse dall'abitazione di Confucio siano in realtà scritti nella lingua in uso in un periodo decisamente posteriore a quello degli avvenimenti registrati nell'opera, e che quindi si tratti di un'interpolazione del IV secolo d.C. La dimostrazione della loro natura spuria, ampiamente discussa in diverse pubblicazioni nel corso del XVIII secolo, è considerata uno dei risultati piú significativi della critica esegetica tradizionale cinese.

Negli ultimi anni non sono emersi nuovi reperti in grado di confutare le scoperte degli studiosi del XVIII secolo. Al contrario, molti esperti hanno cercato di estendere l'analisi anche ai 28 capitoli del Testo Nuovo, giungendo alla conclusione che nessuno di essi possa essere considerato anteriore al periodo Zhou Occidentale; alcuni dubitano persino dell'autenticità dei capitoli che si ritiene siano stati compilati in quell'epoca. Non è possibile affrontare in questo breve contributo tutte le questioni emerse da tale dibattito. Tuttavia, in assenza di prove contrarie e sulla base delle numerose evidenze che dimostrano l'esistenza, in epoca Zhou Occidentale, di un sistema archivistico in grado di gestire centinaia, se non migliaia, di documenti, consideriamo attendibile la stima cinese piú prudente, che fa ammontare a una dozzina circa i capitoli effettivamente risalenti, in una forma o nell'altra, ai primi anni della dinastia Zhou Occidentale. Essi riportano delibere reali (*gao*), resoconti dei dibattiti a corte tra i consiglieri anziani, le ultime volontà e il testamento del re Cheng (r. 1042/1035-1006 a.C.), il secondo sovrano dinastico, e altro ancora. In seguito all'adozione dei *Documenti* da parte dei confuciani e alla loro trasformazione in *Classico*, questi testi furono utilizzati per illustrare i concetti basilari dell'arte del buon governo. Nonostan-



te la natura anacronistica di gran parte di queste spiegazioni, è evidente che i documenti forniscono informazioni di valore inestimabile sulle attività della corte Zhou nella prima fase della dinastia e sulle strategie impiegate per consolidare il controllo politico nel corso delle prime due generazioni di sovrani.

### 2.2. Lo *Yi Zhoushu*.

Si ritiene che lo *Yi Zhoushu* (Documenti perduti dei Zhou o Documenti dei Zhou non inclusi [nei classici confuciani]) contenesse settanta documenti risalenti al periodo Zhou Occidentale, scartati da Confucio durante la selezione dei cento testi da includere nello *Shujing*. La raccolta, citata in altre opere a partire dal III secolo a.C., contiene 59 capitoli, 42 dei quali sono originali, mentre gli altri sarebbero il frutto di interpolazioni successive al III secolo d.C. (fatto questo che ha suggerito l'ipotesi di una sua appartenenza allo stesso gruppo di testi riportati alla luce nel 279 a.C., tra cui vi sarebbe anche il *Zhushu jinian*). È possibile che alcuni di questi capitoli, come il *Shi fu jie* (descrizione degli eventi militari e cerimoniali immediatamente successivi alla vittoria dei Zhou sugli Shang), risalgano proprio al periodo Zhou Occidentale. A quanto pare, però, la maggior parte dei capitoli, in particolar modo quelli indebitamente attribuiti al duca di Zhou, furono redatti verso la fine del IV secolo a.C. Pertanto, pur non potendo essere utilizzati come fonti relative al periodo Zhou Occidentale, essi costituiscono una testimonianza importante del pensiero politico e soprattutto militare dell'epoca degli Stati Combattenti.

### 2.3. Lo *Shijing*.

Un altro testo, fatto generalmente risalire, almeno in parte, al periodo Zhou Occidentale e contenente informazioni d'inestimabile valore sulla storia di quell'epoca, è lo *Shi* (Odi), più comunemente noto come *Shijing* (Classico delle odi; Loewe 1993, pp. 415-23). Anche in questo caso la datazione dei componimenti è stata al centro di accesi dibattiti (molti studiosi occidentali hanno sostenuto che i poemi fossero stati redatti secoli dopo gli ultimi avvenimenti in essi registrati), che qui non è possibile affrontare in dettaglio. Basti sapere che le singole odi sono una testimonianza senza eguali dei traguardi letterari raggiunti in quel periodo, nonché uno specchio della percezione dell'epoca degli avvenimenti storici, passati e presenti. Particolarmente rilevanti, a questo proposito, sono i trenta poemi della sezione *Daya* (Canti di corte maggiori),



costituiti da ballate storiche composte probabilmente verso la fine del periodo Zhou Occidentale. Alcune delle *Arie degli stati* (*Guofeng*), ognuna dedicata a uno dei quindici diversi stati della Cina settentrionale, e gli *Inni di Lu* (*Lusong*), così come gli *Inni di Shang* (*Shangsong*), citano avvenimenti risalenti all'VIII e VII secolo a.C.

#### 2.4. Le «Cento scuole di pensiero».

Il V secolo a.C. – epoca in cui Confucio era presumibilmente intento a curare non solo l'edizione dello *Shi* e dello *Shu*, ma anche la stesura definitiva del *Chunqiu* – segna l'inizio di un periodo di diffusione senza precedenti delle idee e degli scritti degli intellettuali dell'epoca. Confucio è considerato dai più come la maggior forza trainante di questa straordinaria espansione letteraria, anche se dichiarò apertamente di non aver mai redatto alcun testo di suo pugno. Oggi si pensa che la compilazione di alcune delle opere filosofiche più stimolanti dell'epoca sia dovuta ai suoi numerosi discepoli, compresa la stesura del *Lunyu* (*Dialoghi*), che raccoglie le sue massime più celebri. A queste opere si aggiunsero rapidamente gli scritti di altri seguaci dei suoi insegnanti, dei suoi più ferventi critici e di altri pensatori indipendenti. La tradizione cinese, infatti, ha immortalato i secoli IV e III a.C. come il periodo delle cosiddette «Cento scuole di pensiero» o dei «cento esperti» (*zhuzi baijia*) e, alla luce del lungo elenco di nomi di cui disponiamo, tale definizione non sembra esagerata. Tra i contributi più noti ricordiamo le opere dei «maestri» (*zi*), tra le quali figurano il *Mozzi*, il *Mengzi*, il *Laozi* (Maestro Lao), il *Zhuangzi* (Maestro Zhuang), il *Xunzi* (Maestro Xun), e altre ancora. Due testi redatti verso la fine di quel periodo – il *Lüshi chunqiu* (Primavera e Autunni del Signor Lü), presentato alla corte reale Qin nel 239 a.C., e lo *Han Feizi* (Maestro Han Fei), contenente gli scritti di Han Fei (m. 233 a.C.) – sono particolarmente ponderosi e ricchi di dettagli storici relativi ai due secoli precedenti. Sfortunatamente molte opere, forse la maggior parte, anche risalenti alla fine del periodo, sono andate perdute. Tuttavia quelle di cui disponiamo testimoniano la vivacità e lo spessore dei dibattiti in corso su una vasta gamma di argomenti, che vanno dalla vita e la morte alla politica e al diritto, comprendendone molti altri. In assenza di annali sistematici relativi a questo periodo e di un apporto significativo della narrativa (soprattutto se paragonato al prezioso contributo alla conoscenza del periodo delle Primavera e Autunni fornito dallo *Zuozhuan*), la storia politica del periodo degli Stati Combattenti risulta spesso solo abbozzata. Ciò nondimeno il quadro generale presentato da Sima Qian nello *Shiji* è sufficientemente accurato

e le opere giunte fino a noi forniscono spesso indicazioni interessanti sugli antefatti degli avvenimenti.

### 2.5. Il *Zhanguo*.

Uno dei testi piú interessanti dal punto di vista della ricerca storica è il *Zhanguo* (Intrighi degli stati combattenti; Crump 1970; Loewe 1993, pp. 1-11). Come si deduce dal titolo, l'opera contiene i resoconti dei dibattiti politici che si tennero presso le corti delle sette potenze in lotta per la supremazia durante il periodo degli Stati Combattenti. Poiché il testo si presenta essenzialmente sotto forma di dialogo tra i sovrani e i loro ministri, perlopiú rappresentati come astuti, talvolta spregiudicati consiglieri, molti critici hanno posto l'accento sull'aspetto romanzato dell'opera, pensata forse come una sorta di manuale di retorica politica per aspiranti servitori dello stato. Inoltre, essendo i suoi curatori, Liu Xiang (79-8 a.C.) e Liu Xin, i responsabili della Biblioteca imperiale e avendo essi lasciato un'accurata descrizione del lavoro svolto per la sua redazione, frutto della selezione di materiali diversi provenienti da sette fonti distinte presenti nella biblioteca, l'opera non viene considerata dell'epoca degli Stati Combattenti, presentandone piuttosto una visione retrospettiva dai contorni idealizzati. Non vi sono dubbi in merito al carattere profondamente romanzato di innumerevoli conversazioni e discorsi contenuti nel testo; tuttavia opere simili ritrovate negli ultimi decenni in antiche sepolture – come il *Zhanguo zonghengjia shu* (Scritti degli esperti di diplomazia del periodo degli Stati Combattenti) scoperto nel 1973 nella tomba n. 3 a Mawangdui, nello Hunan (Blanford 1991) – sembrano suggerire che i numerosi aneddoti contenuti nel *Zhanguo*, se non addirittura l'intero testo, siano stati effettivamente redatti prima del tramonto della dinastia Zhou e rispecchino la reale situazione politica dell'epoca.

### 3. Fonti paleografiche.

I testi antichi conservati in alcune sepolture, alla cui scoperta ho fatto cenno in precedenza, hanno costituito un importante complemento alle opere della Cina antica che ci sono pervenute: esempi ne sono i già citati *Zhushu jinian*, *Biannian ji* e *Zhanguo zonghengjia shu*. Nonostante l'enorme rilevanza che a tutti gli effetti rivestono dal punto di vista storiografico, questi scritti sono solo una minima parte dei testi dell'antichità riportati alla luce nel corso dei secoli fin dai tempi piú remoti, in

special modo nell'ultimo secolo. Le fonti paleografiche, dalle iscrizioni su ossa oracolari e su bronzi rituali del periodo Zhou Occidentale ai poemi e ai giuramenti di alleanza del tardo periodo delle Primavere e Autunni, fino ai testi di varia natura scritti su listarelle di bambù e scoperti di recente in tombe del periodo degli Stati Combattenti hanno contribuito in modo determinante all'evoluzione degli studi sulla dinastia Zhou (Shaughnessy 1997a; Tsien Tsuen-hsuei 2004). Pur non essendo possibile esaminare qui in dettaglio questa enorme produzione, è però importante darne almeno un rapido accenno, per fornire alcune indicazioni sulla natura delle diverse fonti storiche giunte fino a noi (tenendo sempre presente che i documenti di cui disponiamo rappresentano senza dubbio una frazione infinitesimale della produzione originaria).

### 3.1. Le iscrizioni su ossa oracolari.

Il *Mozi*, scritto intorno al 400 a.C., utilizza a più riprese una formulazione fissa per descrivere i testi antichi ancora esistenti all'epoca: «Le fonti del nostro sapere risiedono in quanto è scritto su bambù e seta, inciso su metallo e pietra, impresso su vasi rituali da tramandare ai posteri». Questa descrizione, per quanto dettagliata, non è esaustiva: Mozi, infatti, non sembra conoscere – o non considera rilevanti – gli antichi testi divinatori incisi su gusci di tartaruga, molto diffusi nelle epoche precedenti. Le iscrizioni su ossa oracolari risalenti alla dinastia Shang sono attualmente considerate le più antiche fonti scritte della produzione storica cinese. Identificate per la prima volta nel 1899 e rinvenute in gran quantità nei decenni successivi nei depositi scoperti nel sito dell'ultima capitale Shang, fino a qualche decennio fa erano considerate dagli studiosi del periodo Zhou reperti attribuibili ai soli sovrani Shang. Si riteneva, infatti, che questa particolare forma di divinazione fosse stata sostituita, in seguito, da altre. Tale convinzione è venuta meno nel 1977, grazie al ritrovamento di un prezioso deposito di gusci di tartaruga con incise formule divinatorie nel sito archeologico di Fengchu, nello Shaanxi, risalente alla prima fase Zhou. In questi ultimi tre decenni vi sono stati altri ritrovamenti di iscrizioni su ossa oracolari risalenti al periodo Zhou Occidentale, il più recente dei quali ha avuto luogo presso l'importante sito di Zhougongmiao, non lontano da Fengchu. Nonostante le iscrizioni di epoca Zhou siano assai meno numerose di quelle di epoca Shang, e anche molto meno conosciute, sono una prova inconfutabile del fatto che le più alte classi sociali del periodo Zhou Occidentale, al pari della famiglia reale Shang, utilizzassero questa forma divinatoria per invocare l'assistenza dei propri antenati (Shaughnessy 1985-87).

### 3.2. Le iscrizioni su bronzo.

Vi è un'altra tipologia di fonti paleografiche risalenti al periodo Zhou Occidentale, nota da molto più tempo e analizzata molto più in dettaglio rispetto alle iscrizioni su ossa oracolari: i testi «impressi su vasi rituali», per usare le parole di Mozi, oggi semplicemente conosciuti come «iscrizioni su bronzo» (Shaughnessy 1991). Il primo riferimento esplicito al ritrovamento di un antico vaso di bronzo iscritto risale al 116 a.C., durante il regno dell'imperatore Wu della dinastia Han (r. 141-87 a.C.). Nel corso del millennio successivo, vi furono altri ritrovamenti simili, di cui spesso si fa cenno nelle sezioni «Prodigi e presagi» (*Fu rui zhi*) delle storie dinastiche. Durante la dinastia Song (960-1279), gli storici cinesi svilupparono le prime forme di ricerca archeologica che portarono alla scoperta di centinaia di vasi iscritti. Si è dovuto attendere un millennio affinché quelle prime forme di ricerca archeologica giungessero a piena maturità, ma i vasi di bronzo, e in particolar modo quelli recanti iscrizioni, ne hanno sempre costituito uno dei filoni portanti (tanto che il termine cinese impiegato per «archeologia», *kaoguxue* «studio dell'antichità», ha solo di recente sostituito il termine tradizionale *jinshixue*, che alla lettera significa «studio del[le iscrizioni su] bronzo e pietra»). Secondo calcoli aggiornati, ammontano a circa 15 000 le iscrizioni su bronzo di epoca Shang e Zhou finora pubblicate, per tre quarti risalenti a diverse fasi della dinastia Zhou.

Il periodo Zhou Occidentale è generalmente considerato il momento culminante della produzione dei vasi di bronzo iscritti. Le iscrizioni potevano essere sintetiche (anche di un solo carattere, in genere il nome del lignaggio per cui il vaso era stato fuso) o arrivare a comprendere diverse centinaia di caratteri (l'iscrizione più lunga, incisa sul Mao gong *ding* [Vaso sacrificale *ding* del duca di Mao], è composta da 497 caratteri). I testi più articolati sono fonti di enorme valore per lo storico, in quanto forniscono descrizioni assai dettagliate degli eventi che hanno consentito ai committenti dei vasi di acquisire meriti particolari presso la corte Zhou, come in caso di vittoria in battaglia; molto spesso l'iscrizione sancisce la nomina a una carica governativa. Quest'ultimo tipo di iscrizione rappresenta senza dubbio la più importante fonte d'informazione diretta sulla composizione e natura del governo Zhou Occidentale e del graduale formarsi di una vera e propria struttura burocratica (Li Feng 2008).

Notavo in precedenza, a proposito della prassi consolidata nelle diverse corti reali di annotare gli eventi principali dello stato, che le iscrizioni su bronzo sono anche la prova inconfutabile dell'esistenza di archivi fin

dal periodo Zhou Occidentale. Le iscrizioni commemorative, commissionate in occasione di una nomina reale, descrivono spesso la cerimonia ufficiale d'investitura. Colui che doveva ricevere l'alto riconoscimento veniva condotto nel cortile di un palazzo, dove l'attendeva il sovrano, in piedi. Il re consegnava il testo della nomina (scritto su listarelle di bambú e contenente una descrizione dei meriti che avevano portato all'investitura) a uno scriba, incaricato di leggerlo ad alta voce e di consegnarlo a sua volta al diretto interessato. Quest'ultimo doveva quindi prendere in custodia le listarelle di bambú, denominate «documento di comando» (*mingshu*), inserirle nella fuciacca della veste e abbandonare il cortile. Il testo del documento avrebbe costituito, in seguito, il tema dell'iscrizione incisa su uno o piú vasi, che il beneficiato avrebbe commissionato per commemorare l'evento. Pertanto l'iscrizione su bronzo può essere considerata, almeno in parte, una copia del documento originale di comando. In alcuni casi disponiamo addirittura di numerosi vasi di bronzo associati a momenti diversi della vita di un singolo individuo: nel caso di un'ulteriore nomina il documento di comando di questa seconda investitura riportava alla lettera il riconoscimento precedente. Questo prova che alcune copie dei documenti di comando erano conservate anche in un archivio reale, a cui avevano accesso gli scribi di corte incaricati di redigerli (Li Feng 2008). È importante sottolineare ancora una volta le notevoli implicazioni che una constatazione di questo tipo comporta per la valutazione del ruolo che tali documenti avevano nel funzionamento dell'apparato di corte durante il periodo Zhou Occidentale.

I vasi di bronzo continuarono a venir fusi e corredati di iscrizioni nel corso di tutta la dinastia Zhou, ma con il declino del potere politico della corte reale, determinatosi con la fine della dinastia Zhou Occidentale, venne meno il contesto istituzionale e cerimoniale che questi testi erano soliti commemorare. Le iscrizioni risalenti al periodo delle Primavere e Autunni ricordavano come i vasi fossero spesso commissionati per uso personale (*zizuo*; Mattos 1997). Persino i riferimenti ai propri antenati, elemento fondamentale delle iscrizioni del periodo Zhou Occidentale, scomparvero del tutto, a dimostrazione dei cambiamenti sociali e religiosi dell'epoca. Nonostante alcune iscrizioni menzionassero ancora avvenimenti di una certa rilevanza, in linea generale l'importanza storiografica di tali reperti risultò decisamente inferiore rispetto a quella dei loro precursori.

### 3.3. Le iscrizioni su pietra.

Sfortunatamente, per quanto riguarda il periodo delle Primavere e Autunni non disponiamo di molto altro materiale paleografico che ci

metta in grado di colmare le numerose lacune. Verso la fine del periodo, o poco dopo, apparvero per la prima volta iscrizioni su pietra di vario tipo: un'interessante iscrizione incisa su pietre sonore risalenti al regno del duca Jing di Qin (r. 576-537 a.C.; Kern 2000), i poemi dei celebri tamburi di pietra di Qin (Mattos 1988) e i testi di migliaia di promesse solenni di Houma e Wenxian, contenenti i giuramenti di fedeltà dei membri delle casate Zhao e Han del regno di Jin nei confronti dei rispettivi lignaggi (Weld 1997). Tuttavia queste fonti, seppur preziose per meglio comprendere la religione, la letteratura e la scrittura dell'epoca, non sono particolarmente interessanti dal punto di vista della storia politica.

### 3.4. I manoscritti su bambú.

Fortuna vuole che il periodo immediatamente successivo, quello degli Stati Combattenti, non presenti problemi analoghi. Negli ultimi decenni, e in particolar modo negli ultimi vent'anni, in alcune tombe del IV e III secolo a.C. sono stati rinvenuti testi di diversa natura redatti su listarelle di bambú. Tra i piú significativi, dal punto di vista della storia politica e istituzionale di quel periodo, ricordiamo i resoconti dettagliati di alcuni casi giudiziari presieduti da tale Shao Tuo (m. 316 a.C.), la cui tomba fu oggetto di scavo nel 1987 nel villaggio di Baoshan, nello Hubei (Cook 2006). Altri codici legali sono stati rinvenuti a Shuihudi (1975) e a Wangjiatai (1993), sempre nello Hubei, e a Liye (2002), nello Hunan. Alcune listarelle di bambú, risalenti alla fine del IV secolo a.C. e rinvenute nel 1993 in una sepoltura a Guodian, nella stessa area in cui sono stati scoperti gli altri dello Hubei, hanno destato un interesse ancora maggiore, insieme a un'altra raccolta di listarelle di bambú, quasi certamente trafugata da una tomba di quella regione e acquistata dal Museo di Shanghai nel 1994. Questi reperti contengono numerosi testi (sedici, nel caso del ritrovamento di Guodian, e forse piú di ottanta, nel caso della collezione del Museo di Shanghai), molti dei quali sono di natura filosofica e richiamano opere dei celebri «maestri» dell'epoca. Altre raccolte di listarelle, trafugate illegalmente dalle tombe, sono state acquisite da diverse università cinesi: particolarmente importanti sono la raccolta di testi filosofici risalenti al periodo degli Stati Combattenti ora proprietà dell'Università Qinghua di Pechino, comprendente documenti collegabili allo *Shangshu*; la raccolta di testi risalenti alla dinastia Qin ora dell'Accademia Yuelu dell'Università dello Hunan, comprendente documenti di natura amministrativa; e la raccolta di testi risalenti ai periodi Qin e Han ora dell'Università Beida di Pechino. Oltre a queste grandi raccolte, altre minori recuperate dagli archeologi, comunque

importanti per i loro contenuti, sono state pubblicate di recente, come ad esempio quelle rinvenute a Xincai (Henan) e a Liye (Hunan). Il fatto che tutti questi documenti provengano da siti archeologici compresi entro i confini dell'antico regno di Chu è forse semplicemente dovuto alle favorevoli condizioni di conservazione, essendo il livello freatico di questa regione particolarmente elevato (l'acqua stagnante che da sempre riempie queste sepolture è infatti un formidabile conservante per il materiale organico). Non vi sono ragioni concrete per ritenere che i documenti scritti fossero meno diffusi negli antichi stati della Cina settentrionale: con ogni probabilità, le condizioni del terreno non sono state altrettanto favorevoli alla loro conservazione. Non vi è alcun dubbio che un terreno estremamente arido, come quello delle regioni desertiche dell'Asia centrale, offra invece le migliori condizioni di conservazione del materiale organico, e infatti decine di migliaia di listarelle di legno e di bambú sono state rinvenute in diversi siti di questa regione. La dominazione cinese si estese a questi territori lontani solo durante la dinastia Han, pertanto la maggior parte dei testi ivi rinvenuti risalgono a quel periodo, piú tardo rispetto a quello qui considerato.

#### 4. *Altri manufatti archeologici.*

È stato senz'altro il ritrovamento di numerosi documenti scritti ad alimentare lo straordinario sviluppo dell'archeologia cinese nel xx secolo: la scoperta, quasi simultanea, delle iscrizioni su ossa oracolari di epoca Shang nel 1899, della celebre grotta di Dunhuang, ricca di manoscritti medievali, nel 1900, e delle prime listarelle di legno di epoca Han a Loulan, in Asia centrale, nel 1901. Tuttavia gli archeologi cinesi si sono presto dedicati al recupero di qualsiasi tipo di reperto dell'antichità. Il primo progetto promosso dall'Istituto di storia e filologia dell'Accademia Sinica al momento della sua istituzione ha riguardato gli scavi dell'antica capitale della dinastia Shang ad Anyang, nella provincia dello Henan. Dopo l'istituzione della Repubblica popolare cinese nel 1949, l'archeologia ha potuto contare su un sostegno statale ancora piú solido. Sono stati esplorati centinaia di siti Zhou, dallo Shaanxi a ovest allo Shandong a est, dalla Mongolia Interna e dallo Hebei a nord allo Hubei e allo Hunan a sud. I risultati di questi scavi sono indubbiamente troppo consistenti per poter essere anche solo riassunti in questa sede (per un'indagine aggiornata in lingua inglese sull'archeologia della dinastia Zhou si veda von Falkenhausen 2006), ma riteniamo comunque importante prendere in considerazione alcuni orientamenti generali e i fattori che li hanno influenzati.



Si sente spesso affermare che la Grande Muraglia, almeno in parte costruita sopra le mura difensive di epoca Zhou, è l'unica costruzione dell'uomo visibile dalla luna. Che ciò sia vero o falso (Waldron 1990), è comunque singolare che essa rappresenti una delle poche realizzazioni dell'uomo nella Cina antica ancora visibili ai giorni nostri. Tale rarità si deve principalmente a due fattori. Per prima cosa va detto che quasi tutti gli edifici antichi erano costruiti in legno, materiale deteriorabile anche nelle migliori condizioni di conservazione. Il secondo fattore, forse ancora più rilevante, è che gran parte delle regioni situate entro i confini dell'area d'influenza Zhou continuarono a essere abitate anche dopo il crollo della dinastia: la creazione continua di insediamenti umani nello stesso luogo è un elemento altamente distruttivo per qualsiasi tipo di costruzione precedente, motivo per cui gran parte dei reperti dell'archeologia Zhou è di natura funeraria. Migliaia sono le tombe rinvenute ed esplorate, mentre ben poche sono le città di epoca Zhou ricostruite, almeno sulla carta, in modo dettagliato; le difficoltà aumentano se si considera che, nella maggior parte dei casi, sui resti degli antichi insediamenti sono state edificate città moderne. Pertanto l'archeologia sembra offrirci maggiori informazioni sulla morte che sulla vita in epoca Zhou.

Tuttavia, poiché l'élite della società Zhou era solita fornire ai propri defunti gli oggetti più importanti e rappresentativi della loro esistenza, nella speranza, evidentemente, che quest'ultima potesse in qualche modo avere una sua continuazione nell'aldilà, le tombe offrono anche importanti informazioni sulla vita. Per quanto riguarda il periodo Zhou Occidentale, quanto detto finora – almeno a livello di classi alte – si traduce principalmente in vasi di bronzo. Ai rappresentanti di sesso maschile delle classi sociali elevate venivano generalmente fornite anche armi, indipendentemente dall'età raggiunta al momento del decesso. Non è da escludere, quindi, che quasi tutti gli uomini di estrazione superiore fossero tenuti a prestare servizio militare nel corso della loro esistenza (probabilmente tra i venti e i trent'anni) e che, di conseguenza, portassero poi con loro nella tomba i simboli del proprio *status* (Li Feng 2008, pp. 229-33). È inoltre interessante notare che la maggior parte delle sepolture dell'élite del periodo Zhou Occidentale è composta da due tombe parallele, contenenti una la salma di un uomo, l'altra quella di una donna, fatto questo che sembra suggerire l'esistenza di un'unica consorte per la maggior parte degli uomini, sebbene i testi dell'epoca facciano spesso riferimento a consorti secondarie. Oltre a questa disposizione, si ritiene che la salma fosse generalmente sepolta insieme ad altri esponenti del proprio lignaggio (von Falkenhausen 2006, pp. 127-61). Vi sono prove a sostegno di tale ipotesi nell'unico cimitero Zhou quasi interamente riportato alla luce, a Houma,



nella provincia dello Shanxi, risalente al periodo delle Primavere e Autunni. Sfortunatamente non sono stati estratti campioni di Dna in grado di chiarire la questione in modo definitivo.

A partire dal periodo delle Primavere e Autunni le sepolture – perlomeno quelle della classe dominante – divennero progressivamente piú ampie e complesse. Quella di Yi (m. 433 a.C.), signore del piccolo e poco potente stato di Zeng, è un ottimo esempio di quanto appena affermato (von Falkenhausen 2006, pp. 306-16). Contrariamente alle tombe tradizionali, costituite da un'unica fossa verticale (anche se le sepolture dei piú alti esponenti dell'élite erano dotate di una o piú rampe d'accesso), essa si compone di quattro diversi comparti: una camera centrale e tre camere attigue, in una delle quali erano contenuti i sarcofagi del defunto (le salme della maggior parte degli esponenti dell'élite della società Zhou erano collocate in sarcofagi posti uno dentro l'altro) e di otto ancelle, in un'altra le spoglie di altre tredici ancelle. È interessante notare che, mentre la camera principale è dotata di un imponente carillon composto da 65 campane di bronzo, certamente utilizzato nelle cerimonie di stato, nella camera contenente le salme del marchese e delle otto ancelle sono stati trovati diversi tipi di strumenti a fiato e a corda, testimonianza concreta dell'esistenza di una prima forma di musica da intrattenimento. Circa un secolo dopo le tombe dei sovrani dello stato indipendente di Zhongshan, situate nella provincia settentrionale dello Hebei, costituiscono i primi esempi di un modello tipologico destinato a diffondersi nel millennio successivo: un rilievo a forma piramidale posto sopra la sepoltura. È interessante notare che queste tombe risalgono agli anni immediatamente successivi all'arrivo di Alessandro Magno nella regione dell'attuale Afghanistan. Dopo aver attraversato il Bosforo, egli visitò il mausoleo del re Mausolo di Alicarnasso (377-353 a.C.); ci si chiede, quindi, se la notizia di questo nuovo stile di sepoltura possa essere giunta nella Cina settentrionale dalla regione orientale dell'Asia centrale per opera dei suoi soldati. La constatazione che in quello stesso periodo la Cina adottò le tecniche di equitazione caratteristiche delle popolazioni di quella regione renderebbe l'ipotesi ancor piú verosimile.

Ovviamente l'archeologia non ci ha fornito solo informazioni riguardanti le tombe dell'antichità. In ambito metallurgico, gli studiosi hanno rintracciato i luoghi da cui sono stati estratti i minerali utilizzati per la realizzazione dei vasi di bronzo; queste antiche miniere sono state oggetto di scavi; gli altiforni utilizzati per fondere il metallo sono stati ricostruiti e sono state individuate le tecniche di fusione con cui i vasi di bronzo sono stati realizzati nei diversi periodi storici. Sono state rinvenute decine di migliaia di monete di bronzo su tutto il territorio

cinese risalenti a un periodo che va dal VI secolo a.C. in poi. Inoltre, in quell'epoca avvenne l'introduzione e la diffusione del ferro in Cina. Grandi quantità di armi di bronzo sono state rinvenute nelle tombe dei periodi Zhou Occidentale e delle Primavera e Autunni e, nonostante il ferro sia soggetto a rapida corrosione in ambienti sotterranei, non vi sono dubbi circa l'impiego di armi di ferro per i potenti eserciti del periodo degli Stati Combattenti. Allo stesso modo la diffusione di utensili di ferro rese possibile la deforestazione di più vaste aree di territorio, la creazione di nuovi terreni per l'agricoltura, lo scavo di nuovi canali e di pozzi sempre più profondi – condizioni, queste, che portarono a una vera e propria rivoluzione agricola.

Nonostante sia generalmente difficile trovare tracce dell'agricoltura per quanto riguarda i periodi più antichi, la Cina è forse l'unico paese al mondo dotato di una rivista accademica specializzata nel settore della ricostruzione archeologica dei modi e delle tecniche di produzione agricola («Nongye kaogu»). La letteratura del periodo degli Stati Combattenti fa spesso riferimento a nuove pratiche di calcolo e di imposizione fiscale, spesso associate a nuovi criteri di misurazione della terra; in diverse regioni della Cina settentrionale, e in particolar modo nella provincia occidentale dello Shaanxi, sede dello stato di Qin, è ancora possibile osservare le tracce del sistema di distribuzione della terra elaborato dai Qin verso la metà del IV secolo a.C. In quel periodo i Qin iniziarono a espandersi a sud, nel bacino di Chengdu nell'attuale provincia del Sichuan, dove realizzarono diversi progetti di ingegneria idraulica, tra cui la celebre diga mobile di Dujiangyan, tristemente famosa per essere stata l'epicentro del terremoto del Sichuan nel 2008. Tali progetti d'ingegneria idraulica permisero ai Qin di irrigare l'intero bacino, destinato a diventare il «granaio», per così dire, del loro esercito in espansione. Altri studi di «archeoaagricoltura» hanno dimostrato che, circa in quello stesso periodo, gli agricoltori della Cina settentrionale iniziarono a mietere due raccolti l'anno. Questo progresso e l'adozione di utensili di ferro in grado di arare la terra più in profondità determinarono un'esplosione demografica nel corso del V secolo, che durò fino al III secolo a.C. Sfortunatamente non disponiamo ancora di testimonianze archeologiche chiare in materia demografica, sebbene sia stato calcolato che le maggiori città del periodo degli Stati Combattenti contassero oltre 200 000 abitanti e che la popolazione totale dei sette stati principali dell'epoca ammontasse a circa venti milioni di individui. Le mura della città di maggior estensione finora individuata – a Wuyang – misurano oltre 27 chilometri di lunghezza. Sebbene altri importanti ambiti della vita e della società manchino di evidenze archeologiche, non vi sono

dubbi circa l'apporto straordinario che le scoperte e le analisi archeologiche realizzate finora hanno dato per migliorare le nostre conoscenze della storia del periodo Zhou.

## II. LA STORIA DEL PERIODO ZHOU OCCIDENTALE.

Com'è già stato sottolineato all'inizio di questo capitolo, la dinastia Zhou Occidentale è servita agli storici cinesi di ogni epoca come modello per spiegare l'ascesa al potere di una dinastia e anche il suo crollo. Lo *Shiji* di Sima Qian descrive in gran dettaglio come l'integrità morale del re Wen dei Zhou avesse eclissato l'autorevolezza della dinastia Shang allora al potere e come i suoi figli – il re Wu, il duca di Zhou e il duca di Shao – fossero riusciti a rovesciare gli Shang e a stabilire solide fondamenta per la nuova dinastia. Dopo un salto di circa sette o otto generazioni, il racconto riprende descrivendo la depravazione dei sovrani Li e You, le cui disavventure portarono all'esilio del primo, al decesso del secondo e, di fatto, alla fine del potere dei sovrani Zhou. L'accento posto sul ciclo dinastico, caratterizzato da capostipiti virtuosi e da ultimi sovrani depravati, trova già espressione nelle fonti tradizionali del periodo Zhou Occidentale. Vi sono diversi capitoli dello *Shujing* che descrivono gli eventi della primissima fase della dinastia e alcuni poemi dello *Shijing* che esprimono il malcontento che serpeggiava durante la fase finale della dinastia, ma dei due secoli intermedi dicono poco o nulla. Fortunatamente gli scribi incaricati delle iscrizioni su bronzo avevano una visione a più breve termine: a loro dobbiamo la descrizione abbastanza equilibrata degli avvenimenti verificatisi nei diversi stati. Queste iscrizioni ci permettono di colmare le lacune presenti nello *Shiji* e nelle altre fonti tradizionali, ma garantiscono anche una più corretta contestualizzazione delle importanti fasi di fondazione e caduta della dinastia.

Il nome Zhou comparve per la prima volta nelle iscrizioni su ossa oraculari del re Wu Ding (? - c. 1189 a.C.) degli Shang, per indicare una popolazione talvolta rivale, altre volte alleata. Poco dopo la fine del regno di Wu Ding, ogni riferimento ai Zhou scomparve del tutto dalle iscrizioni della dinastia Shang. Questo coinciderebbe con il periodo in cui, secondo le fonti tradizionali, i Zhou migrarono dalla loro terra d'origine, nei pressi di Bin, verso la pianura ai piedi del monte Qi, nella provincia occidentale dello Shaanxi. Questa migrazione fu probabilmente intrapresa per allontanarsi dall'area, divenuta un vero e proprio campo

di battaglia, in cui il popolo Zhou si era trovato suo malgrado coinvolto; con ogni probabilità gli scontri riguardarono gli Shang e i loro nemici occidentali. Il trasferimento dei Zhou posticipò di almeno un secolo qualsiasi forma di contatto con gli Shang. Verso la metà dell'XI secolo a.C. i Zhou, sotto la guida del valoroso re Wen, iniziarono a espandersi verso oriente. A quanto pare in quel periodo il potere Shang era concentrato nelle regioni a oriente della capitale, nei pressi dell'odierna città di Anyang, mentre a occidente arrivava fino ai monti Taihang, che separano le attuali province dello Henan e dello Shanxi. Le incursioni dei Zhou lungo questa linea difensiva attirarono l'attenzione degli Shang che, secondo alcuni racconti, imprigionarono il re Wen nella loro capitale per un certo periodo. Altre fonti narrano della sua liberazione e del successivo riconoscimento della sua autorità sui territori a occidente riconosciuti dal re Di Xin (r. 1086-1045 a.C.), l'ultimo sovrano Shang.

Il re Wen morì intorno al 1050 a.C., prima dello scoppio della guerra contro l'esercito Shang. Il suo successore, il figlio Wu, passò presto alle armi, attaccando l'area della capitale Shang nel 1045 a.C., infliggendo una sconfitta decisiva all'esercito nemico e uccidendo Di Xin. Secondo la tradizione il merito della vittoria fu ascrivito all'integrità morale dei sovrani Wen e Wu, a cui si contrapponeva la depravazione di Di Xin. Come vedremo nella sezione V, nel paragrafo riservato all'organizzazione militare, probabilmente i Zhou seppero trarre maggior beneficio dalle innovazioni militari dell'epoca, in particolare dall'impiego massiccio di carri da combattimento. Indipendentemente dalle ragioni di tale sconfitta, la dinastia Shang giunse al termine e al suo posto s'instaurò la dinastia Zhou. Il re Wu tornò a occidente, istituendo il governo nella nuova capitale Hao, nei pressi dell'attuale città di Xi'an (Shaanxi), delegando ai numerosi fratelli cadetti l'amministrazione dei nuovi territori orientali.

Re Wu non poté gioire a lungo della vittoria, poiché si ammalò e morì a distanza di soli due anni. Il suo decesso provocò una crisi di successione. Uno dei suoi fratelli cadetti, il duca di Zhou, assunse la reggenza in nome del figlio di Wu, passato alla storia con il titolo di re Cheng. Stando ai resoconti successivi, la reggenza avrebbe avuto luogo a causa della giovanissima età del successore legittimo, descritto come un bimbo «in fasce». Con ogni probabilità, invece, questa versione dei fatti fu escogitata per mascherare l'atto di usurpazione da parte dello zio, il duca di Zhou, divenuto in seguito un eroe per i confuciani. Gli altri fratelli, preposti al controllo dei territori orientali, si allearono con gli Shang appena sottomessi per ribellarsi contro le autorità occidentali, che a loro volta repressero la rivolta con una «seconda campagna orientale». La guerra tra i fratelli della famiglia reale lasciò un segno profondo nei resoconti

dell'epoca, ma non mise mai a rischio il controllo dei Zhou sulle aree conquistate. I fratelli piú giovani del duca di Zhou furono incaricati di amministrare i territori in precedenza assegnati ai fratelli piú anziani, deceduti o in esilio. Un'importante conseguenza di tale conflitto fu il trasferimento forzato della popolazione Shang in parte verso le regioni occidentali, nei pressi della capitale principale Hao, in parte nella capitale orientale appena fondata, Chengzhou (o Luoyi), nei pressi dell'attuale città di Luoyang (Henan), che essi contribuirono cosí a costruire.

Stando alle fonti storiche tradizionali, il duca di Zhou avrebbe in seguito ceduto volontariamente il potere al re Cheng, che regnò per il periodo successivo, insieme al figlio Kang (r. 1005/1003-978 a.C.), in un clima di pace durato oltre quarant'anni. Numerose testimonianze sottolineano le difficoltà riscontrate nell'imporre il controllo reale, ma ben piú rilevante è la constatazione che tale controllo venne, comunque, effettivamente raggiunto. Il re Cheng perseguí la politica inaugurata dal padre, che prevedeva la delega ai congiunti o ai sudditi piú meritevoli e fedeli dell'amministrazione degli stati orientali, alcuni dei quali vantavano una tradizione storica considerevole (a differenza di altri, istituiti in tempi piú recenti). La mappa di questi stati mostra chiaramente come i territori fossero stati scelti accuratamente per proteggere la nuova capitale orientale di Chengzhou e per tenere sotto controllo l'accesso alla pianura della Cina settentrionale, lungo il corso centrale del Fiume Giallo. Tali colonie Zhou costituirono il nucleo centrale degli stati indipendenti dei periodi delle Primavere e Autunni e degli Stati Combattenti.

La successione al trono del re Kang non sollevò obiezioni e al suo insediamento parteciparono tutti coloro che governavano i territori orientali. Le iscrizioni su bronzo narrano che il sovrano Kang e suo figlio Zhao (r. 977/975-957 a.C.) promossero diverse campagne militari per estendere il dominio Zhou prima a nord e poi a sud. Le imprese del re Kang furono coronate da notevoli successi, mentre la campagna finale del re Zhao nel bacino del fiume Han, in quello che all'epoca era l'estremo Sud del regno, si rivelò catastrofica: l'esercito reale fu decimato e il re e i suoi consiglieri piú anziani vennero uccisi. Iscrizioni su bronzo di epoca successiva narrano come non fu mai piú possibile riconquistare quei territori. Altre regioni orientali, in precedenza sottoposte al controllo piú o meno rigido della corte, si affrancarono da tale dominazione, al pari delle colonie Zhou del Nord, che acquisirono maggiore autonomia, confinando cosí sempre piú il potere della corte reale nelle regioni delle due capitali.

All'epoca, tuttavia, lo stato Zhou non correva ancora alcun rischio di collasso. Re Mu (r. 956-918 a.C.), figlio e successore di Zhao, si rivelò un capo di stato forte e valoroso. La tradizione popolare successiva lo

ha immortalato – talvolta ammirandolo, talvolta criticandolo – per due sue memorabili imprese: un lungo viaggio attraverso le montagne dell'Asia centrale (dove si credeva avesse intrattenuto una relazione amorosa con Xiwangmu, la dea Regina Madre d'Occidente) e la creazione di un codice legale. Le prove a sostegno della veridicità di entrambe queste imprese appaiono quantomeno romanzate, ma le iscrizioni su bronzo non lasciano adito a dubbi in merito all'adozione, da parte di Mu, di riforme di vasta portata, che dalla riorganizzazione dell'esercito si estesero gradualmente al governo. L'elaborazione di questo apparato burocratico richiese secoli per giungere a totale compimento, ma la genesi di epoca Zhou è confermata dalla produzione di vasi iscritti di bronzo per la commemorazione delle nomine reali. Come vedremo nel paragrafo riservato al rituale, questi cambiamenti in ambito militare e amministrativo coincisero, probabilmente, con altre importanti innovazioni nella celebrazione dei rituali nell'area della capitale – un cambiamento di enorme portata sociale, destinato a durare nel tempo.

Il periodo compreso tra l'instaurazione e la fine della dinastia è scarsamente documentato nei resoconti storici tradizionali. Tuttavia, grazie all'introduzione, ampiamente documentata, di nuove cerimonie di corte per l'attribuzione delle cariche pubbliche ai funzionari del crescente apparato burocratico, nel corso dei regni successivi furono prodotti numerosi vasi iscritti di bronzo. Paradossalmente tali testimonianze dell'instaurazione di un solido apparato amministrativo portano alla luce anche la prima vera sfida al potere centrale dalla fondazione della dinastia. Il nipote del re Mu, Yih (r. 899/897-873 a.C.), salì al potere in modo apparentemente pacifico. Per il periodo successivo ai primi due decenni di regno, però, abbiamo un gran numero di iscrizioni su bronzo contenenti notizie contraddittorie. La spiegazione più ragionevole sembra essere che a un certo punto, con ogni probabilità intorno all'880 a.C., il re Yih sia stato costretto ad abbandonare la capitale e a rifugiarsi a Huaili o Feiqiu con un cospicuo seguito di funzionari (Nivison 1983). Contemporaneamente un suo zio avrebbe assunto il controllo dell'apparato burocratico ancora attivo nella capitale, prima di autoproclamarsi re e passare alla storia con il nome di Xiao (r. c. 872-866 a.C.). L'idea che i due sovrani – Yih e Xiao – abbiano governato simultaneamente è lungi dall'aver ottenuto il consenso generale degli esperti, soprattutto cinesi, e deve essere intesa in termini puramente ipotetici. Tuttavia l'abbondanza di prove indiziarie a sostegno di tale ipotesi non ci permette di escluderla.

Nella storiografia tradizionale cinese il regno del sovrano Yih segna l'inizio del lungo declino della casata reale Zhou. A quel periodo si fanno risalire le prime opere satiriche dirette contro la corte. Dopo l'usur-



pazione del potere da parte del re Xiao, la mancanza d'iniziativa e la salute cagionevole del figlio di Yih, re Yi (r. 865-858 a.C.), furono bersaglio di numerosi attacchi, tanto che i sovrani dei territori un tempo vassalli di Zhou rifiutarono persino di recarsi a corte per rendere omaggio al sovrano. Egli fu costretto a intervenire personalmente nella crisi di successione in atto nello stato di Qi, fondato due secoli prima dal comandante dell'esercito Zhou dopo che ebbe sconfitto gli eserciti Shang: stando alle fonti tradizionali, il re fece catturare il sovrano di Qi e lo fece bollire in un calderone di bronzo (l'intervento armato è stato comprovato dal ritrovamento di un vaso iscritto di bronzo, rinvenuto negli anni Settanta del secolo scorso).

Questi sconvolgimenti colpirono al cuore la corte durante il regno del re Li, figlio di Yi, passato ingiustamente alla storia come uno dei due sovrani piú spietati del periodo Zhou Occidentale. Infatti, nell'iscrizione di uno dei tre vasi rituali di bronzo da lui stesso commissionati (*Hu gui*), re Li ricorda la dedizione con la quale offriva sacrifici agli antenati e l'attenzione che prestava ai propri sudditi. Fu forse nello stesso anno in cui aveva commissionato il vaso (842 a.C.) che re Li fu costretto ad abbandonare la capitale per trascorrere gli ultimi quattordici anni della propria vita a Bin, lungo il fiume Fen, nell'attuale provincia dello Shanxi. Non è chiaro quali fossero esattamente le tensioni in seno alla corte. Le fonti tradizionali parlano della nefasta influenza esercitata sul sovrano da un ministro troppo avido, Rong Yi, che lo avrebbe persuaso ad aumentare le imposte e a punire severamente chiunque avesse osato lamentarsi. Alcuni storiografi marxisti hanno identificato in questo racconto la prima rivolta contadina della storia cinese, un evento precursore della rivolta guidata da Mao Zedong (1893-1976).

Oltre ai conflitti interni alla corte, di qualsiasi natura essi fossero, vi furono senz'altro anche forti pressioni esterne, in parte del tutto nuove, lungo i confini nord-occidentali e sud-orientali. Nell'iscrizione di un altro recipiente di bronzo commissionato dal re Li in persona (*Hu zhong*), il sovrano descrive con orgoglio la campagna militare condotta nelle regioni sud-orientali e il successivo giuramento di obbedienza pronunciato dai sovrani di ventisei diversi stati. È possibile che re Li avesse realmente condotto tale campagna e incontrato i sovrani di ventisei stati, ma la descrizione dei loro inchini di fronte al nuovo re appare quantomeno esagerata, soprattutto alla luce di un'altra iscrizione di bronzo in cui si legge che in quello stesso periodo il sovrano dell'importante regno meridionale di E si ribellò contro la corte Zhou (*Yu ding*). Questa ribellione fu particolarmente rilevante per tre motivi. In primo luogo, il principe di E era il padre di una delle regine Zhou, probabilmente la consorte

stessa di Li: si sarebbe pertanto trattato del suocero del re. La ribellione di un alleato così vicino alla corona è sintomatica della debolezza della corte Zhou. In secondo luogo, il regno di E sorgeva in corrispondenza dell'attuale città di Nanyang (Henan) e controllava, pertanto, i passi di montagna a sud della capitale principale Hao (passo Wu) e della capitale secondaria Chengzhou (passo Tong). L'iscrizione, infatti, narra che il sovrano di E condusse le proprie truppe fino alle porte di Chengzhou e si conclude ammettendo l'umiliante sconfitta subita dalle truppe reali inviate per sedare la rivolta; fu solo grazie all'intervento dell'esercito privato di un sovrano indipendente, il duca Wu, che fu possibile respingere l'attacco a Chengzhou. Nel frattempo a nord e a est dell'area della capitale Zhou sorse una nuova minaccia, rappresentata dalle popolazioni di etnia non cinese, denominate Xianyun o Quanrong nelle fonti di quel periodo e delle fasi successive. I Xianyun continuarono a esercitare una forte pressione sull'area della capitale Zhou per altri settantacinque anni, fino all'invasione finale del 771 a.C., ma già durante il regno del re Li quest'ulteriore minaccia contribuì senza dubbio a destabilizzare un regime già debole.

Tanto il *Zhushu jinian* quanto lo *Shijing* fanno riferimento a un altro problema affrontato dalla corte Zhou in quel periodo: una siccità durata quasi vent'anni. A quanto pare, tale sconvolgimento naturale fu solo la manifestazione più evidente di un cambiamento climatico di vasta portata verificatosi durante la dinastia Zhou. Stando alle testimonianze di cui disponiamo, intorno al 1200 a.C. la Cina settentrionale godette di condizioni climatiche ottimali, con temperature più elevate e precipitazioni più abbondanti della media (Elvin 2004). Ovviamente il territorio della Cina attuale fu solo una delle aree interessate da questo cambiamento climatico, che si estese a occidente fino alle isole greche (e forse oltre). Tra i due estremi si formarono i deserti dell'Asia centrale: tale inaridimento fu probabilmente la causa dello spostamento delle popolazioni locali verso pascoli più fertili. Entrando in contatto con altri popoli, esse innescarono una reazione a catena che portò al trasferimento di altre popolazioni in tutto il continente euroasiatico (Haloun 1926). L'incursione dei Xianyun nella regione della capitale Zhou va quindi interpretata, almeno in parte, alla luce di questo cambiamento ambientale.

Quando re Li fu costretto ad abbandonare la capitale Hao, il principe ereditario, rimasto *in loco*, era poco più che un ragazzo (in questo caso la giovane età parrebbe comprovata). Nei quattordici anni di esilio di re Li, il potere nella capitale Zhou fu esercitato da Gong He (841-828 a.C.), capo di uno dei lignaggi e degli stati indipendenti dell'epoca. Secondo alcune ipotesi, che come tali devono essere riportate, si tratterebbe di quel



duca Wu che aveva salvato la capitale orientale dall'attacco del sovrano di E. Dopo la morte in esilio di re Li salì al trono il principe ereditario, passato alla storia come re Xuan (r. 827/825-782 a.C.), e probabilmente Gong He si ritirò a vita privata. La prima fase del lungo regno di Xuan è stata spesso denominata «rinascita» (*fixing*) del potere Zhou. Il sovrano lanciò immediatamente alcune campagne militari contro i Xianyun e numerosi altri nemici a sud e a est della capitale orientale, riportando lusinghieri successi in entrambe le regioni, stando a quanto riportato nelle iscrizioni commemorative su bronzo dell'epoca. Che la ragione sia da ricercare nel «risveglio» in atto in quel periodo o che si tratti di una pura casualità legata alla conservazione e al ritrovamento dei reperti (o all'incredibile durata di questo regno, protrattosi per quarantasei anni), fatto sta che la quantità di vasi rituali di bronzo iscritti risalenti al periodo di regno del re Xuan è decisamente superiore a quella di qualsiasi altro. Molti reperti ricordano gli importanti cambiamenti socio-demografici in corso nella regione della capitale Zhou. Ad esempio, il *Da Ke ding* (Grande vaso sacrificale *ding* di Ke [figlio del duca di Shao]), parte di un favoloso ritrovamento consistente in 120 vasi rituali riportati alla luce nel 1895 nella Piana dei Zhou, descrive la caduta in rovina di uno dei più antichi e importanti lignaggi di questa regione chiave per il popolo Zhou e il trasferimento delle sue proprietà terriere nelle mani della famiglia Ke. Un altro vaso iscritto di bronzo, il *San pan*, costituisce un vero e proprio trattato stabilito con un lignaggio avversario stanziato a occidente dei territori occupati dalla famiglia Ke; il cuore dell'iscrizione è costituito da una lista dettagliata dei possedimenti contesi, sottoposta all'approvazione di quindici rappresentanti di una famiglia e dieci dell'altra e alla certificazione di un funzionario-scriba. Quest'iscrizione non è puramente aneddótica, è una testimonianza chiara della tendenza dell'epoca di creare proprietà fondiari più estese, come suggeriscono anche i resoconti della letteratura tradizionale, secondo i quali il re Xuan, come suo padre prima di lui, tentò di sottoporre a tassazione un numero sempre maggiore di terre.

Come aveva fatto suo nonno in precedenza, al culmine del proprio potere il re Xuan arrivò persino a intromettersi nella successione al trono di uno degli stati orientali, Lu, fondato agli inizi della dinastia dal duca di Zhou in persona. Secondo alcune fonti aneddótiche, il re Xuan s'infatuò del figlio cadetto del duca Wu di Lu (r. 825-816 a.C.) e, alla morte di quest'ultimo, fece pressioni – nonostante la strenua opposizione del suo ministro più fidato – affinché il suo protetto salisse al potere con il nome di duca Yih (r. 815-806 a.C.). Come predetto dal primo ministro di Xuan, dieci anni dopo il figlio del primogenito del duca Wu,

Bo Yu, si ribellò contro il duca Yih, assassinandolo e impadronendosi del potere per gli undici anni successivi. Fu allora, nel corso del quarto decennio del regno di Xuan, che il sovrano guidò l'esercito nella lunga marcia verso oriente per intervenire nuovamente nelle questioni di Lu, assassinando Bo Yu e insediando al suo posto il figlio del duca Yih. I resoconti più antichi riportano in modo laconico come, da quel momento in poi, i sovrani di numerosi stati «si ribellarono contro il re». Numerosi indizi avallano persino l'ipotesi secondo la quale, dieci anni dopo, uno di questi sovrani, del lignaggio Du, il cui stato si trovava nei pressi della capitale Hao, avrebbe assassinato il re durante una battuta di caccia.

Gli annali che ripercorrono il periodo compreso tra l'intervento del re Xuan nelle questioni di Lu e la sua morte sono densi di resoconti di numerose altre campagne militari condotte dall'esercito reale, in particolare modo nelle regioni a nord della capitale; alcune di queste battaglie comportarono anche cocenti sconfitte per i Zhou. Non vi è dubbio che la corona iniziasse a vacillare. Il figlio del re Xuan, passato alla storia come re You (r. 781-771 a.C.), è sempre stato ritenuto responsabile del crollo definitivo del regno, ma è difficile immaginare che ci potesse essere una via d'uscita per la corte Zhou in quelle condizioni. Separare la realtà dalla leggenda, quando si esaminano le vicissitudini di questo regno, è un compito arduo. Va ricordato, inoltre, che nessuna iscrizione su bronzi rituali fornisce informazioni sui diversi periodi di crisi, poiché tali oggetti erano generalmente commissionati per commemorare i successi del regno. Alcuni studi recenti suggeriscono, in modo assai convincente, che re You avesse permesso alla corte di suddividersi in due fazioni rivali, determinate ad annientarsi (Li Feng 2006, pp. 203-15). Una di queste fazioni era guidata dal primo ministro Shifu di Guo, mentre l'altra annoverava tra i suoi membri lo zio del sovrano, Duo You, cui il re Xuan aveva affidato il governo dell'importante città di Zheng, nei pressi della capitale reale (da cui l'appellativo duca Huan di Zheng, r. 806-771 a.C.), e che nel 774 a.C. fu nominato «supervisore del popolo» (*situ*) dal re You. Stando ai resoconti tradizionali, le tensioni a corte scoppiarono l'anno successivo, quando You decise di designare come erede al trono il figlio della sua concubina prediletta, Bao Si, al posto del figlio della regina legittima, figlia del sovrano dello stato meridionale di Shen. Due anni dopo, il signore di Shen progettò con i «barbari» delle regioni nord-occidentali Quanrong l'invasione della capitale. Indipendentemente dalla verità che si cela dietro questo racconto a sfondo moraleggiante, i Quanrong, o Xianyun per usare il nome con cui venivano chiamati all'epoca, invasero la capitale, uccidendo il re You, il duca Huan di Zheng e Bofu, il nuovo erede legittimo appena insediatosi.

### III. IL PERIODO DELLE PRIMAVERE E AUTUNNI.

Gli annali del regno di Lu, il cui nome si ispira al periodo delle Primavera e Autunni, iniziano solo a partire dal 722 a.C., quasi cinquant'anni dopo la morte del re You dei Zhou e il sacco di Hao, capitale della dinastia Zhou Occidentale. I cinque decenni intermedi sono una sorta di periodo buio della storia cinese, descritto da poche fonti, perlopiù tarde. Al contrario, il periodo delle Primavera e Autunni è probabilmente l'epoca meglio documentata della storia cinese antica, sebbene la quasi totalità delle informazioni di cui disponiamo siano legate allo *Zuozhuan* e al *Guoyu* (Dialoghi dagli stati). Tale è l'importanza di queste due opere per la storiografia di questo periodo che risulta pressoché impossibile prescindervi volendo presentare una ricostruzione innovativa dell'epoca, com'è stato invece possibile nel caso del periodo Zhou Occidentale grazie alle iscrizioni su bronzo. Nonostante la storia sia ormai nota (Maspero 1927, pp. 281-360; Hsu Cho-yun 1965 e 1999), vista l'importanza che riveste per comprendere la costituzione di numerose istituzioni governative destinate a caratterizzare l'amministrazione pubblica cinese nei secoli successivi, riteniamo utile prenderla nuovamente in considerazione, anche se, a causa del poco spazio a disposizione, dovremo limitarci a evidenziare solo alcuni avvenimenti che segnarono l'ascesa (e il crollo) di ciascuno degli stati indipendenti. Si tratta di una strategia mirata a cogliere i principali sviluppi storici del periodo in esame. Altri importanti avvenimenti ebbero luogo simultaneamente nei vari stati, i cui sviluppi altre opere più dettagliate sapranno considerare in modo approfondito.

Il sovrano di Shen, appoggiato dagli stati alleati di Lu, Xu, Zheng, Jin e Qin, insediò sul trono di Zhou l'erede legittimo del re You, Yijiu, passato alla storia come re Ping (r. 770-720 a.C.). L'anno successivo i sovrani degli antichi stati di Jin, Wey e Qin, nonché il duca Wu da poco divenuto sovrano di Zheng, scortarono e insediarono re Ping nella capitale orientale di Chengzhou. Con ogni probabilità questa manifestazione di forza e lealtà fu resa necessaria dal fatto che l'anno precedente il duca di Guo aveva messo sul trono un altro erede della famiglia reale, Yuchen, a Xie, a ovest della madrepatria dei Zhou. Per vent'anni i due re regnarono simultaneamente, sulla scia delle divisioni interne già esistenti a corte sotto il re You e non ancora risolte nel 750 a.C., quando Wen di Jin condusse una campagna militare nella regione dell'ex capitale e assassinò Yuchen. Nel giro di un secolo Jin divenne uno degli sta-

ti piú potenti. Prima di quest'ascesa, tuttavia, altri stati, in particolare Zheng e Guo, salirono alla ribalta della scena politica disputandosi il controllo della regione della nuova capitale reale, lungo il corso centrale del Fiume Giallo.

### 1. *La supremazia di Zheng.*

Pare che il duca Huan di Zheng – zio, ministro di spicco e fedelissimo servitore del re You – avesse preconizzato la disfatta imminente nell'attimo stesso in cui il re aveva deciso di cambiare il suo successore. Fu allora che il duca si mise alla ricerca di un luogo nuovo, a oriente, dove spostare il suo popolo. La scelta cadde su una regione ancora piú a est della capitale orientale, nel distretto della provincia dello Henan sud-orientale che ancor oggi porta il nome di Xinzheng («Nuova Zheng»). Quando il duca Huan venne ucciso insieme al re You, suo figlio divenne il secondo sovrano dello stato con il titolo di duca Wu (r. 770-744 a.C.) e si stabilí a Xinzheng. Egli ereditò l'incarico di supervisore del popolo che il padre aveva ricoperto a corte. Scarse sono le informazioni sul suo regno, ma sappiamo che mantenne l'alleanza stipulata a suo tempo dal padre con il regno di Shen, geograficamente ormai vicino dopo il trasferimento a Xinzheng. Nel 762 a.C. sposò una figlia del sovrano di Shen, Wu Jiang, coinvolta in seguito in una guerra di successione di cui fu probabilmente l'artefice.

Wu Jiang ebbe due figli: Wusheng, nato con un parto molto difficile, e Shuduan, nato senza complicazioni. Pare che tali circostanze fossero alla base della predilezione di Wu Jiang per il figlio cadetto. Nel 744 a.C., al capezzale del duca Wu, Wu Jiang supplicò il marito di designare Shuduan come erede, al posto del primogenito Wusheng; il duca Wu rifiutò di cedere alle richieste della moglie e, alla sua morte, Wusheng salí al trono come duca Zhuang di Zheng (r. 743-701 a.C.), ereditando anche la carica del padre a corte. Zhuang nominò quindi il fratello governatore della città di Jing, considerata superiore, per dimensioni, alla capitale stessa. A vent'anni di distanza, nel 722 a.C., Shuduan si ribellò però al fratello maggiore, con l'appoggio e il sostegno della madre, residente nella capitale. Il duca Zhuang repressé nel sangue la rivolta e Shuduan fu costretto all'esilio, trovando rifugio nel regno di Wey, lungo il corso settentrionale del Fiume Giallo. Il duca Zhuang condannò la madre a trascorrere il resto della vita in carcere, giurando che non l'avrebbe piú degnata di uno sguardo fino a quando non si fossero incontrati nel profondo delle Sorgenti Gialle – il regno sotterraneo dei defunti. Il

722 a.C. è un anno particolarmente importante per la storia cinese antica perché costituisce la data d'inizio del *Chunqiu*. La cronaca dei rapporti tra il duca Zhuang di Zheng, suo fratello Shuduan e la loro madre Wu Jiang occupa gran parte del commentario dello *Zuozhuan* relativo a quell'anno ed è pertanto nota a tutti i lettori dell'opera. La storia prosegue, a distanza di un anno, con il rammarico di Zhuang per il giuramento pronunciato contro sua madre e con l'intervento di un ospite a corte, che avrebbe suggerito al duca uno stratagemma per rivedere la madre osservando alla lettera il giuramento: Zhuang avrebbe fatto scavare due pozzi fino al livello freatico e li avrebbe poi messi in comunicazione perpendicolarmente. Avrebbe fatto calare la madre da una parte e sarebbe egli stesso sceso nell'altra, per poterla osservare tramite il canale comunicante – nel profondo delle Sorgenti Gialle.

Due anni dopo re Ping di Zhou morì, nel corso del suo cinquantunesimo anno di regno. Nonostante i duchi Wu e Zhuang di Zheng avessero entrambi conservato il proprio incarico ministeriale a corte, il re aveva mostrato una crescente predilezione per lo stato di Guo, nemico giurato di Zheng. Quando il nuovo sovrano, re Huan (r. 719-697 a.C.), nipote di Ping, tentò di conferire maggiori poteri a Guo, il duca Zhuang organizzò diverse incursioni nei pressi di Guo e della capitale reale (gli annali parlano di «razzie di cereali»). Nel 717 a.C. il duca Zhuang si recò a corte per rendere omaggio al re, ma questi rifiutò di concedergli udienza. Da quel momento in poi i rapporti tra la corte e lo stato di Zheng andarono sempre più deteriorandosi finché, nel 707 a.C., il re si mise a capo di una coalizione di stati, tra cui Wey, Chen, Cai e Guo, per attaccare Zheng. L'offensiva non ebbe successo e lo stesso re venne trafitto a una spalla da una freccia. Fu l'ultimo tentativo della corte Zhou di affermare una reale autorità sugli altri stati, ormai del tutto indipendenti.

Nel 720 e 719 a.C. scoppiarono cruente lotte per la successione nei ducati limitrofi di Song e di Wey. A causa forse del fatto che uno degli eredi Song si era rifugiato a Zheng, gli eserciti di Song e di Wey attaccarono Zheng senza ottenere risultati immediati, ma da quel momento in poi le vicende dei tre stati continuarono a intrecciarsi. Nel 701 a.C. il duca Zhuang morì lasciando due eredi: Hu, figlio della sua prima moglie, originaria del piccolo stato di Deng, e Tu, figlio della seconda consorte, proveniente da Song. Il primo ministro di Zheng, Zhai Zhong, in carica da lungo tempo, insediò al potere Hu, con il nome di duca Zhao (r. 696-695 a.C.). Tuttavia, il duca Zhuang di Song imprigionò Zhai Zhong, minacciandolo di morte se non avesse insediato Tu. Zhai Zhong cedette alle pressioni e il duca Zhao andò in esilio (pare di propria volontà) a Wey. Il fratello minore Tu salì al potere con il titolo di duca Li (r.

700-697 e 679-673 a.C.). Ben presto, nel 697 a.C., Tu iniziò a vedere di cattivo occhio il controllo esercitato dal primo ministro sul governo e complottò per assassinarlo. Poco opportunamente la scelta di chi dovesse compiere l'assassinio ricadde sul genero dello stesso Zhai Zhong e le voci del complotto giunsero alle orecchie della moglie, che informò immediatamente il padre. Zhai Zhong intervenne con prontezza, fece giustiziare il genero, costringendo il duca Li ad abbandonare lo stato e a rifugiarsi a Song, e pose così fine all'esilio del duca Zhao. La piega presa dagli avvenimenti spinse Song ad attaccare nuovamente Zheng, ancora una volta senza risultati. Ne conseguì un decennio di incredibili intrighi a Zheng. Innanzitutto, il duca Zhao fu assassinato da uno dei ministri più fidati di suo padre, che egli aveva a lungo disdegnato. Zhai Zhong insediò quindi il fratello minore Wei, a sua volta assassinato durante una visita ufficiale nello stato settentrionale di Qi. Il ministro nominò, allora, un altro fratello cadetto ma, a soli due anni di distanza dalla morte dello stesso Zhai Zhong (683 a.C.), anch'egli fu ucciso su ordine del duca Li, ancora in esilio. Quest'ultimo tornò nella capitale Zheng e proclamò un nuovo «primo anno di regno» (679 a.C.), mentre Qi continuò ad affermare gradualmente la propria supremazia su tutti gli altri stati.

Così si conclude la storia del regno di Zheng, narrata forse con eccessiva dovizia di particolari per diversi motivi: in primo luogo perché Zheng fu la principale potenza della fine dell'VIII secolo a.C., poi perché la storia di questo stato evidenzia il crollo di potere della corona Zhou e infine perché si tratta di uno dei periodi meglio documentati dalla storiografia cinese e che meglio ne incarna alcuni tratti fondamentali. Le vicende di Zheng costituiscono un ottimo esempio del ruolo che le relazioni umane giocano nell'esercizio del potere politico. Il crollo di potere di Zheng è segnato da un susseguirsi vertiginoso di attacchi, assassinî ed esilî, con innumerevoli casi di fratelli in lotta tra loro e almeno uno che vede una madre cospirare contro un proprio figlio. D'altronde, l'unica figura «senza macchia», o quasi, di questa rappresentazione è Zhai Zhong. Anche questo elemento segna un importante punto di svolta nel panorama politico dell'epoca: l'esercizio intelligente, anche se non sempre virtuoso, del potere divenne sempre più una prerogativa dei ministri, più che dell'aristocrazia.

## 2. *L'egemonia di Qi.*

Lo stato di Zheng non fu l'unico a essere caratterizzato da numerosi assassinî nel corso della sua storia. Nello stesso anno in cui Xin, fratello



minore del duca Zhao, fu assassinato, il duca Xiang di Qi (r. 697-686 a.C.) incaricò un sicario di assassinare il duca Huan di Lu (r. 711-694 a.C.). Otto anni dopo, nel 686 a.C., il duca Xiang di Qi fu a sua volta assassinato. Al suo posto si insediò il giovane duca Huan; durante il suo regno (685-643 a.C.), e sotto la direzione del suo celebre ministro Guan Zhong (m. 645 a.C.), Qi riuscì a imporre un certo grado di stabilità ai rapporti tra gli stati, perlomeno nella Cina settentrionale.

Qi era molto esteso e di antica tradizione; la sua colonizzazione era stata compiuta durante la campagna di conquista del regno Shang dal comandante dell'esercito Zhou, il granduca Wang, uno dei pochi comandanti che non apparteneva alla famiglia reale. Situato nella parte settentrionale dell'attuale provincia dello Shandong, allo stato di Qi era stato affidato l'importante compito di proteggere le pianure settentrionali dalle incursioni nemiche. Nonostante la grande distanza che lo separava dalla capitale, per gran parte del periodo Zhou Occidentale Qi intrattenne stretti rapporti con la famiglia reale, inviando con regolarità come spose ai sovrani Zhou donne della propria aristocrazia. Tuttavia, verso la fine del periodo Zhou Occidentale anche lo stato di Qi acquisì una maggiore indipendenza. Come ricordato in precedenza, però, re Yi dovette a un certo punto intervenire con l'esercito per risolvere la crisi che era scoppiata per la successione al trono. Per tutto l'VIII secolo a.C. le vicende dello stato non furono menzionate dalla storiografia ufficiale. La situazione si capovolese, invece, nel VII secolo. Nel 697 a.C. un nuovo governatore, il duca Xiang, salì al potere (697-686 a.C.), divenendo una delle figure più denigrate della storia cinese. Seminò malcontento in tutto lo stato, facendo cadere in disgrazia suo nipote Wuzhi (prediletto dal precedente sovrano) per paura che potesse contendergli il potere e costringendo all'esilio i propri fratelli. L'azione più infamante compiuta da Xiang fu senza dubbio la relazione pubblica e incestuosa che egli intrattenne con la figlia, moglie del duca Huan, sovrano dell'altrettanto antico e ancor più prestigioso stato di Lu. Di fronte alle proteste di Huan, Xiang ordinò che fosse ucciso e, per precauzione, organizzò anche l'assassinio del sicario. Poco dopo, alla notizia che Xiang era stato ferito in un incidente di caccia, alcuni ministri, fra i quali il tanto vituperato nipote Wuzhi, complottarono per eliminarlo. Wuzhi riuscì nell'intento, ma venne a sua volta ucciso nel corso di quello stesso anno. Seguirono altri scontri tra i fratelli minori, fino a quando uno di essi riuscì a imporsi sugli altri e a salire al trono, passando alla storia con il nome di duca Huan.

Uno dei suoi primi interventi fu la nomina a primo ministro di Guan Zhong, l'uomo che era stato tutore e ministro del suo rivale, con la motivazione che per governare lo stato erano sufficienti ministri di Qi, ma

per governare il mondo bisognava arruolare anche consiglieri esterni. Il nome di Guan Zhong sarebbe divenuto sinonimo di efficiente gestione statale. Sotto consiglio del suo primo ministro, il duca Huan soccorse molti stati che si trovavano sotto attacco. Nel 681 a.C. gli stati minori di Song, Chen, Cai e Zhulü chiesero la protezione di Qi, siglando l'alleanza con un giuramento scritto (*meng*). L'anno successivo, nel corso di un incontro al vertice, un emissario reale insignì il duca Huan dello statuto eccezionale di «egemone» (*ba*). Tale riconoscimento ebbe valore per quasi due secoli. Gli stati firmatari erano tenuti ad appoggiare il capo dell'alleanza, che a sua volta prometteva di prestare loro soccorso in caso fossero attaccati. Il duca Huan si distinse fin da subito per la sua fedeltà all'accordo e per non aver mai tentato di usurpare privilegi dei sovrani degli altri stati nelle tre decadi successive. Nel corso di un incontro tra alleati tenutosi nel 651 a.C., il re Zhou inviò al duca Huan diversi doni, simbolo dell'autorità reale, e gli conferì il privilegio di non inchinarsi in sua presenza. Nonostante Guan Zhong avesse consigliato al duca di declinare tali doni, cominciarono a correre voci sulla presunta arroganza di Huan. Prima di morire, nel 645 a.C., Guan Zhong diede al suo signore un ultimo consiglio: allontanare da palazzo i suoi numerosi figli. Per la prima volta il duca non seguì le raccomandazioni del suo ministro. Egli morì a distanza di soli due anni, a tal punto prigioniero nel suo palazzo che si narra che il suo corpo rimase a decomporsi per sessantasette giorni prima che qualcuno si accorgesse che era morto. Lo stato precipitò nella guerra civile, con i figli di Huan che lottavano uno contro l'altro. Ebbe così fine il primato di Qi sugli altri stati.

Oltre ad aver aiutato il duca Huan a ottenere il titolo di egemone, Guan Zhong ebbe il merito di aver reso funzionale l'amministrazione di Qi, progettata in modo da garantire il reclutamento costante di truppe in seno all'esercito. Lo stato venne suddiviso in quindici province (*xiang*), ognuna delle quali era costituita da dieci distretti rurali (*lian*), formati ognuno da quattro villaggi (*li*) di cinquanta famiglie ciascuno raccolte in gruppi di dieci. Ogni gruppo di dieci famiglie era tenuto a fornire cinque soldati (*wu*), e i cinquanta uomini di ogni villaggio costituivano uno squadrone minore (*xiao rong*), organizzato per fiancheggiare un carro da guerra. I duecento soldati forniti da ogni distretto costituivano un plotone (*zu*) e i dieci plotoni di ogni provincia costituivano un reggimento (*li*) di 2000 uomini. Quest'organizzazione garantiva allo stato un esercito permanente di 30 000 unità, suddiviso in tre armate (disposte su tre fronti, di destra, sinistra e centro), ognuna composta da cinque reggimenti per un totale di 10 000 uomini. Anche altre attività che facevano capo all'amministrazione, come il commercio e l'artigiana-



to della capitale, furono soggette a un'organizzazione gerarchica simile, dotata di funzionari ai diversi livelli che dovevano relazionare ai loro superiori e impartire disposizioni ai sottoposti lungo tutta la catena di comando. Sebbene sia lecito chiedersi fino a che punto la realtà potesse realmente riflettere questa organizzazione ideale, tale struttura creò un modello teorico che altri stati cercarono di emulare nei secoli a venire.

Il duca Huan di Qi riuscì a mantenere il proprio *status* di egemone per quasi quarant'anni, dal 681 al 643 a.C., anno della sua morte, ma è giusto ricordare che la sua supremazia non si estese mai oltre la bassa valle del Fiume Giallo. Uno dei motivi principali che portò alla creazione di questa alleanza fu la necessità di controbilanciare il crescente potere dell'importante stato meridionale di Chu, che andava via via inglobando nella propria sfera d'influenza un numero crescente di stati, compresi alcuni di antica tradizione governati dall'aristocrazia Zhou. Nel 656 a.C. Qi guidò una coalizione di stati settentrionali contro Chu. Tale campagna d'invasione non diede grandi risultati, se non quello di indurre re Cheng di Chu (r. 674-626 a.C.) a partecipare a uno degli incontri dell'alleanza (nel decennio successivo Chu riuscì ad anettere almeno quattro stati compresi tra il proprio territorio e quelli dell'alleanza settentrionale, e nel corso di altri dieci anni assunse il controllo di quasi tutta la bassa valle del Fiume Giallo). Tuttavia, la campagna d'invasione promossa da Qi segnò la nascita di un'altra importante innovazione destinata a caratterizzare la strategia di governo dell'antichità cinese: Chu avviò imponenti opere di fortificazione lungo il confine settentrionale ed edificò una «lunga muraglia» (*chang cheng*), presto emulato da altri stati. Qi non esercitò alcuna effettiva influenza nemmeno sulla regione occidentale della Cina settentrionale, dove sorgevano i potenti stati di Qin e di Jin (che non presero mai parte agli incontri dell'alleanza). E sarà proprio Jin il protagonista del periodo storico successivo.

### 3. L'egemonia di Jin.

Come Qi, anche lo stato di Jin era molto antico, essendo stato fondato da uno dei fratelli cadetti del re Cheng di Zhou. Situato nella regione a oriente del Fiume Giallo, nella parte sud-occidentale dell'attuale provincia dello Shanxi, questo stato vassallo di Zhou era stato fondato innanzitutto per proteggere i confini settentrionali della nuova capitale orientale di Chengzhou. Alcuni studiosi ritengono che fosse questa l'area in cui viveva il popolo Zhou prima di trasferirsi nella Piana dei Zhou, nella provincia occidentale dello Shaanxi. La creazione dello sta-

to di Jin in questi luoghi potrebbe quindi essere interpretata, per certi aspetti, come un ritorno dei Zhou nelle loro terre d'origine. Comunque sia, questa regione era stata a lungo oggetto di pretese da parte della precedente dinastia Shang ed è quindi ovvio che i Zhou volessero tenerla sotto controllo.

Sebbene Jin sia stato uno degli attori piú importanti del panorama politico cinese durante il periodo Zhou Orientale, fino a poco tempo fa la sua storia piú antica non era adeguatamente attestata dal punto di vista archeologico. A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, però, una campagna archeologica condotta da Zou Heng e dal Dipartimento di Archeologia dell'Università di Pechino è riuscita a individuare la sede dell'antica capitale Jin presso Tianma-Qucun, alle porte della città di Houma nell'attuale provincia dello Shanxi. All'inizio degli anni Novanta è stato scoperto un cimitero contenente le sepolture dei sovrani Jin, probabilmente dall'epoca di Tangshu Yu (c. 1040 a.C.) a quella del marchese Wen (r. 780-746 a.C.), verso la metà dell'VIII secolo a.C. Si è trattato di uno dei piú grandi successi dell'archeologia del XX secolo in Cina. Come nel caso di molti altri sovrani dell'epoca, l'ascesa al potere di Wen non fu esente da complicazioni. Nato nel 790 a.C., il futuro marchese di Jin (chiamato Qiu, «Avversario», in ricordo dell'ultima vittoriosa battaglia dell'esercito Zhou per il controllo del territorio settentrionale di Jin) era appena quindicenne quando suo padre, il marchese Mu (r. 801-785 a.C.), morì e suo zio Shangshu (r. 784-781 a.C.) usurpò il trono, costringendo il giovane erede legittimo a fuggire in esilio. Quattro anni dopo Qiu tornò in patria, uccise lo zio e assunse le redini del comando. La prima parte del suo regno coincise con quello di re You di Zhou. Wen fu uno dei nobili rimasti fedeli alla casa reale anche dopo gli avvenimenti del 771 a.C.; fu lui che scortò il giovane re Ping alla capitale orientale di Chengzhou e fu lui a guidare la campagna militare nella valle del fiume Wei, che aveva come obiettivo uccidere il fratellastro del sovrano, Yuchen, autoproclamatosi re in quei territori. Dopo il lungo regno del marchese Wen, durato trentacinque anni, suo figlio Zhao (r. 745-740 a.C.) affidò al fratello cadetto la gestione della città di Quwo, che era persino piú grande della capitale Jiang. A partire da quel momento lo stato di Jin precipitò in una situazione di perenne guerra civile tra il lignaggio degli eredi legittimi e il ramo della famiglia di Quwo, che uscì spesso vittorioso dagli scontri, finché nel 678 a.C. il duca di Wu (r. 678-677 a.C.), a capo di Quwo per quasi quarant'anni, riuscì a ottenere dal re Xi di Zhou (r. 681-677 a.C.) il riconoscimento del titolo di signore legittimo di Jin. Quando il duca morì, a distanza di soli due anni, gli successe il duca Xian (r. 676-651 a.C.), che nel corso

dei suoi venticinque anni di regno riuscì a sconfiggere e ad annettere tutti gli stati minori situati nell'attuale provincia dello Shanxi. Questi territori furono suddivisi tra i vari sostenitori della famiglia di Quwo: a Zhao Su fu affidato il controllo della regione settentrionale di Zhao, a Bi Wan l'area orientale di Wei e a Wuzi i territori di Hann, nella parte meridionale dello stato. Questa suddivisione fu la causa, due secoli dopo, dello scoppio di una nuova guerra civile.

Il duca Xian riportò grandi successi, ma non senza complicazioni. Ebbe numerosi figli da diverse mogli, molte delle quali originarie della popolazione settentrionale dei Di, considerata dai più «barbara»: il principe ereditario Shen Sheng, nato dalla figlia del duca Huan di Qi, morta precocemente; Chong Er, la cui madre era di origine Di; Yi Wu, figlio di una delle sorelle minori della madre di Chong Er; Xi Qi, figlio dell'ultima delle consorti del duca Xian, Li Ji, un'altra donna di origine «barbara», del popolo settentrionale dei Rong. Come spesso accade nella storiografia tradizionale cinese, la responsabilità dei fallimenti del marito veniva in genere attribuita alla moglie, in questo caso a Li Ji. Stando alle fonti, dunque, Li Ji avrebbe cospirato affinché suo figlio fosse proclamato erede legittimo, istigando l'erede al trono, Shen Sheng, a suicidarsi (pare che lo avesse coinvolto in un complotto mirato ad avvelenare il duca) e costringendo l'astuto Chong Er a fuggire in esilio. Chong Er, uno dei personaggi più grandi ed eroici della storia cinese antica, peregrinò attraverso la Cina settentrionale per diciannove anni, prima nelle regioni dei Di e poi in altri vari stati, giungendo infine a Qin, confinante a ovest con Jin, che aveva già accolto il suo giovane fratellastro in esilio (Yi Wu), la cui sorella minore era diventata la moglie del sovrano, il duca Mu di Qin (r. 659-621 a.C.). Quando il duca Xian morì, nel 651 a.C., i ministri rimasti a corte si adoperarono per mettere ordine rapidamente nella difficile situazione che si era venuta a creare. Per prima cosa fecero uccidere Li Ji e suo figlio Xi Qi, richiamarono quindi in patria Chong Er, invitandolo ad assumere il controllo dello stato, ma egli declinò l'offerta perché in contrasto con le norme rituali. I ministri si recarono allora a Qin, per offrire la carica al secondo figlio del duca Xian, Yi Wu. Il duca Mu di Qin, a capo di un esercito, scortò Yi Wu a Jin. Nel frattempo, in quella che fu la sua ultima impresa compiuta fuori dal proprio stato, il duca Huan di Qi, venuto a conoscenza dei disordini scoppiati a Jin, guidò il proprio esercito fino ai suoi confini orientali, ma dovette indietreggiare di fronte all'esercito di Qin, dispiegato a occidente.

Il regno di Yi Wu, passato alla storia con il titolo di duca Hui di Jin (r. 650-637 a.C.), fu a dir poco disastroso e l'unica consolazione risiede nel fatto che fu relativamente breve. Subito dopo il suo ritorno in patria,

Yi Wu ordinò l'esecuzione di molti dei più importanti ministri, inclusi i più competenti. In seguito, una serie ininterrotta di carestie lo portò a scontrarsi con quello che un tempo era stato il suo più fidato protettore, il duca Mu di Qin. Nel 643 a.C. Jin fu messo in ginocchio da una carestia. Quando il duca Hui chiese aiuto a Qin, il duca Mu inviò ingenti quantità di cereali. L'anno successivo, però, quando fu il regno Qin a essere colpito dalla carestia e a chiedere aiuto a Jin, non solo il duca Hui non venne in suo soccorso, ma approfittò del suo momento di debolezza per sferrare un attacco contro Qin. L'esercito di Qin reagì con forza e l'anno successivo, nel corso di un combattimento, il duca Hui venne catturato. Fu solo grazie all'intervento di sua sorella, moglie del duca Mu, che al duca Hui fu concesso di tornare a Jin, dove continuò a governare per altri sette anni, senza apportare grandi modifiche alla propria amministrazione. Trascorse la maggior parte del tempo temendo un attacco da parte del fratello maggiore ancora in esilio, Chong Er, che tentò di far assassinare. Chong Er si trasferì da uno stato all'altro, trascorrendo cinque anni a Qi, i primi due dei quali sotto la protezione del duca Huan di Qi: in alcuni stati fu trattato con disprezzo (e serbò il ricordo di tali maltrattamenti), mentre in altri fu oggetto di grande rispetto («collezionò» diverse mogli nel corso dei suoi viaggi e si dice fosse particolarmente attratto dalle donne di Qi). Durante queste peregrinazioni, egli strinse amicizie che si sarebbero rivelate molto utili in seguito. Quando il duca Hui si ammalò e morì, nel 637 a.C., il principe ereditario, il duca Huai, seguì le orme del padre nella conduzione dello stato, ordinando – come prima cosa – l'esecuzione dei più potenti sostenitori di Chong Er. Questa decisione fece infuriare il duca Mu di Qin, ospite di Chong Er, che aveva posto fine alle proprie peregrinazioni scegliendo il regno di Qin come meta finale. L'esercito Qin scortò Chong Er fino a Jin; egli entrò nel tempio degli antenati e accettò la carica di duca, assumendo il nome di duca Wen di Jin (r. 636-628 a.C.). Il giorno seguente, il duca Huai fu assassinato mentre cercava di abbandonare lo stato.

Il duca Wen aveva già sessantadue anni quando fece ritorno nella sua terra d'origine. Nonostante le numerose divisioni interne a corte e il fallito colpo di stato tentato nel corso del suo primo anno di regno, egli riuscì ad acquisire rapidamente il controllo di Jin. Al di fuori dei confini seppe sfruttare i rapporti allacciati nei diciannove anni di esilio per creare una coalizione di stati nella regione della Cina settentrionale. Nel 632 a.C. lo stato meridionale di Chu e i suoi alleati assediaron l'antico stato di Song, situato nel cuore della bassa valle del Fiume Giallo. Jin, con il sostegno di Qi, Qin e di molti altri stati minori, riuscì a liberare Song dall'assedio e a riportare una vitto-

ria decisiva nella battaglia di Chengpu – forse la battaglia piú celebre dell'intera storia cinese.

Quello stesso anno il duca Wen fu ricevuto con grandi onori presso la corte Zhou e gli fu insignito il titolo di egemone. In seguito, quello stesso anno, il re Zhou presenziò all'incontro dei numerosi stati che firmarono l'alleanza. Il duca Wen morí quattro anni dopo, probabilmente di vecchiaia (all'età di settantuno anni). Jin riuscí a conservare l'egemonia per circa cinquecento anni. Nonostante le altalenanti vicende che caratterizzarono quel turbolento periodo della storia cinese, il ruolo del duca Wen come personaggio politico dominante dell'epoca non fu mai messo in discussione.

#### 4. *L'ascesa del Sud.*

Il nome dello stato di Chu appare già nelle iscrizioni su ossa oracolari risalenti al primo periodo della dinastia Zhou Occidentale e, come abbiamo visto ripercorrendo la storia di quel periodo, si affermò in maniera ancora piú decisa nella fase finale dell'espansionismo Zhou, sotto il regno del re Zhao. Stato di grande estensione anche se di scarse risorse naturali, originariamente situato nella regione dei monti Jing, nell'attuale provincia dello Hubei (da cui la duplice denominazione Jing o Jing-Chu), Chu non rientrò mai nella sfera d'influenza della corte Zhou, tanto da essere considerato «barbaro» dagli stati del Nord. Tale pregiudizio, tuttavia, non sembra trovare reali riscontri nella realtà. Lo *Shiji* di Sima Qian contiene un'ampia descrizione della sua storia, basata probabilmente su alcuni annali locali, come i *Taowu*, che si ritiene siano stati compilati a Chu. In effetti è possibile che alcune forme di organizzazione statale fossero state sperimentate a Chu prima di essere adottate al Nord. Nell'VIII secolo a.C. Xiong Tong – al potere da lungo tempo – si autoproclamò «re» (*wang*) e passò alla storia con il nome di re Wu di Chu (r. 740-690 a.C.). Oltre ai titoli, esistono testimonianze ben piú interessanti secondo le quali alla fine del suo regno (e quindi prima dell'inizio del lungo regno del duca Huan di Qi) Chu avrebbe fondato la prima «contea» (*xian*), nominando un governatore incaricato di conferire direttamente con il sovrano. Tale organizzazione dell'apparato amministrativo statale è stata definita, da almeno uno storico, «l'inizio della burocrazia in Cina» (Creel 1964; vedi anche Thatcher 1977-78).

Com'è già stato ricordato in precedenza, nel corso del VII secolo a.C. Chu fu sinonimo di minaccia costante per gli stati settentrionali. Mentre Qi e Jin tentavano di organizzare truppe difensive efficienti, Chu

riuscì a espandersi ulteriormente nel cuore del bacino del Fiume Giallo. Nel 546 a.C. Song Xu, del piccolo stato di Song, uno dei territori cuscinetto situati tra Chu e gli stati settentrionali, convinse i primi ministri di Jin e di Chu a convocare una conferenza di pace a Shangqiu, nell'area centrorientale dell'attuale provincia dello Henan, a metà strada tra le due grandi potenze. I partecipanti concordarono su una suddivisione dei poteri, accettando lo *status quo* in merito ai vari stati satellite di Jin e di Chu e riconoscendo l'indipendenza di Qi e di Qin, le altre due grandi potenze, presenti anch'esse alla conferenza. L'accordo garantì quarant'anni di relativa stabilità, durante i quali non scoppiarono nuove guerre tra Jin e Chu.

Il periodo di pace s'interruppe bruscamente nel 506 a.C., quando lo stato emergente di Wu, situato lungo il tratto meridionale del fiume Yangzi, con capitale nei pressi dell'attuale Nanchino, diede inizio a un'invasione su vasta scala di Chu, sconfiggendone le truppe e causando quasi il crollo della casata al potere. Come vedremo meglio più avanti, la conformazione geologica di Wu e delle zone limitrofe, caratterizzata da numerosi corsi d'acqua, spinse i suoi governanti a sviluppare una nuova strategia militare, basata sull'impiego d'ingenti truppe di fanteria coadiuvate dal contingente navale. Dieci anni dopo, lo stato di Wu, guidato dal famoso re Fuchai (r. 495-477 a.C.), rivolse le proprie mire espansionistiche ancora più a oriente, sconfiggendo Yue, un'altra potenza emergente dell'area sud-orientale. Dopo aver sottomesso le regioni meridionali, Fuchai cercò di conquistare anche quelle settentrionali. Nel 486 a.C. ebbe inizio lo scavo di un canale di collegamento tra le regioni meridionali e la Pianura Centrale del Nord – il primo di una serie di progetti di ingegneria idraulica destinati a sfociare, un millennio dopo, nella realizzazione del Grande Canale. Nel 485 a.C., dopo aver trasferito via nave le truppe a nord, Wu sconfisse Qi e si scontrò con Jin, all'epoca considerato ancora lo stato egemone. Di fronte alla potenza militare senza precedenti di Wu, Jin fece un passo indietro, permettendo a questo stato di presiedere la conferenza di pace di Huangchi, nel 482 a.C. L'egemonia di Wu, però, non durò a lungo. A meno di dieci anni di distanza (473 a.C.), il re Goujian di Yue (r. 496-465 a.C.), spinto dal rancore per la precedente sconfitta, sferrò un attacco su vasta scala contro Wu, assediandone la capitale per tre anni. Alla fine Wu cadde e re Fuchai s'impiccò. Questa sconfitta non segnò solo la fine del primato di Wu, ma fece crollare l'intera istituzione della «egemonia». Per certi aspetti, inoltre, la guerra tra Yue e Wu può essere considerata l'epilogo del periodo delle Primavere e Autunni.

## IV. IL PERIODO DEGLI STATI COMBATTENTI.

Gli studiosi non sono concordi nell'identificare una data d'inizio del periodo degli Stati Combattenti. Di seguito riportiamo le diverse ipotesi: 481 a.C., anno in cui Chen Heng, meglio noto come Tian Chang, uccise il duca Jian di Qi (r. 484-481 a.C.), designando *de facto*, e in seguito *de jure*, la famiglia Tian a capo dello stato di Qi; 475 a.C., primo anno di regno del re Yuan di Zhou (r. 475-469 a.C.) e data inaugurale delle «Tavole Cronologiche dei Sei Stati» (*Liu guo nianbiao*) di Sima Qian; 453 a.C., anno in cui i lignaggi Zhao, Hann e Wei uccisero Zhi Bo, causando la suddivisione definitiva di Jin in tre stati indipendenti; 403 a.C., anno in cui il re Zhou riconobbe ufficialmente l'indipendenza di questi tre stati. Nel corso di cinquant'anni, e nei trenta successivi, i duchi di Jin continuarono a svolgere un ruolo importante, seppur ridimensionato rispetto al passato, non esistendo più di fatto lo stato egemone che i duchi Wu, Xian e Wen avevano governato nel corso del VII secolo a.C. Tuttavia, gli stati in cui Jin venne suddiviso – situati al centro delle altre tre grandi potenze – controllarono la maggior parte delle relazioni tra stati per un altro secolo. Come suggerisce il nome del periodo, tali rapporti furono di natura perlopiù militare. La frequenza degli scontri armati non aumentò in modo drastico rispetto al periodo delle Primavere e Autunni (al contrario, alcuni calcoli sembrano indicare che il numero di guerre all'anno fu molto più contenuto durante il periodo degli Stati Combattenti, sebbene la disomogeneità delle fonti relative ai due periodi renda difficile un confronto coerente), ma la natura degli scontri cambiò in modo radicale. Spronati dalla rapida ascesa di Wu, tutti gli stati più importanti formarono rapidamente potenti eserciti di fanteria, progettati e organizzati non solo per vincere sul campo, ma anche per conquistare nuovi territori e mantenerne il controllo. Tutti gli stati più piccoli furono gradualmente inglobati in uno dei sei o sette grandi stati; da qui derivano le diverse denominazioni con cui divenne nota quest'epoca: periodo dei Sei Stati (cioè Qi, Qin, Chu, Zhao, Hann e Wei) o dei Sette Stati (se si aggiunge Yan alla lista precedente). Invece di narrare gli scontri che si susseguirono per tutto il IV secolo a.C. (alcune informazioni aggiuntive sulla natura di queste guerre verranno fornite nella sezione conclusiva di questo capitolo), riteniamo più interessante concentrarci sugli sviluppi amministrativi che caratterizzarono questo secolo e che ebbero un impatto ben più duraturo nei secoli successivi.



La divisione del regno di Jin portò alla ribalta lo stato di Wei, grazie soprattutto agli sforzi del suo primo sovrano, il marchese Wen di Wei (r. 445-396 a.C.), che promosse numerose riforme di carattere economico, amministrativo e militare. Verso la fine del suo lungo regno, egli nominò primo ministro Li Kui, personaggio che figura alla fine del trattato bibliografico dello *Hanshu* (Storia della dinastia Han [Occidentale]) come il precursore del movimento di pensiero noto come «legismo». Li Kui sottolineò la necessità, per uno stato densamente popolato come quello di Wei, di massimizzare la produzione agricola, combinando teorie di agronomia e di economia. Consapevole della preponderanza di tenute agricole a gestione familiare, egli istituì la coltura diversificata dei cinque cereali, per evitare che un singolo agente patogeno potesse compromettere un intero raccolto, e promosse una semina più efficace dei diversi raccolti all'interno della tenuta. Conscio dell'andamento variabile della produzione da un anno per l'altro, istituì inoltre un sistema di granai statali, con l'obiettivo di acquistare i cereali presso gli agricoltori nelle annate migliori e di rivenderli al pubblico nei periodi di carestia, garantendo così una certa stabilità dei prezzi. Questo sistema di livellamento dei prezzi dei cereali (*ping di fa*) fu in seguito sviluppato durante la dinastia Han, dando vita a un vero e proprio sistema bilanciato di redistribuzione dei cereali.

Mentre Li Kui svolgeva il proprio incarico di primo ministro, un suo compatriota, Wu Qi, generale di grande successo e governatore di uno dei distretti amministrativi di Wei, si recò a Chu per assumere la carica di governatore dell'importante distretto di Wan (l'attuale Nanyang, nello Henan). Poco dopo, Wu Qi fu nominato «funzionario capo» (*lingyin*) dal re Dao (r. 401-381 a.C.), salito al potere in seguito alla morte del padre, re Sheng (r. 407-402 a.C.), ucciso nel corso di una rivolta. In quel periodo Chu era indebolito da decenni di cattiva amministrazione e di scontri tra le famiglie più potenti del regno. Come Li Kui, anche Wu Qi promosse alcune misure di «livellamento sociale», lanciando una sorta di politica alla Robin Hood, che prendeva ai ricchi per dare ai poveri. Wu Qi arrivò persino a trasferire i rampolli delle più importanti famiglie del regno nelle aree più arretrate, per rendere più equilibrato lo sviluppo del paese. Tutte queste iniziative attirarono sulla sua persona il forte rancore dell'aristocrazia. Quando il protettore di Wu Qi, re Dao, morì nel 381 a.C., la risposta della nobiltà non si fece attendere: Wu Qi fu condannato a morte per squartamento e il suo corpo venne legato a dei carri che lo tirarono da direzioni opposte.

I ministri non erano i soli a spostarsi da uno stato all'altro in quel periodo, apprendendo i più diversi metodi di gestione dell'amministra-



zione pubblica. Come per Chu, il v secolo a.C. si rivelò particolarmente difficile anche per Qin. Dall'inizio del iv secolo a.C. il principe ereditario Gongzi Lian, futuro duca Xian di Qin (r. 384-362 a.C.), aveva trascorso buona parte della sua vita in esilio a Wei. Nel 385 a.C. riuscì finalmente a tornare a Qin, sull'onda di una rivolta di palazzo. Governò per ventitre anni, promuovendo alcune riforme governative che aveva avuto modo di osservare presso la corte del marchese Wen di Wei. Una di queste prevedeva la registrazione dei nuclei familiari in unità di cinque e l'istituzione di distretti posti sotto amministrazione diretta. Tale programma di riforma fu ampliato ulteriormente durante il regno del duca Xiao (r. 361-338 a.C.), figlio di Xian, con l'aiuto del cancelliere Shang Yang (c. 390-338 a.C.). Quest'ultimo, noto anche come Gongsun Yang, era un aristocratico dello stato orientale di Wey (da non confondere con Wei, successore di Jin). Shang Yang arrivò a Qin all'inizio del regno del duca Xiao ed elaborò una politica che poneva l'agricoltura e le forze armate alla base dello stato. A sostegno di tale politica, e sulla scia di quanto intrapreso da Li Kui in precedenza, il singolo nucleo familiare divenne il fulcro della massimizzazione della produzione agricola. Shang Yang istituì un registro di tutti i nuclei familiari, suddividendoli in gruppi di cinque e dieci, reciprocamente responsabili del mantenimento dell'ordine.

La sua prima azione da cancelliere fu l'istituzione di un codice di leggi che prevedeva severe punizioni; ogni gruppo di famiglie era responsabile del rispetto di tali leggi da parte dei propri membri. Inoltre, al registro dei nuclei familiari erano associati un sistema fiscale e la coscrizione obbligatoria per ogni maschio adulto. I successi riportati sul campo di battaglia venivano registrati con cura e costituivano la via più sicura di avanzamento sociale. Come Wu Qi a Chu, anche Shang Yang si fece paladino di una politica di riduzione dei privilegi dell'aristocrazia che doveva essere compensata da un efficiente sistema di selezione su base meritocratica. Stando alle parole di M. E. Lewis, «le riforme promosse da Shang Yang costituiscono un inventario esaustivo delle istituzioni di base durante il periodo degli Stati Combattenti» (Lewis 1999a, p. 615). Sfortunatamente, come nel caso di Wu Qi, la nobiltà attese la morte del protettore di Shang Yang per assaporare la propria vendetta e condannarlo a morte per squartamento. Tuttavia, le riforme da lui promosse non furono mai abolite, e consentirono a Qin di diventare il più potente degli stati combattenti.

A partire dall'amministrazione di Shang Yang, Qin divenne la maggior potenza militare della sua epoca. Per oltre un secolo presero corpo alleanze continue tra gli stati, denominate «verticali» (*zong*) e «orizzon-

tali» (*beng*), mirate a contrastare o accrescere il potere di Qin. Con i termini «verticali/orizzontali» ci si riferisce alla distribuzione geografica degli altri cinque (o sei) stati rispetto a Qin, situato nell'area piú occidentale della regione: i tre successori di Jin (Hann, Zhao e Wei) si situavano lungo la regione della media valle del Fiume Giallo, mentre Chu si trovava piú a sud e confinava a nord con Qi (e in seguito con Yan). I tre stati di Jin, i piú minacciati dall'espansionismo di Qin, strinsero alleanze verticali (nord-sud) con Chu e Qi, mentre Qin tentò di stringere alleanze orizzontali (est-ovest). Tali alleanze cambiavano di anno in anno, a seconda del vantaggio di cui un determinato stato anti-Qin godeva al momento, ma di fatto ruotavano sempre intorno ai rapporti con Qin.

Sorvolando su mezzo secolo giustamente descritto da Lewis come «un caos di alleanze in perenne trasformazione» (p. 633), la fase finale del periodo degli Stati Combattenti può essere fatta iniziare nel 306 a.C., anno in cui salí al trono di Qin re Zhao (r. 306-251 a.C.). Qin era uscito indebolito da diversi anni di lotte intestine per la successione ed era destinato a essere ulteriormente fiaccato nel decennio successivo da un rinvigorito Qi, che sotto la guida del primo ministro Tian Wen (il tanto celebrato Mengchang Jun) riuscí a sconfiggere Qin al termine di una guerra durata tre anni e a costringerlo a restituire numerosi territori sottratti in precedenza a Hann e Wei, alleati di Qi. Tuttavia, nel 294 a.C., dopo il coinvolgimento di Tian Wen in un complotto avvenuto a Qi e il suo esilio forzato a Wei, i sovrani di Qin e Qi concordarono una tregua, arrivando sei anni dopo a riconoscere l'uno all'altro il titolo di «divino imperatore» (*di*) d'Oriente e d'Occidente. Questa distinzione simmetrica dal valore puramente simbolico non durò a lungo. Nel 285 a.C., infatti, Qin strinse un'alleanza con Chu e Zhao e invase Qi, il cui esercito era guidato da Meng Wu, il primo di una lunga serie di valorosi generali appartenenti a questa famiglia di Qi. L'anno successivo Qin aggiunse Wei e Hann alla propria lista di alleati. Nel frattempo Yan, situato a nord di Qi, raggruppò gli altri stati con l'obiettivo di infliggere a Qi una cocente sconfitta; le truppe alleate riuscirono a penetrare nel cuore della capitale di Qi, Linzi. Sei anni dopo, fu un'altra capitale a doversi arrendere: Ying, capitale di Chu, assediata e data alle fiamme da Qin. Chu riuscí a erigere un'altra capitale a Chen, ma non fu mai piú in grado di riacquistare il controllo dei propri territori. Qin inglobò l'enorme superficie di Chu nel proprio regno, trasformandola nel Distretto amministrativo meridionale (*Nanjun*).

Nel 269 a.C. Fan Sui divenne primo ministro di Qin e introdusse una nuova strategia nel sistema tradizionale di alleanze verticali e orizzontali. Convinsse il suo sovrano – re Zhao, all'epoca al trentottesimo anno di un

regno destinato a durare cinquantasei anni – a «unirsi alle potenze lontane per attaccare quelle vicine». Il successo di questa strategia portò a una graduale ma inesorabile espansione del territorio di Qin. La seconda strategia adottata da Fan Sui consistette nella guerra totale, basata non solo sull'occupazione del territorio nemico, ma anche sull'annientamento delle popolazioni rivali, per privare per sempre i propri nemici di qualsiasi strumento di difesa. Tale strategia raggiunse il suo apice nel 260 a.C., quando le truppe di Zhao dovettero arrendersi dopo un lungo assedio alla città di Changping. Il generale Bai Qi di Qin ordinò che i soldati di Zhao fossero bruciati vivi; pare che in quell'occasione morirono più di 400 000 uomini. Anche se furono necessari altri quarant'anni di continue battaglie, la campana a morto aveva ormai suonato per il sistema degli stati combattenti. Il lugubre ritocco riecheggì simbolicamente quattro anni dopo, quando Qin riuscì finalmente a distruggere la capitale Zhou e l'ultimo sovrano Zhou, re Nan (r. 314-256 a.C.), morì – ironia della sorte – di vecchiaia.

Trent'anni dopo, durante il regno del re Zheng di Qin (r. 246-221 a.C.), calò il sipario sul periodo degli Stati Combattenti: Hann capitolò nel 230 a.C., Zhao nel 228, Wei nel 225, Chu nel 223, Yan nel 222 e Qi nel 221.

#### V. L'APPARATO RITUALE E L'ORGANIZZAZIONE MILITARE.

Un celebre aforisma dello *Zuozhuan* (duca Cheng, anno 13) recita: «Le grandi questioni di stato risiedono nelle cerimonie sacrificali e nelle attività militari» (*guo zhi da shi zai si yu rong*). Sebbene la correttezza della traduzione possa essere oggetto di discussione, non vi sono dubbi sul fatto che i riti sacrificali e le attività militari costituissero due delle principali preoccupazioni dei sovrani Zhou. In quanto tali, hanno lasciato tracce evidenti in moltissime fonti dell'epoca a noi giunte, dalla letteratura tramandata a ogni sorta di testimonianza archeologica, paleografica o materiale. Da queste testimonianze si evince che sia i sacrifici – o il rituale, per usare un iperonimo frequentemente utilizzato in epoca Zhou in relazione alla gestione dello stato –, sia le attività connesse alla guerra subirono profonde trasformazioni nel corso degli otto secoli di dominazione dinastica, ripercorrendo le quali è possibile ricavare importanti informazioni circa l'organizzazione della vita e del governo Zhou. Non è sempre facile comprendere se e in quale misura i cambiamenti di

natura militare o rituale abbiano influenzato gli stili di vita della popolazione o viceversa, è comunque certo che entrambi gli aspetti si sono sempre intimamente intrecciati con essi.

### 1. *L'apparato rituale.*

Il tradizionale sistema rituale Zhou non può essere descritto separatamente dal sistema di parentela, a struttura piramidale, con il sovrano al vertice di una linea di discendenza principale (Dazong). Il privilegio rituale veniva trasmesso per via maschile, al primogenito di ogni generazione. Con l'aumentare delle dimensioni e della complessità della famiglia reale, furono creati lignaggi «minori» o secondari (Xiaozong), il cui fondatore era considerato il «grande antenato», pur dovendo essere mantenuta, al tempo stesso, obbedienza anche al «grande antenato» del ramo principale. Questa struttura ramificata fu inaugurata già a partire dalla prima generazione della dinastia, quando ai cadetti della famiglia reale furono assegnati i territori orientali appena conquistati. Ogni cadetto fu posto a capo di un lignaggio minore. In seguito, si decise di creare nuovi lignaggi secondari ogni cinque generazioni, per rispondere alle richieste, talvolta contrapposte, di coesione demografica e di equa redistribuzione dei nuovi territori. Questi sottolignaggi furono classificati in base a una graduatoria di discendenza e ogni posizione fu fatta rientrare in un sistema suntuario predefinito, che venne esteso all'intera società Zhou.

Il punto di riferimento di ogni lignaggio, da quello del re all'ultima delle ramificazioni, era costituito dal tempio ancestrale, luogo in cui i rappresentanti di sesso maschile offrivano sacrifici agli antenati, invocandone l'aiuto spirituale. Proprio in questi templi il sistema suntuario raggiungeva il massimo livello di espressione. Il sovrano era il solo che poteva utilizzare nove vasi di bronzo nella celebrazione dei sacrifici destinati agli antenati reali; ai capi di lignaggio immediatamente successivi, che con il tempo saranno chiamati *zhuhou* («nobili»), erano concessi sette vasi sacrificali; ai lignaggi successivi cinque, e via dicendo. Si presume che questa struttura e il relativo corpo di leggi suntuarie siano stati istituiti dal duca di Zhou nella primissima fase della dinastia, ma come avremo modo di vedere in seguito in realtà si svilupparono piuttosto gradualmente nel corso di tutto il periodo Zhou Occidentale e probabilmente raggiunsero il loro assetto definitivo solo durante il periodo delle Primavere e Autunni, quando l'intero sistema era già stato messo in discussione da altre forze sociali.

Uno degli sviluppi piú interessanti dello studio del periodo Zhou Occidentale si deve all'analisi dei vasi sacrificali di bronzo fusi in quel periodo. Come già ricordato in precedenza, la dinastia Zhou Occidentale costituí l'epoca d'oro della produzione dei vasi sacrificali di bronzo, in particolar modo, anche se non solo, dei vasi con iscrizione. Grazie a tali iscrizioni, è possibile attribuire i vasi alle diverse generazioni susseguitesesi nel corso della dinastia e tale datazione può essere estesa, per associazione tipologica, anche ad altri reperti. I modelli, le forme e le decorazioni dei recipienti cambiarono gradualmente, ma inesorabilmente, nel corso dell'intero periodo: tali variazioni permettono agli studiosi di differenziare in modo pressoché inequivocabile i reperti risalenti alla prima e all'ultima fase del periodo Zhou Occidentale.

Gli esperti hanno a piú riprese evidenziato le differenze nette esistenti tra i reperti di questi due periodi. I vasi risalenti all'inizio della dinastia sono caratterizzati da fasce ornamentali incredibilmente dettagliate, che ricoprono spesso l'intera superficie esterna dell'oggetto, mentre i vasi risalenti alla fine del periodo presentano in genere un'unica fascia di decorazioni geometriche o semplici linee lungo i bordi. D'altra parte, appare chiaro oramai – grazie anche alla scoperta di veri e propri tesori sepolti negli ultimi anni del periodo Zhou Occidentale – che i bronzi risalenti alla fase terminale della dinastia furono prodotti in numero assai maggiore rispetto ai periodi precedenti. Se all'inizio della dinastia una collezione completa da altare era probabilmente composta da una struttura unica di bronzo, lunga non piú di un metro e mezzo e larga forse 75 centimetri, destinata a ospitare al massimo una decina di recipienti di bronzo, due secoli dopo un tempio ancestrale conteneva in media piú di trenta o quaranta recipienti, il cui dispiegamento necessitava diversi altari, lunghi decine di metri. Uno degli aspetti piú interessanti dei bronzi del tardo periodo Zhou Occidentale è la riproduzione in serie, spesso di diverse misure, di questi manufatti; come ricordato in precedenza, il numero di copie era teoricamente predefinito dalle leggi suntuarie in base al rango che il committente ricopriva in seno al sistema dinastico Zhou.

Un'interpretazione particolarmente convincente delle trasformazioni quantitative e qualitative dei vasi di bronzo durante la dinastia Zhou Occidentale è stata elaborata per la prima volta da Jessica Rawson (1989). Ella notò che per apprezzare appieno i recipienti finemente decorati risalenti alla prima fase del periodo Zhou Occidentale era necessario avvicinarsi il piú possibile al reperto. Al contrario, l'osservazione ravvicinata dei bronzi del tardo periodo Zhou Occidentale non dava grandi risultati, quantomeno da un punto di vista estetico. I vasi dell'ultima fase della dinastia, infatti, appaiono in tutto il loro splendore solo se

osservati nel loro insieme e da una certa distanza. Più ci si avvicina a un singolo recipiente, più si sacrifica la visione d'insieme. Sulla base di quest'osservazione puramente estetica, Rawson elaborò un'interpretazione di carattere antropologico: poiché i vasi di bronzo erano utilizzati per offrire sacrifici agli antenati nei templi a essi dedicati, ipotizzò che i cambiamenti subiti dai manufatti riflettessero alcune trasformazioni nella celebrazione di tali sacrifici. Gli altari di piccole dimensioni e i pochi recipienti finemente decorati della prima fase della dinastia Zhou Occidentale erano probabilmente caratteristici di una cerimonia in cui i pochi rappresentanti maschili dei lignaggi principali si riunivano intorno all'altare per concelebbrare tutti insieme il sacrificio. Al contrario, il vasto corredo del tardo periodo della dinastia lascia intuire che i membri della famiglia osservassero da una certa distanza la cerimonia officiata presso l'altare; è probabile, quindi, che tali celebrazioni fossero dirette da sacerdoti o esperti del rituale.

Fin dalla prima pubblicazione delle teorie di Rawson, numerosi studiosi hanno aderito a quest'interpretazione, fornendo diversi tipi di prove a sostegno di tale ipotesi, con l'obiettivo di estrapolarne considerazioni di carattere socio-politico di portata ancora più vasta. Non vi sono dubbi, ad esempio, sulla data di apparizione dei primi sporadici esemplari di copie multiple di recipienti di bronzo di diverse misure, risalenti all'incirca al regno del re Mu, all'inizio quindi della fase intermedia della dinastia Zhou Occidentale. Nello stesso periodo un altro manufatto fece la sua apparizione: la campana di bronzo, quasi sicuramente importata dalla bassa valle dello Yangzi. Per produrre una reale melodia le campane di bronzo dovevano essere numerose e di diverse dimensioni. Non tutti erano però in grado di usare correttamente la mazza di percussione e suonarle correttamente: era necessaria la presenza di musicisti esperti. Quando la musica delle campane di bronzo (e delle pietre sonore, che fecero la loro prima comparsa in quello stesso periodo) divenne parte integrante dei sacrifici agli antenati, le cerimonie rituali assunsero un tono sempre più teatrale. Mentre i musicisti di professione suonavano, gli esperti del rituale officiavano la cerimonia e i membri della famiglia osservavano da lontano l'intero spettacolo.

Fu sempre sotto il regno del re Mu che iniziarono a diffondersi i vasi di bronzo con iscrizione, commissionati per commemorare le cerimonie d'investitura della corte Zhou. Allo stesso modo, l'ascesa di figure quali i musicisti di professione e gli esperti di rituale coincise con una crescente specializzazione in seno al governo Zhou. Non si trattò di un'apparizione improvvisa, e sarebbe errato asserire l'esistenza di un rapporto di causa-effetto tra questi sviluppi. Tuttavia è evidente che tutti questi

cambiamenti s'inserirono in un processo di profonda trasformazione della società Zhou Occidentale.

Tale trasformazione si estese anche alla struttura dinastica. Come ricordato nella sezione II, uno degli avvenimenti piú significativi dell'epoca fu la morte del re Zhao, sopraggiunta mentre tentava di estendere il proprio dominio verso sud. Da quel momento in poi l'autorità della corte reale fu sempre piú circoscritta alle regioni delle due capitali, mentre i territori orientali divennero progressivamente indipendenti. Quando il re non poté piú contare sul proprio nucleo familiare allargato per l'amministrazione del regno, si rese necessaria l'istituzione di una burocrazia di funzionari specializzati; lo sviluppo di tale burocrazia portò inevitabilmente all'affermazione di una struttura dinastica sempre piú elaborata.

Durante il periodo delle Primavere e Autunni, la struttura dinastica fu uno dei motivi fondamentali per cui nessuno dei nobili che governavano i diversi stati cercò di rovesciare il re Zhou, sebbene il potere del sovrano fosse meramente simbolico e i nobili godessero di un'indipendenza *de facto*. Persino, o meglio soprattutto, gli egemoni – il duca Huan di Qi e il duca Wen di Jin – furono sempre attenti nel manifestare la propria posizione sottomessa in ottemperanza agli obblighi rituali nei confronti del sovrano Zhou. Tuttavia, i ritrovamenti archeologici risalenti a quel periodo rivelano come le norme suntuarie, che si presume fossero profondamente ancorate alla struttura dinastica, venissero in realtà sempre piú frequentemente infrante (sebbene molti archeologi cinesi facciano ancora riferimento a tali norme per classificare gerarchicamente le sepolture). Tale ipotesi sarebbe in linea con quanto dimostrato quarant'anni fa da Hsu Cho-yun (1965): mentre all'inizio del periodo delle Primavere e Autunni i funzionari delle diverse corti governative erano prevalentemente degli aristocratici, alla fine del periodo, due secoli dopo, molti dei funzionari provenivano da famiglie del popolo. Questa tendenza emerge chiaramente anche dalla breve panoramica storica precedentemente tracciata, nella quale si profilano i nomi di Zhai Zhong, Guan Zhong e Wu Zixu (m. 484 a.C.), solo alcuni dei numerosi funzionari di estrazione comune che raggiunsero posizioni di rilievo come quella di ministro.

Nel v secolo a.C. questa tendenza di riscatto sociale fu colta appieno dai filosofi del periodo degli Stati Combattenti, che fecero del motto «promuovere i meritevoli» (*shang xian* o *gui xian*) uno dei propri ideali. Questi filosofi – in particolar modo i discepoli di Confucio – contribuirono, inoltre, a trasformare il rituale, elemento fondante del sistema sociale, in un codice di comportamento estendibile a tutta la popolazione. Nello *Zuo zhuan*, quando le azioni vengono definite «in linea, o me-



no, con il rituale» ci si riferisce proprio al sistema suntuario dell'epoca. Per Confucio, vissuto alla fine del periodo delle Primavere e Autunni, le manifestazioni formali del sistema rituale rivestirono sempre grande importanza, ma per i suoi discepoli piú giovani, in particolare per Zeng Shen (505-436 a.C.), il rispetto del rituale divenne piú una questione di disposizione spirituale che di comportamento pubblico. Questa tendenza alla spiritualità del pensiero morale confuciano trovò massima espressione nella filosofia di Mengzi (Mencio, 390-305 a.C.). Il suo primo tentativo di influenzare un sovrano ebbe luogo presso la corte del re Huicheng di Wei (meglio noto come re Hui di Liang, r. 369/334-319 a.C.), intorno al 320 a.C. È interessante notare che tutto ciò accadde a solo un decennio di distanza dalla proclamazione, da parte del re Huicheng – al potere già da trentacinque anni con il titolo di «marchese» Huicheng (Hui Hou, r. 369-334 a.C.) di Wei –, di un nuovo anno inaugurale di regno, in occasione della sua autoinvestitura come «re» (*wang*). In quello stesso decennio i sovrani di molti altri stati indipendenti avevano a loro volta dato avvio alla prassi di riconoscersi l'un l'altro come «re». Nonostante l'ultimo re Zhou non fosse ancora morto, il sistema dinastico dei rami principali e secondari era ormai, di fatto, estinto.

Prima di concludere questa panoramica sull'evoluzione del concetto di rituale nel corso della dinastia Zhou è forse utile analizzare brevemente anche la trasformazione, simile e forse correlata, che ebbe un altro aspetto della vita religiosa dell'epoca. Michael Puett ha recentemente pubblicato un volume sulla religione della dinastia Zhou dal suggestivo titolo *To Become a God* (Puett 2002). La sua tesi principale consiste nel ritenere che all'inizio della dinastia Zhou Occidentale gli spiriti (*shen*) fossero identificati con gli antenati, che dopo la morte corporea continuavano a vivere nell'aldilà. Le offerte agli antenati sopra descritte avevano quindi come obiettivo primario la creazione di un sistema di comunicazione tra questi ultimi e i loro discendenti; in questa rappresentazione, pertanto, gli spiriti si trovavano al di fuori della comune esperienza umana. Semplificando il ben piú articolato ragionamento di Puett e sorvolando su diversi secoli di ulteriori sviluppi, nel periodo degli Stati Combattenti i filosofi giunsero a ritenere che gli spiriti fossero entità in grado di entrare nel corpo del singolo individuo, tramite tecniche di visualizzazione o stati di *trance*. In un periodo ancora successivo, il termine spirito assunse una nuova connotazione, passando da numerabile (ad esempio, gli spiriti degli antenati) a non quantificabile, uno dei tre elementi costitutivi del corpo umano: l'essenza seminale, il respiro, lo spirito. Ammesso che le argomentazioni di Puett possano essere considerate convincenti (esistono alcune riserve in merito), quest'interpre-

tazione evidenzia con forza il declino della famiglia e l'ascesa dell'individuo nel corso della dinastia Zhou.

## 2. *L'organizzazione militare.*

Durante la dinastia Zhou la seconda «grande questione di stato» – l'organizzazione militare – si sviluppò in modo diametralmente opposto al rituale. Invece di porre l'accento su una crescente responsabilità individuale, l'apparato bellico divenne sempre più corporativo. Nel periodo degli Stati Combattenti gli strateghi militari elaborarono tecniche di dispiegamento e di controllo di imponenti eserciti di fanteria, progettati per funzionare come macchine da guerra. Come vedremo in seguito, le conseguenze di tali sviluppi sulla creazione di un apparato statale furono probabilmente ancora più rilevanti della trasformazione del sistema rituale.

La guerra, nella prima fase della dinastia Zhou, è spesso descritta in termini rituali. Facendo ruotare l'organizzazione delle truppe intorno ai carri da guerra (ritenuto un privilegio riservato alla nobiltà) e concentrando la descrizione delle battaglie, nella letteratura tradizionale, essenzialmente sulla partecipazione dell'aristocrazia, molti studi recenti hanno associato il sistema militare di quel periodo ai tornei cavallereschi europei. Sebbene gli scontri, all'epoca dei carri da guerra, non causarono i massacri di massa prodotti dagli eserciti di fanteria tipici del periodo degli Stati Combattenti, non bisogna comunque sottovalutare il fatto che si trattava di scontri mortali.

La prima battaglia condotta dai Zhou a noi nota fu quella che portò al rovesciamento della dinastia Shang. Nei resoconti redatti secoli dopo, l'esercito Shang appare composto talvolta da 170 000 soldati, altre volte da 700 000. Con ogni probabilità entrambe queste stime sono eccessive. Stando a quanto si evince da fonti più antiche, l'esercito Zhou contava «solo» 300-350 carri, un numero assai più realistico. Se nel periodo delle Primavere e Autunni, più vicino all'epoca in cui queste fonti sono state redatte, un esercito di tali dimensioni sarebbe stato senz'altro definito modesto, non c'è dubbio che nel 1045 a.C., quando i Zhou attaccarono gli Shang, doveva invece costituire una macchina da guerra di una potenza formidabile.

C'è ormai un'evidenza consolidata del fatto che il carro da combattimento abbia fatto la sua prima apparizione nei territori dell'odierna Cina intorno al 1200 a.C., quasi certamente importato dalle regioni occidentali (Shaughnessy 1988). I reperti archeologici e le iscrizioni su ossa

oracolari risalenti alla dinastia Shang indicano, per il secolo successivo, un suo impiego modesto nel numero e limitato nelle funzioni, essendo probabilmente destinato in prevalenza agli ufficiali con ruolo di comando. I dati archeologici e le iscrizioni risalenti al periodo Zhou Occidentale offrono invece un quadro radicalmente mutato. Poco dopo la vittoria sugli Shang, la maggior parte delle sepolture dell'élite Zhou furono dotate di una fossa indipendente, nella quale veniva interrato un carro da combattimento vero e proprio a grandezza naturale (e anche due o quattro cavalli), certamente utilizzato dal defunto prima di morire. Stando alle iscrizioni su bronzo della fine del periodo Zhou Occidentale, le battaglie – soprattutto nelle regioni aride e pianeggianti della Cina settentrionale – avvenivano tra schiere di carri da guerra. Confrontando i reperti archeologici e paleografici degli Shang e dei Zhou, e tenendo a mente che questi ultimi erano stanziati a ovest del territorio Shang, sulla via lungo la quale i carri giunsero in Cina, non sembra azzardato ipotizzare che una forza di circa 300 carri possa essersi rivelata decisiva nello scontro tra le due armate, indipendentemente dalle dimensioni dell'esercito Shang. Altrettanto verosimile è l'ipotesi che una battaglia potesse durare non più di una mattinata, nel caso di un unico, devastante attacco di carri, in grado di spazzare via il nemico dal campo.

Come già affermato in precedenza, le iscrizioni su bronzo risalenti all'ultima fase della dinastia Zhou Occidentale suggeriscono un impiego massiccio di carri da combattimento. L'iscrizione riportata sul *Duo You ding*, risalente probabilmente all'815 a.C., celebra l'impresa bellica di tale Duo You (identificabile, forse, con il giovane duca Huan di Zheng), che respinse l'offensiva delle forze Xianyun:

Il duca Wu ordinò a Duo You di guidare i propri carri fino alla guarnigione Jing. Nel giorno *guiwei* (il 20 del mese) i belligeranti attaccarono Xun e fecero dei prigionieri. Duo You li inseguì verso occidente. La mattina del giorno *jiashen* (il 21), attaccando a Qi, Duo You decapitò altri nemici e fece dei prigionieri; utilizzando nuovamente i carri del duca decapitò duecento e [...] cinque uomini, fece ventitre prigionieri, conquistò centodiciassette squadre di carri nemici e liberò i prigionieri degli uomini di Xun. Poi, sferrando un nuovo attacco a Gong, decapitò trentasei uomini, fece due prigionieri e catturò dieci squadre di carri. Seguendo l'avanguardia, inseguì e attaccò i suoi nemici a Shi. Duo You mozzò altre teste e fece nuovi prigionieri. In seguito, si spinse all'inseguimento dei suoi nemici fino a Yangzhong; i soldati dei carri del duca decapitarono centoquindici uomini e fecero tre prigionieri. I carri conquistati, però, non poterono essere condotti in patria e furono dati alle fiamme, mentre i cavalli furono adibiti al trasporto dei feriti e dei prigionieri della guarnigione Jing che erano stati liberati.

L'iscrizione non riporta il numero dei carri posti sotto il comando di Duo You, che si ritiene fossero almeno tanti quanti i carri dei Xianyun,

popolazione definita «barbara» dalla storiografia cinese. L'esercito di Duo You catturò almeno 127 carri dei Xianyun, senza contare quelli presi e dati alle fiamme a Yangzhong perché troppo numerosi per essere riportati a Zhou. Se i Xianyun, come i cinesi, erano soliti assegnare tre guerrieri a ogni carro (un auriga, un arciere e un lanciere), il numero dei Xianyun uccisi o catturati – circa 400, cioè tre volte il numero dei carri conquistati – lascerebbe intuire che l'esercito Xianyun fosse interamente composto da squadre di carri.

Nel periodo delle Primavere e Autunni il numero dei carri da combattimento aumentò drasticamente e l'importanza dei singoli stati cominciò a essere definita in base alla loro quantità. All'apice del potere come stato egemone, Jin arrivò a dispiegare 4000 carri. Persino il piccolo stato di Zhu, che si dice ricoprì una superficie di soli 100 *li* quadrati (grosso modo 2500 kmq), vantò 600 carri in seno al proprio esercito. Pare che nella famosa battaglia di Chengpu, nel 632 a.C., quando Jin e i suoi alleati settentrionali inflissero una cocente sconfitta a Chu e ai suoi alleati meridionali, il campo di battaglia fosse ricoperto da 4-5000 carri da guerra (Shaughnessy 1988, p. 227), accompagnati da unità di circa dieci fanti ciascuna. Di fronte a queste cifre, è difficile immaginare che i carri fossero riservati alla sola aristocrazia – perlomeno in quel periodo – e che l'apparato militare non fosse considerato questione della massima importanza.

Il numero di carri costituì quindi, per diversi secoli, l'unità di misura della potenza militare degli stati, anche se alcuni studiosi sembrano scettici riguardo alla loro effettiva efficacia militare, avvalendosi di argomentazioni concrete. Il costo di produzione dei carri era senza dubbio elevato, ed essenziale per il loro buon funzionamento era la formazione di aurighi e guerrieri in grado di manovrarli con perizia. Inoltre, i carri erano di facile impiego solo su alcuni tipi di terreno, soprattutto sulle vaste pianure della Cina settentrionale. I resoconti riportano che gli eserciti degli stati centrali, una volta raggiunte le montagne settentrionali per combattere contro la popolazione locale dei Di, furono ripetutamente costretti a scendere dai propri carri e a combattere a piedi. La regione a sud delle pianure centrali – in particolar modo l'area sud-orientale compresa tra i fiumi Huai e Yangzi, ancor oggi attraversata da paludi e corsi d'acqua, all'epoca ben più numerosi – era ancora più inadeguata all'impiego dei carri. Pertanto, quando intorno al 500 a.C. lo stato di Wu sconfisse Chu e proseguì la sua ascesa al titolo di egemone (conservato per poco), lo fece senza l'appoggio dei carri e con il dispiegamento di un esercito composto esclusivamente di fanti. Simile a questo doveva essere l'esercito adde-

strato da Sun Wu, cui fu insegnato a marciare in formazione e a combattere in modo compatto, come un unico corpo.

L'incontro tra gli stati settentrionali e le armate di Wu e di Yue produsse una serie di ulteriori sviluppi (Lewis 1999a, pp. 620-32). Innanzitutto pare che entrambi avessero sfruttato per primi le grandi potenzialità offerte dall'impiego del ferro, introdotto in Cina nel secolo precedente sia per la fabbricazione di utensili sia per le armi, ben più economici ed efficaci degli utensili e delle armi di bronzo utilizzati fino a quel momento. Come anticipato in precedenza, l'utilizzazione di utensili di ferro fu solo uno degli aspetti di quella che può essere definita la rivoluzione agricola dell'epoca; oltre agli indiscussi vantaggi derivati dall'impiego dell'aratro di ferro trainato da buoi, altri utensili da scavo «potenziati» furono impiegati in numerosi progetti d'ingegneria idraulica, dalla bonifica dei terreni paludosi all'irrigazione dei campi più aridi. Questi sviluppi consentirono non solo di aumentare considerevolmente il numero dei terreni coltivabili ma, nella maggior parte dei casi, anche di ottenere due raccolti l'anno. Infine, il progetto idraulico che portò alla creazione di una fitta rete di canali su tutto il territorio facilitò il trasporto dell'aumentata produzione agricola dalle campagne ai centri abitati. Non c'è da stupirsi, quindi, della rapida crescita demografica registrata in quel periodo, che ebbe un immediato riflesso nell'espansione degli eserciti. I costi di equipaggiamento di queste imponenti armate di fanteria furono resi irrilevanti dalla diffusione delle armi di ferro. Wu e Yue divennero particolarmente rinomati per la qualità delle loro spade. A questi due stati viene attribuita anche un'altra importante novità dell'armamentario dell'epoca: la balestra, che, stando alle testimonianze archeologiche e linguistiche di cui disponiamo, sarebbe stata importata dalle regioni situate ancora più a sud di Wu e Yue. A differenza dell'arco, in uso fin dal Neolitico, che richiedeva molto allenamento e una certa prestanza fisica per essere utilizzato efficacemente, l'impiego della balestra poteva essere insegnato in breve tempo a qualsiasi soldato.

L'organizzazione, l'addestramento e l'approvvigionamento di questi eserciti in espansione richiesero un'attenta pianificazione. Stando a una datazione apparentemente coerente, il *Sunzi bingfa*, spesso tradotto *Arte della guerra del Maestro Sun*, risalirebbe a questo periodo. Questa breve opera non si sofferma a lungo sulle strategie da adottare sul campo, concentrandosi piuttosto, con una certa insistenza e a più riprese, su altri due aspetti interrelati dell'organizzazione militare: la necessità di nominare un generale in grado di gestire efficacemente le proprie truppe e l'importanza cruciale della logistica nella fase di dispiegamento e di occupazione del campo di battaglia, alla luce del progressivo aumento del-

la durata delle campagne militari di quel periodo. I generali dell'epoca seppero trarre vantaggio dagli sviluppi amministrativi che caratterizzarono numerosi stati, fin dai tempi del duca Huan di Qi e del suo ministro Guan Zhong, ma seppero anche incrementare nuove tecniche, rapidamente integrate nel piú vasto sistema amministrativo di molti stati. Questi nuovi sviluppi furono adattati in modo particolare nello stato di Qin, dove le riforme di Shang Yang, promosse intorno alla metà del IV secolo a.C., riuscirono a mobilitare l'intero paese a sostegno dello sforzo bellico in corso.

L'aumento della produzione agricola e la crescita demografica in atto nei vari stati contribuirono a modificare ulteriormente l'apparato militare dell'epoca. Diversamente da quanto era accaduto nei secoli precedenti, quando per la maggior parte le campagne militari erano state intraprese in autunno e in inverno (probabilmente con l'obiettivo di razziare il raccolto di un altro stato con una breve incursione, per poi rientrare immediatamente in patria), le truppe iniziarono a dedicarsi alla conquista e all'occupazione di nuovi territori per ampliare i propri domini. Fu così che l'antico sistema di città stato divenne obsoleto e fu soppiantato nel IV e III secolo a.C. dai sette stati di notevoli dimensioni in lotta tra loro per la supremazia. Queste grandi potenze tentarono di delimitare il proprio territorio edificando mura difensive lungo i loro confini; le fortificazioni piú settentrionali costituirono le fondamenta della Grande Muraglia, costruita dai Qin dopo la conquista di tutti gli altri stati, mentre le altre mura furono rase al suolo per favorire l'unificazione dell'impero. Ricordiamo, però, che già verso la metà del periodo degli Stati Combattenti Qin aveva tentato di valicare le fortificazioni dei suoi avversari per occuparne i territori.

L'ultima importante modifica apportata all'apparato militare Zhou risale probabilmente al periodo immediatamente successivo alle riforme di Shang Yang a Qin. Pare che alla fine del IV secolo a.C. il regno di Yan, situato nell'estremo Nord della Cina, avesse adottato il metodo di combattimento a cavallo tipico dei Xiongnu, popolazione centroasiatica stanziata a nord di Yan. Non vi è alcun dubbio che in quel periodo i Xiongnu entrarono in contatto con le popolazioni sedentarie che abitavano gli stati cinesi, e che per un millennio almeno, se non due, continuarono a essere il modello di riferimento delle relazioni cinesi oltre confine. Non è chiaro, invece, se l'introduzione della cavalleria cambiò realmente l'assetto militare cinese (Lewis 1999a, p. 624). Le grandi vittorie riportate dal regno di Qin nel corso del III secolo a.C. furono possibili solo grazie al dispiegamento di incredibili armate di fanteria ed è alquanto inverosimile ritenere che la cavalleria dell'epoca, impiegata

ancora in modo poco efficace, potesse realmente fermare l'inarrestabile avanzata di Qin.

## VI. L'EREDITÀ DEI ZHOU.

Fino a poco tempo fa gli studiosi, soprattutto occidentali, erano concordi nel ritenere che la dinastia Zhou fosse la fonte di tutti gli elementi piú positivi e meravigliosi della civiltà cinese e del suo mirabile pensiero filosofico, mentre i due millenni successivi erano spesso considerati un periodo di stagnazione, se non addirittura di declino. Per fortuna, man mano che gli interessanti sviluppi delle nostre conoscenze avvenute successivamente sono stati resi noti, quest'immagine stereotipata è stata un po' alla volta abbandonata. Grazie ai ritrovamenti archeologici del xx secolo, e in particolar modo alle scoperte degli ultimi tre decenni, anche la dinastia Zhou è ora meglio conosciuta. I discorsi del duca di Zhou, le massime di Confucio e le opere degli intellettuali dell'epoca fanno parte ormai da tempo del patrimonio culturale dell'umanità, ma oggigiorno siamo in grado di inserire queste opere in un panorama piú definito. Sappiamo, per esempio, che la trasformazione del sistema politico e rituale cinese non è imputabile all'iniziativa di un'unica persona, il duca di Zhou, ma che è il frutto di un'evoluzione piú complessa. Per quanto riguarda poi la parte finale della dinastia, numerosi ritrovamenti archeologici hanno dimostrato l'inconsistenza dell'errata convinzione che lo stato di Qin fosse «barbarico» e il suo governo spietatamente autoritario; pur non essendo certo paragonabile a una democrazia liberale moderna, ciò nondimeno è un fatto che i suoi sovrani cercarono sempre di migliorare le condizioni di vita del popolo. In entrambi i casi qui considerati, è del tutto evidente il grande contributo che questo periodo storico ha dato all'elaborazione delle successive forme di amministrazione dello stato in Cina.

L'apporto fornito dalla dinastia Zhou alla civiltà cinese non si è però certo limitato alle diverse forme di gestione dello stato. Gli scavi archeologici hanno riportato alla luce non solo la piú raffinata produzione di manufatti dell'età del Bronzo nella sua fase di piena maturità, ma anche i risultati di altre forme di espressione artistica, tra cui i primi esemplari, tuttora esistenti, di oggetti laccati. Molte di queste lacche presentano decorazioni direttamente ispirate ai canoni figurativi dell'arte tradizionale cinese. La tradizione musicale, tanto aristocratica quanto po-



polare, ebbe anch'essa origine in quel periodo e non fu mai totalmente soppiantata da altre correnti, nonostante il forte influsso della musica centroasiatica durante la dinastia Tang (618-907). In ambito scientifico e tecnologico le basi delle conoscenze astronomiche cinesi furono senza dubbio gettate prima del periodo degli Stati Combattenti, così come le fondamenta dei ben noti progetti d'ingegneria idraulica. Lasciamo agli altri saggi di questo volume il compito di descrivere più in dettaglio tali contributi. Limitiamoci, per ora, ad affermare che la dinastia Zhou ha lasciato un'impronta indelebile sulla cultura cinese e può essere a giusto titolo definita la fonte della civiltà cinese.



MAURIZIO SCARPARI

*Verso l'impero: dagli Stati Combattenti all'unificazione*

La crisi politica evidenziata dai continui scontri militari e il particolare clima sociale e intellettuale che caratterizzarono gli ultimi secoli della dinastia Zhou (1045-256 a.C.) si rivelarono determinanti per la definizione di quel complesso di valori, principi, dottrine, modi d'intendere la *res publica* e l'arte di governo che resero possibile la fondazione e il consolidamento di un impero vastissimo destinato a perpetuarsi, tra alterne vicende, per oltre duemila anni, contribuendo alla definizione dei caratteri peculiari dell'identità cinese, rintracciabili nella storia successiva fino ai nostri giorni. I Cinesi sono, e sono sempre stati, consapevoli di appartenere a una civiltà di plurimillenaria tradizione, a uno straordinario *unicum* politico e culturale che include etnie diverse, traendo la propria energia dalla continuità con un passato caratterizzato da una ricchezza intellettuale e tecnologica tale da estendere la propria influenza sull'intera area asiatica.

Nei primi secoli della dinastia le popolazioni amministrate dai Zhou avevano goduto i frutti di un sistema politico efficace, che aveva creato condizioni economiche favorevoli e un benessere diffuso, essendo le campagne militari perlopiú limitate all'acquisizione di nuovi territori indispensabili per consolidare la struttura statale e rafforzare la cintura protettiva lungo i confini necessaria per assorbire o attenuare le continue pressioni provenienti dall'esterno. A partire dall'VIII secolo a.C., però, si assistette a un graduale indebolimento del potere centrale, che causò il declino delle istituzioni e alimentò spinte autonomiste da parte degli stati vassalli, destinate a condurre il regno a un progressivo smembramento in unità indipendenti. La distanza venutasi a creare tra l'autorità religiosa, ancora pienamente riconosciuta al re, e il potere politico e militare, ormai in mano ai discendenti dei capi di lignaggio che nel corso dei secoli avevano ricevuto l'investitura dai re Zhou, si accentuò creando una contraddizione divenuta insostenibile. Il punto piú acuto della crisi si raggiunse tra il 344 e il 320 a.C. circa quando, per sancire la propria indipendenza, i governanti degli stati maggiori, che godevano

del titolo di *gong* («duca»), si autoproclamarono *wang* («re»), appellativo fino ad allora prerogativa esclusiva del *Tianzi* («Figlio del Cielo»), il re Zhou. Nella letteratura dei secoli v-iii a.C. i termini *Tianzi* e *wang* si riferiscono nella maggior parte dei casi a un sovrano illuminato, atteso ma non ancora apparso nel mondo, in grado di riportare pace e stabilità, e solo raramente al re Zhou o ai signori locali che ne avevano usurpato il titolo (Pines 2000).

Ogni tentativo di porre rimedio all'estrema conflittualità derivata dalla frammentazione politica aveva fallito: non aveva dato risultati efficaci il sistema dell'«egemonia» (*ba*), in auge nel vii e parte del vi secolo a.C. (eccezion fatta per il primo egemone, il duca Huan di Qi, r. 685-643 a.C., che era riuscito a coniugare la propria superiorità militare con l'applicazione del tradizionale codice aristocratico), né si era rivelata una soluzione stabile la creazione nel vi secolo a.C. di un duopolio che faceva capo agli stati di Jin al Nord e Chu al Sud, tantomeno era riuscito a riportare pace e ordine il complicato sistema delle «alleanze verticali (nord-sud) e orizzontali (est-ovest)» (*he zong lian beng*) sorto nel v-iv secolo a.C. per contenere il crescente potere del regno di Qin. Le ambizioni e gli interessi dei singoli stati erano prevalsi sull'interesse generale, la slealtà dei governanti e dei capi militari aveva vanificato ogni tentativo di ripristinare rapporti basati sulla correttezza istituzionale e sul rispetto personale, l'arroganza della spada non lasciava spazio all'attività diplomatica ispirata al codice aristocratico Zhou.

La fase finale della dinastia, passata alla storia con il nome di Stati Combattenti (453-221 a.C.), rappresentò dunque un'epoca complessa, che si presta a valutazioni diverse, a seconda che s'intenda porre l'accento sui suoi momenti più drammatici o piuttosto su quegli aspetti che l'hanno resa uno dei passaggi più straordinari e fecondi della storia cinese.

Il processo di assimilazione degli stati più piccoli da parte di quelli più grandi comportò un coinvolgimento sempre più massiccio dell'intera popolazione nei conflitti armati. Gli eserciti, costituiti da decine e spesso centinaia di migliaia di soldati, sottraevano preziosa manodopera all'agricoltura e bruciavano ingenti quantità di ricchezza, mettendo a dura prova le economie delle famiglie, cui venivano richiesti sforzi imponenti che per molti divennero, a un certo punto, insostenibili. Il codice aristocratico che un tempo aveva regolato i rapporti tra le nobiltà dei diversi stati venne ovunque disatteso, rivelandosi superato, inadatto a favorire un qualsiasi tipo di mediazione. Si determinò una sostanziale sfiducia negli ideali e nei valori che avevano guidato la società e si pose l'esigenza di affrontare una crisi ideologica e un degrado morale senza precedenti.

Fu però anche un periodo fecondo d'innovazioni tecnologiche: l'in-

troduzione del ferro, ad esempio, diede impulsi nuovi all'economia, all'agricoltura e alle attività militari. Vennero elaborati sistemi di pensiero innovativi e originali, stimolati proprio dalla situazione di precarietà e dal crescente stato di insicurezza, che rendevano pressante trovare una risposta ai quesiti di ordine ontologico, morale e metafisico che ogni individuo andava ponendosi. Venivano ricercati nuovi valori in grado di portare la pace, funzionali al ristabilirsi dell'ordine sociale, nell'auspicio che la pratica di governo ritrovasse una base etica e un'efficacia politica. Fu dunque alla migliore cultura Zhou che si guardò con speranza, e agli insegnamenti dei mitici padri fondatori della civiltà e degli antichi sovrani illuminati. Il graduale declino dell'aristocrazia sul piano dell'efficienza politica favorì l'emergere degli *shi*, persone di talento provenienti da diversi strati sociali, colte e preparate, spesso versate per la speculazione filosofica e politica, indipendenti ideologicamente e disposte a spostarsi presso le diverse corti reali pur di offrire il proprio contributo alla risoluzione della crisi in atto. Questo fu il periodo d'oro della storia del pensiero cinese, durante il quale personalità di grande statura morale e intellettuale si fecero portatrici di una propria visione del mondo e di un progetto politico originale. C'era chi proponeva la costituzione di uno stato autoritario e accentratore, dotato di un'organizzazione amministrativa efficiente e capillare in grado di esercitare il proprio controllo sulle attività di ogni singolo individuo, chi invece suggeriva forme di governo più morbide, con strategie basate più sulla persuasione che su una ferrea disciplina, sí da conciliare l'interesse dello stato con il benessere materiale e spirituale della popolazione, chi proponeva la guerra come principale strumento di governo, chi sosteneva la tesi opposta, e così via.

Numerose furono le idee e le dottrine che si affermarono in quest'epoca di grandi trasformazioni e profondi sconvolgimenti, rivelatesi essenziali tanto per la formazione dell'ideologia imperiale quanto per quel pensiero critico che mai mancherà di evidenziarne limiti ed eccessi.

Indubbiamente le concezioni elaborate in questo periodo hanno contribuito a mantenere in vita l'impero sino al 1911, mirando al consolidamento della sua struttura politico-amministrativa attraverso la formazione di una classe di funzionari eruditi e culturalmente omogenei. Così come gli avvenimenti che hanno preceduto l'epoca imperiale presentano per gli studiosi di questo periodo aspetti contraddittori, le proposte avanzate dagli intellettuali e dai teorici dell'arte di governo attivi tra il v e il III secolo a.C. hanno avuto percorsi complessi, venendo confrontate, contrapposte e arricchite di nuovi apporti in dinamiche che hanno coinvolto più generazioni di discepoli e commentatori. Grazie ai materiali archeologicamente datati di cui ora disponiamo – in particolare iscrizio-

ni su bronzo, osso, giada e pietra relative all'intero arco dinastico Zhou e manoscritti su bambú, legno o seta in buona parte inediti, databili dal IV secolo a.C. al primo periodo imperiale – è possibile oggi delineare un quadro più completo dell'epoca pre-imperiale rispetto a quello trasmesso da una tradizione posteriore rivelatasi spesso fortemente condizionata da interessi di parte, e preoccupata di fornire ai posteri un'immagine del mondo conforme alle proprie ideologie.

Le recenti scoperte archeologiche stanno modificando profondamente le conoscenze di ogni aspetto della storia, della società e della cultura cinesi dell'epoca pre- e primo-imperiale, inducendo a ritenere che la civiltà cinese antica si sia sviluppata in modo assai più complesso e articolato di quanto si potesse supporre. Non tutte le notizie tramandate sugli eventi che hanno portato alla fondazione dell'impero e al consolidamento della sua struttura burocratico-amministrativa sono da ritenersi attendibili, soprattutto ove la storiografia tradizionale ha posto l'accento sugli aspetti tirannici e spietati dell'instaurarsi del dominio imperiale.

Alla luce degli studi più recenti prende avvio la nostra descrizione, che si svilupperà enucleando quattro temi principali: la concezione del mondo e dell'universo, il passaggio da un sistema multipolare a un sistema unificato, l'arte di governo, la codificazione della legge.

### 1. *La concezione del mondo e dell'universo.*

Sin dalle prime fonti scritte compare la concezione di un universo costituito dalla terra piatta e quadrata, bagnata dai quattro mari che, come il fiume Oceano degli antichi Greci, si situavano senza soluzione di continuità ai suoi confini. La volta celeste veniva immaginata circolare, sorretta da montagne sacre collocate come pilastri nei diversi punti cardinali. Gli abitatori delle fertili aree lungo la valle centrale del Fiume Giallo – gli Shang prima e i Zhou in seguito – si pensavano nel centro di questo immenso *plateau*, circondati in ogni direzione da popolazioni «barbare» o «semi-barbare».

In epoca Shang (c. 1600-1045 a.C.) la capitale ancestrale, la capitale politica e amministrativa e la riserva reale di caccia costituivano il centro religioso, economico e militare dello stato; tutt'intorno, nelle quattro direzioni, si estendevano le aree agricole dalle quali dipendevano i rifornimenti; oltre i confini, la cui delimitazione variava in base a fasi di espansione e di ripiegamento, si estendevano i territori esterni al regno, abitati da popolazioni ritenute inferiori, rozze e potenzialmente ostili, con le quali la corte intratteneva relazioni di varia natura e da cui

ricavava schiavi e vittime sacrificali destinate ai riti funerari. Nelle iscrizioni oracolari queste zone sono genericamente chiamate *fang* («territori di frontiera»), termine variamente interpretato che denota sia un'entità geografica e le popolazioni che in essa dimoravano, sia un ambiente naturale soggetto a forze poste sotto il comando di Di o Shangdi, il Signore dell'Alto. Il termine *sifang* («i quattro territori di frontiera») fa dunque riferimento non solo a tutto ciò che si estendeva nella direzione dei quattro punti cardinali oltre il dominio diretto degli Shang, ma, comprendendo l'universo inesplorato, era immaginato come la sede di forze spirituali primigenie, il cosmo dal quale proveniva il potere divino del Signore dell'Alto, dispensatore tanto delle calamità quanto dei doni che venivano inviati per punire o premiare gli uomini.

La distinzione tra centro (*zhong*) e mondo esterno (*fang*) definiva l'appartenenza o meno al mondo civile, e così sarà per molti secoli a venire. Il sovrano, coerentemente con tale concezione, era immaginato rappresentare il fulcro del sistema politico-religioso, la sua persona occupava il centro del mondo e dell'intero universo tanto in senso concreto e geografico come nella dimensione spirituale. La facoltà che gli veniva attribuita di comunicare con i propri antenati, assurti a divinità al fianco di Di, legittimava il suo potere religioso e politico (Wang Aihe 2000, pp. 23-74).

L'avvento della dinastia Zhou modificò l'assetto istituzionale precedente. Il Cielo (Tian), la massima divinità, decretava la scelta del sovrano che si trovava così a regnare per mandato divino (*Tianming*) come Figlio del Cielo (*Tianzi*). Egli rappresentava il vertice di un'organizzazione pseudo-feudale nella quale, pur venendo mantenuta la centralità dei rapporti e dei culti familiari, molta dell'autorità si fondava sul principio della successione ereditaria e su un complesso di rigide norme rituali e cerimoniali (*li*) che, rispecchiando l'ordine presente in natura e nell'universo, stabiliva un legame diretto tra il mondo degli uomini e la dimensione soprannaturale, instillando in ogni individuo un profondo senso di partecipazione ai grandi processi che regolavano l'universo. Nelle iscrizioni sui bronzi cerimoniali del periodo Zhou Occidentale (1045-771 a.C.) e nei testi letterari che si ritiene risalgano a quel periodo, l'espressione *sifang* ricorre con una certa frequenza, correlata ad altri concetti basati sul numero quattro. Per distinguere l'area centrale dalle regioni esterne che si espandevano nelle direzioni dei quattro punti cardinali, andò prendendo piede l'espressione *zhonghuo* («regione al centro»), antipatrica di un concetto complesso che rimarrà in uso fino ai nostri giorni, indicando oggi l'intera Cina: *zhongguo*, che letteralmente significa «regno al centro [del sistema di governo dei Zhou]», e indica i ter-



ritori posti sotto il diretto controllo del Figlio del Cielo, per secoli sede indiscussa del potere dinastico, percepiti come la culla dell'unica civiltà esistente. Nel periodo degli Stati Combattenti lo stesso termine rimarrà a designare gli «stati del Centro» o «stati centrali» e verrà impiegato, con modulazioni di significato diverse in base alle diverse epoche, fino ai giorni nostri (oggi significa «Cina», mentre il composto *zhongguoren* significa «Cinesi»). Talvolta sinonimo di *zhongguo* è Xia, che riprende il nome della dinastia che precedette gli Shang, riferendosi sia alle popolazioni che vivevano negli stati centrali sia alla cultura che essi hanno espresso fin dalla remota antichità. È dunque un termine fortemente identitario, che si trova anche nella forma bisillabica *huaxia*, «Cinese».

Nella letteratura del periodo pre-imperiale netta è la distinzione tra *guo* «regno, stato» (anche *bang*), entità politica e amministrativa, e *zhongguo*, entità meno definita, la cui natura era soprattutto culturale, basata su una comunanza di civiltà, che grazie all'azione di sovrani illuminati avrebbe potuto espandersi rendendo universali i propri valori.

Poco dopo l'ascesa dei Zhou venne costruita una nuova capitale a oriente, con l'obiettivo di creare migliori condizioni di controllo politico e militare del territorio, ma anche per motivi di ordine religioso: avendo i re Zhou ricevuto il mandato del Cielo a governare, era naturale per loro ritenere che la conquista e annessione dei quattro *fang* fosse tra i principali obiettivi della loro politica. Andò così precisandosi il concetto di «centro mobile», che rimarrà uno degli elementi caratterizzanti la strategia imperiale per secoli, essenziale per garantirne la continuità in epoche di difficoltà o di divisione, come quando nel 771 a.C. la corte dovette spostarsi a causa dell'ennesima, ma questa volta inarrestabile, incursione dei «barbari» Quanrong e si affermarono nuove teorie cosmologiche, per render conto dei profondi mutamenti storici in atto, interpretati come segni di un perturbamento nel rapporto tra Cielo e Uomo. La nozione di un centro sacro e inamovibile, stabilmente circondato dai quattro *fang* a lui subordinati, fu così sostituita da una teoria più sofisticata, che abbandonò l'insieme delle correlazioni basate sul numero quattro per introdurre un nuovo sistema fondato sulle proprietà attribuite al cinque. Il centro non era più immaginato in una posizione precisa e dominante, venendo enfatizzata la sua interdipendenza con tutte le altre componenti del sistema. Si pensava che l'evoluzione del cosmo procedesse attraverso una concatenazione continua e infinita di relazioni, i cui effetti si manifestavano nell'agire dell'uomo che partecipava più o meno consapevolmente ai cicli costanti e ordinati d'interazione delle energie. Questa concezione, nota come sistema delle «Cinque Fasi» (*wuxing*), venne in seguito integrata con la distinzione tra *yin* e *yang*, che invece concet-

tualizzava ogni aspetto della realtà su base binaria, trovando in epoca imperiale applicazione nelle teorie relative alla pratica di governo. *Yin* indica solitamente l'oscuro, il passivo, il debole, il femminile, mentre *yang* il luminoso, l'attivo, il forte, il maschile. Ogni realtà è passibile di venir definita in questi termini, che non ne rivelano le caratteristiche in modo oggettivo e immutabile, essendo le due categorie legate l'una all'altra da un rapporto di reciprocità che subordina l'aspetto descrittivo alla loro costante relazione. Sarebbe infatti improprio affermare che tutti gli uomini sono, in assoluto, *yang* o le donne *yin*: ad esempio, l'uomo è senz'altro *yang* rispetto alla donna, ma se è anziano è *yin* rispetto a un maschio più giovane (Sivin 1987).

Nel periodo degli Stati Combattenti si affermò una nuova concezione del mondo e il termine *tianxia*, che letteralmente significa «[tutto ciò che è] sotto il cielo», entrato a far parte del lessico politico a partire dal v secolo a.C., era destinato ad assumere un rilievo sempre maggiore, arricchendosi di accezioni diverse nel corso dei secoli. In alcuni casi il suo significato si avvicinava a quello di *sifang*, altre volte compariva come sinonimo di *zhongguo*, in alcuni testi designava un unico, grande stato, una sorta di ecumène, il cui centro, investito della missione di acculturare le popolazioni dei territori periferici, irradiava la civiltà sino ai confini del mondo. Secondo questa concezione l'estensione massima del *tianxia* arrivava a comprendere il *zhongguo* ma anche i territori limotrofi abitati dai «barbari» (Scarpari 2009 e 2010c).

Nella prima fase della dinastia Zhou l'aristocrazia ereditaria aveva svolto un ruolo importante nel determinare l'omogeneità culturale del *zhongguo*. Successivamente gli *shi*, la nuova classe emergente di funzionari e burocrati, concorsero alla formazione di una nuova «coscienza universale» che aspirava a un mondo pacificato e unificato, superando i limiti imposti dalla logica «localistica» a cui erano rimasti invece legati i nobili dell'epoca (Pines 2009, pp. 115-84). Lo stato di Qin, grazie all'applicazione sistematica di riforme radicali promosse sulla base di principi razionali, si trasformò in una grande potenza economica e militare. Preoccupati delle sue crescenti ambizioni e nella speranza di contrastarne la supremazia militare, gli altri stati si coalizzarono a difesa dei valori tradizionali, accusando i Qin di agire in base a un cinico pragmatismo tipico di un «paese di tigri e di lupi» (*bu lang zhi guo*). I Qin, forti delle loro vittorie, invocavano la teoria del mandato celeste per legittimare il progetto di riunificare ed estendere il *tianxia* e nel giro di un decennio sconfissero tutti i loro avversari.

Nel 221 a.C. l'artefice di questa eccezionale impresa, il re Ying Zheng di Qin (r. 246-221 a.C.), si autoproclamò Qin Shi Huangdi, Primo Au-

gusto Imperatore dei Qin (r. 221-210 a.C.). Fin dai suoi primi atti ufficiali il Primo Imperatore si pose agli occhi del mondo come un Dio in terra, in grado di comunicare con il mondo degli spiriti senza più bisogno dell'intermediazione dei propri antenati, grazie alla forza magica (*de*) di cui il Cielo lo aveva dotato e che gli avrebbe consentito di plasmare il mondo degli uomini in sintonia perfetta con il principio ordinatore dell'universo. L'influenza del Dio-Imperatore era immaginata estendersi fino alle estremità del mondo (*sifang zhi ji*), comprendendo le Sei Direzioni Combine (*liuhe*): ai quattro punti cardinali si aggiungevano infatti lo zenit e il nadir, l'alto e il basso, il Cielo e la Terra, in una visione del mondo unitaria e armoniosa che poneva l'imperatore al centro dell'universo (Kern 2000; Wang Aihe 2000, pp. 138-43).

Le nozioni di *zhongguo* e *tianxia* vennero definitivamente a coincidere, avendo ora *zhongguo* acquisito lo stesso valore universale di *tianxia*, indicando l'impero in tutta la sua vastità. L'aspetto geografico e politico rimase sempre subordinato all'intima e profonda consapevolezza di appartenere a una grande civiltà, che per lungo tempo si è immaginata l'unica al mondo, portatrice di quel complesso di valori che ancor oggi ogni Cinese percepisce come il fondamento della propria identità.

## 2. Verso l'unificazione del «*tianxia*».

La graduale perdita di potere politico, economico e militare da parte della casa reale Zhou determinò un mutamento radicale dell'assetto politico: nel VII secolo a.C. il *tianxia* era ormai frammentato in tante entità indipendenti, a capo delle quali vi erano i discendenti di coloro che avevano ricevuto titoli e territori dal Figlio del Cielo, la cui posizione era ritenuta quindi legittima e conforme alla volontà del Cielo. Venivano indicati come *zhuhou*, termine che alla lettera significa «tutti (*zhu*) i marchesi (*hou*)», ma che in realtà designa l'intera classe nobiliare. Talvolta questo binomio è reso con «signori feudali», ma, dato il notevole livello di autonomia dal potere centrale che riuscirono gradualmente a conquistare, sembrano preferibili espressioni come «nobili», «governatori», «signori locali», «coloro che governano gli stati», ecc. Al di sotto del titolo reale, *wang* («re»), che spettava al Figlio del Cielo, erano riconosciuti cinque gradi nobiliari: *gong* («duca»), *hou* («marchese»), *bo* («conte»), *zi* («visconte») e *nan* («barone»).

Nel periodo delle Primavere e Autunni (770-453 a.C.), la ricchezza della corte era ormai sufficiente solo a mantenere la famiglia reale e a garantire lo svolgimento delle cerimonie di culto in onore degli spiriti

ancestrali e delle divinità, venendo ancora svolte quelle pratiche rituali che erano state espressione del sistema monarchico. Per legittimare il loro potere i governatori degli stati settentrionali continuarono a fare riferimento alla tradizione Zhou, riconoscendosi come appartenenti al *zhongguo* e, sostituitisi al re sul piano politico e militare, cercarono di dare stabilità al sistema vigente, contrastando la crescente potenza degli stati meridionali e periferici, considerati esterni al *zhongguo*. La contrapposizione tra regioni settentrionali e meridionali e la costante conflittualità con le popolazioni «barbare» – indicate come i Man del Sud, gli Yi dell'Est, i Rong dell'Ovest e i Di del Nord – determinarono gli eventi successivi, rappresentando una problematica che coinvolgerà l'impero per tutto l'arco della sua storia (Pines 2005a e 2005-6; Di Cosmo 2002). L'intimo legame riconosciuto tra il Cielo e il suo rappresentante sulla terra, il Figlio del Cielo, continuava a trovare espressione sul piano culturale e religioso, in una dimensione che ormai non aveva più rapporto con lo svolgimento degli avvenimenti politici, caratterizzati da continue guerre che contrapponevano uno stato all'altro con un degrado materiale e spirituale ormai fuori da ogni controllo. Se le soluzioni proposte da intellettuali e statisti erano le più diverse, spesso contrastanti, su un punto vi era però accordo: la pace e l'armonia del *tianxia* potevano essere ottenute solo superando il sistema multistatale e ripristinando lo stato unitario. Veniva discusso non se fosse questa la via da seguire, ma come imboccarla e chi potesse avere le capacità di percorrerla fino in fondo con successo.

Confucio (551-479 a.C.) e Mozi (480-390 a.C.) furono tra i primi a stimolare un dibattito a cui avrebbero partecipato numerosi intellettuali dei più diversi orientamenti. Mozi sosteneva che la capacità politica del sovrano illuminato dipendesse dalle sue doti morali (*de*) – riflesso della potenza numinosa del Cielo (*Tiande*) – che avrebbero permesso in ogni circostanza di armonizzare le tre dimensioni che componevano l'universo: «il Cielo in alto, gli spiriti e le divinità nel mezzo, l'uomo in basso» (Mozi [Maestro Mo] 31). L'equilibrio poteva essere raggiunto solo accettando la volontà del Cielo: «Chi obbedirà al volere del Cielo amerà il prossimo senza distinzione alcuna, s'impegnerà per il bene di tutti e otterrà di certo la giusta ricompensa» (Mozi 26). Il Figlio del Cielo non avrebbe avuto altra missione se non quella di creare le condizioni ideali per la buona amministrazione, coadiuvato dai suoi ministri:

Si narra che nella più remota antichità, al tempo in cui ebbe origine il genere umano e ancora non esistevano ordinamenti legislativi e apparati di organizzazione politica e sociale, la gente adottasse criteri di giudizio diversi, con il risultato che a un individuo corrispondeva un criterio, a due ne corrispondevano due, a dieci ne

corrispondevano dieci: quante piú erano le persone, tanti piú erano i criteri di giudizio. Ognuno considerava valido, di fatto, il proprio e disapprovava quello degli altri, e cosí tutti erano in disaccordo. La conseguenza fu che all'interno della famiglia, tra padri e figli e tra fratelli maggiori e minori, crebbe il risentimento e l'astio, che portò a profonde divisioni e all'impossibilità di vivere in completa armonia. Ovunque nel mondo e con ogni mezzo – acqua, fuoco o veleno –, tutti cercarono di colpire e danneggiare i propri simili, i piú forti si rifiutarono di aiutare i piú bisognosi, i piú ricchi di dividere le loro ricchezze e coloro che avevano validi insegnamenti da impartire rinunciarono a divulgarli. Il mondo si trovava in uno stato di disordine tale che sembrava abitato solo da uccelli e bestie. È chiaro che la ragione di questo disordine va ricercata nell'assoluta mancanza di governanti. Per questo motivo, il piú saggio e capace tra gli uomini fu scelto e innalzato al ruolo di Figlio del Cielo (*Mozzi* 26; Scarpari 2010a, p. 77).

La crisi presente evidenziava quanto ci si fosse discostati da quella situazione ideale che veniva attribuita agli antichi regni. Nel passo 6.12 del *Lunyu* (Dialoghi), l'opera che secondo la tradizione raccoglie le massime e i discorsi di Confucio, il Maestro di Lu denuncia il rischio di un progressivo e inarrestabile declino politico e istituzionale, dovuto in parte alla debolezza politica del Figlio del Cielo e in parte alla perdita della propria identità culturale:

Quando nel *tianxia* prevale la Via degli antichi sovrani, allora riti, musica e spedizioni punitive promanano dal Figlio del Cielo; quando invece nel *tianxia* la Via degli antichi sovrani non prevale, allora riti, musica e spedizioni punitive provengono dai nobili. Qualora provenissero dai nobili, è certo che tra gli stati solo pochi non sparirebbero entro dieci generazioni; se invece provenissero dai grandi dignitari, è certo che tra gli stati solo pochi non sparirebbero entro cinque generazioni; se poi dovessero essere ministri e funzionari ad avere in mano i destini dello stato, è certo che tra gli stati solo pochi non sparirebbero entro tre generazioni. Se nel *tianxia* prevarrà la Via degli antichi sovrani, il governo non sarà in mano ai grandi dignitari e la gente comune non avanzerà critiche di sorta.

La Via degli antichi sovrani (*xianwang zhi dao*) è la strada maestra che il *tianxia* dovrebbe far propria (*tianxia you dao*), affinché si realizzi come Via dell'uomo (*ren zhi dao*). Il messaggio del *Lunyu* è esplicito: solo se il patrimonio culturale del passato verrà riconosciuto come modello di civiltà e il ruolo del Figlio del Cielo sarà mantenuto saldo il *tianxia* sarà pacificato, ordinato e governato con saggezza e le popolazioni dei territori esterni al *zhongguo* potranno a loro volta essere acculturate. L'uso delle armi diviene legittimo per ripristinare le regole codificate, qualora avessero subito gravi violazioni o fossero state del tutto disattese, mentre non può che portare alla frammentazione del *tianxia* in tante unità politiche distinte (*guo*) se è determinato dalle ambizioni dei rappresentanti di quella nobiltà ormai decaduta, del tutto inadatta a governare il mondo (Scarpari 2003b).

Le proposte avanzate da Confucio e da Mozi, e più in generale le soluzioni invocate fino ad allora, mancavano di reale efficacia perché, facendo riferimento a valori appartenenti alla sfera morale, non si confrontavano con la dimensione politica, con le basi concrete del potere. Né la crisi poteva essere superata senza ricomporre la scissione profonda che si era venuta a creare tra autorità religiosa, riconosciuta al re Zhou, e potere temporale, in mano ai potentati locali. In questo periodo di grande travaglio politico-militare si formò e consolidò gradualmente l'ideale di Grande Unità (*da yitong*) e si affermò una nuova concezione del mondo, destinata ad avere un rilievo sempre maggiore nel dibattito politico.

Un passo del *Mengzi* (Maestro Meng, 1A.6) dimostra come già nel IV secolo a.C. la via fosse chiaramente indicata, anche se non esistevano ancora i presupposti per la sua realizzazione. Durante la visita alla corte del re Xiang di Liang (r. 318-296 a.C.), avvenuta poco dopo la sua incoronazione, Mencio (390-305 a.C.) si sentì chiedere dal sovrano: «Il *tianxia* come può essere reso stabile?»:

«La stabilità si consegue nell'unificazione», è stata la mia risposta.

«Chi potrà unificare il *tianxia*?»

«Chiunque non abbia attitudine a uccidere potrà unificarlo», ho risposto.

«Chi potrà seguirlo?»

«Non ci sarà nel *tianxia* chi non vorrà seguirlo» ho ribattuto. «Vostra Maestà non sa nulla di germogli? Se tra il settimo e l'ottavo mese c'è siccità i germogli appassiscono, ma se in cielo si formano dense nubi e la pioggia scende copiosa si riprendono e crescono rigogliosi. In condizioni così propizie, chi mai potrebbe ostacolarne la crescita? Al giorno d'oggi, tra i pastori di uomini del *tianxia* non v'è nessuno che non abbia attitudine a uccidere; se uno solo di essi facesse eccezione, tutti i popoli del *tianxia* allungerebbero il collo per scrutarne ammirati la venuta. Se si creassero davvero queste condizioni favorevoli, l'intero popolo si volgerebbe a lui allo stesso modo in cui l'acqua di un torrente in piena scorre verso il basso, così impetuosa che chi mai potrebbe ostacolarne il decorso?» (Scarpari 2013a, n. 28).

Secondo Yuri Pines, che ha dedicato diversi studi al tema della Grande Unità (Pines 2000 e 2012, pp. 11-43), la massima menciana «la stabilità si consegue nell'unificazione» può essere considerata il manifesto politico di gran parte degli intellettuali del periodo degli Stati Combattenti, che tornerà attuale ogni qualvolta l'unità imperiale verrà minacciata dalle ambizioni dei potentati locali o dalle pressioni dei popoli che vivevano oltre i confini dell'impero. Mencio, il maggior interprete del pensiero di Confucio, propose politiche di governo basate su principi di umanità e improntate al bene comune; una serie di riforme di carattere economico e fiscale sarebbero state alla base di quel benessere indispensabile per consentire al popolo di vivere dignitosamente e in armonia, dimodoché la morale e le virtù potessero avere la meglio sull'arroganza e sulla forza



delle armi (Scarpari 2013a). La posizione di Mencio era troppo utopistica per essere davvero praticabile, «pateticamente naïf» secondo Yuri Pines (2012, p. 18). Lo stato di elevata conflittualità in cui si trovava la Cina di allora rendeva infatti poco plausibile e poco convincente per il re, autentico signore della guerra, sostenere che l'unificazione potesse essere realizzata da un sovrano privo di ogni «attitudine a uccidere», che confidasse sulla forza dell'amore per il prossimo e che potesse eliminare ogni violenza conseguendo il benessere materiale e spirituale del popolo. Era difficile credere che un pacifista sarebbe sopravvissuto a lungo in un mondo di guerrafondai, e infatti a prevalere saranno le tesi di chi aveva sostenuto, con maggior pragmatismo, che la supremazia militare è il solo fattore in grado di porre fine una volta per tutte allo stato di guerra permanente, se affiancata a un valido apparato di gestione amministrativa dello stato. Shang Yang (c. 385-338 a.C.), primo ministro a Qin, fu il fautore di una politica improntata a questa forma di pragmatismo politico, che applicò con successo, imponendo una serie di riforme strutturali volte a creare un'organizzazione dello stato efficiente e funzionale alle mire espansionistiche del sovrano. Creò così le condizioni concrete per il rafforzamento di Qin e, in prospettiva, per l'unificazione imperiale, che venne condotta in porto oltre un secolo dopo da un suo convinto e valente discepolo, Li Si (c. 280-208 a.C.), il potente consigliere del re Ying Zheng di Qin e suo primo ministro quando il re salì al trono imperiale con il titolo di Primo Augusto Imperatore dei Qin.

### 3. *L'arte di governo.*

In tutto l'arco della sua storia la cultura cinese sviluppò complesse teorizzazioni basate sul pensiero correlativo e su un sistema logico a base binaria. Il pensiero tradizionale faceva discendere l'avvicendamento e la concatenazione degli eventi e dei fenomeni dalla contrapposizione dialettica di elementi opposti, concettualizzati come apparentemente antinomici, ma in realtà complementari. L'esempio più noto di questo modo di procedere è costituito dalla coppia *yin-yang*, all'interno della quale ogni aspetto della realtà viene descritto come aver radice e completamento nel proprio opposto, in una sostanziale interdipendenza dinamica che produce un alternarsi incessante di indebolimento e rafforzamento, morte e rinascita. Questa profonda simbiosi tende a realizzarsi in un insieme armonioso che offre infinite potenzialità evolutive, rivelando e attualizzando, in una prospettiva metafisica, l'unità cosmica del *dao*, la forza numinosa che regge l'universo e regola il mondo e i diecimila



esseri e processi, dando all'uomo la facoltà di agire in perfetta sintonia con le forze superiori della natura e dell'universo. La realtà non deve sottostare a un'entità assoluta, statica e definitivamente stabilita, ma piuttosto viene percepita come necessariamente relativa e transitoria, in perenne movimento e cambiamento, quindi le doti che permettono di padroneggiarla sono flessibilità, agilità mentale, capacità di adattamento, temperamento duttile e disponibile. Tali propensioni avrebbero svolto un ruolo determinante anche nella formazione e nella salvaguardia dell'unità imperiale, consentendo di ammortizzare i traumi più laceranti e di affrontare i periodi di crisi istituzionale e di frammentazione politica (Pines 2012, p. 5).

Fin dall'antichità il sistema binario ha condizionato il pensiero politico cinese. Il tema principalmente dibattuto dagli intellettuali del periodo degli Stati Combattenti è *come* intervenire con efficacia per trasformare il disordine in ordine (*luan-zhi*), la guerra in pace (*bing-ping*), il conflitto in armonia (*zheng-he*), la miseria in benessere (*qiong-fu*). Ci si chiedeva se fosse preferibile attuare un governo fondato sull'educazione e la persuasione morale – che potremmo definire «governo delle virtù» (*dezhi*) – o basare l'autorità su misure coercitive che avrebbero punito i comportamenti ritenuti incompatibili con l'ordine sociale – che potremmo chiamare «governo della legge» (*fazhi*). Si tratta di due concezioni alternative o, piuttosto, di due prospettive diverse ma complementari?

Nella dicotomia *wen-wu*, *wen* indica l'aspetto civile della società, fondato sulla forza attrattiva della virtù e della cultura e basato su un sistema di convenzioni e norme di condotta rigidamente codificate, sull'educazione della persona e sull'erudizione letteraria, mentre *wu* si riferisce all'aspetto militare che valorizza la fierezza e la forza delle armi, il coraggio e il talento strategico, il comportamento marziale e altero. La storia cinese è stata a lungo dominata dall'alternarsi di queste due realtà, destinate a compenetrarsi l'una nell'altra: «Iniziare con *wen* e terminare con *wu*: in questo consiste il *dao* di Cielo e Terra» recita il *Jing fa* (Il canone e la legge, 8). «Solo quando l'uomo forma una triade con Cielo e Terra, si trova in armonia con il cuore della gente e *wen* e *wu* interagiscono tra loro si realizza l'unità perfetta» (*Jing fa* 5). Essere tutt'uno con Cielo e Terra e alternare in modo saggio le due sfere di *wen* e di *wu* non basta a realizzare l'unità perfetta; è infatti necessario essere in armonia con il cuore della gente (*he yu min xin*), in sintonia con i sentimenti del popolo (*shun min xin*). Conquistare il cuore del popolo (*de min xin*) deve essere uno degli obiettivi prioritari della politica del sovrano illuminato, poiché se egli dovesse perdere il cuore del suo popolo (*shi min xin*) non sarebbe più in possesso del mandato divino a governare e, di conseguenza, verrebbe destituito.

Secondo gli insegnamenti dei saggi sovrani dell'antichità – sostenne Mencio –, non è possibile ottenere il consenso del popolo ricorrendo a misure coercitive, ma solo grazie alla virtù e all'esempio, e all'attuazione di politiche volte a migliorare il benessere materiale e spirituale dei sudditi, poiché «sottomettere gli uomini con la forza non significa sottometterne i cuori» e la loro obbedienza sarebbe la semplice dimostrazione «che alla forza non è possibile resistere». Per contro, «sottomettere gli uomini con la virtù significa che essi sono contenti nel profondo del cuore e la loro è dunque una sottomissione sincera», recita il *Mengzi* (2A.3; Scarpari 2013a, n. 42). L'aspetto civile dovrebbe sempre prevalere: «Sovrano illuminato, allora, sarà colui che impiega *wen* due volte e *wu* una volta sola» (*Jing fa* 5).

Questa concezione politica incontrò non pochi dissensi. Han Feizi (280-233 a.C.), ad esempio, si oppose alle tesi di Mencio e di quanti sostenevano il valore superiore di governi improntati a principi di umanità (*renzheng*): «Se si potesse governare semplicemente conquistando il cuore degli uomini – argomentava nel capitolo 50 dello *Han Feizi* (Maestro Han Fei) –, allora non ci sarebbe stato alcun bisogno di [ministri di gran valore come] Yi Yin e Guan Zhong, sarebbe stato sufficiente assecondare i desideri della gente». Han Feizi riteneva che i sudditi non fossero in grado di comprendere la complessità delle responsabilità di governo, avendo una visione limitata ed egoistica, paragonabile a quella di un bambino «incapace di comprendere i grandi benefici che derivano dal saper sopportare privazioni di poco conto». Egli attribuiva a coloro che si fossero dedicati con competenza alle attività di governo, coadiuvati da ministri e funzionari preparati, la capacità di vedere oltre il proprio interesse. Essi avrebbero «creato le punizioni e le avrebbero rese severe proprio per prevenire ogni forma di depravazione» e «garantire ordine e sicurezza, ma il popolo non ne è contento» essendo quelle misure contrarie al suo immediato vantaggio, motivo per cui si rendeva opportuno escludere i sudditi da ogni processo decisionale.

Due concetti fondamentali del pensiero filosofico e politico cinese sono correlati a *wen* e *wu*: *de* («virtù, eccellenza morale»), la potenza numinosa del Cielo (*Tiande*) che infonde nel sovrano le doti morali e il carisma necessari per governare con umanità e autorevolezza, e *li* («forza»), che fa riferimento invece a ogni forma di coercizione. Un governo fondato sull'esercizio costante delle virtù è al centro della speculazione di Confucio e dei suoi seguaci, ma anche degli autori di numerosi manoscritti su bambù risalenti al IV-III secolo a.C. rinvenuti di recente in diverse tombe dell'antico regno di Chu, in un'area compresa tra le attuali province dello Hunan e dello Hubei (Cook 2004). Il testo

denominato *Sande* (Le tre virtù), ad esempio, indica nelle relazioni che intercorrono tra Cielo, Terra e Uomo il fondamento dell'ordine etico alla base della pace sociale. Il *Liude* (Le sei virtù) descrive il complesso rapporto esistente tra le sei virtù necessarie alla conduzione dello stato (saggezza e sagacia, umanità e rettitudine, lealtà e fiducia) correlandole ai sei rapporti basilari sui quali poggia la società (sovrano e suddito, marito e moglie, padre e figlio) e alle sei responsabilità o doveri spettanti a ogni individuo (fare da guida e seguire, indirizzare e servire, istruire e apprendere). Tutti dovrebbero farsi carico delle incombenze relative al proprio ruolo; in questo modo le virtù che sono alla base di una società ordinata e armoniosa potrebbero trovare la loro realizzazione e diffondersi. «Solo onorando le virtù e l'appropriatezza morale e comprendendo a fondo le relazioni che intercorrono tra il popolo si può diventare il sovrano illuminato [in grado di unificare il *tianxia*]» recita lo *Zun de yi* (Onorare la virtù e l'appropriatezza morale).

Secondo Confucio e i suoi seguaci, il fondamento del bene comune sarebbe rappresentato da un complesso di norme etiche ispirate al codice rituale tradizionale, i *li* («riti e norme di condotta esemplare», da non confondere con l'omofono *li* «forza» incontrato poc' anzi). Per Xunzi (c. 310-215 a.C.) i riti e le norme di condotta esemplare sarebbero il prodotto più elevato della cultura, l'estensione alla società dell'ordine presente in natura: così come esistono leggi e principi che governano l'universo e il mondo naturale, anche la società degli uomini deve essere soggetta a modelli e regole. I saggi del passato, avendo compreso tale necessità, l'avevano tradotta in un sistema organico di norme e rapporti formali in grado di garantire l'armonia:

Grazie ai riti e alle norme di condotta esemplare, Cielo e Terra si congiungono in armonia, sole e luna splendono luminosi, le quattro stagioni si alternano con regolarità, stelle e pianeti si muovono in cielo, fiumi e corsi d'acqua scorrono tranquilli, ogni cosa prospera e le passioni dell'uomo vengono mitigate e trovano il loro equilibrio. Grazie ai riti e alle norme di condotta esemplare, gli inferiori diventano obbedienti e i superiori sagaci; tutto e tutti trovano, attraverso innumerevoli cambiamenti, la giusta collocazione (*Xunzi* [Maestro Xun] 19; Scarpari 2010a, p. 187).

A queste parole sembrano far eco quelle degli ignoti compilatori del *Liji* (Memorie sui riti), che al capitolo 9 recita: «Riti e norme di condotta esemplare hanno per certo il loro fondamento nell'Uno primigenio che, dividendosi, è divenuto Cielo e Terra, mutando, è divenuto *yin* e *yang*, trasformandosi, è divenuto le quattro stagioni, separandosi, è divenuto divinità e spiriti». Così come il *dao* confuciano, l'energia in grado di armonizzare tra loro i livelli dell'esistenza – universale, sociale e individuale –, non garantisce solo l'ordine politico ma permea anche la vita spirituale e

religiosa dell'individuo, così i riti e le norme di condotta esemplare non vanno intesi come un *corpus* di convenzioni, di sterili regole formali, ma piuttosto come modelli di comportamento profondamente interiorizzati, in grado di creare, nel rispetto delle gerarchie, quell'armonia sociale che discende dal *dao*, esercitando al tempo stesso una benefica influenza sulla sfera piú intima dell'uomo: «Senza riti e norme di condotta esemplare – recita un altro passo del *Liji* al capitolo 1 –, il *dao* e l'eccellenza morale, l'amore per il prossimo e la condotta appropriata non possono realizzarsi concretamente, l'insegnamento e adeguati stili di vita non possono essere predisposti, contese e dispute non possono essere risolte, e i rapporti tra sovrano e suddito, superiori e inferiori, padre e figlio, fratello maggiore e fratello minore non possono essere correttamente definiti».

Nonostante Xunzi ritenesse che «chiunque può imparare a padroneggiare riti e norme di condotta esemplare grazie allo studio e realizzarli compiutamente con la pratica» (*Xunzi* 23), era altresí consapevole dell'intrinseca debolezza della sua affermazione, soprattutto in relazione alle classi meno abbienti. Il dubbio sulla validità delle sue tesi viene largamente condiviso nella letteratura dell'epoca: «Riti e norme di condotta esemplare – recita ad esempio il *Liji* (1) – non scendono alla gente comune, le punizioni non salgono agli aristocratici». Lo *Zun de yi* ribadisce tale affermazione: «Le punizioni non riguardano le persone virtuose e nobili d'animo, i riti e le norme di condotta esemplare non riguardano gli uomini dappoco».

La tensione tra il modello sociale basato sull'educazione e la persuasione morale (*defa*) e il sistema che prevedeva il ricorso a leggi e punizioni (*xingfa*) appare evidente nella dicotomia tra *li* («riti e norme di condotta esemplare») e *fa* («modello», ma anche «standard, parametro» e «legge»). La varietà di significati attribuibili a *fa* nella letteratura del periodo degli Stati Combattenti dipende essenzialmente dal diverso orientamento degli autori dei testi in cui il termine viene impiegato e dall'epoca in cui le opere sono state scritte. Nel v secolo a.C., Mozi considerava *fa* la norma fissata dal Cielo (un Cielo antropomorfo che tutto vede e sente), lo strumento per definire con precisione ogni cosa: il compasso, la squadra, la bilancia di cui servirsi. «Assecondare la volontà del Cielo – recita, ad esempio, il *Mozi* al capitolo 27 – è lo standard (*fa*) della moralità». Nel secolo successivo, Mencio vide in *fa* il modello virtuoso da seguire per migliorare la propria persona e la società, ispirandosi alle gesta dei padri fondatori della civiltà, al comportamento del sovrano illuminato e della persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo. *Fa* appare talvolta affine a *dao*, nell'accezione di «insegnamento, lascito morale, modello etico» in grado di esercitare una benefica influenza sugli

uomini, come appare chiaro dal confronto tra espressioni ricorrenti quali *xianwang zhi fa*, «il modello positivo / l'insegnamento (*fa*) degli antichi sovrani» (*Mengzi* 4A.1, *passim*) e Yao Shun *zhi dao*, «il modello positivo / l'insegnamento (*dao*) dei [mitici sovrani] Yao e Shun» (*Mengzi* 2B.2, *passim*). *Fa* si riferisce anche alla regolarità e uniformità presenti in natura: infatti, le norme codificate vengono tratte dall'ordine e dall'armonia dell'universo. Così intesa, la legge appare pienamente conforme al *dao* del Cielo (*Tiandao*): «Le leggi di ogni ordine e grado (*xian, lü, zhi, du*) devono prendere a modello (*fa*) il *dao*» recita il *Guanzi* al capitolo 16. A queste parole sembrano fare eco quelle del *Jing fa* (1): «Il *dao* genera *fa*, il modello normativo... chi afferra il significato profondo del *dao* genera dunque *fa*, il modello normativo». Il *dao* è chiamato in causa sia in qualità di ente supremo garante del perfetto funzionamento dell'universo, sia rappresentando il modello virtuoso cui il sovrano illuminato deve attenersi per far funzionare lo stato o, meglio ancora, il *tianxia*. Lo *Huainanzi* (I maestri di Huainan), opera sincretica del II secolo a.C., recita al capitolo 9: «Il modello normativo emana dalla condotta morale, la condotta morale emana dalle limitazioni al libero arbitrio, le limitazioni al libero arbitrio sono conformi al cuore degli uomini. Questo è il fondamento dell'ordine sociale». Secondo Léon Vandermeersch (1965, pp. 186 e 200), nel III secolo a.C. Han Feizi attribuì a *fa* «tutto il carico di significato metafisico» in precedenza compreso nel termine *xing* («punizione corporale di emanazione divina»), una sorta di «legge trascendentale» creata per disciplinare la condotta degli uomini attraverso un rigido sistema di punizioni e ammende, costituita da leggi e ordinanze di vario tipo: *lü, ling, xian, du, zhi, dian*, ecc.

In questa prospettiva la distanza tra le regole di condotta rappresentate dai *li* e le norme di legge genericamente indicate con *fa* si riduce significativamente. Permane una differenza sostanziale fra l'interiorizzazione dei modelli (che dovrebbero prevenire comportamenti incompatibili con l'ordine sociale) e l'imposizione delle norme (che, basandosi su punizioni e ammende, reprimono *ex post*, servendo, nella migliore delle ipotesi, come blando deterrente): alcuni teorici dell'arte di governo consideravano le leggi e le punizioni il mezzo più idoneo per disciplinare gli uomini, altri invece ritenevano che esse dovessero avere una funzione secondaria rispetto ai riti e alle norme di condotta esemplare, ed essere applicate solo nel caso in cui queste ultime si fossero rivelate inefficaci. Un certo equilibrio tra le due posizioni sarà raggiunto a fatica solo in epoca Han.

Gran parte della letteratura classica, e in particolare i testi recentemente venuti alla luce, insistono sulla necessità di «guidare il popolo»

(*yu min*) con politiche improntate su principî di umanità e giustizia, volte a realizzare la Via dell'uomo o del popolo (*rendao / min zhi dao*) in sintonia con la Via del Cielo (*Tiandao*). Evidentemente questa tesi andò rafforzandosi come reazione all'affermarsi del modello autoritario e al diffondersi della convinzione che l'opzione militare fosse l'unico strumento in grado di porre fine a guerre e distruzioni che duravano ormai da secoli e di ricomporre la perduta unità del *tianxia* (Cook 2004). I tempi non lasciavano alternative praticabili: l'unificazione si poteva ottenere solo per via militare.

Anche se non incontrarono il successo sperato, molte delle dottrine elaborate negli ultimi secoli della dinastia Zhou si rivelarono essenziali sia nella fase che condusse all'unificazione, sia in quella successiva, quando, superato il problema di *unificare il tianxia*, ogni energia fu dedicata al progetto di *mantenere unito il tianxia*. L'importanza di considerare il popolo al centro dell'azione politica e la necessità di selezionare ministri e funzionari in base alle effettive doti e capacità e non in virtù di privilegi di casta o di appartenenza familiare furono enfatizzate da Mencio (*Mengzi* 1B.7), che pose l'interesse dei sudditi come fondamento del potere istituzionale, prima ancora di quello dello stato e del sovrano (*Mengzi* 7B.14). Questa concezione fu poi ripresa e rielaborata in epoca imperiale da Jia Yi (200-168 a.C.), attivo alla corte degli imperatori Gao (r. 206-195 a.C.) e Wen (r. 180-157 a.C.), e non fu mai dimenticata, fino ai giorni nostri. Dalla teoria del «considerare il popolo come fondamento» (*minben sixiang*) prese l'avvio, oltre un secolo fa, il dibattito sul concetto di democrazia e, più di recente, sul tema dei diritti umani e sulla politica che l'attuale dirigenza dovrebbe promuovere per porre rimedio ai gravi squilibri sociali creati dal recente sviluppo economico (Sabattini 2012a; Scarpari 2013a e 2013b).

#### 4. La codificazione della legge.

Nell'antica Cina le leggi e gli ordinamenti giuridici furono il risultato dell'operato di generazioni di sovrani e ministri che nel corso dei secoli diedero corpo a un complesso articolato di norme volte a garantire il funzionamento della macchina amministrativo-burocratica e militare degli stati e successivamente dell'impero. Pur essendo compresa nella mitologia della creazione, la legge non è mai stata concepita come un insieme di precetti stabiliti dal Cielo o ispirati da qualche divinità, anche se ovviamente non sono escluse implicazioni di ordine religioso o metafisico (MacCormack 2001).

Numerose leggende narrano le origini dei primi codici. Il mitico im-



peratore Shun e il suo fedele primo ministro Gao Yao sarebbero stati gli ideatori delle «cinque punizioni corporali» (*wuxing*: pena di morte, taglio del naso o delle gambe, evirazione e marchio a fuoco) che sarebbero state da loro applicate con saggezza. Secondo un'altra leggenda, le cinque punizioni, comprese sotto il nome di *fa* («modello normativo»), ebbero origine con la popolazione «barbara» dei Miao, i quali diedero prova di abusarne con spietata severità, irritando a tal punto le più alte divinità da far decretare la soppressione dell'intera stirpe. Il contrasto tra due distinte concezioni, esemplificate dalla giustizia di Shun e dalla durezza dei Miao, dimostra l'ambivalenza con la quale fin dai tempi più remoti si guardò alla necessità di punire i crimini, in un caso affermando che la moderazione fosse in grado di mitigare e giustificare il ricorso a misure coercitive, nell'altro sottolineando come l'impossibilità di disciplinare in altro modo i comportamenti dei sudditi fosse indice di ingiustificata barbarie.

Fatta eccezione per alcuni testi moraleggianti riportati nello *Shujing* (Classico dei documenti), la letteratura classica non fa menzione di codici scritti in epoca antica. Abbiamo diverse testimonianze relative a pratiche legali, rappresentate da iscrizioni su bronzi sacrificali dei periodi Zhou Occidentale e delle Primavera e Autunni che descrivono sanzioni e punizioni o riportano resoconti di dispute per la transazione di beni o terreni, questioni relative al pagamento di imposte o altri avvenimenti legati all'amministrazione della giustizia.

L'esistenza di tali documenti trascritti su vasi sacrificali rivela come fin dai tempi più remoti la pratica legale fosse intimamente connessa all'attività religiosa e rituale. I recipienti in bronzo avevano un immenso valore e un ruolo centrale nelle cerimonie religiose officiate per comunicare con gli avi e le divinità, e costituivano la parte più importante dei ricchi corredi funerari degli aristocratici. Vi era la consuetudine di registrare sul bronzo eventi di grande rilievo, come donazioni e privilegi concessi dal sovrano ai suoi sottoposti e vassalli. Mentre i documenti redatti dagli scribi su materiale deperibile come il legno o il bambù erano destinati a un uso amministrativo, è certo che i testi riportati sui vasi sacrificali erano rivolti agli spiriti che dimoravano in un mondo parallelo a quello terreno (von Falkenhausen 1993a). Un'iscrizione risalente all'inizio del x secolo a.C. che riporta un caso di ammutinamento si conclude con l'ingiunzione di trascrivere il verdetto sia sui registri comunemente impiegati (vale a dire su tavolette di legno o bambù), sia sulla superficie di un vaso di bronzo, con l'evidente intento di conferire all'evento la massima sacralità, testimoniando alle divinità la decisione assunta (Skosey 1996).

Secondo lo *Zuozhuan* (Commentario di Zuo [alle «Primavera e Au-



tunni»]), il primo codice conosciuto risalirebbe al 536 a.C., quando a Zheng il primo ministro Zichan (m. 522 a.C.) fece incidere su tripodi di bronzo le leggi penali vigenti; nella stessa opera viene menzionato Deng Xi (m. 501 a.C.), giurista e retore brillante, autore di un codice scritto su bambú mai pervenutoci. Nel 513 a.C. anche Jin si dotò di un proprio ordinamento giuridico. Si narra infine che a Wei, ai tempi del marchese Wen (r. 445-396 a.C.), il primo ministro Li Kui compilò una raccolta di leggi intitolata *Fajing* (Classico della legge), della quale si sono perse le tracce. A quest'opera avrebbe attinto Shang Yang, primo ministro a Qin, per le sue riforme.

Un passaggio importante verso la compilazione dei codici di epoca imperiale fu rappresentato dalla consuetudine, diffusa soprattutto tra il VII e il V secolo a.C., di ricorrere a convenzioni giurate (*meng*), incise su tavolette di giada o di pietra, per sancire formalmente accordi e alleanze tra i nobili che governavano gli stati. I giuramenti solenni venivano siglati dinanzi agli spiriti dei sovrani defunti, evocati nel corso di cerimonie sacrificali, al culmine delle quali i convenuti dichiaravano fedeltà al loro capo bagnandosi le labbra con il sangue versato durante il rito, impegnandosi a difendere con le armi il suo tempio ancestrale e accettando di conformarsi a precise regole di comportamento. I partecipanti a queste cerimonie erano in genere capi clan, che si legavano con un patto di fedeltà politica e militare al sovrano. In questo modo venivano a crearsi forti legami fra clan diversi e si allargavano le aggregazioni tra villaggi e centri maggiori. Questa particolare forma di mutua solidarietà consociativa sanciva il principio della responsabilità collettiva, perno della legislazione Qin del periodo degli Stati Combattenti e del primo impero.

Il rituale prevedeva che alla fine di ogni cerimonia le tavolette venissero seppellite in appositi archivi posti in fosse sacrificali, così da venir custoditi dagli spiriti tutelari. Alcuni fortunati ritrovamenti archeologici hanno restituito i frammenti di migliaia di questi documenti: 656 iscrizioni rinvenute a Houma (Shanxi) tra il 1965 e il 1966, note come Houma *mengshu*, oltre diecimila frammenti non ancora del tutto studiati ritrovati tra il 1980 e il 1982 a Wenxian, a circa 150 chilometri a est di Houma, noti come Wenxian *mengshu*, e iscrizioni simili, note come Qinyang *mengshu* (Weld 1997).

Intorno al V secolo a.C. la formazione di stati indipendenti sorti da aggregazioni sempre più ampie comportò l'esigenza di un controllo capillare di estensioni sempre più vaste di territorio. Si resero necessari una rete di comunicazione efficace tra governo centrale e amministrazione periferica, un'efficiente organizzazione del lavoro agricolo e artigianale per supportare le attività militari e un sistema di riscossione delle im-

poste che non consentisse una facile evasione. Era assolutamente indispensabile disporre di un complesso di norme scritte e di procedure che regolamentassero i mutamenti sociali alla luce dei nuovi assetti burocratici e amministrativi degli stati. L'attenzione del legislatore si volse più a definire le responsabilità dell'individuo che a intervenire sull'assetto dei clan, tanto che la pratica dei giuramenti cerimoniali, pur continuando ad avere un ruolo importante, rimase al margine delle questioni giuridiche.

Il primo codice completo giunto fino a noi risale alla dinastia Tang (618-907), mentre la più antica raccolta di leggi di cui si disponesse fino a qualche decennio fa risale alla dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.), ed è riportata in una sezione dello *Hanshu* (Storia della dinastia Han [Occidentale]).

Grazie però ad alcuni fortunati scavi archeologici avvenuti negli ultimi decenni è ora possibile essere documentati sui periodi antecedenti: sono state infatti rinvenute diverse raccolte di leggi, resoconti di casi giudiziari, indicazioni sulle procedure da seguire nelle indagini, negli interrogatori e nei processi che gettano nuova luce su aspetti rilevanti dell'organizzazione dell'apparato amministrativo e giudiziario nel tardo periodo Zhou e durante il primo impero. Il ritrovamento più importante è avvenuto nel 1975 a Shuihudi, nei pressi di Yunmeng (Hubei): in una tomba del 217 a.C. erano presenti 1155 listarelle di bambù iscritte, 625 delle quali recanti testi di carattere giuridico, comprese alcune sezioni del codice in vigore a Qin alla vigilia dell'unificazione imperiale e, forse, nei primi anni dell'impero. Molti altri manoscritti sono stati rinvenuti a Zhangjiashan (Hubei, 1983), Baoshan (Hubei, 1986), Longgang (Hubei, 1989), Xuanquan (Gansu, 1990), Liye (Hunan, 1996), Zoumalou (Hunan, 1996). Nel dicembre del 2007 l'Accademia Yuelu di Changsha (Hunan) ha acquistato oltre 1200 listarelle recanti leggi e ordinanze in vigore durante la dinastia Qin. Inoltre, nel 1973 a Mawangdui (Hunan), in una tomba del 168 a.C., sono stati rinvenuti diversi manoscritti su seta, tra i quali ve ne sono alcuni, raggruppati sotto il titolo moderno di *Jing fa*, che dibattono questioni di filosofia del diritto. Accanto a questi ritrovamenti, ve ne sono di minori ma comunque importanti, come ad esempio quello di Qingchuan (Sichuan) del 1979, che ha restituito due sole listarelle di bambù, una delle quali riporta su tre colonne il testo di una legge sull'agricoltura emanata nel 309 a.C. a Qin.

In alcuni di questi siti, accanto ai testi giuridici sono stati rinvenuti manoscritti che apparentemente hanno poco a che vedere con codici e leggi. Si tratta di opere sconosciute alla tradizione, che trattano di emeologia, divinazione, esorcismi, pratiche mantiche, espressione di consolidate tradizioni tra il magico e l'occulto. Questi scritti testimoniano

dell'esistenza di credenze magico-religiose complesse e ben radicate in tutti i livelli della società, rivelando una concezione del mondo ove due dimensioni parallele, quella terrena e quella sovrannaturale, avrebbero interagito mantenendosi in costante comunicazione. L'attività mantica coinvolgeva molteplici aspetti della vita quotidiana, compresi settori fino a poco tempo fa ritenuti separati dalla sfera della divinazione, come quello legale. I testi di divinazione condividono con i codici e i manuali di procedura giudiziaria una comune visione degli equilibri sociali, ai quali concorrevano tanto il mondo degli spiriti quanto le condotte degli uomini. Un eventuale sovvertimento dell'ordine richiedeva che la sua restaurazione avvenisse attraverso l'espletamento di riti da officiarsi nelle sale di cerimonia o nelle aule di giustizia. La ricerca dell'agente responsabile di una malattia, uno spirito che l'esorcista doveva placare o cacciare, e l'indagine su un reato, del quale il responsabile era chiamato a render conto tanto al cospetto degli uomini quanto degli spiriti, seguivano percorsi procedurali del tutto simili.

L'interdipendenza tra cerimonie religiose e pratiche legali, presente fin dai tempi piú remoti, si mantenne dunque anche durante il periodo degli Stati Combattenti. Secondo Mark Edward Lewis, i codici su bambú, come in precedenza le iscrizioni su bronzo, osso, giada e pietra, sarebbero stati seppelliti nelle tombe non solo per consentire al defunto di continuare le attività che aveva svolto in vita, ma anche perché, in quanto oggetti sacri, avrebbero costituito una protezione da influssi negativi (Lewis 2007, pp. 227-32).

Dall'esame dei documenti rinvenuti – in particolare quelli di Bao-shan della fine del IV secolo a.C. (231 listarelle), quelli di Shuihudi del 217 a.C. e dell'Accademia Yuelu di epoca Qin, quelli di Zhangjiashan del 186 a.C. dell'inizio della dinastia Han Occidentale (526 listarelle) –, emergono dati assai interessanti, quali la presenza, prima dell'unificazione imperiale, di codici scritti alquanto articolati anche in aree lontane dall'influenza di Qin, come il potente stato meridionale di Chu (Weld 1999; Hulswé 1955, 1985 e 1997; Yates 1985-87; McLeod e Yates 1981; Scarpari 2005c).

I legislatori si ritenevano incaricati di intervenire non solo su questioni di pertinenza dell'amministrazione centrale e locale per tutelare le risorse dalle quali dipendeva il buon andamento dello stato o dell'impero, ma anche su tutta una serie di aspetti di scarso rilievo concernenti la vita privata dei sudditi. La volontà di esercitare un controllo capillare aveva raggiunto livelli parossistici: basti pensare che erano regolamentate per legge persino la quantità di grasso necessario per lubrificare gli assali dei carri o le misure degli indumenti dei detenuti. I codici Qin

si occupavano prevalentemente di questioni di diritto amministrativo e penale, una caratteristica questa che resterà pressoché invariata nella legislazione di molte dinastie successive. Le punizioni previste erano la pena di morte, i lavori forzati, l'esilio, le mutilazioni e le ammende. In numerosi casi era possibile commutare la pena, compresa la condanna capitale, nel pagamento di un'ammenda o in un periodo di lavoro proporzionato alla gravità del reato.

La condotta dei funzionari locali era soggetta a direttive assai particolareggiate. Venivano specificati i minuziosi controlli da svolgere durante le operazioni di raccolta e stoccaggio delle messi, descritte le complicate formalità da svolgere per redigere registri e inventari e le procedure cui attenersi per inviare alla sede centrale rapporti periodici relativi all'andamento dei lavori e all'entità dei raccolti. Non venivano trascurate nemmeno le condotte da adottare in caso di eventi eccezionali, calamità o imprevisti di altro genere. I magistrati ricevevano precise direttive concernenti il modo di condurre i processi, l'accuratezza delle indagini che dovevano precedere il verdetto, i criteri decisionali e la redazione delle sentenze.

Il profilo ideale del nuovo funzionario viene tracciato con dovizia di particolari nel *Wei li zhi dao* (L'arte del perfetto funzionario), manoscritto presente tra i documenti rinvenuti a Shuihudi. Lealtà verso i superiori, massima obbedienza e deferenza, ferrea disciplina, autocontrollo, condotta esemplare, sobrietà, assoluta mancanza di iniziativa autonoma e di atteggiamenti polemici: queste sono le doti del perfetto funzionario, fulcro di quell'assetto burocratico elaborato dai Qin che avrebbe consentito di amministrare il vastissimo impero. Il codice Qin prevedeva che i funzionari inetti o disonesti venissero puniti e rimossi dall'incarico.

I testi recentemente rinvenuti portano a ritenere che i codici non rispecchiassero quell'equità che i teorici avevano auspicato, ritenendo che le leggi dovessero venir formulate in modo chiaro e comprensibile e applicate senza distinzioni di ceto a tutta la popolazione. Il rango e le cariche istituzionali degli imputati avevano invece un peso significativo nell'assegnazione delle pene e venivano concessi trattamenti privilegiati soprattutto a coloro che avevano acquisito meriti in ambito militare, anche se era prevista, per le violazioni più gravi, la revoca dei riconoscimenti attribuiti dal sovrano come ricompensa per i servizi svolti.

Nella maggior parte dei casi le punizioni consistevano nel pagamento di ammende, perlopiù sotto forma di armature, scudi o lacci da destinare all'esercito. Coloro che avevano ricevuto dal sovrano un titolo e una rendita potevano render conto delle proprie colpe restituendo parte del denaro, che veniva devoluto all'acquisto di forniture militari.

Nel complesso i documenti di cui disponiamo mostrano un modello di giustizia scevra da ogni rigidità morale, che concepiva la pena per l'atto criminoso come un obbligo che il colpevole poteva assolvere fornendo lavoro coatto o pagando una multa. Solo per i reati più gravi venivano contemplati la pena di morte, le mutilazioni fisiche o l'esilio. Come evidenziato da A. F. P. Hulsewé (1985), la complessità delle leggi vigenti sotto i Qin porta a ritenere infondata l'accusa di spietatezza loro rivolta dalla tradizione, tema questo che viene affrontato nel saggio seguente.

MAURIZIO SCARPARI

*L'unificazione del «tianxia»: la dinastia Qin*

Nel 256 a.C. morì il re Nan di Zhou, salito al trono nel 314 a.C. Con lui ebbe fine, di fatto, la dinastia Zhou, che dal 1045 a.C. aveva esercitato il proprio dominio e la propria influenza su quella parte dell'immenso continente asiatico che i Cinesi di ogni epoca avrebbero considerato la culla della civiltà. Trentacinque anni dopo, nel 221 a.C., Ying Zheng (r. 246-221 a.C.), il sovrano del potente regno di Qin, unificò il *tianxia*, «[tutto ciò che è] sotto il cielo», dando vita a un impero vastissimo che, alternando periodi di unità a fasi di divisione politica, sarebbe durato oltre duemila anni. Ying Zheng passò dal trono regale a quello imperiale attribuendosi l'appellativo di Qin Shi Huangdi, Primo Augusto Imperatore dei Qin (r. 221-210 a.C.), volendo con questo esaltare sia il radicale superamento di un passato con cui non poteva in realtà non fare i conti, sia la volontà di rendersi artefice di profonde innovazioni, convinto che la sua dinastia sarebbe durata all'infinito. Per la prima volta nella storia del continente asiatico un gran numero di culture appartenenti a popoli diversi, che si erano sviluppate in aree lontane anche migliaia di chilometri, si trovarono unite in un'entità politica universale, in una prospettiva di maggiore prosperità e di più solida stabilità sociale.

Contrariamente agli auspici cui la corte aveva attribuito valore di profezie, la dinastia collassò dopo soli quattro anni dalla morte del Primo Imperatore. Le succedette la più longeva dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.) e ci vollero diversi decenni e una figura carismatica di grande statura intellettuale e morale come quella dell'imperatore Wu (r. 141-87 a.C.) perché l'assetto istituzionale dell'impero potesse consolidarsi definitivamente.

La storiografia ufficiale non è stata benevola con il Primo Imperatore, e meno ancora lo è stata con i Qin. Secondo quanto riportato nello *Shiji* (Memorie di uno storico) di Sima Qian (c. 145-86 a.C.), infatti, e da altre opere del tardo periodo degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) e del primo periodo imperiale, lo stato di Qin, situato nel lontano Occidente, grosso modo nelle odierne province del Gansu e dello Shanxi, in posizione quasi isolata rispetto agli altri stati per via delle impervie

catene montuose che ne delimitavano i confini, era considerato culturalmente arretrato, la sua popolazione era paragonata alle tribù seminomadi dei Rong del Nord o dei Di dell'Ovest, «barbare» per eccellenza nell'immaginario collettivo di chi viveva più a oriente: «[La gente di] Qin ha le stesse usanze dei Rong e dei Di, il cuore di tigre o di lupo, è avara, perversa, avida e per nulla sincera. Non sa nulla di cerimoniali e buone maniere, correttezza morale e condotta virtuosa; se c'è un'opportunità di guadagno, è disposta anche a tradire i propri genitori, neanche fossero animali» recita il *Zhanguo ce* (Intrighi degli stati combattenti, 24.8). A partire dal IV secolo a.C. Qin venne percepito come una pericolosa minaccia al cuore della migliore tradizione Zhou, a causa del crescente potere politico e militare di cui godeva, derivante, in buona parte, dalle riforme avviate da Shang Yang (c. 385-338 a.C.), abile amministratore e raffinato teorico dello stato autoritario, e fautore di dottrine che negavano i valori tradizionali Zhou. Egli assunse la carica di primo ministro e avviò una stagione di importanti riforme che avrebbero cambiato in modo irreversibile la struttura gestionale dello stato, rafforzandone il sistema economico e l'apparato militare.

Il Primo Imperatore, bastardo di nascita secondo indiscrezioni di palazzo in realtà mai suffragate da prove certe, fu presentato come un despota spietato e crudele, un visionario privo di sentimenti umanitari, ambizioso e assetato di potere, vanaglorioso ed egocentrico, instabile e in balia di consiglieri di dubbia reputazione che ne avrebbero minato la mente somministrandogli intrugli e pozioni magiche che avrebbero dovuto garantirgli vita eterna. Le sue campagne militari sarebbero costate la vita di almeno un milione di uomini. A lui e ai suoi più fedeli ministri e generali, primo fra tutti Li Si (c. 280-208 a.C.), l'artefice principale del suo straordinario successo, vennero imputati misfatti orrendi, come il rogo dei libri del 213 a.C., che avrebbe dovuto annullare ogni traccia dell'antico patrimonio culturale, pericoloso strumento per «criticare il presente servendosi del passato» (*yi gu fei jin*), e l'infamante massacro di 460 letterati confuciani del 212 a.C., rei di aver disatteso le sue disposizioni e tentato di minare la stabilità dell'impero con le loro critiche (*Shiji*, cap. 6, pp. 254-55 e 258).

L'anatema pronunciato in epoca Han dal giovane erudito Jia Yi (200-168 a.C.) in un saggio divenuto famoso, il *Guo Qin lun* (Sugli eccessi dei Qin), ha condizionato gran parte della letteratura successiva, raramente mitigata dall'intervento di altri intellettuali, come ad esempio quello del letterato Liu Zongyuan (773-819), che nel suo *Fengjian lun* (Sul feudalesimo) prese apertamente le difese del Primo Imperatore. Questo quadro sostanzialmente negativo si è andato gradualmente attenuando



nel tempo, senza però mai scomparire del tutto (vedi, ad esempio, Sun Ji 2010). La televisione e il cinema hanno contribuito non poco a riproporre al largo pubblico un'immagine negativa, o quantomeno «a due facce», del Primo Imperatore, romanzando i racconti di Sima Qian in modo spettacolare. Tutto ciò ha concorso a mantenere vivo lo stereotipo negativo confezionato ad arte verso la fine del periodo degli Stati Combattenti e l'inizio della dinastia Han. Ma quanto di questa immagine corrisponde a realtà?

La risposta la dà l'archeologia, che ha messo a disposizione degli studiosi una quantità eccezionale di nuovi dati, grazie al rinvenimento di importanti tombe e complessi funerari databili al periodo precedente l'unificazione imperiale e primoimperiale, manufatti e documenti scritti su bronzo, ferro, pietra, giada, bambù e terracotta relativi agli ambiti più disparati, dalla pratica amministrativa a quella giuridica, dall'organizzazione dello stato a livello centrale e locale alle relazioni diplomatiche, dalle credenze religiose e le pratiche mantiche allo stile di vita dell'aristocrazia e in parte anche della popolazione, e altro ancora. Nell'insieme, assai più di quanto la letteratura tramandata ci abbia trasmesso sulla storia di quel periodo. Lo studio di questi dati e il confronto con quanto riportato dalla tradizione, pesantemente condizionato da motivazioni di natura ideologica, e le diverse interpretazioni che ne sono scaturite hanno di fatto obbligato gli storici dell'antica Cina a riconsiderare seriamente l'intero quadro (Kern 2000; Pines 2004). Anche se non tutte le tessere del mosaico sono ancora al loro posto, per cui la parola definitiva deve ancora essere scritta, le novità finora emerse sono di grande interesse e offrono un'immagine diversa da quella trasmessa dalla tradizione. Nuovi studi e, speriamo presto, nuove scoperte archeologiche contribuiranno a completare il disegno d'insieme, che già oggi appare comunque sufficientemente chiaro nel suo complesso e assai più articolato e vario di quanto si potesse immaginare.

In particolare, i nuovi documenti gettano nuova luce sull'identità culturale dei Qin, sulla percezione che i Qin avevano di sé e che gli altri avevano di loro, sul rapporto con la corte Zhou e con gli altri stati, sul delicato ruolo svolto nella fase finale della dinastia Zhou. Questioni complesse e non ancora del tutto risolte.

### 1. *L'identità culturale dei Qin.*

Le novità più importanti riguardano la presunta origine dei Qin, la loro posizione nel *tianxia*, il mondo civilizzato, e il loro presunto *status*

di «barbari» e «nemici mortali del *tianxia*», per usare le parole del *Zhangguo* (14.17). Al di là della retorica di una tradizione fortemente condizionata da pregiudizi di natura ideologica e da impellenze del momento, l'evidenza archeologica ha dimostrato l'esistenza di una grande affinità culturale tra i Qin e i Zhou. La disposizione delle tombe degli aristocratici e i loro corredi funerari, ricchi di manufatti elaborati e raffinati quanto quelli Zhou, sono risultati assolutamente compatibili con le usanze e i rituali Zhou, anche se non mancano tratti distintivi propri e segni evidenti dell'influenza delle culture agricolo-pastorali del Nord-ovest (von Falkenhausen 2003a e 2006, pp. 213-43; Ciarla 2005; She-lach e Pines 2006).

Le origini dei Qin sono piuttosto incerte. Tralasciando le narrazioni mitologiche, sembrerebbe plausibile l'ipotesi che associa il clan ancestrale Ying alle terre da pascolo dislocate nelle regioni nord-occidentali dell'odierna provincia del Gansu, ideali soprattutto per l'allevamento dei cavalli. Secondo Sima Qian, le prime notizie attendibili attestanti relazioni stabili tra i membri del potente clan Ying e i Zhou risalirebbero al IX secolo a.C., quando re Xuan dei Zhou (r. 827/825-782 a.C.) incaricò gli Ying di reprimere i Rong, che premevano lungo i confini occidentali del regno. I Rong furono rintuzzati nelle loro terre e come ricompensa il re nominò Zhuang, capo del clan Ying, «Gran Dignitario delle Terre Occidentali». Quando poi nel 771 a.C. i Rong invasero nuovamente il regno, arrivando questa volta alla capitale, costringendo Yijiu, l'erede legittimo del defunto re You (r. 781-771 a.C.), ad abbandonare in fretta e furia la reggia e a rifugiarsi nella capitale orientale, dove assunse il titolo reale con il nome di Ping (r. 770-720 a.C.), il successore di Zhuang, Xiang, scortò il futuro sovrano e la sua corte garantendone l'incolumità. In cambio del sostegno e della fedeltà dimostrata il re infeudò Xiang con il titolo di *gong* («duca», il rango nobiliare più elevato, secondo solo a *wang*, «re»), assegnandogli i territori occidentali «che dal monte Qi vanno verso occidente» che fin dall'inizio della dinastia erano stati sotto il controllo reale (l'area intorno al monte Qi era considerata la terra ancestrale dei Zhou e, nell'immaginario collettivo, la culla della civiltà). Nacque così il ducato di Qin.

Questi eventi sono narrati da Sima Qian nel capitolo 15 (p. 685) dello *Shiji*. Subito dopo essere diventato duca di Qin – continua il grande storico –, Xiang (r. 777-766 a.C.) «officò un sacrificio a Shangdi (Signore dell'Alto) sull'Altare Occidentale», contravvenendo in questo modo al codice rituale che riservava tali sacrifici al Figlio del Cielo (*Tianzi*), il re Zhou, e attribuiva ai signori degli stati vassalli (*zhubou*) la sola competenza dei riti in onore degli spiriti delle montagne e dei fiumi: «In

questo atteggiamento si possono già intravedere i prodromi dell'usurpazione», sentenziò inorridito Sima Qian, sia per l'azione riprovevole che il duca avrebbe compiuto, sia per l'ingratitude che egli avrebbe dimostrato nei confronti del re, prefigurando ciò che in seguito, a suo dire, sarebbe avvenuto.

In realtà, il Figlio del Cielo non dovette ravvisare alcunché di particolarmente negativo o di ostile nel comportamento di Xiang, altrimenti la sua reazione non avrebbe tardato a palesarsi. Forse il rituale non era così rigido come Sima Qian immaginava, forse il modo di esprimersi dei duchi Qin peccava di un eccesso di retorica essendo rivolto più a un'*audience* interna che esterna al ducato, o forse il re Zhou non era nella condizione di poter reagire con la determinazione che la violazione, se violazione ci fu, avrebbe richiesto. Come che sia, i dati forniti dall'archeologia sembrano andare in direzione opposta: nel loro complesso indicano una buona dose di affinità con il mondo rituale e culturale Zhou e la permanenza di rapporti amichevoli. Ne sono prova gli stretti legami di fedeltà e rispetto, ad esempio, che il duca Wu (r. 697-678 a.C.) dimostrò nei confronti del re Zhuang (r. 696-682 a.C.) e Xi (r. 681-677 a.C.), o quelli del duca Mu (r. 659-621 a.C.) verso il re Xiang (r. 651-619 a.C.), o del duca Jing (r. 576-537 a.C.) verso il re Ling (r. 571-545 a.C.), tutti ripetutamente «onorati» della visita del sovrano a Qin, come si evince dalle iscrizioni su vasi cerimoniali di bronzo fusi per l'occasione (Kern 2000, pp. 72-92). Visite ufficiali nei territori ancestrali sui quali gli antenati della famiglia reale avevano governato per secoli e che erano stati assegnati a Qin in quanto fedele alleato della corona, non dimentichiamolo.

Una questione controversa riguarda il conferimento del mandato del Cielo (*Tianming*) ai duchi di Qin, in virtù del quale essi si sentivano pienamente partecipi nell'amministrazione del *tianxia*. Se ne parla in modo più che esplicito in alcune iscrizioni incise su una serie di otto campane di bronzo, cinque di tipo *yongzhong* e tre di tipo *bo*, rinvenute nel 1978 a Taigongmiao, nei pressi di Baoji (Shaanxi), su un vaso *gui* rinvenuto nei pressi di Tianshui (Gansu), su una campana *bo* trovata durante il regno dell'imperatore Renzong (r. 1022-1063) della dinastia Song Settentrionale (960-1126) e su una serie di frammenti di pietra sonora rinvenuti nel villaggio di Nanzhihui, nella contea di Fengxiang (Shaanxi). Queste iscrizioni risalgono al periodo grosso modo compreso tra l'inizio del VII secolo a.C. e la metà del secolo successivo. Particolarmente interessante è l'*incipit* dell'iscrizione sul *gui* di Tianshui (c. 600 a.C.):

Il duca di Qin esclamò:  
Fulgido è il mio augusto progenitore!  
Egli ha ricevuto il mandato del Cielo

e assicurato la sua residenza nel regno di Yu.

I dodici duchi

risiedono sulle maestose cime del Signore dell'Alto,  
solenni e riverenti, rispettosi del mandato del Cielo,  
costoro hanno protetto e governato il nostro stato di Qin  
e si sono presi cura dei Man e dei Xia.

I Man sono popolazioni semibarbare del Sud, i Xia coloro che abitano gli stati del Centro (*zhongguo*). Yu è il mitico sovrano che imbrigliò le acque, considerato il fondatore della dinastia Xia. I Qin, dunque, erano convinti di appartenere a pieno titolo al mondo Xia (poi divenuto Zhou), anche se si sentivano diversi e persino superiori. In uno dei frammenti di Nanzhuhui, infatti, il duca di Qin, dopo aver riaffermato il possesso del mandato del Cielo e la sua competenza sui Man e sui Xia, li invita a presentarsi a corte per rendere i dovuti omaggi, mettendo così sullo stesso piano Man e Xia e ponendo i Qin in una posizione di assoluta superiorità rispetto a entrambi. Questo atteggiamento di distinzione e superiorità troverà riscontro anche nella legislazione successiva, come si evince dai manoscritti di Shuihudi della fine del IV secolo a.C. - inizio del III. Infatti, i codici Qin distinguono nettamente tra la popolazione originaria di Qin e quella proveniente dalle regioni controllate o da altri stati, prevedendo per ogni categoria *status* giuridici distinti (Pines 2004 e 2005-6).

La questione è variamente interpretata. Il fatto che i duchi di Qin si sentissero investiti del mandato del Cielo, prerogativa dei re Zhou, è apparso infatti come una grave contraddizione in seno al mondo Zhou. Alcuni l'hanno considerato un fatto inusuale per il VII secolo a.C. (Kern 2000, p. 105), altri invece un atto di rottura con i fondamenti stessi del sistema politico Zhou (von Falkenhausen 1993a, pp. 162-65), altri ancora la manifestazione evidente dell'esistenza di un proprio programma politico egemonico (Ciarla 2005, p. 29), di un'arroganza ai limiti dell'usurpazione, visto che in questo modo i duchi Qin avrebbero considerato se stessi *Tianzi*, fatto questo che avrebbe esteso il loro mandato all'intero *tianxia* (Yoshimoto Michimasa 1995, pp. 55-58). Altri, infine, hanno ridimensionato la portata di queste roboanti dichiarazioni, non essendosi i duchi Qin mai fregiati del titolo di *Tianzi*, come sarebbe stato invece logico attendersi se alle parole avessero fatto seguito le azioni (Pines 2004, pp. 15-19). In effetti, non solo i duchi di Qin, ma nessun altro sovrano di uno stato vassallo rivendicò mai il titolo di *Tianzi* - l'unica eccezione fu il maldestro tentativo perpetrato dal re Min di Qi (r. 300-283 a.C.), che però non ebbe alcun successo; infatti, nemmeno i suoi più stretti alleati ne riconobbero la legittimità -, nemmeno quando, uno dopo l'altro, i sovrani dei vari stati, divenuti ormai indipendenti *de facto* se non *de jure*,

nel tentativo di dichiarare al mondo, anche formalmente, la propria autonomia dalla corte Zhou, si autoproclamarono *wang* («re»), arrogandosi un titolo che fino a quel momento era prerogativa assoluta del Figlio del Cielo, contravvenendo gravemente a uno degli ultimi baluardi di un codice etico ormai sempre più obsoleto e disatteso. Accadde nel 344 a.C., su iniziativa dei sovrani di Wei e di Qi, che nel giro di pochi anni sarebbero stati emulati dagli altri capi di governo. Non è di poco conto che il re Xian di Zhou (r. 368-321 a.C.), nel vano tentativo di fermare lo scempio, abbia cercato l'alleanza del duca Huiwen di Qin (r. 337-311 a.C.) e non di altri, anche se poi servì a ben poco: nel 325 a.C., infatti, anche Huiwen si autonomò *wang* (nemmeno in questo caso, però, *Tianzi*).

Va inoltre notato che chiunque avesse tentato di usurpare il mandato del Cielo sarebbe stato subito punito, se non proprio dai Zhou, che avevano ormai perso la forza militare di un tempo, almeno da uno degli stati che si sentivano investiti del compito di salvaguardare l'ordine e i valori Zhou, primo fra tutti Qi che proprio in quel periodo si era presentato al mondo come egemone e paladino dei Zhou. Sembrerebbe quindi più plausibile immaginare che i duchi Qin si sentissero investiti del mandato divino a governare il proprio ducato e i territori occidentali oltre confine nell'ambito della posizione che occupavano all'interno del sistema di governo Zhou, servendo fedelmente i Zhou e gli stati centrali (*zhongguo*) – nelle iscrizioni chiamati Xia –, interpretando in modo sostanzialmente corretto il mandato ricevuto sí dal Cielo, ma per mano diretta del suo legittimo rappresentante in terra, il re Zhou, che non aveva affatto rinunciato alle sue prerogative in ambito rituale e religioso. È probabile che i Qin si sentissero superiori ai Xia, ma non per questo si sentivano legittimati a sovvertire l'ordine divino sostituendosi a loro.

Delle relazioni tra i Qin e i Zhou durante il v secolo a.C. si sa ben poco, ma è certo che nel iv secolo a.C. qualcosa cambiò. La situazione politica era ormai degenerata e la competizione per la supremazia si era trasformata in lotta senza quartiere di tutti contro tutti. Nel 361 a.C. era arrivato a Qin il grande statista Shang Yang; nominato primo ministro, un paio d'anni dopo il suo arrivo egli diede avvio a un denso programma di riforme radicali, volte a modificare completamente la struttura amministrativa e militare dello stato e a trasformare Qin in una superpotenza senza pari. Qin stava predisponendosi a diventare lo stato forte e organizzato che avrebbe unificato il *tianxia*, in un'ottica non più localistica ma universalistica. Le condizioni dello stato e della popolazione che orbitava nel sistema Qin erano drasticamente mutate nel corso dei secoli ed era ormai maturata una nuova concezione della propria appartenenza al *tianxia*.

Fu in questo periodo, in seguito ai profondi cambiamenti avvenuti a Qin e al suo crescente potere politico e militare, che gli stati a oriente avvertirono la minaccia che incombeva sul loro destino. Sono databili ad allora i testi che dipingono il regno di Qin come un pericoloso nemico, una seria minaccia per la loro incolumità ed esistenza, da una parte, e per i valori tradizionali Zhou e la salvaguardia di quel codice etico aristocratico che loro stessi avevano infranto per primi, dall'altra. Prese piede dunque una vera e propria campagna di propaganda politica, volta a denigrare un potente nemico, concertata tra la fine del periodo degli Stati Combattenti e l'inizio della dinastia Han, quando le opere della classicità cinese trovarono forma definitiva, con l'obiettivo di costruire una giustificazione valida e una legittimazione politica ed etica al passaggio di potere dinastico. Vittime di questa operazione denigratoria sferrata su vasta scala non furono solo i Qin, ma anche e soprattutto coloro che ne avevano decretato il successo, il re Ying Zheng *in primis*.

## 2. *Ammissione o successione?*

Alla luce del processo di revisione in atto, una delle questioni più interessanti dibattute dagli storici riguarda gli avvenimenti relativi alla fase finale della dinastia Zhou. L'attenzione degli studiosi si è focalizzata in particolar modo sul momento di passaggio dai Zhou ai Qin, tradizionalmente poco indagato a causa della scarsità e laconicità delle fonti. Prima dell'impiego sistematico dei documenti epigrafici rinvenuti negli ultimi decenni, lo *Shiji* era la fonte principale di riferimento; su quest'opera, imponente per l'arco temporale preso in considerazione (c. 3000 anni, dalle origini mitologiche al regno dell'imperatore Wu degli Han) e la mole di informazioni riportate (c. 530 000 caratteri), si sono basate generazioni di intellettuali e studiosi, cinesi e non. Di recente, però, l'attendibilità di alcune sue parti è stata messa seriamente in discussione, soprattutto per quanto riguarda le vicende legate ai Qin e al Primo Imperatore (Durrant 1994 e 1995; Nylan 1998-99; Hardy 1999; Pines 2005-6).

Come si presenta dunque oggi, ai nostri occhi, la situazione del IV secolo a.C.? Sette stati di grandi dimensioni – Qi, Qin, Chu, Yan, Wei, Han e Zhao –, indipendenti sia sul piano economico e politico sia su quello militare, lottavano per la supremazia, con l'obiettivo di avere la meglio sui propri avversari e unificare il *tianxia*. Gli stati più piccoli o erano scomparsi del tutto, cannibalizzati da quelli più grandi, o sopravvivevano nominalmente, inglobati all'interno della sfera d'azione degli stati maggiori. Il regno Zhou rappresentava un caso a sé: da tempo ave-



va ormai perso il proprio potere economico, politico e militare; la sua sopravvivenza era determinata dal fatto che mai era venuto meno il riconoscimento del suo ruolo esclusivo sul piano rituale e religioso. A metà del IV secolo a.C. il regno Zhou venne diviso in due, dando vita, di fatto, a due stati indipendenti, uno a oriente, chiamato Dongzhou («Zhou Orientale»), e l'altro a occidente, chiamato Xizhou («Zhou Occidentale»), entrambi retti da esponenti di rami minori della famiglia reale, cui venne riconosciuto il titolo di duca (*gong*). I due duchi si comportavano esattamente come i sovrani degli altri stati minori, cercando di sopravvivere nel magma geopolitico della fase finale dell'epoca degli Stati Combattenti. Il Figlio del Cielo risiedeva nella parte orientale, ma nel 314 a.C., quando salì al trono re Nan, la corte si trasferì nel ducato occidentale. Questo fatto sarà in seguito mal compreso e interpretato come il passaggio del potere regale da Oriente a Occidente. Ma non fu così.

La situazione era a dir poco paradossale: oltre ad aver perso il potere politico e militare, il re Zhou era stato espropriato anche del proprio territorio ed era divenuto, a tutti gli effetti, «ospite» nelle terre che per oltre sette secoli erano appartenute alla sua famiglia; era come se vivesse sospeso in una sorta di limbo, appoggiandosi su ciò che rimaneva dell'antico regno, senza averne il possesso o il controllo. D'altro canto, «ospitare» il Figlio del Cielo garantiva all'ospitante un'incolumità che, visti i tempi, era tutt'altro che trascurabile. Nessuno dei due ducati era dunque posto sotto il comando diretto del Figlio del Cielo; re Nan non governava Xizhou, non si occupava degli affari interni del ducato, né delle sue relazioni esterne. Con ogni probabilità, questa situazione del tutto anomala e per nulla chiara in epoca imperiale fu la causa di un terribile equivoco: quando lo *Shiji* narra gli eventi della casa reale Zhou al volgere del suo declino, a un certo punto fa riferimento al «signore di Zhou» (Zhou *jun*) e non al «re Nan di Zhou» (Zhou Nan *wang* o Zhou *wang* Nan). «Signore» traduce la parola *jun*, che pur significando alla lettera «principe», nella letteratura dell'epoca viene frequentemente impiegato con l'accezione generica di «signore, sovrano». Il «signore di Zhou» (Zhou *jun*) non sarebbe dunque re Nan (Nan *wang*), bensì il duca (*gong*) che governava il ducato di Xizhou. Un bel pasticcio. Il brano nel quale Sima Qian racconta il succedersi degli eventi contiene infatti contraddizioni di non poco conto causate o dal fatto che Sima Qian non aveva chiara la situazione o da un errore materiale causato da un maldestro copista. In particolare, ha creato confusione la frase: «Zhou *jun wang* Nan *zu*», che può essere letta in due modi diversi: «Il signore di Zhou e il re Nan morirono», oppure «Re Nan, signore di Zhou, morì» (Nienhauser 1994, p. 83). Essa contiene senz'altro un errore, con



ogni probabilità *jun* «signore» è di troppo (Pines 2004, p. 21, nota 58). Solo così si può risolvere il bisticcio con la frase che appare poco dopo: «Qin [...] Xizhou *gong yu* Danhu» («Qin [...] trasferì il duca di Xizhou a Danhu»). Come sarebbe stato possibile trasferire il duca di Xizhou, ovvero Zhou *jun* «il signore di Zhou», a Danhu se era appena stato dato per morto? La frase, emendata, dovrebbe suonare dunque così: «Zhou *wang* Nan *zu*», ovvero «Re Nan di Zhou morì». Ecco l'intero brano:

Nel 59° anno di regno (256 a.C.), Qin conquistò le città Han di Yangcheng e di Fushu. Xizhou (Zhou Occidentale) si spaventò e girò le spalle a Qin, alleandosi con i sovrani degli altri stati [coalizzatisi contro Qin] e guidando le truppe del *tianxia* oltre il passo Yijue, per consentire loro di attaccare Qin. Questa manovra impedì a Qin di tener aperta la strada per Yangcheng. Il re Zhao di Qin s'infuriò e incaricò il generale Jiu di attaccare Xizhou. Il signore di Xizhou (Xizhou *jun*) corse allora ai ripari e si recò a Qin, si prostrò umilmente chiedendo perdono e offrendo a Qin 36 delle sue città con 30 000 abitanti. Qin accettò l'offerta e rispedì Sua Signoria (*jun*) a Zhou (Xizhou).

Quando re Nan di Zhou morì, la popolazione di Xizhou si rifugiò a oriente (*dong*, forse a Dongzhou). Qin prese allora i nove tripodi (simbolo del potere regale) e i preziosi vasi ancestrali (dei Zhou), e trasferì il duca (*gong*) di Xizhou a Danhu [ponendo fine al ducato di Xizhou]. Sette anni dopo, re Zhuangxiang di Qin eliminò [anche il ducato di] Dongzhou (Zhou Orientale). Quando entrambi [i ducati], Xizhou e Dongzhou, furono annessi a Qin, le cerimonie sacrificali [nel tempio ancestrale dei] Zhou ebbero fine (*Shiji*, cap. 4, pp. 168-69).

Che ci possa essere confusione nella cronistoria di eventi così ingarbugliati come quelli descritti nel capitolo 4 dello *Shiji* non deve meravigliare, non è poi tanto infrequente in un'opera di così ampie dimensioni, vista anche la scarsità e la stringatezza delle informazioni documentate, con i due stati «fratelli» di Zhou che a un certo punto si trovarono addirittura in campi avversi, l'uno contro l'altro. L'interpretazione tradizionale di questo resoconto, reso forse ambiguo anche dalla volontà di presentare i fatti in chiave anti-Qin per le ragioni di cui si è detto in precedenza, fu che Qin attaccò il regno di Zhou (confondendo il ducato di Xizhou con il regno di Zhou), uccise il re Nan di Zhou (confuso con il duca di Xizhou), si impadronì dei simboli del potere regale Zhou (i nove tripodi) ponendo così fine alla dinastia Zhou in modo violento, usurpando di fatto il potere al Figlio del Cielo. Nel 249 a.C., sette anni più tardi, venne eliminato dalla scena politica anche il ducato di Dongzhou.

Va ricordato che fino al 257 a.C. il ducato di Xizhou aveva avuto buone relazioni con il regno di Qin, insieme avevano siglato un trattato di pace. In quell'anno, però, i tre stati di Han, Zhao e Wei formarono un'alleanza contro Qin (le cosiddette «truppe del *tianxia*» del brano testé citato), e il duca di Xizhou intervenne in uno strenuo tentativo di mediazione che non ebbe alcun successo. L'anno successivo le truppe di Qin conquista-

rono le città Han di Yangcheng e Fushu. Fu allora che il duca di Xizhou fece il voltafaccia rompendo unilateralmente il trattato di pace stipulato con Qin e alleandosi, improvvisamente, con la coalizione contraria a Qin, provocando in questo modo il risentimento e la pronta reazione del re Zhao di Qin (r. 306-251 a.C.), che ordinò immediatamente a uno dei suoi generali, Jiu, di punire il duca per il suo tradimento e attaccare Xizhou. Il duca di Xizhou, resosi conto del grave errore commesso e del pericolo cui andava incontro, fece subito marcia indietro, si precipitò a Qin chiedendo perdono per la mancanza di lealtà, pronto a offrire in cambio parte del suo territorio (36 città con una popolazione di 30 000 abitanti). Ottenu- to il perdono da re Zhao, poté tornarsene a casa sano e salvo. Poco dopo, re Nan di Zhou, che «regnava» ormai da 59 anni, morì. Nulla indica che venne ucciso, la sua venerabile età farebbe pensare piuttosto a una morte del tutto naturale. Né si ha notizia di un erede designato al trono Zhou pronto a prendere le redini del comando.

Questa ricostruzione degli eventi sembrerebbe assai più verosimile e compatibile con il quadro che emerge dalla lettura delle iscrizioni su bronzo e dei manoscritti di Shuihudi e, secondo Yuri Pines (2004), troverebbe ulteriore conferma nella preghiera incisa su due tavolette di giada rinvenute negli anni Trenta del secolo scorso, note come *Zengsun Yin* («Pronipote Yin»), dal nome del loro committente. Incise con ogni probabilità tra il 256 e il 221 a.C., le iscrizioni, praticamente identiche, consistono in una richiesta di guarigione rivolta da un sovrano Qin, di nome Yin, probabilmente uno dei quattro che salirono sul trono dopo il 256 a.C., allo spirito del monte Hua, una delle montagne sacre dell'antica tradizione Zhou che Wei cedette a Qin nel 332 o 331 a.C. Yin denuncia allo spirito la grave malattia che lo affligge da tempo e, disperato, chiede il suo intervento divino, promettendo in cambio di officiare, e di far officiare all'intera popolazione, cerimonie sacrificali in suo onore. Una vera e propria proposta di negoziazione con le divinità. Il tono della richiesta, sincero e rispettoso come si conviene, lo stile formale impiegato, il rimpianto per la fine della dinastia Zhou e il dispiacere per il vuoto (rituale?) che ne è scaturito, sono tutti elementi conformi al quadro poc' anzi delineato, di grande affinità culturale e spirituale con il mondo Zhou, non certo di ostilità. Il fatto stesso che la preghiera fosse rivolta allo spirito della montagna sacra che per secoli era stata oggetto delle cerimonie dei re Zhou confermerebbe l'atteggiamento filo-Zhou dei sovrani Qin piuttosto che la tanto sbandierata ostilità. Quest'atteggiamento favorevole nei confronti di Zhou spiegherebbe inoltre la mancata reazione degli altri stati, che sarebbero dovuti insorgere compatti in caso di usurpazione, soprattutto se perpetrata da uno stato «barbaro»

non appartenente al *tianxia*. Ci vollero ben 35 anni per giungere alla tanto sospirata unificazione. Evidentemente Qin andò a coprire un vuoto istituzionale che con la morte di re Nan era venuto a crearsi nella successione al trono, nell'ambito forse di quel mandato a governare che i duchi Qin avevano ricevuto dal Cielo per mano del re Ping.

### 3. *Il Primo Augusto Imperatore dei Qin.*

Comunque siano andate le cose a Zhou, nel giro di pochi anni gli eserciti di Qin riuscirono a sottomettere tutti i loro potenti avversari: nel 230 a.C. venne sconfitto Han, cinque anni dopo fu la volta di Wei, poi capitolarono Chu nel 223 a.C., Zhao e Yan l'anno successivo e infine Qi nel 221 a.C. Mai un territorio così vasto si era trovato sotto il controllo di un unico sovrano. L'impero arrivava a comprendere le attuali province del Gansu e del Qinghai a ovest, del Guangdong e del Guangxi, fino alle regioni intorno a Hanoi in Vietnam, a sud, a est giungeva fino al mare e a nord si estendeva oltre il Fiume Giallo e la penisola del Liaodong. Ying Zheng si proclamò Qin Shi Huangdi, Primo Augusto Imperatore dei Qin, appellativo scelto insieme ai suoi consiglieri e ministri per sancire l'eccezionale successo politico e militare e per dichiarare al mondo e alle divinità l'avvento della nuova dinastia. Mai un regnante era ricorso a un titolo così solenne: infatti, *di* designava la massima divinità degli Shang (c. 1600-1045 a.C.), Di, forse il Supremo Antenato reale, il Signore dell'Alto (Shangdi), venerato anche in epoca Zhou. Evocava, inoltre, uno dei padri fondatori della civiltà, Huangdi, l'Imperatore Giallo, il mitico creatore delle istituzioni statali dell'antichità. L'idea di impiegare un termine semanticamente così pregnante, indicativo sia della natura divina sia di creatore della persona che lo porta, diverrà uno dei fondamenti dell'ideologia Qin (Puett 2001, pp. 142-48). Anche *huang* è un termine denso di significato, essendo impiegato come onorifico per i propri antenati o per le più alte divinità, ad esempio per designare Huangtian, l'Augusto Cielo, o Huangdi, l'Augusto Di, il Divino (scritto con caratteri diversi rispetto a Huangdi, l'Imperatore Giallo). Il carattere *shi* «inizio» fa riferimento al concetto di *shiji* «il fondamento del [corretto] Inizio», descritto nella prefazione dello *Shijing* (Classico delle odi) come «la Via del corretto Inizio e il fondamento dell'influenza riformatrice del sovrano illuminato» (*zheng shi zhi dao, wang hua zhi ji*), un richiamo esplicito ai valori autentici della tradizione Zhou. Non a caso, nell'iscrizione su stele di pietra che il Primo Imperatore fece erigere sul monte Langye nel 219 a.C., *shi* venne abbinato a *zuo* «creare»;

vengono posti in questo modo i presupposti per l'elaborazione di una nuova mitologia della creazione:

L'Augusto Imperatore ha creato l'Inizio (*zuo shi*):  
 ha rettificato e uniformato i modelli normativi, le misure  
 e i principî che regolano i diecimila esseri e processi.  
 Per rendere piú limpidi i rapporti tra gli uomini  
 ha favorito l'unione e la concordia tra padre e figlio.  
 Saggio, sapiente, benevolo e giusto:  
 ha reso manifesti e chiari la via da percorrere e il principio ordinatore dell'universo  
 (*Shiji*, cap. 6, p. 245).

*Shi* venne anteposto a Huangdi (Augusto Di), che passò cosí dalla sfera religiosa a quella temporale designando l'Augusto Imperatore, con l'auspicio che la nuova dinastia, la cui straordinaria ascesa aveva preceduto solo nel mito e nelle leggende, mettesse fine al turbolento periodo che aveva caratterizzato la seconda parte della dinastia Zhou. *Shi* connota, quindi, sia l'inaugurarsi della nuova èra, discontinua rispetto al passato, sia l'inizio di un lungo periodo di pace, stabilità e benessere destinato a durare «diecimila generazioni» (*wanshi*).

Per celebrare solennemente la nascita della nuova èra e affermare la stretta relazione tra mondo degli uomini e mondo divino, il Primo Imperatore si recò innanzitutto a Yong, la vecchia capitale del regno Qin, per rendere omaggio agli spiriti ancestrali e alle divinità che da sempre lo avevano assistito nelle sue temerarie imprese. Intraprese quindi una serie di nuove spedizioni, recandosi prima nei territori che erano stati per secoli il faro della civiltà Zhou, come forma di rispetto per un mondo verso il quale, evidentemente, sentiva comunque forti legami di appartenenza, per spingersi poi sino agli estremi limiti dell'impero con l'obiettivo di consolidare il nuovo assetto di potere, rendendo ufficiale con la sua presenza presso ogni popolazione l'avvenuta unificazione del *tianxia* per mano di un uomo dalle qualità straordinarie. Essendo i santuari di quelle lontane regioni luoghi privilegiati per celebrare l'unità tra Cielo, Terra e Uomo, il Primo Imperatore raggiunse la sommità dei Monti Sacri, officiò i sacrifici previsti in onore degli spiriti dei monti e dei fiumi, recò offerte al Cielo, e fece immortalare la cronaca di tali eventi su stele di pietra. I confini dell'impero avrebbero cosí racchiuso l'intero mondo civile, il *tianxia*, e non sarebbero stati tracciati in base ad avvenimenti storici contingenti. Essi rappresentavano piuttosto il perfezionamento di un ordine cosmico superiore dal momento che venivano a coincidere con limiti geografici caratterizzati da un preciso disegno geometrico determinato dalla potenza ordinatrice delle divinità.

Il Primo Imperatore si considerava investito di prerogative divine,

ritenendo di avere accesso diretto al mondo degli spiriti e delle creature sovrannaturali, senza dover invocare la mediazione dei propri antenati. In conformità a quanto la mitologia narrava a proposito dei primi leggendari sovrani dell'antichità, la forza morale e il carisma conferitogli dal Cielo avrebbero permeato ogni sua azione e decisione di profonde valenze magico-religiose. Come un demiurgo, egli riteneva di operare in sintonia perfetta con le potenze divine presenti nell'universo. Alcuni versi incisi su un'altra stele, deposta nel 218 a.C. sulla vetta orientale del monte Zhifu, lo indicano in modo esplicito:

L'Augusto Imperatore, con il suo illuminato carisma,  
allinea e ordina ogni cosa nell'universo;  
guarda e ascolta senza posa,  
crea e fissa i principi etici rilevanti cui attenersi (*Shiji*, cap. 6, p. 250).

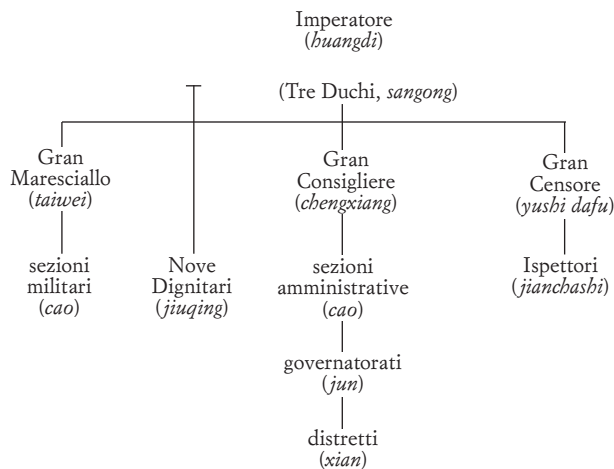
L'impero era costituito da popolazioni di etnia e cultura diverse, che parlavano lingue e avevano usanze e credenze differenti tra loro, e divenne perciò strategico cercare di uniformare quegli usi e costumi che rendessero più agevoli le comunicazioni, la circolazione dei beni, il benessere materiale del popolo e l'armonia sociale. In tal senso furono emanati numerosi provvedimenti: vennero perciò unificati i pesi e le misure, gli stili calligrafici e il sistema valutario, fu stabilita la lunghezza degli assi dei carri per renderli idonei a percorrere tutte le strade dell'impero, il calendario venne riformato, enfatizzando l'inaugurazione di una nuova era. La questione più complessa e, per molti versi, delicata che il Primo Imperatore dovette affrontare all'indomani dell'unificazione riguardava l'assetto istituzionale, e in particolare il rapporto dialettico che avrebbe dovuto instaurarsi tra centro e periferia. La linea suggerita da Li Si, che trovò il pieno appoggio del Primo Imperatore, fu di promuovere un sistema di governo forte e accentratore, teso a stabilire ovunque l'autorità imperiale a scapito delle aristocrazie locali che, legate ad antichi privilegi di casta, premevano – e avrebbero premuto anche in seguito – per restaurare la loro autonomia, rappresentando così una seria minaccia di disgregazione. Minaccia che la storia imperiale successiva dimostrerà del tutto fondata (Pines 2012).

Per fissare stabilmente i cardini di un assetto politico e amministrativo efficace e funzionale, venne concepito e realizzato un imponente apparato burocratico, che aveva il compito di esercitare un controllo capillare sui sudditi, ma anche sugli amministratori. A tal fine venne elaborato un complesso di norme e leggi assai dettagliato, derivante dall'esperienza acquisita negli anni nel regno di Qin (Hulsewé 1995; Scarpari 2005c e *Verso l'impero: dagli Stati Combattenti all'unificazione*, in questo volume). A livello centrale il governo era retto dai cosiddetti

Tre Duchi (*sangong*): il Gran Consigliere (*chengxiang*), con funzioni di primo ministro e responsabile dell'amministrazione, il Gran Maresciallo (*taiwei*), che comandava le forze armate, e il Gran Censore (*yushi dafu*), che aveva poteri di controllo. Alle loro dipendenze vi era uno stuolo di funzionari organizzati in sezioni distinte (*cao*). A livello locale l'impero era suddiviso in governatorati (*jun*) – 36 all'inizio della dinastia, 42 successivamente – e distretti (*xian*) amministrati da funzionari salariati scelti localmente. A capo di ogni governatorato vi era un Governatore Civile (*shou*) e un Governatore Militare (*wei*). Ogni governatorato era suddiviso in distretti che potevano essere amministrati da un magistrato (*zhang*), se di piccole dimensioni, o da un magistrato superiore (*ling*), se le loro dimensioni superavano le 10 000 famiglie. A loro volta, i distretti erano organizzati in borghi (*xiang*), i borghi in agglomerati di mille famiglie (*ting*), gli agglomerati in villaggi di cento famiglie (*li*). Gruppi di cinque o dieci famiglie erano legati tra loro dal sistema della responsabilità collettiva, teorizzato e sperimentato a suo tempo nel regno di Qin. A parte veniva gestita la casa imperiale, diretta da Nove Dignitari (*jiuqing*) e da numerosi funzionari e addetti alle diverse mansioni alle dirette dipendenze dei membri della famiglia imperiale (Bodde 1986, pp. 54-56; Sabattini e Santangelo 2005, pp. 132-33; vedi tabella 1).

Tabella 1.

La struttura dello stato durante la dinastia Qin (da Sabattini e Santangelo 2005, tavola 1, p. 133).



Per dare il senso della maestosità e dell'efficienza dell'impero e creare le condizioni per un forte incremento delle attività economiche e militari furono realizzate imponenti opere d'ingegneria civile, progettando un'efficace rete stradale e fluviale e dando continuità alle fortificazioni difensive già esistenti per creare un'unica muraglia lunga migliaia di chilometri, della quale ancor oggi restano imponenti vestigia. La capitale, Xianyang, nei pressi dell'odierna Xi'an (Shaanxi), destinata a divenire il cuore dell'impero, fu concepita in modo da superare ogni provincialismo. Se sino ad allora le capitali dei diversi regni erano state fortemente caratterizzate da elementi locali, luoghi di culto, costumi e stili di vita peculiari alla popolazione che le abitavano, Xianyang, fondata a metà del IV secolo a.C., in epoca imperiale venne interamente ricostruita con l'ambizione di rispecchiare la completezza dell'universo, affinché riflettesse in modo adeguato la potenza e lo splendore dell'impero. Di proporzioni gigantesche, venne costantemente arricchita da edifici che riproducevano fedelmente i palazzi reali degli stati conquistati, adibiti a ospitare le aristocrazie di quegli stati, obbligate a trasferirsi nella capitale, così da consentire alle autorità centrali di esercitare un più stretto controllo sulle loro attività. Si ritiene che oltre 120 000 famiglie arrivarono a Xianyang da ogni parte dell'impero.

Imponente fu anche il progetto del mausoleo imperiale, la cui edificazione impegnò per decine di anni centinaia di migliaia di artigiani. Esso fu completato solo nel 208 a.C., due anni dopo la morte del Primo Imperatore. Concepito per consentire al sovrano una vita postuma parallela a quella terrena, il complesso funerario comprende un immenso parco di circa 56 chilometri quadrati, situato a circa 35 chilometri a est di Xi'an, con templi, luoghi di culto e residenze per addetti alle cerimonie sacre e alla manutenzione. Sotto una collina artificiale ancora ben visibile vi è la camera sepolcrale, non ancora aperta dagli archeologi. Essa è minuziosamente descritta da Sima Qian (*Shiji*, cap. 6, p. 265). A suo dire, sarebbe costituita a immagine dell'intero universo: il firmamento sarebbe stato rappresentato sulla volta, mentre sul pavimento fiumi e laghi riempiti di mercurio, simbolo di immortalità e movimento, avrebbero circondato le numerose riproduzioni di edifici e palazzi. Nessuna menzione alle numerose fosse di accompagnamento (finora ne sono state individuate oltre 180) che si estendono tutt'intorno, di cui forse lo storico non era a conoscenza. Scoperte da alcuni decenni, esse contengono molti elementi che rendono sorprendente il connubio tra grandiosità e segretezza, rivelando un mistero con tutta probabilità legato a una concezione del mondo ultraterreno che ci rimane in parte sconosciuta. Tre sale ipogee contengono l'imponente armata di terracotta: migliaia di



statue a grandezza naturale, in apparenza una diversa dall'altra, e centinaia di cavalli e carri da combattimento schierati in perfetto assetto da guerra. Altre fosse, meno imponenti, contengono statue di funzionari civili, scribi, stallieri, ginnasti, musici; altre ancora, armature, scheletri o riproduzioni in bronzo di animali, raffinati manufatti. Un complesso funerario imponente, che non ha precedenti nella storia (vedi *Il parco funerario del Primo Imperatore*, in questo volume; Ciarla 2005).

L'impresa dei Qin non fu mai descritta come un'annessione di domini stranieri, ma come un'opera di riunificazione del *tianxia*. Anche chi espresse un giudizio negativo sull'operato del Primo Imperatore, non ritenendo la durezza e l'intransigenza della sua azione di governo conformi alle vie del Cielo, vide nella sua impresa la restaurazione di un'unità già prefigurata nella più remota antichità: dopo secoli di guerre e distruzioni le popolazioni che vivevano all'interno del *tianxia* avrebbero finalmente potuto considerarsi appartenenti a un'unica discendenza, a una sola, grande famiglia (*yijia tianxia*). L'attesa messianica di un sovrano illuminato, vagheggiata da molti intellettuali del periodo pre-imperiale come imminente, aveva concentrato ogni speranza sull'ascesa di un uomo dotato di eccezionale virtù, sensibile agli argomenti dei sapienti e degli eruditi. Molto più realisticamente, lo stato di Qin si era distinto per le sue strategie sulla perfetta organizzazione dell'amministrazione centrale e dell'esercito, su un articolato sistema legislativo e sulla ferrea applicazione delle sue norme e punizioni, sull'impiego spregiudicato dell'attività diplomatica, il tutto nell'interesse primario dello stato e del suo rafforzamento politico, militare ed economico.

La storiografia tradizionale, d'ispirazione confuciana, ha dipinto il Primo Imperatore come un tiranno privo di umanità e i sovrani delle dinastie successive, sebbene si siano avvalsi delle stesse strategie politiche e amministrative, in modo forse meno dispotico dovendo consolidare un impero già unificato, presero le distanze da una figura che per determinazione e coraggio avrebbe potuto entrare nella leggenda, al pari dei mitici sovrani demiurghi della più remota antichità. Per denigralo fu dato valore storico al sospetto di una sua nascita illegittima: egli non sarebbe stato figlio del re Zhuangxiang (r. 250-247 a.C.), ma di Lü Buwei (m. 237 a.C.), potente mercante con il quale la regina, già sua amante prima del matrimonio, avrebbe mantenuto una relazione amorosa. Che la donna fosse intrigante e di facili costumi, attratta da uomini particolarmente dotati dal punto di vista sessuale, sarebbe stato confermato dal suo successivo legame con Lao Ai, dal quale ebbe diversi figli e con il quale congiurò a danno del suo stesso primogenito, erede designato al trono.

Sima Qian contribuì non poco a dare un'immagine ambigua, preva-

lentamente negativa del Primo Imperatore. Nella biografia che gli dedicò, mescolò i resoconti degli eventi che caratterizzarono la sua vita e la sua carriera con documenti ufficiali di vario tipo, facendo parlare spesso «le carte» piú che le persone, ma consentendo anche ad altri personaggi, a noi oggi piú o meno noti, di muoversi intorno a lui. Secondo alcuni critici, Sima Qian era fortemente condizionato dal clima politico in cui si trovò a operare e dalla sua personale situazione a corte; nel ritratto che egli fornì del Primo Imperatore molti hanno letto implicite critiche mosse al sovrano del suo tempo, Wu, nemesi del Primo Imperatore, colui che portò a completamento – per così dire – il lavoro a suo tempo iniziato dal Primo Imperatore. Due statisti di primissimo piano, i veri artefici, in misura diversa, del grande impero, con molti punti in comune. Fu grazie all'azione combinata dei due che i caratteri propri della civiltà cinese presero forma definitiva, trasformandosi in paradigmi di classicità. Nello *Shiji*, gli eventi sono spesso presentati con una certa dose di ironia, con malcelato sarcasmo, quasi a voler mettere in ridicolo l'*entourage* del sovrano, e qui è difficile non vedere un parallelo con quanto succedeva alla corte di Wu, le lotte di corte, le beghe per conquistare l'attenzione e la fiducia dell'imperatore e i relativi vantaggi che ne sarebbero derivati (Durrant 1994).

Sima Qian fornisce anche una descrizione fisica del Primo Imperatore, di quando aveva 26 anni ed era re da appena dieci anni, per bocca di Wei Liao, oscuro personaggio dello stato di Han, un'invenzione forse dello stesso Sima Qian:

Come uomo, il re di Qin ha naso prominente, grandi occhi, petto carenato come quello di un uccello rapace, voce simile al verso dello sciacallo. È poco cortese e ha cuore di tigre o di lupo. Quand'è in difficoltà se ne sta tranquillo in posizione umile rispetto agli altri, ma quand'è a suo agio non ci mette nulla a divorarsi qualcuno. Io sono di semplici costumi, ma quando ci siamo incontrati si comportava come se fosse lui inferiore a me. Se si consentirà davvero al re di Qin di realizzare la sua ambizione di impossessarsi del *tianxia*, allora l'intero *tianxia* diverrà suo prigioniero. Uno così non può essere a lungo un buon compagno di viaggio! (*Shiji*, cap. 6, p. 230).

La storiografia ufficiale ha dipinto il Primo Imperatore come un guerriero sanguinario, un visionario dal carattere instabile, che con il trascorrere degli anni non avrebbe retto alle tensioni connesse al potere e sarebbe rimasto vittima della presunzione di onnipotenza insita nella propria divinizzazione, dando segni inequivocabili di crescente follia. Il suo governo venne descritto come inumano per l'intransigenza dei propri dettati e per l'asprezza delle pene, e anche per l'aperta ostilità nei confronti di quegli intellettuali che avessero osato continuare a dibattere questioni politiche rifacendosi alla cultura tradizionale. L'oscurantismo

e la tirannide avrebbero raggiunto il culmine nel 213 a.C. con il rogo dei libri ritenuti pericolosi per l'ordine di recente instaurato, in quanto avrebbero dato motivo agli intellettuali di «criticare il presente servendosi del passato» (*yi gu fei jin*), e nell'anno successivo con l'uccisione di oltre 460 eruditi confuciani, accusati di professare ideologie contrarie al regime. Tali notizie vennero riportate da una tradizione palesemente ostile e denigratoria, e oggi vi sono validi motivi per ritenerle del tutto infondate, almeno nei termini narrati dalla storia (Neininger 1983; Petersen 1995; Kern 2000). La presenza a corte di letterati di formazione confuciana, provenienti in prevalenza da Qi e da Lu, stati tradizionalmente sensibili agli insegnamenti di Confucio, sembra essere un fatto ormai condiviso dagli storici. Inoltre, non va assolutamente sottovalutato il fatto che il lessico, il frasario e lo stile delle iscrizioni incise su pietra poste sulle cime dei Monti Sacri rivelano in modo inequivocabile il loro prezioso intervento (Kern 2000 e 2008).

Oggi prevale la tendenza a considerare il Primo Imperatore uno statista di eccezionale valore, grande stratega e tenace riformatore, in grado di regnare secondo una visione politica grandiosa, lungimirante, di grande respiro. Il merito di aver unificato il *tianxia* e aver creato condizioni reali di pace e benessere dopo secoli di guerre e distruzione non può essere in alcun modo messo in secondo piano. Se nonostante la funzionalità dell'apparato amministrativo, l'utilità sociale di molte delle opere realizzate e la lucidità della sua visione politica egli è passato alla storia come un crudele tiranno, molto dipese dalla maggior enfasi attribuita dagli storici dell'antichità a un dispotico esercizio del potere: disumani infatti vengono descritti i sacrifici richiesti alla popolazione, vessata da misure coercitive e da sanzioni, non sufficientemente bilanciate da premi e incentivi che avrebbero potuto favorire un consenso. Il massiccio ricorso alla coscrizione obbligatoria, sia militare sia civile, costrinse buona parte dei sudditi ad arruolarsi o a partecipare a pesanti corvée, con grave danno per i lavori agricoli e le precarie economie familiari. Furono realizzate imponenti opere essenziali per il buon funzionamento dell'imponente macchina amministrativa, ma anche palazzi e mausolei il cui fasto era finalizzato unicamente al prestigio della corte e del sovrano. L'applicazione di punizioni severe anche per inadempienza legate a cause di forza maggiore avrebbe determinato un clima di grave tensione, tale da alienare al Primo Imperatore il favore di gran parte dei suoi sudditi. L'estensione del sistema penale anche all'aristocrazia, che rivendicava invece il diritto all'immunità, e le difficoltà a realizzare l'integrazione tra culture con usanze profondamente diverse avrebbero reso arduo e complesso il compito dei funzionari preposti a governare i

territori di nuova conquista, che spesso non avrebbero trovato alternativa a un uso indiscriminato della forza.

Il Primo Imperatore ambiva a essere il primo sovrano di una dinastia senza fine. Il sogno di trasmettere il potere ai suoi discendenti per «diecimila generazioni» doveva infrangersi poco dopo la sua morte: l'immane impresa unificatrice aveva comportato, oltre ai lutti legati alle guerre, una grande durezza nell'amministrazione della legge e un'onerosa imposizione di tributi e di corvée, che unitamente alla ribellione dei ceti aristocratici e ai sanguinosi complotti di corte portarono, nel 206 a.C., alla caduta della dinastia. Il Primo Imperatore morì nel 210 a.C. a Shaqiu (Hebei), nel corso di uno dei suoi lunghi viaggi ai confini dell'impero. Nel timore che l'arrivo della notizia avrebbe potuto far scoppiare tumulti nella capitale, Li Si decise di tenerla segreta sino a quando il feretro avesse raggiunto la reggia. In realtà, in accordo con il principe Hu Hai, il suo tutore Zhao Gao e cinque o sei eunuchi di sua stretta fiducia, operò per assecondare oscuri giochi di potere e gli intrighi dei ministri ostili al legittimo erede al trono, il principe Fu Su. Secondo il racconto di Sima Qian, per evitare che i miasmi della decomposizione richiamassero l'attenzione sul convoglio, il trasporto della salma avvenne in un carro riempito di pesce essiccato. Questa macabra messinscena divenne presagio dell'imminente fine di una dinastia che, celebrata come se dovesse regnare per diecimila generazioni, non si rivelò in grado di dare continuità all'opera del suo fondatore.

Gli studiosi moderni hanno il compito di confrontare l'enorme mole di reperti che viene via via alla luce negli scavi archeologici con quanto è stato filtrato da una tradizione millenaria e, se i recenti sviluppi politici in Cina dimostrano la vitalità di quell'ideologia confuciana che ha rappresentato il cardine della cultura tradizionale, non per questo viene integralmente accettato il giudizio da essa formulato sul Primo Imperatore. Egli ha saputo modificare il corso della storia, unificando un territorio immenso e dando soluzione agli innumerevoli problemi di un governo centralizzato. Come sarebbe assurdo e anacronistico valutare il suo regno alla luce di moderni principi democratici, altrettanto limitativo sarebbe conformarsi a una storiografia ufficiale mantenendo un giudizio negativo su una svolta fondamentale per tutti gli sviluppi posteriori della civiltà cinese. L'ansia d'immortalità del Primo Imperatore probabilmente conteneva la consapevolezza dell'estrema fragilità del potere assoluto di fronte alla morte e se la sua dinastia era destinata a soccombere rapidamente, la sua gloria doveva perdurare immensa, affidata alle grandiose opere realizzate e difesa non da guerrieri mortali, ma da uno sterminato esercito di terracotta.

#### 4. *Il crollo della dinastia.*

Contrariamente agli auspici del suo fondatore, la dinastia Qin era destinata a una rapida disfatta, determinata dalla concomitanza di diversi fattori: la mancanza di validi eredi in grado di continuare le gesta del Primo Imperatore, le faide di palazzo e i complotti che si scatenarono dopo la sua morte, il malcontento che serpeggiava tanto tra le classi aristocratiche quanto tra i ceti popolari, principalmente dovuto alle forti differenze culturali e materiali tra le popolazioni, l'enorme sforzo in termini di risorse umane ed economiche sostenuto dagli eserciti, le pesanti corvée imposte ai civili e l'applicazione, forse troppo dura, di un sistema giuridico rigido. Tutto ciò sfociò in rivolte popolari di vaste proporzioni, che causarono la fine drammatica della dinastia.

Per volere di Li Si e dell'eunuco Zhao Gao il legittimo erede, il principe Fu Su, venne costretto al suicidio in base a un falso proclama imperiale redatto subito dopo la morte del Primo Imperatore e, all'età di 20 anni, il secondogenito Hu Hai venne fatto salire al trono con il titolo di Secondo Augusto Imperatore, Ershi Huangdi (r. 210-207 a.C.). Debole di carattere, instabile, totalmente plagiato da Zhao Gao, che prese in mano le redini del potere, Hu Hai è passato alla storia come un sovrano incapace e dissoluto. Numerosi membri della famiglia imperiale, ministri e ufficiali vennero massacrati, insieme alle loro famiglie, subito dopo la sua ascesa al trono. Tra questi anche Li Si, che gran parte aveva avuto nel favorire l'ascesa di Hu Hai. Nel 207 a.C. il Secondo Augusto Imperatore fu indotto al suicidio da Zhao Gao, che aveva ormai occupato il Palazzo imperiale con le sue truppe. Sul trono fu posto allora un sovrano fantoccio, nipote di Hu Hai, il principe Zi Ying, il quale non osò nemmeno assumere il titolo di Terzo Augusto Imperatore, limitandosi a quello di re di Qin. Regnò 46 giorni, il tempo necessario però per eliminare il terribile Zhao Gao. Con Zi Ying ebbe fine la dinastia Qin.

Mentre la corte era travolta da inarrestabili faide interne, gli eventi precipitavano. Le dure condizioni di vita della popolazione avevano portato alla rivolta, guidata da un coscritto di umili origini, Chen She. Ammutinatosi, egli si proclamò re di Chu. Nel 208 a.C. le truppe imperiali, condotte dal generale Zhang Han, ebbero la meglio sui ribelli e Chen She venne ucciso. Ma la rivolta non si placò, al contrario, assunse dimensioni ancora maggiori. A capo degli insorti si misero allora un nobile dell'antico stato di Chu, Xiang Yu, e un uomo di umili origini, Liu Bang. Mentre il primo fronteggiò con successo le armate di Zhang Han, il secondo entrò nella capitale Xianyang, che espugnò senza nemmeno

combattere, essendosi subito arreso il re di Qin. Xiang Yu non stette però alla finestra e ben presto si presentò a Xianyang pretendendo la sua parte di gloria e di potere. Mise a sacco la capitale, e il povero Zi Ying, nell'occasione, trovò la morte. Dopo alterne vicende che videro i due eserciti, un tempo alleati e ora avversari, fronteggiarsi in diverse occasioni, Xiang Yu ebbe la peggio; vistosi perso, si suicidò. Nel 202 a.C. Liu Bang assunse il titolo imperiale. Aveva così inizio la dinastia Han.

B. J. MANSVELT BECK

*La dinastia Han*

Il sentimento di orgoglio con cui i Cinesi guardano alla dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.) e il rispetto che mostrano per questo nome sono paragonabili all'orgoglio e al rispetto che gli Occidentali nutrono solitamente per l'impero romano. È noto che l'equivalente cinese della parola «Cina» è *Zhongguo*, «Paese al Centro», ma se si osserva il modo in cui i Cinesi (e i Giapponesi) esprimono l'idea di «Cina» o di «cinese», si scoprirà che spesso usano la parola «Han»: in Cina e in Giappone, infatti, i caratteri della scrittura cinese sono chiamati *Hanzi* («caratteri Han») e la lingua cinese *Hanyu* («lingua Han»), mentre i Cinesi definiscono se stessi *Hanren*, ossia «popolo di Han».

È vero che, contrariamente a quanto è accaduto per l'impero romano, le tracce materiali di questa dinastia sono tutt'altro che numerose: gli Han non ci hanno lasciato anfiteatri, busti di marmo o acquedotti. Inoltre la letteratura Han non regge neanche lontanamente il confronto con quella dei periodi successivi, se non nel campo della storiografia e, forse, della filosofia, e non è certo questa l'epoca degli omologhi cinesi di Virgilio, Ovidio e Orazio. Quando nel XVIII secolo si registrò una rinascita dell'interesse per la dinastia Han, vagamente paragonabile al nostro Rinascimento, ad attrarre l'attenzione dell'élite non furono le opere d'arte ma l'esegesi dei testi canonici del confucianesimo che risale a quel periodo.

L'eredità degli Han, come quella dell'antica Roma, va ricercata soprattutto nella sfera delle idee, e gran parte di ciò che rende inconfondibile la cultura cinese tanto agli occhi dei Cinesi quanto ai nostri è stato elaborato durante tale epoca. La principale componente di questa eredità è costituita dall'ideologia dominante, che gli Occidentali chiamano «confucianesimo», termine peraltro sconosciuto in Cina, dove si usano le espressioni «dottrina dei letterati», «dottrina degli antichi sovrani» o «dottrina dell'amore per il prossimo e del senso del dovere». Le origini del confucianesimo risalgono a un'epoca molto più antica di quella degli Han, ma fu solo sotto l'egida degli imperatori di questa dinastia



che esso si impose su altre scuole di pensiero, almeno esteriormente. Il calendario cinese, nato in epoca molto piú antica, fu messo a punto nella sua «moderna» forma definitiva intorno al 100 a.C., contemporaneamente al trionfo del confucianesimo. Altre dottrine fondamentali, come ad esempio la teoria delle Cinque Fasi (*wuxing*) – o Cinque Elementi (*wucaiz*) o Cinque Potenze (*wudi*) – e le teorie su cui si fonda la medicina, assunsero la forma che ancora oggi presentano durante la dinastia Han. Anche l'arte di governo assunse nel corso di quei quattro secoli la forma che avrebbe conservato fino al XIX secolo. Il sistema della successione al trono imperiale, la struttura e il reclutamento della burocrazia, le modalità di interazione fra il trono e i suoi servitori, i meccanismi della politica estera dell'impero e gran parte dei cerimoniali di corte – rimasti immutati per quasi duemila anni – ebbero la loro origine nelle pratiche e nelle soluzioni ideate e sviluppate dagli Han.

Tuttavia, questa dinastia non trasmise alle successive solo le sue conquiste ma anche alcuni dei suoi punti deboli. Tra questi va ricordata la tendenza illustrata dalla teoria del cosiddetto «ciclo dinastico», in base a cui inizialmente ogni dinastia è forte e dotata di solide basi finanziarie per poi indebolirsi con la progressiva diminuzione del gettito fiscale e la conseguente concentrazione del carico su un numero sempre piú esiguo di contadini liberi, causando l'impoverimento e la ribellione della popolazione. Un altro punto debole riguarda l'influenza degli eunuchi sul governo in carica. Sebbene secondo alcuni storici occidentali questo abbia rappresentato invece un punto di forza, tutti gli storici cinesi biasimano l'influenza esercitata da questi favoriti della corte, privi di legami familiari e dei requisiti culturali dei funzionari di carriera.

Sia l'inizio sia la fine della dinastia stabilirono un precedente che sarà preso a modello nei secoli a venire. Il fondatore era un uomo di umili origini, Liu Bang (256/247-195 a.C.), un «soldato di ventura», per riprendere le parole di Edward Gibbon (1978, p. 913), che con il suo esempio diede origine all'idea secondo cui «chiunque» potesse fondare una dinastia, anche se in realtà si dovette attendere il 1368, anno della costituzione della dinastia Ming (1368-1644), prima che un uomo del popolo tornasse a ripetere l'eccezionale *exploit* di Liu Bang. La caduta della dinastia, invece, fu sancita da una cerimonia rigidamente ritualizzata di «abdicazione» volontaria dell'ultimo imperatore Han e di «riltuttante» accettazione del trono da parte della nuova dinastia, un modello che sarà seguito fino al 907, anno in cui ebbe termine la dinastia Tang (618-907).

### 1. *Quadro degli eventi principali.*

Le guerre che fecero da sfondo all'ascesa e alla caduta degli Han sono rimaste impresse nella coscienza dei Cinesi come eventi memorabili, circondati da un'aura romantica. Altrettanto celebre è un episodio accaduto nel periodo centrale della dinastia, vale a dire l'usurpazione del trono da parte di quello che è stato chiamato «l'imperatore socialista della Cina», Wang Mang (45 a.C. - 23 d.C.), una delle figure più esecrate della storia cinese. In effetti, a causa di questo iato, si può dire che la dinastia Han abbia avuto due conclusioni (la prima nel 9 d.C., quando Wang Mang salì al trono, e la seconda nel 220, con l'abdicazione dell'ultimo imperatore Han, Xian, r. 189-220) e due inizi (il primo nel 206 a.C., il secondo nel 25 d.C. con la restaurazione seguita alla caduta di Wang Mang, nel 23 d.C.). Inoltre, i fatti verificatisi nel 180 a.C., alla fine del regno dell'imperatrice vedova Lü (r. 195-180 a.C.), quando la dinastia sfuggì di misura al disastro, possono essere considerati una prima restaurazione o, in alternativa, il vero inizio.

In seguito alla caduta di Wang Mang e al ritorno sul trono degli Han, si decise di eleggere a capitale, in luogo dell'antica Chang'an (nell'attuale provincia dello Shaanxi), una città situata molto più a est, Luoyang (Henan). È questa la ragione per cui il secondo periodo del regno è chiamato anche Han Orientale in contrapposizione al primo, detto Han Occidentale. Per altri mille anni Chang'an e Luoyang svolgeranno alternativamente – o a volte simultaneamente – il ruolo di capitale, fino a quando la prima perse la sua importanza e assunse il nome di Xi'an. Questa città è tornata agli onori della cronaca grazie al rinvenimento, nelle sue vicinanze, dell'esercito di terracotta del Primo Imperatore dei Qin (r. 221-210 a.C.). Benché sia oggi un centro di minore importanza, Luoyang è invece una delle rare città cinesi ad aver conservato immutato il suo nome per quasi 2800 anni: la prima menzione del suo *status* di capitale risale infatti al 770 a.C., molti secoli prima degli Han Orientali e una ventina di anni prima della fondazione di Roma.

Il lungo regno dell'imperatore Wu (r. 141-87 a.C.) costituisce per più di una ragione il vertice del primo periodo della dinastia. Questo sovrano conferì la sua forma definitiva a un'istituzione chiamata Taixue (o Daxue) – «Università» o «Accademia» nella letteratura occidentale –, dove gli studenti si dedicavano allo studio di uno dei cinque testi canonici del confucianesimo e, dopo aver superato un esame, erano chiamati a occupare una carica amministrativa. Pur non costituendo l'unica via di accesso all'amministrazione imperiale, l'Università si proponeva di

creare una classe dirigente omogenea, guidata dai valori del confucianesimo. Ma nel momento in cui veniva elevato a fondamento dell'impero, il confucianesimo adottò idee che provenivano da scuole di pensiero che gli erano totalmente estranee. Gli esempi più significativi di questa tendenza sono costituiti dall'assimilazione delle teorie basate sui concetti di *yin* e *yang* e delle Cinque Fasi nella filosofia ufficiale e dall'inserimento dell'*Yijing* (Classico dei mutamenti), nato come manuale di divinazione, nel *corpus* dei Classici del confucianesimo.

Forse fu nei primi decenni del regno di Wu che, proprio nel campo dell'esegesi dei testi confuciani, fu effettuata una scoperta epocale che sollevò grande clamore. A una data imprecisata, che secondo alcuni va collocata prima dell'ascesa al trono di Wu e secondo altri nel periodo immediatamente successivo, uno dei suoi fratellastri, a cui era stato assegnato un principato situato a breve distanza dal luogo di nascita di Confucio, decise di far ampliare la sua residenza, cosa che richiedeva l'abbattimento di un muro della presunta dimora del Maestro. La demolizione del muro riportò alla luce le copie di quattro testi canonici che erano state nascoste al suo interno al fine di sottrarle al rogo dei libri decretato nel 213 a.C. dal Primo Imperatore dei Qin. Quei testi, tuttavia, erano di difficile lettura. Durante i sessanta o settant'anni trascorsi dall'occultamento, il modo di tracciare i caratteri era cambiato e la maggior parte degli studiosi non sapeva leggere correttamente la «grafia antica» dei manoscritti rinvenuti. Quando, alla fine, riuscirono a decifrarli, si ritenne che il loro contenuto non concordasse interamente con le versioni stabilite sin dall'inizio della dinastia. La questione diede origine a una «controversia» tra i fautori delle versioni in «grafia antica» e in «grafia moderna» che durò tre secoli. La contesa si fece particolarmente aspra durante il periodo Han Orientale ma, per ironia della sorte, alla fine entrambe le fazioni uscirono sconfitte dallo scontro perché né le nuove né le antiche versioni sopravvissero alla caduta della dinastia. Numerosi elementi hanno spinto gli storici moderni a ritenere che l'episodio del ritrovamento sia stato in gran parte o del tutto inventato, senza tuttavia avanzare nessun'altra ipotesi che renda conto dell'origine della controversia (Loewe 2000, pp. 206 e 402).

Il secondo periodo della dinastia (Han Orientale) è privo di uno zenit comparabile al regno dell'imperatore Wu. Al contrario, esso è ricordato soprattutto per i suoi momenti di crisi, come ad esempio la grande rivolta dei Turbanti Gialli del 184, che non provocò la caduta immediata della dinastia, ma favorì l'ascesa di un gruppo di energici militari che trentasei anni dopo l'avrebbe detronizzata. Un evento meno eclatante, ma a lungo termine più ricco di conseguenze, fu l'introduzione in Cina

del buddhismo che, secondo una leggenda, ebbe luogo in seguito a una visione apparsa in sogno nell'anno 65 al secondo imperatore della dinastia Han Orientale, Ming (r. 57-75). Inoltre, la scuola fino ad allora prevalentemente filosofica del daoismo cominciò ad assumere una colorazione religiosa, e il suo fondatore, il leggendario saggio Laozi – vissuto secondo la tradizione intorno al 500 a.C. –, venne gradualmente divinizzato. La conferma dell'importanza di questi due processi giunse nel 166, sotto forma di un sacrificio imperiale offerto tanto a Buddha quanto a Laozi nel disperato tentativo di assicurare un erede maschio al trono o di fornire alla dinastia, già piuttosto screditata, una nuova fonte di legittimazione.

## 2. *La fondazione della dinastia Han Occidentale (206-202 a.C.).*

Subito dopo la morte del Primo Imperatore Qin, nel 210 a.C., in tutte le regioni della Cina si verificarono innumerevoli rivolte contro il governo del suo successore, il Secondo Imperatore (r. 210-207 a.C.). I ribelli erano accomunati dal desiderio di farla finita con il regno dei Qin (221-206 a.C.), ma avevano idee diverse sui passi da compiere. Alcuni puntavano solo all'arricchimento personale, altri volevano ripristinare la situazione esistente prima dell'unificazione attuata nel 221 a.C. dal Primo Imperatore, quando il paese era diviso in sette grandi regni, altri ancora, tra cui possiamo collocare anche Liu Bang, il futuro fondatore della dinastia Han, probabilmente non avevano un obiettivo ben definito, ma si trovarono a svolgere un ruolo sempre più importante con il progredire della rivolta.

Le guerre che precedettero la fondazione della dinastia hanno assunto la forma, nella storia cinese, di una lotta tra due antagonisti, Liu Bang, il vincitore, e Xiang Yu (232-202 a.C.), lo sconfitto. Si diceva che entrambi avessero visto il Primo Imperatore in carne e ossa e ne avessero invidiato la magnificenza. Xiang Yu si era imbattuto nell'imperatore nel 210 a.C., in occasione del viaggio effettuato dal sovrano nel meridione del paese e, nel vederselo di fronte, aveva esclamato che non doveva essere poi così difficile catturarlo e prenderne il posto. Liu Bang, invece, l'aveva visto in un periodo in cui era di corvée a Xianyang, la capitale, rimanendone abbagliato, tanto da esclamare: «Ah! È così che un grande uomo dovrebbe vivere!»

Comunque sia, nel 209 a.C., dopo le prime vittorie riportate da altri ribelli contro le forze armate del Secondo Imperatore, sia Xiang Yu sia Liu Bang si unirono alla causa. Sulle prime i due agirono di comune

accordo ma poi, nel 206 a.C., l'intesa si ruppe a causa di una promessa non mantenuta. Xiang Yu, il piú anziano comandante dei ribelli, aveva promesso che chiunque avesse occupato Xianyang sarebbe diventato re di quel territorio. Ma quando Liu Bang prese possesso della capitale in nome di Xiang Yu, non fu nominato re di Qin bensí re di Han, un'area a sud della capitale, a cui per l'occasione era stato attribuito quel nome. Il titolo di «re di Han» doveva sembrare insignificante e non conferiva alcun prestigio, perché a memoria d'uomo nessun re si era mai chiamato cosí (il nome dell'antico regno di «Han» si scriveva con un carattere diverso e si pronunciava in un altro modo). Ai Cinesi dell'epoca, quel titolo doveva suonare piú che altro come una presa in giro.

Tuttavia, il nome di questo effimero regno (scomparso dalle mappe nel 202 a.C., quando Liu Bang si proclamò imperatore) divenne quello della dinastia che sarebbe stata ufficialmente fondata quattro anni piú tardi. Quando aveva occupato Xianyang, Liu Bang non aveva messo a ferro e fuoco la città e aveva lasciato intatti i suoi tesori, limitandosi ad appropriarsi dei documenti conservati nei suoi archivi, che gli avevano permesso di capire dove si trovassero le ricchezze e i punti deboli dell'impero molto piú esattamente dei suoi rivali. Egli inoltre aveva risparmiato la vita al successore del Secondo Imperatore, assassinato qualche tempo prima. La condotta tenuta da Xiang Yu, che fece il suo ingresso nella capitale dopo qualche mese, fu diametralmente opposta: mise a sacco la città, incendiò i palazzi e massacrò gli abitanti, a cominciare dallo sventurato sovrano depresso. Quando, nel 1974, fu riportato alla luce l'esercito di terracotta, si scoprirono sulle statue le antiche tracce di un incendio e si avanzò subito l'ipotesi che risalissero alle devastazioni compiute nella città e nei suoi dintorni da Xiang Yu.

I quattro anni seguenti (206-202 a.C.) furono segnati dalle ostilità tra Xiang Yu e Liu Bang. Dopo aver subito una serie di amare sconfitte, sempre seguite da fughe rocambolesche, nel 202 a.C. Liu Bang piegò definitivamente Xiang Yu a Gaixia, grazie a uno stratagemma destinato a diventare leggendario. Non meno celebre è l'ultima resistenza opposta qualche giorno dopo da Xiang Yu, nel corso della quale mise in luce l'aspetto piú nobile del suo carattere. A Gaixia, le truppe di Liu Bang avevano ricevuto l'ordine di accerchiare l'accampamento nemico al canto di motivi intonati alla maniera e nel dialetto della regione meridionale di Chu, che fino ad allora era stata la roccaforte di Xiang Yu. A quanto sembra, gli uomini di quest'ultimo caddero nel tranello: si convinsero che la parte meridionale del paese fosse già caduta nelle mani di Liu Bang e gettarono le armi. Si narra che allora Xiang Yu fece preparare nella sua tenda un banchetto, nel corso del quale declamò, seguendo l'ispirazione del momento, alcuni versi

dedicati a se stesso, alla sua favorita, una gentildonna della famiglia Yu, e al suo amato destriero battezzato «Macchia», dopodiché la sua compagna intonò a sua volta un triste canto:

La mia forza ha divelto i monti,  
la mia potenza ha oscurato il mondo;  
ma i tempi erano contro di me,  
e Macchia non corre piú.  
E se Macchia non corre piú,  
che mai posso fare?  
Ah! Yu, mia Yu,  
quale sarà la nostra sorte?  
(*Shiji*, cap. 7, p. 333).

I soldati di Han  
hanno occupato le nostre terre,  
da tutte le direzioni giungono  
alle nostre orecchie canti del Sud.  
Mio re, il tuo valore si è spento.  
Come può la tua umile servitrice  
seguitare a vivere?  
(*Shiji*, cap. 7, p. 334, comm.).

In seguito, Xiang Yu si aprì un varco fra le truppe assedianti e raggiunse la riva di un fiume, scortato da appena ventotto ufficiali e braccato da migliaia di soldati nemici. Fu allora che ebbe un'improvvisa illuminazione: se la guerra contro Liu Bang era sul punto di concludersi a suo sfavore non era a causa della sua mancanza di valore, ma perché il Cielo era contro di lui:

Da quando ho intrapreso questa guerra, otto anni fa, ho combattuto piú di settanta battaglie, e chiunque io abbia affrontato è stato sconfitto, chiunque io abbia attaccato è stato costretto a piegarsi, non ho mai voltato le spalle al nemico e così facendo sono diventato signore incontrastato del mondo. Se ora siamo prossimi alla disfatta è perché il Cielo ha deciso di distruggermi e non per una sconfitta subita sul campo di battaglia. Ho deciso di morire quest'oggi ma è con gioia che mi appresto a battermi per voi. [...] Spezzerò il loro accerchiamento, taglierò la testa a uno dei loro ufficiali e calpesterò uno dei loro vessilli, per dimostrarvi che le cose sono andate così perché il Cielo ha deciso di distruggermi e non a causa di una sconfitta subita sul campo di battaglia. (*Shiji*, cap. 7, p. 334).

Xiang Yu mantenne la promessa, perdendo solo due degli ufficiali della sua scorta. Piú tardi, oppose uno sdegnoso rifiuto a chi gli proponeva di attraversare il fiume per trovar rifugio in un luogo sicuro, dicendo che se si fosse messo in salvo non avrebbe piú avuto il coraggio di rivolgersi ai suoi antenati, poiché otto anni prima era partito per la guerra portando con sé ottomila giovani, nessuno dei quali era sopravvissuto. Quindi affidò il suo cavallo al barcaiolo e si diresse a piedi verso la sua ultima battaglia. Dopo aver riportato piú di dieci ferite, scorse un suo ex alleato passato nelle file di Liu Bang e gli gridò: «Non eravamo buoni amici? Si è sparsa la voce che Liu Bang ha messo una taglia di mille monete d'oro sulla mia testa, voglio farti questo favore!» Così dicendo, si tagliò la gola. Nel corso della furiosa mischia che seguì, il suo corpo fu smembrato e, alla fine, fu presentato diviso in cinque parti a Liu Bang, che diede ordine di seppellirlo con grandi onori.

Qualche tempo dopo la vittoria su Xiang Yu, Liu Bang assunse il titolo di imperatore. Si trattava di una decisione molto significativa, perché indicava che il sovrano intendeva preservare la struttura dell'impero così com'era stata definita dal Primo Imperatore dei Qin anziché ristabilire la situazione pre-esistente, quando la carica piú elevata era quella di re. Per alcuni aspetti, tuttavia, la nuova dinastia ripristinò le condizioni del periodo precedente all'impero, come si vedrà piú avanti, quando sarà illustrata la struttura dell'impero Han. Dopo esser salito al trono, l'imperatore Gao (è con questo nome che Liu Bang sarebbe passato alla storia) non poté condurre la vita magnifica e spensierata che un tempo aveva invidiato al Primo Imperatore, poiché per il resto dei suoi giorni fu costretto a fronteggiare gli attacchi di molti dei suoi ex compagni d'armi, delusi da questo o quell'aspetto della situazione che si era venuta a creare. Quando si spense, il 29 maggio del 195 a.C., la continuità della dinastia non era affatto assicurata.

### 3. *Il regno dell'imperatrice vedova Lü (r. 195-180 a.C.).*

L'imperatore Gao lasciò otto figli maschi (e almeno una femmina) avuti probabilmente da altrettante donne. Uno di questi, Liu Ying (211-188 a.C.), nato dall'unione con Lü Zhi (m. 180 a.C.), la sua moglie principale, era stato designato erede al trono all'età di sei anni, quando il padre era diventato re di Han. All'incirca nello stesso periodo, tuttavia, Liu Bang aveva preso in moglie un'altra gentildonna, appartenente alla famiglia Qi (m. 195 a.C.), che a sua volta gli aveva dato un figlio, Liu Ruyi (m. 195 a.C.). Quando, nel 202 a.C., Liu Bang si fece proclamare imperatore, Liu Ying conservò il suo *status* di erede al trono, ma i sentimenti del sovrano per l'imperatrice Lü si erano frattanto molto raffreddati. L'imperatore cominciò a lasciare la moglie a Chang'an quando partiva per una delle sue interminabili campagne, facendosi accompagnare dall'altra moglie, che iniziò a implorarlo di nominare erede al trono suo figlio Liu Ruyi. La cronaca degli intrighi orditi da Lü Zhi per impedire che Liu Ying fosse estromesso dalla successione è una delle piú celebri pagine della storia cinese, anche se, in ultima analisi, non spiega perché Liu Bang non volle o non riuscì a esaudire i desideri della sua favorita, pur non ignorando che alla sua morte la donna e il ragazzo sarebbero rimasti alla mercé della spietata imperatrice Lü.

Liu Bang era deluso da quella che considerava la «debolezza» di carattere di Liu Ying e non provava alcun sentimento d'affetto per l'imperatrice. Al contrario, era preso sino alla follia dalla sua nuova moglie



e amava teneramente il figlio avuto da lei, Liu Ruyi. Tuttavia, l'imperatrice e i cortigiani riuscirono subdolamente a neutralizzare i tentativi messi in atto dal sovrano e dalla sua favorita per rovesciare la situazione e, quando Liu Bang morì, Liu Ying ascese al trono e sua madre divenne imperatrice vedova. Fu così stabilito un precedente che avrebbe fatto scuola, tanto che solo raramente gli imperatori della dinastia Han e di quelle successive riusciranno a rimettere in discussione la scelta dell'erede al trono.

Anche nei casi in cui il nuovo imperatore era ancora un bambino o non aveva raggiunto la maggiore età, la madre assumeva seduta stante il ruolo di reggente e non sempre si mostrava disposta a cedere il potere quando il figlio diventava adulto.

Questo precedente fu stabilito dall'imperatrice Lü, perché prima di allora, nella storia cinese, il ruolo di vedova-reggente era pressoché sconosciuto. Non sappiamo quali procedure regolassero l'ascesa al trono di un minore nei regni della Cina pre-imperiale ma siamo certi, ad esempio, che, quando il Primo Imperatore dei Qin fu proclamato re all'età di tredici anni, a sua madre non fu concessa alcuna carica nel nuovo governo. Durante il regno del Primo Imperatore, lo *status* delle dame imperiali era così subalterno che i documenti del periodo giunti fino a noi non menzionano neppure uno dei nomi delle mogli o delle concubine del sovrano. Tutto quel che sappiamo di loro è che, alla morte dell'imperatore, furono sepolte vive nel suo mausoleo. A partire da Lü Zhi, le imperatrici vedove esercitarono, quando la loro indole glielo consentiva, un enorme potere. Questa tendenza conoscerà il suo apogeo nel XIX secolo, con il regno della straordinaria Cixi (reggente, con qualche interruzione, dal 1861 al 1908). L'8 settembre 1976, alla morte di Mao Zedong (1893-1976), sua moglie Jiang Qing (1914-1991) si trovò a esercitare per un breve periodo un potere per certi versi analogo, fino a quando, il 6 ottobre dello stesso anno, fu arrestata. In quell'occasione, la stampa cinese paragonò la sua figura a quella dell'imperatrice vedova Lü.

Nel 188 a.C., quando l'imperatore Hui morì a soli ventitre anni, sua madre Lü Zhi stabilì un altro precedente, anche in questo caso destinato a far scuola. Durante i sette anni del suo regno, il giovane imperatore non era stato in grado di tener testa alla sua energica madre, confermando la scarsa opinione che Liu Bang aveva di lui. Inoltre, Lü Zhi fece di tutto per suscitare in lui un vero e proprio disgusto per l'esercizio del potere: poco dopo la sua ascesa al trono, fece avvelenare il fratellastro Liu Ruyi e massacrare in modo atroce la madre di questi. Dopodiché non si fece scrupolo di mostrare il cadavere orrendamente mutilato della donna all'impressionabile giovane che, a quanto si narra,

quando si rese conto di trovarsi dinanzi al corpo della favorita di suo padre, esclamò: «Tanta disumanità prova che io, in quanto figlio tuo, non sarò mai degno di reggere le sorti del mondo». Dopo aver pronunciato queste parole, l'imperatore si ritirò nei suoi appartamenti riservati e, a quanto si narra, iniziò a dedicare le sue giornate al vino e alle donne, cosa che probabilmente contribuì ad accelerarne la fine. Tutte le cronache concordano nell'affermare che, subito dopo la morte di Hui, fu l'imperatrice vedova a scegliere tra i suoi nipoti l'erede al trono e che, quando il prescelto si rivelò inadatto al ruolo cui era destinato, fu ancora una volta lei a destituirlo e a designare, nel 184 a.C., un altro successore. Lü Zhi stabilì così il principio in base al quale l'imperatrice vedova aveva il diritto e il dovere non solo di destituire un imperatore indegno, ma anche di scegliere un successore in mancanza di un erede designato al trono. È degno di nota il fatto che a Lü Zhi non venne mai in mente di governare da sola, senza la copertura di un imperatore. Tutte le innumerevoli imperatrici vedove dei secoli successivi si conformarono al suo esempio, con una sola eccezione: quella, naturalmente, della celebre imperatrice Wu (r. 690-705) che, nel 684, abbandonata ogni finzione, assunse direttamente il titolo imperiale.

Tuttavia, l'aspetto più deplorabile del ruolo dell'imperatrice vedova è stato in generale ravvisato non in quanto si è detto in precedenza, vale a dire nella tendenza a imporsi con la violenza o a manipolare la successione al trono, bensì nella pretesa di creare una classe nobiliare a partire dai membri della propria famiglia. Poco dopo essersi assicurato il titolo di imperatore, Liu Bang si era trovato a fare i conti con la questione di come governare gli sconfinati territori su cui regnava, e in parte la risolvette tornando a una vecchia pratica inaugurata mille anni prima dalla dinastia Zhou, assegnando cioè alcune aree del paese ai suoi vecchi compagni d'armi, designati per l'occasione «re» di quei territori. Il Primo Imperatore dei Qin aveva affrontato la stessa questione in modo completamente diverso (forse anche perché aveva condotto le sue guerre da solo): su consiglio del primo ministro, Li Si (c. 280-208 a.C.), aveva diviso il regno in circa trenta «governatorati», il che significava che la Cina sarebbe stata governata da funzionari civili che rispondevano direttamente al trono e che neppure ai principi di sangue sarebbero state concesse cariche speciali. La rivolta contro la dinastia Qin, scoppiata in seguito alla morte del Primo Imperatore, fu in parte provocata proprio dal desiderio di ritornare alla situazione esistente prima dell'unificazione imperiale, vale a dire alla restaurazione dei regni in cui allora era diviso il paese. Dopo aver trionfato sul suo principale avversario, Liu Bang ripristinò la vecchia divisione del paese, ma non gli antichi regni. L'iniziale

decisione di insignire del titolo di «re» alcuni dei suoi compagni d'armi lo costrinse infatti a passare il resto dei suoi giorni a combattere contro i sodali di un tempo, sospettati, a torto o a ragione, di tradimento. Secondo una leggenda, fu nel corso di una battaglia contro uno dei suoi ex alleati che Liu Bang riportò la ferita da freccia che in seguito ne avrebbe causato la morte. Si ritiene inoltre che nel periodo in cui era impegnato in queste campagne Liu Bang abbia enunciato una regola che sarà rigorosamente rispettata nei secoli a venire: *fei Liu bu wang*, una frase lapidaria tipica dello stile cinese classico, che significa «non c'è re che non sia Liu», vale a dire «chi non appartiene alla famiglia Liu non può essere o diventare re». In seguito, infatti, il titolo di re (nel XIX secolo i re cinesi erano quasi sempre definiti «principi» dagli occidentali) sarà conferito solo ai membri della famiglia imperiale e l'entrata in scena di un estraneo che si fregia di questo titolo va sempre letta come un segno inequivocabile dell'approssimarsi della caduta di una dinastia.

Verso la fine della sua vita, Liu Bang era riuscito a detronizzare quasi tutti i re che non erano membri della sua famiglia e ad assegnare un regno a dieci dei suoi fratelli e figli. Sei di questi regni avevano mantenuto il nome con cui venivano chiamati nel periodo precedente ai Qin, e quattro erano stati dotati di nuovi nomi, ma in nessun caso le vecchie famiglie regnanti erano tornate al potere. Era questa la struttura che Lü Zhi iniziò a porre in discussione. In seguito alla morte, nel 188 a.C., di suo figlio Hui, avvertendo forse la necessità di rafforzare la sua posizione e quella della sua famiglia, l'imperatrice vedova propose di insignire del titolo regale alcuni suoi congiunti e, non incontrando nessun tipo di resistenza, passò all'azione, assegnando un regno ciascuno a tre nipoti. Poi fece lo stesso con altri membri della sua famiglia, e costrinse un buon numero di re della famiglia Liu a prendere in moglie donne della famiglia Lü, che per questa via diventarono regine. Uno dei figli di Liu Bang morì di morte naturale nel 188 a.C., ma tutti gli altri furono assassinati o costretti al suicidio dall'imperatrice vedova, eccetto due, che sopravvissero al suo regno. A tempo debito, uno dei due sopravvissuti, Liu Heng, avrebbe risollevato le sorti della famiglia salendo al trono, dopo la morte di Lü Zhi, con il nome di imperatore Wen (r. 180-157 a.C.).

Uno degli aspetti più sorprendenti del regno di Lü Zhi sta nel fatto che l'imperatrice vedova non incontrò praticamente nessuna resistenza, neppure da parte di coloro che avevano giurato fedeltà a Liu Bang. In seguito, dopo la morte dell'imperatrice e lo sterminio dei membri della sua famiglia, i suoi avversari sostennero di aver agito in quel modo non per pavidità bensì per prudenza, cioè di essersi piegati sul momento solo per aver la possibilità di salvare la dinastia quando se ne sarebbe pre-

sentata l'occasione. È evidente, però, che temevano l'imperatrice e, del resto, non potevano far altro che ubbidirle. È in questo atteggiamento che va ricercato il precedente di una caratteristica della storia cinese: quasi nessuna imperatrice vedova è andata incontro a una fine violenta. Solo in rari casi, dopo aver fatto un passo falso ed essere stata confinata nei suoi appartamenti, un'imperatrice vedova fu lasciata morire «di dolore», un'espressione di cui ci sfugge il vero significato (forse un semplice eufemismo per indicare che si era tolta la vita).

Va detto tuttavia che, a prescindere dalle oscure trame ordite nella capitale, il regno dell'imperatore Hui e quello di sua madre Lü Zhi sono generalmente considerati un periodo di pace, durante il quale l'impero iniziò a guarire dalle ferite lasciate dalle guerre che avevano accompagnato la fondazione della dinastia. La fine giunse tuttavia inaspettatamente, con un colpo di scena: un giorno della primavera del 180 a.C., tornando a palazzo dopo un sacrificio, l'imperatrice fu morsa nel cavo dell'ascella da un animale che aveva tutta l'aria di essere un cane grigio. Si decise di chiamare un indovino per chiedergli di interpretare il segno e quest'ultimo sentenziò che il cane era lo spirito di Liu Ruyi, il figlio prediletto di Liu Bang, avvelenato quindici anni prima per ordine dell'imperatrice. Di conseguenza, nessuno si stupì dell'improvviso precipitare delle condizioni di salute e poi della morte dell'imperatrice, sopraggiunta il 18 agosto dello stesso anno. È degno di nota il fatto che almeno un terzo degli annali dedicati ai quindici anni del regno dell'imperatrice vedova Lü trattano degli eventi successivi alla sua morte, dei tre mesi cioè che vanno dal 18 agosto all'11 novembre del 180 a.C. (che secondo il calendario allora in uso era l'ultimo giorno dell'anno).

Alla morte dell'imperatrice vedova, i seguaci della vecchia guardia di Liu Bang e i pochi membri sopravvissuti della famiglia Liu si trovarono ad affrontare due problemi. Occorreva regolare i conti con la famiglia Lü (che, a quanto si mormorava, si proponeva di farla finita con la famiglia Liu) e, allo stesso tempo, individuare un nuovo imperatore (tutti concordavano nel ritenere che il ragazzo messo sul trono dall'imperatrice quattro anni prima fosse un fantoccio e non potesse essere considerato un erede legittimo). Il primo problema fu risolto con quello che, in mancanza di termini più appropriati, chiameremo un intrigo bizantino, che si concluse con lo sterminio dei membri della famiglia Lü. «Tutti, maschi e femmine, giovani e anziani, furono assassinati», si legge negli annali. Quindi gli alti dignitari si riunirono per scegliere un candidato che presentasse i necessari requisiti di idoneità. Dopo una serie di discussioni, si raggiunse un accordo sul nome di Liu Heng, che viveva a grande distanza dalla capitale in qualità di re di Dai (un'area situata

a nord-est di Chang'an, ai confini del territorio abitato da popolazioni nomadi, corrispondente all'attuale Mongolia). Nell'indicare le ragioni di questa scelta, si sottolineò l'eccellente reputazione di cui Liu Heng godeva come sovrano, come pure il buon nome della famiglia di sua madre (pur essendo una concubina di Liu Bang, la donna era sopravvissuta al regno dell'imperatrice vedova, forse perché aveva seguito il figlio nel regno di Dai). Si narra che il re, dapprima riluttante, si decise ad accettare la proposta solo dopo aver consultato l'*Yijing*. Liu Heng si mise in marcia verso Chang'an e arrivò a destinazione l'ultimo giorno dell'anno cinese, ossia l'11 novembre. Benché fosse passato un mese dallo sterminio dei membri della famiglia Lü, il Palazzo imperiale era ancora occupato dal giovane messo sul trono dall'imperatrice vedova. Così, un nipote del re si offrì di «preparare il suo ingresso nel palazzo», vale a dire di trascinare fuori il giovane imperatore (per sopprimerlo qualche ora dopo). Al tramonto, giunse l'annuncio che il palazzo era «libero» e il re di Dai prese possesso della residenza imperiale. Ebbe così inizio il regno dell'imperatore Wen, destinato a durare ventitre anni.

#### 4. *Il regno dell'imperatore Wen (r. 180-157 a.C.).*

Nel corso della storia, pochi sovrani hanno incontrato un consenso più ampio e costante di quello riscosso dall'imperatore Wen e, in effetti, non è facile individuare un punto debole nella sua condotta o nella sua politica. Una delle sue idee, in particolare, avrebbe seguitato a essere messa in pratica nei secoli a venire: fino ad allora in Cina si usava portare il lutto per tre anni (di fatto venticinque mesi) dopo la morte di un genitore, quindi era lecito aspettarsi che alla morte dell'imperatore, considerato «padre e madre» di tutti i Cinesi, almeno i funzionari e i membri della famiglia imperiale osservassero un periodo di lutto altrettanto lungo. Nel suo editto testamentario, invece, l'imperatore Wen, dopo aver accennato all'inevitabilità della morte, stabilì che nel suo caso gli «anni» dovevano valere come «giorni», vale a dire che il lutto ufficiale per la sua morte avrebbe dovuto cessare allo scadere del terzo giorno. I «tre giorni di lutto» finirono per diventare un punto fermo dei successivi decreti testamentari imperiali, che spesso riportano parola per parola quanto stabilito dall'imperatore Wen. Inoltre, quest'ultimo dispose per sé onoranze funebri improntate alla massima semplicità e non volle che accanto al suo corpo fossero seppelliti oggetti preziosi. Anche l'abolizione di alcune delle più atroci pene abitualmente applicate in quell'epoca, che prevedevano il ricorso a penose mutilazioni, così

come della norma che stabiliva l'estensione della pena a tutta la famiglia del condannato, dimostrano quanto Wen avesse sinceramente a cuore il benessere dei suoi sudditi.

Forse il campo in cui l'imperatore Wen ottenne minore successo fu quello delle relazioni con le popolazioni nomadi che vivevano oltre i confini settentrionali del paese. È noto che quello dei rapporti con le popolazioni non cinesi è sempre stato un fattore molto importante della storia del paese, di rilevanza sempre maggiore. Se si spinge lo sguardo oltre i limiti cronologici del periodo qui preso in esame, si constaterà che la Cina fu costretta a cedere per la prima volta alla pressione straniera dopo il 300 d.C., quando metà del territorio dell'impero fu invasa da popolazioni di altre etnie. Non bisogna dimenticare che, pur essendo a tutti gli effetti cinesi, le dinastie Sui (581-618) e Tang erano sorte nella metà settentrionale del vecchio impero e che la metà meridionale del paese, quella etnicamente più «pura», non svolse alcun ruolo nel processo di riunificazione. I Song (960-1279) subirono costantemente la pressione straniera e, nella seconda parte del loro regno (1127-1279), furono costretti a cedere la metà settentrionale del paese a dinastie non cinesi. In seguito, i Mongoli conquistarono la Cina e regnarono su tutto il suo territorio per un secolo (1279-1368), fino all'avvento della dinastia Ming. Per quanto di «pura etnia» cinese, quest'ultima non riuscì mai a tenere sotto controllo né le tribù nomadi del Nord né i «predoni giapponesi» del Sud-est, come attesta la Grande Muraglia, in gran parte risalente a quel periodo. Alla fine, i Ming cedettero il passo ai Qing (1644-1911), una dinastia mancese e, per ironia della sorte, spettò proprio a questa casa regnante «straniera» il compito di far fronte a quella che forse fu la più grave minaccia esterna alla stabilità e alla natura stessa dell'impero: l'entrata in scena degli Europei e degli Americani (seguiti più tardi dai Giapponesi) che, a partire dal 1800, cominciarono a bussare alle sue porte.

Le guerre e le scaramucce di frontiera con le tribù nomadi del Nord avevano avuto inizio almeno mille anni prima dell'ascesa della dinastia Han. Si narra che uno degli antenati dei primi sovrani della dinastia Zhou (1045-256 a.C.) fosse stato costretto ad abbandonare la patria dopo aver tentato inutilmente di difenderla dalle scorrerie di quelle popolazioni. Sembra inoltre che l'uso di erigere imponenti mura a scopo difensivo risalga ad alcuni secoli prima del regno del Primo Imperatore che, in realtà, non costruì *ex novo* la Grande Muraglia ma si limitò a collegare tra loro le fortificazioni già esistenti, trasformandole in un'unica struttura difensiva. Nelle guerre che portarono alla fondazione della dinastia Han, le popolazioni nomadi del Nord svolsero un ruolo tutt'altro che irrilevan-



te. All'incirca nello stesso periodo in cui era in corso l'unificazione del paese, le principali tribú nomadi, chiamate Xiongnu dai Cinesi, si unirono in una confederazione guidata da un imperatore (*chanyu*), di nome Modun (trascritto anche Modu o Maodun). Quest'ultimo si rivelò un formidabile nemico per Liu Bang: nel 200 a.C., giunse a cingere d'assedio la città della Cina settentrionale in cui in quel momento Liu Bang si trovava e gli permise di mettersi in salvo solo alle più umilianti condizioni. Persuaso da alcuni avveduti consiglieri che i Xiongnu non potevano essere sconfitti sul campo di battaglia (proprio nello stesso momento in cui essi si rendevano conto del fatto che con le loro scorrerie non avrebbero mai conquistato la Cina), Liu Bang inaugurò la politica chiamata *heqin*, ossia «pace attraverso relazioni di parentela», basata sull'invio alla corte del *chanyu* di doni preziosi e, di tanto in tanto, di principesse cinesi, in cambio della cessazione delle scorrerie. Un'iniziativa del genere non aveva precedenti nella storia dei rapporti tra Xiongnu e Cinesi. Nel periodo pre-Han, infatti, non si usava ricorrere a mezzi diplomatici per risolvere i contrasti con le popolazioni straniere, e l'unica forma di diplomazia conosciuta era quella impiegata per regolare i rapporti tra i diversi stati cinesi. Inoltre, fra le misure diplomatiche sviluppate a uso interno non figurava l'offerta in moglie della figlia di un sovrano in cambio della cessazione delle ostilità, anche se, ovviamente, i matrimoni tra i membri delle diverse famiglie reali non erano infrequenti.

Nella maggior parte dei casi, le cosiddette «principesse cinesi» non erano affatto di sangue imperiale: quasi sempre la scelta cadeva su una gentildonna della piccola nobiltà presentata come «principessa» al *chanyu*. Benché fossero trattate con rispetto dai Xiongnu, queste gentildonne non andavano incontro a una vita facile e alcune di loro ci hanno lasciato componimenti poetici da cui traspaiono chiaramente la loro tristezza e la loro nostalgia per la patria. Nell'estremo Nord, i principali ostacoli alla felicità erano costituiti soprattutto dalla rigidità del clima e dal fatto che i Xiongnu facevano largo uso di prodotti derivati dal latte di giumenta, mentre i Cinesi provavano, come spesso accade tuttora, una vera e propria ripugnanza per il latte e i suoi derivati. Anche la consuetudine in base a cui una vedova era tenuta a sposare il fratello del marito defunto, che era in netto contrasto con i principî morali dei Cinesi, era considerata molto irritante. Tuttavia, quando nel 304 d.C. il *chanyu* in carica conquistò una parte dell'area settentrionale della Cina, decise di chiamare «Han» la nuova dinastia a cui nel frattempo aveva dato origine, sostenendo che cinque secoli prima il suo antenato Modun aveva sposato una principessa cinese appartenente al casato dei Liu e quindi nelle sue vene scorreva il sangue di Liu Bang, ossia degli Han.



Il significato simbolico della politica *heqin* risiedeva nel fatto che con essa i Xiongnu erano elevati al rango di nazione sorella e, fino al 134 a.C., non ci si discostò da questa linea di condotta. Tra il 198 a.C. (anno in cui Liu Bang concluse il primo trattato con Modun) e il 135 a.C. (quando l'imperatore Wu sottoscrisse l'ultimo) l'accordo fu rinnovato nove volte e ogni volta i Cinesi furono costretti a mettere sul piatto della bilancia maggiori quantità di beni di lusso. L'imperatore Wen diede il suo contributo a questa politica aprendo le frontiere agli scambi commerciali tra i mercanti delle due nazioni, in modo da permettere anche a questi ultimi di trarre vantaggio da un sistema che fino ad allora era stato proficuo solo per i nobili Xiongnu.

Non si può dire che il sistema producesse i frutti sperati. Le scorrerie dei Xiongnu in territorio cinese non cessarono del tutto e sembra che, nelle trattative con i Cinesi, i Xiongnu fossero consapevoli di avere il coltello dalla parte del manico. Tra gli indizi che lo confermano, figura una celebre lettera che nel 192 a.C. Modun inviò all'imperatrice vedova Lü. La missiva era costituita da un componimento in rima redatto in perfetta lingua cinese, il che dimostra che alla sua corte Modun poteva avvalersi dei servizi di un letterato cinese. In essa il *chanyu* proponeva all'imperatrice vedova di accettarlo come sposo, facendo leva sull'argomento che entrambi erano ormai soli e quindi liberi di preferire la reciproca compagnia alla solitudine. Com'era prevedibile, l'imperatrice andò su tutte le furie ma qualcuno, ricordandole l'umiliazione inflitta a suo marito otto anni prima, la convinse a conservare il sangue freddo. Alla fine, rispose alle *avances* del *chanyu* con una lettera dai toni insolitamente concilianti, in cui si diceva certa che Modun fosse stato mal informato sul suo conto e lo pregava di accettare in dono due carri e due tiri a quattro appartenuti al suo defunto marito.

Durante il regno dell'imperatore Wen, la politica di «pace attraverso relazioni di parentela» mise in luce più di un punto debole. Nel 176 a.C., Modun inviò un'altra lettera alla corte imperiale, anche in questo caso redatta in forbito cinese, nella quale si dichiarava pronto a muover guerra all'impero nel caso in cui le sue richieste fossero state respinte. Dopo un animato dibattito con i suoi consiglieri, l'imperatore Wen decise di piegarsi alle richieste del *chanyu*; tuttavia, nel 166 a.C., i Xiongnu irrupero nel territorio dell'impero fino a essere avvistati nelle vicinanze della capitale Chang'an. Benché la corte seguitasse ad accogliere praticamente tutte le loro richieste, i Xiongnu non posero fine alle loro incursioni in territorio cinese, che accennarono a diminuire solo durante il regno seguente, quello dell'imperatore Jing (r. 157-141 a.C.), e nel corso dei primi anni del regno del suo successore, l'imperatore Wu. Questi due

sovrani rinnovarono l'accordo *heqin* e seguirono a inviare principesse cinesi al Nord fino a quando, nel 134 a.C., l'intero sistema collassò in seguito al tentativo dei Cinesi di conseguire con l'inganno quel che non erano riusciti a ottenere con la diplomazia. Si aprì così una nuova fase delle relazioni tra Xiongnu e Cinesi, una fase in cui ai rapporti di fratellanza subentrarono relazioni di subordinazione.

Il regno di Wen fu afflitto anche da un altro problema, quello riguardante i rapporti tra l'imperatore e l'unico sopravvissuto dei suoi fratelli, Liu Chang, re di Huainan (r. 196-174 a.C.). Dopo il massacro dei membri della famiglia Lü, Liu Chang aveva accarezzato la speranza di essere designato imperatore ma, per una serie di ragioni, gli anziani dignitari allora rimasti arbitri della situazione gli avevano anteposto Liu Heng, ossia l'imperatore Wen. Ferito nell'orgoglio, Liu Chang non si rassegnò mai al fatto di essere stato estromesso dalla successione al trono e, nel 174 a.C., decise di farsi avanti, fomentando una ribellione. Il complotto fu sventato e Liu Chang fu convocato a Chang'an per rispondere di un lungo elenco di accuse. Dopo averlo ascoltato, i giudici giunsero alla conclusione che meritava la pena di morte, ma l'imperatore non ebbe la forza di emettere un tale verdetto. Al contrario, gli concesse il perdono, limitandosi a destituirlo e a inviarlo in esilio nell'attuale provincia del Sichuan. Tuttavia, il sovrano depresso fu tradotto verso la sua destinazione all'interno di un carro chiuso dall'esterno e nessuna delle autorità dei centri che si trovavano lungo la strada ebbe il coraggio di aprire lo sportello per dargli da mangiare. Così, una volta giunti a destinazione, si scoprì che il prigioniero era morto di fame. L'imperatore Wen si adirò a tal punto che fece giustiziare sulla pubblica piazza tutti i funzionari locali che si erano resi responsabili di quella morte. L'importanza di questo incidente, in sé poco significativo, risiede soprattutto in un dettaglio: dopo il processo a Liu Chang, il regno di Huainan fu amministrato come un normale governatorato per dieci anni, dopodiché l'imperatore Wen decise di assegnare a tre dei figli del defunto re il regno che un tempo era stato del padre. Il regno di Huainan fu quindi diviso in tre parti. Ebbe così inizio una politica che, dopo aver suscitato, nel 154 a.C., durante il regno del figlio dell'imperatore Wen, una grande ribellione, porterà a un vero e proprio frazionamento dei poteri e dei territori dei diversi re che in tal modo cesseranno di costituire una minaccia per il trono.

L'imperatore Wen fu il primo sovrano Han che offrì sacrifici ai Cinque Elementi o Potenze: Acqua, Fuoco, Legno, Metallo e Terra. Probabilmente nessuna teoria ha esercitato sul pensiero cinese un'influenza più profonda di quella relativa ai Cinque Elementi o Potenze e alle Cin-

que Fasi, la cui vitalità intellettuale del resto è dimostrata dal fatto che è riuscita a sopravvivere fino ai nostri giorni. Benché risalga a un'epoca precedente all'ascesa degli Han, questa teoria fu promossa e sviluppata soprattutto durante la prima metà di questa dinastia e, in particolare, nel corso del regno dell'imperatore Wu. In poche parole, le Cinque Fasi sono cinque agenti invisibili e in qualche modo astratti che, nelle loro infinite combinazioni, creano l'intero universo, tanto quello visibile, materiale, quanto quello immateriale, costituito dai pensieri, dai desideri, dai progetti e, in definitiva, dalla storia stessa. Il fatto che il mondo sia soggetto a un continuo cambiamento diviene quindi facilmente spiegabile: le Cinque Fasi non sono mai in stato di quiete, ma subentrano l'una all'altra senza soluzione di continuità. Lo stesso processo che porta l'inverno a cedere il passo alla primavera e poi all'estate governa il succedersi delle dinastie, dal momento che ogni dinastia è la manifestazione terrena di una delle Cinque Fasi. Erano necessarie conoscenze altamente specializzate per indicare quale fase corrispondesse a una certa dinastia, e alla dinastia Han occorsero duecento anni per stabilire che la sua linea di discendenza rappresentava la fase del Fuoco, a cui corrispondeva il colore rosso. Al tempo dell'imperatore Wen si cominciava appena a muovere i primi passi in questa direzione. In un primo momento, infatti, gli Han, senza intraprendere eccessivi sforzi intellettuali, si erano limitati a far propria la fase che si riteneva fosse stata incarnata dai Qin, ossia la fase dell'Acqua, a cui corrispondeva il colore nero. Fu solo sotto l'imperatore Wen che si effettuarono i primi sforzi volti a individuare la fase distintiva degli Han, in modo da rendere chiaro agli occhi di tutti che il regno di questa dinastia non era una mera prosecuzione di quello dei Qin, ma aveva segnato l'inizio di una nuova era.

Non tutti i dettagli relativi all'adozione di questa o quella fase sono chiari. Nel 205 a.C., quando era ancora re di Han, Liu Bang volle sapere quali fossero le divinità a cui i duchi e i re di Qin avevano offerto sacrifici. Gli risposero che le divinità in questione erano rappresentate dalle quattro potenze del giallo, del rosso, del verde e del bianco, corrispondenti alle fasi della Terra, del Fuoco, del Legno e del Metallo. Il re rimase stupito: da quanto ne sapeva, infatti, le potenze o fasi celesti erano *cinque*, non quattro, ma nessuno fu in grado di dargli una spiegazione soddisfacente. Fu lui, alla fine, a trovare la giusta risposta: dipendeva dal fatto che si era ancora in attesa che la potenza del nero o dell'Acqua si manifestasse. Così ordinò di offrire sacrifici alla potenza del nero oltre che alle altre quattro potenze, ma non assistette mai personalmente alle cerimonie.

Questa storia sembrerebbe indicare che Liu Bang ritenesse di incar-

nare la fase dell'Acqua, ma disponiamo anche di indizi in senso contrario. All'inizio della sua carriera, quando si era trovato a scortare un gruppo di condannati ai lavori forzati verso la capitale di Qin, Liu Bang, attraversando una palude alla testa del gruppo, si era imbattuto in un serpente e lo aveva tagliato in due con la sua spada (della storia di quest'arma torneremo a parlare alla fine del paragrafo dedicato al regno di Wang Mang). Quando gli ultimi uomini della colonna arrivarono sul posto, si trovarono faccia a faccia con un'anziana donna in lacrime. Interrogata sulle ragioni di tanto sconforto, la donna rispose che il figlio della potenza del rosso (Fuoco) aveva appena ucciso suo figlio, la potenza del bianco (Metallo). Una volta messo al corrente dell'accaduto, Liu Bang se ne compiacque molto ma non ne fece parola con nessuno (eppure la storia dovette passare di bocca in bocca, altrimenti non sarebbe stata riportata dalle cronache). È piuttosto strano, inoltre, che più tardi Liu Bang rivendicasse per sé la stessa potenza che, a dar credito alle cronache, era stata rappresentata dalla dinastia Qin, quella del nero o dell'Acqua.

Non sono meno enigmatici i resoconti relativi ai sacrifici offerti dall'imperatore Wen nel 165 a.C. alle Cinque Potenze. Le cerimonie in questione si svolsero a Yong, sede di un'antica capitale della dinastia Qin, situata a sessanta miglia a ovest di Chang'an e diventata un centro religioso di grande importanza nel corso dei secoli che precedettero la fondazione della dinastia Han. Là, dove i duchi e gli ultimi sovrani Qin avevano offerto sacrifici alle quattro potenze, un quinto altare era stato eretto per ordine di Liu Bang. Tuttavia, contrariamente alla maggior parte delle testimonianze che abbiamo riportato, sembra che l'imperatore Wen tenesse in alta considerazione soprattutto la potenza del rosso (Fuoco) a discapito della potenza del nero (Acqua) e del giallo (Terra). L'anno precedente, infatti, qualcuno gli aveva fatto notare che la dinastia avrebbe dovuto adottare come fase protettrice la Terra e come colore ufficiale il giallo dato che, secondo una teoria relativa al succedersi delle fasi, la Terra vince l'Acqua come gli Han avevano vinto i Qin. Ma, dopo essere stata duramente osteggiata – a sostegno della tesi secondo cui la fase dell'Acqua era ancora quella dominante, gli oppositori avevano menzionato la recente rottura degli argini da parte del Fiume Giallo –, la proposta fu lasciata cadere e per molto tempo nessuno ne fece più parola.

Sembra che la moglie dell'imperatore Wen, Dou, fosse una sostenitrice del daoismo o, per usare il linguaggio del tempo, una fautrice della corrente Huang-Lao. Questa espressione viene di solito interpretata come abbreviazione di «Huangdi e Laozi», rispettivamente il mitico

Imperatore Giallo e il fondatore del daoismo nonché presunto autore del piú celebre testo filosofico cinese, il *Daodejing* (Classico della Via e della Virtú). In questa sede non entreremo nel merito dei dubbi che circondano quest'interpretazione del termine Huang-Lao o la paternità del *Daodejing* (spesso chiamato *Laozi*), che abbiamo menzionato solo perché l'inclinazione dell'imperatrice per il pensiero daoista è probabilmente la ragione per cui l'imperatore Wen, e non un altro sovrano della dinastia Han, è assunto a protagonista di una deliziosa storiella apocrifia. Secondo questo racconto, l'imperatore era un appassionato lettore del *Laozi*, ma faticava a capirne alcuni passi. Così, avendo saputo che un erudito esperto nell'interpretazione di questo breve testo viveva sulle rive del Fiume Giallo, diede ordine di invitarlo a corte, nella speranza di ottenere i tanto desiderati chiarimenti. Con suo grande disappunto, però, il Venerabile Saggio che dimora sulla sponda del fiume (*Heshang Gong*) declinò l'invito, affermando che non era sua abitudine recarsi a far visita a chicchessia e che erano sempre gli altri a recarsi da lui. Stizzito e offeso, l'imperatore ordinò di preparare il suo carro, andò nel luogo dove viveva il Saggio e gli disse in tono di rimprovero: «Io sono il signore di questo paese e tutti coloro che si trovano sul suo suolo sono miei sudditi. Io posso renderti ricco e io posso renderti povero, come osi comportarti in questo modo con me?» Allora il Signore della Riva del Fiume si sollevò dalla stuoia su cui era accovacciato – a quel tempo in Cina non esistevano ancora le sedie – e rimase sospeso in aria, poi, volteggiando sulla testa dell'imperatore, gli fece notare che non si trovava piú «sul suolo» e quindi non era piú assoggettato. L'imperatore Wen si rese conto dell'assurdità del proprio comportamento e si scusò. Il Saggio scese a terra e gli donò un libro – scritto su fogli di seta, poiché a quel tempo non era ancora stata inventata la carta – che, così affermò, conteneva il suo commento al *Daodejing*, scritto alcune centinaia di anni prima e fino ad allora mostrato solo ad altre tre persone. L'imperatore s'impegnò a non mostrarlo a nessuno ma, a quanto pare, le cose andarono diversamente, dal momento che l'*Heshang Gong*, ossia il commento al *Laozi* scritto dal Venerabile Saggio che dimora sulla sponda del fiume, è giunto fino a noi. Come per molti altri testi daoisti, è impossibile determinare con esattezza quando e da chi fu redatto; l'opinione oggi prevalente è che sia stato compilato nel II secolo, vale a dire trecento anni *dopo* il regno dell'imperatore Wen. Tuttavia, le incongruenze o inversioni cronologiche rientrano nella norma quando si parla di testi daoisti.

5. *Il regno dell'imperatore Jing (r. 157-141 a.C.) e la ribellione dei sette regni.*

Il regno dell'imperatore Jing fu segnato in modo particolare da un evento, la ribellione di sette regni che nel 154 a.C. si sollevarono simultaneamente contro il trono. Il processo che portò alla sedizione aveva avuto inizio sotto l'imperatore Wen, quando, nel 164 a.C., il regno di Huainan era stato diviso in tre parti, con l'intento non solo di assegnare un regno ciascuno ai tre figli del precedente re caduto in disgrazia, ma anche di limitare il potere che sarebbe stato esercitato dai nuovi sovrani. Nello stesso periodo, e per la stessa *raison d'état*, il regno di Qi era stato diviso in sei parti. Durante i primi anni del regno dell'imperatore Jing furono adottate altre misure volte a indebolire la posizione dei sovrani. Il più acceso fautore di questa politica era senza alcun dubbio lo statista Chao Cuo (m. 154 a.C.), considerato da alcuni storici l'uomo di stato più lungimirante della prima fase della dinastia Han. Il malcontento dei sovrani, tuttavia, non era legato solo alle incessanti richieste d'intervento contro il loro eccessivo potere avanzate da Chao Cuo. Nel periodo in cui era ancora erede al trono, infatti, l'imperatore Jing, dopo aver sfidato un suo secondo cugino a un gioco da tavolo, si era talmente adirato con l'ospite che l'aveva ucciso colpendolo con la stessa tavola del gioco. La vittima era il figlio ed erede designato del re di Wu. Di conseguenza, da quel momento in poi, il re di Wu aveva covato un sordo rancore contro il futuro imperatore.

La corte imperiale, che pure aveva colto i segni del malcontento, conferì i più alti onori a Chao Cuo, esasperando, forse deliberatamente, la situazione. Sembra che *in extremis* l'imperatore Jing, messo sull'avviso da altri cortigiani, abbia cercato di correre ai ripari. Su consiglio di alcuni funzionari invidiosi eliminò Chao Cuo, avvalendosi del più vile degli inganni: dopo aver invitato lo statista a un'udienza privata, lo fece trascinar via e giustiziare sulla piazza del mercato, senza neppure dargli il tempo di sfilarsi l'abito da cerimonia. Ma ciò non fu sufficiente a placare l'ira dei re, e sette di loro si sollevarono contro il trono. Una ribellione interna di questa portata non si era mai verificata, e bisognerà attendere 450 anni, ossia l'inizio del IV secolo, quando i cosiddetti «tumulti degli otto principi» provocheranno la caduta della dinastia Jin, per assistere al ripetersi di un evento analogo. Ciò lascia supporre che le misure successivamente adottate per indebolire i re siano state nell'insieme molto efficaci. Tra queste figurava la disposizione in base a cui il re doveva essere affiancato nello svolgimento delle sue funzioni da un

funzionario nominato direttamente dal trono, a cui era affidata anche la gestione degli affari interni del regno. Un'altra importante misura fu quella che prevedeva la riduzione del numero dei cortigiani dei diversi sovrani. Durante il regno del successore dell'imperatore Jing, l'imperatore Wu, si stabilì inoltre che alla morte di un re tutti i suoi figli avrebbero avuto il diritto di entrare in possesso di un «feudo» personale, che doveva essere ricavato dal regno paterno, in modo che con il passare del tempo i regni divennero sempre più piccoli.

Grazie agli scavi condotti nei dintorni del parco funerario dell'imperatore Jing, a Yangling, è stata effettuata un'importante scoperta: proprio come il Primo Imperatore dei Qin, Jing venne sepolto insieme a un esercito di terracotta destinato a proteggerlo nell'aldilà. Le statue rinvenute in questa circostanza sono molto più piccole di quelle del famoso esercito del Primo Imperatore, ma la loro scoperta ha permesso di ipotizzare che tutti o quasi gli imperatori della dinastia Han furono scortati nella tomba da soldati di terracotta. Nel corso degli scavi è stato rinvenuto anche un gran numero di statue di animali di terracotta, pecore, cavalli e maiali, probabilmente destinati a sopperire alle esigenze alimentari dell'imperatore. Sono state riportate alla luce anche alcune statue di cortigiani, tutte prive di braccia (fabbricate in legno e probabilmente provviste di giunti che le rendevano articolabili) e degli abiti (anche questi andati distrutti nel corso dei secoli). Quest'ultima serie di statue riveste una particolare importanza, essendo per la prima volta rappresentati i *tre* sessi, maschio, femmina ed eunuco. Inoltre, nei dintorni sono state scoperte 10 000 tombe, molto probabilmente appartenenti ai coscritti e ai detenuti che eressero il mausoleo, i cui lavori di costruzione iniziarono nel 153 a.C. e si conclusero nel 126 a.C., cioè ben oltre l'inizio del regno del successore dell'imperatore Jing.

#### 6. *Il regno dell'imperatore Wu (r. 141-87 a.C.).*

Prima del regno dell'imperatore Wu, durato ben 54 anni, un solo sovrano aveva regnato più a lungo, il re Nan della dinastia Zhou (314-256 a.C., ossia 59 anni) e in seguito solo due imperatori avrebbero superato il suo primato, gli imperatori Kangxi e Qianlong, che rimasero sul trono rispettivamente dal 1661 al 1722 (61 anni) e dal 1736 al 1795 (60 anni). Alcuni dei cambiamenti introdotti personalmente dall'imperatore Wu o nel corso del suo regno hanno quindi finito per essere associati, forse non a torto, all'immagine stessa dell'impero cinese. Tra questi va ricordata l'adozione, nel 104 a.C., del calendario che, con brevissime interruzio-



ni, seguirà a essere usato fino ai nostri giorni e la fondazione, nel 124 a.C., dell'Università imperiale, il cui *curriculum*, basato esclusivamente sui Classici confuciani, rimase in uso – con le modifiche introdotte nel corso dei secoli successivi – fino al 1906, anno in cui l'imperatrice vedova Cixi abolì gli esami di stato. Un'altra importante innovazione fu quella del «nome degli anni» o *nianbao*, un sistema di computo del tempo diverso da quello in uso nel periodo precedente, quando gli anni erano contati in riferimento all'inizio dei regni dei diversi re e imperatori. Nel 119 a.C. fu instaurato il monopolio statale della produzione e della vendita del sale e del ferro, una misura che, a volte potenziata con l'inclusione delle bevande alcoliche, sarebbe rimasta in vigore quasi ininterrottamente nel corso della storia del paese. Pur non essendo, a rigore di termini, un'invenzione dell'imperatore Wu, l'istituzione dei monopoli statali è rimasta legata al suo nome per via di un documento, lo *Yantielun* (Dispute sul sale e sul ferro), presunta sintesi di un dibattito svoltosi nell'81 a.C., ossia sei anni dopo la sua morte, e incentrato sulle pesanti ricadute, in termini di benessere della popolazione, delle misure di politica economica adottate da questo imperatore e, in particolare, dell'istituzione dei suddetti monopoli.

Quando salì al trono, nel 141 a.C., Wu aveva all'incirca sedici anni e sua nonna, l'imperatrice madre Dou, era ancora in vita. Si è spesso sostenuto che fu l'influenza esercitata a corte dall'anziana gentildonna a dissuadere in un primo momento il nipote dal seguire la via dell'«adozione del confucianesimo»: la vedova dell'imperatore Wen, infatti, era una grande estimatrice del daoismo e degli insegnamenti di Laozi. Tuttavia, con la morte dell'imperatrice madre, nel 135 a.C., quest'ostacolo venne meno e il processo avviato sotto gli imperatori Wen e Jing fu portato a compimento. La figura dell'«erudito» o «letterato dal vasto sapere», in cinese *boshi* – titolo conferito agli insegnanti dell'Università confuciana da poco fondata –, non era un'invenzione della dinastia Han: si narra, infatti, che già il Primo Imperatore dei Qin intrattenesse al suo seguito settanta eruditi, alcuni dei quali probabilmente di tendenze confuciane. In seguito, anche gli imperatori Wen e Jing si circondarono di uno stuolo di eruditi, forse ben più di settanta, ma nel 136 a.C., prima ancora quindi della morte della nonna, che avverrà l'anno successivo, l'imperatore Wu stabilì che il numero dei «dottori» doveva essere ridotto a cinque, e che ognuno di essi doveva essere particolarmente versato nell'interpretazione di uno dei cinque testi collettivamente chiamati «Classici confuciani». Dodici anni dopo, nel 124 a.C., si decise di affidare dieci studenti a ciascun «dottore», ed è con quest'iniziativa che si fa generalmente coincidere la nascita dell'Università imperiale.

L'Università imperiale rimase in attività fino alla fine del regno degli Han ma, a quanto pare, non sopravvisse alla caduta della dinastia (220 d.C.). Inizialmente si era deciso di istituire una cattedra per ciascuno dei cinque libri – *Yijing*, *Shujing* (Classico dei documenti), *Shijing* (Classico delle odi), *Liji* (Memorie sui riti) e *Chunqiu* (Primavera e Autunni) – ma di ognuno di essi si conoscevano varie versioni, alcune delle quali corredate da commenti così diversi che con il tempo si avvertì la necessità di creare una cattedra anche per ognuna delle versioni e dei commenti. All'inizio dell'era volgare erano attive ben trenta cattedre, ma nel corso della seconda parte della dinastia il loro numero fu ridotto a quattordici. Nel frattempo, la scelta di questa o quella versione come materia del programma di studi suscitava spesso astiose diatribe, soprattutto nei casi in cui vedeva contrapporsi fautori e oppositori dei cosiddetti testi in grafia antica. Alla fine, i primi persero terreno all'interno dell'Università imperiale, ma s'imposero nei circoli eruditi non accademici. Nel 140 d.C., l'Università imperiale aveva subito un profondo declino, al punto che, come si legge in un documento dell'epoca, «gli eruditi non insegnano, gli studenti non apprendono, gli edifici vanno in rovina, i giardini servono da pascolo per il bestiame e gli alberi sono abbattuti per farne legna da ardere» (*Hou Hanshu* [Storia della dinastia Han Posteriore (Orientale)], cap. 79, *shang*, p. 2547). Dieci anni più tardi, tuttavia, dopo l'adozione di energiche misure volte a porre rimedio alla situazione, sembra che l'istituzione ospitasse 30 000 studenti, distribuiti in 240 edifici e 1850 aule, il che significa che ogni aula accoglieva circa 15 studenti. È degno di nota anche il fatto che nel 172 d.C. gli studenti protestarono in massa contro il potere assunto dagli eunuchi all'interno del governo e che le loro proteste furono brutalmente represse.

Il merito della fondazione dell'Università imperiale va attribuito soprattutto a uno degli esponenti di maggior rilievo della cultura del periodo Han Occidentale: Dong Zhongshu (c. 179-104 a.C.). Questo studioso, tuttavia, non si limitò a perorare la causa della creazione di un istituto di studi superiori, ma esortò l'imperatore Wu a concentrare la sua attenzione sui «prodigi» naturali, i quali, a suo parere, andavano interpretati come avvertimenti celesti al sovrano. Secondo una diffusa opinione fu Dong Zhongshu a gettare le basi del complicato sistema in seguito sviluppato dagli studiosi per interpretare tali segni, un sistema in origine fondato prevalentemente sui principi dello *yin* e dello *yang* e poi integrato con la teoria delle Cinque Fasi. Si ritiene inoltre che spetti a lui il merito di aver dotato il confucianesimo di una base metafisica, la cui mancanza divenne chiaramente avvertibile nel momento in cui que-

sta corrente filosofica cominciò a pretendere di spiegare tutto ciò che avviene tra Cielo e Terra.

La massima secondo cui «Nessuno è profeta in patria» vale anche per la storia cinese: Dong Zhongshu mise piú di una volta a rischio la sua vita per aver avuto l'ardire di criticare gli errori del governo e a causa dell'invidia degli altri eruditi. Col passare del tempo, tuttavia, questa forma di critica politica, fondata sull'interpretazione dei fenomeni naturali come messaggi celesti, divenne un tratto distintivo della burocrazia e solo di rado i funzionari che la praticavano furono puniti con pene piú severe della retrocessione: al contrario, alcuni di loro si misero in luce o addirittura divennero celebri per aver saputo indicare con chiarezza i mali della nazione o per aver interpretato correttamente i «prodigi». Cosí, attraverso terremoti ed eclissi solari, inondazioni e periodi di siccità, la natura esprimeva la sua opinione sulla condotta dei contemporanei e i muri dell'impenetrabile Palazzo imperiale iniziarono, per cosí dire, a farsi trasparenti, rendendo evidenti le mancanze del sovrano a chiunque avesse occhi per vedere e orecchi per ascoltare.

Tra il 105 e il 104 a.C. furono introdotte tre importanti innovazioni, una delle quali è sopravvissuta fino ai nostri giorni. Fino ad allora, gli Han avevano utilizzato il calendario dei Qin. La principale caratteristica di quel calendario consisteva nel fatto che l'anno aveva inizio con il decimo mese o decima luna, cioè, secondo il nostro calendario, tra la fine di ottobre e la prima metà di novembre. Per quanto possa apparire strano, l'ordine dei mesi era quindi inizialmente il seguente: decimo, undicesimo, dodicesimo, primo, secondo, ecc. fino a nono. Nel 104 a.C. si decise che l'anno sarebbe iniziato con il primo giorno della prima luna, come nell'attuale calendario lunare, vale a dire, secondo il nostro calendario, tra la fine di gennaio e la prima metà di febbraio. L'introduzione del nuovo calendario produsse un'anomalia cronologica: l'anno 104 a.C., infatti, iniziato con il decimo mese e finito con il dodicesimo, quattordici lune dopo, si trovò ad avere quattordici mesi. Questo cambiamento fu introdotto in base a un'antica teoria, secondo cui ogni dinastia doveva avere il proprio calendario, ossia doveva far iniziare l'anno da un mese diverso. Fortunatamente le successive dinastie non recepirono questa idea e, a parte qualche sporadica interruzione, l'anno seguì ad aprirsi con il primo mese degli «Han».

Con l'introduzione del nuovo calendario, la dinastia Han si decise finalmente a proclamare la conclusione della fase dell'Acqua, che aveva contraddistinto la precedente dinastia Qin, e ad adottare come fase protettrice la Terra. Come si ricorderà, un tale cambiamento era già stato suggerito durante il regno dell'imperatore Wen, ma evidentemente si era

ritenuto che i tempi non fossero ancora maturi: solo ora, al trentottesimo anno del regno dell'imperatore Wu, la dinastia si sentì abbastanza forte da proclamare una volta per tutte che gli Han non erano una mera prosecuzione dei Qin, bensì una dinastia a sé stante. Inoltre, come abbiamo già visto, la scelta della Terra come fase protettrice poneva in risalto il fatto che gli Han avevano battuto i Qin. Ma, come si vedrà più avanti, le cose non finirono qui, perché in seguito gli Han decisero di scegliere come elemento distintivo il Fuoco.

Il terzo grande cambiamento introdotto nel 104 a.C. riguardava il sistema di datazione. Fino ad allora per datare un fatto storico si impiegava la formula «nell'anno X del regno del re/imperatore Y». Da quel momento in poi invece (e retroattivamente, a partire dall'inizio del regno dell'imperatore Wu) si decise di impiegare un sistema diverso. Di tanto in tanto (a seconda della disposizione d'animo della corte) si stabiliva che l'anno seguente sarebbe stato il primo anno di una nuova era, a cui si attribuiva un nome formato da due caratteri, quasi sempre ampollosi (chiamato «nome degli anni» o *nianhao*). Ad esempio, il 104 a.C. doveva essere considerato il primo anno dell'era del Grande Inizio (*Taichu*), l'anno seguente, il 103 a.C., il secondo anno del Grande Inizio, e così via. Alla vigilia dell'anno 100 a.C. si annunciò che l'anno che stava per iniziare avrebbe inaugurato l'era degli Han Celesti (*Tian Han*), quindi l'anno seguente, il 99 a.C., sarebbe stato il secondo anno della summenzionata era. Questo sistema, di cui non conosciamo con esattezza le origini, seguì ad essere impiegato fino agli ultimi giorni dell'impero, ossia fino al 1912. E anche allora non fu del tutto abbandonato: la Repubblica cinese, infatti, stabilì che gli anni fossero contati a partire dalla sua fondazione, cioè dal 1912. A Taiwan, gli anni si contano tuttora in questo modo e il 2008 è il novantasettesimo anno della Repubblica. Il Giappone ha adottato questo sistema nell'VIII secolo e ha seguito a impiegarlo fino ai nostri giorni, cambiando *nianhao* ogni volta che un imperatore sale al trono. E persino nella Corea del Nord si utilizza un sistema che ricorda ancora più da vicino quello del «nome degli anni», poiché là gli anni si contano a partire dal 1912 (anno della nascita di Kim il Sung) e il 2013 è il centoduesimo anno del periodo *Juche*, ossia della «Fiducia in se stessi».

In campo religioso, il regno dell'imperatore Wu vide l'istituzione di due nuove funzioni sacre. Nel 114 a.C., su consiglio dei più anziani dignitari, l'imperatore inaugurò il culto della Regina Terra (Houtu) a Fenyin, e l'anno seguente, sempre su suggerimento dei suoi consiglieri, inaugurò il culto del Supremo Uno (Taiyi) a Ganquan, dove possedeva una residenza estiva. Per presiedere a questi sacrifici, l'imperatore dove-

va recarsi non solo nei suddetti luoghi di culto, che si trovavano entrambi a una certa distanza dalla capitale, ma anche a Yong, dove avevano luogo le cerimonie istituite in onore delle Cinque Fasi, e con il passare del tempo i suoi spostamenti finirono per essere considerati un peso per la popolazione. Durante il suo regno l'imperatore Wu assistette quindici volte in tutto alle cerimonie che si svolgevano in questi tre centri.

La piú memorabile cerimonia religiosa del periodo ebbe luogo nel 110 a.C. Sin dall'epoca precedente alla dinastia Qin, si narrava che i migliori sovrani della remota antichità fossero saliti sulla cima del monte Tai (all'estremità inferiore della penisola dello Shandong) per offrire un sacrificio noto con il nome di *feng* e *shan*, nel corso del quale si annunciava al Cielo, in virtù dell'intercessione della sacra montagna, la nascita di una nuova dinastia e la sua gloria. Questo tipo di sacrificio non era stato mai effettuato in epoca storica, e i dettagli della relativa cerimonia erano quantomeno vaghi. Il primo sacrificio *feng* e *shan* storicamente accertato era stato quello offerto nel 219 a.C. dal Primo Imperatore dei Qin. Quest'ultimo aveva chiesto a diversi studiosi di illustrargli i dettagli della cerimonia, ma nessuno era stato in grado di farlo. Così il sovrano aveva fatto ricorso a un rituale di sua ideazione. In quell'occasione, l'ascesa dell'imperatore verso la cima della montagna era stata interrotta da un violento temporale, e questo episodio era regolarmente citato a sostegno della tesi secondo cui il Cielo non approvava del tutto il suo operato. In quell'occasione, tuttavia, i dettagli della cerimonia erano stati tenuti segreti. Così, quando nel 110 a.C. l'imperatore Wu giunse ai piedi del monte Tai, il consesso degli studiosi fu costretto ad ammettere la propria ignoranza in merito alla questione, proprio come era accaduto al tempo del Primo Imperatore. Ancora una volta, quindi, l'imperatore eseguì un rituale di sua ideazione e ancora una volta i dettagli della cerimonia furono tenuti segreti. Sappiamo, tuttavia, che il sacrificio offerto nel 110 a.C. aveva lo scopo non solo di annunciare al Cielo l'esistenza e la gloria della dinastia, peraltro ormai centenaria, ma anche di aprire al sovrano la via dell'immortalità.

La credenza secondo cui era possibile raggiungere con vari mezzi l'immortalità era molto piú antica dei Qin e degli Han e sarebbe sopravvissuta ai loro regni per molti anni, probabilmente fino al XVI o XVII secolo. In generale, tuttavia, gli imperatori Han non si mostrarono particolarmente attratti da quest'idea, a parte l'imperatore Wu (sull'esempio del Primo Imperatore dei Qin). Nel corso di tutto il suo regno, questo sovrano diede ascolto a diversi maghi e stregoni che gli fecero credere di possedere ogni sorta di poteri soprannaturali, come, ad esempio, quello di far tornare in vita le persone amate o trasformare il mercurio in oro

e che, dopo aver vissuto il loro momento di gloria, erano regolarmente sbugiardati e giustiziati. Non sappiamo esattamente perché le cerimonie effettuate sul monte Tai avrebbero dovuto prolungare la vita dell'imperatore, ma siamo al corrente del fatto che intorno allo stesso periodo quest'ultimo offrì sacrifici all'Imperatore Giallo, il sovrano vissuto agli albori della civiltà cinese, il quale, com'era risaputo, aveva raggiunto l'immortalità salendo in Cielo a cavallo di un drago.

C'è qualcosa che non quadra nella storia del sacrificio che l'imperatore Wu celebrò presso la tomba dell'Imperatore Giallo e che riguarda per l'appunto la questione dell'immortalità: perché un immortale dovrebbe aver bisogno di una tomba? E che cosa c'era in quella tomba? La questione non sfuggì all'imperatore Wu, ma uno dei suoi cortigiani – lo scaltro Dongfang Shuo, il buffone di corte – gli ricordò che nel momento in cui si accingeva a salire in Cielo, l'Imperatore Giallo si era sfilato abiti e cappello per lasciare agli uomini qualcosa di sé da onorare. È interessante osservare che il culto dell'Imperatore Giallo è tornato inaspettatamente a fare la sua comparsa nei momenti più disparati della storia cinese. Nel 1936 nazionalisti e comunisti invocarono la protezione dell'Imperatore Giallo durante la lotta comune contro gli invasori giapponesi, e all'inizio del nostro secolo il tempio che sorge presso la sua tomba, a Xinzheng, è stato restaurato e dotato di un grande parcheggio per i pullman turistici. In suo onore è stata eretta anche una gigantesca statua e il terzo giorno della terza luna di ogni anno si commemora la sua nascita con una serie di cerimonie. Nel 2008, durante le suddette cerimonie, si è invocato il suo aiuto in favore della rappresentativa nazionale alle Olimpiadi.

Nel 91 a.C. si verificarono alcuni fatti che avrebbero condizionato a lungo la successione dinastica. Ci riferiamo al cosiddetto «processo agli stregoni», imperniato sull'accusa rivolta all'erede al trono di aver incaricato alcuni sciamani di usare le loro arti magiche ai danni dell'anziano imperatore (a quel tempo sessantacinquenne). Qualche tempo prima, uno zelante funzionario chiamato Jiang Chong aveva accusato un membro del seguito del principe ereditario di aver violato la legge che regolava l'uso della via imperiale che attraversava la capitale, attirando su di sé le ire del principe e di sua madre, l'imperatrice Wei. Nel corso della primavera e dell'inizio dell'estate di quell'anno, la famiglia dell'imperatrice aveva già subito un duro colpo: due delle sue figlie, infatti, riconosciute colpevoli di aver praticato la magia ai danni dell'imperatore, erano state giustiziate insieme ad alcuni uomini di stato imparentati con la famiglia dell'imperatrice. Quando, nel corso dell'estate del 91 a.C., l'imperatore cadde ammalato nella residenza estiva di Ganquan, Jiang Chong,



sentendo avvicinarsi il momento in cui l'erede designato sarebbe salito al trono, iniziò a nutrire seri timori per la sua vita. Sapendo che a volte l'attacco è la miglior difesa, persuase l'imperatore che il male di cui soffriva era stato provocato da uno stregone e ottenne l'incarico di condurre un'indagine nella capitale. Nella città ebbe inizio una vera e propria caccia alle streghe: la gente cominciò ad accusarsi a vicenda, e per indurre i sospettati a confessare non si esitava a ricorrere alla tortura. Alla fine, Jiang Chong ottenne l'autorizzazione di seguire le tracce che sembravano provenire dall'interno dello stesso Palazzo imperiale. In tal modo, si avvicinò sempre di più all'erede al trono e all'imperatrice.

Poco prima dell'inizio del mese di settembre, furono rinvenuti alcuni fantocci sotterrati nell'area del palazzo riservata all'erede al trono e il principe capì che non sarebbe stato affatto facile per lui discolparsi dall'accusa di stregoneria. Intuendo, a sua volta, che in quel frangente la miglior difesa era l'attacco, informò la madre, l'imperatrice Wei, della situazione, e avvalendosi della sua autorità chiamò a sé le guardie imperiali. Quindi tentò di far arrestare Jiang Chong e tutta la sua banda, ma con scarso successo. Il primo settembre riuscì finalmente a catturare Jiang Chong e lo fece giustiziare. Uno degli uomini di quest'ultimo, tuttavia, era riuscito a fuggire dalla capitale e a raggiungere Ganquan, dove aveva fatto rapporto al sovrano. Ormai era guerra aperta fra le truppe fedeli al principe ereditario e quelle fedeli all'imperatore. La battaglia durò cinque giorni, al termine dei quali l'imperatrice si tolse la vita e l'erede al trono fuggì da Chang'an cercando riparo altrove. Il 30 settembre però il suo nascondiglio fu individuato e anche lui si suicidò.

L'unico membro sopravvissuto della famiglia dell'erede al trono era un bambino, suo nipote (tutti i figli di quest'ultimo, infatti, tre maschi adulti e una femmina, erano morti), colui che diciassette anni più tardi sarebbe salito al trono con il nome di imperatore Xuan (r. 74-49 a.C.). La più evidente conseguenza della crisi era che la nazione non aveva più un'imperatrice né un erede al trono. L'imperatore non nominò mai una nuova imperatrice scegliendola tra le sue numerose concubine ma, due giorni prima di morire, il 25 marzo dell'87 a.C., designò erede al trono un bambino di sette anni. Questi era decisamente troppo giovane per assumersi la responsabilità di governare il paese, e la madre, che avrebbe potuto governare in suo nome in qualità di reggente, era morta prima della sua ascesa al trono. Fu questa la ragione per cui nel suo editto testamentario l'imperatore Wu affidò a un consiglio formato da tre uomini il compito di guidare il giovane sovrano. Il più influente membro di questo triumvirato era Huo Guang (m. 68 a.C.), un personaggio di



cui torneremo a parlare piú avanti, a proposito del contesto che fece da sfondo all'ascesa al potere di Wang Mang.

Il regno dell'imperatore Wu è considerato l'apogeo della «politica modernista», così chiamata in contrapposizione alla «politica riformista» adottata dopo la sua morte e giunta al suo massimo sviluppo durante il periodo di interregno di Wang Mang e la dinastia Han Orientale (25-220). La tendenza modernista, che si può far risalire alla dinastia Qin, aveva lo scopo di rendere forte lo stato ed efficiente l'esercito, mentre quella riformista si proponeva di ricreare le condizioni che si riteneva avessero caratterizzato il primo periodo della dinastia Zhou, ascesa al potere all'incirca mille anni prima. I politici modernisti privilegiavano il potere delle armi, mentre quelli riformisti preferivano usare il potere del buon esempio. Se sotto i governi modernisti era stato promosso il culto delle divinità e delle potenze ereditate dai Qin, sotto gli imperatori riformisti si affermò il culto del Cielo e della Terra che si pensava avesse contraddistinto il periodo Zhou.

Quanto alle relazioni con i Xiongnu e, piú tardi, con i regni dell'Asia centrale, nel 134 a.C. l'imperatore Wu inaugurò una nuova fase della politica estera del paese dando ordine di catturare con l'inganno il *chanyu* dei Xiongnu. Il piano fallì, ma da quel momento in poi, e fino al 119 a.C., si seguì una politica di aggressione nei confronti di quelle tribú nomadi che, alla fine, furono assoggettate. Ma, soprattutto, i Xiongnu persero il controllo che avevano esercitato fino ad allora sui regni dell'Asia centrale, permettendo alla dinastia Han di intraprendere una vera e propria politica espansionistica. Inoltre, nella regione settentrionale fino ad allora occupata dai Xiongnu furono trasferiti migliaia di coloni cinesi e stabiliti nuovi governatorati. È questo il quadro che fa da sfondo alle celebri peripezie di tre illustri Cinesi, la cui vita fu condizionata dai Xiongnu, e i cui destini erano legati tra loro. Uno di essi è tuttora considerato un modello ideale di lealtà politica: ci riferiamo a Su Wu (140-60 a.C.), che nel 100 a.C. fu inviato presso la corte del *chanyu* per negoziare un trattato di pace in nome degli Han. Per una serie di circostanze che non dipendevano dalla sua volontà, Su Wu fu fatto prigioniero dai Xiongnu, i quali cercarono di spingerlo a passare dalla loro parte. Ma Su Wu oppose loro un fermo rifiuto e, di conseguenza, fu inviato in un luogo selvaggio e del tutto inospitale a far da guardiano a un gregge di pecore. I Xiongnu speravano che la durezza di quelle condizioni di vita avrebbe prima o poi indotto Su Wu a piegarsi, ma il prigioniero non diede mai segni di cedimento. Mentre badava al suo gregge, Su Wu ricevette la visita di uno dei piú celebri comandanti cinesi passati al nemico, Li Ling (m. 74 a.C.).

Nel 99 a.C. Li Ling aveva guidato una piccola unità dell'esercito contro i Xiongnu ma, malgrado una serie di ragguardevoli successi iniziali, alla fine era stato costretto ad arrendersi al nemico. Diversamente da Su Wu, Li Ling decise di passare dalla parte dei Xiongnu, una decisione che diede il via a una serie di eventi la cui eco non si è ancora del tutto spenta. Quando fu informato della defezione del comandante, l'imperatore Wu si adirò a tal punto che fece giustiziare tutti i membri della famiglia del traditore che riuscì a far catturare, inclusa sua madre. Fu proprio nel momento in cui Li Ling era più invisibile a corte che Sima Qian (c. 145-86 a.C.), il celebre autore dello *Shiji* (Memorie di uno storico), la prima storia dinastica cinese, prese coraggiosamente le sue difese in un memoriale destinato a essere presentato all'imperatore. In quel testo, Sima Qian sosteneva che Li Ling aveva sempre dato prova di essere un fedele servitore del trono e che la sua diserzione era imputabile alle mancanze degli alti gradi dell'esercito cinese e, in particolare, di Li Guangli (m. 90 a.C.), uno dei cognati dell'imperatore. La presa di posizione di Sima Qian esasperò l'imperatore che condannò lo storico all'evirazione, prevedendo che, come quasi tutti quelli che subivano quell'atroce umiliazione, si sarebbe tolto la vita.

A quel tempo, tuttavia, Sima Qian non aveva ancora portato a termine le sue *Memorie*. Ci è pervenuta una commovente lettera, scritta in risposta a un messaggio di solidarietà di un amico, Ren An, in cui lo storico descrive la pena che provava al pensiero che la sua opera potesse rimanere incompiuta. Il testo della lettera di Ren An è andato perduto, ma nella sua risposta Sima Qian afferma di non poter seguire il consiglio dell'amico e di non poter segnalare nomi di persone di valore al trono. Torna coraggiosamente a elogiare Li Ling e spiega che le sue disgrazie e la sua diserzione erano state una conseguenza degli errori commessi dai suoi superiori. Menziona un gran numero di illustri personaggi dell'antichità che, come lui, erano incorsi in gravi infortuni e tuttavia erano sopravvissuti, superando il dolore. Spiega che il compito di portare a termine le *Memorie* gli era stato affidato da suo padre e che era questa la sola ragione per cui non aveva dato ascolto al senso dell'onore che gli ingiungeva di suicidarsi. Nella sua lettera Sima Qian fa un'osservazione che sarebbe diventata una delle massime preferite di Mao Zedong: «Non abbiamo che una sola morte, che può essere più pesante del monte Tai o più leggera di una piuma d'oca, la differenza sta nell'uso che se ne fa» (*Hanshu* [Storia della dinastia Han (Occidentale)], cap. 62, p. 2732).

E chiaro che Li Ling non fu in nessun modo incoraggiato a far ritorno in patria e, in effetti, non tornò mai sui suoi passi, neppure quando, dopo la morte dell'imperatore Wu, la corte inviò presso di lui una mis-

sione speciale. Alla sua figura è spesso contrapposta quella di Su Wu. I due ebbero occasione di conoscersi quando, su ordine del *chanyu*, Li Ling andò a trovare il compatriota per cercare di convincerlo a seguire il suo esempio, ovvero a passare dalla parte dei Xiongnu. I suoi tentativi si rivelarono vani, ma la storia dell'incontro tra i due personaggi accese l'immaginazione dei posteri e spinse un anonimo autore a comporre, piú di cento anni dopo, tre poesie «scritte da Li Ling per Su Wu» e quattro poesie «scritte da Su Wu per Li Ling» che per centinaia di anni sono state considerate autentiche.

Dopo diciannove anni trascorsi nella piú sconsolante miseria, Su Wu fu infine autorizzato a far ritorno in Cina. In un primo momento i Xiongnu avevano risposto a una richiesta avanzata in tal senso da parte cinese sostenendo che il loro compatriota era morto. Fu necessario ricorrere a un espediente per indurre il *chanyu* ad ammettere che Su Wu era ancora in vita. Così, nell'81 a.C., grazie anche all'intercessione di Li Ling, lui e altri nove Cinesi fecero ritorno a Chang'an. Su Wu seguì a esser circondato da un grande rispetto, ma nell'80 a.C. rischiò di cadere vittima di un intrigo politico. Morì nel 60 a.C., a ottant'anni, e nove anni piú tardi un suo ritratto fu esposto in una sala del Palazzo imperiale.

Frattanto, nel 90 a.C., la corte Han aveva lanciato contro i Xiongnu una campagna guidata da Li Guangli (m. 90 a.C.), uno dei cognati dell'imperatore, noto anche con il nome di Generale Sutrishna, in memoria di una spedizione guidata nel 104 a.C. alla ricerca dei mitici «cavalli che sudano sangue» del Ferghana che, a quanto si narra, erano custoditi nelle scuderie della capitale di quel regno dell'Asia centrale. Nello stesso anno, i Xiongnu organizzarono una controffensiva guidata nientedimeno che da Li Ling; Li Guangli riuscì in un primo momento a respingere l'attacco, ma le notizie che ricevette da Chang'an lo indussero ben presto a passare a sua volta al nemico. A Chang'an, infatti, il sipario non era ancora calato sul cosiddetto «processo agli stregoni». Il Generale Sutrishna non aveva niente a che fare con nessuna delle persone implicate nella vicenda ma, per un'intricata serie di circostanze, si può supporre che per un momento si aspettasse invece di trarne vantaggio, se l'imperatore si fosse risolto a designare erede al trono il figlio della sorella di Li Guangli. In realtà, però, un anziano ministro sospettato di aver sostenuto la candidatura di quel principe era già stato tagliato in due e la moglie e i figli di Li Guangli erano stati posti sotto custodia. Era evidente quindi che il generale avrebbe corso un grave pericolo se avesse fatto ritorno in patria. Decise così di passare dalla parte dei Xiongnu e questi ultimi lo accolsero tributandogli grandi onori, tanto da suscitare la gelosia di un altro cinese che viveva a corte. L'invidioso fece ricorso

ai servizi di uno sciamano e, alla fine, Li Guangli fu arrestato e la sua vita fu offerta in sacrificio ai poteri occulti che aveva turbato. Prima di morire, il generale maledì i Xiongnu e in seguito si verificarono tanti infausti eventi che il *chanyu* finì per far erigere un tempio in suo onore.

Pur essendo noto come l'imperatore che fece del confucianesimo il fondamento dello stato, Wu era tenuto in alta considerazione all'interno dei circoli daoisti. È probabile che ciò dipendesse non solo dai suoi rapporti con diversi maghi e stregoni, ma anche dalla straordinaria longevità del suo regno, che agli occhi di molti Cinesi non poteva assolutamente essere frutto del caso. Secondo una storia che non perderà mai il suo fascino, una volta l'imperatore ricevette la visita della Regina Madre d'Occidente, una potente dea, che gli offrì in dono le pesche (o la pesca) dell'immortalità. Ma il buffone di corte Dongfang Shuo, che all'insaputa dei due aveva assistito alla scena al riparo di una tenda, approfittò di un momento in cui la stanza era rimasta incustodita per rubare il frutto, divenendo a sua volta immortale. Diverse versioni di questa storia sono in circolazione, ma quando ci s'imbatte in un dipinto o in una statuette cinese che ritrae un vecchio che stringe in mano una pesca vi sono buone probabilità che il personaggio che ha destato la nostra curiosità sia Dongfang Shuo, che sotto il nome di Tobosaku gode di una certa notorietà anche in Giappone. Questa storia è così conosciuta in Cina che l'espressione «Dongfang ruba le pesche» è diventata il nome di una mossa del gioco del *go*.

### 7. *Dalla politica modernista alla politica riformista: il I secolo a.C.*

Sarebbe un errore considerare la seconda parte della dinastia una mera prosecuzione della prima, sia pure con una diversa capitale. Oltre al nome della casa regnante e al fatto che il potere sovrano seguì a essere esercitato dalla famiglia Liu, non c'è quasi nulla infatti che accomuni i due periodi ed è molto difficile individuare tra loro un punto di contatto. La dinastia Han Occidentale può essere vista, in modo approssimativo, come una continuazione della dinastia Qin e del Primo Imperatore, mentre la dinastia Han Orientale come una continuazione del regno di Wang Mang e della sua politica. Ciò nonostante, entrambe le dinastie non si considerarono eredi di questi due personaggi: il Primo Imperatore finì per essere esecrato da tutti perché aveva tentato di ridurre in cenere i testi canonici del confucianesimo e di demolire i valori confuciani, mentre Wang Mang venne perennemente considerato un vile usurpatore che aveva avuto l'ardire di sfidare la volontà del Cielo.

In un altro contesto culturale, una svolta così radicale sul piano degli atteggiamenti filosofici come quella che ebbe luogo nel momento centrale della storia della dinastia Han avrebbe potuto verificarsi solo nel quadro di una rivoluzione politica violenta. In questo caso invece la «rivoluzione» – ossia la presa di potere da parte di Wang Mang – non fu affatto violenta, probabilmente perché il processo che l’aveva determinata fu molto lento: esso, infatti, si svolse nell’arco di un secolo e in modo tutt’altro che lineare.

Il primo segno che il clima era cambiato va ricercato nella controversia ripresa dallo *Yantielun* in merito all’istituzione dei monopoli del sale e del ferro, allargatasi poi a molte altre questioni. Probabilmente, il resoconto in oggetto fu redatto solo vent’anni dopo, cosa che spiegherebbe perché i fautori del cambiamento hanno sempre la meglio sui difensori della politica seguita dall’impero all’epoca in cui il dibattito ebbe luogo. Nel corso del confronto, la fazione schierata in difesa del governo si vide costretta a cambiare ben quattordici volte il suo portavoce mentre i suoi avversari, i riformisti, ne misero in campo solo due. Inoltre, gli argomenti dei riformisti appaiono molto più stringenti di quelli del partito del governo, che spesso viene ridotto al silenzio. Riportiamo in tabella 1 alcuni degli argomenti avanzati dai due schieramenti, rispettivamente modernista e riformista.

Non si deve pensare che l’esito del dibattito abbia indotto il governo a cambiare immediatamente linea di condotta. Lo *Yantielun* si limitò a preparare il terreno per i cambiamenti a venire, il più importante dei quali fu la riforma delle pratiche religiose attuata nel 31 a.C., che segnò il prevalere del punto di vista dei riformisti.

### 8. *I nuovi culti di stato.*

Inizialmente gli Han si erano limitati a ereditare i culti istituiti dalla dinastia Qin, a cui, con il tempo, erano venuti ad aggiungersi quelli voluti da Liu Bang e dall’imperatore Wu. Tuttavia, gli uomini di stato di tendenza riformista non erano soddisfatti di questo assetto dei culti di stato, che non corrispondeva affatto a quello stabilito mille anni prima dalla dinastia Zhou. Inoltre, tutte le cerimonie in questione avevano luogo a una certa distanza dalla capitale, e per presiedere al loro svolgimento l’imperatore doveva intraprendere dispendiosi spostamenti che avevano reso necessaria l’imposizione di altri oneri fiscali alla popolazione. Occorreva poi far fronte agli impegni inerenti al culto dei defunti della famiglia imperiale. Alla fine del I secolo a.C., i templi e i sacrifici

destinati al culto dei defunti della famiglia imperiale si erano moltiplicati al punto da divenire un peso per le casse dello stato.

Durante il regno dell'imperatore Yuan (r. 49-33 a.C.), e soprattutto dopo la salita al trono, nel 33 a.C., dell'imperatore Cheng (r. 33-7 a.C.),

Tabella 1.

Fazione del governo (modernisti)	Fazione dei critici (riformisti)
1) Il governo deve conformarsi ai tempi.	Il governo deve applicare i principi inalterabili che ci sono stati lasciati in eredità dal passato.
2) Il governo non può evitare che si verifichino calamità naturali.	Le calamità naturali sono una diretta conseguenza della mancanza di rettitudine morale del governo.
3) Il governo deve promuovere non solo l'agricoltura ma anche le attività «secondarie», come, ad esempio, il commercio e la manifattura.	L'unica attività degna dell'attenzione del governo è l'agricoltura.
4) Lo stato deve impegnarsi attivamente per battere o sottomettere i popoli stranieri.	Lo stato deve dare il buon esempio, in modo che i popoli stranieri si sottomettano spontaneamente alla superiorità morale dei Cinesi.
5) L'unico modo di assicurare il buon andamento dello stato è inculcare il timore della pena.	Inculcare valori morali è sufficiente a porre fine a tutte le forme di corruzione.
6) I servitori dello stato devono essere reclutati in base alla loro capacità di affrontare i problemi.	I servitori dello stato devono essere selezionati in base alla loro conoscenza delle teorie illustrate negli antichi Classici.
7) Il sistema finanziario dell'impero si deve basare sul denaro.	Il sistema finanziario dell'impero si deve basare sui prodotti agricoli (baratto).
8) Il monopolio statale del ferro ha permesso agli agricoltori di dotarsi di strumenti di lavoro validi e a buon mercato.	Il monopolio statale del ferro ha prodotto articoli scadenti e ha privilegiato la quantità a discapito della qualità.
9) Il lavoro forzato – dei coscritti e dei detenuti – è impiegato in modo più vantaggioso nei monopoli statali.	Il lavoro forzato dev'essere usato per costruire mura, strade e ponti.
10) La rapida ascesa della dinastia Qin è stata determinata dal suo pragmatismo.	L'improvvisa caduta della dinastia Qin è stata causata dal suo venir meno ai principi morali.
11) L'espansione dell'impero verso l'Estremo Occidente e nel territorio dei Xiongnu ha rafforzato e arricchito lo stato.	L'espansione dell'impero non era necessaria e ha indebolito e impoverito lo stato.

si cercò di porre rimedio a questo stato di cose, grazie soprattutto agli sforzi di un dignitario, Kuang Heng (attivo dal 42 al 29 a.C.). In un primo momento, le critiche s'incentrarono proprio sulla proliferazione dei luoghi di culto dei defunti della famiglia imperiale. Al tempo del regno dell'imperatore Yuan se ne contavano 176 nella capitale e 167 nel resto del paese, senza contare i 30 templi dedicati alla memoria delle imperatrici. Per avere un'idea delle spese di gestione che questo stato di cose comportava sarà sufficiente sapere che ciascun tempio richiedeva quattro offerte di cibo al giorno e venticinque sacrifici di animali l'anno. Così, in seguito alle critiche sollevate da un esponente dei riformisti, l'imperatore Yuan diede ordine di sottoporre la questione a dibattito, al termine del quale si decise di suggerire al sovrano di procedere a una drastica riduzione del numero di luoghi di culto e delle relative offerte. Nell'anno 40 a.C., l'imperatore approvò il suddetto provvedimento. Rimasero così in funzione solo 200 templi destinati al culto dei defunti della famiglia imperiale e tutti quelli consacrati alle imperatrici furono chiusi. Sarebbero stati risparmiati solo i templi dei più insigni sovrani della dinastia Han, cioè Liu Bang, l'imperatore Wen e l'imperatore Wu, un onore negato persino al padre del sovrano, l'imperatore Xuan.

Dopo essere diventato, nel 36 a.C., il principale esponente della fazione riformista attiva a corte, Kuang Heng si rese ben presto conto che non sarebbe stato affatto facile preservare il nuovo assetto assunto dal culto ancestrale della famiglia imperiale. Poco dopo, infatti, l'imperatore Yuan si ammalò e sia lui sia il fratello minore furono visitati in sogno da una schiera di spiriti che preannunciavano funeste conseguenze per l'abolizione di un così grande numero di luoghi sacri. Per un po' Kuang Heng tenne duro, nella speranza che l'intervento dei tre imperatori a cui era stato riservato un trattamento «speciale» sarebbe stato sufficiente a guarire l'imperatore, ma poi, nel 34 a.C., prendendo atto del fatto che lo stato di salute del sovrano non migliorava, fu costretto a dichiararsi sconfitto e i templi consacrati al culto dei defunti della famiglia imperiale della capitale furono riaperti. L'anno seguente, l'imperatore morì e Kuang Heng si affrettò a far notare che la riapertura di quei templi non aveva prodotto nessun effetto benefico sulla salute del sovrano, ottenendo di nuovo la loro chiusura.

Nel 28 a.C., cinque anni dopo la sua ascesa al trono, l'imperatore Cheng si convinse che la mancata nascita di un erede al trono fosse dovuta alla chiusura dei templi del culto ancestrale della capitale e ne ordinò l'immediato ripristino. Nel 7 a.C., tuttavia, Cheng morì senza eredi e la questione tornò a riproporsi. In quell'occasione, tuttavia, si convenne che il contributo dell'imperatore Xuan alla gloria della dinastia era stato



così prezioso che il suo tempio meritava di essere risparmiato. Non conosciamo l'esito di queste proposte, ma sappiamo che nel 10 d.C., con l'ascesa al potere di Wang Mang, tutti i templi consacrati al culto dei defunti della famiglia Han furono soppressi per essere sostituiti, dieci anni più tardi, da quelli dedicati alla memoria degli antenati dei Xin, la nuova dinastia da lui fondata.

Anche in relazione al culto degli spiriti e delle divinità furono proposti e introdotti drastici cambiamenti. Spesso si pensa che i principali culti di stato cinesi siano sempre stati quelli resi al Cielo, alla Terra e a Confucio, ma in realtà i suddetti sacrifici furono istituiti solo a partire dal 31 a.C. Fino ad allora, i più importanti culti di stato erano celebrati in tre centri che, pur essendo situati nei pressi della capitale, imponevano all'imperatore – nei casi in cui decideva di presiedere al loro svolgimento – di affrontare dispendiosi spostamenti. Tra questi centri si distingueva Yong, sede del culto delle Cinque Potenze (come si ricorderà, era stato Liu Bang ad aggiungere una quinta potenza alle quattro venerate dalla dinastia Qin, quella dell'Acqua). Con i suoi duecento templi, consacrati al sole, alla luna, alle costellazioni, al signore della pioggia e al signore dei venti, alle più alte montagne e ai più grandi fiumi e via dicendo, Yong era indiscutibilmente il più importante centro religioso dell'impero. A breve distanza da Yong sorgeva Ganquan, dove, nel 113 a.C., l'imperatore Wu aveva istituito il culto del Supremo Uno. Il terzo grande centro religioso dell'impero era Fenyin, dove nel 114 a.C. lo stesso imperatore aveva fondato il culto della Regina Terra. Nell'anno 37 a.C. gli imperatori si erano recati quindici volte a Yong (a cominciare dalla visita effettuata nel 165 a.C. dall'imperatore Wen), undici volte a Fenyin e quattordici a Ganquan. Così, poco dopo l'ascesa al trono dell'imperatore Cheng, nel 33 a.C., Kuang Heng e altri dignitari presentarono al sovrano un dettagliato memoriale sui principali culti di stato, chiedendogli l'autorizzazione di ridiscuterne l'organizzazione, e l'imperatore gliela accordò.

La resistenza al cambiamento si rivelò meno tenace del previsto, rendendo possibile un vasto riordino dei culti di stato. A Yong sopravvissero solo 15 luoghi sacri – quelli consacrati alle montagne, ai fiumi e alle costellazioni – e le cerimonie che avevano sede a Fenyin e a Ganquan furono abolite. Tuttavia, con grande costernazione del sovrano, un violento temporale, scoppiato proprio mentre si prendeva la decisione di abolire le cerimonie che avevano luogo a Fenyin, sradicò gli alberi che sorgevano nel recinto sacro del centro religioso.

Per compensare l'abolizione delle suddette cerimonie, si decise così di erigere a sud e a nord di Chang'an due altari, uno di forma circolare

consacrato al Cielo e uno quadrato consacrato alla Terra. Kuang Heng colse l'occasione per rimarcare che il debito che gli uomini avevano sia con gli spiriti sia con il Cielo e la Terra era così grande che era sbagliato pensare di poterlo ripagare con cerimonie che richiedevano l'uso di oggetti raffinati e dispendiosi: prima di qualsiasi altra cosa, gli spiriti chiedevano agli uomini di essere sinceri e la vera sincerità si dimostrava usando non vasi d'oro o di giada, ma semplici recipienti di terracotta o coppe ricavate da zucche. Nello stesso periodo furono chiusi anche 500 luoghi di culto che sorgevano nelle province.

Come nel caso della riforma del culto ancestrale, i cambiamenti introdotti intorno al 31 a.C. furono più volte rimessi in discussione. Nel 14 a.C., l'imperatore Cheng, preoccupato per la mancata nascita di un erede, ripristinò gli antichi culti a Fenyin e a Ganquan, e per ben otto volte si recò nei suddetti centri religiosi e a Yong per esercitarvi la sua funzione di sommo sacerdote. Dopo la sua morte, nel 7 a.C., prendendo atto del fatto che la reintroduzione delle vecchie pratiche non era servita a dare un erede al trono alla nazione, si decise di rieleggere a sede delle suddette cerimonie gli altari eretti alla periferia settentrionale e meridionale di Chang'an. Tre anni più tardi, tuttavia, il nuovo imperatore Ai (r. 7-1 a.C.) riattivò i luoghi di culto di Fenyin e di Ganquan. Alla fine, fu Wang Mang a trasferire definitivamente i due culti a Chang'an nel 5 d.C., e gli altari in onore del Cielo e della Terra continuarono a essere eretti a sud e a nord delle successive capitali cinesi fino all'inizio del xx secolo, quando il loro culto fu definitivamente abolito.

### 9. *Le relazioni estere nel corso del I secolo a.C.*

L'instabilità degli equilibri politici interni della confederazione dei Xiongnu e la svolta politica verificatasi in Cina influirono così profondamente sulle relazioni tra i due popoli che l'iniziale rapporto di fratellanza, simboleggiato dall'uso di offrire in moglie principesse cinesi al *chanyu* in carica, cedette il passo a un rapporto di vassallaggio che obbligava il *chanyu* a recarsi nella capitale cinese per rendere omaggio all'imperatore, pagare un tributo alla corte e lasciare in ostaggio a Chang'an l'erede al trono. Dopo il regno dell'imperatore Wu, il potere era passato nelle mani di uomini di stato di orientamento riformista che non avevano nessun desiderio di imbarcarsi in avventurose imprese in terre lontane o in campagne di conquista, mentre la confederazione dei Xiongnu, paralizzata da estenuanti lotte intestine, non era più in grado di organizzare scorrerie in territorio cinese. Incuranti delle proposte di pace avanzate

di tanto in tanto dai Xiongnu, gli imperatori Han di questo periodo puntarono semplicemente a costringerli a un atto formale di sottomissione. Ma i Xiongnu non erano ancora disposti ad accettare le tre condizioni (visita alla capitale, pagamento di tributi e invio di ostaggi) che caratterizzavano lo *status* di paese vassallo.

Nel corso del 57 a.C. almeno cinque nobili Xiongnu si disputarono il titolo di *chanyu*, fino a quando, nel 54 a.C., rimasero in campo solo due contendenti, i fratelli Zhizhi (m. 36 a.C.) e Huhanye (m. 31 a.C.). Nel 53 a.C., in cerca di protezione contro il fratello, Huhanye propose un accordo di pace agli Han – una decisione adottata contro il parere di molti nobili Xiongnu – e poco dopo confermò la sua decisione inviando suo figlio in ostaggio a Chang'an. L'anno seguente, Huhanye annunciò ufficialmente alla corte cinese che il primo giorno (il 4 febbraio) del nuovo anno, il 51 a.C., avrebbe raggiunto la capitale per rendere omaggio all'imperatore. Il suo ingresso in città fu un grande trionfo per la diplomazia cinese e cancellò il ricordo dell'umiliante sconfitta che all'incirca centocinquanta anni prima un altro *chanyu*, Modun, aveva inflitto a Liu Bang.

A Chang'an, Huhanye non fu trattato come un vassallo bensì come un ospite di riguardo. Fu dispensato dalla rituale prosternazione al trono (*ketou*), fu annunciato come un capo di stato e durante l'udienza con l'imperatore gli fu concesso di prendere posto su un seggio più alto di quelli riservati ai principi cinesi e ai dignitari di corte. Inoltre il *chanyu* fu generosamente ricompensato per la sua venuta con oro, seta, monete cinesi e sontuosi abiti. Due anni dopo Huhanye tornò a Chang'an, dove gli fu riservato un trattamento ancora più munifico. In seguito, la corte imperiale ricevette un'altra visita di Huhanye nel 33 a.C., quella del suo successore nel 25 a.C., e quella di un altro *chanyu* nell'1 d.C., dopodiché i rapporti s'interruppero. A ogni successiva visita, tuttavia, i *chanyu* furono sempre più lautamente ricompensati, tanto che, alla fine, a Chang'an si diffuse l'opinione che quella soluzione fosse troppo onerosa per i Cinesi.

La visita effettuata da Huhanye nel 33 a.C. è rimasta impressa nella memoria collettiva dei Cinesi non per la personalità dell'ospite, ma a causa di una storia che ebbe come protagonista una donna, Wang Zhaojun. Memore del trattamento riservato ai suoi predecessori ai tempi della politica *heqin*, e forse per mettere alla prova la sua fortuna, Huhanye chiese all'imperatore Yuan la mano di una principessa cinese. Pur non avendo nessuna intenzione di tornare a una politica che si era rivelata insoddisfacente, la corte si dichiarò disposta a concedergli in moglie una dama (ancora vergine) dell'harem dell'imperatore. Il problema era su chi far cadere la scelta. L'imperatore Yuan disponeva di un grande harem e,

naturalmente, ogni concubina cercava di mettersi in luce agli occhi del sovrano a spese delle altre. Per sedare gli animi, l'imperatore aveva quindi ordinato al pittore di corte di dipingere il ritratto di tutte le donne dell'harem, in modo da permettergli di scegliere in modo imparziale la favorita, o almeno così si narra. Tutte le dame si affrettarono a offrire oro e incentivi di altra natura al pittore, per convincerlo a rendere più attraente la loro immagine, tranne Wang Zhaojun che, facendo grande affidamento sulla sua avvenenza, ritenne superfluo corrompere l'artista. Ma il pittore si vendicò deformandone a tal punto l'immagine che la giovane non fu mai convocata nella camera da letto del sovrano. Così, dopo aver riflettuto un po' sul da farsi, l'imperatore pensò di aver trovato la soluzione: perché non liberarsi della sgraziata creatura cedendola al barbaro? La giovane fu quindi convocata alla presenza del sovrano. La rabbia che s'impadronì dell'imperatore quando vide con i suoi occhi ciò di cui si era privato per colpa dell'inaffidabile pittore è stata descritta da molti scrittori e poeti. Ma ohimè! Wang era stata promessa al *chanyu* e l'imperatore della Cina non poteva rimangiarsi una promessa...

In realtà, Wang Zhaojun fu solo una delle cinque donne cedute a Huhanye nel 33 a.C., ma ben presto divenne la sua favorita e gli diede alcuni figli, uno solo dei quali raggiunse la maggiore età. Dopo la morte di Huhanye, Wang sposò, conformemente alle usanze locali, il successore del marito e dalla sua unione con questo *chanyu* nacque una figlia, Yun, che nel 2 d.C. fu inviata presso la corte cinese, dove ci si occupò della sua educazione. Quando la fanciulla tornò alla corte del *chanyu*, intorno a lei si formò una fazione filocinese che, a sua volta, diede origine a una fazione anticinese tra i nobili Xiongnu.

L'intervallo di tempo, relativamente lungo, che separa la visita del 49 a.C. da quella del 33 a.C. va ascritto ai timori che Huhanye nutriva nei confronti di suo fratello, Zhizhi. Vista l'eccellente accoglienza che era stata riservata a Huhanye da parte della corte cinese, anche Zhizhi volle diventare vassallo dell'imperatore, e così nel 53 a.C. inviò anche lui, come aveva fatto il fratello, uno dei suoi figli in ostaggio a Chang'an. In seguito, tra il 51 e il 50 a.C., affidò più volte a una missione l'incarico di offrire il suo tributo al sovrano, ma dal momento che, al contrario del fratello, non si era presentato di persona a rendere omaggio all'imperatore, non fu mai ammesso nel quadro del sistema tributario imperiale. Alla fine, furono proprio due ufficiali cinesi delle guarnigioni di stanza nell'Estremo Occidente ad architettare, nel 36 a.C., la caduta di Zhizhi e a inviare la sua testa a Chang'an. In altre circostanze, i due ufficiali sarebbero stati coperti di elogi per aver eliminato un nemico della Cina. A quel tempo invece il governo cinese era guidato da uomini

di stato di orientamento riformista, contrari ai colpi di mano politici e militari. Inoltre, i due ufficiali avevano agito senza attendere il via libera dei loro superiori (che avrebbero potuto pensarla in modo diverso). Per queste ragioni, la loro impresa non valse loro quasi nessun riconoscimento in patria.

Nel 9 d.C., subito dopo essersi impadronito del trono, Wang Mang, comportandosi a quanto sembra in modo deliberatamente scorretto nelle sue relazioni con i Xiongnu, provocò la riapertura delle ostilità tra i due paesi. Nel 12, fece giustiziare un principe Xiongnu lasciato in ostaggio alla corte cinese e qualche tempo dopo, quando Yun, la figlia di Wang Zhaojun, tornò a Chang'an, Wang Mang dichiarò di voler fare di suo marito il nuovo antagonista del *chanyu*; ma la prematura scomparsa del suo protetto gli impedì di porre in atto questa strategia e fino alla fine del suo regno non si fecero progressi nella guerra contro i Xiongnu.

#### 10. *Le regioni occidentali.*

Inizialmente, l'impero cinese quasi non stabilì rapporti con l'insieme di stati e città stato che occupava quello che si è soliti chiamare l'Estremo Occidente della Cina, ossia l'area dell'attuale Asia centrale situata a nord del Tibet (grosso modo tra Dunhuang e il Tianshan fino a Taškent, Samarcanda e Bukhara) e attraversata dalle vie della seta. Questa regione divenne oggetto d'interesse per l'impero cinese nel più vasto contesto delle guerre contro i Xiongnu che esercitavano il loro controllo sull'area: se si fosse riusciti a indurre quegli stati ad allearsi con gli Han, infatti, i Xiongnu avrebbero cessato di costituire una minaccia per l'impero.

I Xiongnu partivano avvantaggiati in questa trasposizione cinese del «Grande gioco», poiché sin dal II secolo a.C. avevano stabilito saldi legami con le regioni occidentali. Quest'area era definita sia dalle tribù nomadi sia dai Cinesi «il braccio destro del *chanyu*», un'espressione che la dice lunga sulla sua importanza strategica e che spiega perché, nel 138 a.C., l'impero cinese si prefisse l'obiettivo di «tagliare il braccio destro del *chanyu*». Quell'anno una missione cinese guidata da Zhang Qian partì alla volta delle regioni occidentali per tastare il terreno in vista di eventuali alleanze, ma i suoi membri furono catturati dai Xiongnu che li tennero prigionieri per quasi dieci anni. Quando infine riuscì a giungere a destinazione, la delegazione constatò che la proposta di allearsi con gli Han non suscitava nessun entusiasmo nei suoi interlocutori.

Nel 115 a.C. i termini della situazione erano cambiati. Molti gruppi di Xiongnu si erano arresi agli Han, rendendo percorribile la strada che

conduceva alle regioni occidentali. Per nulla scoraggiato dal precedente insuccesso, Zhang Qian si offrì di guidare un'altra missione, questa volta diretta verso lo stato degli Wusun, situato ai confini occidentali della regione, nella speranza di convincere questa popolazione ad avanzare verso est per costringere i Xiongnu ad arretrare. Se si fosse riusciti a indurre gli Wusun ad allearsi con gli Han, altri stati dell'area come, ad esempio, il Ferghana – il paese dei mitici cavalli che sudavano sangue –, la Battriana o il regno di Khotan, non avrebbero resistito alla tentazione di seguire il loro esempio e il *chanyu* avrebbe perso il suo braccio destro.

Alla fine, gli Wusun si mostrarono restii ad avanzare verso est, ma intanto il loro interesse per le ricchezze degli Han era stato risvegliato e non molto dopo il rientro della missione di Zhang Qian si decise di offrire in moglie una principessa cinese anche al *kunmo*, il sovrano di questa popolazione. Nel 108 a.C. la dinastia Han inviò per la prima volta una spedizione militare nelle regioni occidentali; nel 90 a.C. i Cinesi riuscirono a indurre Turfan, una città stato situata nelle immediate vicinanze dei territori Xiongnu e quindi di grande importanza strategica, a sottomettersi, e nel 67 a.C., con la riconquista di Turfan dopo un breve periodo di rioccupazione Xiongnu, l'impero cinese strappò ai Xiongnu il controllo dell'area.

Fino alla caduta della dinastia Han Occidentale, il dominio cinese sulla regione fu assicurato da due funzionari dotati di ampi poteri: il Protettore Generale delle regioni occidentali (*xiyu doubu*), un militare, e il Colonnello *wuji* (*wuji xiaowei*) che, contrariamente a quanto suggerisce l'appellativo, era un funzionario civile. I diversi stati dell'area inviarono i loro ostaggi presso la corte cinese ed ebbe inizio uno scambio di tributi: ogni missione cinese inviata nelle regioni occidentali avrebbe portato con sé doni dell'imperatore, quasi sempre ingenti quantitativi di oro e seta, mentre i diversi stati della regione si impegnavano a spedire in Cina scorte di prodotti locali – tra cui uva e vino d'uva, che in Cina non cesserà mai di essere considerato un prodotto di lusso (l'equivalente cinese di «uva» è *putao*, un termine che potrebbe derivare dal greco βότρυς «grappolo d'uva» o dal persiano *bataka*, in ogni caso d'origine straniera). Per consolidare il loro controllo sull'area, ed evitare di far arrivare dalla Cina tutte le scorte necessarie all'approvvigionamento degli eserciti, si fondarono inoltre colonie agricole affidate a soldati contadini.

L'impero cinese perse il controllo delle regioni occidentali nel corso della guerra civile scoppiata in seguito alla caduta di Wang Mang per poi riassumerlo durante la seconda parte del regno della dinastia Han, senza, tuttavia, riuscire a esercitarlo con la stessa fermezza.

### 11. *L'ascesa di Wang Mang (8 a.C. - 9 d.C.).*

L'ascesa di Wang Mang verso la posizione da cui, nel 9 d.C., riuscirà a strappare il trono all'ultimo imperatore della dinastia Han Occidentale fu favorita da un insieme di fattori di carattere sia istituzionale sia accidentale. Tra i fattori istituzionali ricorderemo il meccanismo messo a punto un secolo prima dall'imperatore Wu per assicurare la stabilità del regno nel caso di ascesa al trono di un minore e il potere esercitato dalle imperatrici vedove (fino a quando non rimanevano vedove, esse esercitavano un'autorità e un'influenza limitate). Tra i fattori accidentali va menzionata la longevità o la brevità della vita, la mancanza di alcuni personaggi chiave, il carattere degli imperatori che regnarono subito prima della presa del potere da parte di Wang Mang e il sentimento che la dinastia avesse ormai raggiunto la sua fine naturale.

Nell'87 a.C., trovandosi in punto di morte, l'imperatore Wu era stato costretto a designare erede al trono un bambino di appena sette o otto anni, passato alla storia con il nome di imperatore Zhao (r. 87-74 a.C.). La dinastia si era già trovata in una situazione analoga nel 195 a.C., quando, alla morte di Liu Bang, era salito al trono un diciassettenne. In quel caso, la madre dell'imperatore, la famosa imperatrice vedova Lü, aveva assunto *de facto* il ruolo di reggente. Nell'87 a.C., invece, la madre del giovane che doveva salire al trono era già morta, come, del resto, tutte le altre mogli dell'imperatore Wu, e quindi non c'era nessuno che potesse governare in nome del fanciullo. L'imperatore aveva quindi deciso di nominare nel suo decreto testamentario un consiglio di reggenza, spesso definito «triumvirato» perché composto da tre uomini di stato. Il membro più autorevole del consiglio fu insignito del titolo di Gran Maresciallo. Naturalmente, non appena il giovane sovrano avesse raggiunto la maggiore età, il Gran Maresciallo avrebbe dovuto rassegnare le dimissioni.

In questa sede non ripercorreremo la storia del triumvirato: basti sapere che il Gran Maresciallo Huo Guang rimase in carica nel corso di tutto il regno dell'imperatore Zhao, ovvero anche dopo il raggiungimento della maggiore età da parte del sovrano, nel 77 a.C., e persino durante il regno del suo successore, l'imperatore Xuan, diciassettenne o diciottenne al momento dell'ascesa al trono. Huo Guang morì nel 68 a.C., carico di onori e gloria, come di rado era accaduto a un uomo di stato. Fu così stabilito un singolare precedente: anche un imperatore adulto poteva essere coadiuvato da un Gran Maresciallo; da quel momento in poi, quindi, gli imperatori avrebbero potuto delegare l'adempimento delle incombenze più noiose o gravose a questa sorta di reggente.



Lo scenario che fece da sfondo all'ascesa di Wang Mang iniziò a delinearsi nel 52 a.C., anno in cui nell'harem dell'imperatore Xuan fece il suo ingresso una nuova concubina, Wang Zhengjun (71 a.C. - 13 d.C.). A quel tempo l'imperatore aveva un figlio adulto (nato nel 74 a.C.), già designato erede al trono, il quale era caduto in uno stato di profonda afflizione a causa della morte della moglie. Così, per cercare di rincuorare il principe, il sovrano decise di cedergli la fanciulla. Com'era suo dovere, il giovane mostrò di gradire il dono paterno, tanto che, nel 51 a.C., Wang Zhengjun diede un nipote all'imperatore.

Con l'entrata in scena di questo nipote (destinato a salire al trono nel 33 a.C.) e con il ruolo assunto da sua madre a corte si vennero a creare le circostanze che, nel 9 d.C., avrebbero portato Wang Mang a dichiarare conclusa la dinastia Han e a proclamarsi imperatore. Al momento della sua salita al trono questo nipote, che sarebbe passato alla storia con il nome di imperatore Cheng, aveva già compiuto diciott'anni. Ciò nonostante, sua madre, l'influente imperatrice vedova Wang, riuscì ugualmente a porgli al fianco uno dei suoi fratelli, Wang Feng, in qualità di Gran Maresciallo. Tale decisione, che in parte rifletteva la brama di potere della famiglia Wang, fu assunta anche in risposta a quelle che erano percepite come le debolezze di carattere del giovane sovrano. L'imperatore Cheng è rimasto celebre per alcune memorabili imprese, nessuna delle quali rientra nel campo dell'arte di governo. Le sue amanti, le sue sortite in incognito e i giochi pubblici che organizzò (che per certi versi ricordano quelli dell'antica Roma) divennero temi ricorrenti delle storie che il popolo cinese si racconta da sempre sugli Han. Mentre l'imperatore si dedicava a queste attività, gli affari di stato erano sbrigati dal Gran Maresciallo. La carica passò quattro volte di mano all'interno della famiglia Wang, fino a quando, nell'8 a.C., l'onore di occuparla fu conferito a un nipote dell'imperatrice vedova, Wang Mang.

Un anno più tardi, con la morte dell'imperatore Cheng e l'ascesa al trono di uno dei suoi nipoti, l'imperatore Ai, che non aveva nessun legame di sangue con la famiglia dell'anziana imperatrice vedova, Wang Mang fu costretto a dimettersi. Durante il breve regno dell'imperatore Ai, la carica di Gran Maresciallo fu assegnata a diversi personaggi, tutti appartenenti alle famiglie della nonna e della madre del sovrano, a eccezione dell'ultimo, un certo Dong Xian, un aitante ventitreenne che, a quanto si mormorava, era l'amante del sovrano.

Alla morte dell'imperatore Ai, nell'1 a.C., la famiglia Wang si dispose a rimpossessarsi del potere che le era momentaneamente sfuggito di mano. L'operazione riuscì grazie al fatto che a corte nessuno era in grado di opporsi all'autorità dell'imperatrice madre Wang. Quest'ulti-

ma rimosse dalla sua carica Dong Xian, costringendolo a suicidarsi, mise sul trono un principe di nove anni (l'imperatore Ping, r. 1 a.C. - 6 d.C.) e conferì per la seconda volta la carica di Gran Maresciallo a suo nipote Wang Mang.

Alla morte dell'imperatore Ping, nel 6 d.C., invece di scegliere un nuovo imperatore si decise di designare erede al trono un bambino di due anni in nome del quale Wang Mang avrebbe svolto la funzione di «reggente». Questa insolita innovazione fu rapidamente superata nell'anno 9, quando un gran numero di portenti fausti convinse Wang Mang a lasciar cadere la parola «reggente» e a fondare la nuova dinastia Xin (9-23). Dopo poco più di duecento anni, il sipario era sceso sul regno della dinastia Han, o almeno così si pensava.

## 12. *Il regno di Wang Mang (r. 9-23 d.C.).*

Dal momento che non riuscì a stabilizzare la dinastia a cui aveva dato origine, Wang Mang è stato considerato un «usurpatore» dalla storiografia ufficiale che ha dipinto a fosche tinte la sua figura. Spesso, il merito di alcuni dei suoi successi è stato retroattivamente attribuito agli imperatori Han che lo hanno preceduto o a quelli saliti al trono dopo di lui. I passi falsi, invece, sono stati enfatizzati, e per dimostrare la sua malvagità non si è esitato a menzionare episodi che in altri casi sarebbero considerati irrilevanti. Tuttavia, neppure il più prevenuto degli storici riuscirebbe a indicare un segno di resistenza alla sua politica nel periodo che va dal 10 al 20. Wang Mang iniziò a incontrare una vera opposizione solo quando, in seguito a una serie di distruttive inondazioni causate dalla rottura degli argini da parte del Fiume Giallo, le condizioni economiche dell'impero registrarono un netto peggioramento.

Se gli storici avessero accordato al regno di Wang Mang lo stesso trattamento riservato ai regni degli imperatori Han, oggi sapremmo molto di più su questo periodo ma, data la situazione, dobbiamo ammettere di conoscere solo in modo molto approssimativo ciò che accadde nel corso dei quindici anni di regno della dinastia Xin. Ciò non dipende dalla scarsità di materiale poiché, al contrario, i resoconti dedicati al regno di Wang Mang sono estremamente lunghi. Il fatto è che questi testi sono in gran parte costituiti da interminabili citazioni degli innumerevoli memoriali che Wang Mang presentò al trono in qualità di Gran Maresciallo, riportate con l'intento di dimostrare che il fondatore della dinastia Xin non era altro che uno scaltro adulatore e un ipocrita. Di conseguenza, gli storici del secolo scorso si sono trovati a fare i conti con la questione

del «vero carattere di Wang Mang», in alcuni casi prendendone le difese e in altri richiamandosi invece ai giudizi negativi espressi sul suo conto nel corso dei duemila anni che ci separano dal suo regno.

Spesso si fa riferimento agli esperimenti effettuati da Wang Mang in campo monetario che, alla fine, portarono al deprezzamento della moneta circolante. Anche la legge emanata nel 9, che proibiva la compravendita privata di schiavi – abrogata tre anni più tardi – e il provvedimento volto a distribuire equamente le terre dell'impero a tutti gli uomini in grado di coltivarle – anche questo abolito tre anni dopo – sono spesso menzionati a riprova sia delle sue buone intenzioni sia della sua folle temerarietà. Naturalmente Wang Mang adottò una serie di misure contro la dinastia che lo aveva preceduto: i templi ancestrali degli Han furono chiusi e, nel 10, i membri dell'ex famiglia imperiale furono privati dei loro titoli nobiliari. Nell'anno 9, Wang Mang modificò i nomi dei titoli e delle cariche per conformarli a quelli indicati in un testo intitolato *Zhouli* (Riti di Zhou), che, secondo la tradizione, descriveva l'organizzazione burocratica dell'impero così come si presentava all'inizio della dinastia Zhou. Il fatto stesso che Wang Mang facesse un grande affidamento su questo testo ha indotto in seguito alcuni storici a considerarlo un falso. Nel 1900, quando la Cina, agli occhi di certi intellettuali, aveva un disperato bisogno di rinnovamento, Kang Youwei (1858-1927) giunse al punto di sostenere che Wang Mang e il responsabile della biblioteca imperiale del tempo, Liu Xin (46 a.C. - 23 d.C.), avevano falsificato più di un Classico per legittimare l'usurpazione del trono e che, così facendo, avevano alterato anche l'immagine di Confucio, che era stato un sincero riformatore e non il bieco conservatore dipinto da Liu Xin (Kang Youwei 1891 e 1897). Tali accuse, già sollevate da altri insigni storici sin dalla fine della dinastia Song, ma rifiutate nel xx secolo da studiosi del calibro di Bernhard Karlgren (1889-1978), Guo Moruo (1892-1978) e Gu Jiegang (1893-1980), dimostrano l'ampiezza dell'ombra gettata dalla figura di Wang Mang sulla storia cinese.

Inoltre, per ragioni che non sono state chiarite, Wang Mang volle cambiare i nomi dei luoghi geografici del paese e ribattezzò persino la capitale, Chang'an, anche se in questo caso il cambiamento, implicando solo una modifica dei caratteri, non è visibile nella traslitterazione.

Uno degli aspetti più singolari della personalità di Wang Mang, finora passato perlopiù inosservato e tuttavia ricco di conseguenze per il futuro, è costituito dalla sua predilezione per i nomi propri di persona che, come il suo, erano costituiti da un solo carattere. La sua posizione si basava su un'interpretazione decisamente forzata di certi testi classici, eppure egli era così convinto della sua validità che, attraverso un

congruo compenso, riuscí a persuadere un *chanyu* Xiongnu, il cui nome nella traslitterazione presentava quattro caratteri, a sostituirlo con uno costituito da un solo carattere. Se prima di Wang Mang i nomi propri di persona formati da due caratteri non erano affatto rari in Cina – si pensi, ad esempio, a un personaggio che abbiamo già incontrato, il generale Li Guangli – dopo il suo regno invece, e fino al IV secolo, essi scomparvero dalle cronache, un altro esempio della profonda influenza esercitata da Wang Mang sulla storia del paese.

Un altro particolare curioso della vita di Wang Mang è costituito dal fatto che il fondatore della dinastia Xin aveva sposato una donna che aveva il suo stesso nome di famiglia, Wang. Nel corso di quasi tutta la loro storia, i Cinesi hanno considerato sconvenienti i matrimoni tra persone con lo stesso cognome. Questa interdizione, in origine probabilmente fondata sul rifiuto dell'incesto e di tutto ciò che vi si avvicina, ha seguito a essere rispettata fino a non molto tempo fa, nonostante l'aumento della popolazione – che la privava di qualsiasi fondamento – e la relativa scarsità di cognomi: in Cina, infatti, i cognomi piú usati sono all'incirca 150.

Quando, nell'ottobre del 23 (vedi il paragrafo successivo), sentí avvicinarsi la fine, Wang Mang cercò di conseguire con la magia ciò che non era riuscito a ottenere con la forza delle armi. Si narra che, ritiratosi in una torre dell'area in cui sorgeva il Palazzo imperiale, passasse le sue giornate a seguire il succedersi delle Cinque Fasi cambiando posizione del corpo. Fu là che gli fu tagliata la testa che, a quanto pare, fu conservata dai sovrani della dinastia Han tornata al potere e anche dalle successive. Siamo a conoscenza di questo particolare perché il 27 novembre 295, in un edificio della capitale noto come l'«Arsenale», scoppiò un indomabile incendio nel corso del quale andarono distrutti i preziosi cimeli in esso custoditi e, in particolare, le pantofole di Confucio, la spada con cui Liu Bang aveva tagliato in due il serpente (vedi *supra*) e la testa di Wang Mang.

### 13. *La restaurazione della dinastia Han (23-36).*

Nel contesto della storia della Cina, il termine «dinastia» indica una serie di sovrani della medesima famiglia che si succedono in linea maschile (quasi sempre di padre in figlio) al governo del paese, proprio come nel quadro della storia d'Europa. Tuttavia, contrariamente a quanto è avvenuto in molte dinastie europee, in Cina il potere sovrano non è mai stato trasmissibile in linea femminile. Inoltre, solo in qualche raro

caso una casa regnante europea è stata sconfitta ed estromessa definitivamente dal trono da un'altra dinastia. Naturalmente, anche in Europa si sono registrati casi di monarchi spodestati dal trono ma spesso, dopo qualche tempo, quella che era considerata la dinastia legittimata a esercitare il potere sovrano è stata reinvestita del suo ruolo. In altre parole, la restaurazione degli Stuart in Inghilterra (1660) e dei Borbone in Francia (1814) e in Spagna (1874 e 1975) rientra nell'idea che gli Europei si fanno della legittimità del potere dinastico. Nella storia della Cina, invece, il ritorno sul trono di una dinastia deposta con la forza o che ha rinunciato al potere sovrano con un atto di abdicazione è qualcosa che non rientra nel normale ordine delle cose ed è per questo che la restaurazione della dinastia Han, nel 23 d.C., è passata alla storia come un evento memorabile.

Il regno di Wang Mang si avviò alla conclusione in un quadro rovinoso, caratterizzato, sin dall'anno 18, da vaste ribellioni contro il governo che, tuttavia, non miravano inizialmente a riportare sul trono la dinastia Han. La massa degli insorti era costituita da gruppi di contadini sbandati che, dopo aver abbandonato le loro terre a causa delle devastanti inondazioni provocate dalla rottura degli argini da parte del Fiume Giallo, si erano dati al brigantaggio per ragioni di sussistenza. Il fenomeno, tuttavia, iniziò a diventare preoccupante per il potere costituito solo quando le bande dei ribelli, che fino ad allora avevano arrecato danno soprattutto alla popolazione, si coalizzarono per provocare la caduta dell'imperatore Wang Mang.

Il quadro della situazione registrò una svolta nel corso dell'anno 22, quando due bande di ribelli si allontanarono dalle loro aree d'azione originarie, situate nella zona orientale del paese, alla ricerca di nuovi territori da depredare. Entrambe si diressero verso la provincia centrale di Nanyang, una zona relativamente ricca e fino ad allora pacifica, mettendo in allarme i ricchi possidenti terrieri che vivevano a Wan, il popoloso capoluogo della provincia, e nei suoi dintorni. Il caso volle che molti ricchi possidenti terrieri della zona appartenessero all'ex famiglia regnante: Wang Mang, infatti, si era mostrato clemente con i membri della famiglia Liu e, pur privandoli dei loro titoli nobiliari, li aveva lasciati in possesso di tutti i loro beni.

Tre dei personaggi più in vista della zona, Liu Xuan (m. 25) e i suoi cugini, i fratelli Liu Bosheng (m. 23) e Liu Xiu (5 a.C. - 57 d.C.), tutti lontani discendenti del terzo imperatore Han, finirono così per assumere un ruolo di primo piano in quella che ben presto divenne una vera e propria guerra volta a riportare sul trono la dinastia Han. Quando le bande dei ribelli si avvicinarono a Nanyang, Liu Xuan, che a quel tempo si era

dato alla macchia per sottrarsi al controllo dei funzionari del governo imperiale, fu persuaso dai capi di una banda a unirsi alla sollevazione. Nel frattempo, Liu Bosheng aveva fatto causa comune con l'altro gruppo di insorti. Così, nel marzo del 23, le due formazioni si unirono per stringere d'assedio la città di Wan. Fu in questo momento critico che, avvertendo l'esigenza di darsi una guida, la coalizione decise di proclamare il proprio imperatore. Per più di una ragione, sarebbe stato logico far cadere la scelta su Liu Bosheng ma i capi dei ribelli, che a quanto sembra diffidavano di lui, decisero di anteporgli Liu Xuan. Così, l'11 marzo del 23, sulle rive di un fiume che scorreva nei dintorni di Wan, Liu Xuan fu proclamato primo imperatore della nuova dinastia Han e scelse come motto la parola *Gengshi* («Rinascita»), che diventerà il nome con cui passerà alla storia.

Nell'estate di quell'anno, Wan si arrese alle truppe assedianti e tre giorni dopo il grosso dell'esercito di Wang Mang fu sgominato nel corso di una battaglia decisiva che si svolse a Kunyang, una località situata a breve distanza da Wan. L'armata che aveva inflitto questa dura sconfitta all'esercito nemico era stata inviata sul posto sotto il comando di Liu Xin dall'imperatore Gengshi. A qualche settimana da queste due vittorie, quest'ultimo si liberò del suo potenziale rivale, Liu Bosheng, facendolo giustiziare con l'accusa di alto tradimento.

Subito dopo, le città di Chang'an, la capitale (dove, il 6 ottobre del 23, Wang Mang fu messo a morte), e Luoyang, la seconda città in ordine d'importanza dell'impero, furono occupate dall'esercito Han. Dopo aver trascorso un breve periodo a Luoyang, nella primavera dell'anno 24 l'imperatore Gengshi stabilì la sua residenza a Chang'an. Nel frattempo, dopo la vittoria di Kunyang, Liu Xiu – che probabilmente non era in buoni rapporti con il cugino imperatore, responsabile della morte di suo fratello maggiore – era diventato un personaggio troppo in vista per poter essere messo da parte. Così, l'imperatore Gengshi gli affidò l'incarico di andare a proclamare la grandezza della nuova dinastia nell'area nord-orientale dell'impero, ossia, di convincere i funzionari locali nominati da Wang Mang a giurare fedeltà alla nuova corte. La missione di Liu Xiu si risolse in un grande successo e, nel corso degli anni 24 e 25, con il graduale declino del potere dell'imperatore Gengshi, Liu Xiu iniziò a godere di una crescente popolarità, fino a quando, il 5 agosto del 25, decise di proclamarsi a sua volta imperatore.

La caduta di certe dinastie cinesi è stata accompagnata dall'emergere di un nuovo casato pronto ad assumere le redini del governo, come, ad esempio, nel caso delle due più antiche dinastie della storia del paese. In quei casi, una casa regnante degenerata che ormai produceva so-



lo sovrani malvagi era stata rovesciata da una ribellione guidata da un suddito virtuoso. Forse questa descrizione pecca di semplicismo, ma è in questi termini che gli storici cinesi hanno descritto i primi cambiamenti di dinastia, che si ritiene abbiano avuto luogo intorno al 1600 a.C. e nel 1045 a.C. Il quadro che fece da sfondo alla caduta della dinastia Qin invece fu completamente diverso, tanto che per qualche anno non fu facile stabilire in quale direzione si sarebbe orientato il corso degli eventi e se il nuovo sovrano avrebbe rilevato l'eredità del Primo Imperatore dei Qin (l'enigma si sciolse quando Liu Bang adottò il titolo che il Primo Imperatore aveva coniato per sé). Per indicare questo tipo di situazione i Cinesi usavano dire «il cervo è in libertà», una metafora in cui la dignità imperiale è assimilata a un cervo che, con un po' di fortuna, qualsiasi cacciatore può catturare.

La storiografia cinese ha deliberatamente descritto la restaurazione della dinastia Han come un evento ineluttabile; come se l'esito delle guerre che fecero seguito alla caduta di Wang Mang non fosse mai stato in dubbio, insomma come se il cervo non fosse mai stato in libertà. In realtà, l'esito di quelle guerre fu a lungo incerto e solo nell'anno 36 d.C. Liu Xiu – passato alla storia con il nome di imperatore Guangwu (r. 25-57) – divenne arbitro della situazione. Fino a quel momento, egli era stato costretto a combattere contro altri pretendenti al trono, alcuni dei quali si proclamavano autentici eredi degli Han. Liu Xiu non dovette mai affrontare in campo aperto l'imperatore Gengshi, che fu scalzato dal trono a Chang'an nel corso dell'anno 25 da un'altra banda di ribelli che incoronò un imperatore di sua scelta. Anche questa banda veniva dalla zona orientale del paese e fino ad allora non aveva svolto un ruolo di primo piano nella guerra civile che insanguinava l'impero. Passati alla storia con il nome di «Sopraccigli Rossi» perché, per distinguersi dalle altre formazioni di insorti, usavano tingersi la fronte di rosso, questi ribelli calarono su Chang'an nell'estate del 25, con l'intento di far razzia di oggetti di valore e scorte alimentari ma, una volta detronizzato l'imperatore Gengshi (che poco dopo fu strangolato), decisero di proclamare un proprio imperatore che, anche in questo caso, era un rampollo della famiglia Liu.

L'imperatore Guangwu riuscì volta per volta a sottomettere, mettere in fuga, rendere inoffensivi o sconfiggere tutti gli altri pretendenti al trono, nel corso di undici lunghi anni (dal 25 al 36). L'ultimo a cadere fu Gongsun Shu, che si era trincerato nella provincia, relativamente ben difendibile, dell'attuale Sichuan e che aveva proclamato la nascita di una nuova dinastia che rivendicava l'eredità di quella fondata da Wang Mang: la dinastia Cheng, da Chengdu, che già allora era il capoluogo di



quella provincia. La stessa esistenza della dinastia Cheng sollevava una questione ideologica di capitale importanza: quale posizione occupava la dinastia che era iniziata e finita con Wang Mang nel grande disegno delle cose? La stessa questione era stata sollevata in relazione alla dinastia Qin, che aveva avuto in pratica come unico esponente il Primo Imperatore. Solo rispondendo a questo interrogativo sarebbe stato possibile individuare sotto quale delle Cinque Potenze avrebbe operato la nuova dinastia Han.

Si narra che quando la notizia della caduta nel dicembre del 36 di Chengdu, messa a ferro e fuoco dai soldati dell'esercito Han, si diffuse a Luoyang, l'imperatore Guangwu sia andato su tutte le furie per il massacro perpetrato in suo nome e che, quando gli fu consegnata la corrispondenza diplomatica di Gongsun Shu, la bruciò senza neppure scorrerla, rifiutandosi di venire a conoscenza di eventuali rapporti «equivoci» tra il suo rivale e qualcuno dei suoi.

A questo punto, la dinastia era stata ufficialmente restaurata. È evidente, tuttavia, per chiunque non si accontenti di vuote classificazioni, che dietro al nome «Han» si celavano realtà molto diverse tra loro. Sotto l'aspetto amministrativo, culturale e religioso, infatti, le due metà della dinastia adottarono posizioni completamente diverse, che possono essere riassunte come segue: in larga misura gli Han Occidentali si ispirarono, pur senza riconoscerlo, all'esempio del Primo Imperatore dei Qin; gli Han Orientali, invece, seguirono le orme del non meno vituperato Wang Mang.

In conclusione, occorre osservare che il fatto stesso che la dinastia fosse stata restaurata non fu privo di ripercussioni nei secoli a venire: la dinastia Han, infatti, è la sola dinastia cinese di cui sia stato più volte proclamato il ritorno al potere dopo il 220, anno a cui si fa generalmente risalire la sua caduta definitiva. La restaurazione degli Han, infatti, fu annunciata nel 221, nel 304, nel 338, nel 551, per ben quattro volte nel periodo compreso tra il 917 e il 979 e ancora persino nel 1360. Inoltre, pur avendo adottato un altro nome per la loro casa regnante, gli imperatori della dinastia Liu Song (420-79) si fecero vanto di discendere dalla famiglia imperiale Han.

#### 14. *Il regno dell'imperatore Guangwu (r. 25-57).*

Come abbiamo visto, la prima parte del regno dell'imperatore Guangwu fu prevalentemente dedicata alle campagne militari contro gli altri pretendenti al trono. Tuttavia, contrariamente a Liu Bang, il

sovrano lasciò ad altri il comando della maggior parte di queste spedizioni. I nomi di alcuni dei suoi generali sono diventati celebri, soprattutto quello di Ma Yuan (14 a.C. - 49 d.C.), noto sia in Cina sia in Vietnam come il comandante che domò la ribellione (o pose fine alla prima guerra di indipendenza, a seconda dei punti di vista) guidata dalle sorelle Tr'ung tra il 40 e il 43. Si narra che, dopo la vittoria, Ma Yuan avesse fatto erigere due pilastri di bronzo al limite meridionale del territorio conquistato, approssimativamente lungo la linea di confine che oggi separa il Vietnam del Nord dal Vietnam del Sud. Benché nella storia vietnamita questa guerra abbia segnato l'inizio della «seconda dominazione cinese», la figura di Ma Yuan era e in una certa misura è tuttora molto rispettata, non solo nella Cina meridionale ma anche in Vietnam.

Benché Ma Yuan avesse dato più di un motivo di soddisfazione all'imperatore Guangwu, subito dopo la sua morte la famiglia si vide privata del titolo nobiliare che le era stato conferito e non ottenne l'autorizzazione di seppellirlo nella tomba dove riposavano i suoi antenati. Guangwu, infatti, aveva deciso di dar seguito a certe accuse sollevate nei confronti del generale, a cui quest'ultimo non aveva potuto replicare, essendo morto subito dopo aver portato a termine con successo la campagna militare in cui era impegnato. Ciò non significa necessariamente che l'imperatore fosse convinto della sua colpevolezza: è più probabile che la denigrazione postuma di Ma Yuan vada letta nei termini del gioco di influenze che avrebbe caratterizzato gran parte della storia della dinastia Han Orientale. L'imperatore Guangwu riuscì a conquistare il trono e a vincere le guerre che fecero seguito alla sua nomina solo perché godeva dell'appoggio di alcuni potenti clan. L'ascesa, duecento anni prima, di Liu Bang era avvenuta in circostanze analoghe. Quest'ultimo, tuttavia, era riuscito in breve tempo a liberarsi dei suoi alleati, tanto che il ruolo svolto dalle loro famiglie nella storia del periodo Han Occidentale era stato irrilevante. Nella maggior parte dei casi, invece, gli imperatori Han Orientali non riuscirono a sottrarsi all'influenza dei grandi clan, come dimostra il fatto, ad esempio, che fino al regno dell'imperatore Ling (r. 168-189) quasi tutte le imperatrici furono scelte nell'ambito di un ristretto numero di famiglie, i cui antenati erano stati determinanti per l'ascesa al trono dell'imperatore Guangwu. Inoltre, a partire dal regno dell'imperatore He (r. 88-106), queste imperatrici svolsero sempre, in qualità di imperatrici vedove, il ruolo di reggenti, governando in nome dei giovani successori al trono. Le imperatrici vedove di quel periodo si fecero quasi sempre affiancare da un parente più anziano, un fratello maggiore o, più raramente, il proprio padre. È così che i grandi clan riuscirono a esercitare la loro influenza sul centro del potere per circa

centocinquant'anni, fino a quando in epoca Han Orientale la struttura stessa del governo cambiò radicalmente e i clan persero la loro influenza.

I clan stessi erano in lotta tra loro per la supremazia, ed è in questo quadro che occorre valutare le accuse rivolte al generale Ma Yuan. Quest'ultimo apparteneva alla fazione Ma, acerrima rivale dei Dou. I due clan erano a loro volta in lotta con un terzo gruppo, quello della fazione Nanyang, formata da famiglie provenienti dal luogo di nascita dell'imperatore Guangwu. Tutti i memoriali diffamatori tendenti a screditare Ma Yuan provenivano da membri della fazione Dou e l'imperatore Guangwu potrebbe aver approfittato dell'occasione per liberarsi di un clan che ai suoi occhi aveva il torto di aver acquisito un'eccessiva influenza, proprio grazie ai brillanti successi militari del generale. Non molto dopo, tuttavia, l'imperatore Guangwu, forse persuasosi dell'innocenza di Ma Yuan, accolse in segno di benevolenza verso il suo clan la figlia minore del generale nell'harem dell'erede al trono. Così, nel 58, quando il principe salì al trono (con il nome di imperatore Ming, r. 57-75) e la principessa Ma fu proclamata imperatrice, la fazione di Ma Yuan rientrò in gioco.

All'inizio del suo regno, nel primo mese dell'anno 26, prima ancora di aver sconfitto tutti i rivali, l'imperatore Guangwu fece erigere alla periferia meridionale di Luoyang un altare consacrato al Cielo, cui farà seguito, trent'anni dopo, la costruzione di un altare dedicato alla Terra alla periferia settentrionale della città. È interessante osservare che nei decreti che disponevano l'edificazione di queste strutture si fa riferimento «ai precedenti stabiliti nell'era Yuanshi», vale a dire all'ultima fase della dinastia Han Occidentale, dall'1 al 6 d.C. In realtà, era stato Wang Mang a creare tali precedenti, ma menzionando l'era Yuanshi si accreditava la tesi secondo cui l'imperatore Guangwu era il diretto continuatore degli Han Occidentali, lasciando credere che l'assetto dei culti istituiti nel periodo Han Orientale non avesse nulla a che fare con Wang Mang.

Come restauratore della dinastia, l'imperatore Guangwu stabilì di ripristinare il culto degli imperatori Han Occidentali e scelse i sovrani a cui tributarlo. Subito dopo l'inizio del suo regno, egli fece erigere a Luoyang un tempio consacrato a Liu Bang, anche in questo caso il primo mese del 26, il che dimostra che tale edificio e l'altare in onore del Cielo erano entrambi assolutamente necessari alla legittimazione della nuova dinastia. In seguito si stabilì che quattro volte l'anno l'imperatore in persona avrebbe offerto sacrifici a cinque imperatori Han Occidentali (Liu Bang e gli imperatori Wen, Wu, Xuan e Yuan) a Luoyang; gli altri sovrani (vale a dire gli imperatori Cheng, Ai e Ping) avrebbero ricevuto le offerte loro dovute nella vecchia capitale, Chang'an, per

mano dei funzionari locali. Gli imperatori Hui, Jing e Zhao non furono neppure menzionati.

L'imperatore Guangwu celebrò, per la seconda e ultima volta nella storia della dinastia, i sacrifici *feng* e *shan*, le cerimonie più solenni dell'intero sistema dei culti. È interessante osservare che tali sacrifici che, come abbiamo visto, erano stati offerti in precedenza anche dal Primo Imperatore dei Qin e dall'imperatore Wu, in seguito torneranno a essere celebrati solo circa seicento anni più tardi. Wu aveva offerto il sacrificio *feng* e *shan* nella speranza di raggiungere l'immortalità. Ora è difficile dire se Guangwu fosse più o meno superstizioso del suo predecessore, ma di certo la vita eterna non figurava tra i suoi obiettivi. Egli celebrò i solenni riti per informare il Cielo delle sue imprese e così facendo offrì al Cielo l'opportunità di convalidare certe profezie.

Nei primi giorni dell'anno 56, Guangwu era immerso nella lettura di un genere di letteratura ancora sconosciuto all'epoca dell'imperatore Wu. Nel corso degli ultimi anni della dinastia Han Occidentale, infatti, erano improvvisamente venute alla luce numerose opere che, a quanto si diceva, erano state scritte dai saggi dell'antichità, tra cui Confucio, e poi occultate nella convinzione che i tempi non fossero ancora maturi per divulgarle. Questi testi erano redatti in forma di commento ai Classici, ma il loro contenuto era a dir poco strano. Alcuni, di contenuto profetico, avevano goduto di una notevole popolarità nel corso degli ultimi anni della prima parte della dinastia. Wang Mang ne aveva fatto largo uso per legittimare la sua ascesa al trono e anche l'imperatore Guangwu era un convinto assertore della loro autenticità. Durante le guerre per la conquista del trono imperiale, sia lui sia i suoi avversari avevano citato a tutto spiano i cosiddetti testi apocrifi e in seguito il fatto che, per quanto lo riguardava, le profezie in essi contenute si fossero avverate finì per rafforzare la sua convinzione.

In quei giorni del 56 l'imperatore s'imbatté in una profezia che parlava del «nono del rosso Liu» e, di conseguenza, si sentì chiamato in causa. Secondo una certa procedura di calcolo, infatti, nove generazioni lo dividevano da Liu Bang e nel 25, subito dopo essersi insediato, il suo governo aveva solennemente dichiarato che la dinastia Han era la manifestazione terrestre della fase del Fuoco e adottato come colore ufficiale il rosso. L'imperatore ordinò quindi agli eruditi della sua corte di cercare altre profezie riguardanti la nona generazione del fiammeggiante Liu. Questi ultimi reperirono un totale di 36 rinvii, la maggior parte dei quali tendeva a indicare che «il nono rosso Liu» era tenuto a celebrare il sacrificio *feng*. Benché in precedenza si fosse mostrato riluttante a officiare questa cerimonia, Guangwu questa volta diede subito ordine

di predisporre la celebrazione. Nel mese di marzo, il sovrano partì alla volta del monte Tai – nell'attuale provincia dello Shandong – e il 27 e il 30 celebrò rispettivamente i sacrifici *feng* e *shan*. Per commemorare l'evento, sulla vetta del monte Tai fu eretta una stele che riportava un totale di nove profezie tratte dai testi apocrifi, inclusa quella da cui tutto era nato.

Non tutti però erano altrettanto convinti dell'autenticità dei testi apocrifi. Alcuni eruditi semplicemente si rifiutavano di credere che quegli scritti avessero qualcosa a che fare con i saggi dell'antichità e qualcuno giunse persino a esprimere tale opinione alla presenza dell'imperatore Guangwu, che andò su tutte le furie. Nel 56, ossia nello stesso anno della celebrazione del sacrificio *feng* e *shan*, Guangwu emanò un decreto che elevava al rango di testi canonici gli scritti apocrifi, che vennero così formalmente equiparati ai Classici confuciani, ma per i quali non furono mai istituite cattedre universitarie. Tuttavia quei testi erano considerati così importanti per il destino della dinastia che si decise di conservarli nell'unico edificio in pietra della città, probabilmente per evitare che andassero distrutti nel corso di un incendio. D'altro lato, il loro prestigio registrò una netta caduta a partire dalla fine della dinastia, fino a quando, nel V e nel VI secolo, si decise di proibirli, con il risultato che oggi ne conosciamo solo alcuni frammenti, tra i quali figurano le nove profezie incise sulla stele che Guangwu aveva fatto erigere in memoria della celebrazione del sacrificio *feng* e *shan*, il cui testo è riportato dagli storici del periodo Han Orientale.

Se non tutti dividevano la fiducia che Guangwu riponeva nei testi apocrifi, non c'era nessuno, soprattutto durante la dinastia Han Orientale, che non credesse nel valore dei portenti. Questa credenza, che risaliva agli albori della civiltà cinese, acquistò in questo periodo un peso che non avrebbe più assunto in seguito. Anche gli Han Orientali avevano cercato una risposta nei portenti e la strada che aveva portato Wang Mang al trono era stata lastricata di strani accadimenti, da lui stesso interpretati come segni inequivocabili della volontà del Cielo che voleva la sua ascesa al trono (per un po' era circolata la voce che alcuni fossero stati prodotti artificialmente dallo stesso Wang Mang). All'epoca la fiducia nei portenti divenne uno dei principali motori della storia. Quando si diffondeva la notizia di un evento infausto – il verificarsi di un'eclissi di sole, il passaggio di una terribile tempesta, la comparsa di una cometa, la trasformazione di una gallina in gallo, il ritorno in vita di un defunto, un periodo di siccità – l'imperatore spesso reagiva attribuendosene la responsabilità, affermando cioè che era stata una sua mancanza a spingere la Natura a inviare un avvertimento e dava il via alla discussione, ossia

chiedeva ai suoi funzionari di sottoporgli nel modo piú franco possibile le loro critiche. Si trattava di un'opportunità unica per criticare il trono senza farne le spese: i funzionari non facevano altro che spiegare quello che la stessa natura intendeva. Con il passare del tempo sarebbe stato uno dei tre piú alti funzionari dello stato ad assumersi la responsabilità del verificarsi di un evento infausto, rassegnando le dimissioni, cosa che indica la relativa irrilevanza politica delle loro funzioni. Verso la fine della dinastia le suddette cariche passarono di mano in mano vorticosamente, mentre i loro titolari rassegnavano le dimissioni dopo pochi mesi, in seguito al verificarsi di questo o quel portento.

#### 15. *Il regno dell'imperatore Ming (r. 57-75).*

Il regno dell'imperatore Ming è ricordato soprattutto per un episodio leggendario e privo di qualsiasi fondamento storico. Si narra che nell'anno 64 il sovrano vide in sogno un uomo d'oro. Il mattino seguente, nessuno degli esperti che avevano il compito di interpretare i suoi sogni seppe spiegargli il significato di quella visione, tranne uno, che indicò nell'uomo d'oro il Buddha e gli suggerí di inviare nell'Estremo Occidente una missione incaricata di raccogliere e portare in Cina i *sutra* (le sacre scritture del buddhismo). L'imperatore accettò il suggerimento e quando, molti anni dopo, la delegazione rientrò in patria, fece costruire il monastero Baima per dare una degna dimora ai sacri testi.

Benché la storia del «sogno dell'imperatore Ming» sia unanimemente considerata leggendaria, resta il fatto che il primo documento cinese contenente un riferimento al buddhismo fu redatto durante il suo regno e proprio dalla cancelleria imperiale. Nel 65, l'imperatore concesse a tutti coloro che avevano commesso un delitto capitale la possibilità di sottrarsi alla pena prevista versando una somma di denaro alle casse dello stato. Uno dei fratelli del sovrano, il re di Chu Liu Ying, che probabilmente non era del tutto sano di mente, decise di approfittare dell'occasione per inviare un grosso quantitativo di seta nella capitale al fine di espiare le colpe che affermava di aver commesso, mettendo così in grave imbarazzo la corte di Luoyang. L'imperatore rinviò al mittente il dono e, in un decreto a cui fu data ampia diffusione, elogiò il fratello per il suo nobile gesto. D'altra parte, era inimmaginabile che il re di Chu, che non mancava mai di «offrire sacrifici al Buddha», si fosse macchiato di un qualsivoglia delitto. Quanto alla seta, sarebbe stato piú opportuno usarne il ricavato per provvedere al sostentamento degli *upāsaka* e degli *śramana*, ossia degli adepti laici e dei monaci buddhisti. La menzione del

nome del Buddha e l'uso di termini sanscriti in un decreto destinato a circolare in tutto l'impero dimostra che a quel tempo le suddette parole erano di uso corrente non solo a Luoyang ma nell'intera Cina.

Fu sotto l'imperatore Ming che le vesti e la corona del sovrano assunsero la forma che avrebbero conservato fino alla fine dell'impero, nel 1912. Nel 59, non appena salito al trono, l'imperatore espresse il desiderio di officiare alcune cerimonie la cui celebrazione era stata differita a causa della morte di suo padre. Fu in quella solenne occasione che l'augusto sovrano fece per la prima volta la sua comparsa in pubblico con la «corona con pendenti», le vesti «ornate» e le pantofole «a corno», tutte realizzate in base ai dettami di una particolare tradizione interpretativa dello *Shujing*, quella della scuola del Maestro Ouyang di cui, non a caso, l'imperatore era stato allievo prima di salire al trono.

#### 16. *Il regno dell'imperatore Zhang (r. 75-88).*

L'imperatore Zhang è ricordato soprattutto per il Simposio del Padiglione della Tigre Bianca o *Baibu tongyi*, un convegno sul vero significato dei Classici, svoltosi nell'anno 79 sotto la sua egida. In precedenza erano stati indetti altri due incontri dedicati allo stesso tema, il primo nel 51 a.C. (il Simposio del Padiglione del Canale di Pietra o *Shiquge*) e il secondo nel 5 d.C., sotto il regno di Wang Mang. Dal momento che l'Università imperiale fondata dall'imperatore Wu includeva solo cinque cattedre, ciascuna delle quali dedicata a un Classico del confucianesimo, gli eruditi avevano concentrato la loro attenzione sull'interpretazione di questi cinque testi, formulando differenti opinioni circa il loro vero significato. Ma dietro alle dispute sul significato di caratteri enigmatici o sull'esatto enunciato di questo o quel passaggio si nascondevano conflitti di ben altra natura: il riconoscimento ufficiale di una nuova o diversa interpretazione di un Classico, infatti, comportava non solo l'istituzione di una nuova cattedra universitaria, e il conseguente conferimento di onori e rendite ai fautori della nuova versione, ma anche una revisione parziale o totale degli ideali a cui si ispirava l'azione del governo. Naturalmente, un simposio sul vero significato dei Classici poteva anche determinare il disconoscimento di certi testi e l'abolizione delle relative cattedre universitarie, anche in questo caso con pesanti ricadute sulla reputazione e le finanze dei loro titolari. Benché anche prima della fondazione dell'Università imperiale fossero state proposte diverse interpretazioni (o scuole) di certi testi, fu soprattutto nel periodo successivo che queste iniziarono a moltiplicarsi. Se l'imperatore Wu



aveva istituito cinque cattedre, una per ogni Classico, dopo il Simposio del Canale di Pietra, svoltosi durante il regno dell'imperatore Xuan, il loro numero fu portato a dodici (ad esempio, fu assegnata una cattedra a ciascuna delle tre scuole di lettura dell'*Yijing*).

Se siamo tornati al tema delle diverse scuole interpretative e del conseguente aumento del numero delle cattedre è solo per precisare che il Simposio del Padiglione della Tigre Bianca non portò al riconoscimento di nuove scuole né al disconoscimento di nessuna di quelle già accettate. Dal nostro punto di vista, l'importanza dell'evento risiede nel fatto che, subito dopo la sua conclusione, a stendere il resoconto fu Ban Gu (32-92), il più insigne erudito del momento. Il testo, giunto fino a noi a sua firma, è molto probabilmente autentico e ci permette di seguire punto per punto il dibattito sui diversi temi. Spesso la discussione è riportata in forma di domanda e risposta: «Perché un uomo dovrebbe sposarsi una sola volta?» «Con ciò si vuole scoraggiare la dissolutezza e impedire all'uomo di gettare alle ortiche la virtù e di lasciarsi andare alle passioni. Per questo egli si sposa una sola volta; nemmeno il Signore degli uomini ha il diritto di sposarsi due volte». Quello appena citato è un eccellente esempio dell'alto grado di astrattezza di questo genere di discussioni. Com'è noto, infatti, oltre alla propria moglie, chiunque ne avesse i mezzi poteva procurarsi tutte le concubine che desiderava. «Perché la sposa non ha un suo rango?» «Lo *yin* è remissivo e la donna, essendo *yin*, non ha alcun motivo di uscire di casa. Per questa ragione è suo dovere seguire in tutti e tre i casi, vale a dire, quando non è ancora sposata, ella segue suo padre, una volta sposata segue suo marito e, quando il marito muore, segue suo figlio. Così, se il marito si fa onore a corte, la moglie sarà riverita a casa: ella segue passo dopo passo la sorte del marito» (Tjan Tjoe Som 1949, vol. I, p. 223). Anche in questo caso, si tratta di prese di posizioni di principio che non tengono in alcun conto il ruolo talvolta decisivo svolto dalle donne nella storia e nella società cinesi, un tema di primo piano nel corso del regno del successore dell'imperatore Zhang, l'imperatore He.

### 17. *Il regno dell'imperatore He (r. 88-106).*

Proclamato imperatore nell'88, a nove anni d'età, He fu il primo della lunga serie di sovrani ascesi al trono prima di aver compiuto la maggiore età con cui si chiude la dinastia Han Orientale. Inoltre, a partire da He, il trono sarà sempre ereditato da figli di concubine o, in mancanza di principi imperiali, da discendenti (ancora bambini) di altri nobili

membri della famiglia imperiale che non risiedevano nella capitale. Nel riflettere sulle cause della caduta della dinastia, spesso gli storici cinesi hanno visto in queste circostanze, che gli occidentali tenderebbero ad attribuire al caso, il risultato del fatale invecchiamento della linea imperiale: a loro parere, gli Han Orientali erano paragonabili a «un ramoscello di un vecchio albero, apparentemente rigoglioso, ma in realtà dotato di un'energia vitale limitata», un punto di vista che non tiene volutamente conto del fatto che anche durante il periodo precedente erano saliti al trono sovrani ancora minorenni che discendevano da rami collaterali della famiglia imperiale.

Così, a partire dall'imperatore He, tutti i regni ebbero inizio sotto la reggenza della principale sposa dell'imperatore defunto. Talvolta questi periodi di reggenza finirono in un bagno di sangue, talaltra con la morte dell'imperatrice vedova, rimasta al potere nonostante il raggiungimento della maggiore età da parte del sovrano. Nella maggior parte dei casi, le imperatrici vedove, che non potevano varcare la soglia del Palazzo imperiale, fecero ricorso a un membro più anziano della propria famiglia d'origine, un fratello maggiore o il proprio padre, per vigilare sull'applicazione dei loro ordini nel mondo esterno. In questo periodo questa sorta di «reggente per gli affari esterni» sarà sempre insignito del titolo di Generalissimo. A lungo andare si sarebbero create forti tensioni tra la burocrazia e la corte: i funzionari dell'amministrazione civile – che avevano in gran parte perso l'influenza in precedenza esercitata sul sovrano – consideravano illegittima la situazione che si era venuta a creare. Essi, infatti, erano inorriditi dalla semplice idea che il paese potesse essere governato da una donna: nel gioco di equilibri del mondo retto dallo *yin* e dallo *yang*, infatti, l'imperatore e il sovrano incarnavano il secondo principio, mentre le donne e i sudditi il primo. In un paese governato da una donna o, per riprendere un celebre detto cinese, dove «è la gallina ad annunciare il sorgere del sole», si rischiava di perdere l'equilibrio cosmico. In realtà, questo stato di cose era considerato intollerabile non tanto dalla maggior parte dei funzionari civili, che tutto sommato non incontravano eccessive difficoltà a svolgere le loro funzioni, quanto dai teorici dell'arte di governo, che non si stancavano di denunciarne il carattere anomalo.

Con il regno dell'imperatore He entra in campo un terzo fattore, quello dell'influenza degli eunuchi. Come vedremo, dopo aver svolto per un lungo periodo un ruolo di secondo piano, verso la fine della dinastia gli eunuchi finirono per sostituirsi all'imperatore, suscitando a lungo andare una violenta reazione tra i membri della burocrazia e delle grandi famiglie che avrebbe finito per provocare la caduta della dinastia.

Oltre alle sollevazioni che fecero da sfondo alla reggenza della sua matrigna, il regno dell'imperatore He fu segnato da due importanti eventi. Nell'89 e nel 92 il fratello della reggente, il Generalissimo Dou Xian (m. 92), riportò due vittorie schiaccianti sui Xiongnu, spingendo una

Tabella 2.

Imperatori, reggenti e Generalissimi dall'88 al 189.

Imperatore	Reggente	Generalissimo
He (88-106; 9 anni)	Imperatrice vedova Dou (88-92)	Dou Xian, fratello maggiore dell'imperatrice (89-92)
Shang (106; 1 anno; figlio di He)	Imperatrice vedova Deng (106-21)	
An (106-25; 12 anni; nipote di He)	Imperatrice vedova Deng	Deng Zhi, fratello maggiore dell'imperatrice (109-10)
Shao (125; giovanissimo; ramo collaterale)	Imperatrice vedova Yan	
Shun (125-44; 10 anni; figlio di An)		Liang Shang (135-41) e dopo di lui Liang Ji (141-59)
Chong (144-45; 1 anno; figlio di Shun)	Imperatrice vedova Liang	Liang Ji
Zhi (145-46; 7 anni; ramo collaterale)	Imperatrice vedova Liang	Liang Ji
Huan (146-68; ramo collaterale)	Imperatrice vedova Liang (fino al 150, anno della morte)	Liang Ji (fino al 159)
Ling (168-89; 12 anni; ramo collaterale)	Imperatrice vedova Dou (168)	Dou Wu, padre dell'imperatrice vedova (168)
Shao (189; 16 o 13 anni; figlio di Ling)	Imperatrice vedova He (189)	He Jin (184-89)
Xian (189-220; 8 anni; secondo figlio di Ling)		

parte di queste tribú nomadi (i Xiongnu Settentrionali) ad abbandonare il territorio dei propri avi. Spariti dalle cronache cinesi, i Xiongnu Settentrionali riapparvero trecento anni dopo all'orizzonte delle cronache bizantine con il nome di Unni, o almeno questa è la teoria enunciata.

#### Eventi principali

Rientrato a Luoyang nel 92, dopo aver sconfitto i Xiongnu, Dou Xian è costretto a suicidarsi; l'imperatrice è segregata nei suoi appartamenti (morirà nel 97). Il giovane sovrano guida l'operazione con l'aiuto di un eunuco.

L'imperatore muore nel corso dell'anno.

Nel piú lungo periodo di reggenza della dinastia, l'imperatrice vedova governa quasi sempre senza un appoggio «esterno». L'imperatrice vedova Deng muore di morte naturale.

Il giovane sovrano muore nel corso dell'anno.

Con un *coup d'état*, gli eunuchi mettono sul trono l'imperatore Shun. L'imperatrice vedova Yan è relegata nei suoi appartamenti, dove morirà nel 126. I generalissimi, rispettivamente padre e fratello maggiore della sposa del sovrano, l'imperatrice Liang, entrano in carica dopo il raggiungimento della maggiore età da parte dell'imperatore.

L'imperatore muore assassinato, forse dallo stesso Liang Ji.

All'imperatore Huan è data in moglie la sorella minore dell'imperatrice vedova; alla morte di quest'ultima, nel 150, il clan Liang conserva così il suo ruolo dominante a corte (durato 24 anni) fino al 159, quando anche la moglie del sovrano muore e quest'ultimo si libera di Liang Ji, governando con l'aiuto degli eunuchi.

Dou Wu decide di far eliminare gli eunuchi ma questi reagiscono uccidendolo. Gli eunuchi conservano il loro ruolo dominante e l'imperatrice vedova è relegata nei suoi appartamenti, dove muore nel 172.

Nominato Generalissimo durante la rivolta dei Turbanti Gialli, He Jin è deciso a liberare la corte dalla presenza degli eunuchi, ma questi lo precedono assassinandolo; i ribelli penetrano nel palazzo e costringono alla fuga l'imperatrice vedova, l'imperatore e suo fratello.

Il capo dei ribelli costringe l'imperatrice vedova He a deporre l'imperatore e a mettere sul trono il fratello Xian, dopodiché, nel 190, fa assassinare sia l'imperatrice vedova sia il precedente sovrano; l'imperatore Xian abdica nel 220, ponendo fine al regno degli Han Orientali.

ta da Gibbon (1978, pp. 914-17) circa l'origine di questa popolazione. In precedenza, l'altra metà della tribù nomade, i Xiongnu Meridionali, aveva ottenuto dall'imperatore Guangwu l'«autorizzazione» di stabilirsi all'interno del confine definito dalla Grande Muraglia, assoggettandosi formalmente ai Cinesi. In realtà, il fatto di aver permesso ai Xiongnu Meridionali di insediarsi nel cuore del paese rivela la debolezza della corte nei confronti delle popolazioni straniere.

L'altro grande evento del periodo è quello relativo all'«invenzione della carta». Secondo la tradizione, fu un eunuco, Cai Lun, a inventare questo materiale di cui, nel 105, avrebbe mostrato i primi campioni all'imperatore. Durante alcuni scavi archeologici, tuttavia, sono stati portati alla luce campioni di carta (molto grossolana e probabilmente destinata in origine a essere usata come materiale da imballaggio) risalenti alla fine del I secolo a.C. L'invenzione di Cai Lun potrebbe aver avuto quindi come oggetto un tipo di carta di migliore qualità, utilizzabile come supporto per la scrittura. Ad ogni modo, per più di un secolo dopo il 105, si seguì prevalentemente a impiegare come materiale scritto la seta (per opere di particolare importanza), listarelle di bambù e tavolette di legno.

#### 18. *Il regno degli imperatori Shang (r. 106) e An (r. 106-25).*

L'imperatore He non ebbe figli dalle due imperatrici - Yin, dalla quale divorziò nel 102, e Deng, che morì nel 121 -, ma ebbe due figli da due consorti secondarie il cui nome non ci è noto. Alla sua morte, l'imperatrice Deng scartò l'idea di far salire al trono il figlio maggiore, che pare sofferisse di una malattia incurabile, preferendo il piccolo Liu Long, di appena tre mesi. Sfortunatamente anche Liu Long si ammalò e morì poco dopo, il 21 settembre 106, prima ancora di aver compiuto un anno di vita. Per questo motivo gli fu riconosciuto il nome dinastico Shang, che indica una morte avvenuta in giovane età.

Due giorni dopo la morte dell'imperatore Shang, l'imperatrice Deng mise sul trono un nipote dell'imperatore He, Liu You (o Liu Hu), di 13 anni. Ebbe così inizio il regno dell'imperatore An, che fu fortemente condizionato dalla presenza a corte dell'imperatrice Deng. Il temperamento debole del sovrano non gli consentì di acquisire una reale autonomia, fino al 121, quando l'imperatrice morì. Solo allora, all'età di ventisette anni, An poté esercitare le piene funzioni di imperatore. Il suo regno fu funestato da diverse calamità naturali e dovette inoltre far fronte a continui problemi alle frontiere.

Nella primavera del 125, egli partí alla volta del Sud del paese per quello che si era soliti definire «un giro d'ispezione e battute di caccia». Prima di lui molti altri sovrani si erano messi in viaggio con questa motivazione, perlopiú disinteressandosi sia alle ispezioni sia alla caccia. Evidentemente si trattava di un pretesto per allontanarsi dalla capitale e, in effetti, in quel momento il sovrano potrebbe averne avvertito l'esigenza: nell'ottobre dell'anno precedente, infatti, egli aveva delegittimato l'erede al trono senza designarne un altro, un gesto che aveva suscitato grande sconcerto tra i membri della burocrazia. Subito dopo, An si era messo in viaggio per l'antica capitale, Chang'an, dove aveva offerto sacrifici nel tempio consacrato a Liu Bang e nei mausolei dei dodici imperatori Han Occidentali, dando disposizioni affinché fossero offerti sacrifici in suo nome anche nei templi dei piú insigni uomini di stato del periodo, tra cui Huo Guang. In quell'occasione, in città era giunta la voce, forse volta a dimostrare che il Cielo approvava il suo operato, che nelle immediate vicinanze era stato avvistato uno stormo di fenici. Così, per celebrare il fausto evento era stato organizzato un grande banchetto a cui avevano partecipato tutti i funzionari locali. Allo stesso tempo, tuttavia, si erano diffuse voci allarmanti, secondo cui 23 governatori erano stati colpiti da terremoti e altri 36 da piogge torrenziali, burrasche di vento e tempeste di grandine.

All'inizio del 125 si era sparsa la notizia dell'avvistamento di due draghi gialli e un unicorno, portenti benaugurali che spesso portavano con sé l'esenzione fiscale per l'area in cui si erano verificati, cosa che in parte spiega l'entusiasmo con cui si rilanciavano tali annunci. Il corteo imperiale partí da Luoyang il 7 aprile e arrivò a Wan il 23 dello stesso mese, due giorni dopo un'eclissi di sole. La città di Wan aveva svolto un ruolo di primo piano nel processo di restaurazione della dinastia ed è molto probabile che l'imperatore An avesse deciso di recarsi là anche per chiedere l'approvazione degli antenati degli Han Orientali, i cui templi si trovavano nelle vicinanze della città. Comunque sia, non appena arrivato a Wan, l'imperatore An si ammalò e il giorno seguente incaricò un messo di offrire sacrifici agli avi di Guangwu, fino a risalire come minimo alla quinta generazione, e probabilmente di implorarli di aiutarlo a guarire.

Il 28 aprile 125 il corteo imperiale riprese la via di Luoyang, ma il 30 aprile l'imperatore morì *en route*, a soli 31 anni. Dalla morte del Primo Imperatore dei Qin, nel lontano 210 a.C., nessun sovrano era mai spirato lontano dalla capitale. La cosa fece precipitare nel panico il seguito imperiale e l'imperatrice decise di tenere nascosta la notizia, proprio come si era deciso di fare trecento anni prima. Il corteo si rimise

in viaggio e «in ogni luogo si offrì cibo all'imperatore e si chiesero notizie sulla sua salute, come se nulla fosse accaduto», narrano gli *Annali dell'imperatore An* (*Hou Hanshu*, cap. 5, p. 241). Quel che gli *Annali* non dicono è che, come attesta un'altra fonte, durante i tre giorni di marcia che separavano ancora il corteo da Luoyang, l'imperatrice diramò l'ordine di pregare per la salute dell'imperatore nel tempio ancestrale della capitale, per smentire la notizia della sua scomparsa, che evidentemente si era già diffusa in città.

La moglie dell'imperatore An apparteneva alla famiglia Yan, che non era legata a nessuno dei grandi clan dell'impero. Era stata scelta come imperatrice nel 115, quando il governo era ancora controllato dall'imperatrice vedova Deng, la moglie principale dell'imperatore He, che aveva seguito a svolgere la funzione di reggente anche dopo il 109, quando An aveva raggiunto la maggiore età. L'imperatrice Yan non avrebbe potuto arrivare tanto in alto senza il tacito consenso della reggente, ed è lecito pensare che in quell'occasione l'imperatrice vedova Deng avesse fatto di tutto per evitare che il suo dominio a corte fosse messo in discussione dalla presenza di una sovrana appartenente a uno dei grandi clan dell'impero. Naturalmente, dopo la morte dell'imperatrice vedova, nel 121 – e la conseguente uscita di scena della sua famiglia – l'imperatrice Yan aveva avuto campo libero ed era stata proprio lei a indurre l'anno precedente l'imperatore a delegittimare l'erede al trono.

Probabilmente fu proprio l'assenza di un erede al trono a gettare nel panico l'imperatrice: se la notizia della morte dell'imperatore si fosse diffusa prima del suo arrivo a corte, le cose avrebbero potuto prendere una piega inaspettata. Una cricca di burocrati ed eunuchi fedeli all'ex principe ereditario avrebbe potuto approfittare dell'occasione per metterlo sul trono, prima che lei potesse impedirlo. Comunque sia, il corteo giunse a Luoyang il 3 maggio 125 e il giorno seguente, al calar della sera, si decise finalmente di annunciare la morte dell'imperatore. La moglie del sovrano defunto fu proclamata imperatrice vedova e, insieme al fratello, a cui fu conferita un'alta carica militare, designò come successore un pronipote dell'imperatore Zhang, di cui non conosciamo l'età, ma che doveva essere molto giovane.

Il 18 maggio salì al trono il nuovo imperatore Shao, l'11 giugno si procedette alla sepoltura dell'imperatore An e il 6 agosto tutte le località che si trovavano lungo la strada da lui percorsa durante l'ultimo viaggio furono esentate dal pagamento delle tasse sui terreni per sei mesi. Il 10 dicembre un altro tragico evento si abbatté sulla corte: la morte improvvisa del giovane imperatore. Probabilmente l'imperatrice fu assalita ancora una volta dal panico e ancora una volta decise di non divulgare la



notizia. Solo gli ordini con cui tutti i figli dei principi imperiali venivano urgentemente convocati nella capitale – senza dubbio per scegliere tra loro un nuovo imperatore – indicavano che qualcosa di imprevisto era accaduto tra le mura del Palazzo imperiale.

La notte del 16 dicembre, un gruppo di 19 eunuchi mise in atto un colpo di stato. Dopo aver decapitato i pochi eunuchi che appoggiavano l'imperatrice vedova, il gruppo raggiunse il luogo in cui era stato relegato l'ex erede al trono, un bambino di dieci anni, invitandolo ad assumere il potere. Quindi il fanciullo fu fatto salire su una portantina e, con l'aiuto di alcuni burocrati, fu trasferito nell'ala meridionale del palazzo. A questo punto il gruppo convocò un'udienza generale e salutò il fanciullo come nuovo imperatore. La famiglia Yan mise in atto qualche tentativo di resistenza ma, alla fine, tutti i fratelli dell'imperatrice furono uccisi nel corso di scontri armati o gettati in prigione e la stessa imperatrice vedova fu segregata nei suoi appartamenti, dove morì il 28 febbraio dell'anno seguente. Ebbe così inizio il regno dell'imperatore Shun (r. 125-44).

Nell'inverno del 125 un'epidemia colpì la capitale e l'anno seguente Zhang Heng (78-139), una delle personalità di maggior spicco della storia cinese, fece pervenire una lettera sigillata «all'esclusiva attenzione di sua maestà l'imperatore» in cui indicava le cause dell'insorgere del male. Zhang Heng, la cui figura è stata paragonata a quella di Michelangelo, fu senza alcun dubbio uomo dai molteplici talenti: fu eccellente poeta, grande storico, matematico, esperto soprattutto nel campo dei calcoli necessari all'elaborazione del calendario, e diede un valido contributo all'astronomia cinese. Egli è noto inoltre sia in Cina sia in Occidente come l'inventore del primo sismografo (132), un'urna di bronzo su cui erano applicati in circolo otto draghi a testa in giù, ciascuno dei quali aveva una piccola sfera tra le fauci; sotto alle fauci di ogni drago era collocato un rospo a bocca aperta. In caso di terremoto la sfera orientata nella direzione da cui proveniva la scossa perdeva l'equilibrio e cadeva nella bocca del rospo, producendo un rumore sordo che allertava il funzionario preposto, che in tal modo era subito informato non solo del verificarsi del terremoto, ma anche della direzione in cui si trovava il suo epicentro.

Zhang Heng, che fu anche un celebre interprete di presagi, attribuì l'epidemia del 125 al fatto che gli spiriti si erano sentiti presi in giro quando, l'anno precedente, l'imperatrice Yan aveva ordinato di pregare per la salute dell'imperatore benché questi fosse già deceduto.

19. *Il regno dell'imperatore Shun (r. 125-44).*

Il regno dell'imperatore Shun è visto a volte come un periodo di rilancio della dinastia dopo la travagliata era dell'imperatore An. Sotto la sua egida fu ricostruita l'Università imperiale che, dopo anni di abbandono, giunse a contare 30 000 studenti. Nel complesso, il sovrano intrattenne buoni rapporti con i suoi funzionari, anche se molti di questi probabilmente non apprezzarono i privilegi concessi agli eunuchi che lo avevano aiutato a salire al trono.

La più audace innovazione introdotta in questo periodo nel campo dell'arte di governo è tuttavia costituita dal conferimento, nel 135, della carica di Generalissimo al padre dell'imperatrice, Liang Shang. Non è chiaro che cosa spinse l'imperatore, che all'epoca era maggiorenne (aveva compiuto 20 anni), a prendere questa decisione. È vero che anche l'imperatore An aveva nominato un Generalissimo quando era già maggiorenne, ma in quel caso il provvedimento era giustificato dalla necessità di contrastare la crescente influenza esercitata a corte dal clan di sua moglie, ossia dalla famiglia Yan. Nel caso di Shun, invece, esso rafforzò il potere della famiglia Liang e quando, dopo la morte di Liang Shang, l'imperatore prese la decisione inaudita di nominare Generalissimo il figlio di questi, Liang Ji, tutti probabilmente ebbero l'impressione che niente e nessuno avrebbe più posto fine al dominio del clan. Benché il ritratto che di lui ci ha tramandato la storia sia quello di un uomo arrogante e avido, Liang Ji intrattenne apparentemente eccellenti rapporti con suo cognato l'imperatore.

20. *Il regno dell'imperatore Huan (r. 146-68).*

Nel 159 l'imperatore Huan si liberò del Generalissimo Liang Ji. Con la morte, nell'estate di quell'anno, della prima moglie dell'imperatore Huan (una sorella minore della «matrigna» del sovrano, l'imperatrice vedova Liang, deceduta nel 150), il Generalissimo aveva perso il suo ultimo alleato a corte. Inoltre, non c'era nessuna chance di dare in moglie al sovrano una persona gradita a Liang Ji poiché l'imperatore Huan, allora ventisettenne, aveva già scelto come favorita una gentildonna appartenente alla famiglia Deng. Si narra che, sentendosi mancare il terreno sotto i piedi, il Generalissimo abbia tentato di far assassinare la madre della favorita, che però riuscì a scampare all'aggressione e informò la corte dell'accaduto. Da quel momento Huan, temendo per la propria

vita, iniziò in gran segreto ad architettare la caduta del Generalissimo con cinque eunuchi di sua fiducia. Così, il 9 settembre di quell'anno, un reparto di circa cento soldati circondò la residenza di Lian Ji che nella stessa giornata fu destituito e si suicidò. Tutti i suoi beni furono confiscati e si narra che la sua fortuna fosse così ingente che quell'anno il governo poté permettersi di ridurre della metà le imposte in tutto il paese. Tutti i membri della fazione di Liang Ji furono arrestati, tanto che «la corte rimase vuota», mentre la capitale «era in piena effervescenza, come un calderone in ebollizione».

L'imperatore Huan, che pure disponeva di un harem più grande di tutti quelli dei suoi predecessori (sembra che ospitasse un numero compreso «tra cinque e seimila» donne), non era riuscito ad avere un figlio maschio. Evidentemente la questione non lasciava indifferenti i suoi sudditi, che gli fecero pervenire innumerevoli consigli su come migliorare le sue prestazioni sessuali e generare un figlio. Non sappiamo se l'imperatore Huan ne seguì qualcuno, ma sappiamo che, nel 166, il desiderio di un erede lo spinse a introdurre un'innovazione in campo religioso: quell'anno, infatti, secondo quanto riportano i resoconti dell'epoca, il sovrano offrì per la prima volta nell'area del Palazzo imperiale di Luoyang un sacrificio non solo a Laozi ma anche al Buddha, nella speranza di assicurarsi un successore.

Secondo un altro documento, nello stesso anno giunse a corte un'ambasceria recante i doni del sovrano del regno di Da Qin, Andun. Da Qin, «Grande Qin», era il nome con cui in Cina era conosciuto l'impero romano (o meglio, la parte orientale dell'impero romano) sul quale a quel tempo regnava Marco Aurelio, membro della famiglia degli Antonini, ed è difficile resistere alla tentazione di vedere nel nome «Andun» il tentativo di riprodurre la pronuncia del nome «Antonino». Oggi, tuttavia, l'opinione prevalente tra gli studiosi è che quei viaggiatori fossero mercanti arabi che dichiararono di provenire da Roma solo per ottenere maggior credito a corte. Benché diversi indizi sembrino dimostrare l'esistenza di contatti diretti tra l'impero romano e la Cina durante il periodo Han Orientale, nessuno di essi può essere considerato conclusivo. È un fatto invece che tra i due imperi si stabilirono contatti indiretti attraverso la Via della Seta, tema questo che esula dal presente saggio.

Nel corso dell'anno 166 si manifestarono inoltre i primi sintomi di quello che si sarebbe rivelato un conflitto che avrebbe avuto effetti deleteri per la sopravvivenza stessa della dinastia. Il fatto che gli eunuchi godessero di un potere quasi illimitato non aveva mancato di suscitare invidia e indignazione tra gli eruditi, che per ragioni sociali e culturali si sentivano superiori agli eunuchi. I letterati più colti del periodo avevano

così iniziato a rifiutare le cariche amministrative, preferendo rimanere nelle loro province, dove attrassero centinaia di discepoli. Nell'estate del 166, due ufficiali locali giustiziarono alcuni personaggi legati alla cerchia degli eunuchi, sfidando così apertamente le disposizioni del sovrano che aveva promulgato un'amnistia. Ma quando l'imperatore Huan, fuori di sé dalla rabbia, fece arrestare e processare i due ufficiali, alcuni autorevoli uomini di stato, incluso il padre della sua terza moglie, e uno stuolo di studenti dell'Università ne chiesero a gran voce, con suo grande stupore, il rilascio. Duecento sostenitori dei due funzionari furono incarcerati e torturati per mesi, prima di essere rilasciati nel corso del 167. A tutti gli arrestati e ai loro congiunti fu interdetto l'accesso alle cariche governative. Questa vicenda – con ogni probabilità la prima protesta studentesca della storia – avrebbe avuto gravi conseguenze per il regno del successore di Huan, l'imperatore Ling.

21. *Il regno dell'imperatore Ling (r. 168-89).*

Huan morì il 25 gennaio 168, senza eredi. Una volta proclamata imperatrice vedova, la sua terza moglie nominò Generalissimo il proprio padre, Dou Wu, e avviò immediatamente una serie di consultazioni con gli alti dignitari e con gli eunuchi per designare il successore dell'imperatore. La scelta cadde su un marchese dodicenne che risiedeva in provincia. Il 17 febbraio, dopo ventitre giorni di interregno – il più lungo della storia dell'impero – il giovane Ling fu scortato nella capitale, dove venne proclamato imperatore. Per Dou Wu e quelli che la pensavano come lui era inimmaginabile che gli eunuchi seguitassero a dettare legge a corte, come se niente fosse accaduto. Occorreva risolvere la questione una volta per tutte: tutti gli eunuchi, o almeno tutti quelli fra loro che esercitavano un certo potere e che avevano avuto credito presso il precedente imperatore, dovevano essere consegnati a lui che, naturalmente, avrebbe provveduto a farli giustiziare. Per mettere in atto questo piano, il Generalissimo aveva bisogno dell'aiuto della figlia, che però non sembrava disposta ad assecondarlo. Probabilmente, l'imperatrice vedova si rendeva conto che, una volta eliminati gli eunuchi, suo padre avrebbe imposto il proprio dominio a corte, come aveva fatto dieci anni prima il suo predecessore Liang Ji. Comunque sia, l'imperatrice vedova si rifiutò di consegnare a Dou Wu gli eunuchi e questi ultimi si vendicarono, sterminando, nell'autunno dello stesso anno, il Generalissimo e i suoi alleati.

Nel corso del 169, il malcontento strisciante causato dall'influenza degli eunuchi tornò a esplodere e, ancora una volta, a migliaia di con-

giunti di coloro che avevano partecipato ai disordini fu interdetto l'accesso alle cariche governative. I nomi dei responsabili furono accuratamente registrati e chiunque avesse anche solo un trisnonno in comune con loro fu incluso nella lista degli appartenenti alla fazione proscritta. La «Grande proscrizione» proseguì, con qualche variante di secondo piano, fino al 184, quando la rivolta dei Turbanti Gialli costrinse il governo a cambiare politica. Ma ormai era troppo tardi: tra la seconda fase di regno dell'imperatore Huan e la prima dell'imperatore Ling, ossia nel periodo in cui gli eunuchi avevano esercitato la loro influenza sul governo, aveva avuto inizio un processo in apparenza non così rilevante, eppure gravido di conseguenze per il futuro: la fedeltà nei confronti dei propri benefattori aveva preso il sopravvento sulla fedeltà al trono.

Nel frattempo, era cambiata anche la natura delle alte cariche governative, che non venivano più assegnate in base al merito e alle capacità, come un tempo, ma potevano essere acquistate con una somma in contanti. A partire dal 178, queste ultime furono messe ufficialmente in vendita (dieci milioni di monete per i tre uffici di livello superiore e cinque milioni per i nove di livello immediatamente inferiore), e se agli occhi dei più questi incarichi conservarono un certo prestigio, tanto che la corte non incontrò alcuna difficoltà ad assegnare i posti vacanti, essi non esercitarono più alcuna attrattiva sulle menti migliori del regno.

Il regno dell'imperatore Ling ci è noto in gran dettaglio. Poiché fu l'ultimo periodo di relativa stabilità della dinastia Han, ha ricevuto molta attenzione da parte di quegli storici e di quei saggi che si sono interrogati sulle ragioni della caduta della dinastia. È vero che la corruzione, lo spreco, l'indifferenza al benessere del popolo raggiunsero livelli mai visti prima, ma vi fu anche qualche aspetto positivo: nel 175, ad esempio, la corte affidò al letterato più in vista dell'epoca, Cai Yong (133-92), la supervisione di un progetto di primaria importanza per la vita intellettuale di allora: nella capitale furono erette decine di steli di pietra con incise le versioni più autorevoli dei Classici, per evitare che sorgessero conflitti tra i sostenitori delle diverse edizioni dei libri sacri. Sfortunatamente, caduta la dinastia Han le steli furono frantumate, ma frammenti di questi cosiddetti «Classici su pietra» esistono ancora.

## 22. *La rivolta dei Turbanti Gialli.*

Nella memoria collettiva dei Cinesi, la ribellione dei Turbanti Gialli è spesso associata a quella guidata dai Taiping negli anni Cinquanta del XIX secolo. Nonostante il lunghissimo arco di tempo che li separa (circa

1700 anni), infatti, i due eventi sono accomunati da alcuni elementi distintivi. Entrambe le ribellioni si ispirarono a ideali «religiosi», indicati con la parola *Taiping* («Grande Pace»), e furono estremamente sanguinose (in tutti e due i casi si contarono milioni di vittime). Inoltre, né l'una né l'altra determinarono la caduta della dinastia contro la quale era diretta.

In un contesto occidentale, la dottrina religiosa a cui si richiamavano i Turbanti Gialli potrebbe essere definita «potere terapeutico della fede»: secondo i seguaci del movimento, infatti, chi credeva nei giusti principî e agiva rettamente sarebbe guarito da qualsiasi malattia. Non sappiamo perché fosse attribuita tanta importanza alle malattie. È possibile che nel decennio che va dal 170 al 180, proprio mentre la peste antonina mieteva vittime nell'impero romano, in Cina si diffondesse un morbo fino ad allora sconosciuto. L'annalistica cinese, tuttavia, registra il verificarsi di «grandi pestilenze» non solo nel 171, 173, 179 e 182, ma anche negli anni precedenti e successivi. Non si può quindi stabilire un legame diretto tra la diffusione del movimento e una particolare epidemia. Quel che è certo è che, tra il 170 e i primi anni del decennio successivo, il capo del movimento, Zhang Jiao (o Zhang Jue, m. 184), e i suoi due fratelli minori erano attivi come guaritori nell'area nord-orientale del paese. I tre fratelli chiamavano *Taipingdao* («Via della Grande Pace») il loro credo e diffondevano il messaggio secondo cui era possibile ottenere la guarigione dalle malattie confessando pubblicamente i propri peccati. Inoltre si ispiravano a un testo sacro chiamato *Taipingjing* («Classico della Grande Pace»). Non sappiamo però se il *Taipingjing* giunto fino a noi sia in tutto e per tutto identico a quello a cui facevano riferimento i fratelli Zhang.

Strada facendo, tuttavia, il messaggio dei tre fratelli mutò: ora non si trattava più di operare singole guarigioni, bensì di risanare il mondo. Il male di cui il mondo soffriva era la dinastia Han e quando i tempi sarebbero stati maturi gli insorti avrebbero spazzato via il governo Han e instaurato un mondo di gran lunga migliore. Benché la ribellione a cui diede origine possa essere definita «religiosa», il movimento dei Turbanti Gialli – così chiamato perché i suoi seguaci usavano portare come segno di riconoscimento un copricapo di quel colore – non si richiamava al volere di questa o quella divinità. Non sappiamo quali «peccati» i malati fossero tenuti a confessare, ma non è impossibile che si trattasse di colpe di natura astratta. Il movimento si prefisse come obiettivo la caduta degli Han non perché imputasse al governo centrale questa o quella responsabilità, ma perché i suoi capi avevano maturato la convinzione che la dinastia non fosse più in armonia con le forze naturali che l'avevano sostenuta sino ad allora. Come abbiamo visto, durante il periodo

Han Occidentale si era affermata l'idea che ogni dinastia incarnasse una delle Cinque Fasi che si riteneva si avvicendassero secondo un ordine ben definito: legno, fuoco, terra, metallo, acqua e così via. Dopo molti ripensamenti, durante gli anni che videro la restaurazione della dinastia, si era stabilito che gli Han erano la manifestazione terrestre della fase del Fuoco, simboleggiata dal rosso. In base a questa visione delle cose, gli Han erano destinati a cedere il passo a una dinastia che avrebbe rappresentato la fase della Terra, simboleggiata dal colore giallo. Con ogni probabilità fu questa la ragione che spinse i fratelli Zhang a scegliere il giallo come colore distintivo del loro movimento.

Se non era facile prevedere con assoluta certezza un passaggio di fase, il calendario cinese offriva un altro strumento per giustificare la necessità di un cambiamento. Già diversi secoli prima dell'ascesa degli Han, in Cina era in uso un metodo di calcolo degli anni che si basava su un sistema di sessanta simboli, ciascuno dei quali corrispondeva a un anno. Una volta concluso un ciclo, si ricominciava a contare gli anni dal primo simbolo, proprio come nel nostro sistema ogni domenica è seguita da un lunedì o il mese di dicembre è sempre seguito dal mese di gennaio. Le persone o i movimenti inclini al cambiamento tendevano quindi a vedere nel passaggio dall'anno contrassegnato dal sessantesimo simbolo a quello contrassegnato dal primo non una semplice convenzione cronologica ma l'inizio di una nuova era.

L'anno 184 in Cina doveva essere un «primo» anno e i Turbanti Gialli tennero in gran conto tale circostanza, come del resto dimostra il loro motto, in cui questa credenza è combinata a quella riguardante l'avvento al potere di una nuova fase: «Il Cielo Blu è già morto; il Cielo Giallo è destinato a prenderne il posto; quando l'anno recherà il primo simbolo, una grande felicità regnerà ovunque sotto il Cielo». Alla vigilia della rivolta, i seguaci del movimento tracciarono con argilla bianca i due segni che formavano il primo simbolo sui muri degli edifici governativi della capitale e delle città di provincia. Sembra che i Turbanti Gialli si fossero dotati di un'eccellente organizzazione: in un documento si legge che i suoi effettivi erano costituiti da trentasei «divisioni» – alcune delle quali composte da più di 100 000 uomini e altre da sei o settemila uomini – affidate alla guida di altrettanti «generali». Si fissò con gran cura anche la data dell'inizio della ribellione: il 3 aprile 184 (un giorno presumibilmente fausto). Tuttavia, qualche giorno prima del termine prefissato, un seguace del movimento, assalito dal panico, rivelò l'esistenza del complotto alle autorità. Si scoprì così che i seguaci del culto erano già penetrati perfino all'interno del Palazzo imperiale. E, alla fine del marzo 184, prima che la corte avesse il tempo di riaversi, giunse improvvisa-



mente la notizia che una ribellione di un'ampiezza senza precedenti era già scoppiata a nord-est, est e sud, accerchiando la capitale da tre lati.

Gli storici ci hanno tramandato resoconti molto dettagliati delle battaglie che fecero seguito allo scoppio della rivolta, ma forse il dato più importante resta il fatto che il movimento non riuscì a provocare la caduta della dinastia. L'ultimo giorno dell'anno cinese (il 17 febbraio 185, secondo il nostro calendario) la corte annunciò la disfatta dei Turbanti Gialli e l'imperatore seguì a regnare per altri quattro anni. Si trattava tuttavia di una vittoria di Pirro: gli anni seguenti, infatti, videro ripetute sommosse, che a volte si richiamarono ai Turbanti Gialli, nessuna delle quali fu definitivamente domata. Benché non abbiano segnato la fine degli Han, queste ribellioni a lungo andare finirono per contribuire alla caduta della dinastia essenzialmente per due ragioni. Non riuscendo a piegare definitivamente i ribelli con i mezzi a sua disposizione, la corte fece sempre più spesso ricorso alle armate private costituite negli anni precedenti, proprio perché il potere costituito non era stato in grado di difendere la popolazione dalle scorrerie delle bande dei briganti; inoltre, fu introdotto un importante cambiamento a livello istituzionale. A parte una breve interruzione all'inizio del I secolo d.C., sin dal 106 a.C. il governo aveva esercitato il suo controllo sulla decina di province dell'impero non attraverso un alto funzionario residente *in loco* ma inviando ogni anno in ciascuna provincia un ispettore che, come suggerisce il nome, doveva visitare e ispezionare tutte le unità amministrative in cui la provincia era divisa (chiamate «governatorati») per poi, alla fine dell'anno, comunicare i risultati delle sue indagini al trono. Stranamente, tuttavia, gli ispettori erano inferiori per grado agli ispezionati, cioè agli amministratori provinciali. Probabilmente si riteneva che gli ufficiali subalterni, e quindi più giovani ed energici, si sarebbero fatti meno scrupoli a denunciare gli abusi degli amministratori locali rispetto ai colleghi più attempati che, con ogni probabilità, non erano affatto immuni dalle pratiche che avrebbero dovuto contestare. Tuttavia, con il susseguirsi di ribellioni di vasta portata, ci si rese conto che le truppe dei governatorati, unità territoriali relativamente ridotte, non erano in grado di far fronte alla situazione ma, a parte qualche nomina *ad hoc*, mancava un ufficiale a cui affidare il comando delle forze armate dell'intera provincia. Alla fine del 188, anche per porre rimedio a questo stato di cose, si decise di sostituire gli ispettori con governatori provinciali, cioè con funzionari ministeriali dotati di un potere di grado superiore a quello degli amministratori locali e che erano tenuti a stabilirsi nel territorio soggetto alla loro giurisdizione. Con questa decisione furono quindi creati i primi capoluoghi provinciali.

Così, quando il potere del governo centrale iniziò a declinare, nel corso dell'anno 189, i governatori provinciali, che spesso disponevano di proprie forze armate, funsero da catalizzatori delle nuove strutture di potere che avrebbero soppiantato quelle degli Han.

23. *La caduta degli Han (189-220).*

L'abdicazione dell'ultimo imperatore della dinastia, nel dicembre 220, fu l'ultimo atto della «caduta degli Han», espressione con cui si indica un trentennio di guerre devastanti, da cui la Cina uscì divisa in tre parti che si riuniranno in un unico impero solo 350 anni più tardi.

Alcuni storici ritengono che la caduta degli Han abbia avuto inizio con la morte, il 13 maggio 189, del terzultimo sovrano della dinastia, l'imperatore Ling. Altri sostengono che la causa dei problemi evidenziatisi quell'anno vada ricercata in un fatto accaduto trent'anni prima, durante il regno del suo predecessore, l'imperatore Huan. Questi, infatti, si era servito degli eunuchi per liberarsi della famiglia dell'imperatrice vedova, ma da quel momento in poi era stato costretto a delegare le attività di governo a questi ultimi, estromettendo di fatto dal potere i letterati confuciani.

È vero che l'imperatore Ling ereditò molti dei mali che avevano afflitto il regno del suo predecessore, ma è altrettanto vero che altri sono ascrivibili esclusivamente alla sua responsabilità. Quando morì, tuttavia, il problema che più preoccupava la classe politica era quello di come regolare la questione degli eunuchi, che avevano dominato il regno dell'imperatore Ling e l'ultima fase del regno precedente. Da parte loro, naturalmente, gli eunuchi non avevano nessuna intenzione di rinunciare senza combattere alla vantaggiosa posizione che si erano conquistati.

L'imperatore Ling aveva lasciato due figli maschi, un ragazzo di sedici anni e un bambino di otto. Il maggiore era figlio dell'imperatrice, mentre il minore era figlio di una donna molto amata dal sovrano, fatta avvelenare per gelosia dall'imperatrice. Nessuno dei due principi era stato designato erede al trono dal padre ma, due giorni dopo la morte del sovrano, l'imperatrice vedova fece salire al trono il maggiore dei due, suo figlio. Era ormai consuetudine che la reggente, che non usciva quasi mai dalla residenza imperiale, fosse coadiuvata dal membro più anziano della propria famiglia d'origine, al quale veniva conferito il titolo di Generalissimo. In questo caso l'imperatrice venne assistita dal fratellastro, He Jin (m. 189), nominato Generalissimo nel 184, in occasione della rivolta dei Turbanti Gialli.

In quanto fratello e sorella, i due avrebbero dovuto agire di comune accordo, invece ben presto emersero tra loro gravi divergenze. Il pomo della discordia era costituito dal fatto che la corte seguiva a subire l'influenza degli eunuchi che l'avevano dominata nel corso del precedente regno: il Generalissimo, esposto alle pressioni dei gentiluomini estranei alla corte, riteneva che gli eunuchi dovessero essere allontanati dal palazzo, mentre l'imperatrice vedova, esposta alle pressioni degli eunuchi, si rendeva conto che, una volta liberato il campo da questi ultimi, lei e suo figlio sarebbero rimasti in balia dei funzionari di carriera. Si trattava di una situazione analoga a quella venutasi a creare nel 168, all'inizio del regno dell'imperatore Ling, quando la precedente imperatrice vedova aveva rifiutato di assecondare un piano molto simile messo a punto da suo padre.

La questione era ancora in sospeso quando, il 22 settembre 189, He Jin, durante un colloquio con la sorella, cercò di convincerla a consegnargli gli eunuchi più influenti. L'imperatrice vedova rifiutò e il Generalissimo prese congedo da lei ma, mentre si apprestava a uscire dal palazzo, fu richiamato: sua maestà aveva qualcos'altro da dirgli. Quando rientrò nella sala delle udienze, He Jin non trovò nessuno ad attenderlo, ma prima che avesse il tempo di chiedere spiegazioni gli eunuchi di cui aveva chiesto la testa fecero irruzione nella stanza armati di tutto punto e, dopo avergli spiegato che sapevano bene quel che aveva in mente perché avevano ascoltato di nascosto la sua conversazione con l'imperatrice, gli si avventarono contro e lo decapitarono. Frattanto, fuori dal muro di cinta del palazzo, i servitori del gentiluomo attendevano ansiosamente di conoscere l'esito dell'incontro. Non vedendolo arrivare, si spazientirono e chiesero sue notizie alle guardie, che per tutta risposta lanciarono la testa del loro signore al di là del muro.

La notizia agì come una scintilla in una polveriera e il rancore covato per quasi trent'anni nei confronti degli eunuchi divenne incontenibile: il cancello del palazzo fu abbattuto, gli edifici da cui era composto furono dati alle fiamme e centinaia di eunuchi trovarono la morte in un bagno di sangue – ma gli assalitori mancarono il loro principale obiettivo, in quanto l'imperatore e suo fratello furono presi in ostaggio dai capi degli eunuchi, che li trascinarono fuori dal palazzo passando da un'uscita secondaria. I tre giorni successivi coincisero con il momento più buio della dignità imperiale. Gli eunuchi si separarono dai due principi – che trascorsero due notti all'addiaccio – per attraversare il Fiume Giallo, ma furono raggiunti e uccisi.

Qualche tempo prima di essere assassinato, il Generalissimo He Jin aveva dato ordine ad alcuni reparti dell'esercito accampati a breve di-

stanza da Luoyang di rientrare nella capitale, per far pressione sulla sorella e indurla ad aiutarlo a sbarazzarsi degli eunuchi. Giunto nelle vicinanze di Luoyang, però, il loro comandante, Dong Zhuo (m. 192), aveva deciso di non spingersi oltre, probabilmente per aspettare di vedere in che modo si sarebbe evoluta la situazione. Quando all'orizzonte vide levarsi colonne di fumo proprio dal punto in cui era situato il Palazzo imperiale, il generale capì quel che stava accadendo e si mise alla ricerca dei due principi. Alla fine li trovò mentre vagavano su una carrozza scoperta e li scortò fino alla capitale. Strada facendo, il generale interrogò l'imperatore circa gli avvenimenti del giorno precedente, ma rimase colpito soprattutto dalle risposte del fratello minore – probabilmente il giovane sovrano era intimidito dalla sua presenza. Così, il 28 settembre, il generale costrinse l'imperatrice a deporre suo figlio e a sostituirlo con il fratello Liu Xie, l'imperatore Xian (r. 189-220). Due giorni dopo Dong Zhuo fece avvelenare l'imperatrice vedova (un'eccezione alla regola, dal momento che le imperatrici vedove cadute in disgrazia morivano di solito «di dolore» nei loro appartamenti) e qualche mese dopo riservò la stessa sorte al figlio, l'imperatore deposto. Ebbe così inizio l'ultimo regno della dinastia.

La corte del giovane sovrano non era dominata dagli eunuchi, che scomparvero dalle cronache cinesi per rientrare in scena solo cinque secoli dopo. Essa tuttavia era guidata con mano di ferro da Dong Zhuo, una situazione altrettanto inaccettabile per le grandi famiglie del regno. Negli ultimi mesi del 189 molte eminenti personalità, seguite da uno stuolo di personaggi determinati a far fortuna, lasciarono Luoyang e si raccolsero in una vasta zona a est della capitale, dove arruolarono un proprio esercito. Tra i «fuoriusciti» si distingueva Cao Cao (155-220), un nome che ancora oggi, a quasi 1800 anni dalla sua morte, suscita sentimenti contrastanti in Cina. Cao Cao si era già messo in luce sul campo di battaglia tra il 184 e il 185 nel corso della rivolta dei Turbanti Gialli, ma il suo momento di gloria doveva ancora arrivare.

L'eterogenea coalizione che si stava formando era cementata dall'ideale di sottrarre l'imperatore alle grinfie di Dong Zhuo, ma era divisa riguardo ai passi da compiere successivamente. Da parte sua, Dong Zhuo tentò disperatamente di dare una parvenza di legalità alla sua dittatura ingaggiando alcuni dei più noti eruditi dell'impero ma, messo sotto pressione dalla coalizione, finì per convincersi che tenere con sé l'imperatore a Luoyang era più un peso che un vantaggio. Se si fosse allontanato dalla città per attaccare i suoi nemici, un altro signore della guerra avrebbe potuto sequestrare l'imperatore, privandolo così del suo principale punto di forza; se invece fosse rimasto nella capitale, la

coalizione si sarebbe rafforzata, diventando sempre piú pericolosa. D'altra parte, coinvolgere l'imperatore in una spedizione militare era fuori questione. Si individuò cosí un'altra soluzione: per aver mano libera, il 4 aprile 190 Dong Zhuo inviò il giovane imperatore e la sua corte a ovest, nell'antica capitale Chang'an, fuori dalla portata della coalizione. Questa iniziativa, definita semplicemente «trasferimento della capitale a occidente» dagli storici cinesi, implicava di fatto la migrazione di migliaia e migliaia di persone che, volenti o nolenti, erano obbligate a seguire la corte. Per far terra bruciata dinanzi alle forze ribelli, Dong Zhuo fece mettere a sacco e incendiare Luoyang, in modo da scoraggiare un eventuale tentativo di occupazione e impedire ai suoi abitanti di riprendere possesso delle loro case.

Per qualche tempo, il piano sembrò funzionare e la coalizione diede qualche segno di cedimento. Ma nel complesso, essa seguì a esercitare una tale pressione su Dong Zhuo che alla fine questi fu costretto a raggiungerlo, nel maggio 191, il giovane imperatore a Chang'an. Un anno piú tardi, Dong Zhuo fu assassinato. Le storie e i racconti riguardanti questo periodo riportano in tono divertito un macabro dettaglio: il corpo di Dong Zhuo, che era stato un uomo molto grasso, rimase insepoltito e qualcuno pensò bene di infilare nel suo ombelico un lucignolo che seguì a bruciare per giorni e giorni.

Da quel momento in poi l'imperatore Xian svolse un ruolo di secondo piano nel grande disegno delle cose. Dopo esser rimasto per piú di quattro anni a Chang'an, nelle mani dei luogotenenti di Dong Zhuo, nel settembre del 195 riuscí a fuggire, intraprendendo un viaggio epico che lo portò prima a Luoyang e poi verso sud, nella città di Xu, dove Cao Cao aveva stabilito il suo quartier generale. Il fatto di avere con sé l'imperatore assicurava indubbiamente a Cao Cao un notevole vantaggio sugli altri signori della guerra sia dal punto di vista diplomatico che da quello militare, perché conferiva una certa credibilità all'idea che le sue mosse fossero dettate dall'intento di difendere gli interessi del sovrano.

Nel corso dei successivi combattimenti, Cao Cao riuscí a sconfiggere o a portare dalla sua parte la grande maggioranza degli avversari. Alla fine ne rimasero in campo solo due: Liu Bei (161-223) nel Sud-est, nell'area cioè dell'attuale provincia del Sichuan, e Sun Quan (182-252), che aveva stabilito il suo quartier generale nella città oggi chiamata Nanchino. Gli sforzi intrapresi da Cao Cao per penetrare nella metà meridionale del paese culminarono nella famosa battaglia delle Scogliere Rosse, svoltasi nel 208, durante la quale la flotta che trasportava il suo esercito fu interamente distrutta dai battelli incendiari inviatigli contro dalla coalizione formata da Sun Quan e Liu Bei.

Alla morte di Cao Cao, nel marzo 220, l'impero era ancora diviso in tre parti, nonostante la rottura dell'alleanza tra Sun Quan e Liu Bei. Suo figlio Cao Pi (186-226) ereditò il titolo, ma con ogni probabilità non il potere del grande condottiero, in gran parte legato alla sua straordinaria personalità. Forse è proprio per far dimenticare la propria debolezza che Cao Pi prese un'iniziativa che non sarebbe stata priva di conseguenze per la storia del paese: cedendo alle insistenze di chi sosteneva che il Cielo vedeva in lui il fondatore di una nuova dinastia, l'11 dicembre 220 Cao Pi accettò l'atto di abdicazione del sovrano e si proclamò Primo Imperatore della dinastia Wei. Nel giro di qualche mese anche Liu Bei rivendicò la dignità imperiale in nome degli Han, seguito, nel 229, da Sun Quan (che fondò la dinastia Wu). Ora la Cina aveva tre imperatori: si era aperta l'era dei Tre Regni.

#### 24. *La caduta degli Han in prospettiva.*

Le cause della caduta degli Han sono state oggetto di un acceso dibattito, proseguito fino ai nostri giorni senza che si sia giunti a una conclusione condivisa. Come nel caso della caduta dell'impero romano, ogni generazione di storici ha avanzato la propria interpretazione, respingendo quelle delle generazioni precedenti.

La spiegazione più semplice e forse più condivisibile è che ogni cosa fatta dall'uomo è destinata prima o poi a perire e la dinastia Han non fa eccezione a questa regola. Tuttavia, coloro che furono testimoni diretti degli avvenimenti, e che vollero esprimere la loro opinione in merito, sentirono di dover offrire altre spiegazioni. La rovina degli Han sarebbe stata causata dalla «ottusa tirannia» degli imperatori Huan e Ling, oppure dal passaggio dalla fase cosmica del Fuoco a quella della Terra, deciso dal Cielo, o ancora sarebbe stata una conseguenza dei disordini seguiti alla rivolta dei Turbanti Gialli. È interessante notare che nessun commentatore, né tra i contemporanei né tra quelli più recenti, ha mai attribuito la responsabilità della fine della dinastia all'imperatore Xian. Tra i testimoni diretti della caduta degli Han, ci fu anche chi pensò che la dinastia sarebbe rinata dopo la fase di declino coincisa con il regno di Xian, e l'ascesa al trono di Liu Bei nel 221, in nome della dinastia Shu-Han, rappresentò probabilmente per costoro un motivo di grande speranza.

Negli anni che precedettero l'abdicazione di Xian iniziarono a circolare pronostici e profezie sulla caduta della dinastia, così come era accaduto al tempo della crisi della dinastia Han Occidentale. Queste voci

devono aver avuto un largo seguito tra la popolazione, che vide probabilmente nella proclamazione della nuova dinastia Wei una conferma delle proprie convinzioni. Dopo l'abdicazione ebbe inizio un lungo processo di analisi delle figure dei singoli imperatori. Guangwu, il fondatore della dinastia, è sempre classificato tra i «buoni», nella maggior parte dei casi insieme agli imperatori Ming e Zhang. Da He in poi, tuttavia, le opinioni divergono. Uno degli esercizi che appassionano da sempre gli storici è stabilire quale sia stato il primo imperatore «cattivo». Alcuni ritengono che sia stato proprio He, che fu il primo a fare affidamento su un eunuco – per liberarsi della tutela del Generalissimo Dou Xian –, altri fanno invece il nome dell'imperatore An, uno dei più bistrattati dagli storici.

Ma il più delle volte il declino delle fortune della dinastia è attribuito al ruolo degli eunuchi, sia direttamente sia indirettamente, per aver provocato l'allontanamento dal trono dell'élite del paese. Tale spiegazione deve essere stata molto in auge negli anni immediatamente successivi al 220, dato che dovettero passare circa cinque secoli prima che gli eunuchi tornassero a esercitare un'influenza significativa in ambito politico.

L'abdicazione del 220 fu anche all'origine di un problema tipico della storiografia cinese, quello noto con il nome di «legittima successione». Se si parte dal presupposto che la dinastia Han avesse regnato con il consenso del Cielo o, in altre parole, avesse ricevuto ed eseguito il Mandato del Cielo, a chi era passato di fatto tale mandato dopo l'abdicazione? Per gli storici cinesi non si trattava di una questione puramente accademica, dato che ciascuno dei tre «regni» venutisi a creare dopo l'abdicazione aveva un proprio calendario e lo storiografo, scegliendo di servirsi di uno di essi, rivelava *ipso facto* le proprie inclinazioni politiche.

Il Mandato del Cielo era passato alla dinastia Wei, nelle cui mani l'imperatore Xian aveva riposto la sua dignità imperiale? O alla restaurata dinastia Shu-Han del Sichuan, fondata da Liu Bei? E in questo caso, a chi era passato quando il regno di Liu Bei fu conquistato dai Wei nel 263? Come se non bastasse, nel 317 la dinastia Jin, l'erede dei Wei, fu costretta a trasferire a sud la sua capitale, lasciando il Nord del paese in balia delle popolazioni straniere che lo avevano invaso e che diedero origine a proprie dinastie. Tutti gli storici cinesi concordano nel ritenere che queste nuove dinastie settentrionali e «barbare» non avessero ricevuto alcun Mandato dal Cielo: purtroppo, però, la linea di successione cinese, che aveva visto varie dinastie autoctone avvicinarsi sul trono di Nanchino e trasmettersi tra loro il Mandato del Cielo, fu interrotta nel 589, quando la dinastia settentrionale Sui conquistò la capitale del Sud. Questa dinastia «barbara» aveva già ricevuto un suo Mandato dal Cielo, o era entrata in possesso del vecchio Mandato cinese dopo la scon-



fitta dell'ultima dinastia meridionale? Oppure bisognava giungere a una conclusione ancora piú radicale, ammettendo che dopo la caduta degli Han, nel 220, il Cielo non avesse affidato a nessuno il suo Mandato fino al 589, quando la Cina tornò a unificarsi sotto un solo imperatore?



*La Cina e i barbari*



NICOLA DI COSMO

*La frontiera settentrionale dalle origini all'unificazione imperiale*

1. *Genesi e periodizzazione della frontiera.*

I primi centri della civiltà cinese si svilupparono nel bacino del Fiume Giallo. Essi si distinsero fin dall'inizio per la loro complessa struttura sociale, per la coltivazione agricola intensiva e per l'avanzata produzione metallurgica. A nord di questa fascia temperata il clima diventa più arido, a regime continentale, e troviamo quindi aree desertiche (Gobi) e steppe caratterizzate da scarse precipitazioni e da una breve durata della stagione di produzione agricola, che limita fortemente il tipo di coltivazione praticabile. In questa zona fin dal Neolitico gli insediamenti umani furono meno densi, e la concentrazione demografica inferiore a quella delle pianure irrigue e fertili a sud del Fiume Giallo, note nella storiografia cinese come Pianura Centrale (*zhongyuan*). Le comunità stanziali appaiono più sparse e meno avanzate economicamente, caratterizzate da un'economia mista di caccia e raccolta, agricoltura e allevamento. Nelle zone boschive del Nord-est (Manciuria) l'economia di caccia, pesca e raccolta fu probabilmente dominante, ma nei pressi dei corsi d'acqua, come ad esempio lungo il fiume Liao, si accompagnò all'agricoltura e all'allevamento.

Durante il III e soprattutto il II millennio a.C., le condizioni ambientali che caratterizzavano la zona temperata a sud, differenziandola dalla zona arida a nord, favorirono una crescita sia demografica sia economica nel bacino del Fiume Giallo, dove si formarono centri politici di grandi dimensioni, quali Anyang (Henan). A nord, invece, troviamo popolazioni più sparse, meno stratificate, caratterizzate probabilmente da una minore coesione politica rispetto alle comunità agricole «cinesi» e da una maggiore mobilità. Già in questo periodo si delineano quindi società di frontiera culturalmente intermedie tra la Cina – ed è utile premettere che per «Cina» e «cinese» va inteso il complesso della civiltà Hua-Xia, e quindi le dinastie Shang (c. 1600-1045 a.C.) e Zhou (1045-256 a.C.) che fiorirono nella Pianura Centrale – e l'Asia centrale e settentrionale, e formano un complesso culturale che nella letteratura archeologica viene definito «Zona Settentrionale» (*beifang diqu*) (Lin Yun 1986, pp.

237-73; Watson 1969a, p. 16, e 1971a, p. 63). Anche qui adotteremo questo termine in relazione soprattutto al periodo piú remoto della storia della frontiera, la cui conoscenza si basa essenzialmente sui ritrovamenti archeologici e su riferimenti epigrafici e letterari.

L'elemento caratterizzante le culture della Zona Settentrionale (anche note come «culture nordiche») consiste nella produzione metallurgica, che precede l'avvento dell'età del Bronzo nella civiltà cinese. Già dal III millennio a.C. troviamo in questi territori una metallurgia del bronzo sviluppatasi in modo del tutto autonomo rispetto a quella cinese, collegata piuttosto organicamente, per materiali e tipologia, al complesso culturale centroasiatico-siberiano. Di qui si è anche ipotizzato un possibile ruolo della Zona Settentrionale nella trasmissione della metallurgia in Cina, e si sono studiati i rapporti tra le culture piú antiche che avevano sviluppato la metallurgia in quest'area, come ad esempio Qijia, e i centri di produzione piú importanti del complesso centroasiatico (An Zhimin 1993; Mei Jianjun 2003).

Nella vastissima area che comprende l'Asia centrale e settentrionale, che si estende dal Mar Nero al Pacifico, le comunità indigene del tardo Neolitico e della prima età del Bronzo si svilupparono in modo molto diverso rispetto alle società agricole alla periferia del continente eurasiatico – dalla Mesopotamia all'India e alla Cina – e probabilmente a partire dal IV millennio a.C. ebbe inizio una graduale specializzazione nell'allevamento del bestiame e nel nomadismo come espressione centrale e piú avanzata delle loro pur varie attività economiche. A questo sviluppo dell'economia di base fecero seguito l'incremento di scambi commerciali con popolazioni sedentarie, la separazione di un'aristocrazia guerriera dal resto degli allevatori, e l'acquisizione di superiorità militare grazie all'addomesticamento e all'addestramento del cavallo. La mobilità e la forza militare dei nomadi furono il risultato di un lungo processo evolutivo di adattamento alle condizioni aride del Nord, che coinvolse la sfera economica, tecnologica e politica. Società nomadi e pastorali coesisterono sicuramente con comunità e gruppi dediti all'agricoltura e altre attività, ma nel corso del tempo diventarono politicamente egemoniche.

Il problema centrale nello studio delle origini del nomadismo centroasiatico consiste nel fissare con precisione l'evoluzione delle società interessate e del loro percorso da economie miste a economie specializzate nella pastorizia nomade. Un passaggio chiave in questo processo viene in genere considerato l'addomesticamento del cavallo, e soprattutto la diffusione dell'equitazione. Montare a cavallo era utile non solo per il controllo delle mandrie, ma anche per un tipo di tattiche militari che si basavano sulla mobilità e la forza d'urto.

L'area geografica che ci interessa comprende le province del Liaoning, della Mongolia Interna, dello Shanxi, dello Hebei e, a nord-ovest, del Gansu, del Ningxia e del Xinjiang. In base a dati archeologici esclusivamente attinenti alla cultura materiale si possono identificare grosso modo quattro fasi di sviluppo tra il II e la fine del I millennio a.C. In una prima fase, che comprende il II millennio a.C., e che è ampiamente documentata soprattutto per quanto riguarda gli ultimi tre secoli della dinastia Shang, la frontiera settentrionale era già una zona di contatto tra culture con caratteristiche distinte e tratti politici e sociali chiaramente differenziati. La produzione di oggetti in bronzo nel cosiddetto «stile zoomorfo delle steppe», quali coltelli e daghe con manici a foglia di cervo o testa d'uccello, ad esempio, è di chiara matrice nordica (Jettmar 1967; Martinov 1991; Sher 1988, pp. 47-60). I territori al di là dell'orizzonte politico e culturale Shang si presentano come un *continuum* di popolazioni probabilmente mobili ma non ancora propriamente nomadi, se come nomadi intendiamo società specializzate le cui attività produttive richiedevano la rotazione da un pascolo all'altro secondo un ciclo stagionale fisso. La loro economia variava a seconda delle condizioni climatiche prevalenti nelle zone d'insediamento, e in genere erano società dedite non solo alla pastorizia ma anche all'agricoltura, alla caccia, alla pesca e alla raccolta. Le fonti cinesi descrivono rapporti ostili tra gli Shang e varie comunità autoctone del Nord, ma non si può escludere la presenza di contatti commerciali. Questa fase termina convenzionalmente intorno all'anno 1000 a.C. con l'avvento della dinastia Zhou.

La seconda fase si può quindi datare tra il 1000 e il 650 a.C. I sovrani della dinastia Zhou Occidentale (1045-771 a.C.) condussero un'intensa attività diplomatica e militare nei confronti di vari popoli della frontiera, che attraverso le fonti ci appaiono più bellicosi e potenti dei loro predecessori, essendo in grado di compiere incursioni in territorio Zhou estremamente pericolose e distruttive. La fine di questo periodo può essere fissata intorno all'anno 650 a.C. sulla base di due considerazioni. Sotto il profilo storico, dal 650 a.C. in poi si accentuò la capacità militare di alcuni stati cinesi di intervenire più aggressivamente contro queste popolazioni e di attuare una strategia offensiva che si protrasse fino all'unificazione imperiale della dinastia Qin (221-206 a.C.). Sotto il profilo archeologico, dal VII secolo a.C. in poi i siti funerari delle culture settentrionali mostrano una crescente differenziazione sociale, e una più marcata presenza di aristocrazie guerriere probabilmente emergenti in società nomadi o proto-nomadi.

La terza fase, che dateremo dal 650 al 350 a.C., vide lo sviluppo e la diffusione di culture propriamente nomadi su tutta la fascia della



frontiera settentrionale. Ricordiamo che queste culture sono contemporanee degli Sciti e degli altri popoli nomadi della regione occidentale delle steppe eurasiatiche descritti da Erodoto e da altri storici greci. Le sorprendenti affinità e somiglianze tra i racconti storico-etnografici sui «barbari» della steppa che riscontriamo in fonti greche e cinesi rendono ancora più netta la sensazione di trovarsi di fronte a un *continuum* culturale dominato e allo stesso tempo definito dalla diffusione di società nomadi marziali caratterizzate dall'uso militare del cavallo, da armi particolari quali l'arco composito, e dall'uso di un'ornamentazione in oro ispirata a motivi naturalistici del mondo animale, quali il combattimento tra bestie feroci.

Nella Cina settentrionale compaiono in questa fase culture che già presentano spiccati elementi di economia pastorale, anche se non sono storicamente documentate come culture nomadi. Le fonti scritte purtroppo non ci forniscono un quadro etnografico che possa aiutarci a identificare queste popolazioni come nomadi. Tuttavia, la presenza in contesti funerari di oggetti relativi all'equitazione, come morsi, guardie e decorazioni facenti parte delle bardature indica un ruolo prominente del cavallo. Le culture Shajing nel Gansu e Saka nel Xinjiang, i siti della regione dell'Ordos nella Mongolia Interna e la cultura Xiajiadian Superiore nel Liaoning hanno caratteristiche che potremmo definire di transizione verso le società nomadiche più mature, che dal punto di vista etnografico ed economico sono identificabili per certo solo dalla metà del IV secolo a.C. con gli Hu, i Xiongnu e altri gruppi affini (Donghu, Linhu e altri).

Riteniamo probabile che culture nomadi simili a quelle dei Xiongnu si siano diffuse in questo periodo nella Mongolia settentrionale e in altre aree della Siberia e dell'Asia centrale. D'altro canto le fonti storiche, e in particolare lo *Shiji* (Memorie di uno storico) di Sima Qian (c. 145-86 a.C.), presentano un quadro delle popolazioni nordiche e «barbare» che le accomuna in un'unica categoria, o meglio in un *continuum* storico indifferenziato, la cui espressione ultima furono i Xiongnu. Tale costruzione teorica e razionalizzazione della storia della frontiera ha fortemente influenzato la storiografia successiva. Da qui deriva l'opinione diffusa secondo cui la frontiera fin dalle origini della storia cinese fu terra di nomadi, che purtroppo ha oscurato a lungo un complesso processo formativo che comportò la graduale assimilazione, spesso forzata, di popolazioni intermedie da parte sia di nomadi sia di stati cinesi, o l'esistenza di varie società in simbiosi tra loro. Il quadro che emerge dalle ricerche archeologiche è quindi nettamente diverso da un quadro di costruzione storica che vedrebbe nomadi delle steppe e cinesi in una posizione di eterni antagonisti.

La mancata corrispondenza tra dati materiali e fonti scritte nella datazione di culture nomadi può essere fatta risalire a due cause concomitanti. La prima va attribuita alla presenza di popoli probabilmente non nomadi, ma comunque estranei rispetto alla comunità degli stati Zhou, stanziati in una posizione intermedia tra gli stati cinesi e le società propriamente nomadi. Soprattutto durante il tardo periodo delle Primavere e Autunni (770-453 a.C.) e nel primo periodo degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) queste popolazioni furono gradualmente assorbite dagli stati cinesi che via via si andavano espandendo. È possibile che un graduale allargamento territoriale e presumibilmente demografico delle società nomadi possa aver spinto varie comunità stanziali ad abbandonare i propri territori e a spostarsi verso la frontiera con gli stati Zhou, e quindi a esercitare pressioni spesso violente.

I dati disponibili non ci consentono di affermare che l'arrivo dei nomadi lungo la frontiera cinese sia stato frutto di grandi migrazioni transcontinentali. È probabile, data la mobilità di molte culture siberiane e centroasiatiche, che alcuni movimenti migratori abbiano interessato la Cina settentrionale e la Mongolia, né si può escludere che centri di sviluppo del nomadismo centroasiatico, quali i monti Altai, la zona dello Yenisei, Tuva e il Xinjiang settentrionale non abbiano trasmesso impulsi di tipo tecnologico, demografico o politico alle società della Zona Settentrionale della Cina. Tali eventi non sono però stati registrati nelle fonti scritte cinesi e si possono ipotizzare unicamente sulla base di dati materiali peraltro incompleti. Tuttavia non sembra che tali migrazioni, se pure ci siano state, abbiano avuto un ruolo determinante nella scomparsa o sviluppo di culture nomadi lungo la frontiera cinese. Più che evidenziare movimenti demografici su larga scala, i dati archeologici tendono a confermare aspetti di continuità nell'evoluzione delle culture della Zona Settentrionale e a favorire l'ipotesi di un lungo periodo di coabitazione tra nomadi e comunità sedentarie non cinesi.

La quarta e ultima fase (c. 350-209 a.C.) si estende dall'ultimo secolo del periodo degli Stati Combattenti fino alla fondazione dell'impero Xiongnu, nel 209 a.C., di pochi anni successiva all'unificazione della Cina da parte dei Qin del 221 a.C. In questa fase la frontiera attraversò un processo di ridefinizione politica e di riorganizzazione militare, che portò all'introduzione negli eserciti cinesi di reparti di cavalleria, alla costruzione di «grandi muraglie» e al trasferimento di soldati e coloni verso nord, in territori precedentemente abitati da «barbari». È in questo periodo che la storiografia cinese mostra una crescente apertura, e preoccupazione, verso il mondo nomade e quindi produce una conoscenza

piú approfondita di queste popolazioni. Nei capitoli 110 dello *Shiji* e 94 dello *Hanshu* (Storia della dinastia Han [Occidentale]) troviamo i primi trattati etnografici sui popoli nomadi, e in particolare sui Xiongnu, dettagliate descrizioni dei loro rapporti con la Cina e un'attenta analisi dell'amministrazione delle frontiere.

Dopo l'unificazione imperiale del 221 a.C., Qin continuò a espandersi a nord, impegnando centinaia di migliaia di soldati in un'operazione di colonizzazione della zona dell'Ordos senza precedenti. L'avanzata territoriale di Qin provocò una profonda crisi all'interno di una società nomade i cui equilibri già di per sé difficili e precari furono attaccati direttamente. I conflitti tra popolazioni nomadi si ricomposero in pochi anni grazie all'azione militare del capo dei Xiongnu, Modun (r. 209-174 a.C.), che conquistò il predominio politico e militare nelle steppe, confederando le varie popolazioni in un'unica struttura imperiale. La frontiera cinese divenne quindi un vero e proprio confine politico oltreché culturale, destinato a restare tale – con ovvie differenze storiche – sia nella realtà politica e strategica, sia nell'immaginario letterario, per tutta la durata della storia imperiale cinese.

## 2. La frontiera durante il periodo Shang.

Una frontiera intesa come zona di contatto tra culture con caratteristiche distinte e tratti politici e sociali chiaramente differenziati è già visibile alla fine della dinastia Shang, e si evidenzia soprattutto nella produzione metallurgica (Zhai Defang 1988; Xu Yulin 1993). I bronzi tipici di questo complesso culturale mostrano tratti e caratteristiche simili che accomunano numerose culture «barbare» settentrionali. Gli oggetti piú rappresentativi sono daghe, coltelli, asce, specchi e un particolare utensile dalla foggia ad arco il cui uso non è stato identificato per certo (Karlgrén 1945, p. 112; Loehr 1949, p. 138; Qin Jianming 1995, pp. 256-58). L'aspetto piú vivido e rappresentativo che caratterizza la produzione è il cosiddetto «stile zoomorfo delle steppe», che consiste in decorazioni zoomorfe in varie pose e foggie associate alla tradizione artistica siberiana della cultura Karasuk (c. XIII-IX secolo a.C.).

Nella fase iniziale, contemporanea con il tardo periodo Shang, questo linguaggio artistico si esprime essenzialmente in forme di teste e corpi di animali che ornano armi e utensili, e non, come in periodi successivi, in scene di combattimento. Le daghe e i coltelli hanno impugnatura e lama fuse in un unico pezzo. Le daghe hanno lama a doppio taglio ed elsa squadrata, e sono spesso decorate con motivi geometrici e con raf-

figurazioni d'animali all'estremità dell'impugnatura, quali teste d'aquila, stambecco, cavallo o montone.

Il tipo d'ascia piú caratteristico presenta un corpo relativamente piccolo, allungato e spesso dotato di una lama stretta, del tutto diverso dalle asce «a ventaglio» tipiche degli Shang. La caratteristica piú evidente di queste armi è l'innesto tubolare cavo in cui s'inseriva il manico di legno. Le asce sono state rinvenute in vari siti nello Hebei, nello Shanxi e anche in siti Shang come Dasikong (Zheng Shaozong 1962, pp. 644-645; Wu Zhenlu 1972, pp. 62-66; Yang Shaoshun 1981, pp. 211-12; Ma Dezhi e altri 1955, pp. 25 e 90).

Per specchi s'intende dischi in bronzo dotati di una superficie lucida da un lato e decorata dall'altro con un disegno e un pomello centrale. Gli specchi «nordici» presentano una decorazione a stella, che forse rappresenta il culto del Sole, probabilmente di origine centroasiatica e che non è affine a quello tipico dei siti Shang e fa presumere che simili reperti in un contesto cinese possano essere stati il risultato di importazioni o di influenze settentrionali, dimostrando quindi l'esistenza di rapporti tra gli Shang e le culture non cinesi del Nord. Solo intorno al VII secolo a.C. gli specchi in bronzo entrarono a far parte della produzione autoctona cinese (O'Donoghue 1990).

I siti archeologici «settentrionali» risalenti al periodo Shang sono distribuiti soprattutto nelle province odierne dello Shaanxi, dello Shanxi, della Mongolia Interna e dello Henan settentrionale, e nelle culture dell'età del Bronzo di Zhukaigou e Chaodaogou. Volendo estendere la frontiera anche al Nord-est e Nord-ovest possiamo includere le culture Xiajiadian Inferiore e Baijinbao a nord-est, e Qijia, Xindian e Siwa a nord-ovest, nelle province del Gansu e del Ningxia (Jia Weiming 1986).

La cultura Zhukaigou si estese su parti della Mongolia Interna centrale e dello Shaanxi e Shanxi settentrionali; i primi oggetti in bronzo di produzione locale sono stati datati intorno alla fine del III millennio a.C. Alcune asce rinvenute in siti della metà del II millennio mostrano una commistione di elementi nordici e Shang. L'economia era prevalentemente agricola con allevamento di suini, ovini e bestiame; venivano praticate la scapulomanzia e la divinazione per mezzo di ossa oracolari, fatto che dimostra come uno degli elementi ritenuti distintivi della cultura Shang fosse in realtà diffuso anche fra altre popolazioni. La cultura Zhukaigou è stata considerata un'antenata della cultura settentrionale dell'Ordos, laddove la frontiera con l'area Shang era ancora molto fluida e si possono riscontrare elementi in comune e punti di contatto (Tian Guangjin 1988; Wu En 1995).

Piú tipica della Zona Settentrionale è la cultura Chaodaogou, loca-

lizzata nelle province dello Hebei settentrionale, dello Shanxi, dello Shaanxi e dello Henan tra la grande ansa del Fiume Giallo a occidente e il bacino del fiume Liao a oriente (Kovalev 1992, pp. 48-62). È nei siti funerari di questa cultura che troviamo gli oggetti più caratteristici della produzione metallurgica denominata «Ordos». Il sito di Chaodougou fu portato alla luce nel 1961 e qui furono rinvenute varie daghe, asce e coltelli in stile zoomorfo. Un altro sito rappresentativo è Linzheyu (Shaanxi), dove sono stati anche trovati finimenti equestri e recipienti rituali in bronzo oltre alle caratteristiche armi e utensili.

I siti principali di Xiajiadian Inferiore, un complesso archeologico che risale al periodo pre-Shang, sono distribuiti nella parte orientale della Mongolia Interna, nel Liaoning e nello Hebei settentrionale (Li Jinghan 1980). La lavorazione del bronzo si presenta meno sviluppata rispetto alle zone più occidentali, e la popolazione è stanziale, dedita alla coltivazione del miglio e all'allevamento di suini, ovini e bovini. La zona di frontiera tra questa cultura e quella Shang è stata localizzata nella regione a sud di Pechino. Uno degli elementi più interessanti dell'archeologia del Nord-est è la diffusione di oggetti in bronzo tipologicamente simili a quelli del complesso settentrionale, come asce a innesto tubolare, asce da battaglia e coltelli. Insieme a questi sono stati anche ritrovati bronzi locali con caratteristiche proprie, come ad esempio una daga con l'impugnatura dalla forma di testa umana e ornamenti per carro da battaglia. Va notato che la distribuzione degli oggetti in bronzo su tutta la zona settentrionale non coincide con l'area di diffusione di altre tipologie di oggetti quali le ceramiche, o strutture quali le tombe, il che fa supporre che gli oggetti in bronzo avessero una maggiore circolazione e non fossero confinati a determinati gruppi etnici o a una produzione locale.

Nel Nord-ovest (Gansu, Ningxia e Qinghai settentrionale) troviamo, nella seconda metà della dinastia Shang, tre culture contemporanee che s'intersecano e si differenziano dalla precedente cultura Qijia (fine III millennio a.C.: Hu Qianying 1980; Xie Duanju 1981, pp. 79-80; Fitzgerald-Huber 1995). Si tratta delle culture Siwa, Xindian e Kayue (Chang Kwang-chih 1986, pp. 138-50). I bronzi, tipologicamente simili a quelli «Ordos», consistono soprattutto in armi. In alcuni siti attribuiti alla cultura Siwa sono stati ritrovati i resti di un carro da guerra con cavalli e di sacrifici umani.

L'archeologia Shang ha confermato l'esistenza di contatti tra gli Shang e varie popolazioni limitrofe. Nella famosa tomba della regina Fu Hao (c. 1200 a.C.), consorte del re Wu Ding (? - c. 1189 a.C.) sono stati rinvenuti vari oggetti di chiara fattura nordica, come ad esempio quattro specchi (Bagley 1999, pp. 194-202). Coltelli e altri tipi di bron-

zi nordici sono anche stati ritrovati nei siti Shang di Houjiazhuang, Xiaotun e Dasikong.

Uno degli elementi di provenienza centroasiatica che, secondo un'ipotesi attendibile, sarebbe stato importato dagli Shang è il carro da guerra. Carri da trasporto e da guerra comparvero per la prima volta in Medio Oriente e Asia centrale intorno al III millennio a.C. Recenti scoperte hanno rivelato l'esistenza di carri leggeri con ruote a raggi verso la fine del III millennio a.C. in Asia centrale in contesti attribuiti alla cultura Andronovo (Anthony e Vinogradov 1995, p. 38), molto simili ai carri portati alla luce ad Anyang. La cultura Andronovo era specializzata nell'allevamento di cavalli, aveva un'avanzata metallurgia del bronzo, ed è quindi probabile che la sua espansione, che copre un'area molto vasta tra gli Urali e la Siberia meridionale, fosse stata agevolata dalla tecnologia avanzata nei trasporti e in ambito militare, di cui il carro da guerra fu un elemento centrale. Dalla Siberia e dalla Mongolia, attraverso percorsi non ancora individuati, si suppone che il carro da guerra sia arrivato in Cina, dove alcuni esemplari completi e già perfezionati nelle loro caratteristiche tecniche sono stati rinvenuti in tombe Shang (Bagley 1999, pp. 202-8; Shaughnessy 1988; Piggott 1978; Lu Liancheng 1993). Gli Shang usarono i carri per la guerra, la caccia e come simboli di potere.

Secondo la sezione *Yu Gong* (Tributo di Yu) dello *Shangshu* (Venerabili documenti), fin dall'epoca della leggendaria dinastia Xia (c. XXI-XVII secolo a.C.) la zona «sinica» era circondata da popoli stranieri che recavano tributi ai più antichi imperatori della mitologia cinese. Il testo, che probabilmente risale al III secolo a.C., trasmette l'idea di una geografia idealizzata in cui tuttavia già l'atto di presentare un tributo suggeriva la presenza di una frontiera (Loewe 1993, pp. 376-89). Tra questi doni troviamo elencati oggetti in metallo, pellicce, archi e frecce che potrebbero farci pensare a popolazioni nomadi; si tratta tuttavia di una ricostruzione tardiva di un passato che sicuramente non corrispondeva all'epoca Shang, ma piuttosto rifletteva una realtà molto più prossima alla data di creazione di questa tradizione testuale, cioè il IV-III secolo a.C.

Fonti più attendibili sono le ossa oracolari di epoca Shang e le iscrizioni in bronzo di epoca Zhou. Qui troviamo indicazioni di varie genti contro le quali gli Shang avrebbero combattuto, indicate con il termine *fang* («paese, territorio») preceduto dal nome etnico della popolazione in questione. Tra queste i popoli che sembrano essere più potenti e militarmente pericolosi sono i Gongfang (Shaughnessy 1989, pp. 1-13), i Guifang, i Renfang, i Tufang e i Qiangfang (Chen Mengjia 1956, pp. 249-312; Li Xueqin 1959; Shima Kunio 1958, pp. 349-423). Non sappiamo nulla della loro struttura politica e sociale, di certo possiamo pe-



rò dire che i re Shang organizzarono diverse spedizioni contro di loro. I prigionieri venivano ridotti in schiavitù e talvolta utilizzati come vittime sacrificali. I Qiangfang, il cui territorio si estendeva con ogni probabilità su un'ampia zona che includeva lo Shanxi, lo Henan settentrionale e lo Shaanxi settentrionale, potrebbero essere stati dediti alla pastorizia, se accettiamo l'interpretazione secondo cui il carattere con cui viene scritto il termine *Qiang*, che include i grafemi per «pecora» e «uomo», sarebbe descrittivo della loro economia (Duan Yucai 1928, pp. 7.14b-15a). Tuttavia la qualificazione *ma* («cavallo») o *duo ma* («molti cavalli») che spesso precede il termine *Qiang* rende probabile l'ipotesi che essi fossero allevatori (Chen Mengjia 1956, pp. 276-77; Hu Houxuan 1976, pp. 8-10).

Le molte guerre combattute dagli Shang a nord e a ovest contro questi *fang* rendono l'immagine di un insieme magmatico di gruppi costantemente in guerra tra loro, dei quali gli Shang rappresentano l'elemento più potente e forse anche più aggressivo, ma non necessariamente egemonico. Le ostilità sembrano aumentare nel XII secolo a.C., ed è possibile che i re Shang siano riusciti a soggiogare e incorporare alcune di queste popolazioni.

### 3. I rapporti tra i Zhou e le popolazioni di frontiera fino al 650 a.C.

Secondo alcune teorie, la transizione alla pastorizia nomade ebbe luogo con l'abbandono, forse causato da cambiamenti climatici, di un'economia mista tipica delle «oasi» delle steppe, cioè di quelle zone semi-aride che permettevano sia la coltivazione agricola sia il pascolo, e con lo stanziamento in aree steppose particolarmente favorevoli all'allevamento. Le popolazioni che si specializzarono nella pastorizia avrebbero mantenuto rapporti simbiotici con comunità agricole, ma allo stesso tempo avrebbero sviluppato uno stile di vita nomade, basato sulla rotazione dei pascoli e sull'allevamento di vari tipi di animali. Secondo altri studiosi è possibile che i primi nomadi fossero cacciatori che gradualmente lasciarono le foreste per dedicarsi esclusivamente all'allevamento (Grjaznov 1969 e 1984, pp. 76-77). Altri ancora ritengono che l'arrivo di nomadi alle frontiere cinesi, indipendentemente dalla genesi del nomadismo come forma di specializzazione economica e organizzazione sociale, sia da attribuire a migrazioni di popolazioni centroasiatiche avvenute nel corso di vari secoli. La continuità culturale dal Neolitico all'età del Bronzo, evidente soprattutto nei manufatti in terracotta, sembra tuttavia escludere l'arrivo improvviso di popolazioni eterogenee,



e fa piuttosto pensare a forme di evoluzione regionale, che s'influenzano a vicenda e furono probabilmente stimulate da contatti con culture provenienti da aree della Siberia meridionale in cui il nomadismo si era già affermato, come per esempio la regione degli Altai, di Tuva e del bacino dello Yenisei, dove sono state ritrovate tombe monumentali risalenti al IX-VIII secolo a.C. (Vejshtein 1978, pp. 127-33; Khazanov 1984, p. 89; Di Cosmo 1994).

Un problema parallelo concerne l'addomesticamento del cavallo non solo come animale da soma o traino, o come cibo, ma anche come cavalcatura (Anthony 2008, pp. 221-24; Anthony e Brown 1991, pp. 22-38; Khazanov 1984, p. 91). Tale innovazione risalirebbe al IV millennio a.C. ed è probabilmente da localizzare nella regione tra il Mar Nero e il Mar Caspio. Il semplice montare a cavallo, per controllare meglio le mandrie, è però diverso dall'impiego militare dell'animale, utilizzato da guerrieri esperti e legato a una tecnologia specializzata (selle, corazze, armi e finimenti vari). Non abbiamo dati certi, ma è possibile che si possa parlare di un uso organizzato e sistematico della cavalleria in battaglia, in contesti nomadi, solo intorno all'anno 1000 a.C., una data che precede di diversi secoli l'introduzione della cavalleria in Cina, dove appare con certezza solo intorno alla fine del IV secolo a.C. (Lewis 1999a, p. 624).

Il progressivo ampliamento dell'impiego e delle funzioni del cavallo nelle società nomadi viene ritenuto un importante elemento rivelatore per individuare le zone e le culture in cui il nomadismo pastorale potrebbe avere avuto uno sviluppo più rapido o precoce. Tra la fine della dinastia Zhou Occidentale e il tardo periodo degli Stati Combattenti, l'inventario funerario delle necropoli di popolazioni «barbare» rivela un numero crescente di bardature e ornamenti equestri. Più frequenti sono anche i sacrifici di cavalli, a dimostrazione dell'importanza di questo animale nella sfera religiosa e simbolica.

Un anello di bronzo con una figura che rappresenta un cacciatore a cavallo – risalente probabilmente all'VIII secolo a.C. – reperito nel Nord-est della Cina nell'ambito della cultura Xiajiadian Superiore (Jin Fengyi 1987, pp. 177-208) sembra essere una delle prime raffigurazioni equestri. I numerosi morsi in bronzo e finimenti per briglie non lasciano dubbi sul fatto che l'equitazione fosse ampiamente diffusa tra le culture della Zona Settentrionale probabilmente fin dal VII secolo a.C.

In questo periodo va registrata la comparsa dei primi oggetti in ferro. Tra i più antichi ritrovamenti si annoverano un anello e un punteruolo rinvenuti nella necropoli di Chawuhu, nell'odierno Xinjiang, datata tra il X e il VII secolo a.C. (Zhongguo 1988). Il contesto è tipico delle culture nomadi e il corredo funebre è caratterizzato in prevalen-

za da oggetti in bronzo (puntali di lancia, coltelli e morsi per cavallo), da numerosi resti di animali e da un'iconografia tipica dello stile zoomorfo. La presenza di ferro in questa zona, come anche in altre aree di diffusione del nomadismo centroasiatico quali la Siberia meridionale, la Transbaikalia e il bacino del fiume Amur, datata intorno al x-ix secolo a.C. (Derevianko 1973; Dolukhanov 1970; Askarov 1992, p. 457; Askarov e altri 1992, pp. 459-75; Grjaznov 1984), fa supporre un'origine centroasiatica della metallurgia del ferro, la cui diffusione potrebbe collegarsi alla mobilità delle società nomadi e agli stretti contatti tra di esse. Nella Zona Settentrionale le prime tracce di oggetti in ferro si riscontrano nel sito «Ordos» di Taohongbala, datato dal vii al v-iv secolo a.C. (Tian Guangjin 1976, pp. 131-42). Seguendo la «via del ferro» si può ipotizzare che dalle zone della frontiera più remote del Xinjiang, della Siberia meridionale e della Mongolia settentrionale questa tecnologia sia prima arrivata tra le popolazioni della frontiera, per poi penetrare nella Cina Zhou, dove i ritrovamenti più antichi risalgono al vi secolo a.C.

#### 4. *Principali culture e siti archeologici.*

La cultura Xiajiadian Superiore include le tre province dello Hebei, del Liaoning e della Mongolia Interna, e si estende dal bacino del fiume Liao a est fino al distretto di Zhaowudameng (Mongolia Interna) a ovest. È una civiltà longeva, che si estende cronologicamente dall'xi al iv secolo a.C., per una durata complessiva di oltre sette secoli. Possiamo individuare tre fasi di sviluppo: la più antica s'identifica con il sito minerario di Dajing, nella contea di Linxi (Liaoning settentrionale), al quale si affianca un piccolo insediamento con abitazioni seminterrate (Liaoningsheng bowuguan 1983). Il complesso minerario comprendeva almeno quaranta tunnel e dodici fornaci, e gli attrezzi erano soprattutto in pietra, mentre sono scarsi i ritrovamenti di utensili in bronzo. L'economia locale, a giudicare dai numerosi resti di animali selvatici, era soprattutto basata sulla caccia. Un altro sito tipico di questa fase più antica è Dapaozi (distretto Onggut, Mongolia Interna), che mostra nelle ceramiche una stretta parentela con la cultura Baijinbao (Heilongjiang). In generale questa fase si può considerare di transizione tra Xiajiadian Inferiore e Xiajiadian Superiore. Chiaramente non ci troviamo di fronte a una popolazione nomade, ma a una comunità la cui estesa produzione mineraria fa supporre una specializzazione nell'estrazione e nella possibile esportazione e lavorazione del metallo.

La fase matura di Xiajiadian Superiore, che si può datare tra l'850 e il 750 a.C., è rappresentata in primo luogo dal sito funerario di Nanshan'gen, dove sono stati rinvenuti bronzi in notevole quantità e alcuni oggetti in oro. I finimenti e morsi per cavallo in bronzo, gli specchi e le varie armi e utensili (daghe, coltelli, punte di freccia e lancia, asce, scudi ed elmi) collocano questo sito nel complesso culturale «settentrionale» e fanno mostra di una ricchezza e varietà di materiali e oggetti che fanno supporre l'esistenza di una società avanzata e militarmente potente.

Altri siti dello stesso periodo sono stati localizzati nella Mongolia Interna e nello Hebei. In questa cultura vi era la consuetudine di coprire il volto del cadavere con un telo decorato con turchesi o bottoni in bronzo a rappresentare occhi e tratti del viso. Il cane sembra rivestire un ruolo importante sul piano sociale e simbolico, viene raffigurato su coltelli e altri oggetti in bronzo, ed è sacrificato o inumato con la persona alla quale era presumibilmente appartenuto. D'altra parte è possibile che il cane avesse una valenza totemica e che tale culto animistico possa essere messo in relazione con i Quanrong, laddove il carattere *quan* significa appunto «cane». Siti con queste caratteristiche sono stati spesso attribuiti dagli archeologi al popolo dei Shanrong (Rong delle Montagne), ma l'attribuzione a tale etnia non è sostenuta da fonti documentarie dirette, e quindi va considerata solo come ipotesi.

I siti più rappresentativi delle culture di frontiera di questo periodo sono Chanping e Yanqing, presso Pechino, e il sito di Lintai nel Gansu (Beijingshi wenwu yanjiusuo 1989). Seppure strettamente imparentati con la metallurgia del periodo precedente, gli oggetti in bronzo presentano differenze stilistiche, orientandosi verso forme più stilizzate, mentre le decorazioni in stile zoomorfo a tutto tondo diventano più rare. La maggiore quantità di resti di animali domestici utilizzati nei sacrifici funebri indica anche incremento dell'allevamento, e quindi una possibile espansione in queste zone di economie nomadi (Cui Xuan 1988, pp. 69-74).

Anche in Gansu e Qinghai la cultura dominante Kayue evidenzia una trasformazione in continuità con i periodi precedenti dell'economia di base testimoniata dal numero crescente e dalla varietà di animali sacrificati. All'allevamento del maiale si affiancò la domesticazione di buoi e cavalli, evidenziando una più sviluppata economia pastorale. La produzione di bronzi, in particolare punte di lancia, coltelli e asce, mostra una maggiore attenzione all'aspetto decorativo e ornamentale.

### 5. *Fonti storiche.*

Durante la dinastia Zhou abbiamo a disposizione una maggiore quantità di fonti sia epigrafiche sia letterarie che descrivono le relazioni con popolazioni settentrionali. Tali rapporti tuttavia continuano a essere registrati laconicamente come una serie di campagne militari e spedizioni punitive condotte dai vari monarchi contro nemici che premevano sulle frontiere (Wang Guowei 1936). Uno dei primi nomi «etnici» ad apparire nelle iscrizioni del periodo dei Zhou Occidentali è quello dei Guifang, contro i quali re Kang (r. 1005/1003-978 a.C.) lanciò una spedizione nel 979 a.C. che portò alla cattura di diverse migliaia di nemici e di quattro importanti capi tribali, fruttando un ingente bottino (Li Feng 2006, pp. 54 e 127-28).

Evidentemente l'uso delle armi non era una prerogativa dei Zhou, e si percepisce la presenza di potenti formazioni «barbare» che compivano spesso incursioni o vere e proprie invasioni in territorio Zhou. Più pericolosi sembrano essere stati i Xianyun: essi compaiono in diverse odi dello *Shijing* (Classico delle odi) che riportano le gesta eroiche dei Zhou nelle guerre contro di loro (Ruan Yuan 1980, vol. I, p. 425; Legge 1985, vol. IV, pp. 284-87). Secondo il *Zhushu jinian* (Annali su bambù) le prime incursioni dei Xianyun contro i Zhou ebbero luogo intorno alla seconda metà del IX secolo a.C., a cominciare da un'invasione nell'anno 840 a.C., durante il regno di re Li (r. 859-842 a.C.) (*Zhushu jinian* 2, *xia*; Legge 1985, vol. III, parte I, p. 154). Evidentemente i Xianyun avevano un esercito numeroso e ben organizzato, dal momento che arrivarono a minacciare la stessa capitale. Secondo le fonti questo popolo, al pari dei Zhou, combatteva con carri da guerra, schierati a centinaia, mentre non si era ancora affermata tra di essi la figura dell'arciere a cavallo, tipica delle cavallerie nomadi di epoche successive (Shaughnessy 1984, pp. 55-69; Li Xueqin 1981, pp. 87-92).

Un altro popolo nordico dal quale i Zhou dovettero difendersi furono i Rong Occidentali (Xirong), che violarono in varie occasioni la frontiera. Non sappiamo chi fossero, né si può riconoscere nel termine *rong* un etnonimo. Non è escluso che *rong*, che in cinese antico ha anche il significato di «marziale», indicasse semplicemente popolazioni particolarmente militarizzate e inclini alla guerra. Quindi si potrebbe trattare di un termine generico, in qualche modo simile al «barbaro» dei Greci, con la differenza che se «barbaro» indicava tutti coloro che non erano in grado di parlare greco, *rong* è in genere riservato solo ai nemici bellicosi settentrionali e occidentali, e non è esclusivo, in quanto coesiste con al-

tri termini quali *yi* e *di* (Fraser e Lockhart 1930, p. 165). Nell'anno 843 a.C. i Rong Occidentali varcarono la frontiera penetrando in profondità nel territorio Zhou, e nell'823 a.C. i Zhou dovettero ancora subire nuovi attacchi dagli stessi Rong (Shaughnessy 1991, p. 141).

Si è voluto vedere in queste popolazioni un tipo di nomade centroasiatico simile agli Sciti e ai Cimмери di Erodoto della zona pontica a nord del Mar Nero, ma non vi è alcuna prova, come abbiamo già discusso nell'analisi dei reperti e del contesto archeologico, che accomuni Xianyun e Rong a un tipo di guerriero nomade che si affermerà lungo le frontiere cinesi solo più avanti con i Xiongnu e popoli affini (*hu*) (Průšek 1971, pp. 119-35). Tuttavia non si può escludere che tra queste popolazioni si stesse già affermando un'economia pastorale. La pressione militare che esse esercitavano sulla frontiera settentrionale alla fine del IX secolo a.C. fu senz'altro reale. Re Xuan (r. 827/825-782 a.C.) organizzò, probabilmente allo scopo di stabilizzare la frontiera, una serie di spedizioni che portarono all'assoggettamento e all'incorporazione di alcuni gruppi Rong, e a significative conquiste territoriali (*Hou Hanshu* [Storia della dinastia Han Posteriore (Orientale)], cap. 87, pp. 2871-2872). L'alternarsi d'invasioni barbariche e spedizioni Zhou tuttavia non cessò e, nonostante le fonti cinesi riportino grandi vittorie nelle battaglie contro queste popolazioni, dopo la morte di re Xuan le incursioni ripresero con rinnovato vigore, fino alla caduta della capitale dei Zhou nel 771 a.C. per mano dei Quanrong. Questo evento traumatico, che costrinse la corte a fuggire e a trasferire la capitale a oriente, funge da cesura cronologica tra il periodo Zhou Occidentale e il periodo Zhou Orientale (770-256 a.C.).

Durante il primo periodo Zhou Orientale, noto come «Primavera e Autunni», diversi gruppi e popolazioni definiti Rong sembra occupassero il territorio a nord e a ovest della valle del fiume Wei, corrispondente alle odierne province dello Shaanxi, dello Shaanxi del Nord e di parte dello Hebei, fino alla catena montuosa di Taihang. Nel descrivere gli attacchi portati dai Rong contro i Zhou le fonti epigrafiche riferiscono di eserciti formati da carri da guerra e fanterie, mentre non compare ancora la cavalleria (*Zuozhuan* [Commentario di Zuo (alle «Primavera e Autunni»)], duca Yin, anno 9). È quindi probabile che, pur non trattandosi di popolazioni nomadi, fossero in grado di dispiegare una notevole forza militare.

In ogni caso le recenti scoperte archeologiche indicano che comunità di tipo nomade, stratificate socialmente e dominate da un'aristocrazia guerriera, si stavano già formando a nord dei Zhou. Allo stato attuale della ricerca, fonti storiche e dati archeologici si possono riconciliare solo

supponendo un'espansione e una graduale penetrazione di nomadi nella zona settentrionale. Possiamo ipotizzare che fossero entrati in conflitto con pre-esistenti popolazioni agro-pastorali (i Rong e altri «barbari» delle fonti cinesi), e che la pressione esercitata su questi ultimi possa essere stata la causa principale dell'instabilità della Zona Settentrionale. Tale pressione può aver provocato migrazioni che, come effetto secondario, causarono variazioni demografiche e sconfinamenti alla frontiera Zhou.

Nel 714 a.C. furono registrati attacchi di popolazioni Rong contro gli stati Zhou di Zheng e Qi (*Zuozhuan*, duca Yin, anno 9; duca Huan, anno 6). A causa della frammentazione del potere politico all'interno della dinastia Zhou che ebbe luogo nel periodo delle Primavere e Autunni, diversi stati cinesi furono costretti a fronteggiare da soli la minaccia delle invasioni. Secondo le fonti i nemici principali erano diversi gruppi di Rong: i Rong Settentrionali (Beirong), i Shanrong e gli Wuzhongrong, che erano probabilmente un popolo di cacciatori stanziato nelle foreste della Mancuria meridionale (*Zuozhuan*, duca Xiang, anno 4). La mancanza di descrizioni etnografiche e la scarsità di informazioni geografiche precise rende impossibile definire le caratteristiche sociali o economiche di questi gruppi, né siamo in grado di stabilire se si trattasse di etnie distinte. Possiamo solo dire con una certa sicurezza che durante l'VIII e il VII secolo a.C. queste popolazioni di frontiera continuarono ad avere un rapporto conflittuale con gli stati cinesi, influenzando vari aspetti della loro politica interna.

Gli stati più direttamente coinvolti in guerre con i Rong furono Qi e Jin, che grazie a ripetute azioni militari riuscirono a sconfiggere e in parte ad annettere i Rong come propri sudditi. Durante il regno del duca Zhuang di Lu (693-662 a.C.) vi furono ripetuti scontri tra eserciti Zhou e forze Rong. Nel 674 a.C. Zhuang cacciò dal proprio territorio gruppi di invasori; due anni più tardi fu lo stato di Qi ad attaccarli, mentre nel 670 a.C. viene annotata un'incursione Rong contro il piccolo stato di Cao. Tuttavia queste campagne non ebbero solo scopi difensivi. Le fonti cinesi riportano esplicitamente che le spedizioni contro i Rong erano dettate dalla brama di espansione territoriale di alcuni stati (*Zuozhuan*, duca Xiang, anno 14).

I matrimoni di esponenti dell'alta aristocrazia cinese, come il duca Xian dello stato di Jin, con donne Rong dimostrano che i rapporti avevano anche una dimensione diplomatica e sono indice di una presenza politica Rong nelle vicende degli stati Zhou. Complessivamente i rapporti diplomatici e i conflitti militari con gli stati cinesi dimostrano che i Rong non occupavano un'area precisa; diversi gruppi dovevano essere stanziati anche all'interno o a sud del territorio controllato dallo stato di

Jin. I Rong sembrano quindi essere comunità autonome e indipendenti, alcune delle quali sicuramente militarmente temibili, che occupavano sacche di territori a stretto contatto con gli stati cinesi, dai quali furono gradualmente incorporati nel corso della loro espansione.

Contemporaneamente alle offensive degli stati Zhou contro i Rong, si andava profilando una nuova minaccia, rappresentata dai Di, un popolo nordico che le fonti citano a partire dalla metà del VII secolo a.C. In questo periodo i Rong, ripetutamente sconfitti dalle truppe di Jin e pressati a nord dal crescente potere dei Di, furono per la maggior parte conquistati da Jin e da Qi. Nel 662 a.C. i Di si installarono nella pianura di Taiyuan, sostituendosi ai Rong in questa importante zona economica. Un altro gruppo che sembra scomparire sono i Quanrong, situati a nord della valle del fiume Wei, che furono sgominati dallo stato di Guo tra il 660 e il 658 a.C. I Beirong scompaiono anch'essi dalle fonti dopo l'anno 650 a.C., quando furono attaccati e distrutti dalle forze congiunte degli stati di Qi e di Xu.

Presumibilmente fu in questo periodo che i Rong si estinsero come entità politiche. Dal 650 a.C. in poi il termine *rong* non è più attribuito a soggetti storici specifici ma sopravvive nel lessico cinese come nome generico per designare genti non assimilate e «barbare» dell'Ovest e del Nord. Nonostante le ostilità si fossero protratte per secoli, sulla base delle fonti cinesi non è possibile stabilire con certezza la distanza culturale dei Rong rispetto alla sfera cinese, né possiamo individuarne caratteristiche etniche o linguistiche. È interessante tuttavia notare la frase attribuita a un capo Rong riportata nello *Zuozhuan*: «In ciò che mangiamo e beviamo, e nel modo di vestirci, tutti noi Rong differiamo dai Cinesi [Hua]. Noi non scambiamo regali con loro, né comprendiamo l'uno la lingua dell'altro» (duca Xiang, anno 14). Sotto il profilo politico i Rong erano divisi in gruppi territoriali separati e non costituirono uno stato unitario. Alla loro scomparsa fecero seguito gli attacchi dei Di contro vari stati cinesi, come ad esempio quelli meno potenti di Xing e di Wei (*Zuozhuan*, duca Min, anno 2). Chi fossero i Di è una questione legata ancora una volta al problema dell'interpretazione archeologica e del supporto testuale, ma è probabile che ci troviamo di fronte a un soggetto storico profondamente diverso dai Rong.

#### 6. *Diffusione del nomadismo e fonti archeologiche (650-350 a.C.).*

Dati materiali che indicano lo sviluppo di culture basate sulla pastorizia, e forse nomadi, come abbiamo visto, sono stati fatti risalire all'VIII



secolo a.C. Tra il VII e il IV secolo a.C. la Zona Settentrionale appare come un mosaico di culture che suggeriscono l'esistenza di due livelli di sviluppo. La produzione metallurgica e l'uso di utensili e armi tipiche di contesti nomadi dell'Asia centrale fanno supporre la partecipazione della Zona Settentrionale al fenomeno più ampio, di dimensioni continentali, della diffusione del nomadismo delle steppe asiatiche. Ciò pone lo sviluppo di culture nomadi nella Cina del Nord in relazione con i già citati Sciti delle steppe a nord del Mar Nero e con i Saka dell'Asia centrale. Archeologicamente le prime culture nomadi sono caratterizzate da «specifici armamenti equestri, finimenti e bardature per i cavalli, e stile zoomorfo» (Jettmar 1983, p. 224). A un altro livello, rappresentato archeologicamente dal vasellame in terracotta e dai costumi funerari, troviamo invece una molteplicità di tradizioni e caratteristiche locali lungo l'intero arco della frontiera settentrionale.

A nord-est, nel Liaoning e nella Mongolia Interna orientale, questo periodo corrisponde all'ultima fase della cultura Xiajiadian Superiore, i cui siti più rappresentativi, quali Shiertaiyingzi e Tiejiangou, non si discostano troppo dalle linee generali che caratterizzano questa cultura plurisecolare (Zhu Gui 1960; Shao Guotian 1991). La produzione in bronzo include ancora attrezzi, armi e oggetti ornamentali. Il sito di Tiejiangou è relativamente povero e alcuni motivi decorativi e artistici suggeriscono contatti con lo stato di Yan che hanno fatto ipotizzare fenomeni migratori verso nord di gruppi «cinesi», o anche lo sviluppo di una stabile rete di rapporti, forse anche commerciali, che permise a motivi stilistici e innovazioni tecnologiche di diffondersi. Le punte tecnologicamente più avanzate della zona nord-orientale si trovavano tuttavia nell'estremo Nord, nello Heilongjiang, dove si può osservare l'uso più frequente del ferro all'interno di siti che, a giudicare dal numero e qualità degli stampi, erano probabilmente specializzati nella produzione metallurgica.

Un insediamento tipico delle popolazioni «proto-nomadi» del Nord è quello di Guoxianyaozi, nella Mongolia Interna, attribuito ai Di Settentrionali (Wei Jian 1989). Le tombe sono a forma di fossa verticale, dotate a volte di nicchie o piattaforme sulle quali veniva posto il corpo in posizione supina, con il capo rivolto a oriente. La sepoltura aveva luogo in bare di legno, o in fosse rivestite con lastre di pietra. Sacrifici animali accompagnavano il defunto, insieme a oggetti in bronzo di carattere ornamentale, quali fibbie, placche, bottoni, campanelle, anelli e orecchini.

In alcune sepolture ritrovate a Baotou e attribuite al gruppo etnico dei Linhu (Hu delle foreste) troviamo lo stesso tipo di oggetti, mentre

gli animali sacrificati erano disposti su piattaforme secondarie all'interno delle tombe (Liu Huanzhen 1991). L'inventario funebre include anche qui ornamenti, attrezzi e armi in bronzo. Non troviamo invece quegli elementi che contraddistinguono le culture nomadiche più avanzate: gioielli in oro e argento, finimenti per cavalli, oggetti in ferro. Per esempio, nonostante la gente di Guoxianyaozi allevasse cavalli e li utilizzasse per i sacrifici, non sembra che l'andare a cavallo rivestisse un ruolo importante nella loro cultura. Inoltre notiamo che la produzione del bronzo include una tipologia di oggetti particolari come le punte di freccia trilobate, che sono comuni a un'area molto vasta, che include la Mongolia Interna, lo Hebei e il Liaoning, e quindi dimostra l'esistenza di un tipo di metallurgia particolarmente avanzata, i cui stili e convenzioni si erano diffusi tra gruppi etnici diversi.

Spostandoci verso occidente, ci imbattiamo in Gansu in un contesto archeologico alquanto diverso dall'area della Mongolia Interna e della zona dell'Ordos, in cui prevalgono le comunità sedentarie e agricole. Il sito di Shajingcun (contea di Minqin) consiste in un insediamento fortificato affiancato da un cimitero di circa quaranta tombe. Gli scavi hanno portato alla luce un numero limitato di oggetti in bronzo quali coltelli, punte di freccia e ornamenti (Chang Kwang-chih 1977, pp. 407-8; Gansusheng bowuguan 1981, pp. 34-36; Andersson 1943, pp. 197-215). Un altro insediamento fortificato è stato scoperto a Sanjiaocheng (contea di Yongchang), in cui è stata ritrovata anche una zappa in ferro (Gansusheng bowuguan wenwu 1984). Attrezzi agricoli in ferro sono stati ritrovati anche nel sito di Yushugou (Gansusheng bowuguan 1981). Allo stesso tempo, nella cultura Kayue, ad esempio, il rito funebre locale comprendeva il sacrificio di animali come cavalli, pecore e bovini, che indicano l'avanzamento di un'economia in buona parte pastorale (Gao Donglu 1993, pp. 153-65). È quindi possibile che quest'area fosse abitata da comunità agricole o semipastorali che gradualmente sentirono la necessità di fortificare i propri insediamenti, forse per difendersi da nomadi che si erano spostati in quelle zone o li minacciavano con razzie e incursioni. La presenza di ornamenti molto simili ai siti «nordici» dell'Ordos e dello Hebei fa anche pensare alla possibilità di contatti commerciali tra sedentari e nomadi.

Nel Ningxia, la necropoli di Yanglang (Ningxia wenwu kaogu e altri 1993) mostra forti somiglianze con le fasi più antiche dei siti Ordos di Taohongbala e Maoqinggou (vedi *infra*). Il tipo d'interramento più diffuso è la cosiddetta tomba «a catacomba» a forma di «L», costituita da una fossa verticale che presenta sul fondo una nicchia laterale in cui veniva posto il corpo. In questo cimitero sono stati rinvenuti oltre otto-

cento oggetti in bronzo, ferro, oro, argento e osso, oltre duemila perline per collane e altri gioielli. Le tombe sono suddivise stratigraficamente in due periodi: il primo si estende dalle Primavere e Autunni all'inizio degli Stati Combattenti (VIII-V secolo a.C.) e il secondo comprende la fase più tarda degli Stati Combattenti (IV-III secolo a.C.).

Le sepolture di entrambe le fasi mostrano lo stesso tipo di costruzione, rito funebre e orientamento del corpo. Le differenze consistono nell'inventario del corredo funerario. Le tombe più antiche contengono un numero maggiore di manufatti in bronzo, come armi e utensili (asce, puntali di lancia, punte di freccia, coltelli, piccozze, trapani e scalpelli), e ornamenti (fibbie e ganci da cintura, orecchini e altro). Le daghe in bronzo cosiddette «ad antenna» (che rappresentano teste stilizzate di coppie di animali affrontati) sono state trovate unicamente in sepolture di questo periodo, mentre i finimenti per cavalli e carri da guerra non sono rilevanti. Tra gli oggetti in metallo prezioso si trovano solo alcuni orecchini in argento; sono invece numerose le ossa di animali sacrificali, in particolare crani di cavalli, bovini e pecore. Non si sa se venisse praticata l'agricoltura e i resti di recipienti in terracotta sono scarsi, il che fa ritenere che si trattasse di un'economia fondamentalmente pastorale. Nelle tombe della fase successiva troviamo un numero maggiore di oggetti in ferro e di ornamenti equestri. Oggetti preziosi in oro sono anche presenti in tombe più tarde, sia pure in quantità minori rispetto agli insediamenti della zona dell'Ordos.

Un sito molto importante è Pengbao, che comprende trentuno tombe. Diversamente da Yanglang, qui troviamo sia sepolture a catacomba a «T», cioè con una doppia nicchia sul fondo, sia semplici fosse verticali (Zhong Kan 1988, pp. 255-56; Luo Feng 1983, pp. 130-31 e 142; Luo Feng e Han Kongle 1990). L'inventario non è diverso da Yanglang per quanto riguarda gli oggetti in bronzo: la differenza più importante è costituita dai finimenti per cavalli, che sono più sofisticati e numerosi, e comprendono maschere e ornamenti frontali in bronzo. Il ruolo del cavallo e la presenza di alcuni pezzi in oro fa ritenere che Pengbao già partecipasse alla transizione verso le società nomadi più ricche del periodo degli Stati Combattenti.

La presenza in questo e in altri siti (per esempio Zhongning; vedi Ningxia huizu 1987) di una tecnologia sofisticata e ricca di ornamenti equestri e la scelta degli animali sacrificali dimostrano l'avvenuta affermazione di culture nomadi legate all'uso del cavallo già da tempo diffuse nelle steppe eurasiatiche. A ciò si accompagnarono cambiamenti sociali, e soprattutto l'ascesa di un'aristocrazia guerriera con un gusto spiccato per gli ornamenti in oro, che testimoniano il legame spirituale con il

mondo della natura e soprattutto della caccia che già in epoche remote aveva dato origine allo stile zoomorfo.

È nella zona dell'Ordos che troviamo i siti riconosciuti come i precursori dei Xiongnu, nelle necropoli di Taohongbala e Maoqinggou (Tian Guangjin e Guo Suxin 1986, pp. 227-315), la cui cultura materiale presenta caratteristiche tipiche di popolazioni nomadi o proto-nomadi. È tuttavia opportuno sottolineare che il luogo di provenienza dei Xiongnu resta un argomento aperto a varie teorie, come ad esempio la tesi, basata sulla tipologia delle sepolture, secondo cui i progenitori dei Xiongnu apparterebbero alla cultura Xiajiadian Superiore, nel Nord-est della Cina (Minyaev 1990, pp. 91-99; 1985, pp. 69-78). Gli oggetti in bronzo rinvenuti in queste sepolture non sono in sostanza tipologicamente diversi dai ritrovamenti di altri siti Ordos e di Xiajiadian Superiore, ma è nella terracotta, e in particolare nei contenitori di tipo *guan*, a corpo rotondo, modellati a mano e cotti a bassa temperatura, che troviamo un elemento di continuità con i siti Xiongnu del tardo periodo degli Stati Combattenti, a dimostrazione di una graduale evoluzione *in loco* verso una più sofisticata organizzazione sociale basata sull'allevamento e il nomadismo.

Il sito di Maoqinggou presenta un'evoluzione cronologica in quattro fasi. La prima, datata intorno alla metà del periodo delle Primavera e Autunni e attribuita alla popolazione dei Di sulla base di estrapolazioni storico-geografiche, è caratterizzata da un inventario relativamente povero, costituito da terrecotte e oggetti in bronzo. La posizione del corpo, la forma della tomba e i sacrifici animali che accompagnavano il defunto sono simili al già citato sito di Guoxian Yaozi. Altre corrispondenze sono costituite dall'assenza di oggetti in ferro e dalla presenza di numerose placche ornamentali. Tuttavia, a Maoqinggou abbiamo elementi stilistici che non troviamo a Guoxian Yaozi, come una fibbia a gancio, simile ai modelli cinesi, un morso per cavalli in bronzo, e una daga con una decorazione a forma di doppia testa d'uccello. Sulla base di questi dati potremmo supporre che Maoqinggou avesse un orizzonte più ampio di rapporti con altre culture, anche se la tipologia dei manufatti è sostanzialmente la stessa.

È nelle fasi successive (seconda, terza e quarta) che si notano differenze più marcate, date dalla presenza di diversi oggetti in ferro, indicatori di una metallurgia più evoluta e diversificata, e di manufatti collegati all'impiego intensivo dei cavalli, come morsi e anelli per redini. Le armi sono per la maggior parte in bronzo e lo stile zoomorfo costituisce ancora il principale elemento decorativo. Questi aspetti della cultura materiale pongono Maoqinggou in relazione con Taohongbala come siti

di transizione verso società nomadiche di tipo guerriero e aristocratico. Un altro insediamento importante è quello di Hulusitai (Mongolia Interna), datato intorno al v-iv secolo a.C., anch'esso considerato di transizione, in cui le consuete decorazioni in bronzo si affiancano ad alcuni elementi stilistici che diverranno più comuni successivamente, come dimostrano, ad esempio, cinture simili a quelle rinvenute in siti Xiongnu di epoca Han (Ta La e Liang Jinming 1980, pp. 11-12).

L'analisi dei siti Ordos e di aree limitrofe, datati tra il vii e il iv secolo a.C., mostra la contiguità territoriale tra comunità in cui l'uso del cavallo non si era ancora sviluppato appieno e altre che invece avevano già raggiunto una propria «maturità» nomadica. Entrambe le società sembrano essere dominate da un'aristocrazia guerriera – come conseguenza di una graduale militarizzazione della frontiera – e in entrambe l'allevamento e la caccia erano alla base dell'economia, con la possibilità di una limitata produzione agricola praticata in condizioni favorevoli per l'irrigazione, ad esempio in prossimità di corsi d'acqua.

Non si esclude che almeno in parte la transizione all'allevamento come forma economica dominante possa essere stata facilitata e accelerata da movimenti di tribù da nord (Mongolia, Siberia meridionale, Transbaikalia) e forse anche da est (Heilongjiang settentrionale), dove le tecniche essenziali per lo sviluppo del nomadismo si erano già diffuse intorno all'anno 1000 a.C. La penetrazione di società mobili e militarmente più forti potrebbe avere accelerato un processo di sviluppo del nomadismo sulla frontiera cinese.

Lo sviluppo della cosiddetta cultura «pre-Xiongnu» quindi si presenta come un'evoluzione più o meno sincronica di diversi centri nei quali il nomadismo gradualmente si afferma come il tipo di produzione economica dominante, e tale evoluzione può essere attribuita sia a un processo di cambiamento interno sia a migrazioni graduali, più che a invasioni o conquiste. In entrambi i casi notiamo più marcate differenze sociali sia nella manifattura sia nella quantità di oggetti e sacrifici animali che accompagnavano il defunto. Ciò fa supporre che l'aristocrazia nomade avesse acquisito maggiore potere e si fosse gradualmente ma sempre più nettamente differenziata dalle altre classi sociali.

### 7. *Rapporti tra gli stati cinesi e i Di.*

Come abbiamo accennato in precedenza, nelle fonti cinesi i riferimenti alle varie popolazioni Di appaiono regolarmente a partire dalla metà del vii secolo a.C. I Di erano divisi in due gruppi, uno occidenta-

le, detto dei Di Bianchi, e uno orientale, detto dei Di Rossi. Non ci sono prove che si trattasse di nomadi, anzi essi sono descritti come gente che usava combattere a piedi (*Zuozhuan*, duca Zhao, anno 1). I Di si imposero subito come un popolo aggressivo e sostituirono i Rong come nemici o interlocutori principali degli stati cinesi durante l'ultima fase del periodo delle Primavere e Autunni. Le loro corti erano spesso meta di fuggiaschi cinesi, sia che questi fossero vittime di intrighi di corte o aristocratici sconfitti in guerra. Dai frequenti appelli di principi e re Zhou a unirsi contro i Di si può dedurre che questi fossero visti come una minaccia superiore a quella che potevano rappresentare i conflitti interni agli stessi Zhou. Le ipotetiche alleanze anti-Di, tuttavia, non ebbero seguito, e la *Realpolitik* che opponeva stato a stato prevalse su presunti sentimenti di fratellanza.

Le guerre piú cruente furono combattute da Jin, che fin dal 660 a.C. lanciò una campagna di sterminio contro i Di che si concluse solo nel 593 a.C. con la distruzione di diversi gruppi di Di Rossi (*Zuozhuan*, duca Xuan, anno 16). Nel 541 a.C. Jin riuscí, grazie a numerose campagne militari e a una serrata attività diplomatica, a soggiogare del tutto i Di e a stabilire la supremazia Zhou sulla frontiera settentrionale (Průšek 1971, p. 172). Jin si rivolse quindi contro alcuni gruppi di Xianyun, che furono anch'essi sconfitti, dopo alterne vicende, solo nel 507 a.C.

Le relazioni estere tra stati cinesi e Di comportavano anche il ricorso a strumenti diplomatici, come ad esempio i matrimoni tra casate aristocratiche e la consegna di «ostaggi», cioè figli o parenti del monarca che venivano mandati a risiedere presso la corte straniera (*Zuozhuan*, duca Xi, anno 24). I Di conclusero anche vari trattati con alcuni stati cinesi, come ad esempio con Qi nel 640 e con Wei nel 628 (*Zuozhuan*, duca Xi, anni 20 e 32; duca Xuan, anno 8).

Tali accordi erano per loro natura assai instabili e venivano spesso violati dagli stessi governanti cinesi, dal momento che mancava una dimensione legale o morale che potesse fungere da vincolo, per quanto labile, come avveniva invece nel caso dei rapporti tra stati cinesi. Le cronache dell'epoca evidenziano piuttosto il profondo divario culturale tra i Di e i Zhou (o Hua-Xia). I Di sono frequentemente descritti come bestie feroci, lupi insaziabili (*Zuozhuan*, duca Min, anno 1), afflitti dai cosiddetti «quattro mali», cioè la mancanza di senso musicale, l'incapacità di distinguere i colori, l'incapacità di seguire regole di comportamento virtuose e una diplomazia che non conosceva lealtà o onestà (*Zuozhuan*, duca Xi, anno 24). Proprio a causa della loro inaffidabilità e inferiorità culturale, le norme della diplomazia e della politica internazionale non potevano essere applicate. Se però, in teoria, il loro «barbarismo» li po-



neva al di fuori della civiltà cinese, nei fatti i compromessi politici non erano rari, e spesso i Di furono protagonisti a pieno titolo della storia cinese pre-imperiale. Allo stesso tempo, al di là della loro realtà storica, essi vengono a incarnare il modello del «barbaro del Nord» al punto da diventare una categoria morale che rappresenta l'antitesi della civiltà Hua-Xia, spesso utilizzata per tacciare di comportamenti «barbari» anche i propri nemici «cinesi» (Crump 1970, p. 436).

Durante il periodo degli Stati Combattenti, i Di Bianchi formarono lo stato di Zhongshan, che fu attaccato e conquistato da Wei alla fine del v secolo a.C., riacquistò l'indipendenza nel 377 a.C. per poi essere definitivamente annientato dallo stato di Zhao nel 295 a.C. Ritrovamenti archeologici dimostrano che la capitale di Zhongshan era munita di muri di cinta, e che l'esercito era di tipo tradizionale cinese, dotato principalmente di fanteria e carri da guerra. Inoltre, la loro cultura materiale era del tutto simile a quella dell'area cinese, nonostante Zhongshan fosse considerato uno stato straniero e barbaro (Li Xueqin 1979, pp. 37-41; Dien e altri 1985, pp. 804-8). È molto probabile che nel corso di diversi secoli alcuni Di si siano completamente assimilati alla cultura Zhou, il che dimostrerebbe come le fonti scritte non possano essere considerate attendibili, descrivendo una realtà che era sicuramente molto più complessa.

Gruppi di Di continuarono a sussistere in territori a nord degli stati di Zhao, Yan e Qi. Quest'ultimo organizzò diverse campagne militari, condotte più che altro come guerre d'assedio, il che fa supporre che i Di fossero gruppi sedentari organizzati politicamente in città-stato. Uno dei territori più importanti sotto il dominio dei Di era la zona di frontiera di Dai, famosa per l'allevamento di cavalli che venivano importati dai Zhou in gran numero. Sicuramente nel tardo periodo degli Stati Combattenti la richiesta di cavalli aumentò in seguito alla creazione di reparti di cavalleria. Non sappiamo se gli allevatori di Dai fossero Di o nomadi, tuttavia l'incremento del numero di cavalli in questa regione e l'adozione della cavalleria nello stato di Zhao (sulla quale ci soffermeremo più avanti) sembrano indicare un rapporto più stretto tra la Cina e i nomadi.

In generale possiamo concludere che tra il VII e il IV secolo a.C. i Di occuparono la fascia di praterie e zone semidesertiche che si estende dalla grande ansa del Fiume Giallo e dalla piana di Taiyuan fino allo stato di Yan, nel settore nord-orientale del territorio degli Stati Combattenti. Essi erano un popolo marziale, diplomaticamente e militarmente molto attivo nei rapporti con i Cinesi, forse interposto territorialmente tra gli stati Zhou e le società nomadi che si andavano formando ed espanden-



do nelle stesse aree. L'erosione dello spazio fisico dei Di portò quindi a contatti ravvicinati tra la Cina e popolazioni propriamente nomadi, che nelle fonti s'incontrano senza più alcun dubbio verso la metà del IV secolo a.C. con il nome di Hu. Questo termine dall'etimologia ambigua, che probabilmente era in origine un etnonimo, dal IV-III secolo a.C. in avanti fu utilizzato per indicare il nuovo tipo etno-antropologico del nomade della steppa.

8. *Dal periodo degli Stati Combattenti all'unificazione della Cina e la costituzione dell'impero Xiongnu.*

L'ultimo stadio della storia pre-imperiale della frontiera vide il costituirsi di contatti diretti tra popoli nomadi e gli stati settentrionali di Zhao, Qin e Yan. I rapporti tra nomadi e Cinesi possono essere documentati in primo luogo archeologicamente. La quantità di oro e oggetti preziosi ritrovati in tombe Xiongnu nella regione dell'Ordos rivelano l'importante ruolo economico oltre che militare dell'aristocrazia nomade, generato dall'intensificarsi di rapporti commerciali tra stati Zhou e gli allevatori della steppa. L'élite nomade acquistò quindi caratteristiche diverse, e se mantenne prerogative essenzialmente militari, adottò politiche ed economie più complesse.

Durante il IV secolo a.C. i contatti diretti tra nomadi e stati cinesi divennero più frequenti e si articolavano su diversi piani: diplomatico, politico ed economico. Anche sotto il profilo artistico notiamo che, pur restando dominanti, le caratteristiche tradizionali delle culture «nordiche» si fondono con motivi e simboli che provengono dalla tradizione cinese, quali montagne e alberi, che modificano lo stile zoomorfo di stampo nomade arricchendolo di una nuova sensibilità (Jacobson 1988, pp. 201-40).

La cultura Xiongnu è stata identificata prevalentemente in siti archeologici nella zona dell'Ordos, ma si estende anche nella regione nord-occidentale (Gansu, Ningxia). La presenza di metodi e rituali funerari eclettici all'interno di un unico contesto geografico e cronologico fa pensare all'esistenza di una differenziazione sociale che si esprimeva attraverso tombe di diversa ampiezza e forma, oppure alla coabitazione di più gruppi etnici, come effetto di fenomeni di dislocazione e migrazione le cui radici storiche ci sono sconosciute. Non si pensa tuttavia a un cambiamento di tipo intrusivo, ma piuttosto evolutivo, nel senso di un graduale sviluppo di preesistenti centri di allevatori nomadi che riuscirono a sfruttare particolari risorse militari (i cavalli) ed economiche (il

bestiame) a loro disposizione per soggiogare i propri vicini seminomadi o sedentari e imporsi quindi come forza politica e partner economico degli stati Zhou confinanti con le steppe.

La regione dell'Ordos è considerata il principale centro di fioritura della cultura nomade e «culla» dell'impero Xiongnu (Tian Guangjin 1983, pp. 7-24). Qui sono stati ritrovati importanti siti funerari che possono essere suddivisi in due categorie: quelli precedenti al periodo degli Stati Combattenti, con radici nelle culture «proto-nomadi», come Taohongbala e Maoqinggou, e siti che possono essere datati dal IV secolo a.C. in avanti, e che quindi potrebbero indicare stanziamenti nomadi, come ad esempio Yulongtai, Xigoupan e Aluchaideng.

La tecnologia del ferro in questo periodo si diffonde in diverse comunità. Questo materiale economico e durevole non sostituisce né diventa interscambiabile con il bronzo; viene piuttosto utilizzato per la fabbricazione di alcuni tipi di utensili e armi, per esempio daghe, spade, punte di freccia e piccozze. Recipienti e calderoni per sacrifici rituali, come anche finimenti per i cavalli, morsi e freni sono talvolta in ferro. Tuttavia gli oggetti ornamentali e preziosi come placche e fibbie artistiche continuano a essere prodotti o in oro o in bronzo, un metallo di maggiore pregio estetico, a volte rivestito da una patina di zinco per conferirgli una lucentezza argentea e renderlo meno soggetto a erosione.

Lungo un vasto tratto dell'arco della frontiera venne incrementata la fabbricazione e l'uso di placche e di fibbie nel cosiddetto stile del «combattimento tra animali», moltiplicandone la varietà di soggetti e migliorandone la qualità estetica. Alla raffigurazione di animali in pose essenzialmente statiche si affiancò, e in parte sostituì, la scena narrativa di lotta tra animali feroci, o tra rapaci e cervi, e il repertorio iconografico si arricchì anche di rappresentazioni di attività umane (Bunker 1978, pp. 121-42).

La caratteristica più significativa e sorprendente, tuttavia, riguarda l'uso dell'oro e l'accumulazione di oggetti preziosi. Ad Aluchaideng, un sito Ordos, in due tombe del periodo degli Stati Combattenti sono stati rinvenuti un totale di 218 oggetti in oro e 5 in argento (Tian Guangjin e Guo Suxin 1980a e 1986, pp. 342-50). Tra i reperti più preziosi vi sono una corona in oro di squisita fattura, composta da quattro elementi separati, e molte decine di placche e fibbie in oro raffiguranti animali in varie pose o mentre lottano tra loro. La straordinaria ricchezza degli oggetti fa pensare alla tomba di un personaggio di alto rango, forse un importante capo tribale, anche se la struttura del tumulo non è diversa dalla tipologia funeraria di tombe comuni della stessa regione e periodo.

Il sito di Xigoupan, in Mongolia Interna, presenta una tipologia ana-

loga, ed è costituito da un gruppo di tombe datate intorno al tardo periodo degli Stati Combattenti e da un insediamento risalente invece alla dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 23 d.C.; Tian Guangjin e Guo Suxin 1980b; Yikezhao e altri 1981). Anche qui una delle sepolture presenta un ampio e ricco corredo funerario che include oggetti ornamentali in oro e argento. Stilisticamente, l'oreficeria nomade esprime una vasta gamma di motivi zoomorfi in rilievo e a tutto tondo che include bestie feroci, animali domestici, selvaggina, uccelli e anche rappresentazioni mitologiche e fantastiche. Armi e attrezzi sono per la maggior parte in ferro, mentre in altre tombe meno ricche sono stati portati alla luce oggetti ornamentali in bronzo, e un inventario simile a quello del sito di Taohongbala. L'evidente disparità nella ricchezza dei corredi funebri sembra indicare anche qui marcate differenze di stato sociale. Diventa più comune l'uso del ferro, a volte in combinazione con il bronzo come, ad esempio, nel caso di spade bimetalliche con lama in ferro ed elsa in bronzo. La presenza di attrezzi come zappe e piccozze e la scoperta di un insediamento stanziale ritrovato nei pressi del cimitero fanno presumere l'esistenza di attività agricole.

Caratteri e iscrizioni in cinese sul retro di alcune placche in oro fanno ritenere che tali oggetti siano stati prodotti in un ambito cinese, ad esempio Zhao o Qin, per essere esportati verso un mercato nomade in cambio di merci dell'economia pastorale (So e Bunker 1995). Altri manufatti di probabile provenienza «cinese» sono stati rinvenuti a Shihui-gou, in Mongolia Interna (Yikezhao 1992). Oggetti decorativi con motivi tradizionali dell'arte delle steppe sono lavorati con tecniche di incastonatura e indoratura, come ad esempio ornamenti in bronzo incastonati in ferro e oggetti in ferro ageminati in oro e argento. Questo tipo di lavorazione non appartiene al repertorio artistico classico dei siti Ordos e potrebbe essere un'ulteriore indicazione di un'oreficeria di matrice cinese importata nel contesto di più estesi e frequenti rapporti commerciali.

La ricchezza dei siti Ordos risulta concentrata in un numero limitato di tombe. Per quanto si possa ipotizzare che fin dall'antichità siano avvenute numerose violazioni e depredazioni, rimane l'evidenza della scarsità di oggetti preziosi nei corredi funerari, che denota il carattere «marziale» della cultura nomade, e l'uso diffuso del cavallo. Il sito di Yulongtai, in Mongolia Interna, ha rivelato ad esempio un'avanzata metallurgia del ferro, applicata alla produzione di finimenti equestri, parti di carri e vari attrezzi di uso comune (Neimenggu bowuguan e altri 1977). La gioielleria è limitata ad alcuni oggetti in argento, mentre le armi sono prevalentemente in bronzo.

Da tutto ciò possiamo desumere che nella regione della Grande Mu-

raglia che va dal Ningxia fino al golfo di Bohai (Liaoning) alcuni aspetti della produzione metallurgica abbiano avuto un'evoluzione verso lavorazioni piú complesse e l'uso di metalli e tecniche diversi. Se nei periodi precedenti predomina il bronzo, in questa fase si diffonde l'oreficeria, il ferro viene utilizzato per attrezzi d'uso comune, mentre il bronzo mantiene una funzione importante come metallo nobile per oggetti rituali o di alto rango. Aumentano anche gli utensili legati all'impiego del cavallo, e in particolare i finimenti in metallo per le bardature. I simboli di potere e ricchezza quindi risultano, se non completamente trasformati, sicuramente modificati, e suggeriscono l'avvento di un'élite sociale in parte nuova, in grado di associare alla funzione militare anche un'importante attività commerciale e diplomatica nella gestione dei rapporti con altre entità politiche, e in particolare con gli stati cinesi.

La presenza di monete in vari siti è indice di una progressiva commercializzazione e monetizzazione degli scambi, probabilmente a causa di mercanti e agenti commerciali cinesi. Questa tendenza generale s'intensificò durante la fase piú acuta dei conflitti interni agli stati Zhou, come probabile conseguenza della necessità da parte degli stati stessi di incrementare l'importazione per scopi militari di prodotti dell'economia pastorale, come ad esempio i cavalli.

### 9. *Relazioni tra i nomadi e gli «stati centrali».*

La prima fonte scritta che dia prova diretta dell'esistenza di nomadi a nord della Cina ci viene dalle cronache degli «stati combattenti» (*Zhanguo* [Intrighi degli stati combattenti]). Nel 307 a.C. il re Wuling dello stato di Zhao propose, contro il parere dei suoi consiglieri, di adottare tattiche militari mutuata dai nomadi, impiegando in primo luogo la cavalleria. Nel corso del dibattito il re sostenne la necessità di questa innovazione per acquisire un vantaggio contro i suoi nemici, che erano in particolare gli stati confinanti di Han, Qin e Yan. I nomadi rappresentavano anch'essi una potenziale minaccia, ma la cavalleria non fu adottata per difendersi da loro, quanto piuttosto per acquisire una superiorità strategica contro altri stati nella fase in cui l'attività militare si fece piú intensa.

Zhao, Yan e Qin, che erano a diretto contatto con le popolazioni nomadi, cominciarono verso la fine del periodo degli Stati Combattenti (fine IV - inizio III secolo a.C.) ad avanzare nelle regioni settentrionali e a occupare le terre in cui erano stanziate popolazioni nomadi. Lo stato di Qin invase il territorio degli Yiqurong, che probabilmente erano

i discendenti di un gruppo Rong. Il generale Li Mu dello stato di Zhao sconfisse tribù nomadi conosciute come Loufan e Linhu, e occupò la regione di Dai (*Shiji*, cap. 81, pp. 2449-50). A oriente, lo stato di Yan ordinò al generale Qin Kai di allacciare rapporti diplomatici e di alleanza con i nomadi – in questo caso il termine tecnico in cinese è *hu* – per poi attaccarli di sorpresa, spingendoli a una distanza di «mille *li*» dal confine precedentemente concordato, e stabilendo il proprio controllo sui territori conquistati.

È questa la fase di costruzione delle «grandi muraglie», erette dai tre stati in punti strategici della frontiera. È anche una fase che vede la trasformazione della frontiera da zona di transizione da un'economia agricola a una pastorale, in cui vari gruppi erano stanziati senza precise delimitazioni territoriali, a una vera e propria frontiera, marcata da fortificazioni e militarizzata. Indubbiamente l'occupazione di territori nomadi da parte di stati cinesi va letta nel contesto della lotta senza quartiere che stava insanguinando le pianure cinesi. Per potenziare le proprie armi e apparati logistici gli stati avevano bisogno delle risorse delle steppe, in particolare di cavalli e di altri animali da soma.

Come si può vedere dagli scavi archeologici, le grandi muraglie erano in realtà una serie di lunghe fortificazioni militari i cui soldati avevano la funzione di presidiare e controllare i territori dei nomadi, facendone aree di accesso privilegiato per gli stati di Qin, Zhao e Yan. La reazione dei nomadi non tardò a farsi sentire e già all'inizio del III secolo a.C. le fonti ci parlano di incursioni da parte dei Xiongnu o degli Hu contro le guarnigioni cinesi.

Nella storia della Grande Muraglia il rapporto causa-effetto tra la costruzione di installazioni militari e attacchi di guerrieri nomadi è spesso stato invertito, e ha portato alla conclusione che le prime muraglie fossero state erette a scopo difensivo. Un'attenta analisi di queste postazioni, tuttavia, rivela che né i luoghi né i tempi della loro costruzione possono convalidare tale tesi: per la maggior parte furono erette in aree relativamente aride e montagnose. Gli scavi archeologici non hanno portato alla luce resti che possano essere fatti risalire a insediamenti di agricoltori, e la presenza cinese sembra limitata a postazioni militari. Se le popolazioni nomadi autoctone vennero espulse dai propri territori, o se i loro movimenti vennero limitati dalla presenza fisica di soldati e strutture militari cinesi, furono queste con ogni probabilità le cause scatenanti delle tensioni lungo i confini e della maggiore aggressività dei nomadi.

Lo *Shiji* riporta la storia di due generali dello stato di Zhao impegnati in una lunga guerra d'attrito sulla frontiera. In base a questo racconto si potrebbe ipotizzare che Zhao, il cui programma territoriale era assai am-

bizioso, si impegnò in una logorante guerra contro i nomadi, che forse lo indebolì al punto da non avere poi le forze per resistere all'attacco di Qin.

10. *Origini storiche dell'impero Xiongnu.*

Nel 221 a.C. Qin Shi Huangdi, Primo Augusto Imperatore (e non piú monarca) della dinastia Qin, unificò sotto di sé gli stati cinesi. Nel 215 a.C. lanciò una possente spedizione contro i Xiongnu, anche se sembra che non vi fosse una causa immediata né una situazione di ostilità. Secondo la leggenda, la spedizione fu motivata dal timore generato da una profezia: gli *hu* (i nomadi) avrebbero causato la rovina della dinastia (*Shiji*, cap. 6, p. 252). In realtà l'imperatore già da tempo era impegnato in una politica espansionista, che mirava all'occupazione e colonizzazione di nuovi territori per trasferirvi masse di soldati smobilitati e di gente che in Cina aveva perso le proprie terre e mezzi di sostentamento dopo decenni di guerre e devastazioni.

L'operazione fu condotta su scala grandiosa, secondo lo stile tipico del Primo Imperatore. Egli ordinò al famoso generale Meng Tian di marciare verso il Nord con un esercito che le fonti stimano tra i 100 000 e i 300 000 soldati: per quanto non si possano considerare cifre attendibili, si trattò senz'altro di un'armata imponente. L'obiettivo era quello di occupare il territorio di Hetao, cioè la regione all'interno della grande ansa del Fiume Giallo, che cosí sarebbe stata incorporata definitivamente nell'impero Qin. In realtà Meng Tian si spinse molto piú a nord, fino ai monti Yang, nell'odierna Mongolia Interna (*Shiji*, cap. 88, pp. 2565-66; Tang Xiaofeng 1977, pp. 16-22). Lungo questa nuova frontiera furono creati quarantaquattro distretti militari fortificati e furono trasferiti soldati, rifugiati e perfino galeotti per fondare colonie agricole. Inoltre furono costruite strade militari per collegare Jiuyuan (odierna Baotou, in Mongolia Interna) con l'area metropolitana di Chang'an. I nomadi furono costretti a muoversi verso nord, e nel 211 a.C. 30 000 famiglie di coloni furono trasferite a Beihe e Yunzhong, a nord del Fiume Giallo, come forza lavoro (*Shiji*, cap. 6, p. 259).

È in questa congiuntura di crisi politica ed emergenza militare, alla quale va ad aggiungersi la crisi economica dovuta alla perdita di pascoli e animali, che va collocata l'unificazione di tutte le tribú nomadi a nord della Cina sotto il potere egemonico dei Xiongnu. Il processo formativo dell'impero Xiongnu ebbe inizio con l'avvento di una nuova leadership che si raccolse intorno a un capo carismatico emerso vittorioso nella lotta contro un'aristocrazia incapace di trovare una valida soluzione alla

crisi. Fu un giovane nobile di nome Modun, figlio cadetto di un importante capo Xiongnu, di nome Tumen, a ribellarsi al padre e a occupare (di fatto, usurpare) la posizione piú importante tra i Xiongnu, quella di *chanyu* (*khan*, imperatore), nel 209 a.C. Il racconto probabilmente leggendario del parricidio compiuto da Modun, riportato nello *Shiji*, simboleggia la lotta interna ai nomadi e in particolare i dissidi tra la vecchia e la nuova aristocrazia.

Modun creò in primo luogo un corpo di fedelissimi guerrieri altamente selezionati che non esitarono a uccidere il padre di Modun, Tumen, quando Modun stesso diede l'ordine di colpirlo con le frecce. I guerrieri della guardia del corpo imperiale costituirono il nerbo della struttura militare dei Xiongnu. Grazie alle sue doti militari e politiche, Modun riuscì a resistere agli assalti di tribú nomadi ostili, e a lanciare una serie di campagne che lo portarono presto a dominare le steppe. La vecchia aristocrazia tribale fu rimpiazzata da un'élite giovane e ambiziosa, ciecamente fedele al *chanyu*. Lo strato piú alto dell'aristocrazia imperiale continuò tuttavia a essere costituito dai membri del clan imperiale e della famiglia «consorte».

Nella sua ascesa militare Modun sconfisse in primo luogo i Donghu e gli Yuezhi, che si presentavano come i nemici piú formidabili, e presto ottenne l'assoggettamento, spontaneo o forzoso, di popolazioni meno potenti. Come fu riportato in seguito nella corrispondenza con l'imperatore Han, Modun unificò tutte le genti che «vivono tirando con l'arco». Per quanto i Xiongnu come gruppo etnico esistessero prima della confederazione tribale creata da Modun, questi riorganizzò le diverse popolazioni nomadi in un'unica struttura militare e statale. Questo evento portò alla creazione del primo impero nomade storicamente documentato, anche se le forme istituzionali adottate da Modun appartenevano a una cultura politica piú antica, che probabilmente affonda le sue radici in quel mondo di guerrieri nomadi che si estendeva dal Mar Nero fino al Nord della Cina, e che era già stato descritto in fonti greche e iraniche.

Le cariche all'apice dell'organizzazione militare dello stato erano suddivise in due posizioni, una superiore e una inferiore, indicate rispettivamente come di «sinistra» (o orientale) e di «destra» (o occidentale). Tra queste le piú importanti erano: i Re Saggi, i Re «Luli» (il significato di questo termine non è noto), i Generali, i Comandanti, gli Amministratori di Corte e i Marchesi «Gudu» (anche questo un termine di significato oscuro).

Complessivamente il governo era composto da ventiquattro dignitari, tutti membri dell'alta aristocrazia, e presieduto dal *chanyu*, che tuttavia non aveva un potere assoluto. Elementi di organizzazione «triba-



le» non furono eliminati del tutto da questa profonda riorganizzazione della società e dello stato Xiongnu. Le più alte cariche erano assegnate ai membri dei tre clan dominanti: Huyan, Lan e Xubu. I territori più estesi, equivalenti a vere e proprie province, erano governati dai Re Saggi e dai Re «Luli». Essi esercitavano un controllo pressoché indipendente su alcune province dell'impero che venivano considerate alla stregua di appannaggi personali, occupando posizioni che erano perlopiù ereditarie. I generali, comandanti e amministratori erano anch'essi legati all'ambiente della corte e dei clan imperiali, rivestendo cariche civili e militari nel governo centrale. Ciascuno dei ventiquattro alti funzionari poteva nominare autonomamente il personale civile e militare all'interno delle strutture, province ed eserciti di propria competenza. Tra le cariche inferiori le più prestigiose erano quelle dei comandanti delle varie unità militari suddivise in «migliaia», «centinaia» e «decine», e di coloro che venivano nominati vassalli, ministri subordinati e amministratori di corte. Gli appannaggi, la divisione delle cariche in «destra» e «sinistra», l'organizzazione militare secondo un sistema decimale, e il numero ristretto di persone all'apice della struttura politica sono tutti tratti che ritroviamo in altri imperi nomadi di epoche successive, come i Tujue (antichi Turchi) del VI-VIII secolo d.C. e i Mongoli.

L'ascesa di Modun e la fondazione del suo impero nomade sono narrati in termini epici nel trattato sui Xiongnu dello *Shiji* (cap. 110). Dal racconto, che unisce elementi legendari e notizie che potrebbero avere un fondamento storico, si evince che l'intera società nomade stava attraversando un periodo di crisi e di esasperata conflittualità interna, che potrebbero essere state causate dall'avanzata di eserciti cinesi nella zona dell'Ordos e dall'espropriazione e colonizzazione delle terre dei nomadi. Ciò che la leggenda sembra trasmettere, attraverso il racconto del parricidio da parte di Modun, è l'inadeguatezza dell'aristocrazia tradizionale a fronteggiare la crisi aperta dall'espansione di Qin e dalla spedizione di Meng Tian che aveva costretto i Xiongnu a lasciare le proprie terre. Attraverso un processo di crescente militarizzazione e centralizzazione dei popoli nomadi man mano conquistati dai Xiongnu si arrivò quindi a creare qualcosa di diverso: un impero nomade e «supertribale» che mai prima di allora era stato documentato e descritto negli annali di nessuna civiltà.

L'aggressiva politica di espansione dei Xiongnu li portò prima a conquistare i territori a est dell'Ordos, fino ai confini con l'odierna Corea del Nord, e poi a espandersi verso regioni settentrionali e occidentali. Alle popolazioni sconfitte e soggiogate veniva imposto un tributo e l'obbligo di fornire guerrieri che servissero nei ranghi dell'esercito Xiongnu.

Le campagne più impegnative furono condotte da Modun contro gli Yuezhi, i Di e i Qiang a occidente, e altri gruppi noti nelle fonti cinesi come Hunyu, Chuyi, Dingling, Gekun e Xinli nella Mongolia settentrionale e in Siberia (*Shiji*, cap. 110, p. 2893). A meridione, i Xiongnu si spinsero fino alla zona dell'Ordos, a sud del Fiume Giallo, conquistando anche le terre di un altro gruppo nomade, i Loufan (*ibid.*, pp. 2889-90). Quindi i Xiongnu si diressero verso le regioni di Yan a nord-est e di Dai, conquistandole. Ciò significa che tutta la fascia che comprende l'odierna provincia del Ningxia, le regioni settentrionali dello Shanxi, dello Shaanxi e dello Hebei, e l'intero Liaoning era controllata direttamente dai Xiongnu, e i territori cinesi confinanti erano soggetti alle loro incursioni.

La corte del *chanyu* era situata in un'area dove in seguito la dinastia Han creò le prefetture militari di Tai e Yunzhong (*ibid.*, p. 2891). Questa regione era probabilmente l'appannaggio personale del *chanyu* e comprendeva la parte settentrionale dell'Ordos, dello Shanxi e dello Hebei. Un altro centro importante dell'impero era Longcheng, che potrebbe essere stata una città o una località fortificata. Situata forse nella Mongolia centro-settentrionale, non lontano da Ulan Bator, era un luogo religioso e politico dove si tenevano raduni annuali di natura rituale. Durante il quinto mese dell'anno il *chanyu* celebrava qui i sacrifici agli antenati, al Cielo e alla Terra, e in onore delle divinità Xiongnu, probabilmente legate allo sciamanesimo e all'animismo centroasiatico (*ibid.*, p. 2892).

In conclusione, la causa remota che portò alla costituzione di una confederazione di popolazioni nomadi di tipo «imperiale» va probabilmente ricercata nella pressione territoriale ed economica esercitata sui nomadi prima dalle invasioni degli stati di Qin, Zhao e Yan e poi, con l'unificazione della Cina da parte dello stato di Qin, da un'aggressiva strategia militare che portò all'occupazione e alla colonizzazione di vaste aree di territori nomadi. Le reazioni che ne scaturirono provocarono un violento cambiamento negli assetti politici e un'estrema militarizzazione della società nomade nel suo complesso. Sotto la guida del capo carismatico Modun i Xiongnu furono in grado di mobilitare un numero di guerrieri senza precedenti e in breve riconquistarono le terre invase da Qin, incontrando relativamente poca resistenza dato lo stato di crisi in cui era entrata la dinastia dopo il suicidio forzato del generale Meng Tian e la morte di Qin Shi Huangdi nel 210 a.C. Dopo pochi anni la dinastia crollò, lacerata da lotte intestine che si risolsero solo dopo anni di guerre con l'avvento della dinastia Han. I rapporti tra l'impero Han e l'impero Xiongnu segnarono una nuova fase nella storia della frontiera. Le relazioni tra i due imperi posero la Cina degli Han di fronte alla ne-

cessità di elaborare una nuova politica estera, che lentamente portò alla riconfigurazione dei confini settentrionali, e alla loro estensione a occidente fino all'Asia centrale. Questa frontiera divenne un luogo politico di enorme rilevanza per le future dinastie non solo per le implicazioni di natura militare e difensiva, ma soprattutto perché permise di aprire contatti con le civiltà centroasiatiche e con il mondo mediterraneo.

### 11. *Considerazioni conclusive.*

I pochi testi a nostra disposizione testimoniano, sia pure da un punto di vista culturale ostile ai «barbari», che i territori non cinesi furono spesso oggetto di conquista da parte degli stati Zhou. Le vittorie ottenute contro popoli considerati esterni alla comunità «Hua-Xia» avevano inoltre l'obiettivo di assicurarsi risorse preziose in un periodo d'intensa rivalità politica e militare tra gli stati cinesi. Le dottrine cosiddette «pacifiste» che si diffusero in questo periodo predicavano la trasformazione dei barbari indipendenti in sudditi attraverso mezzi di persuasione piuttosto che di coercizione, e attraverso l'uso didascalico di comportamenti virtuosi piuttosto che l'esercizio delle armi. Queste teorie, che spesso vengono fatte risalire a una matrice filosofica confuciana, vanno lette nella chiave di uso razionale delle risorse, cioè come tentativo di impedire che un monarca facesse l'errore di impegnarsi in imprese che potevano nuocere al mantenimento di rapporti equilibrati con forze ostili. Le guerre contro popolazioni indigene non assimilate alla cultura cinese potevano rivelarsi controproducenti in quanto avrebbero portato a un dispendio eccessivo di uomini e mezzi e quindi, potenzialmente, a un complessivo indebolimento.

Spesso i valori che portarono la Cina dell'era di Confucio a ergere barriere morali tra gli stati Hua-Xia e popolazioni non cinesi vanno visti alla luce di equilibri politici certamente fragili, all'interno dei quali era necessario per ciascuno stato cinese espandere il proprio territorio e potere. La conquista di genti che non erano considerate sullo stesso piano morale degli stati cinesi poneva meno ostacoli per quanto riguardava l'applicazione di regole e l'osservanza di «giuste cause» nella conduzione della guerra. Tra il VII e il III secolo a.C. i Zhou continuarono quindi a espandersi a spese di popolazioni straniere, per quanto queste si dimostrassero spesso temibili.

Intorno al IV secolo a.C. gli stati di Yan, Qin e Zhao applicarono gli stessi metodi e la stessa politica espansionista nei confronti di popolazioni nomadi. L'impulso generale fu verso il rafforzamento militare ed

economico, da raggiungersi anche attraverso l'annessione di territori abitati da popolazioni nomadi, che divennero quindi bacino di risorse di facile accesso. Dai nomadi venivano probabilmente importati lana, cuoio, pelli e animali da soma da utilizzare per scopi militari e i cavalli erano forse la risorsa piú importante, dal momento che vari eserciti cinesi crearono reparti di cavalleria.

La crescente domanda di prodotti della pastorizia da parte degli stati cinesi spiegherebbe la crescente monetizzazione dell'economia di frontiera. Si può affermare che un'interpretazione che attribuisca ai nomadi un atteggiamento prevalentemente predatorio nei confronti della civiltà cinese non è storicamente attendibile. Le monete in bronzo e soprattutto gli oggetti preziosi in oro fabbricati in Cina che abbiamo menzionato in precedenza sono invece testimonianza di un rapporto commerciale in cui la domanda di prodotti della pastorizia da parte cinese era superiore a quella di prodotti cinesi da parte dei nomadi. Guardando alla frontiera in quest'ottica, si spiegano meglio le misure coercitive e la pressione militare esercitate dagli stati settentrionali nei confronti dei Xiongnu. Si può quindi concludere che la costruzione delle prime linee fortificate note come «lunghe mura» (*chang cheng*) sulla frontiera rispondono piú a esigenze cinesi di espansione e controllo del territorio che non alla necessità di proteggersi dalle razzie dei nomadi. Come abbiamo visto, dopo il 221 a.C. il Primo Imperatore unificò e ampliò la rete di fortificazioni preesistente come preludio a una nuova fase espansionistica (*Shiji*, cap. 110, pp. 2885-86).

Poiché le teorie convenzionali sostengono che queste «grandi mura» furono erette a scopo difensivo, gli storici hanno provato a spiegare i motivi per cui i nomadi avrebbero tentato di invadere le frontiere cinesi. Alcuni hanno attribuito questo comportamento a un'innata aggressività; altri hanno ipotizzato un modello conflittuale di rapporti tra nomadi e sedentari in cui i primi, a causa di un'economia fragile e «non autarchica», ricorrevano alla guerra di razzia per procurarsi i prodotti dell'agricoltura. La principale fonte dei conflitti e delle invasioni barbariche consisterebbe quindi nello «squilibrio» delle forze produttive, su entrambi i lati della Grande Muraglia, tra un'economia piú avanzata (quella agricola) e una meno sviluppata (quella nomade). Lo stesso Owen Lattimore, pioniere dello studio della frontiera, ha voluto vedere in essa una zona di separazione tra due sfere ambientali ed economiche in concorrenza tra loro, interpretando i rapporti tra agricoltori cinesi e pastori nomadi come fortemente determinati da stili di vita incompatibili. Tutte le teorie concordano nel vedere nella costruzione delle fortificazioni militari una risposta all'aggressione nomade, mentre i testi a nostra di-

sposizione dimostrano che la costruzione delle muraglie non fece seguito alle incursioni dei nomadi, ma piuttosto le precedette. Se un collegamento può essere stabilito in termini di pura sequenza cronologica, l'avanzata cinese in territorio nomade e la militarizzazione di questi territori dovrebbero essere considerate la causa, non l'effetto, delle incursioni nomadi. In secondo luogo, i resti archeologici non dimostrano che le mura fossero state erette a protezione di una popolazione sedentaria, e men che meno di una popolazione sedentaria «cinese». Le fortificazioni non separavano una regione agricola dalle steppe, né formavano una linea di demarcazione tra una zona culturale «Zhou» e una «barbara». In generale, queste linee fortificate si trovano ad attraversare zone che erano sia culturalmente sia *ecologicamente* interne a società non cinesi.

Passando quindi alle fonti scritte, conviene ricordare che le prime e uniche informazioni sulla costruzione di «mura» da parte degli stati cinesi proviene dallo *Shiji* di Sima Qian. Nel periodo in cui l'opera fu composta (c. 100 a.C.), la dinastia Han era già da un secolo in lotta con i Xiongnu, subendone a lungo la supremazia militare. Le continue ostilità avevano creato una forte polarizzazione politica tra Xiongnu e Han, e conseguentemente Sima Qian produsse un modello storiografico che vedeva nella frontiera il luogo ove i barbari si contrapponevano con la forza delle armi alla civiltà cinese. L'impianto di Sima Qian ha avuto un'enorme influenza sulla comprensione, antica e moderna, di fenomeni complessi, che vanno dall'interazione tra nomadi e sedentari alla nascita di imperi nomadi sulla frontiera. Le interpretazioni moderne cercano di analizzare criticamente questi modelli, integrando la conoscenza delle fonti storiche con i metodi dell'archeologia e dell'antropologia.

NICOLA DI COSMO

*Le frontiere dell'impero Han*

Nel 221 a.C., dopo aver sconfitto gli «stati combattenti» e aver unificato la Cina, il neo imperatore Qin Shi Huangdi si apprestò a riorganizzare, occupare militarmente ed estendere le frontiere dell'impero. A tale scopo nel 215 a.C. inviò un imponente esercito, sotto la guida del generale Meng Tian (m. 210 a.C.), nella zona oggi confinante con la Mongolia Interna per presidiare e unificare le linee difensive già costruite dagli stati di Qin, Zhao e Yan lungo i confini settentrionali. La «Grande Muraglia» di Qin correva in territori abitati perlopiù da allevatori nomadi stanziati nella zona arida, a carattere stepposo, a nord del Fiume Giallo. La fusione delle precedenti fortificazioni in un unico sistema difensivo avrebbe dovuto permettere all'impero di disporre di nuove aree coltivabili e, al contempo, proteggere queste zone dagli attacchi di gruppi di nomadi con i quali già da circa un secolo, a causa di violazioni e sconfinamenti da parte cinese nei loro territori, i rapporti erano diventati ostili. La breve durata della dinastia Qin, travolta nel 206 a.C. dalla guerra civile, non permise tuttavia di consolidare l'espansione seguita alla spedizione di Meng Tian.

Fu la successiva dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.) a dare alle frontiere un carattere propriamente imperiale, rafforzandone le installazioni militari e logistiche, creando un apparato burocratico civile per il governo delle popolazioni locali, avviando ove possibile colonie agricole e incrementando i rapporti commerciali tra le regioni periferiche e il centro dell'impero. Nei circa quattrocento anni di regno della dinastia Han presero forma sia una visione di quelli che in epoche successive saranno considerati i confini «naturali» dell'impero cinese, sia vari modelli di governo delle frontiere e di rapporti diplomatici con stati e popolazioni straniere. La definizione dell'estensione territoriale della Cina che ebbe luogo durante la dinastia Han continuò a influenzare la politica estera cinese fino alla dinastia Qing (1644-1911), la cui straordinaria espansione fissò nuove frontiere, che grosso modo corrispondono a quelle della Cina moderna.

Storicamente la Cina ha trovato proprio nelle zone di frontiera una notevole resistenza alla capacità di estendere la propria influenza culturale e politica, sia per l'esistenza di popolazioni e imperi ostili, sia per il clima inospitale di queste regioni, sia, infine, per le difficoltà nel governare popolazioni ed etnie difficilmente assimilabili. Durante la dinastia Han questi limiti furono conosciuti ed esplorati per la prima volta; nel tentativo di superamento degli ostacoli posti alla sicurezza o alla demarcazione delle frontiere furono elaborate nuove dottrine politiche. Se la Cina Han assunse una dimensione imperiale, quindi, ciò si deve anche alla raggiunta consapevolezza di un'estensione geografica che andava molto al di là della Cina dei Zhou, all'inclusione al suo interno di popolazioni non cinesi, e ai rapporti diplomatici e tributari che furono stabiliti con potenze limitrofe.

Il momento decisivo in cui emerse la necessità di stabilire nuove regole nelle relazioni con comunità, popolazioni e stati stranieri va situato nel punto di congiunzione di due eventi: da un lato il passaggio dal mondo multistatale e policentrico pre-imperiale a una nuova realtà nazionale (unificata) imperiale, e dall'altro l'ascesa dell'impero «barbaro» dei Xiongnu, che cambiò drasticamente i rapporti di forza in politica estera. La difesa dell'unità imperiale e la necessità di fronteggiare i nomadi furono gli elementi chiave all'origine di una nuova prassi di relazioni internazionali e di una nuova strategia militare.

Lo studio delle frontiere della Cina antica non si è a tutt'oggi sviluppato come campo di ricerca specializzato, come nel caso, ad esempio, dell'impero romano. Le pubblicazioni più importanti sono raccolte di saggi (Zhang Chunshu 1977) o serie di studi che sono in genere organizzati per aree geografiche separate, mentre un approccio integrato è stato adottato solo in relazione a temi specifici, come ad esempio l'assetto amministrativo (Ma Dazheng 1999).

Tra le difficoltà che finora hanno reso difficile lo sviluppo di un'analisi organica delle frontiere bisogna considerare in primo luogo la quantità e la qualità dell'enorme numero di reperti archeologici di grande interesse venuti alla luce in anni recenti. Anche per le regioni di frontiera, una sintesi sistematica e organica della cultura materiale e degli aspetti della vita quotidiana della Cina antica, dalla religione all'arte, dai riti funerari ai contatti commerciali, è quindi diventata un'impresa estremamente complessa (Loewe 1997a). Dal punto di vista strettamente storico i rapporti internazionali e l'espansionismo degli Han sono stati studiati sotto il profilo dei «motivi» e delle «circostanze» che hanno portato ad adottare varie soluzioni diplomatiche o militari (Yü Ying-shih 1986). In ambito archeologico, invece, la ricerca più recente ha mirato a identifica-



re elementi di cultura materiale Han e non Han, ed eventuali influenze reciproche e fenomeni di mediazione, assimilazione, diffusione e scambio. Un approccio integrato, che fino a ora è mancato, dovrebbe tenere conto sia delle circostanze che portarono al controllo politico e militare degli Han nelle zone di frontiera, sia delle dinamiche a livello locale, riscontrabili soprattutto nei cambiamenti della cultura materiale, dovuti alla maggiore frequenza e intensità nelle relazioni tra la Cina Han e le diverse popolazioni con cui essa entrò in contatto.

### 1. *Geografia storica.*

Le frontiere Han si presentano già nelle fonti storiche come «macrozone» a sé stanti, di cui si notano differenze marcate per ambiente naturale, specializzazione economica e coesione sociale e politica delle popolazioni autoctone (de Crespigny 1984; Wiens 1954). All'interno di queste macrozone si distinguono inoltre suddivisioni regionali. Le tre storie dinastiche principali della dinastia Han, lo *Shiji* (Memorie di uno storico) di Sima Qian (c. 145-86 a.C.), lo *Hanshu* (Storia della dinastia Han [Occidentale]) di Ban Gu (32-92 d.C.) e lo *Hou Hanshu* (Storia della dinastia Han Posteriore [Orientale]) di Fan Ye (398-445), dedicano diversi capitoli alle regioni e popolazioni di frontiera, e possiamo attribuire a questo periodo la nascita di un interesse etnografico e geografico. Le frontiere perdono l'aspetto mitologico, ideologico e schematico con cui lo spazio politico cinese viene rappresentato durante il periodo degli Stati Combattenti, per acquisire una concreta dimensione etnografica, storica e geografica derivata da una precisa osservazione e descrizione di usi e costumi, tradizioni, assetti socio-politici e altre caratteristiche dei popoli stranieri. Lo *Shiji* tratta le regioni e le popolazioni settentrionali in tre capitoli, dedicati ai Xiongnu, alle Regioni Occidentali (*xiyu*, odierno Xinjiang) e alla Corea (Chaoxian), e le regioni meridionali in altri tre, di cui due dedicati agli Yue e uno ai vari gruppi «barbari» (*yi*) che abitavano i territori a sud-ovest (Yunnan e Vietnam settentrionale). Lo *Hanshu* segue nella sostanza lo stesso schema, con un capitolo sui Xiongnu e uno sulle Regioni Occidentali, mentre le descrizioni delle popolazioni meridionali e della Corea sono riunite in un unico capitolo. Lo *Hou Hanshu* descrive in vari capitoli le popolazioni straniere delle zone di frontiera: «Yi Orientali», «Man Meridionali e Yi Sudoccidentali», «Qiang Occidentali», «Regioni Occidentali», «Xiongnu Meridionali» e, infine, un capitolo dedicato alle popolazioni nord-orientali (Wuhuan e Xianbei).

Da queste descrizioni possiamo desumere che gli Han vedevano la frontiera settentrionale grosso modo suddivisa in tre regioni, che corrispondono all'odierna Manciuria e Corea a nord-est, Mongolia nella zona centrale, e le oasi e i deserti dal Gansu al Xinjiang nella parte nord-occidentale, cioè le cosiddette Regioni Occidentali. Le caratteristiche predominanti al Nord sono da un lato l'estesa presenza d'installazioni militari a causa della costante ostilità con i nomadi, e dall'altro la relativa facilità di comunicazione su vaste distanze, favorita da rotte migratorie attraverso le steppe asiatiche.

La frontiera meridionale include una regione occidentale che corrisponde all'odierno Yunnan e una zona centro-orientale nota come Lingnan («a sud delle catene montuose»), che corrisponde alle province odierne del Guangxi e del Guangdong e comprende il Vietnam settentrionale. Tra le caratteristiche principali di questa frontiera notiamo la diversità culturale favorita da una topografia aspra, densa di montagne e foreste, che contrariamente al Nord rendeva difficili trasporti e comunicazione. Le popolazioni locali, divise tra loro, opposero scarsa resistenza alla colonizzazione Han, e non furono quindi percepite come una seria minaccia militare. Il Sud rimase più aperto del Nord alla penetrazione politica ed economica degli Han, favorita dai già esistenti fiorenti rapporti commerciali tra le coste della Cina meridionale, il Sud-est asiatico e l'India.

A queste due frontiere si deve poi aggiungere una regione occidentale, pressappoco corrispondente all'odierna provincia del Sichuan, che si presenta anch'essa come regione di confine culturalmente eterogenea. Conquistata dallo stato di Qin nel 316 a.C., circa un secolo prima dell'unificazione imperiale, questa regione in epoca Han aveva già attraversato un lungo processo d'integrazione con la sfera culturale ed economica cinese, e le élite politiche e sociali non erano distinguibili da altre élite provinciali (Rawson 2001, pp. 253-58). Essa ebbe un ruolo importante nella conquista dei territori meridionali, in quanto l'imperatore ne mobilitò popolazione e ricchezze naturali per finanziare, foraggiare e armare le spedizioni militari (Sage 1992, pp. 169-74).

Le zone di frontiera settentrionali e meridionali continuarono a costituire per tutto il periodo della dinastia Han universi autonomi e distanti, che presentavano problemi e dinamiche assai diversi tra loro. Tuttavia, durante il regno dell'imperatore Wu (r. 141-87 a.C.) il governo avviò una politica tesa a uniformare sia gli strumenti d'intervento militare e diplomatico, sia le istituzioni e le strutture amministrative, per renderle compatibili con gli apparati della burocrazia imperiale.

## 2. Il sistema tributario e le relazioni internazionali.

Il cosiddetto sistema tributario, sul quale si fondano i principi delle relazioni internazionali della Cina imperiale, ha la sua fase formativa durante la dinastia Han. Nella sua accezione classica il concetto di «tributo» implica due elementi, ovvero il riconoscimento del carattere universale della sovranità dell'imperatore cinese da parte di altri stati, e un complesso rituale di presentazione del tributo a corte secondo modalità e tempi stabiliti di caso in caso e regolati da uffici governativi. Riconoscere la sovranità cinese, sebbene fosse essenzialmente una questione formale, poneva automaticamente lo stato tributario in una posizione d'inferiorità. D'altro canto è stato più volte sottolineato come questo sistema presentasse vantaggi economici per coloro che ne accettavano i termini, che consistevano sia nel ricevimento di «doni» il cui valore era superiore al tributo stesso, sia nello sfruttamento di opportunità commerciali lungo il tragitto e nella stessa capitale.

Nella prassi delle relazioni internazionali, tuttavia, il concetto di accettazione della sovranità cinese, e quindi di offerta di «tributo», come condizione essenziale per avere rapporti con la corte cinese non raggiunse una sua maturità politica e rituale, né applicazione sistematica, se non dopo la dinastia Han. Al contrario, durante la prima parte della dinastia gli imperatori Han furono costretti ad accettare una concezione bipolare delle relazioni internazionali, in cui il sovrano Han e il sovrano Xiongnu (*chanyu*, traducibile anche come «monarca» o «imperatore») godevano di pari dignità. Nei fatti la Cina fu tra l'altro posta in una condizione di oggettiva inferiorità, dal momento che ai capi Xiongnu non era richiesto di presentarsi a corte né di versare alcun tributo, mentre agli Han furono imposti cospicui pagamenti annuali, nonché l'offerta di mogli per il *chanyu*.

Un cambiamento concreto nelle relazioni internazionali fu ottenuto solo con la «resa» di Huhanye, il *chanyu* che nel 53 a.C., in seguito alla spaccatura dell'impero Xiongnu, chiese alla Cina protezione e sostegno economico in cambio di pace. Gli Han accettarono di prestare aiuto ai Xiongnu secessionisti, ma pretesero in cambio il riconoscimento formale della loro sottomissione. Gradualmente prese piede una forma di coesistenza e reciproca assistenza che formalizzava il rapporto tra Han e Xiongnu come rapporto «tributario». Ciò consentiva ai Xiongnu di godere di totale autonomia politica interna e di aiuti economici, ma d'altro canto imponeva al *chanyu* di presentarsi a corte come monarca vassallo, di far risiedere dei principi come «ostaggi» nella capitale, e di difende-

re le frontiere da altri nomadi e popolazioni ostili. In pratica, attraverso la formula del «tributo», gli Han usavano il proprio potere economico per controllare una parte dei Xiongnu, e utilizzarli come mercenari nella difesa della frontiera.

I rapporti diplomatici con popolazioni distanti, e in particolare con i regni dell'Asia centrale, d'altra parte, assunsero un carattere piú propriamente affine al sistema tributario. Emissari e generali Han avevano avanzato richieste di aperture diplomatiche, accompagnate da copiosi doni, per sottrarre questi stati all'influenza dei Xiongnu. Una volta instaurati rapporti «tributari», la corte Han richiedeva anche a loro l'invio di ostaggi (in genere principi della casa reale) nella capitale a garanzia del rispetto dei trattati (Yang Lien-sheng 1952).

Piuttosto che un sistema tributario «classico», come quello fortemente burocratizzato delle dinastie Ming (1368-1644) e Qing, durante gli Han troviamo forme ibride o composite. All'interno dei confini furono creati «stati dipendenti» (*shuguo*) per stanziare popolazioni conquistate o sottomesse. Altre regioni restarono pressoché indipendenti ma subordinate alla corte Han come protettorati. Con stati piú distanti gli Han avviarono relazioni di scambio, motivate dal desiderio di acquisire prodotti rari ed esotici, che erano tuttavia presentati in forma di tributo. L'aspetto politico di queste relazioni consisteva nell'uso di rapporti commerciali al fine di far entrare questi stati nell'orbita d'influenza Han, e quindi esercitare un controllo indiretto per prevenire che essi si alleassero con i Xiongnu. Allo stesso tempo crebbe l'apparato burocratico attraverso il quale si espletavano le funzioni relative alle relazioni internazionali, con lo sviluppo, ad esempio, di uffici di interpreti e traduttori (Lung 2011). Furono creati anche titoli e sigilli conferiti a capi di stato e tribú «vassalli» con l'intenzione di istituzionalizzare tali figure politiche inserendole nei ranghi della burocrazia imperiale.

L'aspetto probabilmente piú significativo della dinastia Han nel campo delle relazioni internazionali consiste nella duttilità del sistema e nella sperimentazione di diverse forme d'intervento. Alla base delle soluzioni adottate si possono riscontrare due elementi, uno che potremmo definire ideologico e uno pragmatico. L'aspetto ideologico risiede nel concetto di universalità e quindi unicità della funzione imperiale, e ha come principio fondante l'idea del *tianxia* («[tutto ciò che è] sotto il cielo») come spazio politico idealmente sottoposto a un'unica autorità. Tale concetto per sua natura non ammette uguaglianza tra sovrani, e quindi qualsiasi trattato o compromesso che ammettesse la pari dignità di due capi di stato avrebbe in teoria violato questo principio.

L'aspetto pragmatico interessa invece la condotta delle relazioni internazionali sulla base delle condizioni oggettive e dei rapporti di forza che di volta in volta si presentavano. Per quanto i trattati su basi nominalmente egalarie fossero considerati incompatibili con una visione universalistica del potere imperiale, è probabile che il fallimento di una concezione del mondo «multipolare» o quantomeno bipolare sia stato causato anche da altri motivi. I trattati con i Xiongnu si rivelarono assai fragili essenzialmente a causa dell'asimmetria tra i reali poteri sovrani dei due imperatori (Di Cosmo 2002, pp. 216-18). Se l'imperatore Han aveva la facoltà di eseguire i termini del trattato, e di farli rispettare attraverso apparati civili e militari, il *chanyu* aveva un'autorità molto più limitata, e la sua sovranità era comunque subordinata al consenso dell'aristocrazia militare. Generali e principi Xiongnu rivendicavano spazi di autonomia che rendevano problematica l'ottemperanza integrale e universale dei termini di qualsiasi trattato. Con altre popolazioni politicamente frammentate che mancavano di una struttura di governo centralizzata a maggior ragione era difficile, se non del tutto impossibile, trovare accordi che potessero essere rispettati anche nel breve termine.

L'elaborazione di un sistema che fissasse norme di subordinazione e dipendenza, sia concrete sia simboliche, se derivava in primo luogo dal primato di ragioni ideologiche, non avrebbe probabilmente potuto svilupparsi se non fosse stato preceduto dal fallimento, causato dall'impossibilità di mantenere una pace duratura, di una diplomazia basata sui trattati. Nella storia delle relazioni internazionali della Cina imperiale, quindi, possiamo dire che le strategie degli Han costituiscono il punto di partenza di due prassi e visioni opposte, che continueranno ad alternarsi. La visione ideologica, di matrice confuciana, che vedeva nell'imperatore cinese un sovrano universale superiore di fatto a qualsiasi altro monarca, trova nel sistema tributario e nell'organizzazione di diverse forme di subordinazione la sua realizzazione pratica. D'altro canto, il sistema dei trattati su base egalarie tra sovrani, la cui autorità era limitata ai confini territoriali del proprio stato, sarà riesumato in periodi successivi, come ad esempio nei rapporti tra la dinastia Song Settentrionale (960-1127) e i Khitan della dinastia Liao (907-1125), sia pure solo come misura che si voleva temporanea e accettabile in attesa che un cambiamento dei rapporti di forza permettesse un ritorno a una relazione di tipo tributario.

3. *La frontiera settentrionale durante la dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.): i Xiongnu.*

Come abbiamo già accennato, la frontiera settentrionale subì una profonda trasformazione politica a cavallo tra la fine della dinastia Qin (221-206 a.C.) e la fondazione della dinastia Han. Le spinte espansionistiche di Qin e la pressione demografica e militare nella regione della Grande Muraglia abitata da popolazioni nomadi avevano destabilizzato gli equilibri interni a queste ultime. Le fonti descrivono una ribellione interna ai Xiongnu, nel corso della quale emerse Modun, fondatore dell'impero Xiongnu, che unificò varie tribù dopo una lunga serie di guerre intertribali in cui riuscì a sconfiggere altri gruppi nomadi, tra cui i potenti Hu Orientali (Donghu). Nel 209 a.C., Modun si dichiarò *chanyu* di un impero che nel corso di alcuni anni estese il proprio potere su tutte le popolazioni a nord della Grande Muraglia.

Il fondatore della dinastia Han, l'imperatore Gaozu (r. 206-195 a.C.), appena salito al trono dopo una lunga e sanguinosa guerra civile si trovò a dover fronteggiare uno stato nomade con vaste risorse militari e un'esperta guida politica. Tra i pericoli principali avvertiti dagli Han v'era l'attività «sovversiva» dei Xiongnu, i quali, appoggiando e sobillando fazioni secessioniste e principati locali interni all'impero Han, ne minacciavano un'unità imperiale ancora molto fragile. Nel tentativo di fermare le incursioni dei Xiongnu e inibirne la capacità di influenzare la politica interna cinese, l'imperatore organizzò una spedizione militare che avrebbe dovuto annientarli. Gli eserciti si scontrarono nell'inverno del 200 a.C. presso la città di Pingcheng. La battaglia si concluse con la completa disfatta dell'esercito Han, che rivelò drammaticamente come i rapporti di forza tra nomadi e Han si fossero invertiti, e quindi costrinse gli Han a una svolta politica radicale e all'adozione della cosiddetta dottrina *heqin*, che letteralmente significa «pace e parentela». La svolta strategica predicava un programma di «pacificazione» della frontiera e dei rapporti con i Xiongnu attraverso il «matrimonio» tra una principessa Han e il capo dei Xiongnu e il versamento di un tributo annuale in denaro (oro), oggetti preziosi (seta) e beni di consumo (grano e vettovaglie). L'artefice della nuova strategia, Lou Jing (che più tardi prese il cognome Liu), riteneva che i Xiongnu, una volta apparentatisi con la casa imperiale Han, ne sarebbero divenuti dipendenti e avrebbero cessato qualsiasi ostilità. Il trattato di pace tra l'imperatore cinese e il *chanyu* dei Xiongnu, siglato nel 198 a.C., ebbe quindi il carattere di una misura temporanea, adottata per fronteggiare la duplice minaccia

delle invasioni nomadi e dell'assistenza che i nomadi erano in grado di fornire a principi cinesi che mal sopportavano la subordinazione al trono Han. Nel frattempo i Xiongnu continuarono la loro espansione a nord e a occidente, fino a estendere il proprio dominio diretto o indiretto dalla Manciuria fino alle regioni dell'Asia centrale (odierno Xinjiang). Alla crescita dell'impero Xiongnu contribuì non solo la lunga durata del regno di Modun (r. 209-174 a.C.), il quale riuscì a consolidare il proprio potere creando un'estesa e complessa struttura di governo, ma anche le risorse economiche ricevute dagli imperatori Han. Questi ultimi, d'altro canto, non ricavavano vantaggi diretti dalla politica *heqin* se non il parziale allentamento della pressione militare sulle frontiere. Dal momento che, come abbiamo già accennato, l'autorità del *chanyu* sui membri dell'aristocrazia nomade non era assoluta, i trattati in teoria garantiti da due autorità sovrane erano spesso violati dai Xiongnu, le cui incursioni in territorio cinese vanificavano i potenziali benefici degli accordi di pace. Gli Han tentarono di reagire incrementando le difese alle frontiere, ma la costante superiorità militare dei Xiongnu li costrinse a rinnovare i trattati di *heqin*, peraltro con un sostanzioso incremento nei tributi in seta, oro e grano.

Il vantaggio indiretto più importante che gli Han ricavarono dalla pacificazione della frontiera, per quanto fragile, derivava invece dalla possibilità di perseguire una politica interna di centralizzazione statale e di sviluppo economico e militare. Per quanto gravoso, il tributo versato ai nomadi era di gran lunga inferiore alla spesa richiesta da uno stato di guerra pressoché permanente. D'altra parte, nonostante l'adozione, durante i periodi di regno degli imperatori Wen (r. 180-157 a.C.) e Jing (r. 157-141 a.C.), di una serie di misure per il rafforzamento delle difese sui confini per resistere alle incursioni Xiongnu, agli occhi di diversi statisti cinesi la strategia di «pacificazione» *heqin* soffriva di una duplice debolezza: sul piano strategico la pace che essa avrebbe dovuto garantire era in realtà assai fragile, e sul piano politico subordinava gli Han ai Xiongnu (Yong Bingqian 2000, pp. 43-44). Le proposte contrarie alla continuazione della politica *heqin*, come ad esempio quella dello statista Chao Cuo (m. 154 a.C.) che in un memoriale all'imperatore Wen del 169 a.C. suggeriva la transizione da una politica diplomatica difensiva a una strategia offensiva, basata su un'analisi concreta e lucida delle capacità tattiche cinesi rispetto ai nomadi, non furono messe in atto, tuttavia, in quanto un'azione politica più aggressiva rischiava di essere fallimentare sul piano militare, e quindi di far peggiorare ulteriormente la situazione (Loewe 2000, pp. 27-29).

Con l'ascesa al trono nel 141 dell'imperatore Wu, varie trasforma-



zioni interne alla società Han già anticipavano la possibilità di un cambiamento di rotta nei rapporti con i Xiongnu (Di Cosmo 2002, pp. 210-215). Sul piano economico la produzione e le entrate dello stato erano aumentate; sotto il profilo politico il governo aveva stabilmente affermato il proprio controllo sui territori interni e sul versante militare il programma di allevamento su vasta scala di cavalli a scopo bellico aveva permesso la formazione di reparti di cavalleria leggera, indispensabili nella guerra contro i nomadi.

Il passaggio a una politica di frontiera concepita non più in termini di accordi di pace, ma di controllo militare, sviluppo economico e creazione di specifiche strutture amministrative, va fatto risalire al 133 a.C. Con il fallimento, nel 134 a.C., del trattato (*heqin*) appena concluso (135 a.C.) a causa del vano tentativo degli Han di tendere un'imboscata al *chanyu*, si aprì una nuova fase. Wu decise di cambiare radicalmente strategia, abbandonando la dottrina *heqin* e perseguendo invece una politica più aggressiva, che ebbe come effetto immediato la cessazione di ogni pagamento e una massiccia mobilitazione militare. Le guerre tra Han e Xiongnu si protrassero per oltre mezzo secolo, e costituiscono uno dei momenti più intensi di espansione territoriale nella storia della Cina (Chang Chun-shu 1966; Loewe 1974).

Le operazioni militari furono avviate nel 129 a.C. ed ebbero vicende alterne, che sicuramente non dettero agli Han l'immediato controllo delle frontiere, ma dimostrarono che la superiorità di cui i nomadi avevano fino ad allora goduto non era più incontrastata. La creazione di una cavalleria leggera dava la possibilità agli Han di colpire il nemico con la stessa velocità dei loro avversari e di fare incursioni in profondità nella steppa mongola. Infine alcune innovazioni tecnologiche, come ad esempio le balestre a ripetizione e corazze più resistenti, avevano reso la fanteria meno vulnerabile.

Durante gli anni 121-119 a.C. gli Han aumentarono la pressione militare, riuscendo a raggiungere gli obiettivi che Wu si era prefisso. La frontiera direttamente a nord degli Han fu suddivisa in tre zone: 1) le prefetture militari (*jun*) all'interno della zona difensiva (*biansai*); 2) una zona intermedia immediatamente al di fuori della linea difensiva, ma abitata da popolazioni non Han soggette al controllo diretto dell'amministrazione Han; 3) territori esterni e con governi autonomi, ma che avevano accettato la sottomissione agli Han. Al primo livello appartenevano ad esempio le prefetture militari di Shuofang e Wuyuan, situate nella zona dell'Ordos, Tai e Yan, e istituite nel 127 a.C. Al secondo livello appartenevano gli «stati dipendenti» (*shuguo*) che erano incorporati nella sfera amministrativa Han, anche se di fatto non erano sog-

getti a un effettivo controllo del governo centrale (Di Cosmo 2002, pp. 240-41). Al terzo livello sono ascrivibili i rapporti con stati piú distanti, per esempio in Asia centrale, sui quali gli Han non potevano esercitare un controllo diretto.

La pressione militare Han costrinse i Xiongnu a ritirarsi piú a nord, lasciando libere le regioni di frontiera nei pressi della Grande Muraglia all'occupazione Han, che tra il 119 e il 104 a.C. stabilirono colonie militari (*tuntian*) suddivise amministrativamente in prefetture militari. In questo periodo furono costruite nuove linee di difesa, che estesero la Grande Muraglia verso occidente (Xu Pingfang 2001, p. 273). I Xiongnu e altre popolazioni che si erano arrese dal 121 a.C. in poi furono incorporate nella linea difensiva delle frontiere come *shuguo* (Zhang Yuancheng 2000).

Tra il 104 e il 60 a.C. gli Han stabilirono il proprio controllo sulle Regioni Occidentali e l'impero Xiongnu fu soggetto ad attacchi combinati da parte sia Han sia di nomadi precedentemente soggiogati che approfittarono dell'avanzata cinese per ribellarsi. L'indebolimento interno dei Xiongnu sfociò in una guerra civile nel 57 a.C. tra due contrapposte fazioni, una guidata dal *chanyu* Zhizhi (r. 56-36 a.C.), che rimase ostile alla Cina, e l'altra guidata dal *chanyu* Huhanye (r. 58-31 a.C.), che nel 53 a.C., dopo molte esitazioni, decise di migrare a sud, arrendersi alla Cina e accettare una posizione «tributaria», recandosi a corte personalmente nel 51 a.C. Gli Han accettarono la resa di Huhanye e lo ricompensarono lautamente. Negli anni successivi i Xiongnu sottomessi continuarono a proteggere la Cina dalle incursioni di Xiongnu ostili. Nonostante l'atto formale di sottomissione, gli Han continuarono a inviare «principesse» e «nobildonne» in moglie ai capi Xiongnu, come previsto, ad esempio, negli accordi conclusi dall'imperatore Yuan (r. 49-33 a.C.) nel 33 a.C. (*Hanshu*, cap. 94, *xia*, p. 3803). Allo stesso tempo, continuarono anche le spedizioni militari contro i Xiongnu guidati da Zhizhi e stanziati nella Mongolia settentrionale. Nel 33 a.C. questi furono definitivamente sconfitti, Zhizhi perse la vita e la sua testa fu portata all'imperatore come trofeo.

Nel Nord-est, che include parte della Manciuria e della penisola coreana, gli Han sconfissero il regime locale di Ko-Chosŏn e istituirono nel 108 a.C. la prefettura militare di Lelang (Pai Hyung II 1992; Li 1980, pp. 55-70). Successivamente furono create altre tre prefetture nella Corea settentrionale e centrale. A Lelang gli Han costruirono installazioni fortificate per gli alloggi militari, intorno alle quali si formarono comunità cinesi di agricoltori, artigiani e funzionari civili, la cui presenza è rivelata dai reperti archeologici trovati in siti funerari sia d'élite sia comuni, che includono oggetti in ferro (armi e attrezzi agricoli), recipienti in bronzo,

lacche, giade, seta e sigilli incisi con i caratteri dei cognomi. Particolarmente diffusi sono gli specchi in bronzo e le parti in metallo di carri. Con il tempo le tecniche Han di fabbricazione di specchi, ceramiche smaltate e arnesi agricoli in ferro furono acquisite dalla popolazione locale.

#### 4. *La frontiera del Nord-ovest: le Regioni Occidentali.*

L'offensiva contro i Xiongnu portò le armate Han nelle cosiddette Regioni Occidentali allo scopo di sostituire la supremazia Han all'egemonia politica dei Xiongnu presso i piccoli ma importanti stati che occupavano le fertili oasi che circondano il bacino del fiume Tarim, e che facevano da anello di congiunzione sia culturale sia commerciale con le regioni ellenizzate centroasiatiche di Ferghana (Dayuan), Bactria (Daxia) e Sogdiana (Kangju). Il tributo pagato da questi stati ai Xiongnu costituiva un'importante fonte di reddito per l'aristocrazia nomade, soprattutto dal momento in cui le ricchezze che avevano ottenuto dalla Cina con i trattati di pace si erano esaurite.

L'esplorazione delle regioni a ovest del Fiume Giallo aveva avuto inizio con la missione dell'emissario Zhang Qian, inviato nel 139-138 a.C. dall'imperatore presso gli Yuezhi – popolo nomade attaccato in passato dai Xiongnu e spinto a migrare in Asia centrale –, con i quali gli Han intendevano formare un'alleanza. I Xiongnu impedirono a Zhang Qian di arrivare presso gli Yuezhi e lo detennero per circa dieci anni. Al suo rientro in Cina egli presentò un'analisi dettagliata della geografia e della situazione politica delle regioni che aveva visitato (Gardiner-Gardner 1986).

In seguito alle campagne vittoriose del 121 e del 119 a.C. gli Han occuparono il corridoio del Gansu e costrinsero alla resa il re *Hunye* (uno dei titoli nobiliari dell'alta aristocrazia) dei Xiongnu, dopo avergli inflitto una disastrosa sconfitta che, secondo le fonti cinesi, aveva causato la perdita di oltre trentamila nomadi. Gli Han ottennero due obiettivi: da un lato si liberava l'accesso alle rotte carovaniere verso occidente, e dall'altro si separavano i Xiongnu dai Qiang, una popolazione nomade assoggettata ai Xiongnu che era stanziata a sud del Gansu, nell'odierna provincia del Qinghai. Gli Han consolidarono la conquista della regione immediatamente a sud della parte occidentale del Gobi con la creazione di quattro prefetture militari che si snodavano lungo il corridoio del Gansu: Jiuquan, Zhangyi, Wuwei e Dunhuang. Da un punto di vista strategico il controllo di questa porzione della frontiera era essenziale per permettere un'ulteriore avanzata verso l'Asia centrale, in quanto le

installazioni militari avrebbero dovuto fungere da base e fornire sostegno logistico alle successive spedizioni militari.

La strategia Han aveva correttamente identificato nei tributi che i Xiongnu ricevevano non solo dalla Cina, ma anche dai piccoli e prosperosi regni delle oasi dell'odierno Xinjiang, uno dei punti di forza della loro economia, e quindi la conquista delle «regioni occidentali» aveva l'obiettivo di isolarli politicamente ed economicamente (Loewe 1979, pp. 39-70). Inoltre, secondo Zhang Qian, inviato una seconda volta in Asia centrale intorno al 115 a.C., gli Han avrebbero potuto concludere un trattato secondo il modello *heqin* con i Wusun, potente popolo nomade che occupava le steppe nella zona della catena del Tianshan, e costituire con loro un'alleanza contro i Xiongnu.

La frammentazione politica degli stati a sud della catena montuosa del Tianshan facilitò in parte l'ingresso degli Han nella regione, che presentava una grande varietà di comunità politiche sia nomadi sia sedentarie (Di Cosmo 2000). Dopo la spedizione del generale Li Guangli in Fergana (Uzbekistan orientale) nel 104 a.C. e la sottomissione di questo regno nel 101 a.C., gli Han si concentrarono in azioni diplomatiche e militari per estendere la propria influenza politica e isolare definitivamente i Xiongnu. La guerra per il controllo di queste regioni si protrasse per oltre quarant'anni, nel corso dei quali gli Han si impegnarono a intessere rapporti di alleanza o tributari con i regimi locali. Nel 90 a.C. Turfan fu definitivamente conquistata, e nel 60 a.C. fu istituito il Protettorato Generale delle Regioni Occidentali (Loewe 1967, pp. 58-62).

L'apertura di questa estrema frontiera continentale all'emigrazione Han portò anche qui alla creazione di colonie agricole militari (*tuntian*; Yang Cailin 2003) e a una crescente presenza Han che diede vigore anche ai rapporti commerciali transcontinentali. È infatti in questo periodo che si stabilirono contatti diretti tra la Cina e le regioni centroasiatiche, anche se il volume di scambi rimase modesto. Solo dal II secolo d.C. si registra la presenza di reti commerciali di mercanti sogdiani che si estendevano da Samarcanda alla Cina (de la Vaissière 2005, pp. 37-41, e 2004, pp. 19-23). Se l'espansione Han era stata inizialmente motivata dalla necessità di spezzare i rapporti politici ed economici tra i regni «occidentali» e i Xiongnu, successivamente fu determinata da una crescente domanda, in Cina, di prodotti rari e di lusso, come i famosi destrieri di Fergana. L'accesso a rotte commerciali transcontinentali è stato considerato uno dei motivi principali per mantenere una presenza amministrativa e militare permanente in questa regione, ma indubbiamente la spinta espansionista fu dettata in primo luogo da considerazioni strategiche e politiche.

5. *La frontiera settentrionale durante la dinastia Han Orientale (25-220 d.C.).*

Nei due secoli di regno della dinastia Han Occidentale la politica di stanziamento delle tribù alleate all'interno dei confini si rivelò ardua da gestire, e la corte Han si trovò spesso impelagata in dispute intertribali che risultavano difficili da dirimere e potenzialmente pericolose per la sicurezza dei confini. La politica Han di mantenere i Xiongnu, e i nomadi in generale, divisi e separati tra loro fu perseguita con particolare tenacia durante l'«interregno» di Wang Mang (r. 9-23), e fu spesso causa di risentimenti e tumulti che causarono di fatto un indebolimento dell'autorità cinese. La generale crisi politica attraversata dalla Cina in questo periodo permise ai Xiongnu di ristabilire il proprio controllo sulle Regioni Occidentali. Il *chanyu* Huduershi (r. 18-46), facendosi forte di una ritrovata potenza militare, tentò di imporre agli Han le stesse condizioni di cui avevano goduto con i trattati *heqin*. L'imperatore Han Guangwu (r. 25-57) inizialmente accettò le condizioni imposte; in breve tempo, tuttavia, le divisioni interne ai Xiongnu riaffiorarono, e gli Han ricorsero ancora una volta alla strategia del «divide et impera». Nel 48 d.C. otto tribù Xiongnu si separarono da Punu, che era succeduto a Huduershi come *chanyu*, e nominarono il primogenito di Huduershi, Bi, come loro capo. Con questa scissione i Xiongnu si divisero in due corpi politici separati, i Xiongnu Settentrionali, fedeli a Punu, e i Xiongnu Meridionali, guidati da Bi.

Nel 50 d.C., dopo due anni di guerra civile, i Xiongnu Meridionali, seguendo l'esempio di Huhanye di quasi un secolo prima, chiesero formalmente protezione alla Cina, diventandone uno stato tributario e «vassallo». I Xiongnu Meridionali furono accolti all'interno delle frontiere cinesi e stanziati in zone adatte all'economia pastorale con una funzione di protezione delle frontiere stesse contro i Xiongnu Settentrionali. Se da un lato i Xiongnu Meridionali furono obbligati a un formale versamento del tributo e a inviare ostaggi a corte, dall'altro il costo del loro mantenimento, dato che essi dipendevano completamente dall'assistenza economica che ricevevano dalla Cina, era molto alto. Allo stesso tempo gli Han crearono anche un ufficio specificamente dedicato alla gestione degli affari Xiongnu (Yü Ying-shih 1986, p. 401, e 1990, pp. 143-44).

La strategia Han, nonostante gli alti costi e i problemi inerenti al controllo di popolazioni nomadi interne alle frontiere, permise sia la difesa dagli attacchi dei Xiongnu Settentrionali, sia l'erosione graduale della minaccia che questi presentavano. I Xiongnu Settentrionali, le

cui risorse si erano di gran lunga assottigliate, da un lato tentarono di avviare rapporti commerciali con la Cina, e dall'altro continuarono a esercitare pressioni militari sulle regioni di frontiera. La loro forza si era tuttavia notevolmente ridimensionata, e in due occasioni (nel 73 e nell'89 d.C.) subirono pesanti sconfitte. Infine, e questa va considerata la causa principale del loro declino, persero il controllo su gran parte dei gruppi e tribú nomadi (quali i Dingling, i Qiang e i Xianbei) che nominalmente avevano accettato la loro supremazia. Le ribellioni di questi nomadi aprirono una profonda crisi economica e politica che spinse masse di Xiongnu Settentrionali a spostarsi verso la Cina, dove si sottomisero agli Han e si unirono ai Xiongnu Meridionali. Nel 91 d.C., debilitati militarmente, economicamente e politicamente, i Xiongnu Settentrionali superstiti migrarono verso occidente, occupando la valle del fiume Ili, nella regione settentrionale dell'odierno Xinjiang. Non è escluso che questa migrazione abbia provocato ulteriori spostamenti tra i popoli nomadi dell'Asia centrale, e che il disordine causato da questi eventi politici sia all'origine della migrazione di popolazioni asiatiche verso l'Asia occidentale e l'Europa.

Le lotte interne tra fazioni Xiongnu favorirono l'indipendenza politica dei Qiang, un altro popolo di pastori nomadi stanziato nella regione nord-occidentale del Gansu, che era stato tradizionalmente subordinato ai Xiongnu. La crescita politica e militare dei Qiang acuì l'instabilità della frontiera. Un ufficio per il controllo dei Qiang era già stato creato nel 111 a.C., nel momento in cui gli Han avevano preso il controllo del Gansu, e in tal modo separato i territori dei Xiongnu da quelli dei Qiang. Mentre gli Han Occidentali avevano lasciato che i Qiang si autogovernassero in cambio di regolari visite «tributarie» a corte, la politica degli Han Orientali di stanziare i Qiang in zone interne complicò la situazione. Nel 94 d.C. un vasto numero di Qiang si arrese e si spostò all'interno dei confini cinesi, rendendo necessaria la creazione di altri «stati dipendenti» sottoposti all'autorità di comandanti Han (Lewis 2007, p. 149). Inoltre, i generali e ufficiali Han che governavano la regione in maniera autonoma e spesso al di fuori del controllo governativo svilupparono tendenze autoritarie che causarono conflitti tra nomadi e Han. Lo stretto contatto tra un numero crescente di Qiang immigrati in zone «cinesi» e la popolazione Han fu all'origine di una situazione socialmente instabile, che portò alla migrazione degli Han verso zone più sicure.

Le condizioni di insicurezza della vita di frontiera causarono l'abbandono di queste regioni da parte dei coloni cinesi. Due ribellioni di vaste dimensioni richiesero, tra il 50 e il 150 d.C., ripetuti e massicci interventi militari, che culminarono nella brutale strategia di sterminio



adottata dal generale Duan Jiong nel 168, che ridusse drasticamente la popolazione Qiang (de Crespigny 2009, p. 105). Dopo il 184, ulteriori ribellioni, accompagnate dall'ammutinamento in massa di soldati Han, causarono la perdita del controllo sulle regioni abitate dai Qiang.

Un altro popolo nomade che giocò un ruolo importante sulla frontiera settentrionale fu quello degli Wuhuan. Nel 119 a.C. gli Wuhuan si liberarono della sudditanza ai Xiongnu, e furono ricollocati dagli Han all'interno delle frontiere in prefetture militari e stati dipendenti. Stanziati soprattutto sulla frontiera nord-orientale, essi presentarono tributo agli Han come soggetti interni alla frontiera. Il loro ruolo principale consistette nella difesa delle frontiere contro altri nomadi (Xiongnu e Xianbei) e vennero anche impiegati per sedare ribellioni interne alla Cina (Lewis 2007, p. 150).

Le ricerche storiche sulle frontiere Han si sono avvalse del contributo, oggi molto importante, delle scoperte archeologiche e di nuove conoscenze sulla cultura materiale di popolazioni non Han, che hanno permesso di identificare, o quantomeno di ipotizzare, dinamiche di interazione tra Cina e culture non cinesi. Nello studio del rapporto tra Xiongnu e Han, ad esempio, è stata messa in rilievo la presenza di motivi tipici dell'arte «nomade» o comunque delle popolazioni delle steppe nella produzione artistica Han, e allo stesso tempo l'importazione dalla Cina di elementi architettonici e di oggetti di valore, quali gli specchi in bronzo. Recenti scavi e soprattutto analisi di superficie condotti da archeologi in Mongolia hanno portato alla scoperta di vaste necropoli Xiongnu, nelle quali sono state censite oltre seimila tombe (Batsaikhan 2002, p. 27). I reperti attestano l'esistenza di una civiltà nomade complessa e sofisticata, che ha continuato a intrattenere rapporti diplomatici e commerciali con la Cina, dimostrati dalla presenza di seta, specchi, monete e carri cerimoniali. Le tombe monumentali ritrovate su un vasto territorio che include, oltre alla Mongolia, la Buriazia e la Transbaikalia, dimostrano la presenza di una frontiera nomade che si estendeva in profondità a nord della Cina, dominata da una potente aristocrazia, i cui rapporti con la Cina restano ancora per molti versi oscuri (Desroches ed Erdene 2003).

Per quanto i nomadi appaiano nelle fonti come entità separate (Xiongnu, Xianbei, Qiang e altri), che farebbero presupporre diversità etniche, le ricerche archeologiche tendono invece a mostrare un'uniformità di fondo della loro cultura materiale, come evidenziato nello «stile zoomorfo delle steppe» di oggetti preziosi in oro e argento (Huang Xueyan 2002). È probabile che la mobilità di questi gruppi e la storia sconosciuta, ma certamente complessa, delle loro migrazioni abbia portato formazioni linguisticamente ed etnicamente eterogenee ad amal-



gamarsi (Dien 1991, p. 43). Si potrebbe perfino affermare che la storia della frontiera tra Han e nomadi fu dominata durante il periodo Han da due logiche contrapposte. Da un lato abbiamo la logica nomade che portava alla fusione di vari gruppi attraverso guerre, alleanze e migrazioni. Dall'altro troviamo la logica imperiale Han, che invece mirava a dividere e organizzare amministrativamente i nomadi in unità stabili distinte e chiaramente definite, soprattutto nelle zone a nord e a nord-est (Mongolia e Manciuria) più direttamente interessate dalle invasioni e quindi dalla necessità di utilizzare i nomadi in una struttura di difesa organica delle frontiere.

In Xinjiang la situazione socio-economica era diversa per via dell'esistenza di una popolazione sedentaria e della natura prevalentemente agricola dell'economia nelle oasi. Le aree coltivate furono incrementate dall'arrivo di coloni cinesi, che portarono tecniche produttive più avanzate. La crescita culturale di queste regioni si può vedere soprattutto nelle testimonianze di arte buddhista e dei molti luoghi di culto che sorsero nelle «città-oasi», come per esempio a Keriya (Debaine-Francfort e Francfort 1993). Tracce di un fiorente commercio si riscontrano nella presenza di monete «biculturali», che portano iscrizioni sia in cinese sia nella locale scrittura Kharoshti, e che erano basate su un modello greco-battriano (Cribb 1984 e 1985). Indubbiamente, questi strumenti di scambio «multiculturali» furono creati in seguito allo sviluppo dei rapporti commerciali lungo la Via della Seta tra Cina, Asia centrale e India.

## 6. *La frontiera meridionale.*

Durante il regno dell'imperatore Wu gli Han ricorsero a una strategia «offensiva» e armata anche nelle regioni meridionali. Zhang Qian aveva riferito dell'esistenza di una rotta che collegava la Cina all'Asia centrale attraverso le regioni del Sud-ovest (Yang Bin 2004b). Tale passaggio avrebbe permesso di aggirare i Xiongnu e mettersi in contatto con popoli loro ostili con i quali i Cinesi avrebbero voluto allearsi. La decisione di inviare spedizioni militari a sud, aprendo quindi un nuovo fronte contro i regni di Nanyue in Lingnan (a sud-est) e di Dian in Yunnan (a sud-ovest), deve probabilmente essere ricondotta a una strategia generale che aveva come primo e vitale obiettivo il successo della guerra contro l'impero Xiongnu.

Il controllo stabilito dagli Han sulle regioni dell'estremo Sud della Cina si può considerare sommariamente suddiviso in tre tappe: conquista, creazione di strutture amministrative e colonizzazione. Alle spedizioni

militari, che in tempi brevissimi permisero agli Han di stabilire il proprio dominio su regni fino ad allora di fatto indipendenti, fece seguito la ristrutturazione amministrativa, che a sua volta aprì la strada a flussi migratori di coloni civili e militari. Le popolazioni autoctone, sebbene non del tutto remissive, non costituivano una minaccia paragonabile alle cavallerie nomadi del Nord, in quanto né potevano esercitare una pressione militare, né avevano un'organizzazione politica centralizzata. Le spedizioni militari, la creazione di organi di governo locali e la colonizzazione Han causarono tuttavia reazioni e resistenze, la cui repressione fu affidata a milizie reclutate *in loco* (Loewe 2004a, p. 54). Le rivolte che gli Han dovettero periodicamente fronteggiare non sfidavano l'autorità dell'imperatore cinese, ma scaturivano da conflitti tra le comunità locali e amministratori e soldati Han, spesso colpevoli di corruzione, sfruttamento e atti di violenza.

Il regno di Nanyue era stato fondato intorno al 203 a.C. dal generale Qin Zhao Tuo (Loewe 2000, pp. 710-11), che dopo la caduta della dinastia Qin si proclamò re e assunse poteri indipendenti (r. 203-137 a.C.). Quindi instaurò con la corte Han un rapporto di vassallaggio e sottomissione simbolica che però non ne limitava la sovranità interna come re di Nanyue (Zhang Rongfang e Huang Miaozhang 1995). Dopo aver unificato politicamente Lingnan e avere fondato lo stato di Nanyue, Zhao Tuo aveva continuato a difendere la propria indipendenza con le armi, pur riconoscendosi formalmente in un ruolo di vassallo o tributario della dinastia Han (Liang Guozhao 1995). Stabilita la propria capitale a Panyu, nell'odierna Canton, Zhao Tuo adottò usi, costumi e rituali tradizionali della popolazione locale, nota nelle fonti cinesi con il nome collettivo di Yue. La tomba del suo successore Zhao Mo (r. 137-122 a.C.), che è stata ritrovata pressoché intatta, conserva elementi culturali eterogenei. La struttura monumentale del complesso funerario è importata dalla tradizione delle tombe reali cinesi, così com'è d'origine cinese il vestito mortuario in tasselli di giada. All'interno del corredo funerario, invece, abbondano oggetti tipici della cultura Yue, o importati da paesi lontani (Prüch 1998; Swart 1990).

Nel 111 a.C. gli Han decisero di intervenire militarmente per «pacificare» il regime. La regione era temuta dai Cinesi per le letali malattie tropicali, per gli animali pericolosi, come tigri e pitoni, per le popolazioni locali considerate selvagge e crudeli, e per il clima tropicale. Tutto ciò non impedì una rapida conquista e una penetrazione veloce anche nelle zone più remote, come per esempio l'isola di Hainan, che fu occupata nel 110 a.C. Alla conquista armata fece seguito l'introduzione di un sistema amministrativo imperiale. Le nuove strutture burocratiche e la presenza di migranti cinesi assicurarono il controllo Han sulla regione e l'aprirono a profonde trasformazioni sociali ed economiche (Huang Qingchang 2003).

Una delle più importanti risorse di Nanyue come «regione di frontiera» era il commercio marittimo con il Sud-est asiatico, già fiorente all'epoca della colonizzazione Qin e Han, che interessava soprattutto i porti di Rinan, Xuwen e Hepu lungo la costa meridionale (Chin 2004, p. 218). Gli articoli di maggior valore erano oggetti di lusso e preziosi quali l'avorio, i corni di rinoceronte, profumi, vetro e cristallo, lapislazzuli, ambra e altre pietre preziose, e inoltre animali esotici e schiavi (Chin 2004). Una scatola d'argento rinvenuta nella tomba di Zhao Mo si ritiene sia d'origine persiana, probabilmente giunta attraverso la rotta marittima che collegava il Lingnan all'India (Zhou Yongwei 2004). Ai beni importati bisogna aggiungere i prodotti locali esportati nel resto della Cina, e in primo luogo nella capitale e alla corte Han, come ad esempio perle, frutta esotica e cotone. Dalla Cina venivano invece esportati, attraverso i porti e i mercati di Nanyue, seta, giada e oggetti in oro. L'assenza di monete o strumenti di scambio fa ritenere che la maggior parte di questo commercio fosse basato sul baratto (Feng Lei 2000).

Prima della conquista Han questa regione era stata perlopiù estranea a influenze culturali cinesi, in quanto i precedenti rapporti con gli stati Zhou, in particolare Chu, erano stati superficiali e intermittenti. Il ritrovamento di bronzi rituali di origine Han potrebbe far pensare a un avanzato processo di «sinizzazione», ma la loro presenza in contesti funerari con una forte impronta locale, e quindi incompatibili con gli usi prevalenti nella cultura Han, fa ritenere piuttosto che alcuni elementi esogeni siano stati introdotti in un contesto rituale e religioso autoctono, senza tuttavia esercitare un impatto trasformativo. I contatti ravvicinati con costumi, tecniche produttive, artigianato e motivi artistici e decorativi Han naturalmente favorirono la fusione di componenti locali e importati, ma le valenze sociali e culturali attribuite a tali forme «ibride» di cultura materiale non possono essere considerate identiche o analoghe a quelle prevalenti in Cina (von Falkenhausen 2001). Durante la dinastia Han Orientale, in questa regione si diffuse maggiormente lo stile architettonico cinese, e soprattutto l'élite fece sfoggio di oggetti di provenienza Han (Allard 2006). Tuttavia non si può dire che un'evidente e importante presenza culturale Han abbia avuto un effetto inibitore sullo sviluppo di forme culturali autonome e originali. L'uso di bronzi funerari autoctoni è stato rinvenuto, ad esempio, anche in tombe di funzionari Han (Berger 1987). Alcuni di questi si ispiravano a modelli cinesi pre-imperiali, e quindi arcaici, ma rielaborati con gusto e fattura locale.

Nella frontiera sud-occidentale (Yunnan), la conquista del regno di Dian fu completata nel 109 a.C. Fondato probabilmente intorno al 279 a.C. dal generale dello stato di Chu Zhuang Qiao, questo regno aveva

da allora goduto di piena indipendenza (Yang Bin 2004a). Dopo la conquista di Nanyue l'imperatore Wu mandò un emissario a richiedere la sottomissione di Dian. Quando tale richiesta fu respinta, Wu ordinò che fosse approntata una spedizione militare in Sichuan per marciare contro Dian, e all'arrivo dell'esercito il re decise di arrendersi senza opporre resistenza. Dian fu quindi trasformato nella prefettura militare di Yizhou e incorporato nella struttura amministrativa imperiale, sia pure concedendo al re di restare in carica come governatore. Da questo momento in poi Dian, pur mantenendo caratteristiche culturali autonome, entrò a far parte dell'impero Han.

La cultura Dian si presenta come un fitto intreccio di elementi locali e importati. Da un lato sono presenti chiari richiami alle culture confinanti di Lingnan a sud-est e del Sichuan a nord, dall'altro notiamo anche affinità con le culture dei nomadi del remoto Nord, ad esempio nello «stile animale» delle decorazioni e in certi tipi caratteristici di armi. Ciò dimostra l'esistenza di un collegamento con le steppe settentrionali, la cui natura rimane tuttavia oscura (Pirazzoli-t'Serstevens 1974, pp. 71-77 e 103-6; 1988). La metallurgia del bronzo è particolarmente sofisticata, e si avvale di tecniche decorative che utilizzano oro e pietre preziose. Campane e tamburi in bronzo caratteristici della cultura Dian sono anche stati ritrovati nel Guangxi (Lingnan), a testimonianza dell'esistenza di rapporti con Nanyue. I siti archeologici più rappresentativi sono le necropoli di Shizhaishan e Lijiashan, nei pressi del lago Dian, non lontano dall'odierna Kunming (Zhang Zengqi e Wang Dadao 1975; Zhang Zengqi 1998; Allard 1998). La società Dian, a giudicare dai ritrovamenti funerari, appare rigidamente stratificata, e al suo interno si distinguono quattro classi principali: capi, guerrieri, gente comune e schiavi (Yao 2005). La stratificazione sociale si desume soprattutto dagli oggetti funebri di prestigio, quali conchiglie (cauri), armi e tamburi in bronzo, che secondo gli archeologi denotano la classe sociale di appartenenza dell'individuo che li possedeva (Yang Wenshun 2003).

Particolarmente significativa è la presenza di una potente aristocrazia guerriera, all'interno della quale è stata notata una certa mobilità dai gradi più bassi a quelli più alti, e anche elementi di specializzazione militare (Wang Ningsheng 1989). La guerra, e la violenza in genere, rivestiva un ruolo importante nella società Dian. Scene di battaglie sono spesso rappresentate in modo naturalistico sui coperchi di recipienti in bronzo. Altre raffigurazioni rappresentano invece sacrifici umani e rituali cruenti in cui si possono distinguere elementi etnici, come per esempio una caratteristica acconciatura o un certo tipo di abbigliamento che denotano evidentemente l'esistenza di popolazioni diverse (Lee 2001). Ad

esempio, i nemici dei Dian, che appaiono nei bronzi come prigionieri pronti a essere schiavizzati o sacrificati, sono descritti iconograficamente con acconciature di capelli a trecce (Peters 2001). Tra gli oggetti rituali associati con i ranghi più alti della società troviamo tamburi in bronzo e contenitori di conchiglie, anch'essi in bronzo (Murowchick 2001). L'attività economica dominante era l'agricoltura, ed era importante anche l'allevamento di animali domestici. I cavalli erano impiegati per la guerra e la caccia, e il loro possesso era riservato alle classi superiori. I cauri, utilizzati come mezzo di scambio monetario, erano diffusi anche in parti dell'India e del Sud-est asiatico, a dimostrazione del fatto che lo Yunnan fosse inserito in un'area commerciale molto vasta. Con l'arrivo degli Han ai cauri furono sostituite le monete cinesi di tipo *wuzhu* (Yang Bin 2004a).

La cultura materiale e l'arte dello stato di Dian mostrano caratteristiche inconfondibili: il forte naturalismo espressivo e una decorazione vivace e dinamica anche se non particolarmente raffinata, ricca di motivi zoomorfi, quali il bufalo e il serpente, sono evidentemente collegati a rituali religiosi. Questo tipo di arte, tuttavia, non sopravvivrà a lungo dopo la conquista Han (Pirazzoli-t'Serstevens 1996). La ricerca archeologica non ha ancora tracciato una mappa definitiva dell'estensione e delle ramificazioni della cultura Dian, che comunque si è rivelata tra le più ricche e originali della Cina antica.

Nel Sud-est (Fujian) l'imperatore Wu inviò delle spedizioni militari contro i regni di Minyue e Dongyue. Gli Han cercarono di istituire forme di controllo indiretto, ma restarono invischiati in lotte locali e sembra che dopo il 112 a.C. gli Han abbiano abbandonato questa regione, probabilmente giudicandone l'occupazione troppo onerosa e impegnativa dal punto di vista militare (Yü Ying-shih 1986, pp. 455-57).

In conclusione, le frontiere Han furono il risultato di un forte impulso espansionistico determinato dalla decisione di ricorrere alla guerra per debellare la minaccia costituita dall'impero Xiongnu. Esauritesi le possibilità di mantenere una pace duratura attraverso vie diplomatiche, le guerre contro i Xiongnu portarono gli eserciti Han a combattere in regioni che avevano precedentemente subito l'egemonia politica dei nomadi. Per evitare che i popoli e gli stati locali cadessero nuovamente sotto il controllo dei Xiongnu, gli Han trasferirono in questi territori personale militare e amministrativo e coloni agricoli, mentre i capi locali che accettavano una condizione «tributaria» nei confronti degli Han ricevevano ricompense, titoli nobiliari e protezione (Loewe 2004b, pp. 292, 299 e 312-13).

Le frontiere meridionali, non meno di quelle settentrionali, furono

assoggettate militarmente e assorbite all'interno dell'amministrazione imperiale. Nel giro di pochi anni, quindi, non solo la Mongolia Interna, ma anche parte della Corea, gli stati indipendenti delle Regioni Occidentali, lo Yunnan e la regione di Lingnan furono oggetto di una riconfigurazione radicale del proprio assetto politico. Per questa ragione gli Han, attraverso la creazione di strutture amministrative e militari, delimitarono l'estensione territoriale dell'impero e ne garantirono la sicurezza. Sia sul fronte continentale sia su quello marittimo la ricerca di frontiere sicure e stabili contribuì all'apertura di piste commerciali dirette verso l'Asia centrale e il Sud-est asiatico. I mercati sulle rotte della Via della Seta e i porti dell'estremo Sud non furono solo meta di mercanti in cerca di prodotti esotici da scambiare con sete e manufatti cinesi, ma punto di passaggio anche di missionari e intellettuali che introdussero in Cina nuove idee, religioni e forme artistiche.

*Archeologia, arte, musica*





SABRINA RASTELLI

*Arte e rito nell'età del Bronzo*

All'inizio del II millennio a.C., convivevano nella regione cinese svariate culture neolitiche indipendenti, ma tutt'altro che isolate, distinte da caratteristiche precipue, e tuttavia accomunate da alcuni elementi fondamentali, primo fra tutti un'organizzazione sociale relativamente complessa. Ciò si desume dalla presenza di sistemi insediamentali gerarchici, dove alcuni dei centri dominanti erano fortificati, dalle diseguglianze fra i moduli abitativi che comprendevano grandi edifici pubblici/rituali e dalle disparità delle sepolture, alcune delle quali erano dotate di corredi sontuosi che includevano preziosi oggetti in giada e dove il defunto era inumato in una bara (o due) di legno laccato, mentre all'estremo opposto della scala sociale il sepolcro consisteva in una piccola fossa con eventualmente poche suppellettili. Certe strutture «palaziali» e alcune categorie di manufatti dimostrano che già nel IV millennio a.C. si era sviluppato un sistema di credenze religiose e di rituali intimamente connessi alla nascita di una élite politico-religiosa (Liu Li 2011b, pp. 430-31). In certe pratiche funerarie, alcuni studiosi hanno addirittura individuato i prolegomeni del culto degli antenati, che tanta parte avrebbe avuto nella civiltà cinese dei millenni a venire, e talune culture regionali – Longshan, Liangzhu e Shijiahe – erano così sofisticate da indurre a pensare che avessero sviluppato un'organizzazione di tipo statale, sebbene incipiente.

1. *La cultura Erlitou.*

Allo stato attuale delle conoscenze archeologiche, sembra che alcune comunità neolitiche, anche molto avanzate, come Longshan, Liangzhu e Shijiahe, scomparvero o tramontarono (Liu Li 2011, p. 486), mentre ulteriori progressi in ambito tecnologico – inizialmente ininfluenti sull'evoluzione della complessità sociale – furono compiuti da una nuova cultura, sviluppatasi all'incirca fra il 1850 e il 1550 a.C. (secondo le

analisi eseguite al radiocarbonio C14), nell'odierno Henan occidentale, nota come «Erlitou», dal nome della località in cui sono stati effettuati i primi ritrovamenti. Il sito di Erlitou, situato nella contea di Yanshi, a sud del fiume Luo, è al centro di un acceso dibattito fin dalla sua prima esplorazione nel 1959, alla ricerca delle vestigia della prima delle tre dinastie pre-imperiali: la Xia (c. XXI-XVII secolo a.C.). Gli scavi, condotti a più riprese, hanno riportato alla luce due strutture palaziali (denominate G1 e G2) edificate su piattaforme di terra battuta (*bangtu*) di dimensioni enormi rispetto a quelle rinvenute presso le culture neolitiche: la G1 misurava infatti 108 × 100 m (Zhongguo 1974; Thorp 1991, pp. 10-12), mentre la G2, edificata a 150 m di distanza dalla prima, si estendeva per 73 × 58 m (Zhongguo 1983b; Thorp 1991, pp. 12-14). Le due costruzioni, isolate da un fossato e da mura recentemente scoperte (Thorp 2006, pp. 26-27), non sono identiche, ma condividono lo stesso assetto di base: entrambe prevedono infatti un cortile rettangolare cinto da mura con colonnato, orientato secondo l'asse nord-sud, con ingresso sul lato meridionale; a nord, su un basamento rialzato di terra battuta sorgeva un edificio rettangolare circondato da un porticato (G1: 36 × 25 m; G2: 23 × 5,6 m), suddiviso in tre ambienti nel caso della G2. Tutto ciò che rimane oggi di questi fabbricati sono le tracce nel terreno, ma è possibile immaginarli coperti da un tetto di paglia sostenuto da una trabeazione in legno e muri intonacati e magari abbelliti con decori dipinti. La destinazione d'uso di queste grandiose costruzioni, il cui schema è il fondamento dell'architettura civile e religiosa cinese tradizionale, non è chiara: lo spazio antistante l'edificio della G1 suggerisce che centinaia (forse migliaia) di persone fossero qui radunate per assistere a cerimonie religiose e/o politiche (Thorp 1991, pp. 15-16), celebrate da uno o più personaggi della comunità con il potere di far costruire fabbricati simili. Nella G2, fra l'edificio rialzato e il muro settentrionale del cortile, è stata rinvenuta la tomba più grande (5,20 × 4,25 m) fra tutte quelle scoperte finora nel sito di Erlitou: il corpo del defunto era stato inumato in un sarcofago di legno di cui sono rimaste solo tracce, mentre il corredo, purtroppo interamente depredata, doveva essere stato disposto sul ripiano di terra battuta che si sviluppa lungo il perimetro interno della fossa (*ercengtai*) – già presente in alcune tombe neolitiche. Nonostante l'assenza del corredo, la collocazione e le dimensioni della sepoltura lasciano presumere che la funzione dell'edificio antistante fosse di tipo religioso connesso con il defunto e, influenzati da ciò che sappiamo delle pratiche tardo-Shang (grosso modo intorno al XIII-XI secolo a.C.), la tentazione di identificare la struttura con un tempio dedicato al culto degli antenati è allettante; tuttavia, l'incompletezza dei dati archeo-

logici e l'assenza di fonti scritte coeve impediscono di raggiungere tale conclusione. La G1 e la G2 sono le strutture meglio conosciute, ma i rapporti di scavo menzionano decine di piattaforme di terra battuta, in generale di dimensioni più contenute (40-50 o 20-30 m di lunghezza), oltre ad abitazioni più modeste, laboratori artigianali e sepolture, che identificano il sito di Erlitou come un insediamento abitativo molto importante con una forte gerarchizzazione sociale. La collocazione geografica del sito e le caratteristiche degli edifici palaziali hanno indotto alcuni studiosi (Chang Kwang-chih 1986, p. 307; Linduff 2000, pp. 14-15; Liu Li e Chen Xingcan 2003, pp. 57-84; Liu Li 2011b, p. 486) a classificare Erlitou come capitale di uno stato arcaico, sia esso Xia o Shang (c. 1600-1045 a.C.): a sostegno di questa ipotesi vi sono le dimensioni delle strutture erette sulle piattaforme di terra battuta e il ritrovamento dei più antichi reperti vascolari in bronzo finora rinvenuti in Cina, tuttavia l'assenza di mura perimetrali intorno alla «città» e di grandi sepolture dotate di ricchi corredi impedisce di avvalorarla. In particolare i ritrovamenti archeologici non suffragano l'instaurazione di un'entità politica ed economica fortemente centralizzata capace di dominare zone periferiche ed evidenziano, invece, rapporti di mutuo scambio con altre comunità settentrionali e nord-occidentali (Thorp 2006, pp. 62-63; Shelach-Lavi 2011).

Se allo stato attuale delle conoscenze è azzardato definire Erlitou la capitale di uno stato, la presenza di oggetti in bronzo e dei laboratori per la loro forgiatura distingue inconfutabilmente questo sito da quelli neolitici. È pur vero che alcune culture, quali Majiayao, Qijia, Siba, Xiajiadian, Yueshi, Taosi e Shijiahe, già conoscevano il metallo, ma si tratta di pochi oggetti, di solito di rame, non necessariamente fabbricati in loco, mentre i ritrovamenti di Erlitou rivelano un cambiamento epocale nell'uso del bronzo: l'originalità assoluta della tecnica, altrove sconosciuta, e il fatto che il metallo fosse utilizzato per creare forme vascolari particolari rivelano che l'élite di Erlitou attribuiva al bronzo un ruolo e un significato del tutto nuovi.

I reperti in questione sono campane, placche incastonate di turchese, armi e vasellame, provenienti quasi esclusivamente da tombe medie (l'unica grande è quella trovata nella struttura G2). Dalle sepolture più antiche (periodi I e II) sono emerse tre piccole campane tronco-coniche a sezione ellittica, che richiamano quella rinvenuta a Taosi (Shanxi), e placche trapezoidali convesse, dagli angoli smussati, e con la superficie incastonata di turchese a formare un intrigante motivo decorativo incentrato su una coppia di occhi (Yang Xiaoneng 1999, cat. 38). Le stesse tombe hanno restituito anche armi: due asce da combattimento *ge*, carat-

terizzate da lama a forma di becco di corvo con i margini non perfettamente simmetrici, ma entrambi taglienti, punta acuminata e un codolo perforato al quale veniva assicurata l'impugnatura perpendicolarmente alla lama; distintive della cultura Erlitou, le *ge* si affermarono come l'arma per eccellenza nella Cina antica. La forma vascolare piú antica e diffusa, denominata *jue* (figura 1), è invece comparsa nella fase III del sito di Erlitou (c. XVII secolo a.C.). In realtà non sappiamo quale fosse il suo nome all'epoca – nessun testo scritto è giunto fino a noi (se è mai esistito) né è stato ancora identificato fra i caratteri incisi sui documenti epigrafici piú tardi – e ciò vale anche per gli altri oggetti in bronzo: le definizioni oggi comunemente impiegate sono convenzioni risalenti alla dinastia Song (960-1279 d.C.), basate su testi anacronistici dei periodi Zhou (1045-256 a.C.) e Han (206 a.C. - 220 d.C.; Bagley 1999, nota 43). Il *jue* è un piccolo contenitore appoggiato su tre piedi a forma di lama, caratterizzato da corpo «a clessidra» con fondo piatto, orlo

Figura 1.

Due recipienti *jue* (a sinistra: h. 22,4 cm, l. 23,2 cm; a destra: h. 14,8 cm, l. 14 cm), bronzo, tomba IIIM<sub>2</sub> a Erlitou, Yanshi, Henan, periodo Erlitou (XIX-XVI secolo a.C.).



asimmetrico munito di lungo beccuccio avvallato e manico a bretella; in alcuni casi, dove il beccuccio si congiunge con il labbro, compaiono due piccoli elementi verticali muniti di pomolo. Le gambe lunghe permettevano di porlo sul fuoco per scaldare la bevanda alcolica (preparata con cereali fermentati) che poteva poi essere facilmente versata dal lungo beccuccio tenendo il recipiente per il manico. Di per sé la forma non è una novità: *jue* di terracotta sono emersi dagli strati più profondi a Erlitou e un loro prototipo esisteva già nella cultura Longshan dello Henan e dello Shandong; la peculiarità sta nel materiale e nelle sue connaturate qualità. Il bronzo è un materiale intrinsecamente pregiato, essendo una lega di metalli che devono essere estratti, separati dalla roccia madre e purificati, la gettata richiede competenze specifiche ed è molto più elaborata della fabbricazione di oggetti in terracotta; infine, da un punto di vista estetico, è cromaticamente attraente, con la superficie levigata e brillante. Il *jue* in bronzo mantiene sostanzialmente la medesima forma e funzione di quello di terracotta – scaldare e versare un liquido –, ma il tempo e le forze necessarie per realizzarlo lo rendono semanticamente diverso: il *jue* di bronzo era impiegato in un contesto diverso, presumibilmente rituale, e indica l'autorevolezza del suo proprietario in grado di convogliare e controllare l'enorme forza lavoro implicata nella manifattura di tale recipiente, proprio come era accaduto nella cultura Dawenkou con la realizzazione di asce di giada simili a quelle più comuni di pietra (Wu Hung 1995, pp. 24-25). L'assenza di decori sottolinea in questa fase l'importanza attribuita al nuovo materiale, che non ammette distrazioni ornamentali.

Le medesime riflessioni sono applicabili al secondo tipo di recipiente più diffuso a Erlitou, il *jia*: anch'esso sostenuto da tre gambe solide, corpo poco profondo leggermente arrotondato, sovrastato da un ampio collo svasato verso l'orlo regolare, munito di due piccoli pomi e manico a bretella in corrispondenza di una delle gambe (Qingtongqi 1996, vol. I, cat. 14); come il *jue*, serviva a scaldare bevande alcoliche, che però non venivano versate direttamente, essendo sprovvisto di beccuccio, e come il *jue* esisteva già in terracotta. Presumibilmente i due recipienti erano impiegati per eseguire un rito particolare, o parte di esso, che non poteva essere celebrato utilizzando le stesse forme in terracotta. Sia che la liturgia derivasse da una precedente o fosse inedita, l'impiego del bronzo lascia presupporre l'esistenza di un nuovo rapporto fra chi eseguiva (o faceva eseguire) il rito e l'entità a cui esso era dedicato, da una parte, e la comunità che, in misura diversa in base alla classe sociale di appartenenza, riconosceva il potere dell'officiante e accettava di servirlo costruendo le grandi strutture palaziali o realizzando manufatti di

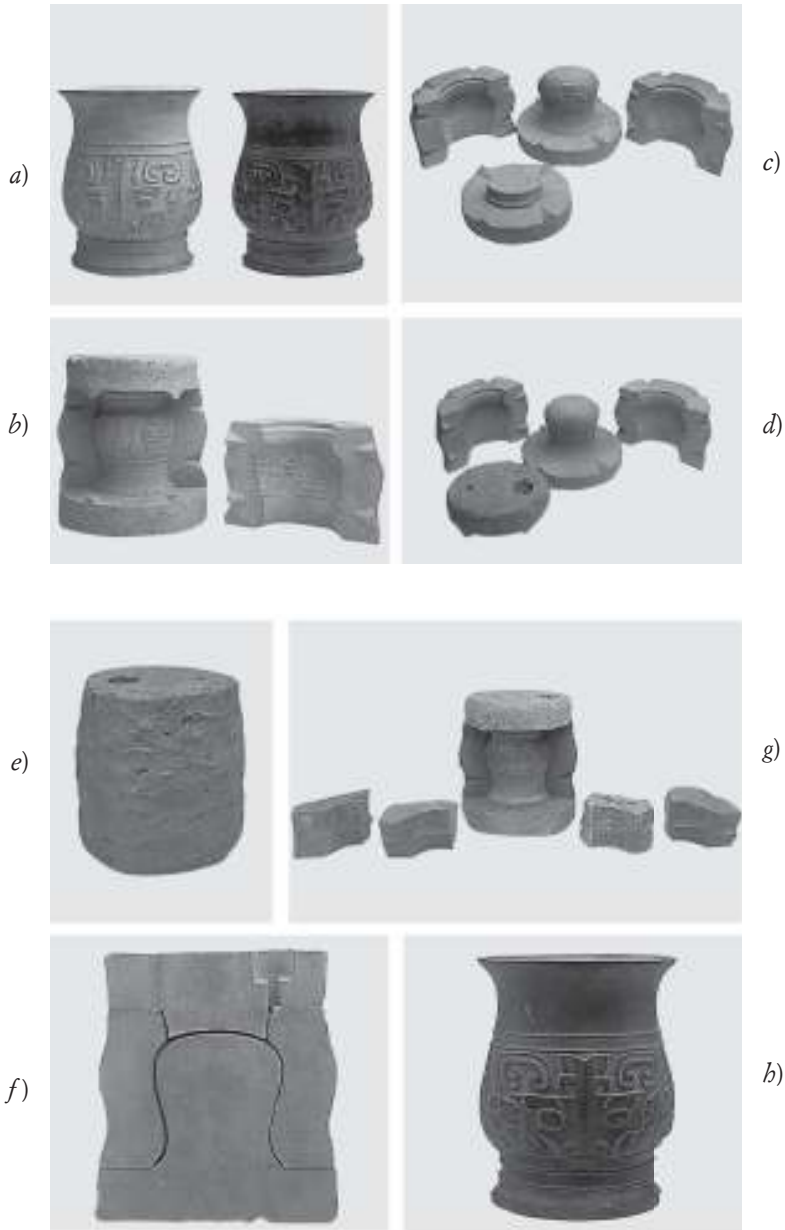
materiali speciali, dall'altra. Il ritrovamento di crogioli, scorie e stampi di ceramica dimostra che gli oggetti di bronzo rinvenuti a Erlitou erano fabbricati *in situ*, e ciò a sua volta prova che la metallurgia del bronzo era una tecnica ormai acquisita in questa comunità.

La caratteristica distintiva per eccellenza dell'industria del bronzo in Cina è la speciale tecnica con cui i reperti erano realizzati: mentre nel Vicino Oriente si prediligeva la martellatura, gli artigiani di Erlitou inventarono un procedimento molto complesso, noto come fusione in stampi a matrici composte (figura 2), che prevede la preparazione di un modello in ceramica dell'oggetto da realizzare, intorno al quale vengono stesi numerosi strati di impasto argilloso fino a ottenere uno spessore consistente in grado di sopportare, in seguito, la temperatura del bronzo fuso. Lo strato esterno viene poi rimosso sezionandolo di solito in tre parti che costituiscono le matrici; queste vengono riassemblate intorno a un nucleo più piccolo del modello originario in modo da creare un'intercapedine fra nucleo e matrici, corrispondente allo spessore delle pareti del manufatto finito. I bronzi risalenti al periodo Erlitou sono di solito privi di decorazione, a eccezione di un tripode *ding* recuperato dalla polizia e non proveniente da uno scavo scientifico che rende la datazione incerta (Yang Xiaoneng 1999, cat. 37). Formalmente, un *ding* è un recipiente a sezione circolare con profilo e fondo tondeggianti sostenuto da tre gambe e sormontato da due manici verticali fissati sull'orlo estroverso; la funzione è quella di cuocere carni. In questo caso specifico, l'ornamento, che si sviluppa su un unico registro intorno al ventre del recipiente, si risolve semplicemente in un motivo a losanghe incorniciato da due linee orizzontali. La particolarità tecnica della decorazione sta nel fatto che essa non è stata eseguita sul recipiente finito, bensì durante la fusione dello stesso, una caratteristica distintiva della metallurgia del bronzo cinese, destinata a essere perpetuata per secoli anche per realizzare decori estremamente complessi. Affinché l'ornamento venga realizzato al momento della gettata, esso deve essere presente sulle matrici esterne, dove può essere stato applicato direttamente operando le sezioni prima di cuocerle, oppure la decorazione è stata effettuata sul modello originario e trasferita sulle matrici per impressione. Se il motivo sul bronzo finito è in rilievo, significa che sulle matrici era in negativo e viceversa. Sul *ding* in questione, il fregio di losanghe è in rilievo ed è stato eseguito direttamente sulle matrici (Bagley 1999, p. 142).

Il metodo della fusione in matrici composte richiede implicitamente una quantità di bronzo molto più abbondante rispetto a quella utilizzata nella martellatura, lasciando presumere che i minerali dai quali venivano estratti i metalli fossero copiosi e accessibili; inoltre, il fatto che



Figura 2.  
Schema del procedimento di fusione in stampi a matrici composte.



la forza lavoro fosse convogliata in questa macchinosa attività rende la metallurgia in Cina un indicatore di grandi mutamenti sociali e politici (Bagley 1999, p. 141).

La maggior parte dei bronzi ritrovati a Erlitou proviene da contesti funerari: rappresentativa della fase piú antica che ha restituito vasellame in bronzo è la tomba a pozzo IIIIM<sub>2</sub> (2,55 × 1,20 m) (Zhongguo 1983b), ascrivibile al III periodo. Il fondo era cosparso di cinabro e al centro sono state rinvenute tracce di lacca molto probabilmente provenienti dalla bara in legno completamente disintegrata; nella parte meridionale della sepoltura era stata scavata una fossa sacrificale *yaokeng* (circa 1 × 0,5 m), mentre nell'angolo nord-occidentale era stato sistemato il corredo, costituito da due *jue* e due coltelli di bronzo, un *gui* di giada, tre recipienti di terracotta (un *jue*, un bacile *pen* e una brocca *he*), frammenti di turchese e quattro oggetti di legno laccato. I due *jue* (figura 1) condividono i medesimi attributi fisici, ma mostrano proporzioni diverse: il secondo è piú slanciato, con i suoi 8 cm in piú di altezza, ed è munito di due pomi sull'orlo, a suffragio del fatto che la standardizzazione della forma non preclude variazioni – un atteggiamento, questo, tipico della produzione bronzea cinese. Il piú lungo dei due coltelli (26,2 cm) ha il manico fuso in un'unica colata insieme alla lama, ornato da sei fessure e terminante in un anello: queste caratteristiche sono tipiche della macroregione settentrionale e testimoniano perciò che la cultura Erlitou era in contatto con le popolazioni del Nord. Il *gui* è un'assicella rettangolare piuttosto lunga e sottile, impossibile da utilizzare se non in ambito rituale, piú probabilmente da considerarsi come simbolo di *status*; quella rinvenuta nella IIIIM<sub>2</sub> è inoltre ornata con una fascia di losanghe riempite con spirali e mostra tracce di tessuto. Il termine giada, comunemente impiegato, è improprio, poiché denota due minerali, la giadeite e la nefrite, ma in Cina, almeno fino al XVIII secolo d.C., è stata utilizzata solo la seconda. La nefrite è un minerale molto duro (6,5 sulla scala di Mohs) e resistente, che non si frattura e quindi non può essere scolpito o tagliato con attrezzi metallici, ma può solo essere molato, cioè abraso con sabbie quarziche veicolate con strumenti di legno o bambú o corde di canapa, richiedendo tempi di lavorazione molto lunghi. Per queste sue caratteristiche intrinseche, unite alle qualità estetiche – traslucidità, ampia gamma di colori (dal bruno verde al bianco giallastro) e suggestive venature –, la nefrite è stata impiegata sin dal periodo neolitico per creare manufatti speciali, spesso rituali, che distinguevano coloro che li possedevano dal resto della popolazione. Sebbene la quantità di manufatti rinvenuti a Erlitou sia esigua rispetto a molti siti neolitici, la nefrite era comunque considerata un materiale estremamente prezioso

e significativo. Anche il turchese è un minerale piuttosto duro (5 sulla scala di Mohs), esteticamente molto attraente, non facilmente reperibile nella zona di Erlitou e, infatti, lo si trova incastonato sulle placche di bronzo o sotto forma di vaghi. La lacca è una resina che si estrae dagli alberi di *rhus verniciflua*, indigeni della Cina meridionale, perciò gli oggetti emersi dalle tombe settentrionali dovevano essere importati e, come tali, dovevano essere molto preziosi; la loro alta deperibilità (la lacca è di solito applicata al legno) ci ricorda inoltre che la cultura materiale dell'epoca era di certo più ricca di quanto lascino intendere i materiali più resistenti (terracotta, pietra, bronzo). Sebbene poco copioso, questo corredo mostra che la cultura Erlitou, la prima a realizzare recipienti di bronzo in stampi a matrici composte, faceva parte di un'intensa rete di contatti con altre entità più o meno distanti, dalle quali importava materie prime e/o oggetti finiti che proprio in virtù della loro «esoticità» qualificavano il loro possessore.

Risale al periodo successivo, il IV, la tomba M57, costituita da una fossa rettangolare (2 × 1,05 m) con il fondo rivestito da uno strato di cinabro (Zhongguo 1992a). Il corredo era composto da una placca di bronzo incastonata di turchesi, una campana, un *jue* e un coltello sempre in bronzo, un'ascia *ge*, una lama *dao*, tre oggetti a forma di impugnatura, uno a forma di crescente, un sonaglio per campana e dei piccoli, ma raffinati ornamenti di giada, mentre il gruppo di terrecotte includeva una giara *guan* con ventre rotondo, un bacile *pen* con orlo rovesciato, una brocca *he* e una ciotola *gui*; la tomba ha infine restituito cauri, due vaghi e svariati frammenti di turchese, una vanga di pietra e tracce di lacca. Il decoro in turchese sulla placca di bronzo disegna un motivo sofisticato dal quale emerge una sorta di maschera incentrata intorno a due occhi nella parte inferiore, mentre quella superiore è riempita da un elemento ripetuto a intervalli regolari e progressivamente più grande verso il bordo. I piccoli anelli ai lati della placca lasciano presumere che fosse fissata a un supporto o a una parte del corpo. Queste placche sono uniche di Erlitou e l'incastonatura del turchese riapparirà solo nella fase finale della dinastia Shang (vedi *infra*). L'ascia di giada è a imitazione di quelle in bronzo, mentre le lame *dao*, ereditate dalle culture neolitiche delle regioni settentrionali, in particolare la Kexingzhuang (Liu Li 2011b, p. 456), sono lamine sottili e lunghe di forma trapezoidale con una serie di fori lungo il margine minore; talvolta, come nel caso del reperto emerso dalla tomba M57, i lati brevi possono presentare delle dentellature – un'innovazione Erlitou. Una lama di queste dimensioni (53,5 × 8,8 cm) e così sottile è troppo fragile per essere efficace, perciò è più probabile che fosse un'insegna regale o uno strumento cerimoniale. Oggetti unici

della cultura Erlitou sono invece quelli definiti a «impugnatura» proprio per la loro forma cilindrica allungata, con un'estremità rigonfia e l'altra sagomata in modo da poter essere inserita su un supporto. L'esemplare piú interessante proviene da una tomba, purtroppo saccheggiata, attribuita alla terza fase di Erlitou (figura 3): su due dei tre registri in cui è suddivisa la decorazione, compare una maschera posizionata in

Figura 3.

Oggetto a forma di «impugnatura» (l. 17,1 cm), nefrite, tomba a Erlitou, Yanshi, Henan, periodo Erlitou (XIX-XVI secolo a.C.).



corrispondenza degli spigoli, che evoca la faccia ricorrente sulle giade prodotte dalla cultura neolitica Shijiahe, nello Hubei. I manufatti che compongono questo corredo non sono numerosi, ma lo rendono molto particolare: alcuni, come il recipiente di bronzo *jue*, la placca di bronzo e turchese e le impugnature di giada, sono unici di questa cultura, quasi tutti sono oggetti rituali in quanto realizzati con materiali e/o in forme inconsuete rispetto alle culture sia precedenti sia coeve, a testimonianza del fatto che nella comunità Erlitou si erano verificati dei cambiamenti fondamentali a livello liturgico. All'epoca, però, i riti erano ineluttabilmente connessi al potere politico-religioso e, sebbene nessuno dei sepolcri finora rinvenuti nei siti Erlitou sia sufficientemente grande e adeguatamente corredato per essere una sepoltura reale, le grandi strutture su piattaforma e le qualità intrinseche dei reperti emersi dalle tombe indicano una società fortemente gerarchizzata presieduta da un capo potente; tuttavia i ritrovamenti archeologici non sono ancora sufficienti per stabilire con certezza quale tipo di ordinamento politico fosse stato instaurato. Alcuni studiosi ritengono che si trattasse già di un'organizzazione di tipo statale presieduta da un re (Allan 2007, p. 465; Liu Li e Chen Xingcan 2003), altri sono più cauti (Bagley 1999, p. 165); ciò che è certo è che, da ora in poi, l'uso del bronzo si sviluppò parallelamente ai riti (Allan 2007, p. 465).

## 2. *Le culture Erligang e Panlongcheng.*

La fase successiva dell'evoluzione dell'arte del bronzo e del sistema politico è rappresentata dal sito di Erligang, presso l'odierna Zhengzhou, nello Henan centrale, scoperto nel 1952-53. Gli scavi sono resi difficili dal fatto che le vestigia della città antica si trovano sotto la moderna Zhengzhou, tuttavia sappiamo che Erligang era protetta da un'imponente cinta muraria esterna dal profilo irregolare, costruita con la tecnica della terra battuta, e da una interna lunga circa 7 km; l'ampiezza media era circa 20 m, ma poteva raddoppiare sommando i segmenti inclinati presenti sui due lati. Dalle dimensioni ciclopiche delle mura è facile intuire che la forza lavoro necessaria fosse nell'ordine delle migliaia di operai impegnati per diversi anni, il che richiedeva una pianificazione capillare e un'organizzazione che solo un potere stabile ed economicamente forte poteva garantire. Secondo Yuan Guangkuo e Zeng Xiaomin (2004), le mura interne sono leggermente più antiche di quelle esterne ed entrambe risalgono all'inizio del periodo Erligang. Stratigraficamente, questo sito è suddiviso in due periodi – inferiore e superiore – ciascuno a sua

volta comprendente due fasi; in termini assoluti l'insediamento di Erligang è databile dal XVI al XIV secolo a.C. Le vestigia di Erligang consentono di considerare questa cultura come l'antecedente della dinastia tardo-Shang stabilitasi nell'odierna Anyang (Henan settentrionale), e la stessa Erligang viene identificata come una capitale del periodo Shang antico, probabilmente la seconda, Ao o Xiao (Thorp 2006, pp. 66-67).

Nella sezione nord-orientale del perimetro minore di Erligang sono state identificate una ventina di piattaforme in *hangtu* sulle quali, come a Erlitou, sorgeva un edificio circondato da un colonnato; il G15 si distingue per le sue ragguardevoli dimensioni (65 × 13,6 m) e nell'insieme l'area è stata definita il «distretto palaziale», dove non è difficile immaginare che un sovrano e la sua aristocrazia vivessero e celebrassero le cerimonie necessarie a legittimare il loro potere. La presenza di un deposito contenente oltre 100 teschi e di otto fosse che conservavano resti di cani (da 6 a 23 per fossa) e in un caso anche due scheletri umani suggerisce il carattere rituale del luogo, tuttavia dagli scavi non sono emersi altri elementi, per esempio gli strumenti impiegati durante i rituali, che permetterebbero di stabilire con certezza la natura del «distretto palaziale».

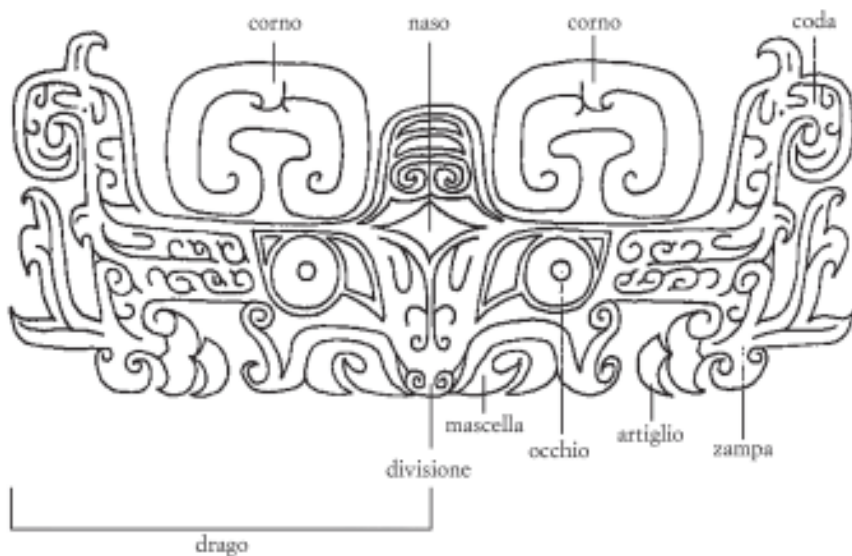
L'area produttiva, che comprendeva fonderie, laboratori per la lavorazione dell'osso e fornaci per la produzione di terracotta, e quella cimiteriale erano ubicate oltre il muro di cinta. Le sepolture sono però sorprendentemente modeste e non possono perciò appartenere a coloro che ebbero il potere di progettare e controllare l'insediamento. La tomba più ricca è la M3 di Baijiazhuang: ampia (2,90 × 1,17 m), munita di ripiano *ercengtai*, sul quale era stata deposta l'unica vittima umana che accompagnava il defunto, e di fossa sacrificale *yaokeng* contenente i resti di un cane, perpetua l'impianto già incontrato a Erlitou (Henan 1955). Il corredo, deposto prevalentemente sul ripiano, era costituito da nove recipienti di bronzo (un *jue*, due *jia*, un *gu*, tre *ding* e un *lei*), due pendenti ad arco di giada, uno dei quali terminante nella testa di una tigre con le fauci spalancate, un cerchietto fessurato (spesso definito «orecchino») di agata e poche altre suppellettili in pietra o in avorio, mentre dalla vicina M2 sono emersi cinque bronzi (*jue*, *jia*, *ding*, *lei* e *pan*), una «impugnatura» di giada e un vaso d'avorio. Sebbene la quantità di bronzi non sia eclatante, le loro caratteristiche mostrano grandi mutamenti rispetto a Erlitou, primo fra tutti l'aggiunta di complessi motivi decorativi, oltre all'ampliamento del repertorio di forme, che hanno indotto Sarah Allan (2007, p. 466) a considerare tali recipienti non semplicemente come beni di prestigio, bensì come oggetti rituali sinonimi del potere del loro possessore.

Il motivo più ricorrente in assoluto, destinato a rimanere il sogget-

to dominante fino all'inizio della dinastia Zhou Occidentale (1045-771 a.C.), è una maschera teriomorfa convenzionalmente nota con il nome anacronistico di *taotie* (figura 4). In realtà non sappiamo ancora come fosse definito dalle genti di Erligang, né nella fase finale della dinastia Shang o durante quella Zhou; il termine, che significa «mostro divoratore», deriva da un testo del III secolo a.C., il *Lüshi chungiu* (Primavere e Autunni del Signor Lü), ma il suo impiego convenzionale risale all'XI secolo d.C., quando gli studiosi dell'epoca iniziarono ad applicarlo per indicare la maschera presente sui bronzi antichi che stavano catalogando. Il *taotie* si presenta come il muso di una creatura teriomorfa focalizzato intorno a una coppia di occhi e variamente arricchito da motivi astratti che suggeriscono corna, orecchie, arti, corpo e coda e si dilatano o si riducono a seconda dello spazio disponibile. Il motivo è rigorosamente bidimensionale e simmetrico rispetto a una linea immaginaria che, passando per il centro della faccia, consente di vedere il *taotie* anche come una coppia di animali immaginari, di solito riconosciuti come «draghi», ritratti di profilo mentre si affrontano muso contro muso. Questa ambiguità prospettica, unita alla mancanza di un'iconografia fissa (non ci so-

Figura 4.

Disegno di una maschera *taotie*.





no due maschere perfettamente identiche), rende il *taotie* una creatura in metamorfosi continua e pertanto enigmatica ed elusiva. Sul tripode *ding* rinvenuto nella tomba M<sub>2</sub> di Baijiazhuang, caratterizzato da ventre profondo sorretto da tre piedi conici piuttosto tozzi, la decorazione, limitata a una sola fascia che corre intorno al collo, si risolve in un *taotie* replicato tre volte – le cesure dell'unità decorativa sono visibili in corrispondenza del culmine delle zampe. La coppia di occhi al centro del motivo attira immediatamente l'attenzione del fruitore, facendo prevalere l'ottica frontale, dominata dalla faccia teriomorfa, tuttavia la linea di simmetria leggermente in rilievo che taglia a metà la figura fa emergere rapidamente anche l'altra prospettiva, che rivela due creature ritratte di profilo poste una di fronte all'altra. L'anatomia del *taotie* è definita da pochi elementi curvilinei relativamente consistenti, in rilievo rispetto ai contorni recessi.

Il vaso *lei* per contenere alcolici proveniente dalla M<sub>3</sub> (figura 5), contraddistinto da alto piede ad anello, corpo slanciato che forma un angolo netto con la spalla e collo corto che si allarga verso la bocca, mostra, invece, due fregi: uno più stretto sulle spalle, che si risolve nella ripetizione di una creatura fantastica ritratta di profilo, e uno più ampio sul ventre riempito da tre *taotie*, completati lateralmente da un'altra figura incentrata su un solo occhio che, per adattarsi allo spazio ristretto, si sviluppa verticalmente. Lo spazio è definito dalla cesura della matrice che, in un gioco bizzarro, può essere intesa come la linea di simmetria della maschera che si crea aggiungendo la creatura compressa dell'unità decorativa successiva; poiché la parte più ampia, corrispondente alle corna della nuova figura, è in basso, quest'ultima risulta capovolta. Adottando tale formula decorativa, l'aspetto mutevole del *taotie* è ulteriormente evidenziato. Quanto allo stile, le figure risultano appiattite a causa delle linee larghe, tipo nastro, con i contorni recessi che le definiscono.

Sul *jue* emerso dalla M<sub>3</sub> la decorazione consiste in tre maschere reiterate sia sul ventre sia sul collo del recipiente, in due stili contrapposti: i *taotie* sul ventre sono definiti da elementi larghi con i contorni cavi, mentre sul collo è l'esatto opposto, con aree recesse delimitate da linee sottili in rilievo. Tale contrapposizione «complementare» è un efficace espediente per movimentare lo schema decorativo, che altrimenti apparirebbe statico, e rivela la propensione a rendere la stessa immagine in modi diversi, per sottolinearne il carattere mutevole (Wu Hung 1995, p. 50). Un'altra soluzione è offerta da un vaso *lei* proveniente da un ripostiglio scoperto nel 1982 situato poco fuori dalle mura dell'insediamento di Erligang (Henansheng 1983), dove la decorazione è distribuita su tre registri: due minori sulle spalle e sulla parte superiore del corpo, e uno molto più ampio che occupa gran parte del ventre; la fascia principale è riem-

pita dalla variante compressa e verticalizzata della maschera teriomorfa disposta alternativamente capovolta, calcando così sulla natura dualistica del *taotie*. Esso compare anche sul fregio che adorna la spalla, questa volta nella versione estesa, dove le coppie di draghi affrontati si leggono chiaramente, mentre il decoro sul registro più piccolo intorno al corpo è stilizzato e ad andamento diagonale. Lo stile degli ornamenti è del tipo a nastro, arricchito, però, da una molteplicità di elementi sottili, leggeri, curvilinei, simili a soffici piume che lo modificano sensibilmente; l'immagine, ora caratterizzata da una maggiore elaborazione, diventa meno

Figura 5.

Recipiente *lei* (h. 27,7 cm), bronzo, tomba M<sub>3</sub> a Baijiazhuang, Erligang, Henan, periodo Erligang (xvi-xiv secolo a.C.).



facilmente leggibile e ancor piú evanescente, i numerosi dettagli astratti le infondono un ritmo intenso, ma, al contempo, ne dissolvono i contorni.

Due calderoni a sezione quadrata, detti *fangding* («*ding* quadrato»), emersi dallo stesso ripostiglio del *lei* precedente, sono ornati con un *taotie* su ciascuno dei quattro lati, mentre sugli spigoli compare una variante compressa che assume tridimensionalità in virtù della sua ubicazione, ma torna a essere un profilo appiattito quando si guarda frontalmente il *fangding* (tavola 1). Che il recipiente sia decorato per essere visto non solo di fronte, ma anche di scorcio, è in questo caso sottolineato dalle maschere presenti sulle quattro zampe: la loro linea di simmetria è in asse con gli spigoli del recipiente. Queste combinazioni animano il *taotie* e consentono all'oggetto di dialogare dinamicamente con lo spazio circostante. La collocazione della maschera in corrispondenza degli angoli di un oggetto non è un'invenzione dei bronzisti di Erligang: molti secoli prima gli artigiani della cultura Liangzhu avevano scolpito una maschera caratterizzata da grandi occhi sugli spigoli di un particolare oggetto rituale, detto *cong* (Yang Xiaoneng 1999, cat. 29; la stessa che appare sulla copertina del volume I/1). La preminenza degli occhi sul motivo tipico dell'arte Liangzhu e sulla maschera *taotie* ha indotto alcuni esperti (Li Xueqin 1992a, pp. 56-66; Rawson 1980, pp. 36-40 e 70-79; Wu Hung 1995, pp. 44-48) a ipotizzare che quest'ultima sia derivata dall'ornamento presente sulle giade, tuttavia, sebbene una certa affinità sia innegabile, è al momento difficile stabilire una diretta linea di discendenza fra i due motivi. Giade neolitiche sono emerse da sepolture tardo-Shang (vedi *infra*), perciò non si può escludere che l'élite di Erligang avesse visto la maschera di Liangzhu e l'avesse trasferita, adattandola, sui bronzi rituali. Tuttavia nessuna giada di Liangzhu con questo motivo è stata finora scoperta nelle tombe Erligang e un antenato piú prossimo sembrerebbe piuttosto la maschera che orna le placche di bronzo a intarsi di turchese distintive della cultura Erlitou. Quanto al significato del *taotie*, il dibattito fra gli studiosi è ancora aperto (Kesner 1991): Bagley (1993), per esempio, sostiene che sia puramente decorativo, mentre altri, fra cui Sarah Allan, sono convinti che abbia un valore simbolico, sebbene ignoto; altri ancora, come Chang Kwang-chih (1983b), lo interpretano in chiave sciamanica. Che cosa o chi ritragga l'ambiguo *taotie* è difficile da stabilire, tuttavia la sua predominanza assoluta nel repertorio decorativo fino al x secolo a.C. consente di identificarlo con il simbolo dell'ideologia di un'élite o di un clan che, proprio in virtù di quell'ideologia, prevale sugli altri: sostanzialmente il *taotie* è la metafora visiva del potere. Nei circa cinque secoli dalla comparsa della maschera teriomorfa alla conquista del regno Shang da parte dei Zhou nel 1045

a.C., le forme del potere furono modificate e con esse, come vedremo analizzando i bronzi prodotti nel tempo, anche l'aspetto dell'immagine che incarnava l'autorità politico-religiosa.

Secondo Bagley (1990), lo schema decorativo è fortemente condizionato dalla tecnica di fusione inventata in Cina: sui recipienti a sezione circolare, il *taotie* compare di solito tre volte e le cicatrici sul manufatto – spesso visibili nel punto di congiunzione delle matrici – rivelano che esso è stato fabbricato assemblando tre sezioni principali, ognuna decorata con una maschera autonoma. L'artigiano incaricato di operare il decoro sulle matrici avrebbe potuto facilmente eseguire un motivo unico che non tenesse conto delle diverse sezioni; tuttavia, per mascherare meglio le giunture, era più congeniale trattare le varie porzioni dello stampo come spazi indipendenti. Se è possibile che la tecnica abbia influito sullo schema decorativo, è più probabile che la reiterazione del *taotie* fosse voluta da coloro che ideavano il vasellame cerimoniale: nella Cina della seconda metà del II millennio a.C., i riti rivestivano un ruolo primario nella vita politica e religiosa della comunità umana, perciò gli strumenti impiegati nella liturgia non potevano essere concepiti casualmente ed è difficile accettare che l'onnipresente *taotie* non fosse caricato di un forte valore simbolico, sebbene il suo significato rimanga a tutt'oggi indecifrabile. La reiterazione potrebbe essere stata dettata dall'esigenza di rendere l'essere teriomorfo visibile all'osservatore da qualunque angolazione. Ciò è corroborato dal fatto che, anche quando fu adottata la pratica di eseguire il decoro sul modello, anziché sulle singole matrici, la replica del motivo in base al numero di sezioni fu mantenuta.

Secondo Bagley, tale passaggio è suffragato dal cambiamento di stile: quello lineare risultava dall'incisione dei motivi nelle matrici – per cui risultava in rilievo sul manufatto finito –, mentre quello «nastriforme» era inciso sul modello, apparendo così in rilievo sugli stampi e di nuovo in negativo sul bronzo; tuttavia il fatto che su alcuni oggetti convivano entrambi gli stili sembra contraddire tale ipotesi. È più probabile che la progressiva elaborazione dei decori abbia spinto gli esperti del disegno a lavorare in positivo sul modello.

Ai bronzisti di Erligang si devono due importanti sviluppi in campo tecnologico (Bagley 1999, pp. 142-44): l'introduzione di distanziatori di metallo e la colatura in sequenza. Il primo prevedeva l'inserimento di frammenti di metallo, dello spessore dell'oggetto che si intendeva realizzare, fra il nucleo e le matrici in modo da consolidare l'insieme ed evitare movimenti dei vari componenti che avrebbero provocato distorsioni nel manufatto – i frammenti potevano essere collocati anche fra il nucleo di un recipiente e quelli delle sue gambe, sempre per assicurare uniformità. Per realizzare forme articolate, senza creare stampi troppo macchinosi,

difficili da controllare, i fonditori di Erligang inventarono un sistema di colate successive: una volta forgiato il corpo dell'oggetto, sulle sue pareti venivano poi posizionati gli stampi all'interno dei quali venivano colate le appendici, evitando così di ricorrere a saldature o chiodature. Più raramente i bronzisti ricorrevano alla prefusione, cioè al processo inverso: il recipiente veniva fuso sull'appendice già forgiata includendola in una delle matrici utilizzate per l'oggetto (Bagley 1996, p. 37). Alla fine del periodo Erligang, il bronzo era costituito da una lega di rame, stagno e piombo, le percentuali dei quali influenzavano il comportamento del metallo fuso e di conseguenza il risultato finale: alte percentuali di stagno, per esempio, rendono il metallo duro, il piombo aumenta la fluidità del bronzo fuso facilitando la sua diffusione negli interstizi dei decori presenti sulle matrici, mentre il colore più o meno giallo dipende dalle variazioni nel contenuto di stagno e piombo (Thorp 2006, pp. 98-99).

Per quanto concerne i soggetti decorativi, la nostra discussione si è finora concentrata sul *taotie* perché è il motivo in assoluto più ricorrente nell'arte del bronzo antica, ma ciò non significa che fosse l'unico. Già sul *lei* della figura 5 abbiamo notato la presenza di un'altra creatura immaginaria, ritratta di profilo e quindi munita di un solo occhio; tale motivo, il secondo più diffuso dopo la maschera teriomorfa, è di solito

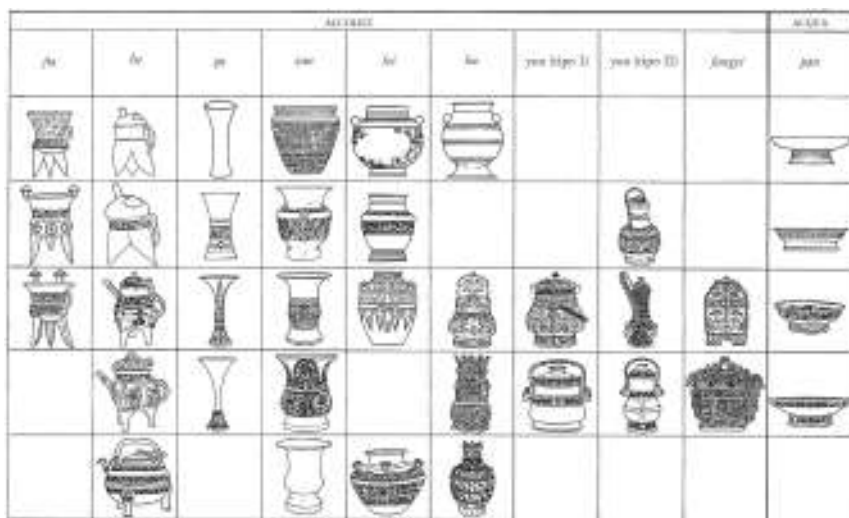
Figura 6.

Schema delle forme in bronzo più ricorrenti nella Cina antica.

Cultura	Cina									
	Ying	Shang	Zi	Wang	Yue	Shu	Chu	Qi	Lu	Wei
Tipo di recipiente										
Stadio di sviluppo										
Principio di decorazione										
Ying										
Chu										

identificato con il drago. Come per il *taotie*, nemmeno l'anatomia del drago è ben definita: sul *lei* in questione sembra avere le fauci spalancate verso il basso e una proboscide che si avvolge su se stessa, mentre una seconda e più ampia spirale si sviluppa dalla parte opposta rispetto al grande occhio, a formare il corpo (o parte di esso).

Dall'analisi dei reperti deposti nelle tombe o nei ripostigli, si evince che rispetto al periodo Erlitou, in quello Erligang il repertorio delle forme in bronzo fu considerevolmente ampliato, pur derivando dagli esemplari di terracotta. Dai siti appartenenti alla cultura Erligang sono emersi, oltre ai già menzionati *jue*, *jia* e *ding*, calici *gu* per consumare bevande alcoliche, vasi *zun*, *lei* e *you* per contenere alcolici (tipo fiaschi), brocche *he* munite di lungo versatoio cilindrico per scaldarli e versarli, pentole *gui* per cuocere cereali, tripodi *li* e *yan* per la cottura (il secondo a vapore) e bacili *pan* per l'acqua. A eccezione di *jue*, *jia*, *he*, *ding*, *li* e *yan*, che sono tripodati, tutte le altre forme hanno il piede ad anello e, in base alla funzione, il vasellame in bronzo può essere suddiviso in tre categorie principali – recipienti per scaldare, contenere, servire o consumare alcolici, pignatte per cucinare pietanze, contenitori per acqua da abluzioni (figura 6) – alle quali si aggiungono le armi, soprattutto asce da combattimento *ge* e scuri *yue*.



All'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso gli archeologi hanno scoperto le vestigia di un importante insediamento cinto da mura, costruito a Yanshi, appena 6 km a est di Erlitou, durante il periodo Erligang Inferiore; stratigraficamente il sito di Yanshi si sviluppa in due fasi: Yanshi I e II (Zhongguo 1999; Du Jinpeng e Wang Xuerong 2004; Thorp 2006, pp. 67-68). Inizialmente la cinta muraria definiva uno spazio rettangolare di 1100 × 740 m, ma nella seconda fase fu notevolmente ingrandito e ulteriormente protetto da un fossato. Le mura erano interrotte da porte di accesso e al loro interno sono state individuate piattaforme di terra battuta su cui si erigevano edifici pubblici/religiosi. Sebbene piú piccola, Yanshi presenta le medesime caratteristiche di Erligang e quindi potrebbe essere stata una capitale del primo periodo Shang; tuttavia, senza testi scritti coevi, è impossibile avvalorare l'ipotesi.

Nonostante l'intensità delle ricerche archeologiche nello Henan, a oggi il sito che meglio rappresenta la civiltà del bronzo del periodo Erligang Superiore è quello di Panlongcheng, presso Wuhan (Hubei) (Hubeisheng 1976a e 1976b; Bagley 1977). Dall'analisi stratigrafica e dalle serie ceramiche si desume che Panlongcheng fiorì durante il periodo Erligang Superiore, cioè nel XIV secolo a.C. La considerevole distanza da Zhengzhou – circa 500 km – e l'affinità della cultura materiale pongono in primo piano la dibattuta questione del rapporto fra i due insediamenti: cittadella indipendente o avamposto Shang? L'impianto dell'insediamento ricalca fedelmente quello di Erligang, solo le dimensioni sono ridotte: Panlongcheng è infatti circondata da un fossato (largo 11 e profondo 4 m) e da una sola cinta muraria (spessa 18-45 m) del perimetro di circa 1000 m – contro i 7100 di Erligang – all'interno della quale si trova un gruppo di piattaforme in terra battuta su cui erano eretti edifici importanti. Sulla terrazza piú grande (100 × 60 m) sono state individuate le tracce di due strutture, la retrostante delle quali suddivisa in quattro ambienti, edificate su basamenti di terra battuta e separate da cortili, ma probabilmente isolate da un unico muro di cinta con porticato. Le sepolture erano distribuite fuori dalle mura; oggi la tomba piú ricca non solo di Panlongcheng, ma di tutto il periodo Erligang, è la M2 di Lijiazui (a est della cinta), dove era stato sepolto un personaggio eminente della comunità locale, forse il suo sovrano. Di forma rettangolare (3,8 × 3,4 m), era provvista di ripiano *ercengtai* e di fossa *yaokeng*, due caratteristiche tipiche delle sepolture di Erligang, in piú aveva le pareti rivestite di tavole di legno con motivi *taotie* intagliati e dipinti, come i due feretri innestati che custodivano la salma; il defunto era accompagnato da tre vittime sacrificali. Il corredo, deposto sul ripiano *ercengtai*, sopra e all'interno del sarcofago esterno, era composto da 23 recipienti e una



quarantina di armi e strumenti in bronzo, 13 reperti di giada, recipienti di terracotta, oltre a due di grès con decorazione impressa e, infine, frammenti di oggetti in legno. Il repertorio di forme in metallo è il piú ampio finora scoperto, relativamente al periodo Erligang Superiore, con quattro *jue*, tre *jia*, un *gu*, uno *he*, cinque *ding*, un *lei*, uno *yan*, uno *you* e sei *pan*, a testimonianza della sofisticatezza delle cerimonie celebrate a Panlongcheng e dell'alto *status* sociale del defunto. Tutti gli esemplari sono decorati con la maschera teriomorfa, nella maggior parte dei casi eseguita alla maniera nastriforme, ma anche quella lineare è ben rappresentata e alcuni reperti palesano ulteriori elaborazioni stilistiche. Anche i 22 recipienti di bronzo emersi dalla M1, la seconda per sontuosità fra le sepolture di Panlongcheng, leggermente piú antica della M2, ma priva di armi, manifestano le stesse caratteristiche, che rendono l'arte del bronzo di Panlongcheng virtualmente indistinguibile da quella di Erligang.

In perfetto stile lineare è il decoro sullo stretto fregio che adorna il calderone *ding*, contraddistinto da ventre profondo e zampe coniche, emerso dalla M2 (Qingtongqi 1996, vol. I, cat. 32): la versione estesa della maschera teriomorfa è ripetuta tre volte, le giunture delle matrici, che corrono lungo le zampe, sono ancora visibili, ma il motivo, pur nella sua semplicità, mostra linee precise ed energiche.

La pignatta *gui* (figura 7), comparsa per la prima volta proprio a Panlongcheng e destinata ad avere molto successo nei secoli a venire, con il suo ventre rotondeggiante sostenuto da un alto piede ad anello e corredata da due manici a bretella fusi successivamente, è ornata con tre unità decorative inserite in un unico ampio fregio che circonda il recipiente. La formula evoca quella osservata sul *lei* emerso dalla M3 di Erligang, ma qui è piú sofisticata ed elegante: il *taotie*, i cui elementi si dissolvono nei numerosi dettagli che lo arricchiscono, è completato da un motivo incentrato intorno a un occhio. Da questo occhio posto al centro dello spazio angolare ai lati della maschera teriomorfa si sviluppano elementi che, compressi verso l'alto per formare il corpo e dilatati verso la mandibola del *taotie* per rendere il muso, creano un drago le cui parti anatomiche al contempo si fondono con la maschera principale. Cambiando prospettiva e guardando il *gui* dall'alto, la creatura appena descritta si trasforma nella metà di un *taotie* agli estremi del quale si trova un drago incentrato sul grande occhio della maschera iniziale. Su questo recipiente sono presenti tutti i codici decorativi Erligang: ripetizione, dualismo e metamorfosi (Wu Hung 1995, p. 48). L'idea di trasformazione è suggerita anche dai manici che, nella parte superiore, assumono le fattezze della testa di un animale fantastico dalle grandi orecchie e dal muso squadrato.

Sul vaso *you* il *taotie* sul registro principale, ripetuto tre volte, non presenta caratteristiche particolari, eccetto per la linea che divide simmetricamente la maschera (Qingtongqi 1996, vol. I, cat. 137): anziché essere immaginaria, è evidenziata da una costolatura in rilievo, un elemento destinato a svilupparsi ampiamente nei secoli successivi, ma non impiegato, almeno qui, a nascondere i punti di congiunzione fra le matrici che rimangono, invece, visibili (un *ding* rinvenuto nel ripostiglio di Sanjiazhuang, presso Anyang, è il primo oggetto proveniente dalla Pianura Centrale arricchito da una costolatura, peraltro molto rudimentale, a testimonianza della scarsa familiarità dei fonditori locali con questo elemento). I motivi lineari sul fregio che adorna le spalle sembrano gli elementi anatomici di un *taotie*, ma in realtà né la maschera né una diversa creatura si concretizza mai, tradendo le aspettative dell'osservatore e, quindi, destabilizzandolo: un altro accorgimento che attesta la natura mutevole dell'arte rituale del XIV secolo a.C. Il decoro sul co-

Figura 7.

Pignatta *gui* (h. 17,8 cm, d. 24,8 cm), bronzo, tomba M2 a Lijiazui, Panlongcheng, Wuhan, Hubei, periodo Erligang (XVI-XIV secolo a.C.).



perchio si risolve in tre esseri stilizzati con un grande occhio sporgente, mentre il corpo è indefinibile.

La scure *yue* proveniente dalla M<sub>2</sub> (Qingtongqi 1996, vol. I, cat. 170) incute una certa deferenza con i suoi 41 cm di lunghezza, l'inconsueto foro centrale e l'originale ornamento distribuito su tre lati. Sui due margini laterali si riconosce una creatura immaginaria ritratta di profilo e specularmente rispetto all'altra, che evoca un drago con grande criniera, bocca chiusa simile al becco di un rapace, e corpo terminante in una lunga coda appuntita. Sul breve fregio orizzontale il gioco decorativo è molto più sottile: incardinato su un unico occhio centrale dal quale si sviluppano lateralmente due corpi identici visti di profilo, rimane immutato anche capovolgendo l'arma. Lo stile nastri-forme mostra contorni fluidi e netti, a testimonianza dell'alto livello di competenza raggiunto dai forgiatori locali. Il ritrovamento di numerosi crogioli per la fusione dei metalli documenta inequivocabilmente che i reperti rinvenuti a Panlongcheng erano stati forgiati in loco, circostanza che induce a supporre che questo insediamento si fosse sviluppato indipendentemente, mentre le affinità con i bronzi di Erligang spingono a ipotizzare che Panlongcheng fosse un insediamento della cultura Erligang nelle regioni meridionali ricche di materie prime (Bagley 1977 e 1999; Thorp 2006). Ciò che non convince pienamente di questa teoria è la grande distanza geografica e l'assenza di cittadelle simili fra i due centri. Possibile che una monumentale civiltà del bronzo come quella Shang si sia sviluppata pur dipendendo da regioni lontane per l'approvvigionamento dei materiali? Possibile che le popolazioni locali non si opponessero al depauperamento delle loro risorse da parte di «stranieri»? Chi controllava i 500 km che dovevano essere costantemente percorsi per raggiungere le miniere?

### 3. *Il periodo Huanbei o di transizione.*

Per quanto alta fosse la qualità dei manufatti di Panlongcheng, lo iato fra questi prodotti e quelli tardo-Shang lasciava presumere l'esistenza di una fase evolutiva successiva a Erligang. Le aspettative furono soddisfatte a metà degli anni Novanta, quando le indagini effettuate nell'area di Anyang da un gruppo congiunto di archeologi della squadra di Anyang e della University of Minnesota-Duluth portarono alla scoperta nel villaggio di Sanjiazhuang di un sito che si è rivelato l'anello di congiunzione, la fase di transizione, fra Erligang e Yin, l'ultima capitale

Shang, caratterizzata da una cultura estremamente sofisticata (Zhongguo 2003*b*). Aniché indicare il luogo con il suo toponimo, come di solito vuole la regola, è invalso l'uso di chiamare l'insediamento «Huanbei» (Thorp 2006, p. 131), con riferimento all'ubicazione del sito a nord del fiume Huan adiacente a Yinxu, per evitare di confondere i due insediamenti. Poiché secondo lo *Shiji* (Memorie di uno storico) di Sima Qian (c. 145-86 a.C.) il re Shang Pan Geng (date tradizionali di regno: 1401-1374 a.C.) avrebbe trasferito la capitale a Yin, ma, come vedremo, i dati archeologici e testuali fanno risalire l'edificazione della città al regno di Wu Ding (r. ? - c. 1189 a.C.), alcuni studiosi ritengono che Huanbei sia l'area in cui si stanziò Pan Geng, mentre con Wu Ding la capitale si espanse più a sud (Li Min 2007; Meng Xianwu e Xie Shiping 2009; Hu Hongqiong 2009). Purtroppo l'affermazione del grande storico non è corroborata dall'evidenza archeologica, e altri esperti la considerano come città indipendente, forse la penultima capitale Shang (Chen Longwen 2007). L'arco temporale durante il quale Huanbei fiorì è chiamato «periodo di transizione» o medio-Shang, che, in termini assoluti, coincide approssimativamente con il XIII secolo a.C. L'insediamento è definito da una cinta muraria di forma quadrata della lunghezza totale di oltre 8 km, all'interno della quale, nella sezione centro-meridionale, si trovava il «distretto palaziale», isolato da un muro (795 × 515 m), dove sono state individuate una ventina di piattaforme di terra battuta. All'incirca al centro del recinto si trovavano due grandi strutture a cortile con l'ingresso sul muro meridionale e l'edificio principale su quello settentrionale; la struttura n. 1 era più imponente con una doppia porta e il «palazzo» suddiviso in dieci ambienti, mentre la n. 2 aveva accesso singolo e l'edificio era ripartito in quattro vani (Zhongguo 2003*b*; Tang Jigen e altri 2010). Il ritrovamento di fosse sacrificali antistanti l'ingresso e la sala della prima struttura (alcune contenenti «impugnature» di giada) e dei resti di un cane suggerisce una funzione rituale di quest'ultima; secondo Tang Jigen (e altri 2010), la struttura n. 1 potrebbe essere il tempio ancestrale che, all'epoca, fungeva anche da sede amministrativa, mentre, data la maggiore sobrietà e la mancanza di indicazioni di attività rituali, la seconda costruzione è stata associata a un edificio a uso della famiglia reale. La sezione settentrionale di Huanbei era adibita a zona residenziale, con gruppi di abitazioni separate ordinatamente da strade, a testimonianza dell'esistenza di una «urbanistica» regolata. Talvolta un gruppo di case è dominato da un basamento in terra battuta piuttosto grande che potrebbe essere stato una sorta di edificio pubblico condiviso dalle abitazioni circostanti; la zona residenziale prevedeva anche la presenza di sepolture che però si sono rivelate molto modeste, sebbene dotate di fosse

*yaokeng* contenenti i resti di un cane (Zhongguo 2004). Nel villaggio di Sanjiazhuang sono stati scavati un cimitero e un ripostiglio contenenti reperti in bronzo dai quali si è potuto evincere che le forme *jue*, *jia*, *gu* e *ding* erano ormai imprescindibili nelle serie rituali in uso nella Pianura Centrale (Zhongguo 1983a; Meng Xianwu 1985 e 1991).

Come nel caso della cultura Erligang, allo stato attuale delle conoscenze anche la fase Huanbei è in realtà meglio rappresentata da scoperte archeologiche avvenute in luoghi lontani dalla media valle del Fiume Giallo, come attestano i resti materiali di una comunità sviluppatasi a Wucheng, nel Jiangxi (Peng Shifan e Li Jiahe 1975; Peng Shifan e altri 1991; Bagley 1993), influenzata dalla cultura Erligang/Huanbei, ma con caratteri evidentemente locali che la rendono politicamente e artisticamente indipendente. La scoperta piú eclatante, avvenuta nel 1989, che ha portato Wucheng all'attenzione degli studiosi, è un insieme di 1368 reperti rinvenuti in località Dayangzhou, in una fossa di circa 8 × 3,6 m, che gli archeologi hanno interpretato come una tomba, ma che, in assenza di tracce di sarcofagi e resti umani, sembra piuttosto un ripostiglio (Zhou Ya 2011, comunicazione privata). A causa del terreno sabbioso, non è stato possibile individuare la sequenza stratigrafica, ma l'analisi stilistica dei reperti permette di datare il sito al cosiddetto periodo di transizione o Huanbei o medio-Shang.

Fra i bronzi scoperti a Dayangzhou spicca un *fangding* alto 97 cm e pesante quasi 50 kg, che, con il *taotie* in versione dilatata e in stile lineare sui quattro lati, la variante compressa sugli spigoli e le file di borchie a cornice delle pareti, evoca immediatamente quello scoperto nel ripostiglio nei pressi di Erligang (tavola 1), se non fosse per le sculture a tutto tondo raffiguranti tigri che coronano i manici. I felini hanno il corpo leggermente schiacciato per adattarsi allo spessore delle prese, ma colpiscono per la loro tridimensionalità e per il fatto che si tratta di animali reali, descritti in maniera tutto sommato naturalistica, in contrasto con il gusto prediletto lungo il medio corso del Fiume Giallo. Come sul *fangding* di Erligang, anche su quello di Dayangzhou le zampe sono decorate con un *taotie* che qui però ha corna di ariete in rilievo e una costolatura uncinata che taglia verticalmente la fronte, rendendolo perciò molto diverso dal punto di vista stilistico. L'aggiunta di animali reali tridimensionali o delle loro teste sul vasellame rituale diventerà una caratteristica della produzione bronzea tardo-Shang, così come la realizzazione in rilievo di alcune parti anatomiche della maschera, a dimostrazione del fatto che, se la macroregione del medio corso del Fiume Giallo è stata la prima a inventare un metodo di forgiatura particolare e a fare uso di bronzo in maniera sistematica trasmettendolo ad altre entità politiche,

è altrettanto vero che queste, a loro volta, hanno influenzato il linguaggio decorativo settentrionale. Le differenze a livello ornamentale sono tuttavia sintomatiche non tanto di gusti divergenti, quanto piuttosto di discrepanze nelle credenze e nelle pratiche religiose. Né la cultura medio-Shang né quella Wucheng hanno lasciato documenti scritti, perciò possiamo solo tentare di intuire le pratiche religiose dell'epoca in base ai resti materiali giunti fino a noi; a questo proposito i motivi decorativi e soprattutto le tipologie vascolari sono dei validi rilevatori: il gruppo di bronzi di Dayangzhou non include alcun *jia*, *jue* o *gu*, che sono invece sempre presenti nelle serie della Pianura Centrale, mentre 37 recipienti su 50 sono *ding* o *li*. Ciò denota sostanziali disuguaglianze fra i riti celebrati nelle due regioni. La forte somiglianza del *ding* in analisi con quelli di Erligang ha indotto gli studiosi a ipotizzare che possa trattarsi di un recipiente forgiato nello Henan sul quale, una volta giunto a Wucheng, siano state aggiunte le tigrì con la tecnica della colatura in sequenza.

Un altro reperto che attesta la natura ibrida della cultura Wucheng è l'imponente vaporiera *yan*, alta 110 cm e pesante 78 kg (Yang Xiaoneng 1999, cat. 61): ciascuna delle quattro zampe è dominata da una maschera con bocca, occhi e corna (allungate tipo sopracciglia) che si stagliano dal fondo densamente lavorato con linee sottili e leggere; l'alta costolatura accresce la drammaticità dell'immagine che evoca il *taotie* della Pianura Centrale nella ricchezza dei dettagli incisi sulla superficie, ma dal quale si distacca proprio per la forma e la composizione degli elementi sporgenti. La parte superiore dello *yan*, che conteneva i cibi da cuocere, è a sezione circolare, nonostante sia sostenuta da un tetrapode, e prevede un unico registro decorativo, piuttosto stretto, su cui compaiono quattro *taotie* separati da una costolatura uncinata in asse con quella che corre lungo le gambe. In questo modo le maschere, eseguite in uno stile piuttosto semplice, contraddistinto dalla sottigliezza del disegno, e segnate da una cospicua linea di simmetria, non combaciano con quelle che adornano le zampe, ma sono posizionate in corrispondenza di due mezze gambe, offrendo all'osservatore una nuova prospettiva nella quale primeggia il *taotie* nella parte superiore e l'inusuale maschera che si forma dall'unione ideale del disegno su due mezze zampe; quando invece l'angolazione è su una gamba, nella parte superiore il fruitore vedrà due draghi ritratti di profilo e divergenti. Il bordo della bocca è ornato con un fregio costituito da motivi stilizzati ad andamento diagonale focalizzati intorno a un solo occhio, evocativi di quelli osservati sul vaso *lei* dal ripostiglio di Erligang. Nell'insieme, l'impatto visivo dello *yan* è teatrale e potente: la robustezza del profilo è accentuata dalle costolature vigorose, dal bordo della bocca massiccio e dai grossi manici sormontati da



due animali, forse cervi, orientati in direzioni opposte e con la testa rivolta all'indietro per sottolineare ancora una volta l'aspetto dualistico e mutevole dell'arte del bronzo dell'epoca, espresso in maniera ingegnosa dai decori sulla superficie della vaporiera.

Una maggiore indipendenza dai modelli settentrionali è testimoniata da uno straordinario secchiello *fangyou* per contenere alcolici (Yang Xiaoneng 1999, cat. 62): un alto piede ad anello circolare sostiene un ampio ventre di forma approssimativamente cubica, con un'apertura al centro dei quattro lati, sormontato da un lungo collo che si allarga verso la bocca; il vaso è completato da un ampio manico rigido e da un coperchio. A eccezione del piede, alleggerito da decori a ricciolo traforati, la superficie del recipiente è totalmente coperta da una pluralità di motivi incisi, mentre dal coperchio si staglia una sorta di serpente e il manico termina su ambo i lati in una testa zoomorfa con le corna e il mento sporgenti. Il gioco di draghi e *taotie* sulla superficie dello *you*, talvolta solo suggeriti e disposti sia orizzontalmente sia verticalmente per riempire le numerose fasce in cui è scomposta, è labirintico e forse per questo magnetico per l'osservatore.

Una tipologia singolare è costituita dalle campane, molto diverse per forma e dimensioni da quelle rinvenute in alcune sepolture della cultura Erlitou, ma diffuse nelle regioni meridionali. A Dayangzhou ne sono tornate alla luce tre di tipo *nao* e una di tipo *bo*, a sezione ellittica e sprovviste di battaglio interno, poiché venivano suonate percuotendole esternamente con un martelletto, le prime disposte con l'apertura verso l'alto, la seconda appesa dalla presa sulla sommità. L'esemplare *bo* (Yang Xiaoneng 1999, cat. 64) è impressionante per la teatralità della decorazione: le costolature a coda di rondine (esclusive della cultura Wucheng) animano vigorosamente il profilo in contrapposizione alla spontaneità frugale delle piccole anatre che le sovrastano, la maschera teriomorfa assume sembianze e proporzioni singolari, con le imponenti corna taurine che descrivono un cerchio, le orecchie appuntite e le ganasce che si risolvono in energiche spirali; i corpi serpentiformi dei draghi che compongono questo bizzarro *taotie* si sviluppano in verticale fin quasi al bordo superiore, dove incontrano una coppia di creature dalla testa di volatile rivolta all'indietro. L'effetto teatrale è rafforzato dal trattamento della superficie densamente lavorata con motivi incisi che coprono sia gli elementi in rilievo ondulato sia lo sfondo; la «scena» è incorniciata da un nastro intrecciato la cui modestia è in netto contrasto con il linguaggio solenne del soggetto principale.

Le armi costituiscono la maggioranza degli oggetti in bronzo rinvenuti a Dayangzhou: un coltello con la punta arriciata si distingue fra tutti



per la straordinaria lunghezza (68 cm) e per la decorazione costituita da una fila di cicale lungo il margine superiore. La cicala è un naturale simbolo di trasformazione in virtù del suo ciclo vitale: dopo anni sotto terra, emerge e muta di colore dal bianco al nero, risale il tronco degli alberi e, quando le spuntano le ali, le sfrega emettendo il richiamo dell'accoppiamento; le femmine depongono le uova nelle fessure della corteccia e, quando nascono le larve, queste cadono a terra e vi penetrano in attesa di riemergere secondo il ciclo vitale. Oltre che di trasformazione, la cicala è facilmente interpretabile come emblema di rinascita (Allan 1991, p. 166), sebbene non sappiamo con sicurezza se all'epoca questo fosse il suo significato. In questo caso, quindi, un animale reale, descritto in maniera tutto sommato naturalistica, è latore di un messaggio simbolico molto profondo (se la nostra interpretazione è corretta).

La scure affascina e intimorisce per quell'enorme bocca spalancata a mostrare i denti aguzzi al centro della lama, intorno alla quale però non si sviluppa un volto, ma solo un motivo spiraleggiante ritmato da occhi. Fra le numerose asce da combattimento *ge*, due sono degne di nota per l'iscrizione che recano: si tratta del segno di un clan riscontrato su bronzi provenienti da Anyang, a dimostrazione del fatto che Wucheng e Huanbei erano in contatto.

Unica di Dayangzhou è la scultura costituita dall'unione di due maschere antropomorfe identiche sovrastate da una sorta di corna con le estremità arricciate e la superficie ornata con elementi a forma di «C» incisi, in contrasto con la superficie liscia dei volti (Yang Xiaoneng 1999, cat. 57). Questi si distinguono per gli occhi sporgenti (è possibile che in origine le «orbite» forate fossero riempite con pietre dure per un effetto ancor più suggestivo), le orecchie appuntite probabilmente impreziosite da orecchini e la bocca aperta a esporre i denti, due dei quali sono straordinariamente grandi e uncinati. La sporgenza sotto il mento permetteva di inserire la scultura su un supporto, mentre la cavità cilindrica sopra la testa doveva accogliere qualcosa che è andato perduto. La rappresentazione della figura umana è molto rara nella bronzistica della Pianura Centrale, perciò questa spicca ancora di più e suggerisce pratiche religiose sconosciute lungo il medio corso del Fiume Giallo.

Maschere molto simili a quella appena descritta sono state rinvenute in quantità nel sito di Chenggu nello Shaanxi meridionale, a testimonianza del fatto che, nonostante le centinaia di chilometri che le separano, le due comunità erano in contatto, probabilmente attraverso il fiume Han. Chenggu non è ancora stata scavata, ma più di 500 bronzi di ottima fattura sono emersi da quelle che più che tombe sembrano fosse (Tang Jinyu e altri 1980; Wang Shouzhí 1988; Bagley 1999, p. 178).

Senza gli studi stratigrafici (impediti dalla natura dei ritrovamenti), la datazione dei manufatti può essere condotta solo su base stilistica, dalla quale risulta che Chenggu interagiva già con la cultura Erligang Superiore, mentre nel periodo Huanbei i rapporti erano più intensi con le regioni meridionali e nel tardo-Shang era influenzata soprattutto da Yin. Il repertorio di armi testimonia invece di contatti intrattenuti con le popolazioni del Nord, in particolare l'ascia da combattimento con manico lavorato e fusa in unica colata con la lama, oltre a quelle di forma triangolare, una delle quali decorata con un motivo bizzarro, molto lontano dal gusto della Pianura Centrale.

Il deposito di Dayangzhou ha restituito anche una grande quantità di reperti in giada di squisita fattura che riflettono i gusti e le credenze locali. L'opera più sorprendente è una piccola scultura (tavola 5) raffigurante un uomo accovacciato con la bocca che evoca il becco di un rapace e i capelli acconciati in una cresta dalla quale pende una catena a tre anelli, tecnicamente molto impegnativa da realizzare; le braccia sono abbellite da un ornamento, mentre le gambe sono parzialmente coperte da un indumento, il disegno sul quale ricorda vagamente delle ali. L'allusione a esperienze sciamaniche sembra esplicita, ma potrebbe essere azzardata, non avendo prove certe che le genti di Wucheng praticassero lo sciamanesimo.

Fra i 356 reperti di ceramica rinvenuti a Dayangzhou spiccano alcuni esemplari caratterizzati da corpo piuttosto raffinato e soprattutto da una sottile pellicola vetrosa (detta anche invetriatura, vetrina o coperta) che li rende particolarmente pregevoli. Essi infatti non sono di comune terracotta ma di grès, un materiale molto più resistente che richiede l'impiego di argille refrattarie e alte temperature di cottura insieme alla vetrina che protegge gli oggetti, li rende impermeabili ed esteticamente più attraenti (Rastelli 2004, pp. 18-20 e 29-40). La vetrina risulta di colore giallo-marrone a causa del ferro in essa contenuto che, in condizioni atmosferiche ossidanti, tinge la coperta di sfumature che vanno dal giallo paglierino al nero, attraverso i colori caldi, a seconda della percentuale del minerale. Sembra che i ceramisti di Wucheng siano stati i primi a creare questo nuovo materiale pregiato non appena riuscirono a migliorare l'efficienza delle fornaci e quindi a raggiungere le temperature necessarie alla trasformazione degli ingredienti. I prodotti così ottenuti erano apprezzati al punto di essere importati centinaia di chilometri a nord di Wucheng, a Erligang, Zhengzhou, Anyang, Huixian, Taixi e Daxinzhuang. Una tipologia diffusa è il vaso *guan* con collo corto che si allarga verso la bocca, spalle cadenti che formano un angolo netto con il ventre e corpo che si affusola verso il piede stretto e piatto. La decora-

zione, tipica di Wucheng e del basso corso del fiume Yangzi, si risolve in disegni geometrici impressi.

Delle culture coeve di Huanbei, Wucheng è quella piú eclatante per la quantità e l'eccellente qualità dei suoi manufatti, tuttavia non era l'unica. Nella limitrofa provincia dello Anhui sono stati scoperti bronzi di ottima fattura, come testimonia un vaso *zun* per contenere alcolici proveniente da Funan: l'alto piede ad anello e l'ampio collo svasato verso la bocca sono levigati, a eccezione di tre linee concentriche in rilievo, mentre sul ventre compaiono maestose maschere *taotie* con alcune parti in rilievo ondulato (Bagley 1999, p. 150) ricche di dettagli incisi che si confondono con quelli sullo sfondo. La maschera animale è il soggetto decorativo anche sulle spalle, dove, però, il muso è in altorilievo e i corpi si dissolvono in elementi incisi in superficie; l'unità decorativa, in asse con i *taotie* sul ventre, è separata da quella successiva da uccelli dalle grandi code realizzati a tutto tondo – un'aggiunta sconosciuta ai fonditori della Pianura Centrale, che eventualmente utilizzavano teste zoomorfe, come sul *lei* della figura 5.

A nord, oltre al già citato Chenggu, è degno di nota il sito di Taixi, presso Gaocheng, nell'odierno Hebei, dove sono emersi i resti di un piccolo, ma ben conservato insediamento risalente al periodo Erligang Superiore e a quello Huanbei, che pone la questione dell'estensione territoriale della cultura Erligang (Hebeisheng 1973 e 1985; Bagley 1999, pp. 177-78). Taixi non è protetto da mura ed è privo di strutture palaziali, ma ha restituito le vestigia di 14 case costruite in terra battuta e mattoni cotti al sole e 112 tombe, alcune delle quali dotate di *yaokeng* e/o *ercengtai*; talvolta il defunto era accompagnato da cani e/o esseri umani sacrificati e su alcuni ripiani *ercengtai* sono state rinvenute scapole per la divinazione che, sebbene prive di iscrizioni, sono per ora le uniche emerse da un contesto funebre. I bronzi provenienti dalle sepolture mostrano analogie evidenti con i prototipi della Pianura Centrale, come si evince dal vaso *pou* per contenere alcolici (Qingtongqi 1996, vol. IV, cat. 100): il *taotie* sul registro principale, descritto con dovizia di particolari a spirale, ha alcuni elementi anatomici evidenziati da un leggero rilievo, ma, essendo anch'essi coperti da decori incisi, non risaltano particolarmente e creano, invece, un sottile gioco con lo sfondo. I motivi sulle fasce minori sono incentrati intorno a un occhio che suggerisce un drago visto di profilo, ma in realtà si tratta di figure diverse. Sul piede, l'occhio è al centro di un motivo diagonalmente speculare, ad andamento orizzontale, ripetuto due volte per ciascuna delle tre matrici principali, mentre sulle spalle l'occhio è leggermente decentrato verso destra e prevalgono ornamenti spiralforni. Soggetto, schema, stile e linguaggio decorativo

sono tutti tipici della tradizione invalsa lungo il medio corso del Fiume Giallo. Un altro reperto interessante è un'ascia *ge* di forma triangolare piuttosto tozza rispetto al profilo consueto nella Pianura Centrale, ma molto simile ad altre rinvenute a Chenggu. L'arma scoperta a Taixi è peculiare in quanto reca un decoro simile a piume caudali sul codolo, e a una maschera sulla lama, priva, però, della consueta coppia di occhi. Il sito è comunque troppo modesto per essere il centro di una cultura indipendente, e le innegabili affinità con la cultura della Pianura Centrale inducono a ipotizzare che Taixi facesse parte dell'entità politica governata da Erligang; tuttavia, senza fonti coeve scritte, è impossibile determinare la natura politica della cultura Erligang, perciò tale teoria rimane puramente congetturale (Thorp 2006, pp. 76-78).

Il panorama archeologico del periodo di transizione è ancora incompleto, ciò nondimeno i pochi siti menzionati sono sufficienti a farci almeno intuire che nel XIV secolo a.C. la lavorazione del bronzo non era più appannaggio esclusivo della cultura Erligang, ma era stata fatta propria da molte altre entità politiche solo parzialmente influenzate dalla Pianura Centrale. La condivisione di certe forme e decorazioni testimonia l'esistenza di una vasta rete d'interazione dialettica fra le varie entità politiche, con la conseguente circolazione di beni materiali e immateriali. Per quanto concerne la cultura materiale, il sito di Huanbei è quello meno ricco, avendo restituito solo pochi reperti, mentre Panlongcheng, Wucheng e Gaocheng, per esempio, hanno attirato l'attenzione degli studiosi proprio in virtù della grande quantità e varietà di oggetti ivi rinvenuti. Ciò nonostante, mentre è possibile stabilire che Huanbei è la fase successiva di Erligang e la precedente di Yin, tracciando così la linea evolutiva della grande civiltà culminata ad Anyang, non è altrettanto possibile per le altre entità. Ciò è in parte dovuto al fatto che per decenni gli sforzi degli archeologi si sono concentrati nella Pianura Centrale a scapito di altre regioni; è perciò molto probabile che lo scenario che si presenta oggi ai nostri occhi sia destinato a cambiare.

#### 4. *Il periodo Yin o tardo-Shang.*

Se la natura politica e religiosa degli insediamenti di Erlitou, Erligang e Huanbei rimane congetturale a causa dell'assenza di fonti coeve scritte, con il trasferimento della capitale Shang a Yin (odierna Anyang) e la scoperta di un'enorme quantità di ossa oracolari iscritte, storiografia e archeologia finalmente convergono (Chang Kwang-chih 1986). Secondo la storiografia tradizionale, dopo il fondatore Zhu Gui / Shi Gui, sareb-

bero saliti sul trono Shang trenta re, gli ultimi dodici dei quali avrebbero governato da Yin, la capitale fatta costruire da Pan Geng. Le iscrizioni su ossa oracolari hanno confermato i nomi e la successione genealogica degli ultimi nove sovrani Shang, il primo dei quali è Wu Ding, e in termini assoluti l'arco temporale in cui regnarono va approssimativamente dal 1250/1200 al 1045 a.C., anno in cui l'esercito Zhou sconfisse gli Shang e rase al suolo la loro capitale; questi 150 anni sono definiti «tardo-Shang». Se fino ad ora siamo stati cauti nell'attribuire agli insediamenti di Erlitou ed Erligang lo *status* di capitale reale, poiché questo implicava l'esistenza di un ordinamento statale di tipo monarchico non corroborato dai ritrovamenti archeologici, le vestigia materiali di Yin dimostrano che questa era l'ultima capitale di una dinastia denominata Shang o Yin, i cui re fondavano il proprio potere su un complesso sistema politico-religioso che prevedeva la divinazione su ossa oracolari e l'offerta di sacrifici agli antenati e ad altre divinità (vedi *Esordi storici: la dinastia Shang*, in questo volume).

La prima campagna di scavo condotta da una squadra cinese fu lanciata nel 1928 dall'appena costituita Accademia Sinica, che scelse proprio Anyang come sito da indagare alla ricerca delle radici storiche che le ossa oracolari potevano fornire. A eccezione del turbolento periodo compreso fra l'invasione giapponese nel 1937 e la fondazione della Repubblica popolare nel 1949, gli archeologi, organizzati nella squadra di lavoro di Anyang dal 1958, non si sono sostanzialmente mai fermati e oggi ci offrono un quadro piuttosto dettagliato dell'ultima capitale Shang.

Il sito, che si estende per 5 chilometri da nord a sud, include i villaggi di Xiaotun e Huayuanzhuang e, oltre l'ansa del fiume Huan, quelli di Sanjiazhuang e Xibeigang; la sequenza stratigrafica mostra quattro fasi di occupazione, denominate Yinxu 1-4. Nel cuore dell'insediamento, delimitato dal fiume Huan a nord e a est, e da un fossato a sud e a ovest (profondo 5 e largo 10-20 m), sono state individuate 53 piattaforme di terra battuta ripartite in quattro gruppi, costruite a partire dalla fine della prima fase, che coincide con l'inizio del regno del più famoso sovrano tardo-Shang, Wu Ding. L'assenza di fosse sacrificali ha indotto gli archeologi a identificare il primo gruppo (a nord) con l'area palaziale della capitale, sebbene non ci siano prove che i sovrani Shang vi risiedessero, mentre il secondo, che include la piattaforma più grande di tutto il sito (14,5 × 85 m), è stato interpretato come la zona dei templi ancestrali, proprio in virtù del ritrovamento di fosse contenenti carri, sacrifici umani e animali, nonché tombe con fosse sacrificali corredate di vasellame in bronzo e, soprattutto, archivi contenenti migliaia di ossa iscritte. Il terzo gruppo, dominato da un basamento molto più grande

(17 × 20 m) degli altri, è stato definito «area sacrificale» – anche qui sono state rinvenute ossa recanti iscrizioni – e il quarto, scavato nel 1989, è costituito da tre piattaforme contigue che costituiscono tre fianchi di un quadrilatero aperto verso est.

A ovest del terzo gruppo di piattaforme sono state individuate 40 abitazioni, 160 fosse, la tomba di una delle consorti di re Wu Ding, Fu Hao (vedi *infra*), altre sepolture medie, nonché tombe piccole e fosse sacrificali, inducendo gli studiosi a ritenere che questa fosse in origine un'area cimiteriale e sacrificale riservata alla famiglia reale e successivamente adibita a zona residenziale (Thorp 2006, p. 137).

All'interno dell'area delimitata dal fossato e dal fiume sono stati individuati laboratori per la lavorazione di giada e pietra, osso, ceramica e bronzo, tuttavia la fonderia più grande (un ettaro alla fine della dinastia) era situata a Miaopu, un chilometro a sud-est di Xiaotun, insieme ad abitazioni e un cimitero, probabilmente riservati agli artigiani che lavoravano per la fonderia, e due officine per la lavorazione di ossa.

Mentre le sepolture scoperte a Erligang sono tutte molto modeste, a Yinxu gli archeologi hanno trovato la necropoli reale, collocata oltre il fiume a Xibeigang, comprendente 13 sepolture di proporzioni monumentali, che confermano in maniera inequivocabile la natura statale dell'insediamento di Xiaotun, sebbene non sia mai stato individuato il muro perimetrale della città.

Le tombe, orientate verso nord, erano a pozzo verticale, in fondo al quale era costruita la camera funeraria in legno; l'accesso era garantito da una, due o quattro rampe in pendenza, quella meridionale delle quali scendeva fino in fondo, dove si apriva una fossa contenente i resti di un uomo armato di un'ascia *ge* in giada. Il ripiano *ercengtai*, realizzato riempiendo di terra lo spazio compreso fra le pareti della camera funeraria e quelle della fossa, ospitava una parte del corredo e vittime sacrificali, mentre il resto del corredo era deposto nella camera funeraria, lungo le rampe e negli strati di terra che ricoprivano la sepoltura. La tomba M1001, che alcuni studiosi attribuiscono a Wu Ding (Bagley 1999, p. 185), presenta peculiarità degne di nota: la pianta a croce è di dimensioni imponenti, con i suoi 15,9 × 19,1 m e, oltre alla fossa *yaokeng* centrale, è dotata di altre otto (due per angolo), ognuna contenente un uomo, un cane e un'ascia *ge* in bronzo lunga circa 24 cm; anche la camera funeraria è a croce (c. 12 × 12 m) e i pannelli di legno che la costituivano recavano internamente decori simili a quelli che compaiono su bronzi e giade coevi, intagliati, colorati e intarsiati di conchiglie, osso e avorio. A ridosso delle pareti del pozzo verticale sono state rinvenute tracce di un carro, di uno scudo e di oggetti di legno e allo stesso livello c'erano



anche undici esseri umani, sei dei quali sepolti all'interno di una bara e muniti di ornamenti di turchese; sulle rampe meridionali sono stati trovati i resti di decine di esseri umani, spesso decapitati, con i teschi deposti separatamente. Di corredo alla M1001, c'erano una tomba dotata di fossa *yaokeng* e ripiano *ercengtai*, doppio sarcofago, ornamenti per carro e cavalli, una serie di bronzi e due uomini e due cani come vittime sacrificali, e 30 fosse, 21 delle quali contenenti da uno a sette esseri umani accompagnati da qualche oggetto. Altre sette contenevano cavalli provvisti di briglie lavorate, ornamenti di turchese e piccole campane di bronzo appese al collo. In generale le vittime umane sembrano di due categorie: una novantina inumate con cura, probabilmente domestici e servitori del re, una settantina mutilate (Bagley 1999, p. 192). Anche le altre sepolture reali erano corredate da centinaia di fosse (se ne conoscono circa 1500) contenenti in totale migliaia di vittime umane, probabilmente sacrificate durante le cerimonie eseguite regolarmente dopo l'inumazione, a riprova della potenza attribuita all'epoca agli antenati reali (Bagley 1999, p. 194).

I sepolcri del cimitero reale a Xibeigang sono impressionanti per la loro grandezza e per il numero di vittime sacrificali che li accompagnavano, ma l'unica tomba intatta e attribuibile con certezza a un personaggio storico finora rinvenuta è quella della consorte (*fu*) Hao, moglie di Wu Ding, sepolta a ovest del terzo gruppo di piattaforme in terra battuta a Xiaotun, in un sepolcro medio, ma incomparabile per la quantità e qualità degli oggetti (oltre 1600 e quasi 7000 cauri) che componevano il corredo: è in virtù del contenuto di questa tomba che è stato possibile ricostruire l'evoluzione della produzione artistica all'inizio del XII secolo a.C. e possiamo intuire la magnificenza dei corredi reali Shang. L'identificazione della defunta è stata possibile grazie al nome della stessa che ricorre sia sui bronzi seppelliti con la donna sia sulle ossa oracolari (per ben 180 volte), dove si legge che ella incitava i soldati a combattere, era coinvolta in campagne militari contro le entità politiche ostili (*fangguo*) del Nord e potrebbe essere stata la madre di un futuro re (Zhongguo 1977; Thorp 2006, p. 137).

La tomba rettangolare (4 × 5,6 m) a pozzo verticale era provvista di fossa *yaokeng* contenente i resti di un essere umano e di un cane, di ripiano *ercengtai* piuttosto stretto e di due nicchie laterali che ospitavano tre sacrifici umani. La salma della signora Hao era stata deposta all'interno di sarcofagi innestati rivestiti di lacca rossa e nera dei quali sono sopravvissute solo flebili tracce; la disposizione del corredo prevedeva i bronzi (sui quali sono state rinvenute impronte di tessuti) su tre lati fra i feretri insieme a otto vittime sacrificali, mentre le giade e i cauri erano



stati sistemati nella bara interna; altre quattro vittime erano state deposte sopra al sarcofago esterno.

L'enorme assembramento di bronzi (466, di cui 195 recipienti e 271 fra armi e strumenti) introduce forme o versioni di essi inconsuete, oggetti di dimensioni straordinarie e tipologie presenti in quantità sbalorditive, come, per esempio, 40 *jue* e 53 *gu*, a testimonianza del ruolo fondamentale svolto dal consumo di bevande alcoliche durante i riti (Bagley 1999, p. 196). In generale, comunque, gli oggetti sono previsti in coppia o addirittura in serie. La serializzazione è un aspetto molto importante della bronzistica cinese: seguendo l'evoluzione della metallurgia sin dai suoi albori, si è notato che i primi recipienti in bronzo furono *jue* e *jia*, ai quali si affiancarono presto *gu*, *ding*, *lei*, *zun* e *pan*. La ricorrenza più o meno fissa dello stesso gruppo di oggetti dimostra che essi divennero essenziali in una liturgia ormai codificata. Dalla serie rituale si passa poi alla serializzazione di una medesima tipologia che probabilmente indica il rango del proprietario: è improbabile che Fu Hao abbia utilizzato 53 *gu* contemporaneamente, ma il fatto che ne possedesse così tanti indica la sua elevata posizione sociale e il fatto che presiedesse a molte cerimonie.

Molti oggetti recano brevi iscrizioni che corrispondono al nome della regina, Fu Hao, mentre altri recano il nome postumo impiegato dai suoi figli, oppure il nome di altri clan che avevano donato quegli oggetti per renderle omaggio al momento del funerale o in altre circostanze – a suffragio dell'esistenza di rapporti gerarchici fra clan.

Prima del tardo periodo Shang, la scrittura non esisteva, tuttavia su alcuni recipienti di metallo sono stati osservati emblemi, di solito di forma animale, che si presume indicassero il clan al quale l'oggetto (e il suo possessore) apparteneva. L'iscrizione del nome proprio rivela che quel bronzo è ora associato a un individuo, anziché al gruppo, mentre il nome postumo introduce un altro «attore»: i discendenti che hanno commissionato l'opera, i quali, però, non vengono menzionati. Ciò accadrà a partire dalla fine del periodo tardo-Shang, quando le iscrizioni si allungheranno, adottando formule nelle quali il committente spiega di aver fatto forgiare quell'oggetto per un antenato dopo aver ricevuto un premio dal re o dai suoi superiori. In questo modo, sebbene il bronzo sia dedicato a un avo, l'attenzione si è in realtà spostata sul committente e sul suo comportamento meritevole: l'oggetto iscritto mantiene il suo valore culturale, ma assume anche quello commemorativo (Wu Hung 1995, pp. 53-58).

L'enorme *fangding* pesante 117 kg (Qingtongqi 1996, vol. II, cat. 39) evoca quello del ripostiglio di Erligang, ma le proporzioni e lo stile con cui è descritto il *taotie* sono molto diversi: il recipiente è rettangolare

e meno profondo, i manici sono pieni, la maschera al centro del fregio è anatomicamente ben definita grazie alla sua esecuzione in rilievo rispetto allo sfondo trattato a spirali squadrate (*leiwen* o «motivo del tuono»), i draghi ai suoi estremi, che formano un altro *taotie* sugli spigoli del *fangding*, sono identici a quelli che compongono la maschera centrale; la linea di simmetria dei *taotie*, siano essi posizionati centralmente o sugli angoli, è sottolineata da una costolatura unita (molto probabilmente ereditata dai bronzi di Dayangzhou) che sugli spigoli prosegue lungo l'intero profilo del recipiente, incluse le maschere sulle zampe realizzate in un rilievo più accentuato rispetto a quelle sul recipiente. I *taotie* sui piedi e l'uso della costolatura evocano piuttosto lo stile in auge a Dayangzhou (vedi il *fangding* e lo *yan*), a dimostrazione del fatto che le entità politiche si influenzavano reciprocamente. Rispetto ai colleghi di Wucheng, i fonditori di Yin sembrano decisi a far risaltare nettamente i motivi decorativi principali, non solo tramite il rilievo, già utilizzato da varie fonderie, ma applicando ritmi diversi al trattamento della superficie: più intenso sullo sfondo e più temperato sui rilievi.

Una peculiarità rende tuttavia questo *fangding* assolutamente speciale: esso reca infatti un'iscrizione – *si mu xin* – breve quanto significativa, poiché, come si evince dalle ossa oracolari, coincide con il nome postumo di Fu Hao usato dai suoi figli durante i sacrifici in suo onore; ciò significa che questo *fangding*, insieme a un altro identico e ad altri tre recipienti tutti recanti questa iscrizione, è stato commissionato dai figli di Fu Hao per il funerale della madre (Bagley 1999, p. 196).

Su un altro *fangding* (Yang Xiaoneng 1999, cat. 46), che conferma le nuove proporzioni anche su esemplari di dimensioni più contenute, il *taotie* si risolve in una grande maschera facciale che si staglia potentemente dallo sfondo trattato a spirali squadrate, il corpo è scomparso e lo spazio laterale è occupato da draghi ritratti di profilo proiettati verso il basso con le fauci spalancate che però non generano un nuovo *taotie* sugli spigoli; fungono da zampe del recipiente draghi analoghi, dai corpi sottili e sagomati per rendere la coda arricciata e il grande muso con la bocca aperta sulla quale si regge il recipiente. Le gambe a forma di drago erano state ideate nel periodo Erligang (Henansheng 1983) e adottate dai fonditori di Wucheng che tendevano a realizzare creature anatomicamente più flessuose, dinamiche e leggere, rispetto a quelle piuttosto piatte e rigide dell'esemplare in analisi. La spessa costolatura dentellata, che segna gli angoli del recipiente e la linea di simmetria del *taotie* e contorna le zampe, conferisce al *fangding* un aspetto monumentale e architettonicamente solido. L'iscrizione sul fondo riporta il nome proprio della defunta, Fu Hao.

Completamente diversa è una delle pignatte *gui*, prive di manici, come prediligeva il gusto della seconda fase del periodo Yin, sulla quale il *taotie* è sostituito da un motivo decorativo geometrico che si traduce in losanghe dominate da una bugna centrale; il fregio sul piede è ornato con draghi ritratti di profilo che s'inseguono, mentre sulla spalla si ritorna alla geometria delle spirali interrotte da quattro teste zoomorfe in altorilievo. Il linguaggio geometrico, non sconosciuto prima di Fu Hao, si diffonderà maggiormente nelle ultime fasi del periodo Shang.

Il calice *gu* della figura 8, recante il nome di Fu Hao, mostra l'elegante evoluzione della forma nel tardo periodo Shang con il collo molto sottile e allungato verso la bocca svasata più grande del piede; alla leggerezza dell'insieme contribuisce la tecnica decorativa, che prevede maschere lavorate a traforo sul piede e in leggero rilievo sul collo, e la separazione dei due fregi tramite una fascia segnata da semplici linee concentriche. Le ormai consuete costolature suddividono la circonferenza in quattro segmenti (corrispondenti al numero di matrici principali) sui quali compare la medesima unità decorativa, che può così formare una maschera combinandosi liberamente sia con il segmento precedente sia con quello successivo. Nonostante nel periodo tardo-Shang il *taotie* abbia raggiunto una certa codificazione, la formula adottata su questo *gu*, sebbene ripetitiva, conferma il carattere mutevole della maschera.

Il trionfo della metamorfosi si manifesta tuttavia nel recipiente *zun* che non solo è interamente decorato con motivi zoomorfi, ma assume esso stesso la forma di un volatile paragonabile a un gufo (Yang Xiaoneng 1999, cat. 48); i recipienti zoomorfi sono una tipologia nuova destinata ad avere successo anche durante la successiva epoca Zhou. Il vaso è sostenuto dalle zampe e dalla coda dell'uccello, mentre la testa fa da coperchio. Frontalmente il coperchio-testa del volatile è sormontato da una cresta divisa in due ciuffi, dietro ai quali compare una miniatura a tutto tondo dello stesso uccello e sui quali si riconoscono le due metà di una maschera. Già questa piccola sezione è sufficiente per percepire la sofisticatezza del linguaggio decorativo dei fonditori di Yin, che cambia costantemente tono, ma si fonde in un coro armonioso. Gli occhi del gufo sono anche gli occhi di un *taotie* con le orecchie sollevate, mentre sul becco è incisa una cicala; sul petto si notano immediatamente le corna e gli occhi di quello che ci aspetteremmo fosse un *taotie* e che invece si trasforma in una cicala. Lateralmente, le ali si sviluppano dalle spire di un serpente, sotto un drago visto di profilo e la metà di una grande maschera visibile nella sua interezza sulla parte posteriore del recipiente. Sotto al grande *taotie* si raccolgono le penne delle ali del gufo-recipiente e al contempo si dischiudono quelle del rapace sottostante con il muso

coperto di scaglie; altre cicale incise adornano il manico che nella parte terminale assume le sembianze di una testa animale riconducendoci al coperchio, sulla cui superficie si scopre un'altra maschera leggermente in rilievo, una creatura fantastica a tutto tondo che insegue l'uccello sulla sommità e un ultimo *taotie* diviso a metà sui ciuffi della cresta chiude la maratona metamorfica.

Considerato il ruolo militare svolto da Fu Hao, non stupisce che, pur essendo una donna, il suo corredo comprendesse armi (circa 160 di

Figura 8.

Calice *gu* (h. 26,5 cm), bronzo, tomba della regina Fu Hao, Xiaotun, Anyang, Henan, dinastia tardo-Shang (XII secolo - 1045 a.C.).



bronzo fra scuri, asce e coltelli, e una cinquantina di giada fra asce, scuri con i margini dentellati o lisci e coltelli di varia forma). Straordinaria è la scure decorata nella parte superiore con una vera e propria raffigurazione, in cui due tigri appoggiate sugli arti posteriori sono in procinto di sbranare un uomo (Yang Xiaoneng 1999, cat. 52). I felini, riconoscibili come tali in virtù della forma delle zampe artigliate e del corpo striato, hanno la testa molto simile a quella di tante creature che finora abbiamo definito «draghi», aprendo la questione dell'identità delle figure che abbelliscono reperti, non solo di bronzo, di questo periodo o di quelli precedenti. Si tratta sempre di draghi o qualche volta sono invece tigri? L'errore sta nella nostra incapacità di distinguerli, oppure è un artificio espressamente creato per illudere l'osservatore? La scure solleva anche il problema della rappresentazione della figura umana, molto rara nell'arte del periodo temporale oggetto di questo capitolo. Un'immagine analoga è rappresentata in maniera molto più dinamica sul ventre di un magnifico vaso *zun* rinvenuto a Funan, Anhui, sui manici del più grande *fangding* finora scoperto, noto come Si Mu Wu *fangding* per l'iscrizione al suo interno, probabilmente dedicato a un'altra consorte di Wu Ding, oltre che sul celebre *zun* zoomorfo del Musée Cernuschi a Parigi e sullo *you* nella collezione Sumitomo (Sen-oku Hakuko Kan) a Kyoto. Alcuni studiosi, fra cui Chang Kwang-chih (1983b, p. 173; 1986, pp. 365-67 e 411-22), lo interpretano come la prova della natura sciamanica del potere Shang: l'uomo nelle fauci delle tigri sarebbe lo sciamano, «il religioso dotato del potere di volare attraverso i diversi strati dell'universo con l'aiuto di animali e di una serie completa di rituali e di accessori», mentre altri lo percepiscono come «un'allusione al passaggio della morte, il culto della quale, dopotutto, è la preoccupazione centrale del rituale Shang» (Allan 1991, p. 157). Nella Cina dell'epoca, le tigri erano animali comuni nelle regioni meridionali, ed essendo grandi predatori erano temute e rispettate dalle popolazioni locali che le caricavano di significati simbolici nella loro arte rituale, mentre al Nord compaiono dopo l'ideazione del drago e del *taotie*; è quindi molto probabile che la tigre sia stata inserita nel lessico decorativo Shang in seguito ai contatti con le culture meridionali, rielaborandola per adattarla all'idioma di draghi e *taotie*. I felini sullo *zun* di Funan, che condividono la medesima testa, sono descritti in maniera molto più realistica rispetto a quelli che compaiono sulla scure di Fu Hao, palesando la maggiore familiarità degli scultori meridionali con l'animale.

Il pugnale della tavola 4 ha la lama di giada e l'impugnatura di bronzo impreziosita di turchesi incastonati che evocano tecnicamente le placche rinvenute a Erlitou. La peculiarità dell'impugnatura sta nella sua

sagoma elaborata che assume la forma di un uccello rapace dal grande becco e con la cresta divisa in due ciuffi come sullo *zun* zoomorfo. Tuttavia la bizzarra creatura può anche essere interpretata come un drago con il becco, mentre inequivocabile è il *taotie* nella parte vicino alla lama. Un'arma del genere (come tutte le armi di giada) non poteva essere funzionale, ma era emblematica dell'alto rango del defunto.

Alcuni coltelli con la punta arricciata evocano quello rinvenuto a Dayangzhou e attestano la diffusione di tale forma anche al Nord; la differenza principale, oltre alle dimensioni (13 contro 68 cm), sta nel decoro, qui ridotto a motivi a «S» alternati a grandi occhi.

Di grande interesse sono anche degli oggetti dall'aspetto meno vistoso, appartenenti a tipologie sconosciute nella Pianura Centrale, ma consuete in altre regioni. Fra questi si annovera una serie di cinque campagne *nao* di dimensioni crescenti, decorate in maniera molto semplice in confronto a quelle rinvenute a Dayangzhou, e 18 campanelle *ling*, oltre a quattro piccoli specchi importati dalle regioni a nord dello stato Shang – non bisogna dimenticare che, secondo le iscrizioni sulle ossa oracolari, Fu Hao era coinvolta nelle campagne militari contro quei popoli. Questi esemplari, piccoli e semplici, sembrano poca cosa, ma gli specchi diventeranno parte integrante dei corredi funebri in epoca Zhou e Han, e molto famosi sono anche quelli della dinastia Tang.

Una percentuale considerevole dei reperti in giada rinvenuti nella tomba della regina consiste in placche o piccole sculture raffiguranti animali, soprattutto reali (155), ma anche fantastici (18), ed esseri umani inginocchiati (18). Le placche sono «ritagliate» da blocchi ridotti in lastre e presentano di solito profili molto elaborati, mentre le sculture a tutto tondo risentono della forma squadrata della massa dalla quale sono state scolpite. Entrambe le tipologie hanno la superficie abbellita con motivi che appaiono in rilievo in virtù delle depressioni abrase lateralmente al decoro. Due placche raffigurano un uomo accovacciato ritratto di profilo che pare una citazione della scultura da Dayangzhou della tavola 5; altre sembrano esseri umani rannicchiati, ma hanno la testa di rapace, in altre ancora la trasformazione in uccello dall'alta cresta sembra completa (Gu Fang 2005, vol. V, p. 31). Alcune sculture a tutto tondo evocano la forma dello *zun* zoomorfo in bronzo, ma le più incisive sono quelle raffiguranti tigri, elefanti e orsi e soprattutto quelle che ritraggono figure umane. In un mondo dominato da creature immaginarie, colpisce la delicata naturalezza con cui sono descritti gli esseri reali, animali o umani. Fra gli uomini inginocchiati, uno è un capolavoro in miniatura (*ibid.*, p. 24): il volto squadrato con la mandibola prominente e il naso largo e schiacciato è incorniciato da una fascia arrotolata sulla fronte; lo sguar-

do attento, le mani appoggiate sulle ginocchia, è difficile intuire il suo ruolo esatto, ma indossa una veste a maniche lunghe, incrociata davanti e stretta da una cintura, interamente lavorata con motivi stilisticamente assimilabili a quelli presenti sui bronzi. L'elemento che si sviluppa posteriormente dal fianco sinistro rimane un enigma.

Ci sono poi «orecchini» fessurati *jue* e pendenti *huang* dalle sembianze di draghi e il margine esterno sagomato in modo da richiamare le costolature sui bronzi, dischi con il bordo interno rialzato e altri con la circonferenza esterna dentellata.

Straordinari e immensamente preziosi sono i tre recipienti emersi dal sepolcro di Fu Hao. Il *gui* di giada bianca soffusa di giallo è di dimensioni contenute (h. 10,8 cm) e con le pareti spesse 6 mm. Lo schema e il soggetto decorativo ricalcano quelli presenti sui bronzi, a testimonianza del fatto che, qualunque fosse il materiale (prezioso), il messaggio simbolico trasmesso dalla decorazione era il medesimo. Il registro principale sul ventre del recipiente è ornato con maschere *taotie* incorniciate tra un fregio a cicalle stilizzate e uno a losanghe, mentre sul piede il motivo è incentrato su un grande occhio intorno al quale si sviluppano elementi evocatori del corpo molto astratto di una creatura fantastica. I recipienti di nefrite sono ancor più preziosi degli altri manufatti perché per fabbricarli si dissipa il materiale corrispondente alla parte cava del contenitore, rimuovendolo per abrasione; in alternativa si può tentare di estrarlo intero, ma ciò richiede tempi ancora più lunghi e un'enorme perizia da parte del lapicida.

Fra le giade possedute da Fu Hao si distingue, infine, un gruppo costituito da reperti neolitici delle culture Hongshan, Longshan, Liangzhu e Shijiahe che sono quindi tramandati o scoperti casualmente. Purtroppo è difficile capire quale fosse il rapporto dell'élite Shang con opere antiche; è tuttavia probabile che fossero effetti personali della defunta, più che oggetti rituali (Bagley 1999, p. 202).

Dalla quantità e qualità dei reperti in nefrite emersi dal sepolcro della regina Hao, si deduce che la famiglia reale tardo-Shang teneva in altissima considerazione tale materiale, avvalorando così l'ipotesi che la scarsità di giade nei siti Erlitou, Erligang e Huanbei sia forse da imputarsi alla modestia delle sepolture piuttosto che alla difficoltà di reperire il minerale. Ciò detto, la nefrite non era una pietra comune, pertanto si cercava di ridurre al minimo la dispersione: in caso di rottura, dalle varie parti si ricavano oggetti più piccoli; in genere i manufatti sono sottili e la loro sagoma è piuttosto semplice, mentre le sculture tendono a essere squadrate proprio come il blocco dal quale sono state ricavate.

Il marmo è un materiale raro nei corredi funerari della Cina antica,



ma una decina di sculture a tutto tondo è emersa da alcune tombe reali, inclusa quella della signora Hao. I due reperti migliori sono un gufo ( $35,6 \times 24,8$  cm), che evoca immediatamente lo *zun* zoomorfo con le ali che si sviluppano da un serpente avvolto su se stesso, la cicala sul petto, il *taotie* sulla coda e draghi singoli sulle zampe e sulle ali, e una tigre inginocchiata ( $37,1 \times 21,4$  cm) nella medesima posa della piccola scultura in giada sopra descritta, e le striature che compongono draghi e *taotie*; entrambi hanno una profonda scanalatura quadrata sul dorso, dalla quale si desume che molto probabilmente queste sculture fungevano da basi per pilastri. Il blocco di marmo dal quale è stata intagliata la tigre è ancora percepibile, tuttavia la bocca spalancata e la schiena incurvata animano leggermente il felino, mentre il gufo risulta irrimediabilmente statico, nonostante il suo profilo sia meno squadrato.

Gli archeologi attivi a Xiaotun hanno individuato laboratori per la lavorazione dell'osso, dove, oltre alla preparazione di scapole, soprattutto bovine, per la divinazione, si fabbricavano, per esempio, coltelli, raschietti e punteruoli essenziali in altre attività produttive, forcine, posate e recipienti per l'aristocrazia, e dove si lavorava anche il più prezioso avorio di elefante o di cinghiale. Il famoso calice intarsiato di turchese (Yang Xiaoneng 1999, cat. 53) è una prova inconfutabile della maestria degli artigiani e della raffinatezza del gusto reale tardo-Shang. La superficie del recipiente, suddivisa in quattro fasce, è interamente decorata con i motivi che s'incontrano di solito sui bronzi: *taotie* in versione dilatata intorno alla bocca, grandi maschere dalle corna maestose, faccia quasi umana e corpo di cicala circondato da volatili sul registro principale, draghi in quello sottostante e *taotie* in versione compressa nella banda intorno al piede. Il manico è un'opera d'arte di per sé: la parte superiore è dominata da un uccello caratterizzato da un enorme becco di rapace e una lunga cresta che ricade dietro la testa; sulla presa vera e propria è disegnata una maschera, sotto la quale sporge la testa di un drago il cui corpo segue il profilo del recipiente. Nell'insieme la figura del *taotie* è dominante, tuttavia grande importanza è attribuita anche al volatile che si erge sul manico e al drago collegati dalla maschera: un vero *tour de force* del linguaggio decorativo Shang. Per evidenziare ulteriormente il disegno e impreziosire il calice, il decoro intagliato sulla superficie è intarsiato di turchesi, producendo un contrasto cromatico di grande effetto.

Nell'analisi del corredo funerario della regina Fu Hao, che rappresenta mirabilmente l'arte Shang all'apice della dinastia, per una questione di coerenza si è data la precedenza al materiale, tuttavia dovremmo immaginare che durante cerimonie e banchetti i bronzi fossero accompagnati da recipienti e strumenti realizzati con altri materiali, come marmo, giada,

avorio, turchese, lacca, altrettanto preziosi per il loro valore intrinseco, per la loro eventuale esoticità e per l'estrema raffinatezza della lavorazione che richiedeva maestranze altamente specializzate. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, nemmeno i vasi in terracotta bianca sono oggetti comuni, essendo realizzati con particolari argille bianche, meno diffuse, che richiedono alte temperature di cottura. Ancora una volta è il materiale a fare la differenza, e la decorazione, coerente con quella sui bronzi, sottolinea che non si tratta di un recipiente qualunque.

La tomba di Fu Hao non ha restituito carri né cavalli, che sono invece presenti presso la necropoli reale e in alcuni cimiteri aristocratici (a Dasikongcun, Guojiazhuang, Meiyuanzhuang), a testimonianza del fatto che erano considerati simboli distintivi dell'alto *status* sociale del defunto, considerato anche il fatto che nelle fosse dedicate alla sepoltura di carri e cavalli vi erano vittime sacrificali, forse gli aurighi. Allo stato attuale delle conoscenze, il carro trainato da due cavalli compare improvvisamente nella Pianura Centrale durante la seconda fase Yin, mentre era già noto nel Vicino Oriente e in Europa; sebbene i carri di Yin siano più grandi di quelli egiziani, essi devono essere stati importati, insieme alle competenze necessarie per costruirli e per addestrare i cavalli, dai paesi occidentali attraverso l'Asia centrale, il Gansu e lo Shaanxi – un carro coevo del regno di Wu Ding è stato scavato a Laoniupo, Shaanxi, nella valle del fiume Wei. Il fatto che carri e cavalli sepolti non siano sempre accompagnati da armi suggerisce che questi veicoli non venissero necessariamente usati in guerra, ma fossero piuttosto mezzi di trasporto (Bagley 1999, pp. 202-8). I finimenti per i cavalli (frontalini, testiere, rondelle, briglie) e le finiture dei carri (rivestimenti vari, fascette, ornamenti per l'apice della stanga o per l'asta del parasole, protezioni per l'asse delle ruote, borchie di ogni genere) erano realizzati in bronzo e sono questi gli oggetti che sono sopravvissuti nei millenni, talvolta inclusi nel corredo funebre senza carri né cavalli, per indicare comunque il rango sociale del defunto. Questa pratica, iniziata durante la seconda fase Yin, sarà mantenuta e perfezionata in epoca Zhou, quando diventerà una norma codificata.

Rappresentativa della terza fase Yin è la tomba M160 di Guojiazhuang insieme alle vicine fosse per carri e cavalli che rivelano l'alto rango del defunto, confermato dalle iscrizioni sui bronzi, dalle quali si evince che fosse un comandante militare (Zhongguo 1991). La tomba a pozzo (4,5 × 2,9 m) era provvista di ripiano *ercengtai*, fossa sacrificale *yaokeng* e camera funeraria in legno *guo* che però, come il sarcofago, non ha resistito all'esame del tempo; tre uomini e tre cani erano stati sacrificati in onore di questo nobile e deposti sul ripiano o nella fossa apposita.

Il corredo, composto da 349 oggetti, era distribuito secondo un criterio preciso: vasellame di terracotta o laccato e 19 asce da combattimento sul ripiano *ercengtai*, la maggioranza dei bronzi (compresa una serie di tre *nao* di dimensioni decrescenti) nella camera funeraria e le giade nel sarcofago. Le armi ammontavano a oltre 200 e la serie rituale comprendeva 40 recipienti, 17 dei quali a sezione quadrata, ma nessun *jue*, sostituito dal *jiao* che si differenzia solo per la simmetria dell'orlo della bocca priva di beccuccio; in totale c'erano 10 *jiao* e 10 *gu*. Fra i vasi spicca il magnifico *you* della tavola 2, straordinariamente decorato con un motivo di grandi uccelli in sostituzione dell'onnipresente *taotie*, un'eccezione nel periodo tardo-Shang destinata a diventare la norma nella seconda fase della dinastia Zhou Occidentale. I volatili dal becco e gli artigli di rapace e un lungo ciuffo dietro la testa sono disposti a coppie che si affrontano rispetto alla pesante costolatura che suddivide il vaso in quattro quadranti, in modo da conservare lo schema compositivo della maschera teriomorfa. L'impatto visivo è efficace, tuttavia lo stile è meno vigoroso rispetto a quello osservato sui reperti sepolti nella tomba di Fu Hao. Anche il *fangzun* proveniente dalla stessa tomba, spettacolare per il profilo accentuato dall'alto piede e dal collo fortemente svasato verso la bocca, è meno incisivo: il *taotie*, composto da elementi indipendenti che non si amalgamano, poco plastico e coperto da spirali uniformi come lo sfondo, non riesce a catturare lo sguardo.

Gli ultimi decenni del periodo tardo-Shang videro la comparsa di un nuovo stile, in totale controtendenza rispetto a quello monumentale osservato finora, in cui la decorazione viene limitata a uno o due fregi sottili, di solito riempiti da severi *taotie* in rilievo e/o disegni geometrici, che corrono sulle spalle, sul piede e sul bordo del coperchio di oggetti a sezione circolare, come la pignatta *gui* della figura 9 (Zhongguo 1988). Questo rivoluzionario cambiamento del decoro è stato associato alla cristallizzazione dei rituali e alla presenza sui bronzi di iscrizioni più lunghe che tendono a celebrare il committente e le cause che gli hanno permesso di far fondere l'opera, piuttosto che l'antenato al quale è dedicata (Wu Hung 1995, pp. 58-61).

A circa 30 metri dalla M160 sono state scoperte due fosse per carri e cavalli che però non sono mai state pubblicate; tuttavia a Guojiazhuang sono state identificate decine di queste fosse, fra le quali la n. 52 è molto ben conservata (Zhongguo 1980b). Di forma quasi quadrata (3,4 × 3,26 m), conteneva un carro con due cavalli, depositi ai lati della stanga centrale, e due uomini: uno adagiato dietro al veicolo e uno lungo il fianco destro. Alcune finiture del carro sono stupendamente decorate, come

un acciarino che assume le sembianze di una creatura teriomorfa, e un terminale dell'asse delle ruote sul quale compaiono una sorta di *taotie* ed elementi triangolari reminiscenti del motivo a cicala.

L'immagine tratteggiata dai testi tramandati descrive una Cina dominata al centro dallo stato Shang circondato da popolazioni incolte e crudeli. Le iscrizioni su ossa oracolari e le scoperte archeologiche dipingono tuttavia un quadro diverso, sebbene ancora incompleto a causa soprattutto della disparità delle indagini sul campo: mentre ad Anyang si scava regolarmente da circa un secolo, nel resto della Cina ci si affida quasi esclusivamente a scoperte accidentali. Dai ritrovamenti effettuati sia a nord sia a sud, si desume che i confini dello stato Shang erano piuttosto contenuti (lo Henan e parti dello Hebei, dello Shandong e dello Shanxi) e labili, e che contemporaneamente agli Shang esistevano entità politiche indipendenti altrettanto progredite, fatta eccezione per

Figura 9.

Pignatta *gui* (h. 10,6 cm), bronzo, tomba M1 a Guojiazhuang, Dongnan, Henan, dinastia tardo-Shang (XII secolo - 1045 a.C.).



la mancanza di un sistema di scrittura. Queste culture interagivano direttamente o indirettamente, per vie diplomatiche, commerciali o militari, come dimostra la presenza di alcuni manufatti tipici di una certa zona presso i siti di un'altra cultura.

In ordine di tempo, la prima a manifestarsi archeologicamente con scoperte fortuite, inizialmente incomprese, è stata quella sviluppatasi intorno a Ningxiang nello Hunan settentrionale. La particolarità che accumuna i bronzi rinvenuti in questa zona, oltre allo stile che sarà analizzato in seguito, è il contesto dei ritrovamenti: i reperti erano nella maggioranza dei casi sepolti singolarmente in cima, sul pendio o ai piedi di una montagna, lungo le sponde di corsi d'acqua e laghi, mentre un numero esiguo è emerso da tombe. Per tale motivo, alcuni studiosi ritengono che l'interramento degli oggetti fosse parte di rituali religiosi dedicati agli spiriti della montagna o dell'acqua. A causa della modalità di seppellimento dei bronzi, è impossibile effettuare studi stratigrafici e di conseguenza determinare una datazione almeno relativa, perciò l'esistenza di una cultura archeologica locale è stata a lungo dibattuta.

Alcuni reperti rinvenuti nel distretto di Ningxiang mostrano caratteristiche tipicamente tardo-Shang, come il *pou* rinvenuto nel 1959 in località Zhaizishan (Qingtongqi 1996, vol. IV, cat. 102): i motivi principali della decorazione – *taotie* e draghi – sono in rilievo e ornati superficialmente con tratti meno densi per farli risaltare più chiaramente rispetto allo sfondo trattato con le consuete spirali squadrate; la superficie è verticalmente suddivisa in tre segmenti dalle costolature dentellate che dividono anche la maschera, mentre le coppie di draghi sulle spalle sono separate da teste teriomorfe in altorilievo. Il famoso *fangzun* scoperto nel 1938 (*ibid.*, cat. 115) riprende una forma nata nella Pianura Centrale e adottata da molte culture, ma la decorazione è incomparabile: quattro magnifici arieti emergono dagli spigoli del recipiente e, con le loro teste a tutto tondo, sembrano venire incontro all'osservatore, nonostante gli arti anteriori siano rigidi (e poco naturalistici in confronto alle teste). I *taotie* sono comunque presenti, come l'interesse per la metamorfosi: lo spazio fra le zampe degli arieti e le costolature è riempito con sottili draghi i cui musi formano nella parte inferiore una maschera; i medesimi draghi compaiono anche sul collo, separati da spazi triangolari levigati, sotto i quali è disegnato un grande *taotie* per ciascun lato del *fangzun*. Anche l'enorme campana *nao* nella figura 10, pesante 221 kg, manifesta il carattere indipendente della cultura di Ningxiang e in generale del medio e basso corso dello Yangzi. Già la cultura Wucheng aveva restituito alcune campane *nao*, e altre sono state rinvenute nello Hubei meridionale, a testimonianza del fatto che erano ampiamente

utilizzate a sud del grande fiume. Uno studio attento delle dieci campane rinvenute nel 1993 in località Shiguzhai a Ningxiang ha rivelato che ognuna emetteva addirittura una nota diversa e che quindi erano state forgiate per formare un carillon. Ciò richiede competenze estremamente elevate e dimostra che i fonditori hunanesi erano abili almeno quanto i loro colleghi di Yin, dato confermato anche dal *fangzun* sopra descritto.

Figura 10.

Campana *nao* (h. 103 cm), bronzo, Ningxiang, Hunan, dinastia tardo-Shang (XII secolo - 1045 a.C.).



Molti studiosi (Bagley 1999, p. 209; Thorp 2006, p. 231) ritengono che le grandi campane *nao* che caratterizzano le culture meridionali siano un'elaborazione di quelle molto piú piccole e scarsamente decorate rinvenute in una decina di sepolture ad Anyang, a loro volta discendenti da un prototipo, che non ci è noto, del periodo Erligang. L'unico elemento che collega le *nao* del Sud a quelle del Nord è il fatto che talvolta la decorazione evoca il *taotie*, un motivo indiscutibilmente appartenente alla civiltà della Pianura Centrale. Tuttavia uno sguardo piú attento rivela che il *taotie* è riprodotto in maniera «distratta», tradendo cosí che era stato adottato il motivo decorativo, ma non il suo significato simbolico. Allo stato attuale delle conoscenze, quindi, l'origine meridionale delle *nao* sembra molto piú circostanziata del contrario e anche la serializzazione delle campane, consueta nella successiva epoca Zhou, affonda le sue radici nelle regioni del Sud.

Un'altra societá complessa con un'avanzata tecnologia del bronzo è emersa una quarantina di chilometri a nord di Chengdu, nel Sichuan, in località Sanxingdui (Bagley 1999, pp. 212-19; 2001; Thorp 2006, pp. 249-63): le mura cittadine in terra battuta, larghe circa 40 m, risalgono al periodo Erligang e al loro interno sono state individuate alcune piattaforme su cui sorgevano edifici importanti. Ma il ritrovamento eclatante riguarda due fosse, la prima (4 × 3 m; profonda 160 cm) di qualche decennio anteriore rispetto alla seconda (5 × 2 m), che hanno restituito centinaia di manufatti di bronzo, giada, oro, e poi ancora cauri, zanne di elefante (13 nella prima e 60 nella seconda) e ossa animali bruciate (solo nella prima). I recipienti di bronzo evocano prototipi della Pianura Centrale, ma lo stile rivela che erano manufatti forgiati nella regione del medio corso dello Yangzi e importati nel Sichuan attraverso le culture meridionali, con le quali Sanxingdui interagiva direttamente, mentre sembra improbabile che avesse rapporti diretti con Anyang. Delle varie tipologie di recipienti rituali impiegati nella Pianura Centrale, i vasi *zun* (e i *lei*) sono quelli che hanno goduto maggiore successo, come testimonia il loro ritrovamento presso molte altre culture del bronzo, e sono quindi importanti indicatori delle relazioni che intercorrevano fra i vari insediamenti. Le fonderie del medio corso dello Yangzi prediligevano piede ad anello molto alto e piccole sculture simili ad anatre collocate sulle spalle per separare le unità decorative, due caratteristiche che tradiscono immediatamente l'origine meridionale degli *zun* scoperti a Chenggu e a Sanxingdui.

La maggior parte dei reperti emersi dalle due fosse a Sanxingdui, che consiste in teste talvolta rivestite d'oro, maschere dalle sembianze quasi umane o mostruose (Yang Xiaoneng 1999, catt. 66-69), alberi e una



figura umana alta 262 cm (incluso il piedistallo, *ibid.*, cat. 65), attesta inequivocabilmente l'indipendenza di Sanxingdui da qualunque altra cultura coeva. Le teste e le maschere erano fatte per essere inserite su supporti e si presume perciò che fossero intese come effigi da esporre in un ambiente (all'aperto o al chiuso) che sarebbe diventato molto suggestivo; i loro caratteri fisiognomici sono comparabili a quelli della grande scultura stante, a eccezione di tre maschere con gli occhi strabuzzati e una strana protuberanza che si sviluppa dal naso. Gli alberi sono altrettanto bizzarri e complessi con i rami carichi di foglie, frutti, uccelli e dischi; molti altri oggetti sono di difficile identificazione: placche che richiamano il *taotie*, draghi, tigri, uccelli e serpenti, oltre a elementi che probabilmente componevano grandi occhi. Per quanto concerne la tecnica, i fonditori di Sanxingdui adottarono quella delle matrici composte inventata dai colleghi della Pianura Centrale, tuttavia l'enorme differenza nella tipologia degli oggetti prodotti ha indotto i tecnici sichuanesi a ricorrere più spesso alla fusione separata delle varie sezioni che componevano il manufatto e alla loro successiva saldatura (Xu 2001).

I reperti di giada sono soprattutto lame *zhang* con la larga punta convessa o crenata (48 nella prima, 17 nella seconda) che evocano esemplari rinvenuti a Erlitou (Zhongguo 1983b), a loro volta derivati da prototipi neolitici, *zao* (35 nella prima, 43 nella seconda), contraddistinte dal profilo di pugnale e punta bifida, e le onnipresenti *ge* (18 nella prima, 21 nella seconda). Piuttosto frequenti sono i dischi con il bordo interno sollevato, realizzati in gran numero (130) in bronzo – un'altra peculiarità della cultura materiale locale – mentre del tutto assenti sono i monili di giada che ricorrono invece copiosi nella tomba di Fu Hao.

La natura delle due fosse è dibattuta: non avendovi trovato resti umani, ed essendo i reperti disposti con molta cura, è probabile che si trattasse di depositi, anziché di sepolcri, deduzione corroborata dal fatto che gli oggetti mostrano evidenti segni di bruciatura e rottura avvenute prima della sistemazione nelle fosse. La teoria più plausibile è che siano depositi sacrificali, sebbene, considerata l'enorme quantità di oggetti preziosi distrutti e seppelliti, dovesse trattarsi di rituali celebrati in circostanze straordinarie. A questo proposito, alcuni studiosi hanno ipotizzato che gli oggetti fossero stati interrati alla vigilia di una conquista militare, altri che si trattasse di un cambio ai vertici del potere, altri ancora di una calamità che, abbattendosi sulla città, avrebbe spogliato gli idoli del loro potere. Anche la datazione è incerta: le lame *zhang* e le terrecotte suggeriscono il periodo Erlitou, i recipienti più antichi possono essere datati alla fase Huanbei, gli altri sembrano all'incirca coevi della regina Fu Hao; nessun oggetto è iscritto. Altrettanto enigmatica è

l'evoluzione della cultura Sanxingdui: un ritrovamento databile all'inizio della dinastia Zhou Occidentale non conserva traccia della cultura locale (Bagley 1999, p. 219; 2001).

L'eccezionale scoperta a Sanxingdui ha stimolato l'attività archeologica lungo il fiume Modi presso i villaggi di Jinsha e Huangzhong con risultati piú che promettenti: sembra che qui si trovasse un grande insediamento, comprendente abitazioni, fornaci, fosse e sepolture, ma privo di cinta muraria, in uso fra il tardo-Shang e il primo periodo Zhou Occidentale. I manufatti d'oro, bronzo, giada e pietra, rinvenuti a centinaia, sono coerenti con quelli scoperti a Sanxingdui e da ciò si evince che nel Sichuan si era sviluppata un'importante ed estesa civiltà del bronzo ancora tutta da scoprire (Thorp 2006, pp. 249-63).

Alcuni siti settentrionali, noti solo per il ritrovamento fortuito di alcune tombe, mostrano al contrario caratteristiche molto simili a quelle di Yinxu, tanto da far sospettare che fossero le necropoli di clan di solito alleati dei sovrani Shang. Quest'ipotesi è avvalorata dal fatto che i bronzi emersi dalle sepolture riportano gli emblemi dei clan locali, alcuni dei quali trovano riscontro nelle iscrizioni su ossa oracolari; tuttavia potrebbe anche trattarsi di potenti capi Shang stabilitisi in territori di recente conquista (Li Min 2008, p. 66). Nello Shandong, in località Sufutun (circa 400 km a est di Anyang), sono state scoperte a piú riprese le sepolture del clan Ya Chou, fra le quali spicca una grande tomba (M1), purtroppo interamente saccheggiata, con quattro rampe, ripiano *ercengtai*, pianta a croce (10×6 m), due fosse sacrificali sotto il pavimento (una contenente un ragazzo e un cane, l'altra solo un ragazzo), vittime umane distribuite sul ripiano *ercengtai* e lungo la rampa meridionale per un totale di 48 corpi (Shandongsheng 1972; Yin Zhiyi 1977; Xia Mingcai e Liu Huaguo 1996). Gli altri sepolcri sono piú piccoli, ma manifestano le caratteristiche tipiche delle sepolture Shang e soprattutto hanno restituito bronzi nello stile tardo-Yinxu (III e IV fase) recanti l'emblema del clan Ya Chou.

Nello Shandong meridionale, nel villaggio di Qianzhangda (Tengzhou) sono state riportate alla luce due necropoli appartenenti a un altro clan, quello Shi, che governava lo stato di Xue (Zhongguo 1992b, 2000a e 2005). Come nel caso di Sufutun, anche le sepolture di Qianzhangda (prive di fossa *yaokeng* e in parte depredate) e i bronzi da esse emersi presentano evidenti analogie culturali, soprattutto in ambito rituale, con Yinxu, tuttavia il numero consistente di recipienti in grès di eccellente fattura provenienti da Wucheng attesta una maggiore interazione (rispetto a Sufutun) con le culture meridionali. Una particolarità della M4 sono i magnifici disegni realizzati con conchiglie intarsiate su lacca rinvenuti

in un angolo del ripiano *ercengtai*. L'identificazione di Qianzhangda con Xue è stata recentemente avvalorata dalla decifrazione di testi epigrafici, secondo i quali i sovrani Shang avrebbero divinato a Xue, i signori di Xue avrebbero donato dei cavalli a Shang e, infine, quest'ultimo avrebbe attaccato militarmente Xue (Li Min 2008, p. 65).

Lo Henan meridionale era invece controllato dal clan Chang, la cui necropoli è stata scoperta a Taiqinggong (Henansheng 2000 e 2003); la tomba piú grande, appartenente a un certo Zi Kou, accompagnato da 14 vittime sacrificali, era dotata di due rampe, ripiano *ercengtai*, fossa sacrificale *yaokeng* e un considerevole corredo (142 bronzi, 99 giade, 12 recipienti di grès e 197 di terracotta) disposto fra il sarcofago di legno e le pareti della tomba. Il gruppo di bronzi rituali presenta caratteristiche specifiche della fase finale del periodo Yin, con la prevalenza di recipienti per consumare bevande alcoliche (*gu* e *jue*), mentre la serie comprendente uno *zun* e due *you* è tipica della prima epoca Zhou. Anche nelle forme si nota questa diacronia: i *gui* con quattro manici e il piede ad anello molto alto tradiscono una datazione piú tarda rispetto alle campane *nao* che sono invece tipicamente tardo-Shang, e uno *you* è decorato con la formula dei fregi di motivi geometrici inventato alla fine del periodo Yin. L'identificazione del defunto è stata possibile in virtù dell'iscrizione «Chang Zi Kou» incisa su 50 bronzi, tuttavia è impossibile stabilire se il defunto fosse un capo Shang o locale.

I resti materiali del clan locale Bing, che secondo i documenti epigrafici era alleato di Wu Ding contro i Qiang, sono stati individuati a Lingshi, nello Shanxi, a circa 400 km da Yinxu, grazie al pittogramma inciso su alcuni reperti. La struttura delle tombe dotate di fossa *yaokeng* e il vasellame rituale in bronzo rivelano un forte ascendente Shang, mitigato dalla presenza di vittime sacrificali femminili insieme al defunto, dalla bizzarra serializzazione del vasellame rituale e dall'inclusione di oggetti estranei alla cultura Yin, come l'elegante mazza che presumibilmente indicava il prestigio del suo possessore (Thorp 2006, pp. 223-27).

La valle del fiume Wei, nello Shaanxi, è da tempo all'attenzione degli archeologi alla ricerca dei siti Zhou precedenti la conquista del regno Shang, tuttavia fino ad ora è stato impossibile distinguere la cultura materiale proto-Zhou da quella delle altre popolazioni che vivevano nella zona. Il sito di Laoniupo, nei pressi di Xi'an, ha restituito una necropoli databile, in base a studi stilistici, alla prima fase Yin (Xibei Daxue 1988). Le tombe sono di dimensioni piccole o medie, prive di rampe, ma dotate di fossa sacrificale e ripiano, secondo la struttura tipica di quelle della Pianura Centrale; le sepolture piú grandi erano state depredate prima dell'arrivo degli archeologi, tuttavia dal numero di sacrifici

umani si desume che i defunti ivi sepolti appartenessero all'élite locale; uno era addirittura accompagnato da fosse con carro e cavalli, cavalli e infine l'auriga, un privilegio fino ad allora riservato solo all'élite di Yin, a giudicare dalle scoperte archeologiche. Secondo alcuni studiosi (Xi-bei Daxue 1988; Thorp 2006, p. 228), Laoniupo era una colonia o un avamposto Shang, tuttavia, se le forme dei recipienti rituali di bronzo sono tipicamente Shang, le decorazioni sono molto piú discrete e conformi al gusto locale, come testimoniano un *jue* con i pomoli a forma di uccellini, una scure abbellita con un motivo bizzarro, le maschere simili a quelle rinvenute a Chenggu e un ornamento squadrato con caratteri bovini molto pronunciati.

Negli ultimi secoli del II millennio a.C., nell'enorme macroregione che va dal Xinjiang allo Heilongjiang attraverso il Gansu, lo Shaanxi e lo Shanxi settentrionali, lo Hebei, la Mongolia Interna, il Liaoning e il Jilin, si formarono culture distintive di pastori nomadi che interagivano sia con le popolazioni stanziate ancora piú a nord, in Siberia, sia con le culture sviluppatesi nella Pianura Centrale e lungo il fiume Wei; i contatti sono testimoniati, da una parte, dal fatto che alcuni oggetti delle culture nomadi risentono dello stile siberiano, e dall'altra che reperti tipicamente nordici siano stati ritrovati, per esempio, nella tomba di Fu Hao, o nella valle del fiume Wei, mentre nello Shaanxi e nello Shanxi settentrionali sono giunti recipienti affini a quelli della valle del fiume Wei, snodo dei contatti (Bagley 1999, pp. 221-26). L'industria del bronzo della macroregione settentrionale è caratterizzata da manufatti di piccole dimensioni – armi, specchi, bacchette, spatole, cucchiai e mestoli – decorati in maniera sobria, ma peculiare. Le asce erano infisse sul manico inserendo quest'ultimo nell'apertura cilindrica che le contraddistingue; i coltelli erano fusi in un'unica colata insieme all'impugnatura decorata con motivi a zigzag e terminante in sonagli o teste di animali ritratte in maniera naturalistica. I pugnali erano esclusivi di queste regioni come l'uso dell'oro: nello Hebei sono stati ritrovati bracciali d'oro e orecchini a forma di imbuto che nello Shanxi e Shaanxi assumono la forma di spirale e possono essere impreziositi da vaghi di turchese; talvolta compaiono anche piccoli archi d'oro o di bronzo.

Da questo conciso *excursus* sui ritrovamenti tardo-Shang, si evince che, se la grande capitale a Yin (che non sembra aver rivali) esercitava un enorme fascino sui clan vicini, di solito alleati degli Shang, sui territori lontani l'influenza era inevitabilmente diluita dalla distanza e dalla preponderanza dei costumi autoctoni. L'indipendenza culturale delle comunità piú distanti da Anyang, attestata già nella fase Huanbei, è significativa, poiché palesa un'ampia diffusione dell'industria del bronzo

in una vasta area del territorio cinese (attuale), adattata però alle usanze locali: se la tecnica era quella a matrici composte inventata nella Pianura Centrale, forme e decorazioni, e di conseguenza impieghi e riti, non erano necessariamente gli stessi.

Nel 1045 a.C. Yin fu rasa al suolo dal clan Zhou, destinato a regnare per molti secoli, contribuendo enormemente alla formazione della civiltà cinese.

### 5. *La dinastia Zhou Occidentale.*

I ritrovamenti di siti risalenti all'epoca Zhou Occidentale, siano essi tombe, ripostigli o insediamenti, sono ormai nell'ordine delle migliaia, consentendo una ricostruzione piuttosto omogenea – sebbene non priva di lacune – dell'evoluzione dell'arte di questo periodo. L'enorme quantità di scoperte impone, per ovvi motivi, una selezione rigorosa: per offrire un quadro coerente che rispetti il contesto di provenienza dei reperti, saranno analizzati pochi, ma significativi siti nel loro complesso.

I Zhou sono menzionati sulle ossa oracolari del periodo tardo-Shang prima come alleati e poi come ostili al regime di Yin, ma, dal punto di vista materiale, le loro origini rimangono avvolte nel mistero. Poiché la nuova dinastia fece dello Shaanxi, in particolare della valle del fiume Wei, il suo fulcro, si è sempre pensato che i conquistatori provenissero da questa regione; tuttavia, come si è constatato analizzando i siti tardo-Shang fuori dal territorio governato direttamente da Yin, gli sforzi degli archeologi alla ricerca delle vestigia Zhou prima della conquista sono per ora andati delusi. La cultura materiale Zhou successiva alla conquista è molto abbondante e stupisce per la sua affinità con quella Shang, tanto che, se non si sapesse con certezza dell'avvicendamento dinastico, si potrebbe quasi interpretarla come la sua naturale evoluzione. Ciò spinge a cercare le radici dei Zhou fra quei siti che hanno rivelato un'avanzata industria del bronzo con caratteristiche analoghe a quelle Shang, che a loro volta denotano la celebrazione di riti simili e quindi la condivisione delle medesime credenze politico-religiose. Ciò non risolve tuttavia il problema della scrittura: fino ad ora nessuna località al di fuori di Yinxu ha restituito testi scritti su ossa o bronzo (esistono solo tracce di segni grafici), mentre una caratteristica specifica dei bronzi Zhou sono proprio le lunghe iscrizioni nella grafia Shang. D'altra parte, se i conquistatori adottarono la scrittura appena insediati sul trono, è molto probabile che parlassero la stessa lingua e gravitassero nella sfera Shang, ma, essendo la scrittura uno strumento del potere (al pari

delle cerimonie e dei bronzi con i quali le si officiava), essa era riservata esclusivamente alla corte e i Zhou iniziarono a usarla solo dopo aver sbaragliato l'autorità Shang. Una riflessione analoga può essere estesa all'uso del bronzo: prima della conquista, la metallurgia era piuttosto limitata nello Shaanxi, mentre con l'acquisizione del controllo delle materie prime e delle fonderie, dopo il 1045 a.C., la produzione aumentò esponenzialmente. In epoca Zhou gli oggetti di bronzo (vasellame e accessori per carri e cavalli) erano forgiati per essere impiegati durante la celebrazione di cerimonie rituali che, a giudicare dalle iscrizioni che spesso recano, acquisirono un carattere più politico e meno religioso. Per quanto concerne il contenuto e l'importanza delle iscrizioni su bronzo si veda in questo volume il saggio *La trasmissione del sapere*, ma è qui necessario sottolineare la funzione di supporto alla scrittura affidata ai bronzi: data la natura commemorativa di molte iscrizioni che rimarcano i meriti di colui che ha commissionato gli oggetti, questi ultimi diventano documenti attestanti i legami di un individuo e della sua famiglia con il potere centrale; ogni volta che si usa quell'oggetto, si commemorano quei legami. Perciò quando si analizzano la forma, la decorazione, la funzione e il contesto di un reperto in bronzo, è necessario ricordare che esso è anche un documento epigrafico.

### 5.1. L'area metropolitana.

Nello *Shijing* (Classico delle odi) si legge che re Wen (r. 1099/1056-1050 a.C.) trasferì la capitale a Feng (sull'omonimo fiume) e che suo figlio Wu (r. 1049/1045-1043 a.C.), l'eroico conquistatore degli Shang, la estese all'altra sponda del fiume, a Hao, lasciando però i templi ancestrali a Feng. Le due città sono state localizzate 12 km a sud-ovest dell'attuale città di Xi'an e gli archeologi, che vi operano dal 1951, hanno riportato alla luce strutture che ripropongono il prototipo Shang, con grandi basamenti in terra battuta su cui sorgevano imponenti edifici. La necropoli reale non è ancora stata rintracciata, ma nella zona (che comprende le località di Zhangjiapo, Xinwangcun, Baijiazhuang, Puducun, Mawangcun) sono emersi i resti di un insediamento abitativo, centinaia di tombe medie e piccole, fosse con carri e cavalli e ripostigli. L'enorme quantità di reperti rinvenuti, le analisi stratigrafiche (quando possibili) e quelle tipologiche hanno permesso di individuare l'evoluzione delle pratiche funerarie e dell'arte del bronzo per l'intero periodo Zhou Occidentale. Datare in maniera assoluta i sepolcri è estremamente difficile – solo il riferimento specifico a un evento o a un personaggio conosciuto lo consente – ma l'analisi di forme, decorazioni e composizione dei



corredi permette di individuare mutamenti significativi che denotano alterazioni a livello rituale, politico e sociale.

Un recente studio dei cimiteri dell'area di Feng-Hao (Zhang Liyan 2012), basato sull'analisi tipologica delle ceramiche presenti nelle tombe, ha confermato la ripartizione in tre fasi dello sviluppo dello stile e dell'uso dei bronzi in epoca Zhou Occidentale, che può essere sommariamente riassunto come segue: nella prima fase vengono adottate le forme e i decori affermatasi alla fine del periodo tardo-Shang, con forme a sezione quadrata, maschere *taotie* e potenti costolature, oppure sezione cilindrica e decoro limitato a una o due fasce piuttosto strette (tavola 3; figura 11); nella seconda fase forme e decori monumentali vengono abbandonati a favore di un nuovo motivo ispirato a un volatile fantastico che sostituisce il *taotie*, il rilievo è appena accennato (figura 12); con la terza fase spariscono alcune forme e ne vengono introdotte di nuove, mentre i motivi decorativi diventano astratti e soppiantano quelli zoomorfi (figura 13) (Rawson 1999, pp. 359-69). La definizione temporale delle tre fasi non è universalmente condivisa, ma si può ipotizzare che la prima corrisponda ai regni di Wu, Cheng (r. 1042/1035-1006 a.C.), Kang (r. 1005/1003-978 a.C.) e Zhao (r. 977/975-957 a.C.) – quest'ultimo a volte incluso nella successiva –, e che la seconda vada da re Zhao o da re Mu (r. 956-918 a.C.) a re Xiao (r. c. 872-866 a.C.) o re Yi (r. 865-858 a.C.) e l'ultima da re Yi o da re Li (r. 857/853 - 842/828 a.C.) a re You (r. 781-771 a.C.) (Rawson 1990 e 1999; Zhu Fenghan 1995, p. 778; Zhang Liyan 2012, pp. 49-54).

Per quanto concerne la struttura, la maggior parte delle sepolture segue il modello Shang: le tombe sono infatti a pozzo, munite di ripiano *ercengtai* e di fossa sacrificale *yaokeng*, dove di solito si trovano i resti di un cane; alcune, poche in realtà, sono dotate anche di rampa d'accesso.

Il cimitero del clan Ge a Gaojiabao, Jingyang (circa 40 km a nord di Xi'an), ha restituito reperti rappresentativi della prima fase della dinastia Zhou Occidentale: il corredo della M<sub>4</sub> (Shaanxisheng 1994, pp. 67-107), costituito da tre *ding* (di cui uno a sezione rettangolare), un *gui*, uno *yan*, due *lei*, una coppia di *gu*, una di *zhi* e una di *jue*, un *jia*, uno *zun*, una coppia di *you*, un *pan* e uno *he*, mostra l'adozione di forme e decori del periodo Shang, con alcuni oggetti interamente ornati con *taotie* leggermente meno plastici, e altri abbelliti da uno o due fregi, lasciando la maggior parte della superficie levigata. Il corredo della M<sub>1</sub> (Shaanxisheng 1994, pp. 13-34), di poco posteriore alla M<sub>4</sub>, è meno ampio, ma evidenzia l'importanza attribuita alla coppia di *gui* e al set composto da uno *zun* e due *you* di dimensioni diverse che diventeranno una costante degli insiemi rituali della prima e seconda fase. La superficie di questi cinque reperti



è interamente decorata, in un caso, con un grande *taotie* sul ventre e sul coperchio, mentre gli altri quattro sono caratterizzati dal nuovo motivo in altorilievo, definito a «draghi avviluppati», formulato in due parti distinte: la testa con le fauci spalancate e l'occhio prominente, e il corpo che si sviluppa in una grande spirale priva di dettagli anatomici (Qingtongqi

Figura 11.

Fiasca *fanghu* (h. 18 cm), bronzo, tomba M17 a Doumenzhen, Feng-Hao, Shaanxi, dinastia Zhou Occidentale (1045-771 a.C.).



1996, vol. VI, catt. 128 e 136); le fasce minori sono occupate da coppie di draghi dai corpi sinuosi realizzati in rilievo molto meno pronunciato rispetto a quello dei rettili avviluppati che infondono all'oggetto un solido vigore. I *gui* sono resi imponenti dall'aggiunta di alti piedistalli a sezione quadrata, un'altra innovazione introdotta all'inizio dell'epoca Zhou insieme alle lunghe protuberanze all'estremità inferiore dei manici che assumono le sembianze di volatili. Gli altri recipienti (uno *yan*, una coppia di *jue*, un *pan* e uno *he*) sono decorati in maniera più sobria con uno o due fregi, di solito riempiti da *taotie* nastriformi semplificati; questo schema, comparso alla fine del periodo tardo-Shang, sarà mantenuto anche durante la seconda fase dell'epoca Zhou.

Se Feng-Hao era la capitale del nuovo regno, la Piana dei Zhou, comprendente le attuali contee di Qishan e Fufeng (c. 15 kmq), era un importante centro rituale intorno al quale si stabilirono molte famiglie aristocratiche, come testimoniano le vestigia architettoniche, le necropoli e i ripostigli rinvenuti a centinaia dagli archeologi. A Fengchu (Qishan), fra le molte piattaforme, ne è stata individuata una (32,5 × 43,5 m), orientata sud-nord, sulla quale si ergeva un edificio a cortile, costituito da ingresso, sala principale, ambiente posteriore suddiviso in due vani e otto stanze affiancate su ciascun lato in modo da chiudere il complesso; il ritrovamento in uno degli ambienti occidentali di 17 000 ossa oracolari lascia presumere che fosse una struttura con funzione amministrativa e/o rituale. Gli edifici emersi a Zhaochen, Fufeng (Shaanxi 1981) sono invece costruiti su pilastri inseriti in cavità parzialmente riempite di sassi e coperti da un tetto di tegole di terracotta lunghe e curve, munite di protuberanze per assicurarle l'una all'altra – un'innovazione Zhou destinata a essere perpetuata per millenni. Nell'insediamento sono stati anche individuati laboratori ceramici, fonderie e opifici per la lavorazione dell'osso.

Le tombe scoperte nella zona sono, però, relativamente poche e modeste, mentre i ripostigli abbondano e hanno restituito gruppi di bronzi eccezionali, appartenuti a diverse generazioni di una stessa famiglia. Tali depositi, scoperti in gran numero in tutto lo Shaanxi, sono molto utili per capire l'evoluzione della produzione bronzea Zhou; recentemente la loro natura di nascondiglio scavato alla vigilia dell'invasione dei Quanrong nel 771 a.C. è stata messa in discussione, suggerendo che si trattasse, almeno in alcuni casi, di fosse sacrificali (Selbitschka 2011). Indipendentemente dalla funzione originaria, essi sono di fondamentale importanza perché una parte dei reperti che contengono sono stati tramandati per generazioni prima di essere interrati, e le eventuali iscrizioni che recano narrano la storia della famiglia (indissolubilmente legata ai

recipienti) che li ha commissionati e custoditi. Il ripostiglio piú famoso è il numero uno di Zhuangbai, Fufeng (Shaanxi 1992), dal quale sono emersi 103 reperti appartenuti a cinque generazioni della famiglia Wei; le lunghe iscrizioni hanno permesso di stabilire la sequenza cronologica dei recipienti e soprattutto la storia della famiglia che inizia con la presentazione a re Wu subito dopo la conquista e l'assegnazione di terreni da parte del nuovo sovrano alla famiglia Wei. L'antenato Yi (al secolo Shang) è responsabile della fusione di un secchiello *you* (Qingtongqi 1996, vol. V, cat. 170), che ostenta caratteristiche tipiche della fase finale del periodo tardo-Shang: la sezione è circolare, ma imponenti costolature uncinatate dividono il recipiente e il suo coperchio in quattro segmenti. I registri principali sul ventre e sul coperchio sono decorati con grandi *taotie* in rilievo non troppo accentuato, ma nitido grazie anche allo sfondo levigato, mentre i fregi minori sono occupati da due draghi sottili per ogni quarto; il manico rigido dello *you* termina in teste zoomorfe a tutto tondo con bizzarre corna dal profilo di bottiglia. Il *fangyi* della tavola 3 è stato invece commissionato da Zhe (nonno di Qiang, vedi *infra*), ma stilisticamente è paragonabile allo *you* dell'avo Yi: la sezione rettangolare è sottolineata da pesanti costolature uncinatate che sezionano anche i quattro lati dell'oggetto, la maschera *taotie* in rilievo rispetto allo sfondo densamente lavorato orna i registri principali sul ventre e sul coperchio, mentre i fregi minori prevedono coppie di draghi dal corpo sinuoso e le teste rivolte all'indietro. L'unica innovazione rispetto al periodo Shang è la sagoma della costolatura, non piú unita e dentellata, ma composta da una serie di uncini. Anche lo *zun* e il *gong* di Zhe sono realizzati nello stesso stile del *fangyi*, da cui si deduce che nella prima fase della dinastia Zhou l'ispirazione derivasse ancora dagli schemi Shang.

Alla generazione successiva, quella di Feng (padre di Qiang), appartiene invece lo *zun* della figura 12 (concepito in coppia con il secchiello *you*, secondo la nuova consuetudine Zhou), che manifesta alcune importanti novità introdotte nella seconda fase dell'epoca Zhou, sintomatiche di mutamenti concernenti i rituali. A livello decorativo, un motivo di uccelli con il becco di rapace, magnifica coda avvolta e lunga cresta che ricade intorno alla testa spodesta il *taotie* su tutti e tre i registri in cui è suddivisa la superficie, tuttavia lo schema compositivo rimane sostanzialmente invariato: i volatili si affrontano formando una coppia che evoca i draghi generanti la maschera; in alcuni casi, come sul ventre dello *zun*, la lunga coda avvolta è parzialmente equilibrata dalla cresta che scende davanti all'uccello, mentre sul collo la coda circonda il volatile creando un modulo indipendente che può essere ripetuto specularmente, come in questo caso, per creare una coppia, oppure in serie. Il motivo a uc-

celli era comparso già nel tardo periodo Shang, quando, però, raramente faceva da soggetto dominante, mentre nella seconda fase della dinastia Zhou Occidentale sostituisce l'onnipresente maschera teriomorfa. Le costolature sono svanite e insieme a esse il senso di pesante monumentalità, ulteriormente annullato dal rilievo percepito solo in virtù del trattamento meno denso degli elementi che costituiscono il motivo or-

Figura 12.

Recipiente *zun* di Feng (h. 16,8 cm), bronzo, ripostiglio n. 1 a Zhuangbai, Fufeng, Shaanxi, dinastia Zhou Occidentale (1045-771 a.C.).



nitomorfo rispetto allo sfondo ancora riempito da fitte spirali. Questo stile, molto diverso da quello che caratterizza il *fangyi* descritto sopra, si diffuse ampiamente, come testimonia, per esempio, la tomba M17 di Doumenzhen di cui si parlerà fra poco, ma esso scomparve insieme al motivo ornitomorfo in seguito alle modifiche apportate dalla cosiddetta «rivoluzione rituale» (Rawson 1999, p. 434) che si compì intorno alla metà del IX secolo a.C. Sebbene nel periodo intermedio non si siano verificate variazioni significative per quanto concerne la composizione delle serie di recipienti rituali, a dimostrazione dell'assenza di modifiche a livello liturgico, il fatto che il soggetto e il linguaggio decorativo siano sensibilmente mutati rivela cambiamenti sostanziali nel messaggio trasmesso dagli ornamenti e, di conseguenza, nell'accezione dei rituali.

Il reperto più famoso del ripostiglio di Zhuangbai è il bacile *pan* la cui lunga iscrizione (270 caratteri) ha permesso di ricostruire la storia della famiglia Wei fino al suo committente, lo scriba Qiang attivo alla corte di re Mu, e di ordinare cronologicamente i bronzi. Lo schema decorativo prevede due fasce che corrono esternamente: quella sul recipiente si risolve in un volatile quasi obnubilato dalla grande cresta e dalla lunga coda che ricadono in modo speculare, mentre un altro grande elemento astratto a forma di «C» aperta verso il basso lo separa dall'uccello successivo; la formula adottata sul registro che adorna il piede è evidentemente ispirata a quella appena descritta, ma ulteriormente stilizzata, tanto che il corpo del volatile è svanito (Yang Xiaoneng 1999, cat. 81). Inizia così la tendenza all'astrazione che caratterizzerà il linguaggio decorativo dell'ultima fase Zhou Occidentale e che presagisce grandi cambiamenti a livello rituale. Il motivo osservato sul corpo del *pan* decora anche la banda sui due *jue* commissionati da Qiang.

Un terzo dei bronzi del ripostiglio di Zhuangbai è stato dedicato dal figlio di Qiang, Xing (Wei bo Xing, nelle iscrizioni), presumibilmente attivo nella prima metà del IX secolo a.C., quando la riforma rituale era in pieno svolgimento, come attestano gli ulteriori cambiamenti nella decorazione, nelle forme e nella serializzazione di queste ultime.

La fiasca *hu* della figura 13 (una di due) è abbellita con un ornamento a onde che sconvolge totalmente la sintassi decorativa da quando il *taotie* aveva fatto la sua prima apparizione nel periodo Erligang: sono scomparsi i motivi zoomorfi sostituiti da altri astratti, non più ripetuti tre o quattro volte, in base alla sezione del recipiente, bensì uniti in modo da formare un motivo ininterrotto che altera completamente il modo di percepire l'oggetto: non essendoci più un motivo predominante, fortemente simmetrico, che imponga automaticamente una certa prospettiva, il recipiente può essere fruito allo stesso modo indipendentemente

dall'angolazione. Il cambiamento è enorme e rivoluzionario, soprattutto dopo circa sei secoli durante i quali il vocabolario decorativo era dominato da un solo motivo, la maschera teriomorfa, che attirava immediatamente lo sguardo dell'osservatore. Il nuovo stile con decoro geometrico ininterrotto si adatta meglio a forme circolari, e infatti quelle a sezio-

Figura 13.

Fiasca *hu* di Xing (h. 65,4 cm), bronzo, ripostiglio n. 1 a Zhuangbai, Fufeng, Shaanxi, dinastia Zhou Occidentale (1045-771 a.C.).



ne quadrata, già fortemente ridotte nel periodo precedente, scompaiono (temporaneamente). La seconda coppia di *hu* dedicati da Xing ha il profilo leggermente diverso, con il ventre piú schiacciato verso il basso, ed è ornata in maniera piú semplice, ma altrettanto efficace: un motivo stilizzato, ripreso sulla sommità, divide la superficie in quattro quadranti, mentre il decoro a onde contorna il bordo del coperchio (Qingtongqi 1996, vol. V, cat. 140). La tipologia *hu* era stata aggiunta alla serie rituale in bronzo nel periodo tardo-Shang, tuttavia, fino alla fase finale della dinastia Zhou Occidentale, la sua presenza non era regolare e, qualora fosse inclusa, compariva un solo esemplare di dimensioni ordinarie e dal profilo molto allungato con il ventre appena percepibile (in epoca Zhou). Nel tardo periodo Zhou Occidentale lo *hu* assunse proporzioni imponenti, con il ventre che si espande abbassandosi verso il piede, e compare in coppia; questa trasformazione coincide con la scomparsa del gruppo di due *you* e uno *zun*.

Il gruppo di otto *gui* colpisce per la quantità, raramente cosí copiosa anche nelle tombe del tardo periodo Zhou Occidentale (Qingtongqi 1996, vol. V, cat. 65). L'impatto visivo di questi recipienti sobriamente, ma efficacemente decorati con fitte scanalature verticali interrotte solo dai fregi di contorno ornati con un motivo geometrico, convenzionalmente definito a «scaglie», o dal riquadro traforato sul basamento, doveva essere impressionante, e inequivocabile era il messaggio trasmesso sull'alto *status* sociale di colui che li aveva fatti fondere.

Fra gli oggetti commissionati da Xing ci sono 14 campane (Lancioti e Scarpari 2006, cat. 16), a dimostrazione dell'importanza assunta da questo strumento in ambito rituale. Le prime campane di tipo *nao* risalgono alla cultura Wucheng, Jiangxi, del periodo Erligang; queste, invece, sono di tipo *yong* o *bianzhong*, cioè con apertura rivolta verso il basso e anello di sospensione sul manico per appenderle, ma la loro origine è comunque meridionale, sebbene siano state fuse al Nord. Rispetto alle *nao*, le *yong* sono piú lunghe e, per motivi legati alla loro sonorità, hanno 18 bugne per lato suddivise in tre file separate verticalmente da un'area spesso occupata da iscrizioni. Poiché le campane sono strumenti musicali che emettono suoni precisi, la loro fusione richiede tecniche specifiche che devono essere state acquisite dai bronzisti meridionali e condivise da tutti coloro che le producevano. Come attestano alcuni reperti emersi a Baoji, nello Shaanxi occidentale (vedi *infra*), è molto probabile che le *yong* siano state introdotte nei territori Zhou seguendo la medesima rotta che, attraverso il fiume Han, nel periodo Erligang aveva messo in comunicazione la cultura Wucheng con quella di Chenggu.

I ripostigli contengono una selezione di bronzi che la famiglia aveva



deciso di tramandare ai posteri, anziché seppellirli con il loro legittimo proprietario al momento del funerale di quest'ultimo, perciò per analizzare serie rituali complete e desumere le pratiche funerarie è necessario ricorrere a sepolture intatte. Un ottimo esempio risalente alla seconda fase del periodo Zhou Occidentale è la già menzionata M17, una delle 26 tombe, prive di rampe, ma ben conservate, e talvolta accompagnate da fosse per carri e cavalli, che costituiscono la necropoli di Doumenzhen, sul fiume Feng (Shaanshisheng 1986a). Di forma inconsueta, simile a una «T», era dotata di ripiano, fossa sacrificale, struttura lignea *guo* e sarcofago di legno laccato; il corredo era distribuito secondo un disegno preciso: bronzi, ceramiche e lacche (oggi deteriorate) erano stati sistemati nella sezione orizzontale, mentre piccoli oggetti di giada a forma di pesce o uccello erano disposti intorno alla testa e dietro la schiena, una lama *qi* sulla spalla destra, e, infine, una «impugnatura» era collocata fra il sarcofago e la struttura in legno in prossimità del fianco sinistro, mentre su quello destro si trovava uno scudo di bronzo.

La serie di bronzi rituali era composta da tre *ding* (grande, piccolo, a sezione rettangolare), due *gui*, uno *yan*, uno *zun*, uno *you*, uno *hu* angolare e uno circolare, due *jue*, uno *he*, un *gu* e un *pan*. La maggior parte dei reperti è decorata in maniera sobria con una o due fasce sottili riempite con draghi, uccelli, *taotie* molto essenziali o cicale (figura 11), oppure semplici linee parallele in rilievo; solo il *fangding* e la coppia di *gui* sono interamente adornati. Le bugne, le costolature e le maschere zoomorfe sulle zampe del *fangding* suggeriscono una rivisitazione approssimativa di modelli antichi: il *taotie* sul fregio superiore è infatti sostituito da singoli draghi serpentiformi, le costolature sono molto semplificate e lo spazio centrale è riempito con un motivo geometrico romboidale. I *gui* sono invece molto attuali: coppie di uccelli dalle lunghe code si affrontano sulle fasce in cui è suddiviso il piedistallo, sul registro principale del recipiente, dove hanno le teste rivolte all'indietro, e sulla piccola banda in prossimità della bocca, mentre intorno al piede il decoro ad andamento diagonale è estremamente stilizzato e gli imponenti manici assumono la forma di rapace. Il fatto che il motivo ornitomorfo sostituisca il *taotie* dimostra che quest'ultimo non era più essenziale nel linguaggio decorativo e rituale Zhou come lo era invece stato per gli Shang. A forma di uccello è anche il coperchio di una brocca *he*, che, con la sua plasticità, contrasta con il fregio di sottili *taotie* sul collo del recipiente (Qingtongqi 1996, vol. V, cat. 109).

Adiacente alla M17 si trovava una fossa (5,35 × 3,05 m) contenente due carri trainati da due cavalli ciascuno. Il carro era comparso improvvisamente nella Pianura Centrale, molto probabilmente

importato attraverso l'Asia centrale, all'epoca di re Wu Ding degli Shang, e il ritrovamento dell'unico altro esemplare conosciuto fuori dal territorio Shang nello Shaanxi a Laoniupo è significativo. Allo stato attuale delle conoscenze archeologiche sembra, però, che l'inumazione di carri e cavalli si sia diffusa capillarmente a partire dalla seconda fase dell'epoca Zhou. Sia i carri sia il modo di seppellirli in fosse vicine alla tomba del proprietario ricalca la pratica Shang; tuttavia, dai numerosi ritrovamenti Zhou, si desume non solo che erano emblemi dall'alto *status* sociale del defunto, ma che la presenza di carri, cavalli e auriga, o solo carri e cavalli, o solo veicoli, o solo accessori, declinava formalmente i gradi della nobiltà Zhou. Dalle iscrizioni si evince che gli elementi in bronzo potevano essere donati dal re a membri dell'élite, rivelando quindi la preziosità – materiale e simbolica – di questi oggetti in epoca Zhou.

Il corredo che accompagnava il defunto adagiato nella M1 di Qiangjia, Fufeng, comprendeva oggetti stilisticamente paragonabili a quelli del ripostiglio di Zhuangbai dedicati da Xing (Zhouyuan 1987). I recipienti di bronzo, lacca e ceramica erano disposti sul segmento del ripiano *ercengtai* vicino alla testa in maniera particolarmente ordinata, tanto da indurre gli archeologi a ipotizzare che fossero stati sistemati secondo una regola cerimoniale precisa; le finiture per carri e i finimenti per cavalli erano collocati nell'angolo sud-orientale della camera funeraria, mentre i reperti di giada (circa 550) erano prevalentemente deposti all'interno del sarcofago in prossimità del capo.

I 18 bronzi rituali comprendevano quattro *ding* diversi, quattro *li* identici, cinque *gui*, una coppia di *hu*, uno *yan*, un *pan* e uno *he*. Le fiasche *hu* sono molto simili per forma e schema decorativo a quelle dedicate da Wei bo Xing nel ripostiglio di Zhuangbai, così come i quattro *li* ornati da scanalature verticali. I *gui* sono invece molto diversi (Qingtongqi 1996, vol. V, cat. 64): nella M1 si distinguono due coppie che al posto del grande basamento quadrato mostrano tre piccoli piedi e il profilo che si riduce progressivamente includendo il coperchio fino all'apice di quest'ultimo; le due coppie si differenziano per la forma dei manici a bretella in un caso e ad anello nell'altro. Lo schema decorativo è il medesimo: un fregio di draghi o uccelli corre intorno al bordo del coperchio e del recipiente, mentre il resto della superficie è trattato a scanalature orizzontali. Il quinto *gui* è piccolo (h. 8,7 cm) e completamente diverso dagli altri, la sua inclusione nel corredo funebre appare incomprensibile, ma è improbabile che sia casuale: potrebbe essere un surrogato, oppure un oggetto caro al defunto per qualche motivo recondito.

Fra i reperti in origine destinati ai carri e ai cavalli, spicca un elabo-

rato ornamento per la fronte del cavallo sul quale si distinguono tre maschere teriomorfe eseguite nello stile comune anche alle giade.

I numerosi oggetti in giada (nel senso lato del termine) erano in origine infilati a gruppi a formare ornamenti complessi, come la magnifica collana-pettorale composta da 396 elementi (Lanciotti e Scarpari 2006, cat. 24) o il lungo ornamento comprendente quattro placche splendidamente lavorate e un pendente ad arco che riproduce un baco da seta (Gu Fang 2005, vol. XIV, p. 73); i componenti di giada sono spesso congiunti da vaghi cilindrici o sferici di agata o di pasta vitrea, materiale importato dall'Asia centrale, a testimonianza dell'esistenza di contatti (non necessariamente diretti) con quelle regioni. Altri pendenti interessanti per il soggetto e la cura dell'esecuzione sono la placca che ritrae un uomo accovacciato sopra una testa teriomorfa, o quella dove si riconoscono le teste di due draghi: in entrambe, la superficie è movimentata da morbide linee recessive che definiscono l'ornamento.

## 5.2. I feudi.

Nella zona di Baoji gli archeologi hanno riportato alla luce tre cimiteri, Rujiazhuang, Zhuyuangou e Zhifangtou (Lu Liancheng e Hu Zhisheng 1988), dai quali sono emersi migliaia di reperti le cui iscrizioni hanno permesso d'identificare quest'area come lo stato di Yu, presumibilmente un feudo soggetto ai Zhou, mai menzionato nella letteratura ricevuta, eppure ricco di una cultura materiale sofisticata evidentemente vincolata a quella dell'area metropolitana Zhou.

Le diverse tipologie di tombe, la loro distribuzione e il loro contenuto documentano che membri del medesimo clan venivano sepolti nello stesso cimitero seguendo regole basate sulla vicinanza dei rapporti di sangue e sul rango sociale.

La M7 di Zhuyuangou presenta caratteristiche tipiche Zhou con alcune interessanti variazioni che segnalano una lieve indipendenza culturale. La tomba è a pozzo, circondata di ripiano e munita di camera funeraria di legno *guo* e di due sarcofagi all'interno dei quali era sepolto il conte Ge, mentre, contrariamente alle pratiche funerarie Zhou, una sua concubina era inumata all'interno di un feretro e di un *guo* adiacente a quello del marito. I corredi (circa 400 oggetti), che riflettono inequivocabilmente i diversi ruoli sociali dei due defunti, con diciassette oggetti per lui e quattro per lei, erano disposti con cura: il vasellame rituale, comprese le campane, era deposto sul ripiano *ercengtai* in prossimità del capo, eccetto lo *zun* con bocca larga e i due *gu* sistemati nel sarcofago interno insieme ai reperti di giada, alle armi e ad alcuni oggetti di bronzo

di dimensioni ridotte, mentre i finimenti per cavalli, incluse le campanelle, e alcune armi erano adagiati sulla copertura della camera funeraria.

Il corredo della concubina era collocato prevalentemente sul ripiano laterale, mentre nel sarcofago erano stati deposti piccoli ornamenti di bronzo e alcune campanelle.

La decorazione sullo *zun* cilindrico (h. 25,8 cm; d. bocca 20,7) e la coppia di *you* – di dimensioni diverse: *a*) h. 33,6 cm; d. 17, *b*) h. 27,5 cm; d. 13 (Lanciotti e Scarpari 2006, cat. 4) – suggerisce immediatamente che i tre recipienti costituivano un set indivisibile: il registro principale è occupato da due severi *taotie* con corna di ariete avvolte e aggettanti, affiancati da due draghi in verticale con le fauci spalancate che insieme formano un motivo vagamente triangolare sui fianchi e, nel caso dello *zun*, anche sul collo; i fregi minori sono ornati con coppie di draghi flessuosi con le teste rivolte all'indietro. Vigorose costolature uncinata dividono la superficie in quattro quadranti; sugli *you* teste di ariete a tutto tondo piuttosto naturalistiche nascondono la commessura del manico rigido dal quale si stagliano anche teste taurine. Lo stile è quello potente e monumentale tipico del periodo tardo-Shang. I tre recipienti recano la medesima iscrizione secondo la quale il committente delle opere è il conte Ge.

La serie di tre campane *bianzhong*, complete di anello per la sospensione e bugne, testimonia che lo strumento era stato introdotto nei corredi funebri già all'inizio del periodo Zhou Occidentale. In questo caso la decorazione tra le file di bugne si risolve in un motivo astratto, mentre quella in prossimità dell'orlo armonico evoca il profilo della maschera teriomorfa, priva, però, degli occhi.

La scoperta di circa 200 elementi in bronzo tra finiture per carri e finimenti per la bardatura dei cavalli dimostra che il conte Ge aveva il privilegio di utilizzare carri trainati da cavalli, apparentemente non interrati in fosse vicine, ma segnalati dai reperti inseriti nel corredo funebre.

La quantità di reperti in giada (nel senso lato del termine) non è particolarmente ampia, ma comunque superiore a quella di solito rinvenuta nell'area metropolitana Zhou, rivelando un interesse maggiore da parte del feudo di Yu per questo materiale. Oltre agli archi *huang* e alle placche zoomorfe, prevalentemente pesci, si notano piccoli ornamenti di forma angolare decorati con maschere animali e una sorta di collana di agata e turchesi chiusa da uno *huang*, che evoca quella più tarda rinvenuta nella M1 di Qiangjia. Fra le lame, spicca una scure circolare di tipo *qi* con grande foro centrale e margini dentellati.

La sepoltura più importante della necropoli di Rujiazhuang è la M1, che ricalca la ripartizione in due ambienti, il secondo dei quali destinato

a una concubina (come la M<sub>7</sub> di Zhuyuangou, da cui si desume che questa fosse una pratica locale di Yu) e anticipa la consuetudine di seppellire una consorte (presumibilmente la principale) in una tomba adiacente. La sepoltura principale (8,48 × 5,20 m) era preceduta da una rampa (23 × 3,60 m) di accesso, rivelatrice dell'alto rango del defunto, sottolineato anche dalle sette vittime umane collocate lungo la rampa e sul ripiano *ercengtai*; la camera funeraria in legno *guo* era divisa in due sezioni da una parete; il vano riservato al defunto, sepolto all'interno di due sarcofagi (uno solo per la concubina), era dotato anche di fossetta sacrificale con i resti di un cane. La disposizione dei corredi (181 bronzi e 113 giade per lui, 13 bronzi e 224 giade per lei, oltre a oggetti in lacca, pietra, osso, conchiglia e ceramica) prevedeva sostanzialmente la separazione dei bronzi, collocati nella camera funeraria in prossimità della testa, dalle giade, deposte per la maggior parte nel feretro. La serializzazione dei recipienti rituali, una pratica destinata a diffondersi ampiamente nel tardo periodo Zhou Occidentale e in quello Orientale (770-256 a.C.), è evidente nel corredo della concubina, che comprendeva cinque *ding* di misure decrescenti e quattro *gui* identici, tutti privi di decorazione (Lanciotti e Scarpari 2006, catt. 5-6). Tale estrema semplicità potrebbe essere attribuita al ruolo sociale della donna, tuttavia la grande quantità di giade rinvenute nel sarcofago sembra smentire quest'ipotesi. I bronzi rituali del nobile – duca di Yu, come si evince da molte iscrizioni – sono sorprendentemente idiosincratici sia nella forma sia nell'ornamento e non mostrano alcuna attenzione verso la serializzazione: gli otto *ding* e i cinque *gui* sono completamente diversi uno dall'altro e le decorazioni sono difficilmente rapportabili a quelle tipicamente Zhou o tardo-Shang anche quando s'ispirano a motivi noti come il *taotie* o quello a losanghe con una bugna al centro. Curiosi i recipienti a forma di uccello, stilisticamente distanti dallo splendido esemplare emerso dalla tomba di Fu Hao: nonostante le tre zampe e la bizzarra coda, si percepisce il tentativo di rendere il volatile in maniera naturalistica. In generale si nota una cura minore nella gettata, nonostante la maggior quantità di oggetti seppelliti; Rawson (1999, pp. 414-19) imputa questo momentaneo declino alle difficoltà che i Zhou si trovarono ad affrontare in seguito alle campagne militari contro le popolazioni del Sud e dell'Est e/o ad alterazioni del sistema di assegnazione delle terre che indussero alla standardizzazione delle iscrizioni e dei bronzi con cui il sovrano conferiva i territori ai suoi vassalli e delegava una parte del potere. La seconda motivazione è in effetti rivoluzionaria e giustifica meglio i mutamenti che si cominciarono a registrare nel periodo intermedio della dinastia Zhou Occidentale e che si fecero ancora più evidenti in quello successivo.

I legami con le regioni meridionali e le rotte seguite appaiono più chiaramente dai reperti emersi da questa tomba (rispetto a quella di Zhuyuangou): le sculture in bronzo raffiguranti uomini dalle grandi mani posizionate in modo da poter stringere un grosso strumento cilindrico evocano la grande statua di Sanxingdui, mentre lo *zun* a forma di elefante tradisce influenze meridionali proprio in virtù dell'animale che rappresenta. I tre recipienti in grès invetriato suggeriscono rapporti con l'area dell'attuale provincia del Jiangxi, che aveva ormai alle spalle una lunga tradizione nella manifattura di pregiate ceramiche cotte ad alta temperatura e rivestite da una sottile pellicola vetrosa; la forma stessa di due dei tre reperti, una coppa sostenuta da un alto piedistallo, detta *dou*, era molto più diffusa al Sud che al Nord fin dal periodo Huanbei (a Dayangzhou ne è stato scoperto uno già molto complesso).

Come nel caso della sepoltura del conte Ge, anche il corredo del duca di Yu includeva oltre 100 elementi in bronzo tra finiture per carri e bardature per cavalli, ai quali si aggiungono eccezionalmente quattro ruote in legno deposte sul ripiano che circonda la camera funeraria (mentre i reperti di metallo erano collocati sopra e dentro al *guo* e sul sarcofago esterno). A nord della M1, dalla parte opposta rispetto alle rampe, gli archeologi hanno scoperto anche due fosse con tre carri e sei cavalli ciascuna, e una con i resti di tre cavalli, forse destinati ai carri rappresentati dalle ruote rinvenute nella tomba vera e propria. Fra i numerosi oggetti di bronzo rinvenuti nelle fosse, spicca la finitura posta al culmine della stanga del carro decorata frontalmente con una maschera animale afferrata posteriormente da un uomo accovacciato del quale si vedono il volto, caratterizzato da folte sopracciglia e naso schiacciato, i lunghi capelli raccolti sul dorso e il vestiario rifinito con ricercate passamanerie e soprattutto una coppia di cervi disegnati sulle spalle, con le teste rivolte all'indietro l'una verso l'altra (tavola 6). Il fatto che le finiture per carri fossero realizzate in metallo non stupisce, trattandosi di elementi funzionali soggetti a forti pressioni e sfregamenti che ne determinavano il rapido deterioramento. Il fatto, però, che fossero spesso decorate e talvolta, come in questo caso, con disegni complessi rivela l'importanza assunta dagli accessori per carri e cavalli, da considerarsi alla stregua dei recipienti rituali. Le parate di carri erano dopotutto vere e proprie cerimonie, e l'uso di questi veicoli in guerra li caricava di significati simbolici in parte espressi dagli accessori stessi.

Rispetto alla tomba di Zhuyuangou, la quantità di reperti in giada è sensibilmente aumentata, e soprattutto rivela la nuova tendenza di adornare il corpo con placche di varia forma, spesso abbellite con motivi incisi sulla superficie, e ornamenti progressivamente più elaborati



che denotano mutamenti nelle pratiche funerarie derivanti da nuove credenze religiose. Il motivo prediletto è quello ornitomorfo: alcuni archi *huang* hanno le estremità sagomate in modo da suggerire la testa di un drago o di una tigre, fra gli amuleti si riconoscono cervi, tigri, leprotti, bufali e bachi da seta, mentre fra i pendenti dominano indiscussi i pesci seguiti dagli uccelli. Copiosi sono gli strumenti a forma d'impugnatura (28 nella tomba del conte, sette nella tomba della concubina) – originali della cultura Erlitou ed ereditati da quelle successive fino al periodo tardo-Shang –, alcuni squisitamente ornati con uccelli dalle grandi code, che qui talvolta proseguono curiosamente in un'estensione costituita da piccoli pezzi di turchese e giada.

Il corredo della consorte sepolta separatamente nell'adiacente M<sub>2</sub> è più contenuto rispetto a quello del marito, ma di ottima qualità con 22 bronzi rituali, molti dei quali iscritti, una scultura antropomorfa dalle grandi mani chiuse, un inedito contenitore cilindrico con i manici a forma di uccelli, accessori per cavalli e squisiti ornamenti di giada finemente lavorati, anelli fessurati, «impugnature» e soprattutto una considerevole quantità di vaghi cilindrici e sferici di agata, nefrite o pasta vitrea destinati all'abbellimento del corpo della defunta. Tale pratica si estenderà ai feudi orientali con risultati spettacolari nell'ultima fase della dinastia Zhou Occidentale.

Pratiche funerarie molto simili sono state riscontrate nella necropoli del marchesato di Yan, un feudo stabilito subito dopo l'ascesa al trono dei Zhou a Liulihe nei pressi dell'attuale Pechino, come hanno confermato le iscrizioni fuse su due recipienti rinvenuti nella tomba M<sub>1193</sub>, la più grande finora scoperta (7,70 × 5,35 m; Zhongguo 1990). Dotata di quattro rampe poste agli angoli, anziché a metà dei lati del pozzo, era stata purtroppo saccheggiata, tuttavia la brocca *he* e il vaso *li* recanti le iscrizioni sopracitate la rendono una scoperta estremamente importante, mentre le maschere con sembianze umane evocano quelle rinvenute a Chenggu, nello Shaanxi, a loro volta ispirate a quelle della cultura Wucheng. Gli stretti rapporti con lo Shaanxi, in particolare con il feudo di Yu, sono testimoniati dai numerosi bronzi emersi dalle sepolture, come il famoso *li* del conte Ju. Il *gui* dedicato al duca di Yi nella figura 14 tradisce invece legami con le regioni meridionali, soprattutto nei manici a forma di volatile sostenuto dalla testa di un'altra creatura paragonabile a un elefante per la lunga proboscide che, prolungandosi, si trasforma nelle zampe del recipiente; la bizzarra creatura, che evoca al contempo i draghi avviluppati osservati sui bronzi del cimitero di Gaojiabao, è parzialmente riconoscibile nell'essere che orna il ventre e il coperchio.



Eccezionalmente alcune tombe di Liulihe hanno restituito recipienti di legno laccato di squisita fattura (Zhongguo 1984), talvolta abbelliti da intarsi di turchese e/o conchiglie, che ci rammentano la regolare presenza di oggetti laccati nei corredi funebri aristocratici; tuttavia, a causa della loro alta deperibilità, si sono di rado conservati e perciò vengono quasi sempre trascurati. La coppa *dou* è la forma piú diffusa, ma ci sono anche *gu*, *lei*, *hu*, *gui*, *bei* e *pan*; un *dou* caratterizzato da calice pro-

Figura 14.

Pignatta *gui* dedicata al duca di Yi (h. 27,5 cm), bronzo, necropoli di Liulihe, Fangshan, Pechino, dinastia Zhou Occidentale (1045-771 a.C.).



fondo e fusto spesso è magnificamente ornato con *taotie* in parte dipinti in rosso e nero, in parte intarsiati di conchiglie che ricorrono anche sul bordo della coppa sotto forma di dischi. I contrasti cromatici sono molto efficaci e possiamo facilmente immaginare il trascinate impatto visivo degli oggetti laccati insieme a quelli di bronzo su un altare rituale.

Come a Baoji e nell'area metropolitana Zhou, le pratiche funerarie dello stato di Yan prevedevano che i signori fossero accompagnati da sepolture dedicate a carri e cavalli disposti, però, in maniera meno sistematica: la fossa 1100 (vicino alla M1046, dimensioni: 6,10 × 5,70 m), per esempio, conteneva 14 cavalli e cinque carri, le ruote di alcuni dei quali erano state disposte lungo le pareti, probabilmente per ragioni di spazio; la fossa relativa alla M202 (9,60 × 7,40 m) ha restituito addirittura 42 destrieri e sette carri, questi ultimi collocati nella parte meridionale, mentre quella della tomba M52 era occupata da una quadriga e la fossa vicino alla M53 includeva sei cavalli e un uomo, presumibilmente l'auriga.

Le indagini archeologiche hanno riportato alla luce anche le vestigia della capitale del feudo di Yan, protetta da mura di terra battuta larghe 10 m e da un fossato ampio 15; all'interno, l'area palaziale era collocata nella parte centro-settentrionale, mentre abitazioni e laboratori erano concentrati nella zona occidentale. Dai resti, gli archeologi hanno dedotto che la città fu abitata per tutto il periodo Zhou Occidentale.

Secondo quanto tramandato dai testi ricevuti, il feudo di Jin fu fondato da un fratello di re Cheng, Tangshu Yu; nell'area fra i villaggi di Tianma, Qucun, Beizhao e Maozhang nello Shanxi meridionale, gli archeologi hanno scoperto una necropoli dove erano sepolte nove generazioni di marchesi di Jin, a partire all'incirca dall'inizio del x fino all'VIII secolo a.C., ognuno accompagnato dalla propria consorte, inumata in una tomba vicina, ma separata da quella del marito, e da fosse contenenti carri e cavalli (Beijing 1994; Shanxisheng 1994a e 1994b; Xu Tianjin e altri 1995). Le sepolture erano a pozzo, provviste di almeno una rampa d'accesso (solo una coppia di sepolcri ne è priva), camera funeraria in legno *guo* e uno o due sarcofagi innestati uno dentro l'altro; per preservare al meglio le tombe, la camera funeraria era costruita su due cumuli di pietre, e l'intercapedine tra la fossa e il *guo* e tra quest'ultimo e il feretro era riempita con carbone vegetale, un'innovazione che dimostra gli sforzi compiuti per conservare le sepolture il più a lungo possibile. La disposizione del corredo prevedeva abitualmente che i bronzi rituali fossero collocati fra il *guo* e il *guan*, le giade all'interno del sarcofago e gli accessori per carri e cavalli sopra al *guo*.

A giudicare dai ritrovamenti, i marchesi di Jin rispettarono scrupolosamente le norme rituali emanate dall'autorità centrale fino alla fine

del IX secolo a.C., quando iniziarono a includere nei loro corredi recipienti dalle forme inconsuete e complessi ornamenti costituiti da decine (talvolta centinaia) di elementi in pietre semipreziose. La M8, appartenuta a un marchese, e la M31, in cui era sepolta la sua consorte, datano tra la fine del IX e l'inizio dell'VIII secolo a.C. e costituiscono un ottimo esempio di sepolcri dell'epoca, nonostante la M8 fosse stata parzialmente depredata. Del corredo di bronzi rituali del marchese erano rimasti due *gui*, due *fanghu* (fiasca *hu* a sezione quadrata), un *ding*, due campane, tre *zun* a forma di lepre, un gruppo costituito da uno *yan*, uno *he* e un *pan* di qualità inferiore, e infine un *jue* risalente al primo periodo Zhou. La forma dei *gui* è analoga a quella delle pignatte di Wei bo Xing, con l'alto basamento quadrato e la strozzatura in prossimità del bordo del recipiente, mentre la decorazione differisce: le scanalature molto più ampie sono in orizzontale e quasi scompaiono tra i fregi ornati con motivi di drago stilizzati che vertono intorno a un occhio (Yang Xiaoneng 1999, cat. 87). La coppia di *hu* (tavola 9) è rimarchevole per la sezione rettangolare, il coperchio sormontato dal motivo a onde eseguito a traforo che allunga e movimentata il profilo, i manici statuari e il registro sul ventre che, invece di riproporre il motivo a onde visibile sul collo, si traduce in due grandi volute che si ricongiungono in una testa teriomorfa in altorilievo, mentre le estremità terminano in teste di draghi viste di profilo e creature simili riempiono lo spazio in basso; i fregi minori presentano il motivo del drago stilizzato sviluppato intorno a un occhio o quello a scaglie allungate (analoghe a quelle che coprono il corpo delle creature che formano i manici). L'ampio motivo di draghi dal corpo flessuoso privo di dettagli anatomici e dalle teste eseguite in uno stile molto raffinato ripropone la visione prospettica del recipiente, sebbene il decoro sia ripetuto anche sui lati brevi (la composizione è leggermente diversa a causa dello spazio ridotto). Gli *zun* zoomorfi stupiscono non tanto per la forma animale, quanto per la naturalezza della resa delle lepri in contrasto con l'ornamento circolare sui fianchi (*ibid.*, cat. 88), e il *jue* è curioso in quanto oggetto antico sepolto in una tomba più tarda di quasi due secoli. Un'altra pratica inedita, ma destinata a diffondersi in altri feudi e a perdurare anche all'inizio del periodo Zhou Orientale, è quella di seppellire oggetti tipici della serie rituale, come lo *yan*, lo *he* e il *pan* in questa tomba, fusi, però, con molta meno cura. L'inferiorità tecnica di certi recipienti non può essere imputata alla mancanza di risorse finanziarie (come attesta l'alta qualità dei *gui* e dei *fanghu* sopra descritti o l'enorme quantità di giade di cui si parlerà fra poco), le cause sono da ricercarsi piuttosto in mutamenti nelle usanze rituali (la parte della cerimonia che richiede l'impiego di questi oggetti perde di importanza)

e/o in quelle funerarie (non è più necessario seppellire l'intera serie rituale di alta qualità).

I reperti più sensazionali per la loro bellezza oggettiva e per l'originalità sono tuttavia gli ornamenti di pietre semipreziose, in particolare quelli che, cuciti su un tessuto, coprivano il volto del defunto – una pratica inaugurata nel medio periodo Zhou Occidentale nei pressi della capitale a Fengxi (Zhongguo 1986; Zhang Changshou 1993; Rawson 1995b, p. 315). La «maschera funeraria» di questo marchese di Jin era costituita da 52 elementi variamente sagomati e disposti in modo da coincidere con gli occhi, le sopracciglia, il naso, la bocca, le orecchie, ecc. Al collo e sul torace aveva due ornamenti distinti composti da archi, anelli grandi e anelli fessurati di nefrite collegati da vaghi di turchese, giada e agata (Gu Fang 2005, vol. III, pp. 91-92), mentre la vita era cinta da elementi in oro, un'altra novità introdotta dai signori di Jin. Anelli, strumenti a forma di impugnatura, placche finemente lavorate (una antropomorfa di squisita fattura), grandi lame, compresa un'ascia da combattimento, erano distribuiti su tutto il corpo e uno *cong* della cultura Liangzhu, decorato con le tipiche maschere, era stato posizionato su una coscia. Se la presenza di un bronzo rituale antico è eccezionale, la pratica di seppellire oggetti di giada tramandati per secoli cominciò ad affermarsi proprio in questo periodo, come testimoniano i ritrovamenti in altri stati, fra i quali Ying e Guo, entrambi nello Henan, per essere abbandonata all'inizio della dinastia Zhou Orientale.

Il corpo della consorte, sepolto all'interno di tre sarcofagi nell'adiacente M31, era coperto da ornamenti di giada ancora più complessi e strabilianti – una tendenza notata già a proposito delle tombe del feudo di Yan, sebbene in scala considerevolmente ridotta. La maschera funeraria era infatti composta da 79 pezzi (tavola 7), sul lato destro del torace è stato trovato un ornamento che conta ben 654 vaghi di giada, agata e pasta vitrea infilati in lunghe stringhe raccordate in una placca trapezoidale di giada e un altro, costituito da 408 elementi, era adagiato sul petto. Una grande ascia da combattimento era posizionata sull'addome e, fra i grandi anelli, fessurati o interi, disposti in corrispondenza del torace se ne nascondeva uno (posizionato sotto la schiena) recante un'iscrizione e risalente alla dinastia Shang, a testimonianza che la pratica di seppellire manufatti antichi non era riservata esclusivamente agli uomini.

Non solo la superficie di una parte dei pendenti è squisitamente ornata, ma il profilo stesso di alcuni di essi è sagomato in maniera molto elaborata, dimostrando la grande perizia raggiunta dai lapidici in questo periodo. Purtroppo non siamo in grado di stabilire se gli ornamenti in giada rinvenuti nelle tombe fossero tutti per uso funerario o se alcuni

fossero impiegati come insegne di rango quando la coppia di marchesi era ancora in vita, tuttavia il numero e le originali combinazioni rivelano importanti mutamenti a livello rituale. Il progressivo aumento della quantità e della tipologia degli ornamenti di giada non è esclusivo del feudo di Jin: la necropoli dei signori di Ying a Pingdingshan, nello Henan, e alcune sepolture nell'area della capitale Zhou nei pressi dell'odierna città di Xi'an hanno restituito reperti analoghi, sebbene meno eclatanti.

Mutamenti a livello rituale sono suggeriti anche dall'introduzione nei corredi di oggetti di bronzo dalla forma bizzarra, come la brocca dal corpo a tamburo, sostenuta sulla schiena di due sculture antropomorfe accovacciate e nude, e sormontata da un coperchio a forma di uccello assicurato al recipiente da una scultura raffigurante un quadrupede (tigre?) appoggiato sulle zampe anteriori, mentre il beccuccio e il manico assumono le sembianze di teste di draghi (Yang Xiaoneng 1999, cat. 89). Reperti stilisticamente analoghi (ma formalmente diversi) sono emersi dalla M63 della medesima necropoli, a dimostrazione che la brocca non è un'eccezione, e un altro *be* molto simile è stato scoperto insieme a un bacile con i piedi antropomorfi in un ripostiglio a Qijiacun nella Piana dei Zhou (Liang Xingpeng e Feng Xiaotang 1963). La M1 di Pingdingshan (Henansheng 1988), capitale dello stato di Ying nello Henan, ha restituito una brocca più piccola e molto meno appariscente di quella della marchesa di Jin che, non essendo funzionale a causa del nucleo di argilla ancora presente all'interno, induce a classificare il reperto come replica eseguita per essere sepolta. Nella lingua cinese gli oggetti realizzati esclusivamente a scopo funerario sono definiti *mingqi*, che alla lettera significa «oggetti luminosi» o «oggetti per lo spirito»; la pratica di seppellire *mingqi* di bronzo, condivisa dagli stati di Jin, Ying e Guo, fu mantenuta anche all'inizio della dinastia Zhou Orientale per poi essere abbandonata.

Il resto dell'insieme di bronzi rituali interrati nella M31 era costituito da tre *ding*, due *gui*, un *pan*, due *fanghu* e un *li*; i *ding* erano decorati con un solo fregio di elementi astratti tipo scaglie, i *gui* prevedevano solo scanalature orizzontali e i piedini a forma di testa di una bizzarra creatura con la lingua esposta e arricciata, mentre sul *pan* compaiono draghi con un lungo ciuffo sulla testa e il corpo stilizzato che disegna una «S» ad andamento fortemente diagonale su sfondo a spirali. Stilisticamente, i *ding* sono molto attuali, mentre il *pan* tradisce un gusto leggermente anticheggiante, diffuso soprattutto nella seconda fase della dinastia Zhou Occidentale.

L'uniformità delle pratiche funerarie del periodo Zhou Occidentale, riflessa dalla struttura delle sepolture, dalla composizione dei corredi,

dalle serie di bronzi rituali, dal linguaggio decorativo e dalle tipologie di giade, è confermata dai ritrovamenti effettuati in quelli che all'epoca erano altri feudi dei sovrani di Feng-Hao, come Ying a Pingdingshan, Henan, o Wei a Xunxian, sempre nello Henan, o Lu a Qufu, Shandong. Tale omogeneità denota un forte potere centrale, ma non è chiaro se i manufatti di bronzo fossero fabbricati esclusivamente nelle fonderie della capitale e poi distribuiti alle grandi famiglie aristocratiche Zhou in base al loro rango, oppure se forme, decori e iscrizioni (quando presenti) fossero trasmessi a opifici locali che li rispettavano pedissequamente. L'uniformità e la standardizzazione della produzione bronzea e delle iscrizioni, nonché l'abbandono della maschera teriomorfa in favore prima di motivi ornitomorfi e poi astratti, palesano anche un'altra caratteristica precipua del potere Zhou: sebbene i bronzi siano sempre utilizzati per offrire sacrifici agli antenati, essi sono parte integrante della gestione contrattuale del potere politico, come attesta la donazione di set di bronzi da parte del sovrano ai vassalli.

### 5.3. I territori meridionali.

Il territorio controllato dai Zhou con i feudi annessi era vasto rispetto a quello governato dagli Shang, tuttavia non si estese mai alle regioni meridionali (nonostante ripetuti tentativi) dove, nel periodo precedente, erano fiorite importanti culture del bronzo. La loro evoluzione in epoca Zhou non è ancora archeologicamente ben documentata, ma recenti indagini nello Hunan hanno prodotto risultati promettenti. Fra il 2001 e il 2005, gli archeologi hanno scavato due siti importanti: il primo, in località Tanheli a Ningxiang (Hunansheng 2006), ha restituito le vestigia della prima città dello Hunan risalente all'inizio della dinastia Zhou finora scoperta; il secondo, nei pressi di Gaoshaji, a Wangcheng, conferma la natura indipendente della cultura diffusasi nella valle del fiume Xiang che al contempo interagiva frequentemente con il Nord. L'insediamento di Tanheli era cinto da mura all'interno delle quali sono stati riconosciuti i resti di strutture palaziali di grandi dimensioni, costruite su piattaforme artificiali; oltre le mura è stato trovato un cimitero di sette tombe appartenenti a nobili di rango medio e basso, a giudicare dai corredi composti da pochi bronzi (purtroppo irrimediabilmente danneggiati) e qualche reperto di giada. Tuttavia la possibilità di effettuare appropriati studi stratigrafici ha consentito di stabilire che la città fu fondata all'inizio della dinastia Zhou Occidentale e di identificare la cultura fruitrice dei bronzi precedentemente rinvenuti fuori da contesti definibili nell'area di Ningxiang. Molti esperti cinesi (Xiang Taochu

2006) ritengono che i bronzi di epoca Huanbei prodotti nella Pianura Centrale, ma rinvenuti a Ningxiang, fossero utilizzati dalla comunità di Tanheli, che conosceva bene l'arte della fusione del bronzo e fabbricava oggetti in stile sia locale sia Zhou (anziché da genti della Pianura Centrale trasferitesi a sud, come si stimava in precedenza). A Gaoshaji sono emerse 19 tombe, tre delle quali hanno restituito bronzi, soprattutto *ding*, che gli studiosi cinesi hanno classificato come «ibridi», cioè con caratteristiche sia locali sia Zhou. La possibilità di effettuare studi stratigrafici e comparativi rispetto alle ceramiche rinvenute insieme ai suddetti bronzi rende lo scavo di Gaoshaji il riferimento essenziale per la periodizzazione dei bronzi meridionali.

Nello Anhui, che aveva restituito bellissimi *zun* del periodo Huanbei, in località Tunxi, è stato scoperto un gruppo di otto sepolture a tumulo dalle quali sono emersi 107 bronzi, 60 dei quali rituali, e 47 fra armi e accessori per carri e cavalli (Yin Difei 1990). Le tombe a tumulo non sono scavate, bensì costruite sul terreno per adattarsi alle condizioni ambientali del meridione, ricco di corsi d'acqua sotterranei poco profondi. Esse sono costituite da una bassa piattaforma di pietre e fango, sulla quale si adagia il corpo circondato dal corredo funebre, che viene poi coperto da un grosso cumulo di terra. Dalla M3 sono emersi oggetti evidentemente fabbricati dalle fonderie Zhou, come lo *you* del medio periodo Zhou Occidentale decorato con la magnifica coppia di uccelli dalle creste intrecciate, insieme ad altri fusi localmente secondo il gusto autoctono, come il *gui* della figura 15, che ostenta un decoro assolutamente inedito e sconosciuto nei territori Zhou. La compresenza di tali reperti dimostra che la comunità di Tunxi padroneggiava l'arte del bronzo e al contempo aveva rapporti, non necessariamente diplomatici, con i signori di Feng-Hao: lo *you* potrebbe infatti essere parte di un bottino di guerra ottenuto durante uno degli scontri con le milizie Zhou.

Tombe a tumulo sono state scoperte anche nell'adiacente Jiangsu, nelle aree di Nanchino e Zhenjiang, i cui corredi rivelano, come nel caso di Tunxi, una cultura indipendente che interagiva con il regno Zhou (Lü Chunhua 2001; Liu Xing e Ji Changjuan 1980; Xiao Menglong 1984). Un sepolcro in particolare a Yandunshan, nel distretto di Dantu, ha restituito oggetti prodotti nelle fabbriche Zhou, altri di ispirazione Zhou e altri ancora totalmente indipendenti, riproponendo una situazione analoga a quella dei siti scoperti nello Anhui. Il fatto che dalle tombe a tumulo del Jiangsu siano emersi reperti fabbricati in periodi diversi in fonderie lontane l'una dall'altra continua ad alimentare l'acceso dibattito in corso fra gli studiosi cinesi, alcuni dei quali interpretano il ri-



trovamento di oggetti settentrionali come la prova della presenza Zhou in questi territori, mentre altri ritengono che i recipienti del Nord siano stati razzati durante uno degli scontri militari fra l'esercito Zhou e quello meridionale.

Le nostre conoscenze delle culture sviluppatesi nelle regioni del Sud sono ancora molto limitate rispetto a quelle relative ai territori Zhou, tuttavia i risultati di indagini archeologiche sempre più intense e mirate stanno dipingendo un quadro nel quale la potenza Zhou conviveva con altre entità politiche e culturali indipendenti e non necessariamente inferiori, capaci di respingere gli attacchi militari Zhou e addirittura di razzare i loro territori. La nostra percezione dei rapporti fra Nord e Sud è condizionata dalla disparità dei resti materiali che abbiamo a disposizione e dal fatto che per secoli si è creduto nella superiorità assoluta e nella continuità delle civiltà Shang e Zhou (a loro volta derivate da quella Xia) rispetto a quelle meridionali. Un consistente gruppo di studiosi cinesi e occidentali è ormai convinto che le regioni esterne ai domini Shang e Zhou fossero abitate da entità indipendenti che interagiva-

Figura 15.

Pignatta *gui* (h. 19,7 cm), bronzo, Yiqi, Tunxi, Anhui, dinastia Zhou Occidentale (1045-771 a.C.).



no con i regni del Nord, dai quali erano solo parzialmente influenzati e verso i quali hanno invece portato contributi di grande rilevanza, come l'introduzione delle campane, divenute parte integrante degli strumenti rituali. Le scoperte archeologiche dei prossimi decenni concorreranno a provare che quelle Shang e Zhou erano molto probabilmente culture *inter pares*, anziché isole civili circondate dalla barbarie.

SABRINA RASTELLI

*Nuovi spazi creativi: l'arte Zhou Orientale*

La dinastia Zhou Orientale (770-256 a.C.) coincide con un periodo della storia cinese particolarmente lungo e complesso: è infatti durante questi cinque secoli e mezzo che il governo feudale Zhou si dissolse frammentandosi in poteri regionali, progressivamente più indipendenti, per poi giungere nuovamente all'unificazione sotto l'egemonia del più potente di essi, in un regime totalitario centralizzato, non più basato su rapporti di parentela. Cruciale per lo sviluppo artistico è il fatto che, sebbene gli stati regionali fossero costantemente in lotta per la supremazia, continuarono a proporre il modello rituale Zhou. Tuttavia, venendo meno il potere centrale, scomparve anche l'arbitro dello stile, consentendo così la manifestazione di gusti regionali, alcuni totalmente alieni alla precedente sfera culturale Zhou, ma destinati a influenzarla profondamente. Nonostante le corti fossero in feroce competizione per emergere in ambito sia politico sia artistico, i frequenti incontri per sancire alleanze, trattati di pace o dichiarazioni di guerra fecero sì che le innovazioni del linguaggio artistico circolassero rapidamente, sollecitando la loro costante diffusione e fusione. La fioritura di stili regionali e al contempo l'adozione di certi stilemi esotici riflettono l'ambiente intellettuale del momento, con l'elaborazione di nuove idee filosofiche, e la situazione politica, caratterizzata dalla perenne tensione fra spinte regionali e aspirazioni all'unificazione. Per questo il periodo Zhou Orientale, soprattutto a partire dal VII secolo a.C., è uno dei più entusiasmanti e prosperi della cultura cinese.

La nostra conoscenza dell'arte del periodo Zhou Orientale è subordinata alle scoperte archeologiche che, dagli anni Venti del secolo scorso, si concentrano soprattutto su siti cimiteriali (e meno su insediamenti abitativi) e sui corredi funerari da essi restituiti. I materiali più ricorrenti sono il bronzo, la ceramica, la giada (intesa in senso lato), la lacca, i tessuti e raramente l'oro. La lacca deriva dalla linfa raccolta dagli alberi di *rhus verniciflua*, indigeni della Cina meridionale, incidendone la corteccia. Per essere utilizzato, il liquido denso e ricco d'impurità deve prima

essere purificato filtrandolo e lasciando evaporare l'acqua in eccesso; la sostanza che ne risulta è trasparente e di color ambra e può essere colorata aggiungendo alcuni pigmenti minerali o organici (estratti da piante). Il rosso (dal cinabro) e il nero (dalla fuliggine) sono i più ricorrenti perché sono i più stabili e duraturi, ma compaiono anche il bianco, il giallo, il marrone, il verde, l'argento e l'oro; il giallo tende a dissolversi, lasciando solo tracce polverose del brillante pigmento, mentre l'argento si annerisce. La lacca viene applicata a strati sull'oggetto prescelto, di solito di legno, ma anche di pelle, bambú, ramia o tessuto, assicurandosi sempre che lo strato precedente sia perfettamente asciutto prima di stendere il successivo; poiché la sostanza deve asciugarsi in ambiente umido, il procedimento richiede tempi molto lunghi. L'oggetto finito è impermeabile, duro e resistente al calore, tutte qualità molto desiderabili nella Cina antica. Verso la fine del periodo Zhou Orientale, fu introdotta la pratica di rinforzare con tessuto le pareti, ora assottigliate, delle forme in legno; affinché la stoffa aderisse bene al corpo, veniva impregnata con una mistura di lacca e cenere prima di applicare una mano di lacca pura. Tale tecnica riscosse molto successo, poiché permetteva di utilizzare legno più morbido che perciò poteva essere modellato in forme più eleganti (Lee King-Tsi e Hu Shih-Chang 1996; Knight 1998, pp. 89-90).

Il complesso processo di produzione, l'eccezionale risultato estetico, nonché l'impermeabilità e la durezza, rendevano i manufatti laccati particolarmente pregiati e perciò appannaggio esclusivo delle classi sociali più elevate. Oggetti laccati sono emersi con una certa consistenza a partire dal v secolo a.C., ma ciò non significa che prima non fossero inclusi nei corredi: in molti casi, infatti, i sarcofagi erano laccati, come i carri sepolti nelle apposite fosse, ed erano presenti anche alcuni recipienti, ma l'alta deperibilità del legno e i metodi di chiusura dei sepolcri hanno impedito la conservazione dei manufatti di questo materiale. Dal v secolo a.C., quando furono elaborate nuove teorie sull'aldilà e sul possesso da parte dell'uomo di una pluralità di anime, le tombe assunsero un significato diverso e si curò molto di più la loro sigillatura con strati di argille particolari e carbone vegetale (sperimentato nel feudo di Jin alla fine del periodo Zhou Occidentale) che permettevano un maggior isolamento e, di conseguenza, una migliore conservazione della sepoltura e del suo contenuto. È perciò possibile che l'incremento di manufatti laccati nei sepolcri dal v secolo a.C. in poi sia almeno in parte dovuto al migliore mantenimento della dimora ultraterrena. Le stesse osservazioni sono applicabili ai tessuti, ritrovati in misura consistente in tombe ascrivibili al iv secolo a.C. e solo occasionalmente in epoche precedenti (tomba G2 a Baoxiangsi, metà VII secolo a.C.). Numericamente le ce-

ramiche superano gli oggetti di bronzo, soprattutto perché questi ultimi erano riservati all'élite dell'epoca, mentre le leggi suntuarie prevedevano che i signori di basso rango e il resto della popolazione fossero accompagnati da manufatti di terracotta, talvolta eseguiti a imitazione dei più pregiati bronzi rituali. Le ceramiche sono molto preziose per gli archeologi perché ricorrono con regolare frequenza nelle necropoli, perciò la loro analisi tipologica e stilistica consente di stabilire una cronologia relativa delle sepolture all'interno di un cimitero e fra siti di zone diverse. I bronzi tuttavia sono lo specchio dell'alta società e dei rituali che la regolavano (soprattutto in ambito politico), perciò l'esame del loro sviluppo formale, stilistico e tecnico occupa una posizione prominente nello studio della storia dell'arte cinese antica. La giada è un materiale molto duro, ma anche molto difficile da lavorare (non la si può scolpire, la si deve molare), ed è proprio per queste sue qualità eccezionali che fin dall'epoca neolitica era riservata all'élite e aveva assunto valenze particolari legate alla sfera politico-religiosa.

L'invasione del regno dei Zhou nel 771 a.C. e il conseguente trasferimento della capitale da Feng-Hao a Luoyi (corrispondente grosso modo all'odierna Luoyang) segnano storicamente l'inizio dell'inesorabile declino della casata reale dei Zhou, ma si tratta di un evento politico che non ebbe ripercussioni immediate in ambito artistico, dove si continuarono a rispettare i parametri stabiliti dalla cosiddetta «riforma rituale Zhou», completata intorno alla metà del IX secolo a.C. Ciò è testimoniato dalla scoperta di alcune necropoli databili approssimativamente dal IX al VII secolo a.C. i cui corredi mostrano una continuità formale e stilistica nelle serie di bronzi rituali che, in assenza di iscrizioni con riferimenti a persone o luoghi specifici, sarebbe difficile attribuire alla fase anteriore o posteriore del dominio Zhou. Dall'osservazione dei manufatti emersi da queste tombe si evince che, subito dopo il trasferimento della capitale nei pressi dell'odierna città di Luoyang, si continuò a prediligere manufatti sobriamente ornati con pochi fregi costituiti da motivi astratti identici, nati dallo smembramento e dalla stilizzazione del drago e degli uccelli, ripetuti in successione, talvolta a turno capovolti. Di solito i motivi appaiono in rilievo appiattito, mentre linee recesse definiscono i corpi ed evidenziano le articolazioni. La semplificazione e la stilizzazione dei singoli motivi decorativi generò presto l'esigenza di renderli dinamici: la disposizione alternata a dritto e a rovescio era un primo timido tentativo, ma non soddisfacente, così presto i bronzisti cominciarono a elaborare nuove soluzioni.

Quanto alle forme del vasellame rituale, esse erano ormai standardizzate e ricorrevano in serie di recipienti identici, numericamente variabili

a seconda del rango del defunto, e in gruppi fissi: tripodi *ding*, vasi *gui*, fiasche *hu*, tripodi senza manici *li*, bacili *pan*, vaporiere *yan*, coppe con piedistallo *dou*, recipienti *yi*, brocche *he*, campane a percussione di tipo *yong* (dette anche *bianzhong*), caratterizzate da assenza di battaglio, sezione ellittica, manico cilindrico, anello di sospensione, orlo armonico ad arco e presenza di bugne, e di tipo *bo*, che si distinguono dalle precedenti per la sezione ovale, il manico ad anello molto elaborato e l'orlo piatto.

Secondo il *Gongyang zhuan* (Commentario di Gongyang [alle «Primavere e Autunni»]) di He Xiu (129-182 d.C.), un intellettuale del periodo Han Orientale, le norme suntuarie Zhou prevedevano che, per officiare i riti, il Figlio del Cielo (cioè il re Zhou) impiegasse nove *ding*, i duchi sette, gli aristocratici di livello inferiore cinque e i funzionari *shi* tre (Li Xueqin 1985a, pp. 461-64). In base a ciò, il rango dei defunti dovrebbe essere facilmente dedotto proprio dal numero di tripodi inclusi nel corredo, tuttavia i ritrovamenti archeologici mostrano che questa regola era spesso disattesa nel periodo Zhou Orientale, come testimonierebbero le sepolture di Shangcunling (M2009) e di Sujialong, mentre altre hanno restituito un numero troppo esiguo di tripodi rispetto all'opulenza del resto del corredo, suggerendo perciò che, molto probabilmente, quella dei nove *ding* non fosse una norma, o comunque non fosse rigidamente applicata. Alcuni studiosi interpretano l'occorrenza di nove *ding* in tombe non reali (nessuna sepoltura reale è stata finora scavata) come un segno della debolezza dello stato centrale Zhou, non più rispettato dai suoi vassalli che cominciarono ad arrogarsi diritti prima riservati esclusivamente al Figlio del Cielo; secondo un'altra ipotesi, ai principi di stati vassalli con legami di sangue con la casata Zhou era consentito celebrare riti che prevedevano l'impiego della serie più ampia di tripodi, tuttavia la disomogeneità delle scoperte sul campo non consente di sottoscrivere pienamente nessuna delle due tesi.

### 1. *Lo stato di Guo.*

La necropoli di Shangcunling, Sanmenxia, Henan (Zhongguo 1959; Henansheng 1999), che conservava le spoglie mortali degli aristocratici dello stato di Guo, è un ottimo esempio di continuità delle pratiche religiose e rituali fra le dinastie Zhou Occidentale e Orientale, tanto che la datazione di alcune sepolture è controversa: gli archeologi cinesi ritengono infatti che le tombe M2009, M2001 e M2006 (fra le altre scavate negli anni Novanta) siano del periodo Zhou Occidentale (Jiang Tao 1992; Jiang Tao e altri 1995; Henansheng 1992 e 1999), mentre Jessica Rawson

(1995a, p. 89) e Lothar von Falkenhausen (1999, pp. 470-74) le ascrivono all'inizio dell'epoca successiva in base alla qualità inferiore del vasellame rituale e alla presenza di repliche miniaturizzate in bronzo. Sull'attribuzione della M1052 (Li Feng 1988) all'inizio della dinastia Zhou Orientale non ci sono invece dubbi: essa apparteneva al principe ereditario Yuan e il suo corredo era costituito da 28 bronzi rituali, fra cui una serie di sette tripodi *ding*, un gruppo di sei recipienti *gui* e un insieme di nove campane a percussione di tipo *yong* (oltre a sei *li*, uno *yan*, un *dou*, due *hu*, un *pan*, una brocca *he*, una piccola giara *guan* e armi). Anche la M2001 custodiva le spoglie di un nobile del rango di sette *ding*, ma nel complesso quest'ultimo era accompagnato da un corredo molto più sontuoso, comprendente 57 bronzi rituali, nonché una spada con impugnatura di giada e lama di ferro e un'ascia da combattimento *ge* di ferro e bronzo incastonata di turchesi, a dimostrazione del fatto che l'impiego del ferro cominciava a diffondersi. Le due sepolture dividevano comunque alcune caratteristiche essenziali: i defunti erano stati adagiati in un doppio sarcofago (prerogativa degli aristocratici di alto rango) di legno laccato alloggiato nella camera sepolcrale e sui corpi erano stati disposti complessi ornamenti di giada; il gruppo di bronzi rituali era costituito da un insieme completo, inclusa una serie di campane, ed entrambe le sepolture erano corredate da una fossa per carri e cavalli, appannaggio esclusivo di nobili di alto rango (minimo cinque *ding*); il numero di carri e cavalli immolati era correlato allo *status* del defunto: a Shangcunling, le fosse delle tombe di classe sette *ding* contenevano 10 carri e 20 cavalli, mentre il grado distinto da cinque tripodi ne possedeva la metà.

Il carillon di otto campane *yong* (h. 22,7-58,7 cm; ciascuna munita del proprio gancio a «S» per appenderle) rinvenute nella M2001 è decorativamente conservatore: nella parte inferiore si notano due esseri zoomorfi addorsati (draghi o uccelli?), mentre i registri fra le bugne sono occupati da due elementi a «C» a turno capovolti che si sviluppano da un occhio centrale; sulla cima della cassa di risonanza si trovano quattro motivi a «S», terminanti a ciascuna estremità in una testa simile a quella delle creature sul tamburo, e con un occhio al centro del corpo come quello osservato sulle cifre a «C», accoppiati in modo da formare un decoro simmetrico. Una lunga iscrizione, che identifica il defunto con un certo Guo Ji, è stata incisa sul trapezio fra i due gruppi di bugne e un'altra compare a sinistra sul tamburo. Per quanto riguarda la forma, le campane sono a sezione ellittica con il profilo dritto, leggermente svato, e il bordo ricurvo.

Il corredo di bronzi depresso nella tomba M2001 (e anche nelle M2009 e M2006) includeva venti riproduzioni miniaturizzate di recipienti per



alcolici, aboliti dalla riforma rituale del IX secolo a.C., caratterizzati da forme distorte e assenza di decorazione. Tali manufatti, indicati in cinese con il termine *mingqi*, che alla lettera significa «oggetti luminosi» o «oggetti per lo spirito», erano eseguiti esclusivamente a scopo funerario e non erano funzionali, a causa delle dimensioni troppo ridotte o perché talvolta il coperchio era fuso insieme al corpo o il modello interno di ceramica era ancora presente. La pratica di seppellire *mingqi* di bronzo (e giade antiche) era diffusa anche negli stati di Jin e Ying, dove, come a Guo, era riservata alle tombe di membri altolocati del lignaggio, deceduti tra la fine della dinastia Zhou Occidentale e l'inizio di quella Orientale (vedi *Arte e rito nell'età del Bronzo*, in questo volume); poco dopo tale usanza fu abbandonata.

Molti degli elementi di giada rinvenuti nella M2001 andavano a comporre motivi complessi, adagiati sul volto e sul corpo del defunto secondo un'usanza inaugurata alla fine del medio periodo Zhou Occidentale nella necropoli di Fengxi, Shaanxi, ma ampiamente raffinata durante la fase successiva, soprattutto nel feudo di Jin. L'insieme che adornava il corpo di colui che riposava nella tomba M2001 è straordinario: 14 elementi di varia forma descrivono il volto, mentre due collane, una delle quali con lungo pettorale (tavola 8), ornano il corpo; le doppie file di vaghi di corniola e di vetro turchese sono collegate da pendenti di nefrite semicircolari *huang* decorati con motivi zoomorfi, oppure interrotte da cilindri dello stesso materiale abbelliti da disegni ancora più astratti. Insieme a questi ornamenti compositi, sono state ritrovate anche piccole sculture raffiguranti animali che evocavano gli amuleti rinvenuti in tombe databili dal periodo tardo-Shang (grosso modo intorno al XIII-XI secolo a.C.).

## 2. Lo stato di Jin.

L'anno 655 a.C. è il limite cronologico inferiore della necropoli di Shangcunling, essendo la data in cui, secondo la storiografia tradizionale, Guo fu sottomesso dallo stato di Jin, fondato come vassallo dei Zhou nel 1045 a.C. La grande necropoli di Beizhao presso i villaggi di Tianma e Qucun nello Shanxi, scavata a più riprese negli anni Novanta del secolo scorso, sembra essere stata in uso dal IX alla metà del VII secolo a.C., perciò il confronto dei corredi funerari emersi dalle varie sepolture permette di analizzare lo sviluppo stilistico di bronzi e giade dal periodo Zhou Occidentale a quello Orientale.

Secondo gli archeologi che l'hanno scavata, la tomba M93, provvi-

sta di due rampe d'accesso, custodiva addirittura le spoglie del marchese Wen (r. 780-746 a.C.) (Beijing 1995), sotto la guida del quale lo stato di Jin avrebbe acquisito una posizione di prominenza politica rispetto agli altri regni. Il suo corpo era stato adagiato in un doppio sarcofago di legno laccato depresso all'interno di una camera sepolcrale scavata verticalmente nel terreno e rinforzata con grosse pietre; in corrispondenza del volto sono stati trovati 31 elementi di giada o pietra variamente lavorati che formavano una magnifica maschera, paragonabile a quella rinvenuta nella M2001 a Shangcunling, oltre a due dischi *bi* e uno *huan*, mentre un'ascia *ge* di giada era stata deposta sul torace. A eccezione di altre cinque *ge* di pietra appoggiate sul coperchio della bara esterna, il resto del corredo era stato sistemato nello spazio fra la camera sepolcrale e il doppio feretro: i bronzi rituali includevano una serie di 16 recipienti piú 8 repliche miniaturizzate, 10 campanelle con battaglio *ling* e 16 a percussione del tipo *yong*. Se la sepoltura fosse effettivamente appartenuta al marchese Wen, sorprende che abbia restituito solo una serie di cinque tripodi *ding* (mentre presso la necropoli a Shangma, che ospita i resti di un ramo minore della nobiltà Jin, sono state rinvenute serie anche di sette *ding*). L'ornamentazione del vasellame rituale è misurata ed evidentemente influenzata dallo stile del tardo periodo Zhou Occidentale: il drago semplificato e astratto è variamente declinato a formare elementi a «C», «S» o «Z» disposti uno di seguito all'altro lungo i vari registri, oppure incrociati, come sul coperchio delle fiasche *hu*; la fascia principale dei tripodi *ding* è ornata con onde sagomate e nella parte inferiore delle campane ricompaiono coppie di uccelli giustapposti con le teste rivolte all'indietro. Il decoro sul ventre della fiasca *hu* rinvenuta nell'adiacente tomba M102, probabilmente appartenente a una consorte, mostra un interessante tentativo di animazione dell'ornamento (figura 1): il drago stilizzato e ridotto a un motivo vagamente rettangolare è ripetuto quattro volte in maniera simmetrica rispetto a un punto centrale e il modulo piú ampio cosí composto è a sua volta replicato simmetricamente rispetto a una bugna quadrata appuntita che compare su ciascun lato del recipiente, lasciando però una banda liscia intorno ai nuovi moduli. Questo timido esempio di simmetria puntuale testimonia la volontà dei bronzisti dell'VIII secolo a.C. di animare l'ornamentazione ereditata dalla tradizione precedente.

I *mingqi* sono ancora piú moderatamente decorati (con uno o due registri sottili), a eccezione del contenitore per alcolici *yi* a sezione rettangolare, il profilo del quale è movimentato da grandi elementi plastici che si arrampicano sulle pareti del recipiente e del coperchio e sopra a quest'ultimo.

La presenza di una serie di soli cinque tripodi e la sobrietà del vasellame rituale inducono a pensare che non si tratti della tomba del marchese Wen, ma di un altro aristocratico di rango leggermente inferiore, vissuto probabilmente nell'VIII o nella prima metà del VII secolo a.C.

Figura 1.

Fiasca *fangbu* (h. 48,6 cm), bronzo, tomba M102 a Tianma-Qucun, Shanxi, dinastia Zhou Orientale (771-256 a.C.).



Il peggioramento della qualità dei bronzi notato in riferimento agli esemplari emersi dalla necropoli di Shangcunling è confermato anche dai corredi del cimitero di Tianma-Qucun, a dimostrazione del fatto che questa era una caratteristica comune all'inizio della dinastia Zhou Orientale (ereditata dal periodo precedente); eventualmente sfuggivano a tale destino solo alcuni manufatti, tra i quali le fiasche *hu*, o altri tipologicamente eccezionali. Tale involuzione, così come l'impiego di repliche, è stata imputata alla scarsità di vasellame prestigioso nascosto in ripostigli sicuri durante l'invasione dei Quanrong nel 771 a.C. (Rawson 1996, p. 262; von Falkenhausen 1999, p. 476).

### 3. *Lo stato di Zeng.*

La continuità nelle forme e nello stile dei bronzi dell'VIII secolo a.C. rispetto a quelli del periodo Zhou Occidentale non fu un fenomeno limitato agli stati settentrionali, ma interessò anche entità più distanti, come quella meridionale di Zeng nello Hubei. Nei testi antichi non si fa menzione di questo stato, a testimonianza del fatto che la letteratura dell'epoca non è necessariamente completa, e gli studiosi dibattono sul periodo in cui lo stato di Zeng sarebbe stato creato: all'inizio o alla fine della dinastia Zhou Occidentale. Alcuni bronzi recanti iscrizioni relative a Zeng erano emersi incidentalmente, ma si tratta di ritrovamenti fortuiti e sporadici, mentre la tomba scoperta nel 1966 a Sujialong, Jingshan, Hubei, appartenente a un signore locale, ha restituito un opulento corredo comprendente 36 recipienti bronzei, fra cui una serie di 9 *ding*, e 61 finimenti (Hubeisheng 1972). Fra il 2002 e il 2003 la costruzione di una nuova autostrada ha sollecitato lo scavo del cimitero di Guojiamiao, Zaoyang, Hubei, che ha riportato alla luce 25 tombe e tre fosse per carri e cavalli databili fra l'800 e il 650 a.C. circa (Xiangfanshi 2005). I reperti emersi da queste sepolture presentano caratteristiche formali e stilistiche molto simili a quelle delle aree metropolitane del tardo periodo Zhou Occidentale, suggerendo stretti legami con il regno di Zhou, nonostante la distanza geografica.

Fra i recipienti di bronzo, quelli che meglio esemplificano la continuità stilistica con il vasellame del periodo Zhou Occidentale sono due fiasche *hu* a sezione rettangolare con spigoli smussati rinvenute nella tomba di Sujialong (Qingtongqi 1996, vol. X, cat. 104). La decorazione è distribuita su sei registri di varie dimensioni sul contenitore e due sul coperchio; i motivi sono fondamentalmente due: quello cosiddetto a «onde», per l'andamento sinuoso e continuo di un elemento nastrifor-

me che definisce anse contrapposte riempite da un insieme definito di altri componenti, e quello che si sviluppa a forma di «S» squadrata intorno a un occhio centrale. Quest'ultimo potrebbe derivare dall'astrazione del drago (o di qualche altro animale tipo l'uccello o la tigre) che si «decompone in un gioco di motivi geometrici» (Kontler 2000, p. 55); anche le onde potrebbero essere ricondotte alle spire di un drago (o di un serpente) che si avvolge intorno al recipiente, mentre gli elementi che riempiono i meandri formati dalle onde evocano il motivo cosiddetto «a cicala» già presente nel repertorio Shang. L'elemento ripetuto che forma il fregio intorno al piede è talvolta descritto come petalo squadrato capovolto riempito con un elemento geometrico, altre è associato alle scaglie del drago, vedendoci perciò un altro esempio di dissoluzione dell'onnipresente animale.

Le onde ampie e regolari, a prima vista ininterrotte dalle commessure degli stampi impiegati nella fusione del vaso, imprimono un movimento continuo, fluido e veloce che rompe solo apparentemente la simmetria dell'ornamentazione. La maestria del fonditore si nota nella distribuzione delle fasce ornamentali e nella sfumatura del rilievo: le «onde» sul ventre sono più accentuate nello spessore e nella grandezza rispetto a quelle sulle spalle, mentre sul registro superiore sono addirittura incise con un tratto molto delicato, in antitesi con quelle intagliate e leggermente inclinate che coronano magistralmente il coperchio forato al centro. Anche il motivo del drago stilizzato è più marcato sulla fascia che corre intorno al collo del recipiente e più lieve su quella del coperchio. Combinando abilmente decori, registri e sfumature del rilievo, l'artigiano è riuscito ad alleggerire il vaso e a infondergli quel dinamismo che è alla base della ricerca artistica dei bronzisti dell'epoca.

#### 4. *Lo stato di Qin.*

Nello stato periferico di Qin, che dal Gansu (oltre i confini del regno Zhou Occidentale) si stava progressivamente espandendo verso est, il seppellimento di bronzi non funzionali nei sepolcri aristocratici era prassi consueta, soprattutto dopo il trasferimento della casa reale Zhou a Luoyang. Ciò è testimoniato dalla tomba M5 della necropoli nei pressi di Longxian, nello Shaanxi sud-occidentale (Shaanxisheng 1988; Xiao Qi 1989), che si distingue per conformazione interna e per la buona preservazione del corredo: la sepoltura è infatti a fossa verticale con una camera inferiore e una superiore più ampia, la salma era deposta in una bara di legno laccato al centro della fossa inferiore, mentre il corredo era

sistemato sul pavimento di tavole coperte da stuoie dell'ambiente superiore. Esso comprendeva vasi rituali di bronzo, armi, alcune giade, oggetti di terracotta, fra cui 385 elementi a forma di pietre sonore, perline di ceramica e cauri distribuiti vicino alle pareti, mentre al centro dell'ambiente era collocato un carro di legno a grandezza naturale con tutti i suoi accessori, «condotto» da due figure antropomorfe di legno, crudamente realizzate e proporzionalmente troppo piccole rispetto al carro.

Il residente di questa sepoltura non è stato identificato, ma dal suo corredo si desume che appartenesse all'aristocrazia dello stato di Qin: il carro è un inequivocabile simbolo dell'alto rango del proprietario, sebbene non si tratti del tipo da combattimento, bensì di un carro a trazione umana, comunque riservato agli aristocratici (Ciarla 2005, p. 49). La nobiltà del defunto è ulteriormente confermata dalla serie di bronzi rituali, in particolare dalla presenza di cinque calderoni *díng* e quattro pignatte *guì*.

I motivi decorativi sono ispirati al drago, estremamente semplificato, o a parti di esso rielaborate e trasformate in un modulo legato a un altro secondo una sintassi sempre più complessa e fantasiosa: dalla giustapposizione all'incrocio nel rispetto della simmetria assiale, fino alla simmetria puntuale. Il registro principale di una delle fiasche *hu* è ornato con coppie di draghi affrontati, mentre sul ventre di un altro *hu* due draghi ridotti a una combinazione di elementi nastriformi e ritratti di profilo sono raffigurati concatenati. Su una vaporiera *yan* (Lanciotti e Scarpari 2006, cat. 29), la sintassi decorativa è ancora più sofisticata: partendo dalla bocca si nota un primo registro ornato con draghi nastriformi con elementi incrociati che generano un modulo ripetuto sei volte per lato; sul secondo il lungo corpo dell'animale mitologico disegna un modulo rettangolare tagliato diagonalmente in modo da interrompere il ritmo quadrangolare, mentre sul terzo si sviluppa intorno a un occhio centrale; in tutti e tre i casi lo sfondo è curiosamente trattato con un motivo di sottili spirali squadrate reminiscenze di un passato ormai lontano. Sulla parte inferiore dello *yan* il drago si trasforma in un motivo complesso di elementi incrociati, fra i quali diventa difficile distinguere la testa dell'animale più volte ripetuto. Purtroppo è impossibile datare in maniera assoluta la tomba M5, ma dal grado di astrazione del drago e dal gioco di intrecci visibile almeno su alcuni dei reperti, è possibile attribuirlo alla prima metà del VII secolo a.C.

Le riproduzioni non funzionali deposte nelle sepolture Qin potevano essere anche di terracotta dipinta, anziché di bronzo, nel qual caso la decorazione era tinteggiata in rosso e bianco a imitazione dei motivi intrecciati presenti sui bronzi coevi, ma in maniera molto approssimativa.

Come si vedrà in seguito, a partire dal v secolo a.C., la pratica di seppellire *mingqi* divenne una consuetudine diffusa in tutta la Cina, ma le riproduzioni miniaturizzate non funzionali dello stato di Qin all'inizio del periodo Zhou Orientale non possono essere considerate le precorritrici della tradizione successiva, poiché differiscono per aspetto, qualità, contesto e probabilmente significato (von Falkenhausen 1999, p. 493).

Sebbene lo stato di Qin fosse politicamente estraneo al regno Zhou, il corredo funerario della M5 tradisce una fedele adesione alle norme suntuarie Zhou con la deposizione di un numero dispari di calderoni *ding* e di uno pari di pignatte *gui*, una coppia di fiasche *hu* quadrate, un bacile *pan* con una brocca *he* e una vaporiera *yan*. Questa serie rituale subì poche variazioni nel corso dei secoli successivi, come le forme che rimasero pressoché invariate fino al iv secolo a.C., quando i bronzi rituali scomparvero dai corredi funerari Qin.

La bassa qualità dei bronzi emersi da sepolture Qin risalenti all'inizio della dinastia Zhou Orientale non dev'essere imputata all'incompetenza dei bronzisti locali, come dimostra la magnifica campana *bo*, rinvenuta insieme ad altre due dello stesso tipo e a cinque di tipo *yong*, in una fossa sacrificale presso il tempio Taigong a Pingyang (nell'odierna Baoji), capitale dello stato di Qin dal 714 al 677 a.C. (anno in cui fu trasferita a Yongcheng). Gli esemplari di tipo *bo* (Lanciotti e Scarpari 2006, cat. 33) sono capolavori dell'arte del bronzo dell'inizio del vii secolo a.C., nonostante i riferimenti arcaizzanti di forma e decorazione: mentre, infatti, le campane dell'inizio del vii secolo a.C. tendono ad avere le pareti diritte, queste mostrano ancora un profilo bombato che si restringe verso l'apertura e la superficie suddivisa in quattro quadranti da altrettante creste di draghi concatenati, superbamente lavorati a giorno, che si sviluppano lungo le pareti e si incontrano sulla sommità. Anche le bugne a diamante lungo i fregi che incorniciano il registro centrale e il fatto che emettessero una sola nota evocano i modelli dei secoli x e ix a.C., mentre l'ornamentazione principale rivela le nuove tendenze, con un motivo a draghi serpentiformi attorcigliati intorno alla testa, ripetuto quattro volte su ciascuno dei quattro segmenti in cui è suddivisa la superficie.

La parte inferiore delle campane è occupata da un'iscrizione molto preziosa, poiché riferisce che la serie di tre venne fusa per volere del duca Wu (r. 697-678 a.C.) e conferma l'accuratezza dell'ordine genealogico di cinque duchi dello stato di Qin – Xiang (r. 777-766 a.C.), Wen (r. 765-716 a.C.), Ning (r. 715-704 a.C.), Chu (r. 703-698 a.C.) e Wu – menzionati nel *Qinji* (Annali di Qin) così come sono citati nello *Shiji* (Memorie di uno storico), la grande storia universale compilata da Sima Qian (c. 145-86 a.C.). L'iscrizione rivela anche che il duca Wu, descritto come sovrano



capace ed energico, estese i confini del suo stato a est fino a Guanzhong (Shaaxi centro-occidentale), e a ovest fino a Longxi (Gansu).

### 5. *Lo stato di Huang.*

Tornando alle aree centrali, lo sviluppo successivo dell'ornamentazione dei bronzi è ben testimoniato dalla doppia sepoltura del nobile Jun Meng dello stato di Huang (sottomesso da Chu nel 648 a.C.) e della sua consorte (Meng Ji), scoperta a Baoxiangsi, Guangshan, Henan, nel 1983, e ascrivibile alla metà del VII secolo a.C. grazie alle numerose iscrizioni che compaiono sui bronzi (Henan 1984; Li Xueqin 1985b).

I coniugi erano sepolti in un'unica fossa, ricoperta con strati di argilla verde per sigillarla più adeguatamente, ma ciascuno riposava nella propria camera sepolcrale lignea; la tomba G2, appartenente alla consorte, si era conservata molto meglio di quella del coniuge: la camera sepolcrale era infatti suddivisa in due vani, uno contenente il feretro e l'altro il corredo, quest'ultimo curiosamente più lussuoso (22 bronzi e 131 giade) di quello del marito (14 bronzi e 54 giade) e qualitativamente superiore. Le spoglie di Meng Ji erano state adagiate in un sarcofago di legno laccato ornato con fregi che corrono lungo i bordi delle pareti e del coperchio; i decori richiamano quelli di sovente notati sui bronzi: onde sagomate, coppie di draghi astratti, alternativamente affrontati o addorsati, e triangoli combinati a formare losanghe. I manufatti di giada erano deposti sul corpo – il disco *bi* sul petto – e qui si è trovato anche il flauto di Pan in bambú, mentre gli oggetti laccati erano stati collocati fra la bara e la camera che ospitava i bronzi rituali. Tra questi compaiono solo due tripod *ding*, come nel sepolcro di Jun Meng, denotando così il rango piuttosto modesto dei due coniugi, tuttavia il numero pari (anziché dispari, come voleva la regola) e la scoperta di un passaggio scavato da predatori di tombe suggeriscono che il sito possa essere stato disturbato prima dell'arrivo degli archeologi.

I bronzi e le giade provenienti da entrambe le sepolture aderiscono a uno stile omogeneo, a testimonianza del fatto che i motivi decorativi erano condivisi da materiali diversi e che i bronzi erano molto probabilmente i prodotti di una fonderia locale. Ciò denota che già nel VII secolo a.C. le corti dei vari stati tendevano a esprimere il proprio gusto, sebbene ancora timidamente; tuttavia per la nascita di veri stili regionali bisognerà attendere ancora un secolo e l'emergere di stati più potenti e indipendenti, alcuni dei quali con una tradizione culturale avulsa da quella metropolitana Zhou.

Il piú rinomato dei recipienti rituali proveniente dalla tomba in esame è la fiasca *hu* inclusa nel corredo di Meng Ji (figura 2): il profilo dolce e sinuoso è sottolineato dalla decorazione che si solleva appena dal fondo, a eccezione dei due esseri zoomorfi a tutto tondo che, arrampicandosi

Figura 2.

Fiasca *hu* (h. 32 cm), bronzo, tomba di Meng Ji a Baoxiangsi, Guangshan, Henan, dinastia Zhou Orientale (771-256 a.C.), metà VII secolo a.C.



sulle spalle del recipiente, fungono da manici. L'ornamentazione, distribuita su tre fasce, oltre al coperchio, lascia la parte inferiore del vaso, il piede e il collo nudi creando così un contrasto fra superfici ornate e non. Il registro principale, delimitato da una sorta di cordoncino, si sviluppa sul ventre del vaso in ampi riquadri separati a coppie dallo stesso cordoncino che ora corre verticalmente; ogni scomparto accoglie quattro file orizzontali di draghi stilizzati e nastriformi rivolti alternativamente verso destra o verso sinistra. I draghi formano ciascuno un'unità identica, ma essendo disposti a senso alternato e concatenati fra loro generano una trama che movimentata con elegante pacatezza la superficie.

Le due fasce decorative superiori sono ancora più semplici: una è suddivisa in losanghe e triangoli dai contorni incisi, l'altra è costituita da due serie sfalsate di elementi nastriformi e appiattiti, come i draghi del registro principale, a forma di «C». La superficie liscia del collo è parzialmente occupata da un'iscrizione che ricorre anche sugli altri bronzi e identifica i proprietari della sepoltura.

I manufatti di giada consistono in ornamenti di vario genere, perlopiù piatti (ma ci sono anche vaghi), con la superficie decorata impiegando tecniche distinte e con risultati meno omogenei di quanto inizialmente percepito, ma sempre con l'intento di emulare gli effetti visibili sui bronzi. L'ornamento a forma di tigre (o drago o drago-tigre) (figura 3), per esempio, ha la sagoma tagliata a riprodurre il corpo dell'animale visto di profilo, con tanto di fauci aperte, zampe artigliate e coda arricciata; la linea di contorno, marcata da un solco di spessore modulato, contiene gli elementi decorativi della superficie che a un occhio attento rivelano teste di creature fantastiche ancor più ridotte e stilizzate di quelle che compaiono sui bronzi coevi, fra tratti più o meno circonvoluiti che movimentano la superficie. L'ulteriore astrazione del motivo del drago è dettata dalla mancanza di tecniche di lavorazione della pietra per ottenere gli stessi effetti che caratterizzano i bronzi. Questa forma, convenzionalmente definita tigre, ma che potrebbe essere una creatura fantastica, forse il drago stesso, è molto ricorrente fra le giade rinvenute nelle sepolture del periodo Zhou Orientale, suggerendo un valore simbolico caro ai cinesi dell'epoca, ma che a noi sfugge ancora.

La sepoltura di Meng Ji ha restituito anche frammenti di seta molto pregiati, data anche l'alta deperibilità dei tessuti (il loro ritrovamento è una rarità); uno è particolarmente interessante poiché ricamato con un motivo decorativo consistente in riccioli a «L» di due dimensioni diverse, combinati a formare un elemento ripetuto, a turno rovesciato. Sfortunatamente, però, questi reperti hanno mal sopportato l'esame del tempo.

## 6. Lo stato di Ju.

All'incirca coeva della sepoltura di Baoxiangsi è la tomba di un signore del poco conosciuto stato di Ju a Liujiadianzi, Yishui, Shandong (Shandongsheng 1984). Sebbene lo stato di Ju fosse piccolo e politicamente ininfluyente, il suo sovrano era stato sontuosamente sepolto in un triplo sarcofago di legno, collocato al centro della camera sepolcrale, fra i due ambienti che conservavano il suo ricco corredo di bronzi rituali: sedici *ding* (una coppia di grandi dimensioni con coperchio, una serie di undici con coperchio piú altri tre privi di coperchio), nove tripodi *li* con coperchio, sette recipienti a forma di coppa *dou* con coperchio, ma definiti *gui* nell'iscrizione incisa sul fondo della coppa, una serie di sei fiasche *hu* identiche piú una settima isolata, due zuppierie *pen*, un bacile *pan*, due piccoli recipienti *zhou*, nonché venti campane a percussione *yong*, sei *bo*, nove *ling*, due *chunyu* per trasmettere ordini militari e una di tipo *zheng* da suonare rovesciata tenendola per il manico a fusto, e altri 42 manufatti di vario genere. Le iscrizioni ricorrenti su molti recipienti, nonché quelle deliberatamente cancellate, rivelano le diverse origini dei reperti, confermate dall'eterogeneità stilistica. Di partico-

Figura 3.

Ornamento a forma di tigre (h. 12,7 cm), nefrite, tomba di Jun Meng a Baoxiangsi, Guangshan, Henan, dinastia Zhou Orientale (771-256 a.C.), metà VII secolo a.C.



lare interesse per quanto concerne l'ornamentazione sono le zuppiere (Qingtongqi 1996, vol. VII, cat. 77): distribuita su tre registri – uno sul ventre, uno sulle spalle e uno più largo sul coperchio –, la decorazione consiste in un drago molto astratto ridotto a un cordoncino avvolto in modo da formare una cifra ininterrottamente concatenata. Al contrario dei motivi osservati sui bronzi di Baoxiangsi, in questo caso i draghi sono modellati in rilievo, rendendo così i corpi più voluminosi e i punti d'intersezione più evidenti, sottolineati anche da piccole pastiglie. L'esito è una superficie vibrante che attira l'attenzione nel suo insieme e non sul motivo decorativo difficilmente distinguibile che, proprio per questo, Jessica Rawson (1980, p. 153) ha definito «effetto trama». La decorazione sulla coppia di *pen* in questione ben esemplifica i risultati dei tentativi compiuti dai bronzisti dell'epoca per imprimere un forte senso dinamico all'ornamentazione.

Le numerose giade funerarie erano disposte sul corpo del defunto, mentre le armi erano appoggiate sul coperchio della bara.

Il prestigio di questo signore, purtroppo non identificato, è sottolineato dalla presenza di 35 vittime sacrificali inumate insieme al sovrano in una camera di legno posta lungo il lato occidentale del suo sarcofago, mentre l'annessa fossa per carro e cavalli ospitava anche l'auriga sepolto con alcuni recipienti di bronzo, oltre ai finimenti e alle finiture metalliche del carro.

### 7. *Lo stato di Zheng.*

La stilizzazione dei draghi e la loro ripetizione in formule che prevedono il concatenamento, l'intreccio o la sovrapposizione in modo che le unità decorative si dissolvano in una trama dinamica si svilupparono ulteriormente, come dimostrano i bronzi rinvenuti nel 1923 nella tomba di un signore dello stato di Zheng a Lijialou, Xinzheng, Henan, ascrivibile al 575 a.C. circa (Yang Wensheng 2001; von Falkenhausen 1999, p. 479). Come il corredo del sovrano di Ju, anche quello del signore di Zheng, del quale si sono scoperti 69 bronzi rituali, mostra una certa eterogeneità stilistica, sebbene in questo caso si possano fondamentalmente distinguere due gruppi: uno che potremmo definire «contemporaneo», caratterizzato dalla ripetizione di un drago estremamente astratto ridotto a minute unità decorative; l'altro più «conservatore», che mantiene decorazioni convenzionali su forme standardizzate.

Il reperto più eclatante rinvenuto a Lijialou è la fiasca *fangbu* della tavola 10: la superficie del recipiente ignora la consueta suddivisione in

registri e l'ornamentazione, che si risolve in un drago dal corpo nastri-forme e le fauci spalancate, morbidamente concatenato al successivo, si estende a coprirlo interamente; i corpi soffici dei draghi sono sottilmente decorati e le intersezioni sono evidenziate da pastiglie concave utilizzate anche per gli occhi. In violento contrasto con questo trattamento della superficie sono gli esseri ibridi a tutto tondo che sorreggono il vaso o si arrampicano lungo le sue pareti: si tratta evidentemente di quadrupedi immaginari con la coda arricciata, la testa girata all'indietro o di lato e un elaborato palco di corna, eppure il corpo plastico e flessuoso, gli arti resi possenti dalle volute che li evidenziano e la posizione delle teste li rendono credibili. Più piccoli e meno statuari, ma altrettanto articolati e ancor più sinuosi (e per questo meno credibili), sono i quattro animali fantastici aggrappati lungo gli spigoli del ventre. Sovrasta questo mondo favoloso una scultura raffigurante una magnifica gru in procinto di spiccare il volo, che sorprende per il realismo con cui è descritta. Essa è comunque circondata da una doppia corona di «petali» traforati (reminescenza Zhou Occidentale), mentre sui lati del coperchio corre un fregio di motivi spiraleggianti che si sviluppano intorno a un occhio centrale.

La tomba custodiva anche un altro tipo di *hu* (Qingtongqi 1996, vol. VII, cat. 23), sorretto, come il precedente, da una coppia di esuberanti sculture di ibridi, mentre altri due con il corpo lavorato a traforo fungono da manici. Una sorta d'intelaiatura ortogonale suddivide la superficie del recipiente in quadranti, gli inferiori dei quali sono lasciati nudi, mentre quelli superiori sono intensamente ritmati da una fitta trama di draghi estremamente stilizzati, ripetuti sulla fascia che corre intorno al collo e sulle aree triangolari che si sviluppano da quest'ultimo. Un effetto trama più sobrio interessa il piede del vaso, mentre uno cadenzato da due file sfalsate di pastiglie copre la parte inferiore del coperchio coronato da una grande presa con il bordo estroverso, interamente lavorata a traforo.

L'ecclettismo dei bronzisti di Zheng è testimoniato dallo schema decorativo di un vaso *lei* (*ibid.*, cat. 27), rinvenuto nel 1923 poco distante dalla tomba di Lijialou: sulle spalle si estende infatti un groviglio di draghi-serpenti particolarmente flessibili e molto più realistici, interrotti da un motivo dorato purtroppo andato perduto, mentre sul ventre i motivi che riempiono la fascia larga e i «petali» che da essa pendono sono astratti e difficilmente decifrabili, con i contorni segnati da sottili linee in rilievo. I quattro manici sono costituiti da un drago con il corpo a sezione quadrata e le fauci spalancate, in procinto di afferrare il labbro del recipiente, che si intreccia con un drago-serpente alla bocca del quale è appeso un anello.

### 8. *Lo stato di Chu.*

La necropoli di Xiasi, nello Henan meridionale, è particolarmente importante poiché all'epoca della sua realizzazione la zona rientrava nei confini dello stato di Chu e i corredi funerari rivelano il gusto peculiare di questo regno non Zhou, emerso a metà del VII secolo a.C. come una delle quattro potenze che dominavano la sfera politica Zhou, insieme agli stati di Jin, Qi e Qin.

Le sepolture di Xiasi ospitavano le spoglie di sei generazioni di membri dell'alta aristocrazia Chu deceduti approssimativamente fra il 575 e il 525 a.C. La tomba più sontuosa è la M2, dimora eterna di Peng, capo dei ministri dal 552 fino alla sua morte nel 548 a.C., con un corredo di oltre 150 oggetti di bronzo, giade funerarie, agata, pasta vitrea, turchesi, finimenti per cavalli e finiture per carri in bronzo per un totale di 5000 reperti; l'alto rango era ulteriormente segnalato dal fatto che il corpo era stato deposto in un doppio feretro di legno laccato alloggiato all'interno della camera sepolcrale, dalla presenza di vittime sacrificali e da una fossa per carri e cavalli, mentre i tre sepolcri circostanti, M1, M3 e M4, appartenevano alle sue consorti (Henansheng 1980 e 1981). Sebbene precedentemente depredata, la M2 ha restituito manufatti eccezionalmente lussuosi, come il carillon di 26 campane a percussione *yong*, la serie di sette tripodi *shengding* con coperchio (pesanti ciascuno più di un quintale), e uno straordinario altare finemente lavorato. Gli imponenti tripodi *shengding* (Qingtongqi 1996, vol. X, cat. 3), utilizzati per offrire sacrifici di carne, sono caratterizzati da zampe animali, fondo piatto, pareti non molto alte, fortemente rastremate al centro, labbro massiccio e grossi manici squadri curvati verso l'esterno. La decorazione sulla parte superiore delle zampe, ripresa in scala minore sul rilievo intorno alla strozzatura centrale, sul labbro, sui manici, nonché sulla massiccia costolatura che sottolinea le zampe, consiste in un motivo astratto di draghi bicefali intrecciati in rilievo con le articolazioni e le sovrapposizioni evidenziate da pastiglie concave, riccioli, uncini e noduli. Anche i due registri sulla parte inferiore del recipiente e quello più largo che corre intorno al collo prevedono un intreccio di lettura ancor più difficile, in cui sono i contorni dei corpi a essere in rilievo. Ma gli elementi davvero peculiari sono le sei creature fantastiche bicefale – draghi? – che si arrampicano lungo le pareti e si aggrappano al labbro del tripode. Sebbene il loro significato simbolico ci sfugga, l'impatto visivo è impressionante a causa di quei corpi robusti inondati di riccioli e pastiglie e le teste sormontate da elaborati palchi di corna circonvolute.



Un tale risultato sarebbe stato impossibile impiegando il metodo tradizionale della fusione in stampi a matrici composte, e, infatti, in questo caso i bronzisti Chu sono ricorsi alla tecnica della cera persa, in uso nel Vicino Oriente fin dall'inizio del III millennio a.C. e poi sfruttata anche dai Greci e dai Romani. Tale tecnica consiste nel plasmare in cera il complesso elemento che si vuole realizzare, applicare su di esso strati successivi d'impasto argilloso fino a ottenere uno spesso stampo, sottoporlo a calore in modo da far sciogliere la cera che esce da un canale preventivamente aggiunto, e infine colare il bronzo fuso che, raffreddandosi, assume la forma del calco.

Lo stupefacente altare emerso dalla tomba M<sub>2</sub> di Xiasi (Qingtongqi 1996, vol. X, cat. 76) è un trionfo di questa tecnica, che comunque in Cina fu utilizzata solo per un periodo relativamente breve, unicamente per realizzare manufatti tanto complessi e abbandonata non appena questo stile passò di moda. I lati e parte della base di appoggio del reperto in questione, che si presentano come una fitta e spessa trama traforata di bronzo, sono stati realizzati saldando vari pannelli di filamenti intrecciati; la stessa tecnica è stata applicata per ottenere le dodici creature immaginarie bicefale che si arrampicano lungo le pareti e le dodici più piccole che sorreggono l'intero altare. Rispetto a quelli sullo *shengding* sopra descritto, questi esseri bizzarri sono caratterizzati da corpi più plastici e sinuosi, da teste ancora più elaborate e da lunghe lingue arricciate appoggiate sull'altare.

In totale antitesi con questo stile spesso sovraccarico, la tomba M<sub>2</sub> ha restituito alcuni oggetti molto più sobri, decorati con un'altra tecnica innovativa, destinata a riscuotere grande successo nei secoli successivi: l'agemina. Essa prevede l'inserimento a freddo di placchette o fili di metallo sulla superficie, precedentemente preparata ad accoglierle; il materiale impiegato per l'ageminatura è diverso da quello dell'oggetto in modo da creare un contrastante effetto policromo: generalmente il supporto è di bronzo, mentre i motivi ageminati sono di rame, d'oro o d'argento. Il recipiente *fou* con coperchio della figura 4 è ornato da una successione di draghi felini con corpo flessuoso e artigli arcuati, a turno con la testa girata all'indietro, distribuiti su più registri separati da fasce minori decorate con un motivo «a rosetta». L'assenza di dettagli fa sembrare i draghi come semplici sagome applicate sulla superficie in uno stile apparentemente alieno al gusto prevalente a Chu.

Sebbene meno sontuosi, i bronzi che accompagnavano le consorti del ministro Peng obbedivano allo stesso gusto estetico; da segnalare le due fiasche *fanghu*, provenienti dalla M<sub>1</sub>, sorrette da una coppia di creature fantastiche simili a quelle osservate sullo *shengding* e sull'altare sopra

descritti, mentre altre due si arrampicano sul collo del recipiente in sostituzione dei manici.

Queste bizzarre creature svolgevano un ruolo determinante nella simbologia Chu, tanto che, oltre a scalare le pareti del vasellame rituale, comparivano anche come sculture a tutto tondo (tavola 111); la sensazionale coppia di bronzo interamente intarsiata con una scintillante pietra dura

Figura 4.

Urna *fou* (h. 49,6 cm), bronzo ageminato in rame, tomba M2 a Xiasi, Henan, dinastia Zhou Orientale (771-256 a.C.), inizio VI secolo a.C.



di colore verde-azzurro, rinvenuta in una sepoltura nelle vicinanze di Xiasi, lo testimonia eloquentemente. I due esseri, usati congiuntamente o singolarmente, forse come piedistalli per tamburi inseriti nella cavità sul posteriore della figura, si presentano come quadrupedi con le zampe ben piantate a terra, ma con il corpo plastico e flessuoso, slanciato dal lungo collo e animato da una testa articolata con la lingua arricciata che penzola dalle fauci aperte, le orecchie avvolte a spirale che terminano in un fiore, le corna intricate che formano frementi esseri serpentiformi. Dal collo della scultura si sviluppa un secondo animale fantastico dalle cui fauci ne spunta un terzo in un gioco di complesse torsioni.

Tornando ai *fanghu* rinvenuti nella tomba M1 di Xiasi, la loro somiglianza formale e stilistica con quelli emersi a Xinzheng è innegabile, suggerendo intensi rapporti di scambio culturale, oltre che militare, fra i due stati – Zheng rientrava infatti nelle mire espansionistiche di Chu e fu spesso attaccato da quest'ultimo. Ma lo stile di quale dei due stati è prevalso? Dall'analisi dei corredi restituiti dal gruppo di quattro tombe di Xiasi, si evince che Chu aveva elaborato un gusto estetico ben definito che prediligeva un'ornamentazione enfatica, basata sulla ripetizione di minuti motivi di ispirazione zoomorfa, irricognoscibili non solo perché estremamente stilizzati, ma soprattutto perché sommersi da una profusione di elementi astratti in rilievo, quali pastiglie concave, riccioli, uncini e noduli. Lo stile Chu aveva comunque attinto dalla tradizione artistica in auge negli stati confinanti, con i quali intratteneva rapporti conflittuali, ma alla fine la superiorità militare di Chu incoraggiò anche la diffusione del suo linguaggio artistico.

### 9. *La sepoltura del ministro Zhao (stato di Jin).*

Mentre al Sud si prediligeva l'elaborato, talvolta sovraccarico, gusto di Chu, al Nord, nelle regioni dominate dallo stato di Jin, si definiva uno stile meno roboante, ma più terso. Rappresentativo di quest'ultimo nel v secolo a.C. è il sontuoso corredo emerso dalla tomba M251 a Jinshengcun, nei pressi di Taiyuan, Shanxi, appartenuta al ministro Zhao, deceduto approssimativamente fra il 475 e il 425 a.C. (Shanxi-sheng 1989; Gu Ye 1992; Beckman 2002). Il corpo, ornato da 110 elementi di giada e cinture d'oro massiccio o di bronzo ageminato, era stato adagiato in un triplo sarcofago di legno alloggiato al centro della camera sepolcrale, anch'essa di legno, accuratamente sigillata con crete diverse. L'imponente gruppo di bronzi rituali era distribuito sul pavimento della camera sepolcrale, dalla parte della testa del defunto, e all'interno

di quattro ambienti di legno, uno dei quali riservato agli strumenti musicali (campane e pietre sonore) e al corpo di colui che presumibilmente era solito suonarli; un'altra cassa di legno conteneva invece armi e utensili da lavoro di bronzo, mentre le finiture per carro erano conservate separatamente. Il numero complessivo di calderoni tripodati ammontava a 25, inclusa una serie di sette *ding* che dovrebbe indicare l'alto rango del defunto. La decorazione su un gruppo di sei tripodi a forma di *dui* (Qingtongqi 1996, vol. VIII, cat. 24) è ripartita su quattro fasce – due sul coperchio e due sul recipiente – e consiste in un drago stilizzato con la lingua penzolante avvolto in una spirale squadrata che prosegue nell'animale successivo capovolto; sul registro principale, che corre sulle spalle del contenitore, il gioco dei draghi è più complesso, ma ugualmente leggibile: la lingua penzolante di ciascun essere serpentiforme, disposto a forma di «C», coincide con la coda del drago seguente rovesciato, concatenandoli. I draghi nastriformi e piatti, in leggero rilievo rispetto allo sfondo, sono delineati da un contorno liscio che esalta il corpo meticolosamente trattato con spirali squadrate appena incise. Tale trattamento minuzioso e sfumato delle superfici è la caratteristica principale dello stile Jin. Da segnalare i manici ad anello sul recipiente, retti da una maschera nota con il nome cinese di *pushou* («testa animale»), che con i suoi grandi occhi evoca il *taotie* (vedi *Arte e rito nell'età del Bronzo*, in questo volume). Manici di questo tipo erano fissati anche sui feretri che accoglievano il defunto, mentre la maschera *taotie* (che gli archeologi cinesi preferiscono comunque definire in questi casi come una coppia di draghi *kui* affrontati), sebbene rivisitata, compariva su alcuni reperti di bronzo, come dimostrano i bacili *jian* (Qingtongqi 1996, vol. VIII, cat. 98). Le maschere frontali, sormontate da corna a forma di «S» in posizione orizzontale, sono sovrastate da teste giustapposte di draghi, i corpi serpentiformi dei quali, passando dietro ai *taotie*, si estendono lateralmente e, contorcendosi più volte, intersecano il corpo dei loro simili che si sviluppano in direzione opposta in un *continuum* senza fine. Sui due registri minori, il motivo è leggermente più semplice, ma comunque ispirato all'incrocio e al concatenamento ininterrotto. Come sul *dui* precedente, le creature fantastiche serpentiformi sono in rilievo rispetto allo sfondo e sono minuziosamente trattate con motivi di spirali squadrate, ma, mentre prima gli intrecci rimanevano piatti, qui sono sottolineati da riccioli e pastiglie pronunciati che fanno fremere l'intera superficie. Una maschera simile a quella osservata sulla fascia decorativa principale sovrasta i quattro anelli che fungono da manici e ricorre nella parte inferiore della serie di cinque campane *bo* in maniera ancora più nitida (tavola 14). Sui registri minori si notano invece draghi a forma di «C»

a turno capovolti, mentre le bugne si risolvono in serpenti avvolti su se stessi. La presa attraverso la quale si appendeva la campana è costituita da due creature fantastiche dai corpi flessuosi e le code arricciate che si affrontano con le teste rivolte verso l'alto e le fauci spalancate per inghiottire il corpo di un altro essere immaginario. Creature simili, con i corpi ancora più plastici, le teste volte all'indietro e la lingua penzolante, si arrampicano sul collo di quattro *fangbu* emersi da questa tomba, evocando i vasi scoperti a Xinzheng e a Xiasi.

I bronzisti Jin erano anche abili scultori ispirati da soggetti naturalistici, come testimonia uno spettacolare vaso *zun* ornitomorfo (Qingtongqi 1996, vol. VIII, cat. 53). I contenitori di bronzo zoomorfi non sono una novità, esistevano infatti fin dall'epoca Shang; ciò che colpisce di questo esemplare è il suo naturalismo: nonostante si tratti di un uccello immaginario, lo scultore che l'ha concepito mostra un'acuta sensibilità verso i dettagli anatomici curando minuziosamente la resa delle zampe e del piumaggio, mentre protraendo il collo in avanti e ruotando leggermente la testa del volatile gli infonde un soffio di inaspettata vitalità. Il mondo fantastico è comunque presente nel serpente che definisce la sagoma delle ali e soprattutto nel quadrupede dal corpo snello che, azzannando il collo del volatile, funge da manico del recipiente.

Un uccello simile corona il coperchio dello *hu* con collo leggermente flesso a imitazione delle fiasche di cuoio in uso presso le popolazioni nomadi delle steppe. Una catena assicura il coperchio al manico a forma di creatura fantastica con corpo affusolato curvo e coda a «S», analogo a quello osservato sullo *zun* ornitomorfo. I due elementi a tutto tondo contrastano con l'ornamentazione delle quattro fasce sul ventre costituite ciascuna da tre file di unità filiformi così sintetizzate e minute da essere illeggibili, mentre le pastiglie protuberanti infondono un ritmo convulso alla superficie. Forse proprio per attenuare tale frenesia i registri decorati sono separati da nastri lisci e anche il collo è nudo, eccetto una piccola fascia di «S» sfalsate vicino alla bocca.

Come la tomba M2 di Xiasi, anche quella del ministro Zhao ha restituito alcuni oggetti di bronzo ageminato, il più singolare dei quali è uno *hu* quadrato su alto piedistallo. Sul coperchio la decorazione prevede una coppia di draghi-serpenti speculari iscritti in un quadrato agli spigoli del quale si sviluppano elementi ornamentali a forma di cuore. La superficie del recipiente è invece divisa in losanghe, i cui vertici sono congiunti da coppie di anelli intersecati; all'interno delle losanghe si nota un motivo astratto, mentre il piedistallo è ornato da creature immaginarie ornitomorfe che procedono in direzioni alternate. Colin Mackenzie (1999, p. 84) ha sottolineato la novità assoluta del decoro che ha abolito i registri

orizzontali a favore di un originale andamento diagonale, presumibilmente preso in prestito dai tessuti, sebbene, come egli stesso nota, non siano sopravvissuti esemplari con cui confrontarlo.

Un motivo astratto, ma piú morbido, ageminato in oro abbellisce due fibbie di bronzo appartenute al ministro Zhao (tavola 13): sagomate a forma di clava con tre sfaccettature, il gancio vero e proprio si traduce in una piccola testa animale, mentre un bottone nascosto dietro la parte piú ampia serviva per fissarle alla cintura da allacciare. Fibbie di questo genere facevano parte dell'abbigliamento personale dell'aristocrazia dell'epoca ed erano a tutti gli effetti simboli di *status* sociale che il proprietario ostentava; sono infatti emerse numerose, in molteplici fogge e materiali e realizzate con varie tecniche, da sepolture sia settentrionali sia meridionali dell'intero periodo Zhou Orientale.

Dall'analisi dei reperti di bronzo contenuti nella sepoltura del ministro Zhao, si desume comunque che la cultura Jin aveva concepito un linguaggio artistico improntato all'intreccio nelle sue molteplici declinazioni, e perciò proiettato verso un effetto d'insieme, ma in generale meno carico e piú nitido di quello elaborato a Chu, con particolare attenzione alle sfumature delle superfici.

Con ogni probabilità, i bronzi del corredo del ministro Zhao erano stati fusi nelle fonderie dell'ultima capitale Jin a Xintian, scoperte nel 1959 presso l'odierna città di Houma (Li Xueqin 1985a, pp. 40-50; Shanxisheng 1996). Gli scavi hanno riportato alla luce i resti della capitale e, a sud di essa, laboratori per la lavorazione del bronzo, della ceramica, dell'osso e della pietra. Di particolare importanza per lo studio della tecnologia del bronzo in uso nello stato di Jin è stato il ritrovamento di migliaia di stampi per la fusione del bronzo, inclusi quelli destinati alla realizzazione di oggetti ageminati e di iscrizioni. Questo rinvenimento ha permesso di capire che, nonostante la minuziosità della decorazione, i reperti emersi da siti Jin ascrivibili ai secoli VI e V a.C. sono stati realizzati con il metodo classico della fusione in stampi a matrici composte e non con la tecnica della cera persa recentemente introdotta in Cina. Per riprodurre decorazioni così minuziose, gli artigiani addetti alla preparazione degli stampi ricorsero innanzitutto a un tipo di argilla piú raffinata e plasmabile che potesse conservare integralmente fino all'ultimo dei dettagli ornamentali incisi. Poiché la decorazione consisteva spesso in un'unità o un modulo ripetuto, i ceramisti presero a incidere i motivi su una matrice e a utilizzare questa per imprimerli sugli stampi esterni impiegati durante la fusione, evitando così di incidere questi ultimi a ogni procedimento e rendendo di conseguenza il sistema produttivo molto piú efficiente.

I reperti di nefrite emersi dalla tomba del ministro Zhao testimoniano che la predilezione per superfici sfumate era estesa anche agli oggetti di giada, sebbene in forma semplificata. I numerosi pendenti a forma di drago o tigre, o ad arco bicefalo, così come i pendenti cilindrici o i dischi *bi* e *luan* mostrano la superficie ornata con combinazioni di riccioli a forma di «C», «S» o di virgola più spesso in rilievo, ma anche semplicemente incisi.

10. *La necropoli dei duchi di Qin a Nanzhihui.*

L'enorme area cimiteriale di Nanzhihui, Fengxiang, Shaanxi, era la necropoli del lignaggio ducale dello stato di Qin che dal 677 a.C. aveva stabilito la capitale nella vicina Yongcheng (odierna Fengxiang) (Han Wei 1983). Purtroppo le indagini archeologiche sono ancora in fase preliminare e solo la tomba M1 è stata finora scavata, tuttavia dalle dimensioni colossali (21 kmq) e dalla singolare pianificazione si evince che questa necropoli era unica nel panorama dell'epoca: l'area cimiteriale era infatti delimitata da un fossato, all'interno del quale si distinguevano dieci complessi funerari segnati anch'essi da un fosso, ciascuno contenente più tombe, per un totale di 44 sepolcri; alcune delle tombe più grandi all'interno di un complesso erano circondate da un ulteriore fossato, presumibilmente per sottolinearne l'importanza, mentre sulle fosse sepolcrali sigillate si ergevano edifici religiosi adibiti al culto del defunto. La sepoltura M1, probabilmente appartenente al duca Jing (r. 576-537 a.C.), rivela le grandiose ambizioni del sovrano e del ducato di Qin in generale, con i suoi 300 m di lunghezza, due rampe d'accesso, la monumentale camera sepolcrale, l'impiego di legname pregiato e ben 186 vittime sacrificali. Purtroppo la tomba era stata saccheggiata e solo pochi reperti sono stati ritrovati, ma da essi s'intuisce che il corredo doveva essere straordinario.

Nella zona settentrionale di Yongcheng, che servì da capitale fino al 424 a.C., è stato rinvenuto un deposito contenente 12 recipienti di bronzo, tra i quali la fiasca di bronzo ageminato della figura 5 (Han Wei e Cao Mingtan 1981). La sua particolarità sta nel programma decorativo che, suddiviso in quattro registri, si traduce in scene narrative piuttosto estese. Il soggetto varia più volte lungo una stessa fascia orizzontale, ma i protagonisti sono sempre gruppi di esseri umani impegnati in un'attività specifica: raccolta di foglie di gelso per nutrire i bachi da seta, gare di tiro con l'arco, cerimonie rituali celebrate all'interno di un edificio, battute di caccia e battaglie. Indipendentemente dal tema, lo stile pitto-



rico rimane costante: le sagome sono disposte su una linea base suggerita o effettivamente tracciata, nessuna figura emerge sulle altre, il loro ruolo è intuibile dagli strumenti che le accompagnano, dalle pose e dai gesti che le uniscono a definire lo spazio e l'evento (Wu Hung 1999, p. 702). Il cambiamento di soggetto è segnalato dal mutamento dei movimenti

Figura 5.

Fiasca *bu* istoriata (h. 40 cm), bronzo ageminato in oro, Gaowangsi, Fufeng, Shaanxi, dinastia Zhou Orientale (771-256 a.C.), v secolo a.C.



ritmici dei gruppi di figure, originariamente evidenziato dal contrasto cromatico generato dalla tecnica dell'ageminatura. Le scene che ornano il registro superiore della fiasca appaiono al contrario per un errore commesso da colui che preparò lo stampo: secondo uno studio eseguito da Bagley (1995) sulle fonderie di Houma, l'ornamentazione veniva trasferita da blocchi decorati riutilizzabili (tipo timbri) su strati di argilla umida che, una volta staccati, venivano applicati all'interno dello stampo per la fusione del bronzo.

Il soggetto decorativo su questa fiasca la rende un raro esempio di arte figurativa: fino al VI secolo a.C., infatti, l'arte cinese sembra aver prediletto un linguaggio decorativo di tipo ornamentale, pur con un forte valore simbolico, incentrato sulla scomposizione e combinazione di creature fantastiche e dove la figura umana appare di rado, mentre sulla fiasca in questione le è affidato il ruolo principale. Il numero di rappresentazioni pittoriche aumenta fra il VI e il V secolo a.C., a giudicare dai reperti ascrivibili a questo periodo, ma poiché si tratta quasi esclusivamente della decorazione su oggetti tridimensionali di bronzo e di lacca, il panorama rimane incompleto. È possibile che l'arte figurativa su supporti altamente deperibili, quali seta, bambú, legno e dipinti parietali, fosse in realtà più sviluppata di quanto si pensi.

Poiché i temi della caccia e del combattimento erano estranei all'ambiente cinese prima del V secolo a.C., mentre erano consueti fra i popoli delle steppe, molti studiosi ritengono che gli artigiani cinesi si siano lasciati influenzare dall'arte delle popolazioni oltre confine. Tuttavia, se lo stile degli animali ritratti in posizioni diverse sul coperchio e sui registri minori tradisce l'ascendenza delle culture nomadi, la formula narrativa è stata rielaborata secondo il gusto cinese: nelle scene di caccia, per esempio, compaiono figure umane su carri e le cerimonie religiose sono accompagnate da orchestre tipicamente cinesi.

L'introduzione di temi raffiguranti attività umane in sostituzione di creature fantastiche intrise di simbolismi religiosi rivela non tanto l'abilità degli artigiani di ritrarre la realtà circostante, ma piuttosto un diverso utilizzo degli oggetti così decorati. Le rappresentazioni pittoriche compaiono infatti su oggetti destinati non all'uso rituale, ma a quello domestico dei nobili dell'epoca.

La fiasca *hu* di Gaowangsi non è unica nel suo genere, tuttavia il numero di esemplari analoghi è esiguo: quelli conservati nelle collezioni di musei sparsi in tutto il mondo sono privi del loro contesto archeologico, mentre quelli rinvenuti in Cina sono stati scoperti in zone disperate, rendendo vano ogni tentativo di definizione della loro origine e della loro diffusione.

11. *Gli stati di Cai, Wu e Yue.*

Secondo le fonti letterarie, le vicende politiche dello stato di Cai durante la dinastia Zhou Orientale furono molto turbolente, costantemente minacciato dal suo potente vicino, Chu. Nel 518 a.C. salì al potere il marchese Shen, che nel 506 a.C. si alleò con Jin e Wu per la grande offensiva contro Chu e nel 493 a.C., due anni prima di essere assassinato, trasferì la capitale dallo Henan allo Anhui. La sua sepoltura, a fossa verticale, è stata infatti scoperta a Shouxian (Anhuisheng 1956); le spoglie mortali di Shen erano conservate in un feretro di legno laccato, riempito di polvere di cinabro, posto non al centro della camera sepolcrale, come di consueto, ma più a sud. Poco distante sono stati ritrovati i resti di una vittima sacrificale umana sepolta senza bara, mentre l'impressionante corredo che contava ben 584 oggetti, 486 dei quali di bronzo, e i rimanenti d'oro, di lacca, di giada e d'osso, era stato sistemato lungo il perimetro della camera – vasellame rituale e strumenti musicali a nord, armi e finiture per carri sugli altri lati. Il rango del marchese era designato dalla serie di sette *shengding* di dimensioni decrescenti, privi di coperchio, accompagnati da altri undici tripodi. Lo stile eterogeneo dei reperti riflette la posizione geografica e politica dello stato di Cai, schiacciato fra i vicini meridionali Chu e Wu e l'alleato settentrionale Jin. La fiasca *hu* a sezione quadrata (Qingtongqi 1996, vol. VII, cat. 74) sembra più vicina allo stile Jin: la decorazione di draghi filiformi concatenati sembra generare un tessuto a trama fitta ritagliato in sagome precise e applicato sulle spalle, sul collo e intorno al coperchio. I manici a forma di draghi-felini (forse introdotti da Chu) che si arrampicano lungo il collo con la testa volta all'indietro, la lingua penzolante e le corna elaborate – qui assomigliano più a un ciuffo – sono diventati una costante, così come la ripartizione della superficie del recipiente in quattro riquadri, segnati da un'intelaiatura, e il coronamento di petali traforati testimoniano la standardizzazione sia della forma sia dell'ornamentazione delle fiasche. L'urna *fou* invece s'ispira a quelle rinvenute nella necropoli di Xiasi, coniugando addirittura le diverse tecniche decorative: sulle spalle e sul ventre si notano infatti sagome sottili di animali fantastici ageminati in rame, mentre lo sfondo dei due fregi punteggiati da motivi «a rosette» in rilievo (anch'esse ageminate) è trattato con motivi intrecciati dal contorno rialzato e la presa circolare del coperchio nasce dalla combinazione di piccoli elementi realizzati con il metodo della cera persa. L'iscrizione incisa sia sul coperchio sia sul recipiente attesta che l'urna non proveniva da un altro stato, ma era stata fusa per il marchese su suo ordine.

L'eterogeneità stilistica dei bronzi della tomba del marchese Shen e le iscrizioni che li accompagnano documentano non solo gli stretti rapporti fra gli stati di Cai e Wu, spesso rinsaldati da unioni matrimoniali, ma anche la circolazione di beni di lusso che incoraggiava la diffusione e la mescolanza degli stili, nonché la prevalenza del gusto estetico di Chu, almeno nelle regioni meridionali. Testimonianza concreta dello scambio di vasellame prezioso e di matrimoni politici è la coppia di bacili *jian* (Qingtongqi 1996, vol. VII, cat. 76) commissionata da Guang di Wu in occasione del matrimonio della figlia con un nobile di Cai. Il labbro rinforzato, il collo e gran parte del ventre dei bacili sembra rivestito da una rete compatta e granulosa che li avvolge, ma per contenere tale effetto il primo registro sul corpo del recipiente è distanziato da due bande levigate, e la fascia principale è articolata in un fregio largo dal quale pende una balza di grandi «petali» rovesciati. L'effetto a trama granulosa richiama quello osservato sulla fiasca della tomba M251 a Jinshengcun, sebbene sui bacili sia ancora più denso, come voleva il gusto prevalente negli stati meridionali. Ciò è corroborato da un altro *jian*, fatto fondere dall'ultimo sovrano di Wu, Fuchai (r. 495-477 a.C.), prima della definitiva conquista da parte di Yue nel 473 a.C., e rinvenuto nello Henan, a Liulige, all'epoca parte dello stato di Jin (Li Xueqin 1985a, p. 198). Varie opere dei laboratori di Wu sono state scoperte in altre regioni, a dimostrazione dell'intensa circolazione di manufatti di bronzo in segno di scambio amichevole o di sottomissione. Per quanto concerne l'arte, tali scambi si traducono nella fruizione di motivi e stili regionali che, intrecciandosi, si rinnovano costantemente.

Lo stato di Wu, come il suo vicino e rivale Yue, era famoso per la produzione di armi di qualità eccellente, addirittura celebrate in un capitolo del *Zhouli* (Riti di Zhou). Come si deduce dall'iscrizione di otto caratteri ageminati in oro distribuiti su due colonne, la lancia rinvenuta a Mashan era stata fatta fondere da Fuchai (lo stesso del *jian* sopra descritto) di Wu; oltre che per la resistenza, la flessibilità e l'eccezionale affilatura, l'arma dritta a doppio taglio era pregevole anche da un punto di vista estetico, con il motivo a doppia losanga inciso sul corpo, la maschera animale *pushou* in rilievo e la fessura longitudinale al centro del corpo (Qingtongqi 1996, vol. XI, cat. 77). La spada emersa dalla M1 di Wangshan, anch'essa con una doppia decorazione a losanga sul corpo dorato e l'elsa ornata con una maschera animale reminiscente del *taotie*, originariamente intarsiata di turchesi, fu invece fabbricata per ordine di Goujian, signore di Yue dal 496 al 465 a.C. circa, come spiega l'iscrizione in magnifico stile «a uccello», cosiddetto per l'elaborazione manieristica dei caratteri con elementi che evocano volatili (*ibid.*, cat. 100).

Sebbene la tecnologia del bronzo fosse molto avanzata in entrambi gli stati, dalle sepolture finora scavate si evince che anche la ceramica invetriata era un materiale tenuto in alta considerazione. Ciò è testimoniato dalla necropoli scoperta nel 2003 a Hongshan, non lontano da Wuxi, Jiangsu, datata intorno al 470 a.C., contenente i resti di alcuni nobili dello stato di Yue (conquistato da Chu nel 334 a.C.) (Nanjing 2007). La tomba piú grande, denominata D7, seconda solo alla sepoltura reale a Yinshan, Shaoxing, è del tipo a tumulo, tipico delle regioni del basso corso dello Yangzi, ma influenzata dal sistema rituale Zhou, come rivela il corredo. La sepoltura è costituita da un tumulo di terra alto 5,4 m al centro del quale si apre una grande camera funeraria divisa in tre parti da ripartizioni in legno, e una camera posteriore piú piccola; la struttura era provvista anche di canali di drenaggio delle acque e di un lungo corridoio d'accesso. L'ampio corredo (1098 elementi) comprendeva oggetti di nefrite e di ceramica con o senza invetriata di ottima fattura, mentre non sono emersi bronzi che, però, potrebbero essere stati trafugati dai tombaroli che avevano scavato ben quattro condotti. Gli strumenti musicali erano collocati nella nicchia lungo la parete del corridoio, le giade e una parte del vasellame nella sezione orientale della camera principale, i bizzarri strumenti a forma di cono piegato e di dischi *bi* al centro, mentre il resto era custodito nella camera posteriore.

La perizia dei ceramisti di Yue è chiaramente visibile nella base per tamburo della figura 6: un motivo a corda in rilievo suddivide la superficie emisferica in sei registri decorati con doppie file di elementi a forma di «C» incisi nell'impasto argilloso, che infondono un pacato movimento all'insieme; lo stesso decoro appare intorno alla base e al bordo dell'incavo destinato a sorreggere l'asta del tamburo, nonché sui corpi delle tre coppie di serpenti bicefali elegantemente intrecciati e adagiati intorno alla cavità centrale. Quattro anelli, necessari alla movimentazione dello strumento, pendono da altrettante maschere *pushou*. Il materiale è grès, cioè un tipo di ceramica cotta ad alta temperatura, rivestita con un sottile e disomogeneo strato d'invetriatura applicata prima della cottura che, proprio per la sua sottigliezza, ma soprattutto per la scarsa riduzione dell'atmosfera nella fornace, risulta di un verde tendente al giallo. Se alcune delle forme prodotte in grès, come i tripodi *ding* e le coppe *dou*, tradiscono prestiti culturali Zhou, altre, come le basi per tamburo e certi tipi di campane, riflettono invece pratiche e gusti indigeni. La stessa tendenza si osserva tra i manufatti litici: alcuni, come i dischi *bi* e i pendenti *huang*, spesso a forma di drago bicefalo, rivelano influenze dal sistema rituale Zhou, mentre altre conservano una certa indipendenza. Stupendo per il suo accentuato dinamismo è il pendente

a forma di drago (in copertina), apparentemente appoggiato sulle zampe ravvicinate, con il corpo che si svolge in spire compresse e la testa rivolta all'indietro. La superficie è interamente trattata con riccioli a forma di «C» o di «S», talvolta intersecati, «incisi» piuttosto in profondità, che richiamano sia il motivo osservato sulla base di tamburo, sia la lavorazione delle giade settentrionali. Molare un gioiello simile richiede grande destrezza da parte del maestro artigiano: la sagoma in generale e i riccioli che la animano rappresentano una vera e propria sfida.

Figura 6.

Base per tamburo (h. 17,6 cm, d. 41,2 cm), grès invetriato, tomba D7 a Hongshan, Wusi, Jiangsu, dinastia Zhou Orientale (771-256 a.C.), 470 a.C. circa.



## 12. *La sepoltura del marchese Yi di Zeng.*

Un altro stato che gravitava nella sfera culturale dello stato di Chu, dal quale fu infine conquistato anche militarmente, come Cai (447 a.C.), è quello di Zeng, virtualmente sconosciuto prima della scoperta, nel 1978, dell'eccezionale sepoltura del marchese Yi, deceduto nel 433 a.C. (Hubeisheng 1989). La prima particolarità si nota nella forma irregolare della tomba, sempre a fossa verticale rivestita in legno, ma suddivisa in quattro vani di dimensioni diverse che suggeriscono la volontà di distinguere, per la prima volta, ambienti specifici della dimora eterna, proprio come fosse una residenza terrena. Nelle tombe precedentemente descritte, si è notato più volte che la ripartizione del corredo non era casuale: spesso il vasellame rituale era raccolto da una parte, separatamente dalle armi, a loro volta separate da finimenti e finiture per carri, mentre le giade erano sistemate in parte sul feretro (di solito armi rituali), in parte sul corpo del defunto. Il marchese Yi era invece sepolto in un doppio sarcofago di legno laccato deposto nella camera orientale insieme ai feretri contenenti i corpi di otto giovani donne (presumibilmente consorti), la bara di un cane, alcuni strumenti musicali da intrattenimento, bauli per abiti e vasellame d'oro. L'insieme di bronzi rituali, incluso un enorme carillon e altri strumenti musicali, era collocato nel vano centrale, mentre quello settentrionale custodiva 4000 armi ed elenchi scritti su listarelle di bambú; infine quello occidentale conservava le spoglie di altre tredici giovani donne. In questo modo, la camera sepolcrale corrispondebbe agli appartamenti privati del marchese, mentre quella centrale simboleggerebbe la vita pubblica; il vano settentrionale sarebbe l'armeria e quello occidentale rappresenterebbe il quartiere di speciali inservienti.

La struttura della tomba e il suo sbalorditivo contenuto erano in ottimo stato di conservazione, in virtù della particolare attenzione con cui era stata sigillata la sepoltura: stuoie di bambú, carbone vegetale, argilla raffinata, terra battuta e blocchi di pietra. Tale cura nel sigillare il sepolcro, la ripartizione degli spazi interni e la presenza di oggetti personali, accanto al corredo standard necessario per officiare i rituali, sono tutti importanti indizi dei mutamenti che si stavano verificando a livello religioso: il defunto doveva avere a disposizione una dimora eterna equipaggiata come una residenza terrena, nella quale gli oggetti personali s'integravano con quelli rituali.

La «sala dei riti» nel palazzo ultraterreno custodiva lo straordinario carillon di 65 campane e 117 bronzi rituali, fra cui due serie di 9 calderoni *ding* e una di otto pignatte *gui*. Stilisticamente il vasellame rituale



si distingue in due gruppi molto diversi fra loro: il primo è infatti caratterizzato dalla sovrabbondanza di elementi decorativi in rilievo, mentre il secondo predilige motivi spiraleggianti di più ampio respiro. Il primo stile è ben esemplificato dai vasi rituali *jian* e *fou* (Lanciotti e Scarpari 2006, cat. 50): il recipiente esterno *jian*, che veniva riempito di ghiaccio per mantenere fresca la bevanda serbata nel contenitore interno (*fou*), con le sue larghe facciate schiacciate, gli spigoli accentuati, gli elementi angolari sporgenti dal bordo e gli animali fantastici che risalgono le pareti, si presenta imponente. È sorretto da quattro creature fantastiche appoggiate sulle zampe posteriori, mentre con quelle anteriori sostengono i due vasi, che pesano complessivamente 340 kg! Altri otto animali immaginari rafforzano gli angoli e interrompono le pareti. La decorazione è costituita da un vortice di piccoli esseri intrecciati i cui dettagli anatomici sono messi in rilievo proprio a questo scopo, e copre i massicci membri angolari che sporgono dal bordo, le fasce orizzontali intorno al recipiente e un registro costituito da elementi a forma di petalo. Il *jian* è munito di un elaborato coperchio con un foro quadrato al centro per accomodare il *fou*, il programma ornamentale del quale è limitato a fasce ristrette e al coperchio, dato che rimaneva nascosto dal refrigeratore esterno.

La funzione porta-ghiaccio dei recipienti *jian* è descritta in alcuni testi antichi, per esempio il *Zhouli* e il *Chuci* (Canti di Chu), che prescrivono il consumo di bevande fresche durante i riti nei mesi estivi, ma la combinazione *jian-fou* sembra risalire al VI secolo a.C. L'attingitoio, rinvenuto appoggiato sul *jian-fou*, era impiegato per servire la bevanda.

Il secondo stile è invece rappresentato da una serie di recipienti *gui* (Yang Xiaoneng 1999, cat. 93): l'ornamento principale, che ricorre sul piedistallo e sul ventre, è costituito da coppie di creature fantastiche dal corpo lungo e sinuoso, abbellito da riccioli e volute, disposte a turno capovolte. Il ricorso a coppie di ibridi affrontati o addorsati, ma non intrecciati, e l'alto zoccolo quadrato sono palesi citazioni di forme e paradigmi decorativi antichi: il piedistallo era stato abbandonato nell'VIII secolo a.C., quando anche le coppie di animali erano ormai obsolete. Tuttavia è lo stile a essere moderno: i motivi ora ampi e flessuosi, anche quando riempiono i registri minori, giocano sul contrasto cromatico generato dalla pietra azzurra (di cui purtroppo rimangono solo poche tracce) intarsiata sulla superficie di bronzo. Per questo, al contrario dei bronzi coevi monocromi, non sono evidenziati dai frenetici elementi in rilievo, ma dalla policromia derivata dalla tecnica dell'intarsio. L'agemina sembra invece riservata a motivi più sottili e delicati, come quelli che si notano sulle due creature fantastiche (Lanciotti e Scarpari 2006, cat. 54) che

fungevano da sostegni per le pietre sonore del litofono sepolto vicino al carillon di campane. Il litofono comprende 41 lastre di pietra di diversa grandezza, 32 delle quali erano appese a due sbarre di bronzo sostenute da una coppia di creature fantastiche. Queste si distinguono per le corna spiraliformi, la lingua penzolante, il collo lunghissimo, il corpo compatto, le ali spiegate e quattro zampe robuste di tartaruga. Il muso ricorda quello degli animali che fungono da manici e da sostegni sui vasi *jian* e *fou* sopra descritti, il collo e il corpo munito di ali evocano il grande volatile di bronzo (*ibid.*, cat. 52) rinvenuto nella camera sepolcrale del marchese, mentre le zampe rimandano agli animali immaginari che dal VI secolo a.C. si arrampicano o sostengono certi vasi rituali. Sui fianchi si notano due draghi, mentre sulla coda compaiono due occhi sporgenti. La superficie dei due animali immaginari è minuziosamente decorata con motivi a voluta e a draghi ageminati, mentre sulle ali si è preferito il rilievo, combinando così i due stili principali in voga all'epoca. Sulla lingua appiattita compare l'iscrizione ricorrente sui reperti del corredo di Yi: «Fatto per l'uso eterno del marchese».

Il litofono era collocato nella camera centrale insieme ad altri strumenti musicali e agli oggetti rituali: ciò dimostra che, oltre alle campane introdotte nel corredo liturgico durante la dinastia Zhou Occidentale, si era sviluppata una vera e propria orchestra cerimoniale che scandiva la celebrazione dei riti.

Sebbene le due creature fantastiche che sostenevano il litofono avessero una funzione specifica, si tratta comunque di sculture a tutto tondo di squisita fattura che palesano la sensibilità degli autori verso questa forma d'arte non molto diffusa nella Cina dell'epoca. Il capolavoro scultoreo della tomba del marchese è tuttavia un incantevole cervo di legno laccato ritratto in maniera sorprendentemente naturalistica (*ibid.*, cat. 56). La figura è composta da due blocchi di legno, con la testa innestata sul corpo in modo da poter essere ruotata; le lunghe corna (50 cm contro i 27 del corpo) sono decorate con motivi geometrici e a voluta dipinti in nero e sono vere corna di cervo inserite in appositi fori. La pelliccia è invece resa con piccoli disegni a forma di mandorla e minuti punti rossi su sfondo nero. Sul posteriore si nota un foro quadrato, probabilmente praticato per accogliere l'asta che sorreggeva un tamburo, come suggeriscono altre sculture di cervi emerse da sepolcri Chu. Alcune sepolture sembrano invece indicare una funzione apotropaica dei cervi, posti in prossimità del capo del defunto all'esterno del feretro. Qualunque fosse la sua funzione, la maestria con cui è stato scolpito rivela che si tratta di un oggetto eccezionale, molto caro al marchese, che lo volle vicino al suo sarcofago, mentre un secondo cervo nero di legno laccato è stato

trovato nella camera centrale insieme agli oggetti rituali. Ciò che sorprende del cervo maculato non è tanto la perizia dell'esecuzione, condivisa da tutti gli oggetti del corredo del marchese, bensì la cognizione sorprendentemente sofisticata dell'anatomia dell'animale e la sensibilità artistica dello scultore, che ha saputo infondere alla sua opera un tocco vitale e «umano».

Oltre a questa splendida scultura, nella camera sepolcrale del marchese sono stati rinvenuti molti oggetti di legno laccato, fra i quali strumenti musicali e recipienti come la coppa *dou* (*ibid.*, cat. 57) caratterizzata dallo stile monumentale già osservato in riferimento ai vasi *jian* e *fou*. Il forte impatto visivo è affidato a una serie di contrasti: la policromia della lacca rossa e nera, le tecniche con cui è realizzata l'ornamentazione scolpita o dipinta e il soggetto stesso delle decorazioni con draghi e motivi geometrici. Nel dettaglio, sulla cima del coperchio si distinguono con difficoltà tre draghi rivolti verso l'esterno che inghiottiscono altre creature. I manici assumono la foggia di un ibrido dalla testa sproporzionata e il corpo serpentiforme molto corto e avvolto su se stesso; le due creature si fronteggiano mentre «azzannano» tenacemente il bordo del recipiente con le loro fauci potenti. I motivi che ornano o compongono i due esseri fantastici sono così intricati e complessi che è impossibile distinguerli. La superficie del recipiente e della parte rimanente del coperchio è suddivisa in numerosi registri di ampiezza variabile, riempiti con motivi curvilinei o angolari, di solito dipinti in rosso su sfondo nero, e occasionalmente con la combinazione contraria che evoca la decorazione ageminata. Al momento dello scavo, gli archeologi hanno notato anche tracce di un pigmento giallo oro che purtroppo sono svanite prima che potessero essere fissate. I *dou* erano una componente indispensabile del repertorio di forme rituali e la decorazione di questo esemplare è evidentemente ispirata a quella di bronzi coevi, tuttavia il suo ritrovamento nella camera sepolcrale suggerisce che fosse destinato all'uso personale del marchese, tradendo una certa «laicizzazione» delle forme rituali.

In ottimo stato di conservazione erano anche i due feretri di legno laccato che custodivano il corpo del marchese e che rivelano informazioni preziose sulle credenze religiose dell'epoca. Il sarcofago esterno, di dimensioni eccezionali (219 × 320 × 210 cm), sostenuto da un'intelaiatura di bronzo, è interamente dipinto: tre diversi motivi, uno a treccia, uno a elementi astratti e uno a volute aggrovigliate arricchite da riccioli incorniciano i pannelli in cui sono ripartiti il coperchio e le pareti. I riquadri sono a loro volta riempiti da tre motivi orizzontali: il primo e il terzo sono costituiti da due draghi allungati, uno capovolto, che formano una «S» e si intrecciano generando due diagonali sfalsate, mentre nel

secondo i due draghi avvolti su se stessi sono separati da rosette circolari (come quelle notate sul *fou* di Xiasi e ricorrenti su un *fou* analogo rinvenuto nella tomba del marchese). Sul lato breve del sarcofago, corrispondente alla testa del defunto, vi è un'apertura di  $34 \times 25$  cm, che doveva servire all'anima per uscire ed entrare – tutti i vani della sepoltura sono collegati presumibilmente per lo stesso scopo.

Il programma iconografico del feretro interno, che ha i lati lunghi e il coperchio incurvati, è molto più complesso di quello osservato sulla bara esterna ed è inoltre indipendente dalla forma del sarcofago. Alain Thote (1991, p. 34) ha individuato ben 21 motivi, raggruppabili in quattro categorie principali: intrecci geometrici o zoomorfi visibili in fregi e pannelli sui lati lunghi del feretro e del coperchio; una porta a due ante su ciascuna parete lunga e una finestra sul lato breve; creature ibride armate e uccelli che si stagliano chiaramente dallo sfondo, posti a guardia delle porte; infine motivi complessi non facilmente leggibili distribuiti in pannelli quadrati o rettangolari su tutte le pareti. Gli esseri ibridi muniti di doppia alabarda sono tutti ritratti frontalmente con le gambe divaricate per accrescere la loro carica intimidatoria e sottolineare il ruolo prominente giocato dalle porte e dalla finestra. In generale, la varietà e la qualità degli elementi dipinti sul sarcofago interno sono molto più lodevoli rispetto a quello esterno, tuttavia la loro ripartizione sembra casuale, una sorta di patchwork.

Due scene narrative più complete e coerenti compaiono sui lati di una squisita scatola di legno laccato a forma d'anatra (Yang Xiaoneng 1999, cat. 107) rinvenuta fra le poche suppellettili che equipaggiavano il quartiere delle inservienti della sepoltura del marchese. Sui fianchi dell'anatra, interamente ricoperta da motivi ornamentali geometrici dipinti in rosso e giallo su sfondo nero, si aprono due finestre incorniciate da un motivo a treccia: in una si nota una figura stante che batte con un mazzuolo due campane appese tramite corde a un'asta orizzontale sorretta da creature fantastiche, mentre dall'asta inferiore pendono due pietre sonore. L'altra mostra due figure stanti, la più grande delle quali, armata, balla al ritmo del tamburo a barile inserito in un supporto di forma simile a quelli che reggono le campane sul lato opposto, suonato dal suo compagno di statura inferiore. Il danzatore e i suonatori mostrano attributi animaleschi, soprattutto le teste e i piedi, che suggeriscono un travestimento indossato per l'occasione. Il mancato rispetto delle proporzioni rivela che l'autore delle due rappresentazioni ha avuto difficoltà a inserire le immagini in uno spazio così limitato: le campane e le pietre sono appese allo stesso piedistallo che è stato spostato verso sinistra, eliminando parte del supporto, per fare posto al suonatore sulla

destra. Ciò nonostante si nota lo sforzo di rendere le scene credibili: il lungo manico del mazzuolo è incurvato per dare l'impressione del movimento, così come, dalla parte opposta, le maniche del danzatore tracciano due traiettorie disuguali e i martelletti del suonatore sono dipinti in posizioni diverse. In generale, il naturalismo della raffigurazione plastica dell'anatra è in opposizione con l'ornamentazione geometrica, che forse tenta di imitare il piumaggio del volatile, che a sua volta contrasta con le due scene narrative animate da esseri bizzarri.

Nella tomba del marchese non potevano mancare preziosi manufatti di giada: la presenza di oggetti taumaturgici di varia forma e complessi ornamenti deposti sul corpo del defunto era una costante delle sepolture Zhou fin dal IX secolo a.C. I reperti rinvenuti nella stanza privata di Yi testimoniano però che alla fine del V secolo a.C. gli ornamenti personali prevalevano ormai su quelli rituali per quantità e creatività. Sedici segmenti uniti da mortise e uncini formavano il lungo ornamento trovato vicino alla testa di Yi: gli elementi, che assumono forme diverse, sono tutti lavorati a traforo e hanno le superfici minuziosamente scolpite.

### 13. *La tomba M126 a Fenshuiling.*

La tomba M126 a Fenshuiling, Changzhi, Shanxi, documenta invece l'evoluzione dei bronzi ageminati negli stati settentrionali; gli archeologi che l'hanno scavata l'hanno datata fra la metà del V e la metà del III secolo a.C. (Bian Chengxiu 1972), mentre Wu Hung (1999, p. 682) la attribuisce più condivisibilmente alla fine del V o all'inizio del IV secolo a.C. La sepoltura a fossa prevedeva una camera sepolcrale di legno isolata dalla terra circostante da ciottoli e carbone vegetale, all'interno della quale era alloggiato il sarcofago di legno laccato impreziosito da sottili foglie d'oro. Fra gli oltre 700 pezzi del corredo, spiccano i bronzi ageminati a testimonianza del fatto che la tecnica era diffusa al Nord come al Sud, ma la sintassi decorativa settentrionale era molto più sobria e soprattutto elegante, con elementi più lineari, come dimostra la coppa *dou* della tavola 12. L'ornamento principale è costituito da un drago molto stilizzato, definito da una linea sottile, ma modulata per animarlo; il motivo, ripetuto a catena, riempie quattro registri singoli o doppi, definiti da una sottile linea superiore e una inferiore, disposti sul coperchio e sul recipiente. Sul pomello del coperchio e sul piede la decorazione ageminata conserva lo stesso stile vivace e fluido, ma cambiano i decori.

La M126 ha restituito un altro importante reperto: uno specchio circolare di bronzo con il retro suddiviso in due registri decorativi princi-

pali e tre secondari disposti in sequenza concentrica intorno al pomello centrale che consentiva di impugnare lo specchio – il lato riflettente era invece perfettamente liscio. La fascia principale è ornata con un motivo modulare ripetuto consecutivamente, caratterizzato da un nastro appiattito, lavorato come fosse un tessuto, che scandisce la reiterazione, e da riccioli e pastiglie che si stagliano dal fondo imprimendo una forte vibrazione alla superficie (Qingtongqi 1996, vol. XVI, cat. 8). Lo stile, che evoca i bronzi rinvenuti nella tomba del ministro Zhao prodotti dalle fonderie di Houma, è mantenuto nella serie di sei petali cuoriformi disposti intorno al disco centrale.

Lo specchio di per sé non è una novità assoluta in un corredo funerario della Cina antica – i primi esemplari sono infatti emersi da siti della cultura Qijia (Li Xueqin 1985a, p. 297; O'Donoghue 1990, p. 19) e dalla tomba di epoca Shang della regina Fu Hao – tuttavia il loro interramento rimase sporadico fino al v secolo a.C., quando la decorazione cominciò ad affrancarsi dagli stilemi precedenti (probabilmente derivati da quelli prediletti dalle popolazioni nomadi stanziate oltre i confini settentrionali), adottando il vocabolario ornamentale in voga sui bronzi coevi. Allo stato attuale delle conoscenze sembra che gli specchi, più di qualunque altro reperto in bronzo, mantenessero caratteristiche regionali distintive e che, sebbene si fossero diffusi prima al Nord, successivamente gli stati meridionali, soprattutto quello di Chu, abbiano sviluppato una tradizione peculiare molto influente (come si vedrà in seguito).

#### 14. *La sepoltura del funzionario Shao Tuo (stato di Chu).*

La necropoli di Baoshan, Jingmen, Hubei, ben esemplifica le pratiche funerarie in uso nel regno di Chu alla fine del iv secolo a.C. (Hubeisheng 1991a). La maggiore delle cinque tombe scoperte è la M2, appartenente a Shao Tuo, un funzionario di alto rango spirato per malattia nel 316 a.C., sigillata con particolare attenzione con otto stuoie di bambú, uno spesso strato di argilla fine e viscosa, che riempiva anche l'intercapedine fra la camera sepolcrale e le pareti della fossa, e numerosi strati di terra battuta. La sepoltura a fossa verticale, con una rampa d'accesso sul lato orientale, era costituita da una grande camera di legno suddivisa in cinque settori: il defunto era sepolto all'interno di un triplo sarcofago posto nel comparto centrale, mentre il corredo era ripartito nei quattro vani circostanti che, al contrario di quelli della tomba del marchese Yi di Zeng, non sembrano riflettere chiaramente gli ambienti della residenza terrena. Lo scomparto orientale, definito dalle listarelle di bambú in



esso ritrovate «deposito del vasellame di metallo», conteneva non solo recipienti rituali di bronzo, ma anche stoviglie laccate apparecchiate per il sontuoso banchetto offerto, secondo Constance Cook (2006, p. 55), dall'anima di Shao Tuo ai suoi spiriti ancestrali affinché lo guidassero nel mondo ultraterreno; le vivande, conservate in numerose ceste, erano servite su tavolini bassi da inservienti presenti non come vittime sacrificali, ma come statuette di legno. La serie di bronzi rituali era composta da 59 oggetti, ma è fra i manufatti per uso personale che spiccano gli esemplari esteticamente più sofisticati, come testimonia un recipiente *zun* per cibi (Qingtongqi 1996, vol. X, cat. 53): la forma, mutuata dalle lacche, è caratterizzata da pareti leggermente rastremate verso la base sorretta da tre piedini con maschera nella parte superiore; il coperchio con le pareti inclinate e la sommità piatta poteva essere appoggiato sulle quattro prese a forma di uccello, fungendo così da piatto. La decorazione ageminata in oro e argento, ancora più dinamica di quella osservata sul *gui* emerso dalla tomba del marchese Yi, rivela lo stretto rapporto stabilitosi fra bronzo e lacca nel IV secolo a.C.: il complesso disegno di draghi e uccelli è così fluido e ritmico da sembrare dipinto, anziché ageminato. Nell'intricata composizione s'individuano gli occhi circolari degli esseri zoomorfi e da qui la testa, mentre i corpi sinuosi, alleggeriti e allo stesso tempo arricchiti da riccioli e linee di contorno sottili, si perdono in quelli di altre creature in un movimento apparentemente ininterrotto, ma in realtà costituito da grandi unità ripetute. Lo stretto rapporto con la lacca è testimoniato dal motivo dominante sul sarcofago interno (l'unico ornato) di Shao Tuo, e dalla scatola circolare rinvenuta nello scomparto settentrionale. I lati lunghi e il coperchio del feretro sono abbelliti con un complesso motivo di quattro uccelli fantastici dalle lunghe code e quattro draghi serpentiformi avviluppati, con le teste degli uni o degli altri che convergono alternativamente al centro, mentre sui lati brevi lo stesso soggetto, molto più stilizzato, è arrangiato in forma ottagonale in corrispondenza della testa, e quadrata dalla parte opposta; la paletta dei colori è piuttosto ampia con le creature immaginarie dipinte in giallo, nero, oro e argento su fondo arancione. Cook (2006, p. 52) ritiene che i disegni alle due estremità rappresentino aperture vigilate, tuttavia tale interpretazione sembra piuttosto forzata, soprattutto rispetto alla porta e alle finestre inequivocabilmente dipinte sul sarcofago del marchese Yi.

Quattro esseri fantastici dal corpo nastriforme avvolto a «C» disposti in maniera speculare rispetto al punto centrale costituiscono il decoro sulla sommità del coperchio della scatola summenzionata, mentre sul registro circostante e su quello che corre intorno al contenitore le creature immaginarie sono disposte a coppie. Il loro stile è in perfetta sin-



tonia con quello osservato sullo *zun*, a dimostrazione del fatto che, se a metà del v secolo a.C. era la decorazione sui bronzi a ispirare i decori sulle lacche, come si desume dalla coppa *dou* dalla tomba del marchese Yi, alla fine del iv secolo a.C. la tendenza si era invertita: la libertà intrinseca al pennello aveva creato uno stile agile e curvilineo che si diffuse al Sud (non a caso patria delle lacche) e si estese poi ai bronzi della stessa area, a testimonianza della progressiva «laicizzazione» dei decori sui bronzi rituali.

Proprio la libertà intrinseca al pennello rende la scatola unica: la fascia verticale del coperchio esibisce infatti una serie di scene narrative in sequenza. Gli episodi, che si leggono da destra verso sinistra, sono intervallati da alberi resi col tronco contorto nel tentativo di inserirlo nello spazio compresso del fregio. La narrazione si apre con il protagonista, un gentiluomo in abito bianco sulla sua carrozza trainata da tre cavalli, seguito da un servo. Il carro è ripetuto all'inizio della seconda sezione preceduto da tre battistrada di corsa e ricompare, seguito da un ufficiale che procede a passo lento con un'asta in mano, alla fine della scena, dove si ferma davanti a un uomo inginocchiato. La terza sezione raffigura due gentiluomini di profilo che, sfilando davanti a tre figure ritratte di spalle, incedono verso la carrozza del protagonista. La narrazione si conclude con l'incontro dei gentiluomini, mentre la carrozza del protagonista lo attende già rivolta verso la direzione di provenienza. Per evitare errori di lettura, l'autore del dipinto ha separato la prima e l'ultima scena con una coppia di alberi fra i quali corrono due animali.

Questa scatola è d'importanza fondamentale nello studio della storia della pittura cinese poiché il dipinto sulla fascia del coperchio è il più antico esempio di narrazione continua finora scoperto e mostra anche una concezione spaziale e una descrizione temporale molto avanzate (Wu Hung 1997, pp. 20-21; Smith e Sung Yu 1999, p. 113). Nel terzo episodio, per esempio, la profondità è resa disponendo in primo piano tre figure di spalle e due di profilo leggermente retrocesse. Il senso del movimento è suggerito dall'andamento delle vesti dei gentiluomini che procedono verso destra e la direzione è sottolineata dagli uccelli che li precedono in volo. La scansione temporale è fornita dalla ripetizione di alcuni elementi all'interno dello stesso riquadro o in scene diverse. Le figure appaiono appiattite per l'assenza di ombreggiature, ma la composizione è molto sapiente, confermando così l'esistenza di una ricca tradizione pittorica già nel iv secolo a.C. Prima della scoperta della tomba M1 di Baoshan, infatti, si conoscevano soltanto le scene che adornano alcuni oggetti di legno laccato (vedi ad esempio la scatola a forma di anatra del marchese Yi in Yang Xiaoneng 1999, cat. 107) o di bronzo ageminato (figura 5) e

due drappi funerari risalenti al IV-III secolo a.C., emersi da due tombe distinte, ma entrambe nell'area di Changsha, Hunan, dominata dal regno di Chu. Lo stendardo di Zidanku (tavola 18) raffigura un uomo in abito lungo, ritratto di profilo, rivolto verso sinistra; una spada nel fodero gli pende dal lato sinistro. Le redini tenute ben strette nelle mani nascoste dalle ampie maniche della veste guidano un drago dal corpo sottile, ma energico, con le fauci spalancate. Dalla testa del drago spunta il capo di un uccello non dissimile dal trampoliere che occupa la zona a destra del dipinto, mentre nell'angolo in basso a sinistra si nota un pesce, forse per indicare la capacità del drago sia di volare sia di nuotare. L'insieme è sormontato da un baldacchino che, insieme al drago, sembra costituire il veicolo dell'uomo. L'idea del movimento è suggerita dalle nappe appese al baldacchino e dal nastro allacciato sotto il mento dell'uomo, piegati verso destra come fossero mossi dal vento generato dalla corsa del drago. I vari elementi che compongono il dipinto sono tracciati con una sottile, quanto efficace linea di contorno che rivela la padronanza del pittore anonimo sul pennello: il volto dell'uomo è delicato ed espressivo, la sua veste assume un certo volume nelle pieghe intorno al collo e alle braccia. Appare perciò evidente che, pur essendo uno dei due più antichi dipinti su seta finora scoperti in Cina, la pittura era esteticamente e tecnicamente tutt'altro che agli albori.

Il drappo di Chenjiadashan ritrae invece una donna, anch'essa di profilo e rivolta a sinistra, vestita di un abito lungo che si solleva in ampie code nere, stretto in vita da una fascia alta che slancia ulteriormente l'esile figura e valorizzato dalle maniche voluminose e ricamate in modo sontuoso. Le braccia sono protratte verso una magnifica creatura che evoca un trampoliere e da un altrettanto fantastico drago, i quali occupano la parte superiore del dipinto. Il movimento è qui suggerito dal corpo leggermente inclinato in avanti della donna e soprattutto dalla posizione delle zampe del volatile, che corre veloce con le ali spiegate e la testa rivolta in alto; la postura ondeggiante del corpo del drago con la sola zampa anteriore destra visibile contribuisce a infondere dinamismo, sebbene in direzione diversa. Per quanto piacevole, la qualità di questo stendardo è inferiore rispetto al precedente: il volto della donna è appena abbozzato e l'abito risulta privo di volume. Quanto all'uso di questi piccoli dipinti su seta, presumibilmente raffiguranti il defunto, sembra che fossero portati in processione durante il funerale dalla casa alla tomba, appesi a un'asta tramite il bastoncino orizzontale cucito lungo il bordo superiore del drappo.

Tuttavia queste immagini ritraggono esclusivamente scene singole e non raccontano una storia completa, a differenza del bordo della scato-

la di legno laccato. Va inoltre notato che il tema illustrato sulla scatola – un incontro fra gentiluomini – e la naturalezza della posa del cervo di legno laccato dalla tomba del marchese Yi suggeriscono che, accanto a un'arte del fantastico tanto diffusa nel periodo Zhou Orientale, esisteva anche un'arte legata alla vita reale.

Tornando all'analisi del contenuto degli scomparti della tomba di Shao Tuo, quello meridionale, pieno di armi, scudi, armature e finiture per carri, tradizionalmente simboli del rango sociale e dell'agiatezza del defunto, è il vano piú ovvio dal punto di vista interpretativo, mentre l'equipaggiamento nel settore occidentale suggerisce l'insolita idea del viaggio: esso custodiva infatti abiti, scarpe, articoli da toletta, alcune armi, utensili, stuoie di bambú, un letto pieghevole, lampade di bronzo, recipienti di bronzo per cucinare e conservare cibi, cesti di bambú, ventagli, una sorta di cetra da tavolo *se* e listarelle di bambú, molte delle quali prive di iscrizioni, una con un testo amministrativo e sei con l'inventario del contenuto dello scomparto. Considerato che in vita Shao Tuo era stato un funzionario dello stato obbligato a viaggiare spesso, l'equipaggiamento emerso da questo compartimento sembra un'allusione esplicita al suo ruolo, confermato dalla listarella a soggetto amministrativo e da quelle vuote che l'anima di Shao Tuo avrebbe presumibilmente riempito durante il suo viaggio ultramondano.

Anche lo scomparto settentrionale conservava oggetti personali, ma di natura ancora piú intima: innanzitutto documenti scritti su bambú che lo identificano, celebrano il suo lignaggio ed elencano i meriti accumulati servendo lealmente la corte e sacrificando diligentemente agli spiriti (Cook 2006, p. 60), poi due recipienti e due lampade di bronzo, una stuoia, cuscini di legno, un panchetto, ornamenti personali, un pennello da scrittura, un coltellino, una scatola laccata vuota, una cetra da tavolo e due statuine raffiguranti inservienti.

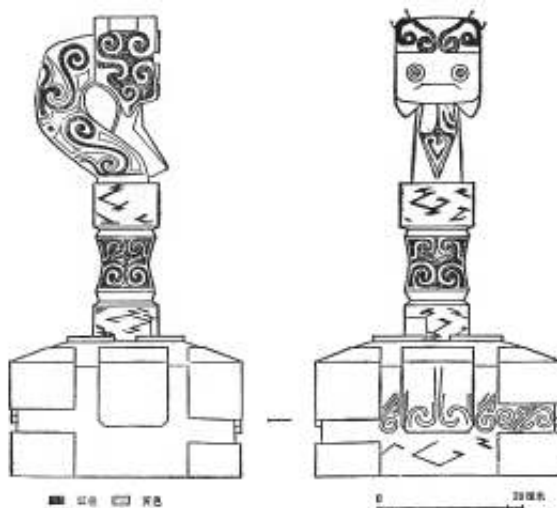
In termini generali, l'analisi dei manufatti del corredo funerario di Shao Tuo sembra quindi confermare la tendenza, osservata a proposito della tomba del marchese Yi di Zeng, a prediligere oggetti per uso personale anziché rituale: questi ultimi videro addirittura sparire alcune categorie, fra le quali le campane, da secoli parte integrante del protocollo cerimoniale e indice dello *status* sociale del defunto; inoltre la qualità degli strumenti liturgici era talvolta inferiore e l'ornamentazione appariva meccanica o del tutto assente, in antitesi con gli oggetti personali molto sofisticati e lussuosi. La presenza di un letto pieghevole, tavolini, bauli, ceste piene di cibo, piatti, lampade, ventagli, specchi, articoli da toletta, nonché statuette di legno raffiguranti esseri umani, vestite di abiti di seta e armate di spada, denotano una

concezione della tomba ormai molto distante da quella in vigore all'inizio della dinastia Zhou Orientale.

Per quanto non sontuosa come la tomba di Shao Tuo, la M<sub>1</sub>, appartenente a una sua consorte, ha restituito reperti di grande pregio e interesse, come la bizzarra scultura in legno definita dagli archeologi *zhenmushou* (figura 7), termine genericamente tradotto con «bestia guardiana della tomba», sebbene sul suo significato simbolico gli esperti non siano concordi. La statua è caratterizzata da testa squadrata con grandi occhi sbarrati e lingua appuntita penzolante, collo massiccio fortemente incurvato, corpo quadrangolare dritto inserito in una grande base lavorata; nei due incavi ai lati del capo erano originariamente inserite corna di cervo purtroppo non sopravvissute. La superficie è tinta di nero con tracce di rosso e giallo che lasciano immaginare il potente impatto visivo della scultura abbellita da decori geometrici e curvilinei. Il mostro dall'aria minacciosa non è esclusivo di questa tomba, infatti se ne conoscono all'incirca 200, tutti emersi da sepolture medio-alte e alte, scoperte nel-

Figura 7.

Disegno di una bestia guardiana della tomba *zhenmushou* (h. senza corna 63,5 cm), originale in legno dipinto, tomba M<sub>1</sub> della necropoli di Baoshan, Jingmen, Hubei, dinastia Zhou Orientale (771-256 a.C.), fine IV secolo a.C.



图二六 丧葬用器——木镇墓兽1:10

le regioni dominate dallo stato di Chu, con la densità massima nell'area del Jiangling – il cuore di Chu. Thote (1999, pp. 347-48) sospetta che queste singolari creature siano la variante evoluta dei supporti per palchi di corna, in uso almeno dal VI secolo a.C., mettendoli perciò in relazione con il culto delle corna, particolarmente diffuso nella cultura Chu.

Come anticipato nell'analisi dello specchio emerso dalla tomba M<sub>1</sub>26 di Fenshuiling, le culture meridionali svilupparono una tradizione distinta intorno a questa tipologia di bronzi, come dimostra il magnifico esemplare proveniente dalla sepoltura M<sub>1</sub> di Baoshan (figura 8). Il rapporto di scavo descrive la decorazione sul retro come composta da due fenici maschio, con il becco smussato e il corpo sinuoso (più simile a quello di un rettile) coperto da piume con «occhio centrale», e da due femmine, molto più piccole, caratterizzate da un fine piumaggio disposto a spina di pesce. La composizione è perfettamente simmetrica, ma i corpi sinuosi e i morbidi riccioli che si sovrappongono a questi ultimi e occupano i pochi spazi vuoti infondono un senso di movimento vorticoso all'insieme, proprio come voleva la tradizione ornamentale Chu. L'impatto è reso ancor più incisivo dai contrasti cromatici, realizzati non con l'ageminatura di metalli diversi, bensì dipingendo il decoro con lacca colorata di rosso, giallo e oro. Il motivo principale è incorniciato da una fascia piuttosto stretta, sulla quale le stesse tonalità dipingono volute a forma di «nuvola» collegate da linee oblique.

Mentre al Nord gli specchi erano associati prevalentemente a sepolture nobiliari, al Sud compaiono regolarmente anche in tombe modeste, suggerendo che nelle regioni meridionali gli specchi non fossero sepolti in qualità di emblemi dell'elevato *status* sociale dei loro proprietari, ma fossero piuttosto strumenti magici in virtù del loro potere riflettente, forse legati a culti locali. Sembra infatti che, se correttamente maneggiati, gli specchi facessero apparire le divinità e snidassero gli spiriti maligni, accendessero i fuochi sacrificali dai raggi solari e condensassero l'acqua pura dalla luna per le abluzioni; Christine Kontler nota anche la frequente comparazione del cuore del saggio daoista, impassibile e passivo, con lo «specchio del Cielo e della Terra», capace di riflettere ogni conoscenza» (Kontler 2000, p. 90).

### 15. *La tomba M<sub>1</sub> a Mashan.*

Il corpo di Shao Tuo era avvolto in numerosi strati di magnifiche stoffe purtroppo già molto rovinate al momento della scoperta, ma per studiare i tessuti dell'epoca si può fortunatamente ricorrere alla tomba

M<sub>1</sub> a Mashan, Jiangling (poco distante da Baoshan), appartenente a una aristocratica della classe guerriera, morta tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C. (Hubeisheng 1985). La sua dimora eterna è meno sontuosa di quella di Shao Tuo, ma altrettanto sensazionale per l'ottimo stato di conservazione del corredo, l'assortimento di tessuti e la presenza di statuine raffiguranti esseri umani. La camera sepolcrale di legno, eretta nella consueta fossa verticale, era divisa in tre scomparti, il più grande dei

Figura 8.

Disegno di uno specchio (d. 19,7 cm), originale in bronzo e lacca, tomba M<sub>1</sub> della necropoli di Baoshan, Jingmen, Hubei, dinastia Zhou Orientale (771-256 a.C.), fine IV secolo a.C.





quali accoglieva il feretro della donna, quello laterale custodiva stuoie e ceste di bambú – alcune delle quali contenenti vasellame di terracotta –, lo scheletro di un cane e quattro statuine raffiguranti uomini vestiti di abiti di seta, mentre il terzo vano, posto oltre la testa della defunta, custodiva la scultura di una creatura immaginaria ricavata da una radice, un poggiatesta di bambú, due ceste piene di vasellame di bronzo o di legno laccato, un ventaglio di bambú e quattro statuine raffiguranti donne vestite di abiti di seta. La defunta indossava una serie di indumenti confezionati con seta pregiata che hanno gettato nuova luce sui tessuti e sui costumi dell'epoca: portava infatti un paio di mutandoni (i piú antichi finora scoperti), una gonna, una veste foderata, un abito corto ricamato e la lunga veste imbottita indossata dagli aristocratici per partecipare alle cerimonie; le stringeva la vita una cintura di seta dalla quale pendevano ornamenti di giada e vetro, mentre il volto era coperto da un fazzoletto di broccato di seta marrone forato in corrispondenza degli occhi e del naso. Il corpo cosí vestito era stato poi avvolto in tredici strati di indumenti e lenzuoli di seta variamente decorati, tenuti in posizione da nove nastri di broccato, piú altri due strati e una stuoia di bambú e infine depresso in un singolo sarcofago di legno, rivestito di seta marrone con bordo ornato a losanghe, sopra al quale era appoggiato un pezzo di seta in tinta unita, ma originariamente dipinta.

Fra gli indumenti indossati dalla defunta vi era una veste sfoderata in garza di seta chiara ricamata con un ampio e sinuoso motivo di draghi e uccelli con ciuffo a forma di nappe floreali sovrapposto a tigri evidenziate dai colori rosso e nero che contrastano con le tonalità calde dell'ornamentazione dominante (Yang Xiaoneng 1999, cat. 112). Secondo Mackenzie (1999, p. 86), la sovrapposizione delle creature ricamate ha ispirato quella di draghi e uccelli sul sarcofago di Shao Tuo: in effetti la somiglianza è notevole e la condivisione di motivi simili su materiali diversi non è una novità; ciò che varia nel tempo è la fonte d'ispirazione che adesso sembra scaturire dai tessuti, mentre in passato risiedeva nei bronzi rituali. I tessuti ricamati e la lacca sono accomunati anche dalla libertà di movimento di ago e pennello che possono eseguire motivi ampi, morbidi e complessi, non consentiti dal telaio. Il lenzuolo piú esterno avvolto intorno al corpo della signora di Mashan è un broccato caratterizzato da un motivo a zigzag, ornato da esseri piú o meno spigolosi, che apre spazi triangolari riempiti da coppie di animali immaginari di vario tipo e di danzatori per un totale di otto abbinamenti che occupano l'intera altezza del tessuto. Con l'ordito marrone e i fili di trama marroni, gialli e rossi, questo decoro è uno dei disegni intessuti piú complessi finora scoperti che rivela quanto avanzata fosse già la tecnica della tessitura nel IV-III



secolo a.C., mentre il ritrovamento di stoffe comparabili in siti scoperti nello Hubei, nello Hunan e nello Henan testimoniano che Chu era il regno all'avanguardia in questo settore. Il telaio imponeva decori meno fluidi, tuttavia i tessuti erano beni di lusso così pregiati da influenzare gli altri materiali preziosi, come la lacca. Il pennello non ha costrizioni, se non quello della superficie a disposizione e della curvatura della stessa quando si tratta di manufatti tridimensionali, eppure a volte le lacche sono ornate con motivi geometrici di derivazione tessile, come palesa una delle coppe ovali rinvenuta nella tomba M<sub>4</sub> della necropoli di Baoshan; disegni angolari ad andamento diagonale compaiono spesso anche sui bordi dei pannelli e del coperchio dei sarcofagi.

Un altro elemento affascinante della tomba M<sub>1</sub> di Mashan è la presenza di statuette raffiguranti esseri umani, menzionate anche a proposito della sepoltura di Shao Tuo, dalla quale ne sono emerse dodici, dimostrando perciò che non si trattava di un'eccezione, ma piuttosto di una nuova tradizione funeraria, diffusa anche al Nord, come attesta la sepoltura a Zhangqiu, Shandong. In realtà le statue funerarie più antiche finora scoperte sono emerse da tombe settentrionali databili al V secolo a.C. (M<sub>1</sub> a Langjiazhuang, Linzi, Shandong [Shandongsheng 1977]; M<sub>7</sub> a Niujiapo, Changzi, Shanxi [Tao Zhenggang e Li Fengshan 1984]; M<sub>14</sub> a Fenshuiling, Changzhi, Shanxi [Bian Chengxiu 1972]), quando iniziarono gradualmente a sostituire i cosiddetti «compagni nella morte», cioè i parenti di sangue, le consorti, le guardie e gli inservienti immolati per accompagnare il loro signore nell'aldilà, da non confondersi con le «offerte umane», che erano invece vere e proprie vittime sacrificali, al pari degli animali. Ciò si evince da alcuni inventari presenti nelle tombe che definiscono queste sculture come «inservienti del defunto», stabilendo perciò in maniera inequivocabile non solo la loro identità, ma anche la loro funzione. Le figurine meridionali erano di solito scolpite in legno con i dettagli del volto dipinti e gli abiti di stoffa (figura 9) o scolpiti e dipinti, mentre quelle settentrionali erano modellate in argilla, incluse le vesti, e colorate in modo da rappresentare immediatamente non solo un essere umano, ma anche il suo ruolo sociale. Tale ruolo era ulteriormente specificato da eventuali accessori e soprattutto dagli oggetti che circondavano le sculture: quelle rinvenute nello scomparto del vasellame di bronzo e di lacca nella tomba di Shao Tuo saranno state i camerieri del banchetto o i cuochi, mentre le due presenti nel vano che custodiva l'attrezzatura militare erano probabilmente carristi o attendenti. Il gruppo di 26 elementi emerso dalla tomba di Zhangqiu rivela una concezione ancor più sofisticata: le statue raffiguranti danzatrici, suonatori con relativi strumenti e membri del pubblico sono infatti or-

ganizzate in uno spazio coerente e governate da una corretta scala delle proporzioni, formando così un quadro con una sua dimensione simbolica (Wu Hung 2005, p. 22).

Infine è importante sottolineare che le statuette funerarie rientrano in una categoria specifica di manufatti, realizzati unicamente per essere deposti nelle sepolture e perciò definiti «oggetti per lo spirito» o *mingqi*. Recipienti rituali di bronzo miniaturizzati erano stati inseri-

Figura 9.

Disegno di una statua raffigurante un'inserviente (h. 59,6 cm), originale in legno, pigmenti e seta, tomba M1 a Mashan, Jiangling, Hubei, dinastia Zhou Orientale (771-256 a.C.), fine IV - inizio III secolo a.C.



ti in alcuni corredi signorili dell'VIII secolo a.C., per scomparire poco dopo, e il *Liji* prevedeva l'uso di surrogati, purché non fossero funzionali. Sostituiti in terracotta di ottima qualità furono nuovamente inclusi nei corredi funerari a partire dal V secolo a.C. e nello stesso periodo comparvero le sculture di legno o terracotta dando vita alla tradizione artistica degli oggetti per lo spirito (o gli spiriti), destinata a durare per molti secoli a venire.

#### 16. *La necropoli reale dello stato di Zhongshan.*

All'incirca coeva, ma geograficamente molto distante dai cimiteri di Baoshan e Mashan è la necropoli reale di Pingshan, nello Hebei, che ospita le spoglie mortali di Cuo, re di Zhongshan, deceduto nel 313 a.C., prima della conclusione della costruzione del suo mausoleo (Hebeisheng 1996). Nella sua sepoltura infatti è stato rinvenuto lo straordinario e unico progetto architettonico in bronzo ageminato che prevedeva la tomba del re al centro, fiancheggiata da quella di due regine (una deceduta prima del re), a loro volta fiancheggiate da quelle di due consorti di primo rango, il tutto circondato da un doppio muro di cinta rettangolare. In realtà solo i sepolcri di Cuo e della regina Ai, in origine sormontati da un tumulo sul quale si ergeva un imponente edificio, articolato in più livelli, destinato alla celebrazione di cerimonie religiose, furono portati a compimento. La struttura ipogea della tomba del re si estendeva ben oltre la base del tumulo sovrastante e comprendeva una molteplicità di fosse: al centro, munita di due rampe d'accesso, la camera sepolcrale di legno rivestita esternamente di pietre e circondata da tre vani indipendenti che custodivano una parte del corredo funerario; a est e a ovest del sepolcro, sei tombe sussidiarie, i corredi delle quali fanno presumere che cinque appartenessero a concubine e la sesta a un'inserviente; a sud quattro fosse allineate, due delle quali erano state destinate a carri, cavalli, armi e una tenda, la terza conteneva i resti di animali sacrificati, mentre la quarta ha restituito tre imbarcazioni con le quali si poteva raggiungere il vicino fiume attraverso uno stretto canale. Purtroppo, all'arrivo degli archeologi i tombaroli avevano già depredato la camera sepolcrale, a eccezione di tre scomparti sul secondo ripiano perimetrale della camera, che hanno comunque rivelato un'ingente quantità di oggetti, permettendoci così di avere un'idea della magnificenza del corredo di Cuo, sebbene non sia possibile interpretarne il simbolismo. La maggior parte del vasellame rituale di bronzo mostra la predilezione per uno stile estremamente sobrio, con pareti prive di decori e manici mol-

to contenuti; talvolta le ampie superfici ospitano lunghe iscrizioni che hanno fornito preziose informazioni sulla storia del periferico e poco conosciuto regno di Zhongshan. Quando la decorazione è ageminata e/o intarsiata, il disegno si fa più audace, declinandosi in un elegante reticolato di losanghe ammorbidite da elementi curvilinei; i solchi nei decori erano in origine riempiti con rame, turchese e lacca blu. L'accentuato andamento diagonale dell'ornamentazione su questi bronzi ageminati, rappresentativo dello stile settentrionale in voga nel IV e nel successivo III secolo a.C., è ormai piuttosto disinvolto rispetto a quello osservato sulla coppa *dou* della tavola 12, ma il suo debito verso i tessuti è ancora più evidente (Mackenzie 1999, p. 85).

Tuttavia, come al Sud, la raffinatezza dell'ornamentazione e l'eccellenza dei maestri fonditori si esprimono al meglio nei manufatti per uso personale (Qingtongqi 1996, vol. IX, cat. 165): il sostegno di un piccolo tavolo quadrato è costituito da quattro draghi alati che, intrecciandosi con altrettanti uccelli fantastici, formano un emisfero dinamico e intricato; le zampe anteriori dei draghi poggiano su un anello sostenuto da quattro cervi distesi su un fianco. I dettagli di squame, piume e pelliccia e i decori sulle cornici sono finemente ageminati in oro e argento in uno stile delicato che si ritrova anche su un altro sostegno a forma di tigre che divora un cerbiatto (*ibid.*, cat. 172). La scultura sorprende per plasticità e naturalismo: le muscolose zampe posteriori sono sfalsate per una migliore presa sul terreno, il corpo è spostato verso sinistra in una curva che ne sottolinea la plasticità, mentre la zampa arretrata evidenzia lo sforzo dell'animale che con la destra trattiene il cerbiatto; questi intanto cerca disperatamente di svincolarsi dalla presa mortale delle fauci del felino. Sul collo e sul posteriore della tigre sono innestate due cavità probabilmente destinate ad accogliere un'asta o un supporto di qualche genere. Tuttavia il capolavoro assoluto è la lampada di bronzo sorretta da una statuetta antropomorfa della figura 10: l'uomo, in piedi su una piattaforma rettangolare, indossa una lunga veste, dalle ampie maniche, incrociata e chiusa sul fianco destro, stupendamente «ricamata» con motivi intarsiati e ageminati, sotto alla quale spunta un indumento anch'esso incrociato e svasato lateralmente. I lunghi capelli sono morbidamente raccolti con forcine e nastri dietro la nuca sormontata da una cuffietta legata sotto al mento; il volto d'argento (come tutta la testa fusa separatamente e poi inserita sul corpo) è punteggiato da due occhi vivaci, sottolineati dalle sopracciglia molto ben curate, mentre la bocca è atteggiata in un sorriso marcato dai baffi. Nella mano sinistra il personaggio stringe una creatura serpentiforme bicefala che, con il muso simile a quello di un drago, sorregge un solco circolare destinato

a contenere l'olio combustibile; questo essere fantastico è sostenuto da uno simile che poggia su un secondo lume circolare. La bizzarra creatura nella mano destra tiene in bilico sul muso una lunga staffa al termine

Figura 10.

Lampada antropomorfa (h. 66,4 cm), bronzo ageminato e argento, tomba di Cuo, re di Zhongshan, a Sanji, Pingshan, Hebei, dinastia Zhou Orientale (771-256 a.C.), fine IV secolo a.C.



della quale si trova la terza lampada; singolare la decorazione sull'asta: un essere zoomorfo (drago?) in rilievo sembra inseguire una scimmia che lo guarda dall'alto. Nel suo complesso, la scultura colpisce non solo per la maestria con cui è stata eseguita, ma anche per l'accostamento della figura umana, ritratta in maniera realistica e accurata, con creature immaginarie, alle quali si aggiunge una scimmia. L'impatto visivo della lampada accesa doveva essere eclatante: ciascun solco circolare alloggiava infatti tre stoppini, per un totale di nove fiamme su tre livelli.

Il sepolcro di re Cuo ha restituito anche molti recipienti di terracotta nera che ricalcano le forme in bronzo; la presenza nelle tombe di vasellame di ceramica non è una novità, ciò che sorprende è l'ottima qualità dei manufatti caratterizzati da una superficie lustrata tramite steccatura, interrotta da fregi opachi sui quali risaltano decori lucidi realizzati tracciando i motivi con uno strumento di pietra dalla punta sottile, ma arrotondata. L'alta qualità è probabilmente legata al fatto che alla fine del IV secolo a.C. la presenza di oggetti per lo spirito, accanto a quelli rituali e a quelli personali, era ormai una consuetudine, perciò la loro esecuzione era molto più curata. Ciò è confermato da un gruppo di recipienti di terracotta dipinta con la lacca, emerso dalla tomba di Shao Tuo, che oltretutto dimostra che la pratica di seppellire *mingqi* era diffusa sia al Nord sia al Sud.

Al contrario del corredo di Shao Tuo, quello di re Cuo comprendeva molti manufatti di giada squisitamente lavorati, come il pendente a forma di drago *kui* che evoca quello in copertina, rinvenuto nello stato di Yue: il lungo e flessuoso corpo, dal profilo ulteriormente movimentato da riccioli, è contenuto da una linea di contorno sporgente, mentre la superficie è trattata con un denso motivo di minute spirali in rilievo che rivelano il gusto per l'ornamentazione prevalente all'epoca.

### 17. *Le necropoli del regno di Qin.*

Se il sovrano di un piccolo stato come quello di Cuo era stato sepolto in una tomba così sontuosa, si può immaginare la magnificenza dei sepolcri dei re di Qin, che avevano espanso i loro confini a danno di altri regni. Purtroppo, però, solo una campagna di ricognizione e prospezione archeologica della necropoli degli ultimi tre re di Qin a Zhiyang è stata condotta fino ad ora (Shaanxisheng 1987), perciò ignoriamo la struttura interna delle tombe e il loro contenuto, ma sappiamo che l'area cimiteriale comprendeva quattro recinti funerari per un totale di 720 000 mq. I tre complessi reali erano cinti da un fossato, le tombe principali erano

cruciformi con quattro o due rampe d'accesso ed erano accompagnate da sepolcri secondari e fosse sacrificali; gli edifici di culto non sorgevano però sopra le tombe, come a Nanzhihui, ma di fianco, poiché era stata introdotta la pratica di coprire la sepoltura con tumuli di terra battuta, tutt'ora visibili, sui quali venivano piantati degli alberi. L'aspetto generale del sepolcro fu così modificato: un recinto, costituito da un fossato o un terrapieno, delimitava l'area funeraria, il fulcro della quale era la collina alberata sulla tomba principale, ma che comprendeva anche edifici per lo svolgimento di cerimonie religiose e varie fosse. Non è perciò un caso che in questo periodo sia stata introdotta la consuetudine di indicare tali sepolture con il termine *ling*, da tradursi come «parco funerario» (Ciarla 2005, p. 80).

Nei territori tradizionalmente appartenenti a Qin sono venute alla luce molte necropoli databili dal v al III secolo a.C., caratterizzate dall'accentuata parsimonia del corredo. Ciò è in buona parte imputabile al basso rango degli occupanti, ma anche nel caso di defunti provenienti dalla classe medio-alta l'entità dei reperti rimane moderata, a testimonianza della natura frugale di Qin. La modestia di queste sepolture, localizzate, per esempio, a Gaozhuang (Wu Zhenfeng e Shang Zhiru 1981), Xicun e Baqitun (Shaanxisheng 1986b e 1986c) nelle vicinanze dell'antica capitale Yongcheng, a Taerpo (Xianyangshi 1998), Renjiazui (Xianyangshi 2005) e Huangjiagou (Qindu 1982) nei pressi di Xianyang, capitale di Qin dal 350 a.C., non le rende comunque meno interessanti. Un'analisi comparata dei risultati degli scavi consente di rilevare alcune caratteristiche peculiari delle sepolture non nobiliari di Qin: per quanto concerne la struttura, si desume che nel IV secolo a.C. cominciò a diffondersi, accanto a quello a pozzo, il tipo che prevedeva la camera funeraria scavata lateralmente alla fossa verticale. Entrambe le tipologie prevedevano il sarcofago alloggiato nella camera funeraria rivestita di legno; nella maggior parte dei casi i corpi erano deposti in posizione flessa, come voleva la tradizione Qin, mentre solo una piccola minoranza era stata adagiata supina.

Il corredo era prevalentemente costituito da pochi oggetti di terracotta, fra i quali spiccano alcune forme distintive, come il vaso ovale che evoca un bozzolo, o quello con il collo sottile terminante in un rigonfiamento definito in cinese «testa d'aglio» (*suantou*), al quale noi preferiamo «bocciolo di rosa»; entrambe le forme saranno presenti anche durante le dinastie Qin e Han Occidentale, ma mentre la prima sarà sempre di terracotta, la seconda sarà forgiata anche in bronzo, con risultati molto più ammirevoli.

Fra gli oggetti più preziosi, deposti nel sarcofago insieme al defunto



(tranne alcune rare eccezioni), si annoverano ganci per cinture di numerose fogge, decorati con tecniche diverse, e, in quantità minore, specchi, perlopiú privi di ornamentazione, ma occasionalmente abbelliti con motivi animali o ornamentali; da notare che i ganci per cinture datano dal VII-VI al III secolo a.C., mentre gli specchi sono emersi da sepolcri ascritti alla fine del periodo Zhou Orientale o alla dinastia Qin.

Dal V secolo a.C., compaiono modelli in terracotta di granai, di stufe per cucinare e di uomini a cavallo, costume destinato a essere adottato e vastamente ampliato all'inizio dell'età imperiale.

Piú lussuosi si sono invece rivelati i corredi dei funzionari e degli ufficiali stanziatisi nei territori che le truppe Qin andavano conquistando; ciò può essere riconducibile all'alto *status* sociale dei dirigenti, ma pure la lontananza dal centro di potere e le peculiarità delle culture materiali locali potrebbero aver influenzato le sepolture e i loro contenuti. Un esempio in tal senso è costituito dalla necropoli di Shuihudi a Yunmeng (Yunmeng 1981), nel regno di Chu, annesso a Qin nel 278 a.C., dove sono state scavate dodici tombe a pozzo dotate di camera funeraria in legno suddivisa in due ambienti, uno contenente il sarcofago, l'altro, piú piccolo, il corredo, composto da recipienti di legno laccato di ottima fattura, oggetti di bronzo, terracotta, legno e bambú. Particolarmente interessanti sono i reperti laccati, non solo per la loro squisita fattura, come dimostra il delizioso acquamanile ornitomorfo (De Caro e Scarpari 2010, cat. 397), ma anche perché riportano caratteri che possono indicare il nome del laboratorio dove sono stati eseguiti, il nome del maestro che li ha realizzati, o ancora il nome della persona alla quale erano destinati.

## 18. Conclusioni.

Da questa analisi di siti e opere, sebbene incompleta per ragioni di spazio e talvolta per la mancanza oggettiva di dati archeologici, emerge un quadro piuttosto chiaro delle trasformazioni radicali alle quali fu soggetta l'arte cinese nei circa 550 anni del periodo Zhou Orientale. Poiché la fonte primaria delle nostre informazioni è costituita da sepolture delle classi elevate, la piú eloquente metamorfosi la osserviamo nella composizione del corredo funebre che a partire dalla metà del VII secolo a.C. perde progressivamente l'impronta rituale per diventare apparentemente piú mondano: diminuisce la quantità di vasellame liturgico e aumenta quella di oggetti per uso quotidiano e personale. Mantenere il proprio *status* sociale nell'aldilà rimase una priorità, ma mentre all'inizio dell'epoca Zhou Orientale ciò era sancito dalla serie di bronzi rituali e dagli

ornamenti cerimoniali, dalla fine del VII secolo a.C. la copiosità e l'opulenza divennero un criterio essenziale. Ciò fu determinato, almeno in parte, dalla progressiva autonomia che gli stati andavano acquisendo dalla casa reale Zhou, non solo sul piano politico e militare, ma anche su quello della pratica rituale.

Le entità culturali sviluppatasi nelle regioni meridionali e occidentali con le quali i sovrani della valle del Fiume Giallo avevano interagito a vario titolo fin dal periodo Erligang si organizzarono in stati politicamente ispirati al regno Zhou successivo alla riforma rituale, ma con tratti culturali distintivi. La dilatazione della sfera culturale Zhou è rivelata dall'omogeneità delle pratiche funerarie anche negli stati «periferici» – Chu, Wu, Yue e Qin, solo per citarne alcuni –, l'apporto culturale dei quali è di rado sottolineato a sufficienza forse perché, una volta entrati nella comunità interstatale Zhou alla fine del VII secolo a.C., si tende a dimenticare le loro origini esogene. L'introduzione di nuove credenze filosofico-magico-religiose, in particolare la concezione dell'anima, la ricerca dell'immortalità – intesa come continuazione *ad infinitum* della vita – e la struttura dell'aldilà, sono riflesse nella suddivisione della camera funeraria in vani che evocano le stanze delle dimore terrene, nell'aggiunta di statuine raffiguranti esseri umani nel ruolo di inservienti, danzatrici, suonatori, funzionari, soldati, ecc., nell'inclusione di stoviglie per dare banchetti e di tessuti per confezionare abiti per l'eternità. I bronzi sono forgiati nelle forme rituali canoniche, tuttavia non sono più il supporto di iscrizioni attestanti i legami di un individuo e della sua famiglia con il potere centrale, bensì oggetti di lusso finemente lavorati con tecniche e stili sofisticati; ricompare la maschera *taotie*, forse come riferimento al vagheggiato modello rituale Zhou, ma priva del suo significato simbolico originario e declinata in magnifici intrecci che niente hanno a che fare con la rigida maschera teriomorfa Shang. Infine la comparsa dell'arte figurativa, spesso incentrata su attività umane, rivela una nuova concezione dell'uomo, che ora sente di poter comunicare con il Cielo senza l'intermediazione del re (Tseng L. Lan-ying 2011, p. 149).

SABRINA RASTELLI

## *Il parco funerario del Primo Imperatore*

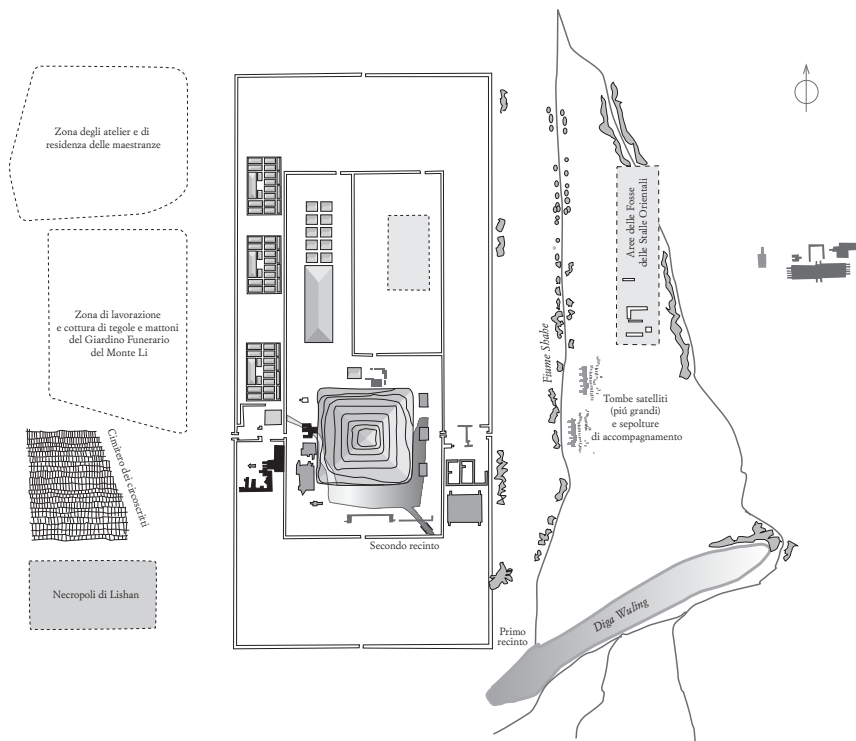
Nel 221 a.C., conquistando l'ultimo degli stati combattenti, re Ying Zheng di Qin (r. 246-221 a.C.) pose fine al periodo dinastico piú lungo della storia cinese. Per marcare questo evento eccezionale, egli si proclamò Qin Shi Huangdi, Primo Augusto Imperatore di Qin (r. 221-210 a.C.). La costruzione del suo parco funerario era iniziata poco dopo la sua ascesa al trono del regno di Qin nel 246 a.C., ai piedi del Lishan, la Collina del Cavallo Nero, a Lintong, nei pressi dell'odierna Xi'an, nello Shaanxi, luogo giudicato geomanticamente fausto, poiché definito dal Lishan a sud e dal fiume Wei a nord, e protetto dalla catena montuosa del Qinling a ovest. Il tumulo artificiale che sovrasta la sepoltura del Primo Imperatore è tutto ciò che a oggi rimane visibile del monumentale parco funerario, in origine esteso per 56 kmq e delimitato da una doppia cinta di mura, all'interno delle quali sorgevano numerosi edifici religiosi, residenziali e amministrativi (figura 1). La tomba non è ancora stata scavata, ma ne conosciamo il presunto contenuto grazie al dettagliato resoconto che il grande storico di epoca Han, Sima Qian (c. 145-86 a.C.), fa nel suo *Shiji* (Memorie di uno storico): copie di palazzi, rappresentazioni di fiumi di mercurio e di corpi celesti, oggetti meravigliosi e balestre pronte a scoccare frecce contro chiunque avesse tentato di disturbare il sonno eterno dell'imperatore. Forse rapito da tante meraviglie, Sima Qian non menziona nessuna delle fosse ipogee scavate all'interno del parco, né quelle realizzate a circa 1,5 km dalla porta orientale per ospitare migliaia di statue di terracotta raffiguranti soldati di ogni ordine e grado. Queste sono state scoperte fortuitamente nel 1974 da un contadino intento a scavare un pozzo per irrigare i campi; da allora sono motivo di grande orgoglio nazionale e sono famose in tutto il mondo.

Negli anni successivi alla scoperta accidentale, prospezioni e scavi hanno riportato alla luce quattro fosse ipogee di forme e dimensioni diverse. La prima (tavola 15), che misura 230 × 62 m, è la piú grande, ripartita in nove corridoi paralleli da dieci tramezzi in terra battuta e circondata da un corridoio piú stretto; il pavimento è piastrellato di mattoni e in origi-

ne la struttura prevedeva una copertura piatta, fatta di tronchi, sorretti dai tramezzi di terra battuta e da pilastri di legno. Per sigillarla, erano poi state deposte stuoie, creta e infine numerosi strati di terra battuta. La «formazione a rettangolo» (Ciarla 2005, p. 189), in cui sono schierate le truppe, si apre con tre file di arcieri, dietro ai quali, nei corridoi, si distinguono drappelli di fanteria leggera, carri di comando trainati da quattro cavalli e infine reggimenti di fanteria pesante. I soldati guardano tutti a est, eccetto quelli nella fila esterna del corridoio perimetrale che guardano verso l'esterno per proteggere i loro commilitoni.

Anche la seconda fossa (figura 2) è suddivisa in corridoi, ma la sua forma è irregolare per ospitare «lo spiegamento concentrico»: un gruppo di balestrieri corazzati ginocchianti, circondati da arcieri privi di ar-

Figura 1.  
Pianta del parco funerario di Qin Shi Huangdi.



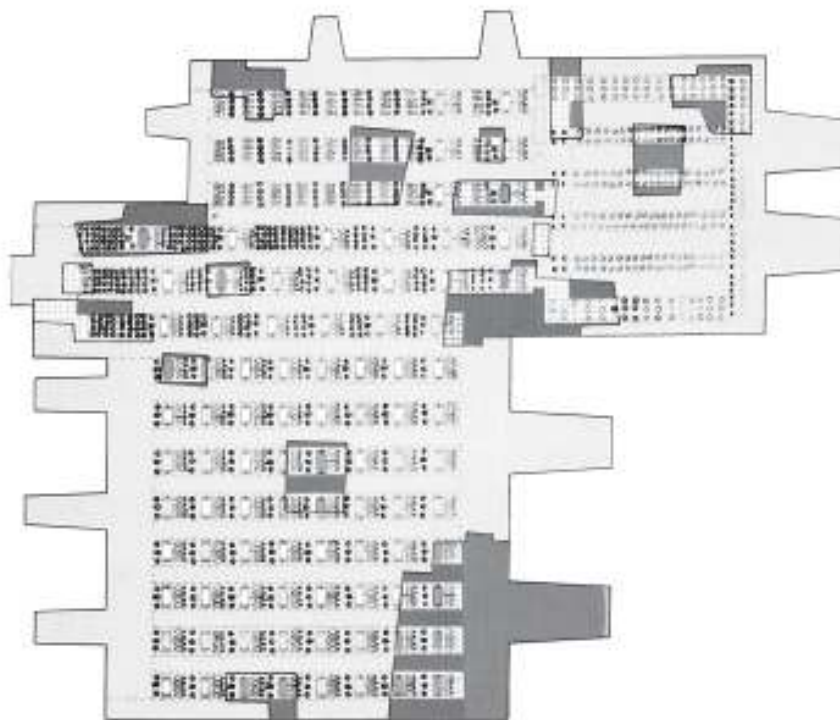
matura e da lancieri; uno squadrone di cavalieri con i loro cavalli preceduti da carri leggeri da battaglia trainati da una quadriga; un gruppo di carri pesanti misti a fanti corazzati e, infine, un blocco di carri leggeri.

La terza fossa, a forma di «U», è la più piccola, dominata al centro da un grande carro da comando trainato da quattro cavalli e seguito da un ufficiale di alto rango, più altri tre; nel braccio settentrionale della «U», i soldati si fronteggiano su due file parallele, mentre in quello meridionale seguono la formazione cosiddetta «a cortina». I guerrieri presenti in questo ambiente sono tutti ufficiali e il loro schieramento, volto a proteggere il carro di comando, induce a pensare che si trattasse di una guardia scelta.

La quarta fossa era vuota: i lavori al parco funerario continuarono per

Figura 2.

Pianta della fossa n. 2. Le aree scure sono quelle effettivamente scavate.



due anni dopo la morte di Qin Shi Huangdi, ma nel 208 a.C. il Secondo Augusto Imperatore li interruppe a causa delle prime avvisaglie di rivolta.

La scoperta dell'armata eterna è una delle più eclatanti nella storia dell'archeologia cinese (e mondiale), ma alla notorietà delle statue ha senza dubbio contribuito lo straordinario impatto visivo: visitando le fosse, si rimane inevitabilmente impressionati dal numero, dalla grandezza e dal dispiegamento dei soldati; la reazione immediata è: «sembrano veri». Così appare la statua raffigurante un ufficiale di rango elevato, imponente e autoritario nella sua posa stante con le gambe leggermente divaricate, le braccia possenti con le mani sovrapposte in corrispondenza del ventre per tenere «la spada a “pilastro” con elsa lunga» (purtroppo non conservata), il volto definito da occhi penetranti e una bocca molto carnosa incorniciata da folti baffi. I lunghi capelli sono accuratamente pettinati in un'acconciatura parzialmente celata da un elaborato copricapo allacciato sotto al mento che, insieme ai fiocchi sul petto, rivela l'alto grado del militare. Sotto la corazza «a grembiule» indossa una doppia veste, pantaloni stretti alle caviglie e scarpe con la punta squadrata e sollevata (De Caro e Scarpari 2010, cat. 251).

Altrettanto fiera appare la figura di un balestriere inginocchiato (tavola 17) con le mani spostate verso destra in una posizione che suggerisce la presenza originaria di una vera balestra. Egli indossa una tunica lunga fino al ginocchio, pantaloni, gambali, scarpe a punta squadrata con la suola antiscivolo e una pesante corazza a placche che gli protegge il busto e le spalle, mentre i capelli sono raccolti in un'elaborata crocchia al centro del capo. Il colore rosso sulle cordelle della corazza conferma che le statue erano originariamente dipinte con colori accesi e contrastanti sopra a uno strato di ingobbio bianco che nascondeva il colore della terracotta.

Pronto a scoccare frecce con il suo arco (purtroppo andato perduto) è l'arciere ritratto a gambe divaricate, le ginocchia flesse, il peso appoggiato sull'arto sinistro, il volto pure rivolto a sinistra; per permettergli la massima libertà di movimento, dato che si tratta di un membro dell'avanguardia delle truppe d'assalto, non è equipaggiato di armatura, ma indossa la tipica veste incrociata sul davanti e tenuta ferma in vita da una cintura con fibbia a gancio. Sotto spuntano i pantaloni che coprono il ginocchio e sotto ancora calzoncini lunghi e piuttosto affusolati per non intralciare i rapidi movimenti; le scarpe a punta squadrata mostrano una cucitura centrale. I lunghi capelli sono raccolti in un complicato chignon spostato leggermente a destra; i baffi scendono oltre gli angoli della bocca e sul mento si nota un pizzetto triangolare (Lanciotti e Scarpari 2006, cat. 71).

Il cavaliere (De Caro e Scarpari 2010, catt. 257-58) attende sereno l'ordine di salire sul cavallo bardato che tiene per le briglie; proprio per consentirgli di cavalcare agilmente, il militare è protetto da un'armatura «a corsetto», cioè corta e senza spillacci, sotto alla quale indossa la solita veste da combattimento con cintura in vita, pantaloni lunghi e stretti e scarpe squadrate con cucitura centrale. I capelli sono nascosti da una cuffia allacciata sotto al mento. La bocca aperta, le narici dilatate, gli occhi sbarrati e il ciuffo diviso simmetricamente e spostato lateralmente infondono un fremito al cavallo, altrimenti immobile sulle quattro zampe; la conformazione della testa e le proporzioni compatte dell'animale rivelano che si tratta di un pony mongolo (Takhi o cavallo di Przewalski).

Si è molto discusso sull'unicità dell'aspetto delle circa 7000 figure che popolano il parco funerario del Primo Augusto Imperatore. In realtà i soldati sembrano diversi l'uno dall'altro, ma non lo sono: essi sono il frutto della combinazione di diversi elementi, prodotti in serie, per ciascuno dei quali esistevano alcune varianti (Ledderose 2000, pp. 51-73). Le figure constano di solito di sette parti principali – base, piedi, gambe, corpo, braccia, mani e testa – modellate separatamente e poi assemblate. Le componenti cilindriche, come braccia e gambe, erano realizzate avvolgendo lastre di impasto argilloso in tubi, o con il metodo «a colombino» (o «a lucignolo», consiste nell'avvolgere a spirale o nel sovrapporre un cordone di impasto argilloso; poi, a mano e/o con uno strumento piatto dal bordo ricurvo, si leviga la superficie), mentre la forma della testa, le orecchie e le mani, per esempio, erano eseguite utilizzando stampi doppi o singoli; l'acconciatura, i copricapo, i baffi, la barba, i dettagli dell'armatura e delle scarpe erano invece plasmate direttamente sulle figure da maestri scultori. Dato il numero delle statue, non sarebbe stato possibile altrimenti. Ciò non sminuisce l'eccezionalità dell'armata eterna, che costituisce un trionfo della tecnologia della ceramica e rivela la straordinaria capacità di organizzare sia l'enorme numero di operai coinvolti (circa un migliaio), sia le fasi del processo di manifattura.

A causa delle dimensioni delle sculture, modellarle e cuocerle evitando fratture era un traguardo molto ambizioso, mai tentato prima (e mai più ripetuto). I problemi immediati erano costituiti dalla contrazione durante l'essiccazione (cioè, prima di caricare le statue nella fornace), dai fenomeni di espansione e contrazione durante la cottura e dal peso delle figure (150-200 kg) che doveva essere sostenuto dalle gambe. Per ridurre al minimo gli effetti indesiderati, che avrebbero messo a rischio la realizzazione delle opere, i ceramisti ricorsero ancora una volta all'argilla locale, il *löss*, rimuovendo le parti più fini, come nel caso degli stampi per i bronzi rituali. Ciò avviava anche al problema del peso: durante la



cottura, le gambe non avrebbero retto i circa 150 kg che le sovrastavano, ma facendole piene sarebbero esplose sotto la pressione dell'acqua in evaporazione. L'impiego di *löss* adeguatamente preparato permise la realizzazione di gambe molto spesse e allo stesso tempo porose, evitando così i rischi di cedimento e di esplosione.

Oggi la maggior parte delle sculture si presenta grigia o ocre, ma le tracce di colore, conservate dai restauratori su alcuni esemplari, rivelano che in origine le statue erano interamente ingobbiate e dipinte con pigmenti dalle tonalità molto accese, applicati sopra a un doppio strato di lacca. Per i volti e le mani sono state scelte gradazioni cromatiche adatte a riprodurre la carnagione con sfumature che variano dal giallo-verde pallido fino al rosso mattone. Secondo un recente studio tedesco, dedicato proprio alla cromia delle sculture dell'esercito del Primo Imperatore, le armature si presentavano di solito di colore nero con nastri rossi e cuciture chiare, mentre gli indumenti sottostanti non seguivano uno schema preciso, poiché sembra che all'epoca non esistesse ancora il concetto di uniforme (Blänsdorf e Xia Yin 2006, pp. 169-71). La difficoltà maggiore nel ricostruire la cromia delle statue, che pare variare da scultura a scultura, è che, al momento dello scavo, lo strato di colore tende ad aderire alla terra circostante, invece che alla statua e quand'anche non si scolla dalla scultura, al contatto con l'aria la lacca stesa fra terracotta e pigmenti si sgretola, provocando così l'irrimediabile polverizzazione del colore.

Per quanto riguarda la suddivisione del lavoro, sembra che gli operai fossero organizzati in piccoli gruppi diretti da un capomastro e che ciascuna squadra fosse responsabile dell'esecuzione delle statue dalla preparazione dell'impasto alla modellatura completa, mentre la cottura era affidata ai fuochisti. Dalle iscrizioni sulle statue si è intuito che i capimastri (finora sono stati individuati ottantacinque nomi) erano reclutati dalle manifatture imperiali e da quelle private locali: i primi «firmavano» apponendo un sigillo, i secondi incidendo il loro nome con uno stilo sull'impasto ancora umido. La «firma» non era una rivendicazione di paternità dell'opera, bensì un sistema di controllo della qualità: dopo la cottura, sarebbe stato facile risalire alla squadra autrice di sculture difettose e multarla secondo le leggi vigenti.

La preferenza per piccole unità di lavoro indipendenti, che funzionavano come mini catene di montaggio, fu probabilmente imposta da esigenze di calcolo preciso dei tempi: le varie parti dovevano essere assemblate quando avevano un certo grado di umidità, ma alcune si asciugavano prima di altre; inoltre si doveva calcolare il tempo necessario a scolpire i dettagli dopo l'assemblaggio delle componenti prima che l'impasto si asciugasse troppo. Era quindi vitale che gli operai lavorassero

in perfetta sincronia e, per assicurare ciò, era preferibile suddividerli in squadre di circa dieci membri.

Sebbene i soldati dell'esercito di terracotta siano stati prodotti in serie e la maggior parte di essi sia ritratta stante in posizione statica, la varietà è garantita dalle diverse uniformi dei vari corpi dell'armata, che includono le acconciature, dal diverso grado degli ufficiali e dalle posture di arcieri, pronti a scoccare le loro temutissime frecce, e di balestrieri inginocchiati. Inoltre scavi recenti hanno portato alla luce piccoli gruppi di statue, contenute in fosse di dimensioni ridotte, raffiguranti ruoli diversi da quelli militari. La fossa K0006 (scavata nel 2000), situata fra l'angolo sud-occidentale del tumulo e quello corrispondente del recinto interno, composta da due vani distinti, ha restituito le tracce di un carro di legno a stanga singola totalmente decomposto e quattro crani di cavallo posti proprio all'ingresso del vano anteriore; dal centro della stanza sono invece emerse 12 figure stanti di terracotta, quattro delle quali con entrambe le braccia protese come gli aurighi rinvenuti nelle fosse dedicate all'esercito, e le altre otto con le mani conserte appoggiate sul ventre e nascoste nelle ampie maniche della veste. La cote e il coltellino con lama leggermente arcuata e pomo ad anello appesi sul fianco destro di queste otto sculture hanno permesso di identificarle con funzionari civili addetti alla redazione di documenti (De Caro e Scarpari 2010, cat. 260), mentre le quattro grosse scuri di bronzo con manico di legno, rinvenute in corrispondenza della parete orientale, suggeriscono che le quattro figure con le braccia protese potrebbero essere funzionari alle dipendenze del dipartimento degli affari giudiziari e penali che, come si legge nel *Guoyu* (Dialoghi dagli stati), si distinguevano proprio per la scure. Il vano posteriore della K0006 custodiva invece gli scheletri di una ventina di cavalli.

Tra il 1977 e il 1978, nella zona compresa fra i due recinti in muratura, appena a sud della porta occidentale, furono individuate 31 fosse disposte su tre file. Le 14 fosse delle file esterne ospitavano una figura di terracotta seduta sui talloni e rivolta verso il tumulo (Lanciotti e Scarpari 2006, cat. 64), talvolta accompagnata da un bacile di ceramica e un dardo di bronzo; le 18 fosse al centro custodivano invece i resti di un animale o di un uccello selvatico, talvolta posto all'interno di un sarcofago di ceramica, e un bacile fittile. Il fatto che gli scheletri appartengano ad animali particolari ha indotto a interpretare questo gruppo di fosse come una sorta di serraglio curato dalle sculture in ceramica degli addetti.

Le informazioni sulle due fosse individuate e saggiate a sud del serraglio sono ancora scarse, rendendo perciò difficile la loro interpretazione. Sappiamo soltanto che contenevano i resti di un centinaio di cavalli

e 11 figure stanti di terracotta con le mani conserte, come quelle rinvenute nella fossa K0006, oppure armate. Sulla base del numero ingente di equini sacrificati, gli studiosi cinesi ritengono che si tratti di scuderie, mentre confrontando il contenuto di queste fosse con quello della K0006, Roberto Ciarla (2005, p. 168) ha ipotizzato che anche in questo caso potrebbe trattarsi di strutture ipogee dedicate a funzionari civili.

Nel 1999 gli archeologi hanno scavato una piccola porzione di una fossa (K9901) molto ampia, divisa in tre corridoi paralleli. Lo scavo esplorativo ha riportato alla luce un grosso tripode *ding* di bronzo e 11 statue di terracotta (queste in un'area di appena 9 mq) che hanno stupito il mondo intero perché, al contrario delle altre sculture, queste «indossano» solo un gonnellino, rivelando così i corpi nudi con la muscolatura più o meno sviluppata; le sculture sono inoltre atteggiate in pose dinamiche che, insieme all'abbigliamento «sportivo», hanno indotto gli studiosi a identificarle con acrobati (Lanciotti e Scarpari 2006, catt. 67-68). Gli archeologi hanno però riportato alla luce anche gli zoccoli di un cavallo di bronzo, finimenti per carro e per cavalli, armi e piastre di armatura, che suggeriscono invece la possibilità che si tratti di soldati durante una sessione di allenamento; solo il completamento dello scavo della fossa potrà fornire gli elementi necessari per una valutazione più informata.

Appena a nord della fossa K9901 ne è stata individuata un'altra, la K9801, molto più ampia e suddivisa in corridoi da ripartizioni interne. Anche in questo caso il contenuto emerso dallo scavo parziale è sbalorditivo: migliaia di tessere rettangolari di pietra calcarea combusta che cucite insieme con filo di metallo formano armature ed elmi (*ibid.*, catt. 86-87), nonché un gruppo di placche trapezoidali molto più grandi appartenenti all'armatura di un cavallo. Quest'ultimo ritrovamento è sensazionale, poiché prima del 1998 si riteneva che la bardatura catafratta fosse stata trasmessa alla Cina dai popoli nomadi delle steppe orientali dopo la dissoluzione dell'impero Han nel III secolo d.C., mentre questa scoperta anticipa di molti secoli l'impiego della catafratta per cavalli. Come mostrano le sculture dell'esercito di terracotta, i soldati Qin erano spesso protetti da armature di vario genere, fatte però di tessere di cuoio, più leggere e flessibili di quelle litiche: le corazze di pietra emerse dalla fossa K9801 pesano infatti circa 18 kg e comunque sarebbero state troppo fragili. Ciò significa che tali armature non erano destinate a veri soldati, ma forse ad alcune delle tante statue fittili sepolte nel parco funerario.

Circa 350 m a est del recinto esterno è stato localizzato un centinaio di fosse che ha restituito lo scheletro di un cavallo rivolto verso il tumulo accompagnato da una mangiatoia e una lampada con piedistallo di

ceramica e, nello stesso ambiente o in quello di fronte, una scultura di terracotta raffigurante un uomo seduto sui talloni (simile a quelli emersi dalle strutture del serraglio) rivolto verso il cavallo, talvolta equipaggiato di giara, lampada e attrezzi da maniscalco. Le iscrizioni «scuderia di palazzo», «scuderia di sinistra», «scuderia piccola» e «scuderia di mezzo», incise su alcuni dei recipienti, hanno permesso di stabilire con certezza che questi ambienti corrispondevano alle scuderie imperiali.

Un'altra scoperta clamorosa è stata quella della fossa K0007, situata a circa 900 m dall'angolo nord-orientale del recinto esterno: il secondo vano della struttura a «F» ha restituito 15 statue fittili raffiguranti otto uomini seduti con le gambe distese, le braccia protese verso le caviglie e le mani semichiuse, una rivolta verso il basso, l'altra verso l'alto, e sette inginocchiati con un braccio lungo il corpo e la mano aperta, mentre l'altro braccio è sollevato e piegato con la mano che avvolge un oggetto del quale, però, non esistono tracce (*ibid.*, catt. 69-70). In assenza di altri elementi, il ruolo di queste statue rimane misterioso.

Non tutte le sculture rinvenute nelle fosse scavate dentro e fuori le mura di cinta del parco funerario del Primo Imperatore sono però di terracotta: i due carri trainati da quattro cavalli e guidati da un auriga, rinvenuti in una struttura ipogea immediatamente a ovest del tumulo, e i volatili nel primo vano della fossa K0007 sono infatti di bronzo (*ibid.*, cat. 80). La fusione del bronzo era un'arte nella quale gli artigiani cinesi avevano raggiunto l'eccellenza ormai da secoli, tuttavia la maestria con cui è stato realizzato il gruppo dei carri riesce ancora a stupire. L'insieme è costituito da un primo carro leggero da battaglia (tavola 16), munito di parasole, trainato da una quadriga guidata da un auriga stante armato di spada, balestra e scudo, e da un secondo carro coperto con un auriga che, seduto sui talloni, tiene le redini di quattro cavalli. Ogni singolo componente, dai destrieri all'ultimo elemento delle briglie, è di metallo e realizzato in maniera estremamente minuziosa: il secondo carro, per esempio, è composto da 1742 parti di bronzo, 988 d'argento e 732 d'oro che riproducono fedelmente ogni dettaglio di questo tipo di veicolo, inclusa la policromia dei tessuti damascati che rivestivano l'interno della cabina. In questo modo, sebbene carri, cavalli e aurighi siano metà della grandezza naturale, l'esecuzione di veicoli e finimenti è molto simile a quella degli esemplari realmente in uso all'epoca.

Al contrario del gruppo appena descritto, i volatili rinvenuti nella fossa K0007 sono a grandezza naturale e comprendono 20 cigni, 6 gru e 20 anatre selvatiche ritratti in posizioni diverse mentre nuotano, scandagliano il fondale – una gru ha un pescetto nel becco – o si riposano sulle sponde che costeggiano la canaletta centrale. La loro distribuzione

non è casuale, contribuendo ulteriormente a infondere a questi uccelli acquatici un forte naturalismo – anche più accentuato rispetto alle statue fittili – qualunque sia la loro postura. La diversità delle specie e la varietà delle pose presuppongono che le statue siano state eseguite ciascuna in un proprio set di matrici, rivelando un considerevole investimento di risorse umane e materiali che incrementano il valore economico e simbolico delle opere.

La differenza dei materiali impiegati per realizzare le sculture che popolano le numerose fosse di accompagnamento al tumulo di Qin Shi Huangdi e la presenza di vittime sacrificali umane e animali introducono un'altra questione: che cosa rappresentano queste opere e qual è il loro rapporto con le vittime sacrificali? Per rispondere alla domanda è necessario considerare le varie tipologie di sculture, la loro collocazione e il materiale con cui sono state eseguite.

Il materiale più largamente impiegato è la terracotta, ma, come si è visto, ci sono anche esemplari di bronzo. La scelta sembra logica – sarebbe stato impossibile eseguire migliaia di sculture a grandezza addirittura superiore a quella naturale in bronzo – ma non casuale. Il bronzo è molto più pregiato della terracotta e il gruppo dei carri, sebbene di dimensioni ridotte, è speciale proprio in virtù del materiale impiegato, della collocazione immediatamente a ovest del tumulo, nonché del collegamento a quest'ultimo tramite un passaggio. Anche le dimensioni ridotte, riservate esclusivamente a questi reperti, mentre quasi tutti quelli finora scavati superano la grandezza naturale, potrebbero essere interpretate come indice di eccezionalità: i carri sarebbero destinati non all'imperatore, bensì alla sua anima, come confermerebbero l'assenza del passeggero nel carro coperto e l'orientamento dei veicoli verso occidente. Il bronzo però è stato utilizzato anche per realizzare gli uccelli acquatici nella fossa K0007, mentre i personaggi nell'ambiente vicino sono di terracotta: significa forse che i volatili, pur non appartenendo a specie rare o esotiche, sono più importanti dei personaggi?

Oltre a riproduzioni in terracotta o bronzo, alcune strutture ipogee custodivano resti umani e animali. Le 17 tombe, di dimensioni considerevoli, collocate circa 350 m a est del recinto esterno, erano le dimore eterne di altrettanti nobili (uomini e donne) o funzionari uccisi per essere sepolti vicino all'imperatore. La loro morte violenta è testimoniata dalla disarticolazione degli scheletri, spesso dislocati sia all'interno sia all'esterno del sarcofago, tuttavia questi sacrifici umani devono essere intesi come «compagni nella morte», anziché come offerte umane. In base alla posizione della sepoltura e alla cura con cui sono stati inumati i corpi, gli studiosi cinesi distinguono queste due categorie di vittime

umane: i compagni nella morte sono persone vicine al defunto – parenti, consorti, funzionari, guardie, inservienti – sepolte in un sarcofago insieme a un corredo e talvolta accompagnate dai propri compagni nella morte, mentre le offerte umane sono schiavi o prigionieri uccisi come una sorta di sacrificio animale. Compagne nella morte sono anche le 28 concubine che riposano nel quadrante nord-orientale della cinta interna e perfino le migliaia di operai sepolti singolarmente o in fosse comuni a ovest del recinto esterno potrebbero rientrare in questa categoria, in virtù dell’immenso lavoro svolto.

A eccezione dei 18 esemplari esotici rinvenuti nel serraglio, gli altri scheletri animali appartengono a equini uccisi in ingente quantità in varie strutture ipogee, ma non nelle fosse riservate all’esercito, dove i cavalli sono di terracotta.

La collocazione delle fosse intorno al tumulo, fra i due muri di cinta o fuori dal recinto esterno, non può essere accidentale. L’erezione di muri perimetrali riflette la volontà di definire aree precise: quello interno racchiude il tumulo, la necropoli delle concubine (circondata da un altro recinto), tre tombe satelliti, la fossa dei carri di bronzo, dieci fosse cosiddette «sacrificali» – fra le quali quella contenente le statue raffiguranti funzionari – e, infine, una serie di strutture epigee destinate al culto del defunto. Il recinto esterno circonda il Palazzo dei Banchetti, articolato in diversi edifici (dove quattro volte al giorno cibi e bevande venivano offerti allo spirito del defunto), una serie di edifici ospitanti gli uffici e le residenze degli addetti al parco funerario, il serraglio, una fossa variamente interpretata come scuderia o per funzionari, una sepoltura di accompagnamento, le fosse dei ginnasti e delle armature, la K0005 e la K9902. Fuori dal parco funerario propriamente detto, a ovest si trovano la necropoli di Lishan, il cimitero dei coscritti, la zona di manifattura di tegole e mattoni e, infine, la zona dei laboratori e delle residenze delle maestranze, mentre a est si incontrano un gruppo nutrito di tombe satelliti, appartenenti a membri dell’aristocrazia Qin deceduti per cause innaturali, e relative sepolture di accompagnamento, le scuderie orientali e le quattro fosse dell’esercito precedute da un grande sepolcro di accompagnamento. I recinti dividono lo spazio in tre aree che, in base al contenuto delle strutture finora scavate, potrebbero coincidere con lo spazio privato, quello amministrativo e, fuori dalle mura, quello istituzionale.

L’interpretazione delle sculture e di conseguenza delle relative fosse ed eventualmente dell’intero parco funerario dipende in gran parte dalle caratteristiche e dagli attributi che definiscono le statue: gli abiti «indossati» dalle statue nelle fosse n. 1, 2 e 3, la presenza di armi e la

struttura stessa dei vani ipogei hanno permesso di stabilire che esse rappresentano militari appartenenti a formazioni e gradi diversi, mentre le sculture inginocchiate poste vicino ai cavalli sono state riconosciute come stallieri in virtù delle iscrizioni sui bacili che identificano l'ambiente con le scuderie imperiali. L'abbigliamento «sportivo» e le pose dinamiche non sono invece sufficienti per poter identificare le figure: si tratta di acrobati che si esibiscono per intrattenere l'imperatore, o di soldati che si tengono in forma, prima di vestire le armature custodite nella fossa vicina? Ancora più enigmatica è l'identificazione delle 15 statue rinvenute nel vano attiguo a quello degli uccelli acquatici nella fossa K0007: le posture e soprattutto la prossimità all'ambiente lacustre hanno suggerito l'idea di rematori e pescatori, ma in realtà nessuna delle due tipologie potrebbe remare o pagaiare e in ogni caso mancano le imbarcazioni; alcuni studiosi cinesi hanno avanzato l'ipotesi che si tratti di suonatori. Sebbene le pose siano molto specifiche, l'assenza di altri riferimenti impedisce un'interpretazione convincente delle sculture.

La maggior parte delle statue fittili raffiguranti esseri umani supera la grandezza naturale: l'altezza dei guerrieri varia da 178 a 196 cm, quella dei funzionari da 185 a 193 cm e le figure emerse dalle due fosse a sud del serraglio misurano da 182 a 190 cm. Questo sforzo rivela non solo la brama di monumentalità da parte dell'imperatore, ma anche la volontà di accrescere l'importanza delle statue e soprattutto la loro capacità di incutere un certo timore reverenziale. Solo le figure di uomini seduti sui talloni, con i loro 70 cm scarsi, sono più piccole, probabilmente per sottolineare lo *status* sociale inferiore di stallieri e guardiani di animali rispetto ai ruoli delle altre sculture di terracotta.

Un altro elemento da evidenziare nell'analisi delle sculture del parco funerario del Primo Imperatore è che esse non sono state realizzate per essere viste singolarmente, ma in gruppo, insieme agli oggetti eventualmente sepolti con loro, in uno spazio specificamente costruito, sempre nel rispetto delle proporzioni; ciò significa che ogni fossa è stata concepita come una sorta di quadro tridimensionale (in certi casi costituito da più gruppi) e che tutte le strutture ipogee compongono un *tableau* di proporzioni monumentali. Come spiega Wu Hung (2005, p. 25), un grande *tableau* crea uno spazio simbolico per il defunto che così diventa il capo supremo dell'esercito, il proprietario delle scuderie, il più alto funzionario dello stato, ecc.; talvolta le sculture sono disposte in modo da sottolineare un posto vuoto – come nel caso del carro di bronzo coperto privo di passeggero – che indica l'esistenza postuma del defunto attraverso la sua assenza fisica.

Indipendentemente dal materiale impiegato, dalle dimensioni o dalla



collocazione, le sculture emerse dalle varie fosse colpiscono per il loro spiccato realismo, soprattutto se confrontate con statuette provenienti da sepolture del tardo periodo Zhou Orientale o della successiva dinastia Han. I mastri scultori Qin hanno compiuto sforzi enormi per fornire a ciascuna statua un aspetto reale – imitando in maniera quasi maniacale acconciature, uniformi e carnagioni – e unico, finendo a mano i volti. Questa resa veristica ha indotto gli studiosi cinesi a concludere che si trattasse di ritratti di veri soldati (che avrebbero posato come modelli) e di conseguenza che l'intera armata di terracotta sostituisse l'esercito imperiale che, per ovvi motivi, non poteva essere immolato. L'identificazione di alcuni tipi ripetuti (e l'improbabilità che i militari abbiano posato per i ceramisti) ha indebolito questa teoria, ma nemmeno l'ipotesi che si tratti di tipi idealizzati è soddisfacente. L'accuratezza dei dettagli, accentuata dalla presenza di vere armi di bronzo, rivela l'esigenza di rendere le figure il più realistiche e individuali possibile, ma evidenzia altresì la volontà di sottolinearne il ruolo. Secondo Ladislav Kesner (1995, pp. 115-32), le sculture sono state commissionate e realizzate per creare un ordine consapevolmente artificiale: dovendo riprodurre il mondo dei vivi in quello degli spiriti, le statue sono più appropriate dei corpi umani, poiché le prime possono incarnare molto più efficacemente dei secondi il ruolo: se l'esercito del Primo Imperatore fosse stato sacrificato e sepolto, l'impatto sarebbe stato completamente diverso, con i corpi distesi all'interno di sarcofagi, anziché stanti, armi in pugno e sguardo concentrato, senza considerare il fatto che le salme si sarebbero decomposte in tempi brevi, mentre la terracotta sopporta più a lungo l'esame del tempo. La presenza simultanea di scheletri umani e animali, vere armi, sculture di terracotta e di bronzo, cioè di varie forme di rappresentazione, rivela proprio l'intenzionalità di creare un mondo fittizio nel quale lo stile «realistico» diventa un codice per descrivere la realtà ultraterrena. Per essere credibile, tale universo doveva essere costituito da tutti gli elementi ritenuti appropriati e necessari all'imperatore, per il quale questo mondo era stato inscenato.

Come le vittime sacrificali in epoca Shang e le statuette poste nelle tombe aristocratiche a partire dal v secolo a.C. definivano lo *status* sociale del defunto, così fanno gli scheletri, le sculture e le attrezzature rinvenuti nel parco funerario di Qin Shi Huangdi. Non è necessario che le sculture siano dei ritratti, poiché, come nel caso di un vero esercito, non è l'identità personale del singolo soldato che conta, ma ciò che egli può fare: statua e soldato acquisiscono un significato solo in quanto elementi di un insieme al buon funzionamento del quale partecipano. Al contempo l'esercito è formato da individui ed è proprio questo il moti-

vo che ha imposto la diversificazione dei volti delle sculture; le statue non ritraggono singoli soldati, ma, prese collettivamente, diventano il ritratto di un esercito.

Il parco funerario di Qin Shi Huangdi suscita tanto stupore perché le opere che custodisce imitano elementi reali, di dimensioni reali, in ambientazioni reali e la figura umana diventa predominante, mentre le tombe del tardo periodo Zhou Orientale suggerivano le stanze della dimora del defunto tramite gli oggetti collocati nei vari scomparti e alcuni membri del suo entourage erano rappresentati da statuette miniaturizzate. La forte propensione per la verosimiglianza potrebbe essere interpretata come una nuova conquista dell'arte cinese alla fine del III secolo a.C., tuttavia l'interruzione di tale ricerca nei secoli successivi smentisce questa teoria. La spiegazione risiede invece nel fatto che all'epoca la sepoltura rifletteva la posizione sociale e il ruolo del defunto: sconfiggendo tutti gli stati rivali, Ying Zheng era diventato il sovrano di un territorio immenso ed era riuscito laddove gli altri avevano fallito, perciò la sua tomba doveva essere degna di un uomo tanto eccezionale. Semplici riferimenti alla realtà nell'oltretomba non erano più sufficienti: affinché il Primo Imperatore raggiungesse l'immortalità, la sua tomba doveva inscenare una realtà che perpetuasse l'ordine del mondo da lui stesso fondato.

SABRINA RASTELLI

*Lusso e immortalità: l'arte Han*

L'epoca Han (206 a.C. - 220 d.C.) è una delle più importanti nella storia della Cina, poiché fu proprio durante il dominio di questa dinastia che si compì il lungo processo di formazione della civiltà cinese, iniziato molti secoli prima, con la nascita di un'ideologia di stato e un'identità culturale basate sui valori promossi dal confucianesimo. Il sistema Han divenne il modello di riferimento per eccellenza ed è proprio la volontà di ripristinare tale modello per riaffermare la propria identità che ha permesso all'impero cinese di superare i periodi di frammentazione politica e culturale e di riproporsi per oltre duemila anni come un *continuum*, di tanto in tanto incidentalmente interrotto – mentre l'impero romano, una volta caduto, non si è mai più riformato.

È tuttavia fuorviante ritenere che un'ideologia sofisticata e un'identità così forte fossero presenti fin dalla fondazione dell'impero: basti pensare che il confucianesimo fu adottato come dottrina ufficiale di stato solo durante il regno dell'imperatore Wu (141-87 a.C.); di conseguenza, fu solo a partire dalla fine del II secolo a.C. che gli intellettuali che si rifacevano alla tradizione confuciana emersero come una delle più influenti classi sociali. La loro autorevolezza fu tuttavia immensa: con la loro dottrina, secondo la quale l'uomo era indissolubilmente legato alla natura e al cosmo, legittimarono il potere dei sovrani Han e continuarono a garantirlo formando i funzionari di stato e in generale gli uomini virtuosi su un *corpus* di testi che avevano selezionato e canonizzato – i cosiddetti Classici. Condividendo la medesima visione etica, gli individui si sentivano parte integrante di un grande organismo collettivo all'interno del quale sicurezza e prosperità erano garantite, a patto che i valori morali fondamentali fossero rispettati.

Il fatto che ai confuciani fosse stata accordata una posizione privilegiata non significò l'eliminazione delle altre correnti di pensiero, altrettanto influenti soprattutto in merito a questioni concernenti la piena realizzazione dell'esistenza, l'immortalità e la vita ultraterrena, e tutti hanno contribuito alla formazione del concetto imprecisato, e dunque

duttile, di «tradizione cinese», gelosamente conservato e tramandato nei secoli successivi e tuttora attuale.

L'arte Han sopravvissuta fino ai nostri giorni è quasi esclusivamente di origine funeraria e come tale è inevitabile che rifletta le credenze religiose sul mondo ultraterreno diffuse in quel periodo. Le fonti letterarie coeve di carattere religioso che trattano direttamente dell'aldilà, delle sepolture e dei rituali funebri sono rare e frammentarie, impedendoci di formulare una sintesi omogenea delle credenze dell'epoca. Ma forse il limite sta proprio nel tentativo di generalizzare un contesto inevitabilmente fluido, data la profonda stratificazione sociale, la durata temporale e l'estensione territoriale dell'impero Han. Dalla decodificazione dei manoscritti di recente scoperta e dalla conseguente reinterpretazione dei testi ricevuti sta emergendo un quadro molto meno coerente e molto più complesso di quanto si sia pensato per secoli. La grande opera di sistematizzazione eseguita dagli intellettuali confuciani di epoca Han in ambito storico, filosofico e culturale ha generato una visione statica e univoca della filosofia, della religione e dell'arte del periodo che filologi e archeologi stanno progressivamente rimettendo in discussione. L'approccio qui adottato per esaminare l'arte Han riflette questo nuovo orientamento, ancora lontano da una soluzione finale, ma molto più flessibile: anziché tentare di ricondurre le diverse tipologie di tombe a un unico sistema religioso, si cercherà di interpretare le loro caratteristiche distintive confrontandole con le diverse credenze presenti anche contemporaneamente entro i confini dell'impero.

Nelle pagine seguenti si prenderanno in esame le più importanti tipologie di tombe Han studiandone in parallelo architettura, arredi e corredi nel tentativo di contestualizzare i ritrovamenti, senza rinunciare all'apprezzamento puramente estetico delle opere.

### 1. *Il parco funerario dell'imperatore Jing.*

La pratica di realizzare vasti parchi funerari, sancita da Qin Shi Huangdi (r. 221-210 a.C.), fu mantenuta, con alcune modifiche, dagli imperatori Han, sebbene le loro sepolture non abbiano mai raggiunto le dimensioni e il fasto di Lishan. Al momento attuale, il parco funerario archeologicamente meglio conosciuto è quello di Jing (r. 157-141 a.C.), lo Yangling (Han Yangling 2004), che presenta elementi di continuità con quello del Primo Augusto Imperatore, ma anche innovazioni rilevanti. Fra queste, la più saliente è l'inclusione della dimora eterna dell'imperatrice, come aveva stabilito un decreto emanato all'inizio

della dinastia; infatti a Yangling sono chiaramente visibili due tumuli artificiali: quello a ovest, alto 31 m, dell'imperatore e quello a est, alto 25,5 m, dell'imperatrice Wang, spirata nel 126 a.C. Nonostante le diverse dimensioni, la struttura delle due sepolture è pressoché identica: una fossa alla quale si accede tramite quattro rampe disposte secondo i punti cardinali, coperta da un tumulo artificiale di terra battuta a sezione quadrata con la cima piatta. Una serie di fosse rettangolari disposte a raggiera lungo il perimetro del tumulo correda la sepoltura indicata e protetta da un muro di cinta interrotto, in corrispondenza dei punti cardinali, da quattro porte monumentali evidenziate da triple torri *que* – strutture architettoniche indipendenti che segnalavano l'ingresso a residenze aristocratiche, tombe e templi (quelle triple riservate esclusivamente a edifici imperiali). Immediatamente a sud della cinta muraria si trovano, racchiusi in un recinto in muratura, gli edifici rituali. Un ulteriore muro perimetrale, anch'esso provvisto di porte monumentali in corrispondenza dei quattro punti cardinali, delimitava il parco funerario dei due coniugi. Fra le due recinzioni in muratura erano collocate altre strutture ipogee (ne sono state scoperte 24 a nord e altrettante a sud) contenenti oggetti del corredo funerario e tombe satellite appartenenti a personaggi illustri di quel regno, generalmente situate a est dei sepolcri imperiali, anch'esse sormontate da tumuli artificiali e dotate di fosse di accompagnamento.

Le fosse dislocate nel parco funerario dell'imperatore Jing e di sua moglie hanno restituito decine di migliaia di manichini semplificati raffiguranti esseri umani nudi, privi di braccia, solitamente stanti, talvolta con le gambe arcuate per essere sistemate sul dorso di cavalli o una di fronte all'altra per accennare un passo (Lanciotti e Scarpari 2006, catt. 94-97). Ciò che colpisce maggiormente è la loro nudità e la puntuale segnalazione del sesso, compresi gli eunuchi. Ma non è così che erano disposti nelle fosse: originariamente le sculture erano vestite di abiti di stoffa appositamente cuciti, che coprivano il corpo e indicavano il ruolo: soldato, inserviente, musicista, ecc. Degli abiti sono sopravvissute solo alcune tracce, a volte soltanto impressioni sull'argilla, mentre delle braccia, eventualmente inserite nei fori visibili all'altezza delle spalle, non vi è alcun segno: potrebbero essere state confezionate con materiali deperibili (legno, paglia, stoffa), oppure mai aggiunte, come nel caso dei manichini di legno emersi dalla tomba M1 di Mashan e da altri siti meridionali risalenti alla fine del periodo Zhou Orientale e alla dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.); i fori erano comunque necessari durante la cottura per la fuoriuscita del vapore, onde evitare che le statuette esplodessero. Le varie parti dei manichini, incluse le teste, erano realiz-

zate ricorrendo a stampi, ma l'analisi delle statuette rivela che, come nel caso dei soldati dell'esercito del Primo Augusto Imperatore (Lanciotti e Scarpari 2006, catt. 65-79, 81-84), anche a Yangling i maestri scultori si erano impegnati per differenziare le figure. Il loro talento sembra essersi concentrato principalmente sui volti, che mostrano varie fisionomie, ulteriormente distinte da alcuni particolari, quali l'acconciatura, l'atteggiamento delle labbra, le orecchie o l'inclinazione della testa. Anche i corpi presentano chiare distinzioni (oltre a quella del genere): variano le proporzioni fra busto e gambe e quelli femminili mostrano più degli altri i segni dell'età, con seni di forma ed elasticità diverse. Per rendere il colore della carnagione, la terracotta era coperta con uno strato di ingobbio e altri colori erano aggiunti per alcuni dettagli del volto, quali occhi, bocca, eventuali baffi e barba.

Ma perché tanta cura nel riprodurre fedelmente il corpo se poi le statuette erano destinate a essere vestite? Molto probabilmente perché l'attenzione non era rivolta solo al ruolo, ma anche al corpo, che, in ultima analisi, simboleggia l'essere umano. Secondo Wu Hung (2005, p. 37), la pressante esigenza dell'epoca di rispecchiare la realtà avrebbe spinto gli artisti a superare la semplice verosimiglianza per avvicinarsi all'atto creativo: essi plasmavano corpi nudi da vestire successivamente con abiti di stoffa cuciti su misura e secondo il ruolo che avrebbero simbolicamente assunto.

Altre sepolture di membri della famiglia imperiale Han hanno restituito manichini nudi, ma allo stato attuale delle conoscenze sembra che questa particolare concezione di realismo sia stato un fenomeno limitato nel tempo.

Oltre ai manichini nudi, dalle fosse ipogee dello Yangling sono emerse migliaia di statuette raffiguranti animali domestici: cani, suini, bovini, equini, ovini e volatili da cortile (Lanciotti e Scarpari 2006, catt. 99-102). Tra le fosse annesse al tumulo dell'imperatore, la K13, sul lato orientale, era occupata per almeno metà dei suoi 245 metri di lunghezza da centinaia di buoi, pecore, capre, cani, maiali e polli, rigorosamente distribuiti in file serrate all'interno di una struttura lignea. La fossa n. 21, a sud della recinzione interna della tomba dell'imperatore, era invece suddivisa in tre sezioni: la prima alloggiava sculture di animali domestici, la seconda custodiva contenitori di vario genere di legno laccato (di cui sono rimaste solo tracce) guardati da statuette raffiguranti soldati armati, mentre la terza ospitava alcune serie di utensili da cucina in terracotta, ferro e rame, fra cui spiccano strumenti per misurare e pesare, pronti per essere utilizzati dalle figure di inservienti di terracotta qui deposte; l'intero ambiente era protetto da soldati provvisti di

armi a corto e lungo raggio disposti ai quattro angoli della fossa. Questa grande struttura sotterranea mostra chiaramente l'intenzione di ricreare uno spazio definito e identificabile: le sculture di figure umane e animali e i vari utensili sono miniaturizzati, ma i loro rapporti scalari sono fedelmente rispettati e la loro disposizione è sistematica, strutturando così uno spazio coerente. La fossa n. 21 è un *tableau vivant*, il cui scopo è quello di forgiare un mondo in miniatura che non sia semplicemente un sostituto della realtà, ma piuttosto un mondo libero dalle leggi umane e perciò eterno (Wu Hung 2005, p. 25). Questi *tableaux* non sono quindi la versione frugale di quelli realizzati nelle fosse di accompagnamento della sepoltura del Primo Imperatore, ma creano un mondo metaforico che supera le leggi spaziali e temporali.

Indipendentemente dalle fosse di provenienza, gli animali sono plasmati osservando rigorosamente la natura: le proporzioni fra i diversi volumi del corpo e i particolari anatomici sono sempre accuratamente resi; inoltre gli scultori hanno aggiunto piccoli dettagli, come le rughe intorno al naso dei buoi o i baffi dei cani, che rendono le statuette particolarmente realistiche e dimostrano la grande sensibilità artistica dei maestri. Per accrescere il naturalismo delle sculture, vere corna e code erano talvolta inserite in appositi fori: le aperture circolari visibili sopra alle orecchie di alcuni dei bovini qui descritti servivano proprio a questo scopo, ma, essendo il materiale organico, non è sopravvissuto. Un altro accorgimento che contribuisce al realismo delle figure è la raffigurazione di fasi diverse della vita degli animali: fra i suini, per esempio, si distinguono le scrofe, i maialini da latte e maiali che hanno già sviluppato i caratteristici denti canini sporgenti. Molti particolari erano poi dipinti a freddo con vari colori che contribuivano ulteriormente ad animare le sculture, ma purtroppo i pigmenti minerali non hanno resistito al lungo interrimento e alle operazioni di scavo, per cui la loro vivacità può essere solo immaginata dalle tracce di colore visibili sull'ingobbio sottostante.

Da notare che gli animali finora emersi dal mausoleo dell'imperatore Jing e di sua moglie erano tutti allevati per essere consumati, inclusi i cani, con la cui carne si prepara uno dei piatti più prelibati della cucina dello Shaanxi.

Dalla tomba satellite M130 (Shaanxisheng 1999), rinvenuta nella necropoli situata a est del parco funerario, sono emerse numerose statuette di terracotta vestite con abiti plasmati contemporaneamente alle figure e poi dipinti (figura 1). Questa tipologia di sculture, molto più diffusa rispetto ai manichini sopra descritti, rivela immediatamente il ruolo delle statue, definendo perciò il contesto in cui sono state trovate e fornendo indicazioni sullo *status* del defunto. In questo caso si tratta



di un certo Zhou Ying, investito del titolo di marchese dallo stesso Jing, perciò le sculture raffiguranti funzionari, damigelle e suonatrici rispecchiano perfettamente la sua carica e strutturano un oltretomba specifico

Figura 1.

Scultura raffigurante una giovane donna (h. 33 cm), terracotta e pigmenti, tomba M130, parco funerario dell'imperatore Jing, Yangling, Shaanxi, dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.), II secolo a.C.



strettamente legato al suo ruolo in vita. Il corredo disposto nelle fosse di accompagnamento dei sepolcri di due generali Han, Zhou Bo (decaduto nel 169 a.C.) e suo figlio Zhou Yafu (spirato nel 143 a.C.), sepolti a Yangjiawan (Shaanxisheng 1966), non lontano dallo Yangling, comprendeva un intero esercito composto da circa duemila fanti e cavalieri in assetto di guerra, i quali, proprio in virtù del loro inequivocabile ruolo e dell'ambiente che definiscono, strutturano un oltretomba speciale strettamente legato al ruolo del defunto in vita: essendo stati ufficiali dell'esercito, l'aldilà di Zhou Bo e Zhou Yafu non poteva non includere un campo militare (Lanciotti e Scarpari 2006, catt. 88-90).

Esteticamente, le sculture provenienti dalla M130 colpiscono per le pose composte, i corpi sottili, quasi impercettibili, avvolti in ampi abiti, i volti appena inclinati verso il basso, lo sguardo sereno, ma distaccato, i volumi allungati e appiattiti; evidente e ben riuscito appare il tentativo di individualizzare i volti. Gli esemplari emersi dalle fosse di accompagnamento delle tombe dei due generali Zhou appaiono leggermente meno curati nell'aspetto, ma anche qui il tentativo di individualizzare i volti e di replicare con rigore le uniformi è indubitabile; come esige l'estetica Han, i corpi sottili sono quasi impercettibili, nascosti dagli abiti.

## 2. Le tombe a pozzo della necropoli di Mawangdui.

Fra le sepolture più importanti del periodo Han finora rinvenute si annovera la necropoli di Mawangdui, a Changsha (Hunan), databile intorno alla metà del II secolo a.C. (Hunansheng 1973 e 2004). Le tre tombe che essa comprende custodivano i corpi di una famiglia di marchesi: Li Cang (M2), marchese di Dai, nominato primo ministro del re di Changsha nel 193 a.C. e morto nel 186 a.C., sua moglie (M1), Xin Zhui, spirata poco dopo il 168 a.C., e uno dei loro figli (M3), deceduto nel 168 a.C. La M2 era stata depredata prima dell'arrivo degli archeologi, dalla M3 è emerso un impressionante corredo, fra cui una serie di testi scritti su legno, bambù e seta (ampiamente discussi in questo volume nel saggio *La trasmissione del sapere*), ma quella in condizioni migliori era la M1, che ha addirittura restituito il corpo della marchesa con la pelle ancora elastica, unghie, capelli e organi interni.

La forma delle sepolture scoperte a Mawangdui ricalca quella diffusa nello stato di Chu alla fine del periodo Zhou Orientale: si tratta infatti di tombe a fossa verticale con la camera sepolcrale in legno (*guo*: 5,4 × 3,55 m quella della M1; 5,5 × 4,25 m quella della M3) divisa in cinque vani, quello centrale dei quali occupato da una serie di feretri innestati uno

dentro l'altro (solo quelli che custodivano le spoglie della marchesa si sono conservati magnificamente) per proteggere il corpo del defunto, mentre il corredo era distribuito negli altri quattro. La natura degli oggetti depositati nei vari comparti del *guo* consente di intuire a quale stanza della dimora terrena si facesse riferimento: nel caso della sepoltura del figlio dei marchesi di Dai, l'ambiente orientale doveva essere lo studio del giovane aristocratico, come si evince dal ritrovamento dei testi su seta e bambú, un dipinto che mostra le varie posture di esercizi ginnico-respiratori, mappe geografiche e militari dipinte su legno o seta, due flauti e un'ottantina di oggetti laccati. Il vano meridionale non è immediatamente spiegabile: con i suoi numerosi oggetti laccati (circa 150) e cesti di bambú (spesso etichettati) contenenti tessuti pregiati, sembrerebbe una sorta di magazzino, le armi rinvenute nel quale (due archi, due balestre e una faretra con dodici frecce) servivano forse a proteggerlo. La presenza dell'inventario degli oggetti depositi nella tomba redatto su 409 listarelle di bambú, due strumenti musicali a grandezza naturale e due statuette di legno raffiguranti funzionari con compiti amministrativi oltre a una ventina di oggetti laccati e a diversi cesti di bambú collocati nella sezione occidentale, evocano invece una sorta di segreteria.

Il corredo deposto nel comparto settentrionale, con le sue 102 statuine di legno, fra cui si distinguono chiaramente musicisti e danzatrici accompagnati da strumenti musicali miniaturizzati, crea un *tableau vivant* che suggerisce un banchetto presieduto dal defunto, la cui presenza è indicata non da un suo ritratto, bensì da una serie di oggetti personali (pertanto a grandezza naturale in contrasto con le dimensioni ridotte delle statuine), fra cui spiccano il suo cappello, le scarpe, la spada e uno specchio, oltre a un tavolo, un gioco da tavolo (*liubo*), un cuscino e un *nécessaire* da toletta. Un'ambientazione simile caratterizza anche il vano settentrionale della tomba della marchesa di Dai, interpretato da Wu Hung (2010, pp. 63-67) come «il posto dello spirito», cioè il posto preparato per un soggetto invisibile, ma identificabile grazie agli oggetti personali disposti lì vicino. Le implicazioni religiose della compresenza nella medesima sepoltura del corpo (adagiato nella serie di sarcofagi al centro del *guo*) e dell'anima del defunto sono molto profonde: secondo Wu Hung, infatti, questa sarebbe la prova del superamento in epoca Han della dicotomia fra l'anima eterea *hun* e quella ctonia *po*, che, dopo aver albergato insieme durante la vita nel corpo umano, al momento del decesso, anziché separarsi, sopravvivevano alla morte fisica e rimanevano entrambe nella tomba. A corroborare questa ipotesi vi sono alcuni «manuali di natura terapeutico-meditativa» e di esercizi respiratori emersi proprio dalla tomba M3, che mitigano il dualismo fra *hun* e *po* e

non fanno collimare la morte fisica con la dipartita dell'anima *hun* dal corpo (Andreini 2011, p. 106).

Lo *Yantielun* (Disputa sul sale e sul ferro), composto nell'81 a.C., dichiara che, all'epoca, una tazza di lacca equivaleva a dieci di bronzo e che per confezionarla erano necessari cento artigiani. Molto probabilmente l'autore ha esagerato, tuttavia la qualità e la varietà degli oggetti laccati emersi dalla necropoli di Mawangdui (184 dalla M1 e 319 dalla M3) sembrano confermare tale asserzione. La maggior parte dei reperti in questione è di legno, ma ve ne sono anche di ramia e di bambù; di solito la lacca è applicata stendendola strato dopo strato e infine dipingendo i motivi ornamentali con lacche colorate con pigmenti diversi, ma alcuni esemplari mostrano tecniche ancor più complesse di nuova introduzione, come la scatola con nucleo di ramia nella figura 2, decorata incidendo i motivi con uno strumento dalla punta estremamente sottile. Raramente, alla resina veniva aggiunto l'olio di Tung (*Vernicia fordii*; Chen Shaodi 1986), in virtù del quale i colori risultavano più brillanti e resistenti, come si può ammirare sulla scatola rettangolare (con nucleo in ramia) rinvenuta nel vano settentrionale (Hunansheng 2004, tavola 34.2), sulla quale i decori sono delineati da una spessa linea di contorno bianca e poi colorati in rosso o verde su fondo nero.

Una forma molto ricorrente a Mawangdui è la coppa ovale con base piatta, contraddistinta dai piccoli manici allungati presenti a metà dei lati lunghi (Rastelli e Scarpari 2008, cat. 10), comparsa nella seconda metà della dinastia Zhou Orientale e indistintamente usata sia per bevande sia per cibi. L'esterno è rivestito con lacca nera, mentre sull'interno rosso si staglia un decoro consistente in quattro sottili ed eleganti motivi a «S», dipinti in nero, reiterati specularmente rispetto al centro, rafforzati da piccoli elementi di varia forma che ne modulano l'andamento. Tali ornamenti vengono di solito letti come l'estrema trasfigurazione dei draghi e degli uccelli ancora leggibili sui reperti della fine del periodo Zhou Orientale, tuttavia, se li si confronta con elementi simili che compaiono, per esempio, sul bruciaprofumi rinvenuto nella tomba di Liu Sheng (Rastelli e Scarpari 2008, cat. 15) o sul colmo del tetto della sepoltura M61 a Luoyang, essi sembrano piuttosto rappresentazioni dell'energia psicofisica o cosmica *qi*. Più immediatamente riconoscibili sono i decori sulla scatola rettangolare summenzionata, di solito definiti «a nuvola», che, sebbene declinati in maniera leggermente diversa sui quattro registri in cui contenitore e relativo coperchio sono suddivisi, «raffigurano» il *qi*. Se sul registro inferiore gli «sbuffi» di energia entrano perfettamente nello spazio a disposizione, in quello superiore, ormai raddoppiati e triplicati, sembrano premere contro i bordi; sui lati

inclinati e sulla sommità del coperchio, il motivo ingrandito è addirittura interrotto, come a suggerire uno spazio che si sviluppa ben oltre i confini dei piani del contenitore. Lo stesso tema, espresso con il medesimo dinamismo e la medesima fluidità delle linee, compare anche sulla scatola circolare (figura 2) con decoro magistralmente inciso. Le «spire» di *qi* eseguite sulla sommità e sul registro principale del lato verticale del

Figura 2.

Particolare di scatola (d. 28 cm), ramia e lacca, tomba M<sub>1</sub> della necropoli di Mawangdui, Changsha, Hunan, dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.), 168 a.C. circa.



coperchio nascondono una serie di piccole creature fantastiche e quattro di dimensioni maggiori: la prima è un essere umano esageratamente irsuto, vestito solo di un paio di braghe corte e una camicia con le maniche arrotolate, armato di lancia che caccia due cervi in fuga; si incontrano poi una belva dal manto maculato, simile a una tigre, e un essere umano in groppa a un felino immaginario, il primo descritto con i capelli al vento per suggerire l'idea di movimento; il quarto è un quadrupede con il corpo di tigre e il capo molto bizzarro sovrastato da lunghe corna parallele. Nonostante i caratteri irreali di queste creature, la figura villosa e il felino che trasporta l'essere umano sono ritratti in maniera sorprendentemente realistica, cogliendo magistralmente la posizione dell'uomo in corsa che sembra sfiorare appena il terreno, tanto è veloce, e la posanza dell'animale raccolta negli artigli e nella muscolatura e sprigionata nelle fauci aperte e nelle zampe sfalsate; inoltre, l'uso sapiente della linea dona un'inaspettata plasticità alle figure.

L'esecuzione delle nuvole di *qi* e delle creature fantastiche è estremamente accurata: come sulla scatola rettangolare, gli sbuffi vorticosi sono definiti da una netta linea di contorno che separa le diverse campiture di colore ed evidenzia la «testa» delle nuvole con tratti a ricciolo, mentre le «code» non corrono perfettamente parallele e si esauriscono in punti diversi, amplificando così il senso di moto impetuoso. La linea che definisce gli esseri immaginari è invece sottile e fluida, spesso raddoppiata per marcare muscoli e giunture; combinata alle sfumature cromatiche sapientemente calcolate, dona plasticità alle scattanti figure.

L'inconfutabile bellezza delle lacche di epoca Han e l'unitarietà del loro linguaggio artistico sono in parte dovute al fatto che erano prodotte in laboratori imperiali, i più famosi dei quali, all'epoca, erano nel Sichuan. I manufatti di produzione statale erano contraddistinti da un marchio e talvolta da lunghe iscrizioni; tale marchio ricorre anche sui reperti rinvenuti a Mawangdui, a testimonianza del sistema di doni che la corte elargiva agli aristocratici e ai funzionari di alto rango in segno di riconoscimento. Non tutti gli oggetti laccati erano tuttavia realizzati dalle manifatture imperiali: molti erano infatti opera dei numerosi e pregiati laboratori regionali presenti sul territorio almeno dalla seconda metà del periodo Zhou Orientale. La qualità dei prodotti delle industrie locali non era affatto inferiore rispetto a quelli dei laboratori imperiali, e le opere venivano spesso donate dalla nobiltà locale alla corte o ad altri nobili.

Il linguaggio decorativo improntato a un gusto fortemente ornamentale contraddistingue anche l'arte tessile del primo periodo Han. I corredi delle sepolture della necropoli di Mawangdui comprendevano

un'ingente quantità di tessuti (soprattutto se si considera l'alta deperibilità del materiale); quelli restituiti dalla M1 sono anche in ottimo stato di conservazione, come il sontuoso abito di seta imbottito a maniche lunghe e strette con il lembo sinistro che diminuisce progressivamente in larghezza per sovrapporsi all'altro e avvolgere il corpo (De Caro e Scarpari 2010, cat. 414), proprio come mostrano le statuine di legno dipinte emerse dalla stessa tomba (*ibid.*, cat. 413). Il tessuto con cui è confezionata la parte principale è garza di seta impreziosita da ricami colorati che disegnano un motivo noto in cinese come «rondine migratrice» e considerato un ornamento propiziatorio in virtù del fatto che questo è un uccello migratore il cui ritorno segnala l'inizio della primavera – cioè la rinascita. Il collo, i polsini, il bordo e l'orlo sono di taffetà, mentre la fodera è di garza e l'imbottitura di ovatta, entrambe di seta. Un altro esempio della squisitezza dell'abbigliamento della nobiltà Han è costituito da un delizioso paio di guanti a manopola composti da tre sezioni: quella corrispondente al palmo della mano, rifinita con dei nastri bicolori, è di seta damascata, mentre le parti che coprono parte delle dita e il polso sono di seta non operata. Il motivo damascato è quello classico a losanghe composite (una centrale più grande e due laterali più piccole), mentre le strisce di vario spessore a colori alterni sono interrotte da minuti decori geometrici.

La sepoltura della marchesa di Mawangdui rimane a tutt'oggi la fonte primaria di tessuti e abiti del periodo Han Occidentale e nessuna tomba della Cina centrale risalente alla dinastia Han Orientale (23-220 d.C.) ha restituito reperti di seta, che però sono emersi da siti nella regione nord-occidentale del Xinjiang, attraversata dalle vie carovaniere che costituivano la Via della Seta. Un frammento rinvenuto nella città-oasi di Loulan (Hou Can 1988) è un broccato di seta ornato con motivi di draghi, tigri, uccelli e animali apotropaici separati da decori a nuvola su fondo blu; a intervalli regolari compaiono i caratteri *changshou minghuang*, che significano «longevità e splendore» (De Caro e Scarpari 2010, cat. 418). Il soggetto decorativo e, a maggior ragione, la presenza dei caratteri rivelano che il tessuto era di produzione cinese. Un augurio di longevità è invece intessuto su un paio di guanti di broccato di seta, emersi insieme ad altri reperti di stoffa da una tomba a Niya, Xinjiang (Zhao Feng e Yu Zhiyong 2000), che mostrano decori molto simili a quelli osservati sul frammento di Loulan, con animali mitici fra volute di nuvole.

Dal confronto di questi esemplari si desume che i soggetti decorativi prediletti sulle sete della dinastia Han Orientale erano perlopiù figurativi, spesso accompagnati da frasi o semplici caratteri benaugurali; per



quanto concerne lo stile, rispetto al periodo Han Occidentale, le figure sono piú solide e ponderose, come richiedeva l'estetica contemporanea.

In epoca Han, i progressi compiuti nella manifattura tessile durante la seconda metà della dinastia Zhou Orientale, fra cui l'invenzione del telaio a tensione, furono consolidati con il perfezionamento delle tecniche, che permisero l'incremento della produzione e soprattutto una maggiore varietà delle armature.

La necropoli di Mawangdui ha restituito anche gli unici dipinti su seta di epoca Han finora pervenutici: oltre al già citato esemplare che illustra una serie di esercizi fisici, degno di nota è il frammento che ritrae Taiyi (Supremo Uno), tra le piú importanti divinità del periodo degli Stati Combattenti (453-221 a.C.), di cui ben poco si conosceva fino a pochi anni fa (De Caro e Scarpari 2010, cat. 444). La scoperta recente di questo dipinto e di alcuni manoscritti su listarelle di bambú risalenti al IV e III secolo a.C. ne hanno delineato la figura e il ruolo con maggiore precisione, sottolineandone le origini cosmiche e collocandolo in una posizione paragonabile a quella del *dao*, il principio assoluto da cui l'universo intero e la miriade di creature che lo popola traggono origine. In epoca Han si riteneva che Taiyi fosse la divinità suprema e che dimorasse sulla stella polare, con cui veniva identificato, mentre le sette stelle del Grande Carro erano il suo veicolo; fu venerato come la massima divinità astrale, «la maggior divinità dei Cieli, che ha nei Cinque Imperatori i suoi assistenti», recita un proclama del 133 a.C. che istituí il culto di stato in onore di Taiyi e nel quale i Cinque Imperatori sono le divinità delle cinque direzioni, anch'essi oggetto di culto fin dai primi anni della dinastia. Nel dipinto egli appare al centro; ai suoi lati si distinguono altri numi, tra cui Leigong (Duca del Tuono) a sinistra e Yushi (Maestro della Pioggia) a destra, sotto ai quali si trovano il Drago Azzurro (Qinglong) e il Drago Giallo (Huanglong). L'opera non si è ben conservata, tuttavia s'intuisce che la varie figure presenti non interagiscono fra di loro, ma sono una sorta di ritratti indipendenti; al contempo, però, si nota un certo sforzo compositivo: fra i due grandi draghi che si fronteggiano nella parte inferiore del dipinto, se ne solleva un terzo che, visto di schiena, «conduce» al centro verso Taiyi, circondato da altre divinità. Applicando campiture di colore uniformi, le figure risultano irrimediabilmente bidimensionali e, sebbene alcune pose siano dinamiche, i gesti sono innaturalmente rigidi.

I capolavori, per complessità compositiva, compiutezza narrativa e buone condizioni conservative, sono tuttavia i drappi funerari rinvenuti distesi sopra la bara piú interna (con il lato dipinto verso il coperchio) sia della marchesa sia del figlio. Entrambi condividono la forma a «T» e

il soggetto, ma, mentre lo stendardo della marchesa è stato ampiamente studiato e dibattuto, quello del figlio è molto meno conosciuto (De Caro e Scarpari 2010, cat. 442 e figura 3). L'asticella cucita lungo il bordo superiore e il cordino legato alle estremità suggeriscono che questo tipo di stendardo fosse appeso, ma non è ancora chiaro dove e per quale motivo: secondo alcuni studiosi, si tratterebbe di un *feiyi*, la «veste volante» impiegata nel rito di evocazione dell'anima del defunto; secondo altri, sarebbe invece lo stendardo con il nome (*mingjing*), esposto accanto alla fossa in cui veniva temporaneamente calato il feretro durante un altro momento del rito funebre (cerimonia *bin*). L'obiezione sollevata a questa interpretazione è l'assenza evidente del nome, «risolta» con la presenza del ritratto del defunto nella terza scena dal basso.

Formalmente i drappi rinvenuti a Mawangdui prevedono due sezioni: una verticale, iconograficamente ripartita in quattro segmenti, e una orizzontale che comprende un unico quadro. I due stendardi non sono identici, ma condividono i soggetti tematici, e poiché quello del figlio è meno conosciuto, sarà di seguito analizzato. Il segmento inferiore è dominato da due grandi pesci intrecciati che sostengono un gigante seminudo il quale, a sua volta, sorregge idealmente una piattaforma aggrappandosi alla coda di due di quattro magnifici draghi che fiancheggiano e orientano la maggior parte del dipinto nella sezione verticale del drappo. Questa sezione, ulteriormente animata da una coppia di tartarughe e una di uccelli dalla coda di pavone, può essere interpretata come il mondo sotterraneo, mentre la pedana, sulla quale otto figure umane sono radunate intorno a enormi vasi cerimoniali rappresenta un rituale, probabilmente il funerale. La scena è chiusa in alto da un grande pendente *heng* di giada e da grandi nastri fluttuanti sui quali si appoggiano le zampe dei draghi che continuano a «risalire» il dipinto. I loro corpi sinuosi conducono l'osservatore alla sezione successiva, dove i fantastici rettili s'intersecano morbidamente in un disco *bi* di giada, assunto come simbolo del Cielo in epoca Han, mentre l'iconografia dei draghi nel disco suggerisce l'ascensione al Cielo (Tseng 2011, p. 187). Sulla predella sovrastante si nota un uomo al centro, scortato da due servitori – uno tiene il parasole onorifico, l'altro è armato –, seguito da quattro figure e rivolto verso altre due. La scena è incorniciata dalle superbe teste dei draghi con le fauci spalancate e da un uccello ad ali spiegate, che evoca un gufo, sopra al quale è sospeso un baldacchino su cui si sono posati due uccelli dalla magnifica coda. La cesura fra la parte sottostante e quella superiore è chiaramente sottolineata dalle teste dei draghi e da una sorta di portale a forma di due «T» rovesciate, sorvegliato da due uomini con copricapo rigido, riservato ai funzionari, come la tavoletta cerimoniale

Figura 3.

Disegno del drappo funerario (l. 234,6 cm) rinvenuto nella tomba M<sub>3</sub> a Mawangdui, Changsha, Hunan, dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.), 168 a.C. circa.



di giada che stringono in mano: è questo l'ingresso al Cielo. Al centro del segmento in questione è sospesa una campana tenuta in posizione da due uomini muscolosi, che indossano lo stesso copricapo a tavoletta osservato sui guardiani della Porta del Cielo, a cavallo di destrieri lanciati al galoppo. Oltre si apre la sezione orizzontale del drappo, dominata dalla raffigurazione del sole a sinistra con il suo emblema, il corvo nero, e della luna a destra con i suoi simboli, il rospo e la lepre; si distinguono poi due enormi pesci cavalcati da uomini simili a quelli che sorreggono la campana nella porzione sottostante, due magnifici draghi e, in alto, due gruppi di grossi uccelli rossi o neri che si fronteggiano.

Oltre che per il contenuto così denso di significati, il drappo è un capolavoro dell'arte pittorica per la sapiente composizione dell'insieme. Le scene sono compiutamente descritte e la loro successione è chiaramente definita; l'andamento orizzontale dei singoli episodi è magistralmente bilanciato dallo sviluppo verticale dei draghi, che di rado sono ritratti in maniera così «reale». Altro aspetto eccezionale è il perfetto equilibrio fra linea e colori – sporadicamente raggiunto nelle pitture parietali Han – che, pure in un universo fantastico, conferisce credibilità alle figure. Ciò è reso possibile dal fatto che, dopo aver tracciato a schizzo le figure e averle colorate, i contorni sono stati evidenziati con un inchiostro più scuro, applicato in linee fluide e sottili sulle figure umane, spesse e modulate sugli altri elementi. Anche i colori sono talvolta sfumati o sovrapposti per suggerire l'idea del rilievo.

La decodificazione dei contenuti dei drappi è oggetto di accesi dibattiti fin dalla loro scoperta, ciò nonostante gli studiosi concordano sul tema principale che illustrerebbe l'ascesa del defunto, o meglio, della sua anima *hun* verso il Cielo. Tuttavia, come si è già avuto modo di accennare, nuovi studi filologici basati su testi recentemente riportati alla luce ipotizzano che le due componenti dell'anima non si separassero al momento del trapasso e continuassero invece a convivere nella tomba. In tal caso, però, i due drappi di Mawangdui, che illustrano un'ascensione verso il Cielo, diventano difficilmente contestualizzabili, a meno che non indichino il percorso a un'altra componente più leggera, spirituale e inafferrabile: *shen* (Andreini 2011, p. 107).

Come ha suggerito Lillian Lan-ying Tseng (2011, pp. 187-205), per una migliore comprensione dei drappi di Mawangdui, è necessario leggerli insieme ai feretri – purtroppo quelli in cui era adagiato il figlio non sono sopravvissuti, ma quelli della marchesa si sono conservati sorprendentemente bene. Il più interno (202 × 69 × 63 cm), rivestito di seta, è dominato da un decoro geometrico ad andamento diagonale evocativo di sbuffi di *qi* stilizzati; la sua peculiarità sta nel fatto che il motivo non

è intessuto né ricamato, ma è straordinariamente realizzato applicando piume nere per gli elementi geometrici e rosse per lo sfondo; un sottile nastro di seta chiara contorna il decoro, mentre altre piume sono impiegate per formare il fiore centrale. Una fascia di broccato abbellito da un motivo a losanghe, con una sorta di arbusto al centro, incornicia i lati e il coperchio.

Procedendo verso l'esterno, il sarcofago successivo è quello a sfondo rosso (230 × 92 × 89 cm): sul lato breve, corrispondente ai piedi della defunta, due draghi, fieri e maestosi, si affrontano passando attraverso un disco *bi* appeso tramite un morbido tessuto legato anche nella parte inferiore; la cornice di questo riquadro prevede un motivo «a nuvole» ad andamento geometrico che compare anche sugli altri pannelli. Sul lato opposto, equivalente alla testa della marchesa, due magnifici cervi bianchi scalano le pendici di una montagna ripidissima, resa in maniera stilizzata con un triangolo, circondata da nuvole. In epoca Han i cervi bianchi simboleggiavano luoghi remoti e la loro apparizione era considerata di buon auspicio; la montagna potrebbe essere il Kunlun, ritenuto allora il picco più alto del mondo e la porta verso il Cielo. Uno dei due lati lunghi mostra due impressionanti draghi separati da un monte più piccolo e più basso rispetto a quello scalato dai cervi, perché i draghi hanno già oltrepassato la vetta; nelle grandi spire dei rettili trovano rifugio un orso-tigre e un cervo a sinistra, mentre a destra si riconoscono un grande uccello e un «immortale» (*xian*), cioè colui che, attraverso l'autocoltivazione, si era riunito al *dao*, trascendendo i vincoli imposti dallo *yin* e dallo *yang*; in epoca Han si riteneva che gli immortali abitassero sulle cime dei monti, lontano dal mondo degli esseri umani, bevessero rugiada e non si cibassero di cereali. L'altro lato lungo prevede nuvole di *qi* piuttosto squadrate di vari colori, mentre sul coperchio volteggiano sinuosi due draghi che s'intrecciano con due tigri altrettanto flessuose.

Sullo sfondo nero del terzo sarcofago (256 × 118 × 114 cm) si stagliano grandi «soffi» colorati di energia psicofisica sulle cui scie vengono trasportati, accanto a pochi animali reali, esseri fantastici, alcuni con lineamenti umani, altri con sembianze animali, atteggiati, però, come fossero umani, e molti animali ibridi. Queste creature sono spesso armate e raffigurate nell'atto di inseguirsi, combattersi o sottomettersi; un gruppo è intento a suonare strumenti musicali e sono presenti anche due immortali. Le figure sono quasi sempre ritratte in pose dinamiche, accentuate dalla torsione dei corpi, dalla posizione delle ginocchia flesse e delle gambe distanziate a suggerire la corsa; anche quelle descritte in pose statiche emanano un'incomprimibile energia interiore, grazie alle sagome molto articolate e ai colori.

Il suggerimento della Tseng è illuminante, e su questa base si può ipotizzare una nuova interpretazione dei sarcofagi e dello stendardo, osservando fedelmente la loro sequenza. Le piume che ornano il feretro più interno echeggiano le ali di cui sono dotati gli esseri immortali e suggeriscono perciò il superamento dei limiti umani che avviene nella tomba. Il drappo posto sul coperchio di questo sarcofago è la guida visiva del percorso che conduce all'ambita meta finale: il Cielo. Il secondo feretro, in maniera impersonale rispetto allo stendardo, indica l'ascesa al Cielo, mentre il terzo rappresenta il Cielo abitato da esseri numinosi che visivamente assumono le sembianze di creature fantastiche. Il programma iconografico realizzato sui drappi e sui sarcofagi rinvenuti a Mawangdui traduce figurativamente il desiderio degli occupanti della necropoli di raggiungere il Cielo e le loro inclinazioni occultiste: il Cielo è infatti illustrato come la terra degli immortali e, per raggiungerlo, era necessario aver trasceso i vincoli imposti dallo *yin* e dallo *yang*; a questo proposito, gli immortali e le creature di buon auspicio fungevano da mediatori che favorivano la bramata trasformazione e guidavano verso la meta finale.

Se questa interpretazione, che evidenzia un forte legame fra immortalità e ascesa al Cielo, è corretta, i segni della credenza in un'immortalità conseguibile *post mortem* sono già presenti nelle tombe di Mawangdui, che pure mantengono la struttura e la disposizione del corredo tipiche della seconda metà della dinastia Zhou Orientale (770-256 a.C.), quando invece si riteneva che l'immortalità coincidesse con il prolungamento *ad infinitum* della vita.

### 3. Le tombe rupestri dei re Liu Sheng e Zhao Mo.

Prima di una simile rilettura, si riteneva che le nuove idee sull'immortalità fossero svelate da un nuovo tipo di sepoltura, coeva della necropoli di Mawangdui, ma totalmente difforme nella concezione dello spazio: la tomba rupestre. Essa presenta due caratteristiche rivoluzionarie, comunque rivelatrici dei profondi mutamenti che si stavano verificando a livello religioso e rituale: la pianta è assiale ed è scavata orizzontalmente nelle pendici di una montagna. I sepolcri di questo tipo finora scoperti appartengono a membri della famiglia imperiale investiti del titolo di re di uno dei regni in cui era suddiviso l'impero Han; alcuni presentano una struttura estremamente complessa, come quella della tomba appartenente a un re di Chu (Liu Ying, spirato nel 175 a.C., o Liu Wu, deceduto nel 154 a.C.), situata a Shizishan (Jiangsu) e articolata in dieci stanze, o quella della consorte del primo re di Liang (Liu Wu, spirato



nel 144 a.C.), a Mangdangshan (Henan), che consta di ben 34 ambienti laterali, oltre alla camera sepolcrale e all'anticamera. Meno sontuose dal punto di vista planimetrico, ma inestimabili per essere le uniche sepolture di questo tipo finora ritrovate inviolate, sono quelle del fratello dell'imperatore Wu, Liu Sheng, re di Zhongshan (spirato nel 113 a.C.) e di sua moglie, Dou Wan (deceduta nel 104 a.C.) (Zhongguo 1980a).

La struttura architettonica della tomba di Liu Sheng prevedeva un corridoio (6,8 × 4,5 m circa) che immetteva in un vestibolo dal quale si sviluppavano due vani laterali (16,5 × 3,4 m circa) che, sotto a strutture di legno aperte con tetto a spiovente coperto di tegole, ospitavano le scuderie con carri e scheletri di cavalli e di cani a sinistra, e i depositi delle derrate alimentari contenute in recipienti di terracotta nell'ala destra. L'ambiente successivo (14,92 × 12,6 m), occupato da una costruzione lignea a doppio spiovente coperto di tegole, coincide con la «sala di rappresentanza» dominata al centro da due baldacchini e contenente statuette di terracotta raffiguranti inservienti, vasellame di bronzo per uso domestico, oggetti di ferro e di terracotta, armi per uso funerario e alcuni elementi decorativi in giada. Dal punto di vista simbolico-religioso, questa sezione della tomba richiama il vano settentrionale delle sepolture di Mawangdui, dove si è individuato il posto dello spirito: i seggi vuoti preparati sotto ai baldacchini evocano infatti la presenza dell'anima dei due coniugi, testimoniando così che, all'inizio dell'epoca Han, la credenza secondo cui l'anima eterea non si separava da quella ctonia al momento del decesso era diffusa anche in Cina settentrionale.

Oltre il portale di pietra nella parete di fondo della «sala di rappresentanza», guardato da quattro statue di pietra, si accede infine alla camera funeraria (5,46 × 4,06 m), definita da una struttura con tetto a doppio spiovente, interamente realizzata con lastre litiche, che, insieme all'attigua stanza da bagno, corrispondeva agli appartamenti privati del defunto. Qui, infatti, erano deposti gli oggetti più preziosi del corredo, sia in bronzo sia in giada, appartenuti e utilizzati da Liu Sheng in vita. Nella parte settentrionale della camera sepolcrale era alloggiato il doppio sarcofago in legno laccato – del quale sono sopravvissute solo le maniglie in bronzo – all'interno del quale riposava il corpo del re, integralmente avvolto in un magnifico abito composto da migliaia di tessere di nefrite cucite insieme con filo d'oro.

Come voleva la pratica funeraria invalsa all'inizio della dinastia, la moglie riposava in una tomba separata da quella del marito, all'interno però della stessa area cimiteriale: la struttura era virtualmente identica e anche la regina Dou Wan indossava una veste di giada cucita con filo d'oro, ma il suo sarcofago era singolo.



Seguendo il modello dei parchi funerari imperiali, la coppia reale era accompagnata da 18 sepolture secondarie, individuate sulle pendici della montagna, ma a tutt'oggi inesplorate.

Scavare uno spazio di migliaia di metri cubi nelle pendici di una montagna era un'operazione estremamente ardua nel periodo Han Occidentale, quando gli strumenti di ferro si stavano diffondendo, ma non erano ancora comuni, né sofisticati. Sebbene tutte le tombe rupestri rinvenute fino ad ora appartengano a membri dell'alta nobiltà, non può tuttavia trattarsi di una moda temporanea: la ragione della scelta è insita nel significato simbolico della sepoltura e del materiale con cui veniva realizzata. Rispetto alle sepolture di legno, infatti, quelle rupestri sono meno soggette a crolli rovinosi, diventando perciò più durature: l'eternità della residenza ultraterrena contribuiva a rendere immortale colui che la abitava. Per di più all'epoca si riteneva che gli immortali abitassero sui monti, lontano dal mondo degli esseri umani, pertanto le tombe rupestri erano luoghi ideali per attrarli e incontrarli – evento tanto raro quanto fausto. Inoltre, la rimozione di roccia dal fianco della montagna crea uno spazio all'interno del quale si possono «costruire» strutture munite di tetto a falda e articolate proprio come fossero un edificio. Se la disposizione del corredo nei vani intorno a quello in cui era adagiato il defunto nelle tombe a pozzo suggeriva l'idea di ambienti diversi, questi sono ora chiaramente riprodotti: il sepolcro sembra essersi definitivamente trasformato in un palazzo sotterraneo, dimora eterna dell'anima *hunpo*. Il motore di questa trasformazione epocale sta nella concezione dell'anima e dell'immortalità. Della prima si è già discusso, mentre per quanto concerne la seconda, l'importante novità evidenziata dalla necropoli di Mancheng sta nel fatto che la morte non è più intesa come la negazione del raggiungimento dell'immortalità, bensì come il metodo alternativo per conseguirla, se adeguatamente incoraggiata, e poiché il luogo in cui tale metamorfosi avviene è proprio il sepolcro, esso deve possedere determinate caratteristiche. A questo proposito, riflettendo sulla diversa natura dei materiali utilizzati per le strutture e il corredo presenti nella sepoltura di Liu Sheng, Wu Hung ha proposto una lettura originale della tomba rupestre. I due vani laterali e la successiva sala sono dominati da strutture in legno e tegole di terracotta e da un corredo composto prevalentemente da scheletri animali, recipienti e statuine di terracotta, vasellame di bronzo e oggetti laccati (purtroppo completamente deteriorati); nell'area posteriore della sepoltura prevalgono invece la pietra e la giada: una porta di pietra guardata da quattro statuine dello stesso materiale immette in due stanze attigue completamente rivestite con lastre litiche, sancendo inequivocabilmente un'interruzio-

ne netta con la parte anteriore. La camera funeraria ospita il sarcofago di legno laccato che, nel caso di Dou Wan, è addirittura impreziosito da 192 placche di nefrite che lo rivestono internamente e da 26 dischi *bi* all'esterno – l'unico feretro equiparabile, recentemente restaurato, è quello rinvenuto nella tomba rupestre a Shizishan, Jiangsu (De Caro e Scarpari 2010, cat. 441). Numerosi oggetti di giada, soprattutto dischi, simbolo del Cielo, erano deposti nei sarcofagi e sul corpo del defunto, i cui orifizi erano attentamente sigillati con elementi di nefrite prima di deporlo nella sua prodigiosa veste di giada. Il passaggio progressivo da materiali deperibili alla nefrite, più dura e duratura delle pietre comuni, esteticamente pregevole e soprattutto ritenuta dotata di poteri sovranaturali, riflette la magica trasformazione che avviene nella tomba: il defunto, avvolto in numerosi strati di nefrite, diventa finalmente immortale. Rilette in quest'ottica, le sepolture di Mancheng rivelano un disegno preciso volto a trasformare il sepolcro non tanto in uno specchio della residenza terrena, quanto nel luogo in cui si consegue l'immortalità (Wu Hung 2005, pp. 29-32, e 2010, pp. 85-87).

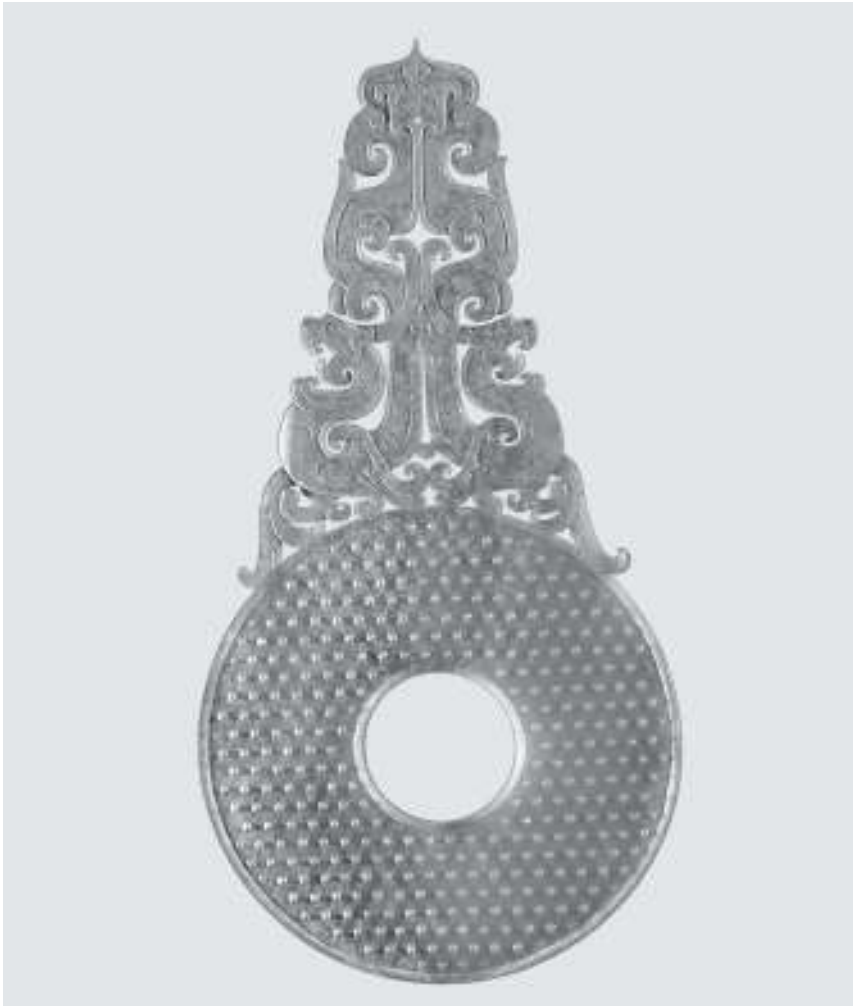
La veste di giada, prerogativa esclusiva dei membri dell'alta aristocrazia Han, era composta da migliaia di tessere di varia forma cucite insieme con filo d'oro, d'argento o di seta. Ad oggi se ne conoscono una ventina risalenti alle dinastie Han Occidentale e Orientale, a dimostrazione che sia la pratica sia la credenza nell'incorruttibilità della nefrite perdurarono anche nella seconda metà dell'epoca Han (Lanciotti e Scarpari 2006, cat. 122; De Caro e Scarpari 2010, cat. 440).

Fra i numerosi dischi *bi* rinvenuti nella tomba di Liu Sheng spicca quello della figura 4, deposto fra i due sarcofagi che custodivano il corpo del re, ulteriormente abbellito da una coppia di draghi addorsati i cui corpi e le cui code si sviluppano verticalmente dissolvendosi in un ornamento particolarmente elegante. Il muso con le fauci spalancate e il petto proteso sottolineano il vigore delle due creature, mentre il profilo flessuoso e i riccioli lavorati a traforo rivelano il gusto estremamente raffinato e la maestria degli artigiani dell'epoca. Oltre alla sagoma di per sé molto complessa, la superficie dell'ornamento è movimentata da linee di contorno in rilievo e da brevi tratti intagliati, mentre il disco vero e proprio è vivacizzato da piccole spirali a ricciolo in rilievo. Sappiamo che in epoca Han i *bi* erano utilizzati per venerare il Cielo del quale, proprio in virtù della loro forma, erano emblema, mentre i draghi erano considerati creature fauste che aiutavano nell'ascesa verso il Cielo (Tseng 2011). Se tale interpretazione è corretta, questo disco indica il Cielo e il suo raggiungimento, diventando così un simbolo, o perlomeno un augurio, d'immortalità. Questo magnifico reperto può essere confrontato

con un altro, piú tardo di tre secoli, incluso nel corredo di un successore di Liu Sheng, Liu Chang, che regnò sul trono di Zhongshan dal 141 al 174 d.C. Come il suo predecessore, Liu Chang fu sepolto in una tomba

Figura 4.

Disco *bi* (h. 25,9 cm), nefrite, tomba di Liu Sheng, re di Zhongshan (M1) a Mancheng, Hebei, dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.), 113 a.C. circa.



rupestre, integralmente avvolto in una veste di giada, a dimostrazione del mantenimento della pratica di inumare i corpi di membri della famiglia imperiale in quest'abito prezioso e magico e di deporli in sepolcri scavati nella roccia. Il disco in questione (De Caro e Scarpari 2010, cat. 434) è abbellito da due piccoli draghi dal corpo sinuoso che risalgono la circonferenza verso una coppia di draghi più grandi che si affrontano stringendo un anello tra le fauci. La presenza di questi decori traforati interrompe la regolarità del cerchio, ma la loro forma e la maestria con cui sono eseguiti impreziosiscono ulteriormente l'oggetto. Il registro principale del disco è ornato con piccole bugne circolari che si sollevano da una superficie perfettamente liscia: questa è una delle caratteristiche che permettono di distinguere i manufatti del periodo Han Orientale da quelli precedenti, sui quali le bugne sono spirali in rilievo accentuate da un segno inciso. Il colore tenue e la semitrasparenza della pietra infondono all'esemplare una luminosità soffusa che rende l'oggetto ancor più pregevole per l'estetica cinese.

L'intatto corredo funebre rinvenuto nella tomba di Liu Sheng conferma l'irreversibile declino dei bronzi rituali, iniziato alcuni secoli prima a causa dei profondi cambiamenti politici dettati dal disgregamento del potere centrale Zhou. La stanza al centro della quale si trovavano i seggi riservati al re e a sua moglie è stata definita «di rappresentanza», proprio in virtù della presenza delle due tende sotto alle quali i coniugi ricevevano ufficialmente e il re celebrava i riti che gli competevano, utilizzando il vasellame qui depresso. La scarsa qualità dei recipienti rituali, pressoché privi di decori, denota però l'irrilevanza dei riti. I bronzi più eclatanti, squisitamente realizzati e magnificamente ageminati e/o incastonati, sono emersi dalle camere funerarie della coppia reale. La fiasca *hu* (Rastelli e Scarpari 2008, cat. 14), caratterizzata da alto piede cilindrico, ventre sferico, collo stretto che si allarga gradualmente verso l'imboccatura e coperchio con tre elementi traforati, è resa eccezionale dalla tecnica, ageminata in oro e argento, e dal contenuto della decorazione: al primo impatto, infatti, essa sembra risolversi in volute intricate nello stile tipicamente in voga durante la dinastia Han Occidentale, già osservate sui reperti laccati, ma in realtà è un'iscrizione distribuita sul coperchio e sui tre registri principali del recipiente. I caratteri cinesi, che in questo caso si leggono in successione orizzontale, da destra verso sinistra, sono eseguiti nello stile cosiddetto «a uccello», originatosi nel regno meridionale di Yue all'incirca nel v secolo a.C., che prevede l'elaborazione manieristica dei caratteri con elementi che evocano uccelli. Il contenuto dell'iscrizione precisa che questo era un recipiente per bevande alcoliche portatore di grande piacere e augura al defunto una

vita ultraterrena lunga o addirittura eterna. I registri secondari e la fascia intorno al piede dello *hu* sono popolati da animali fantastici, simili a quelli osservati nel repertorio di Mawangdui, misti a volute curve o angolari. Il contenuto ludico dell'iscrizione e il ritrovamento della fiasca nella camera funeraria dimostrano che non era un recipiente rituale, bensì un oggetto riservato alla sfera personale del re di Zhongshan.

Un altro esemplare che palesa l'eccellenza della bronzistica di epoca Han è il bruciaprofumi a forma di montagna (Rastelli e Scarpari 2008, cat. 15), rinvenuto nella stanza adiacente alla camera sepolcrale di Liu Sheng. Esso è costituito da una sorta di calice con stelo lavorato a traforo e un elaborato coperchio conico che assume la forma di una montagna, con picchi in rilievo popolati da animali fantastici ed esseri immortali. Gli elementi ageminati in oro, fluidi e dinamici come esige lo stile del tempo, rendono l'oggetto ancor più elegante e prezioso, mentre i fori nascosti fra le vette scoscese, permettendo la fuoriuscita dei fumi generati dalla bruciatura degli aromi contenuti nella coppa, garantivano un effetto visivo spettacolare: le montagne e le loro creature venivano immerse in nebbia o nuvole che, muovendosi, animavano misteriosamente l'ambiente selvaggio.

I bruciaprofumi erano in uso almeno fin dal v secolo a.C., ma quelli a forma di montagna universale Bo – da cui la definizione successiva *bo-shanlu* – comparvero durante la dinastia Han in sintonia con le credenze e i culti dell'epoca, in particolare quelli legati ai monti e agli immortali. Il magnifico reperto potrebbe anche rappresentare il monte Tai, nello Shandong, una delle cinque montagne sacre dimora, secondo le credenze del tempo, del mitico Imperatore Giallo, la divinità suprema che regnava sul mondo spirituale. L'imperatore Wu, fratello di Liu Sheng, si recò personalmente sul monte Tai per eseguire i sacrifici che il culto imperiale riservato alle montagne cardinali esige: si riteneva infatti che il monte Tai fosse una delle vie principali di accesso all'universo degli immortali. In questa veste, la montagna sul bruciaprofumi potrebbe essere identificata anche con il monte Kunlun, la maestosa catena montuosa che corre dall'altipiano del Tibet al bacino del Tarim, ai deserti del Taklamakan e del Gobi, così elevata da raggiungere il cielo e perciò associata all'asse cosmico che congiunge la terra al cielo. Secondo un'altra interpretazione, gli animali sullo stelo sono draghi che sostengono le mitiche isole Penglai, situate nei mari orientali e abitate da immortali custodi dell'elisir di lunga vita.

Apparentemente meno eclatante, ma qualitativamente altrettanto sofisticata è una tazza ovale con piccolo manico anulare a forma di uccello e la superficie esterna suddivisa in quattro sezioni da un bordo dorato

(Rastelli e Scarpari 2008, cat. 18). Il decoro è costituito da un modulo di forma quadrata dominato da una creatura fantastica con caratteristiche di uccello rapace (becco adunco e artigli) disposta a formare una grande «C»; due strisce diagonali, una delle quali passa sotto il corpo del volatile, mentre l'altra lo attraversa, dividono il modulo in quattro quadranti, formando una struttura reticolare a losanghe ritmata da piccoli rombi lavorati nei punti d'incontro delle diagonali. La reiterazione di moduli identici era diventata tipica dell'arte del bronzo già all'inizio della dinastia Zhou Orientale, e lo sfondo trattato a spirali squadrate miste ad alcune circolari sembra una reminiscenza ancora più arcaica. Tuttavia il sistema di losanghe evoca piuttosto tessuti e oggetti laccati coevi e, come nel caso di questi ultimi, anche i bronzi erano tra i manufatti di lusso fabbricati dai laboratori imperiali e circolanti all'interno delle corti della dinastia Han Occidentale.

Dalla sepoltura di Dou Wan sono emersi alcuni capolavori dell'arte del bronzo, come testimonianza la doppia lampada rinvenuta nella camera centrale della tomba (Rastelli e Scarpari 2008, cat. 16): due piccoli calici con stelo e base circolare sono uniti da un felino con le zampe allungate che sorregge un fantastico uccello con le ali spiegate, la lunga coda alzata e un anello di nefrite che gli pende dal becco. L'oggetto di bronzo dorato è ulteriormente impreziosito da motivi ageminati e turchesi tagliati a goccia o disco e incastonati. La preziosità dei materiali impiegati, la magnifica esecuzione e la forma poco pratica, ma estremamente ricercata, rendono questo reperto unico e molto probabilmente opera delle manifatture imperiali.

L'opera più celebre restituita dalla tomba di Dou Wan è tuttavia un'altra lampada, in bronzo dorato, a forma di inserviente inginocchiata che sorregge il lume (tavola 20). La giovane, dai tratti del volto estremamente delicati – in particolare la linea delle sopracciglia e la bocca – e i lunghi capelli raccolti dietro la nuca, ha lo sguardo dimesso, ma attento. La posa è resa dinamica dall'atteggiamento delle braccia: la destra, sollevata oltre la testa, si piega poi verso la lampada, coprendola parzialmente con la manica che ricade a pieghe irregolari; il braccio sinistro passa davanti al corpo e dall'ampia manica, che questa volta scende sulle ginocchia, fuoriesce la mano che stringe la coppella del lume. La sensibilità dello scultore traspare, oltre che nella delicatezza dei lineamenti del volto, nella leggera torsione del busto (naturale per questa posizione), nell'armonia delle proporzioni e nell'equilibrio dei volumi: senza dubbio un capolavoro dell'arte plastica del periodo Han.

La lampada è detta anche «del Palazzo della Fedeltà Eterna», perché, come si evince da una delle iscrizioni che reca, per un certo perio-

do aveva fatto parte della collezione dell'imperatrice Dou (nonna di Liu Sheng), che risiedeva in tale dimora. Le altre iscrizioni rivelano una serie di passaggi di proprietà, fra cui quello nella residenza della principessa Yangxin, sorella dell'imperatore Wu e sorellastra di Liu Sheng, che testimoniano l'esistenza di un sistema di scambio di doni costituiti da oggetti di lusso.

Nel sarcofago di Dou Wan, oltre ai dischi *bi*, erano stati deposti anche alcuni specchi di bronzo, divenuti oramai strumenti che avevano as-

---

Figura 5.

Specchio con motivi «TLV» (d. 18,4 cm), bronzo, tomba di Dou Wan (M2) a Mancheng, Hebei, dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.), 104 a.C. circa.





sunto un ruolo essenziale nelle credenze religiose e nei riti. Uno di essi presenta un decoro particolarmente interessante (figura 5): due animali fantastici si inseguono intorno al pomello centrale formando un cerchio all'interno di un perimetro quadrato sul quale compare un'iscrizione che, esaltando la raffinatezza dell'oggetto, inneggia alla longevità, avvalorata dal particolare decoro. Il registro principale è infatti ornato con draghi sottili e flessuosi, quasi irricognoscibili nella loro astrazione, che serpeggiano sinuosi fra motivi geometrici, definiti dagli studiosi occidentali «TLV», proprio in virtù della loro forma. Ovviamente tali decori non hanno alcuna relazione con le lettere dell'alfabeto latino, ma sul loro significato ci s'interroga da molto tempo. Un'ipotesi accreditata (ma non universalmente condivisa) sostiene che questo tipo di specchio fosse una metafora del cosmo, con il cielo rappresentato dalla forma circolare dello specchio e la terra indicata dal riquadro centrale, in mezzo al quale l'umbone dello specchio corrisponde alla Cina. A metà di ciascun lato del quadrato-terra, si nota una «T», simbolo dei Quattro Accessi, mentre le «L» – opposte alle «T» lungo la circonferenza interna dello specchio – sarebbero le barriere che delimitano le paludi ai confini della terra e le «V» – in corrispondenza degli angoli del quadrato – formerebbero una grande croce che definisce le direzioni. La presenza dello stesso tracciato sulla tavola del gioco noto come *liubo*, connesso a pratiche divinatorie, astrologiche e propiziatorie, corrobora la valenza cosmologica degli specchi «TLV». Tuttavia alcune iscrizioni presenti su esemplari simili, che attribuiscono al gioco poteri apotropaici, permettono di interpretarli anche come talismani capaci di respingere gli spiriti maligni (Tseng 2004) e, poiché in epoca Han si riteneva che il *liubo* fosse giocato dagli immortali, gli specchi possono infine essere intesi come uno strumento atto a incoraggiare l'immortalità (Tseng 2011, pp. 54-60).

Il modello della tomba rupestre si diffuse anche oltre i confini dell'impero Han, come dimostra la grandiosa sepoltura in lastre di pietra di Zhao Mo (r. 137-122 a.C.), sovrano del regno indipendente di Nanyue, conquistato dalle truppe Han alla fine del II secolo a.C. La tomba, situata nell'odierna Guangzhou, consta di un corridoio che conduce a un primo portale in pietra, varcato il quale ci si trova nella camera anteriore che comunica con due stanze laterali (Guangzhoushi 1991). Una seconda porta immette nella camera sepolcrale, seguita da quella posteriore di stoccaggio e fiancheggiata da due grandi vani laterali, quello orientale dei quali ospitava i feretri di quattro consorti, mentre quello occidentale conservava i resti di sette esseri umani, anch'essi «compagni nella morte», ma di rango inferiore, a giudicare dai reperti ivi rinvenuti. Il corpo di Zhao Mo, vestito di un abito di tessere di giada cucite con filo di seta

rosso, giaceva in un doppio sarcofago di legno laccato e, come nel caso di Liu Sheng e Dou Wan, il raggiungimento dell'immortalità era ulteriormente promosso da una quarantina di dischi *bi*, deposti sopra, sotto e all'interno della veste, nel sarcofago interno e in quello esterno. Come nel caso dei reperti rinvenuti nella necropoli di Mancheng, per quanto concerne la decorazione dei dischi, si distinguono due tipologie: la prima (De Caro e Scarpari 2010, cat. 435) consta di un registro interno vivacizzato da piccole spirali a ricciolo in rilievo e di uno esterno (talvolta ripetuto anche intorno al foro centrale, come in questo caso) decorato con maschere animali le cui corna si sviluppano in lunghe volute serpentine. Sebbene rielaborato, questo motivo iconografico evoca il *taotie*, l'essere mitico che domina incontrastato sui bronzi di epoca Shang (c. 1600-1045 a.C.) e dell'inizio della dinastia Zhou Occidentale. La seconda tipologia prevede invece che l'intera superficie sia trattata con piccole spirali a ricciolo in rilievo, riscontrabili anche su una variante rara di *bi* (De Caro e Scarpari 2010, cat. 433), trovata ai piedi di Zhao Mo, caratterizzata da due piccoli cerchi congiunti orizzontalmente, mentre gli spazi interdi sono riempiti da graziose volute.

La tomba del re di Nanyue ha restituito anche reperti personali squisitamente modellati, come l'ornamento a forma di drago con gancio d'oro che riproduce la testa di una tigre (*ibid.*, cat. 432), o gli elementi di finitura della spada (*ibid.*, cat. 431): l'impugnatura era delimitata da un pomolo circolare alla base e da un'elsa di varia forma per proteggere la mano, mentre il fodero era munito di fermo trapezoidale per evitare che la punta della lama fuoriuscisse e di guida per legarlo alla cintura. Il pomolo è decorato con un motivo di quattro volute in rilievo circondato da un registro di piccole spirali a ricciolo sollevate, mentre l'elsa è abbellita da fantastiche creature con la testa di rapace lavorate a traforo che si fronteggiano rispetto a una maschera centrale, simile al *taotie*. Sul fermo del fodero una cornice a decoro stilizzato racchiude un'ampia area di piccole spirali a ricciolo in rilievo che ricorrono anche sulla guida, regolarmente distribuite in gruppi di sei.

Un elegante e complesso ornamento (*ibid.*, cat. 430), costituito da sette elementi, presumibilmente uniti tramite un sistema di fili, è stato invece rinvenuto vicino al sarcofago della «Signora di Destra», una delle consorti di Zhao Mo e sua «compagna nella morte». I primi componenti sono due dischi *luan*, lavorati a traforo, sui quali si distinguono rispettivamente tre e quattro animali fantastici (draghi?) intrecciati, di gusto fortemente ornamentale tipico del periodo Han Occidentale. Segue la deliziosa figura di una danzatrice con un braccio sollevato sopra la testa, e l'altro piegato in prossimità del ventre, il corpo leggermente fles-

so e rivolto alla sua destra; dalla cintura pendono due ornamenti simili a quelli che compongono l'esemplare qui analizzato: un disco *yuan* e un arco *beng*. Sotto la danzatrice, si trovano infatti due pendenti semicircolari *beng*: il primo con la superficie trattata a piccole spirali a ricciolo in rilievo, il secondo a forma di drago bicefalo con le scaglie del corpo realizzate «incidendo» coppie di motivi a forma di «C». In corrispondenza delle teste di drago sono aggiunti due sottili cilindri con la superficie trattata come quella del primo arco. Gli ornamenti compositi come questo, indossati indistintamente sia da uomini sia da donne, non sono da considerarsi gioielli, ma piuttosto insegne di rango dell'aristocrazia Han: facevano parte dell'abito cerimoniale, appuntati sul petto o pendenti dalla cintura, e venivano poi adagiati sul corpo del defunto anche con la funzione di preservarlo, considerata l'inalterabilità della giada e i poteri magici ad essa attribuiti.

Se le giade rinvenute nella sepoltura di Zhao Mo sono in perfetta sintonia con lo stile di quelle provenienti dai territori dell'impero Han, fra i bronzi e le ceramiche compaiono esemplari che tradiscono un gusto locale peculiare.

Da quanto sopra discusso, si desume che la tomba a pianta assiale scavata nei fianchi rocciosi di una montagna sia stata adottata poco dopo la fondazione della dinastia Han e che fosse appannaggio esclusivo dei membri degli strati più elevati dell'aristocrazia, come il privilegio di essere inumati avvolti in una veste di giada.

#### 4. *Le tombe a camera in muratura e/o in pietra del periodo Han Occidentale.*

Se la tomba rupestre era una prerogativa riservata a pochi eletti, la pianta assiale poté tuttavia essere adottata anche da nobili di rango inferiore. Ne sono un eloquente esempio la tomba M61 (Henansheng 1964; Chaves 1968) e quella di un certo Bu Qianqiu a Luoyang (Luoyang bowuguan 1977): si tratta di sepolture scavate verticalmente nel terreno, dove poi si sviluppavano orizzontalmente in uno o più vani comunicanti «costruiti» con grandi mattoni cavi e dotati di coperture di vario genere. In base allo *status* sociale del defunto, la dimora sotterranea era dotata di un numero variabile di stanze. La pianta della M61 prevede un corridoio d'accesso che immette in una grande stanza rettangolare (6,10 × 2,30 m), dalla quale si aprono due ambienti laterali (3,42 × 1,08 m), ciascuno munito di un ulteriore vano che si estende parallelamente al corridoio d'accesso. La camera principale, interrotta a metà da un

portale architettonico interno per separare l'area in cui erano deposti i sarcofagi (la M61 è una sepoltura congiunta) dal resto della tomba, è costruita con grandi mattoni cavi ( $137 \times 44 \times 14$  cm), utilizzati anche per il tetto a due spioventi con colmo piatto e per la pavimentazione; per le stanze laterali, munite di copertura a botte e pavimentate, sono invece stati utilizzati piccoli mattoni solidi.

Il corredo, distribuito prevalentemente nelle stanze laterali e in quelle annesse a queste ultime, presenta alcune differenze cronologiche fra i vani settentrionali e quelli meridionali, a dimostrazione che gli occupanti della tomba erano stati sepolti a distanza di anni. Ciò significa che il sepolcro è stato riaperto, una novità importante a livello rituale, che sarà approfondita più avanti. Gli ambienti settentrionali hanno restituito 19 recipienti di terracotta, 25 elementi di bronzo provenienti da carri, bardature per cavalli e armi, tre lame di ferro e quasi 400 monete di vario taglio. Dai vani meridionali sono emersi 24 recipienti di terracotta e una trentina di elementi in bronzo relativi a carri e finimenti per cavalli, oltre a uno specchio. La relativa esiguità, sia per quantità sia per qualità, dei corredi della coppia sepolta nella M61 potrebbe indicare il loro basso rango sociale, ma l'architettura e soprattutto le decorazioni parietali rivelano che, pur non trattandosi di membri dell'alta nobiltà, appartenevano tuttavia a una classe sociale benestante e colta. I grandi mattoni cavi che costituiscono le pareti e gli spioventi del tetto della fabbrica centrale sono decorati con ornamenti impressi, il più frequente dei quali è la losanga che, declinata in varie forme e misure, evoca motivi frequenti sui tessuti, suggerendo perciò che le pareti delle case fossero abbellite con stoffe. Ma ancora più importanti sono i dipinti che adornano il colmo piatto, il timpano e l'architrave dell'elemento divisorio, la parete di fondo e la parete interna sopra la porta di accesso. Il vano settentrionale della tomba della marchesa di Dai era abbellito da «tendaggi» di seta e sulle pareti delle sepolture di Mancheng sono riconoscibili motivi ornamentali dipinti, ma la grande novità della M61 è la presenza di pitture con un programma narrativo specifico. Agli estremi del colmo piatto del tetto gli astri per eccellenza (tavola 19): il sole a est (vicino alla porta d'ingresso), con l'emblema del corvo nero, e la luna a ovest (in prossimità della parete di fondo), con il rospo e la lepre; i due corpi celesti sono «congiunti» da nuvole spumeggianti da intendersi piuttosto come l'energia cosmica (*qi*), sulla quale sono tracciati gruppi di stelle che compaiono sotto forma di punti. Oltre a ritrarre il cielo, il dipinto raffigura lo scorrere del tempo: i giorni (sole e luna) e i mesi, questi ultimi indicati dalle dodici ripartizioni che compongono il colmo del tetto con le relative costellazioni – quelle estreme «nascoste» dagli

astri emblemi delle forze *yin* (luna) e *yang* (sole), che raggiungono l'apice rispettivamente in inverno e in estate. Questo dipinto, apparentemente semplice ed esteticamente insignificante, racchiude invece concetti reconditi molto profondi che, fra l'altro, trasformano lo spazio architettonico della tomba in uno spazio cosmico con il cielo in alto e la terra in basso.

Sul riquadro al centro del frontone sopra la porta d'ingresso della tomba spicca la testa di un ariete scolpita in altorilievo e colorata, realistica, ma molto statica, avulsa dal dipinto sottostante, solo parzialmente conservato (Xu Guangji 2011, vol. V, cat. 25). Partendo dall'alto, si notano alcuni uccelli che volano fra i rami di un albero sul quale è appeso un indumento rosso; un essere umano ha i lunghi capelli neri avvolti al tronco e solleva il braccio in un gesto disperato contro la tigre che gli sta già azzannando il capo. Gli elementi raffigurati (l'indumento, i capelli avvolti, la tigre) non sono casuali, ma purtroppo non sono sufficienti per azzardare un'interpretazione del dipinto. La parte più vivida è l'indumento rosso che, in virtù della decisa, ma modulata linea di contorno, ricade morbidamente dall'albero totalmente appiattito; un'arbitraria sfumatura di colore sul volto e sulla mano dell'uomo creano l'illusione di un volume che non riesce a emergere.

Il frontone all'incirca a metà della camera principale è decorato su entrambi i lati e prevede motivi traforati e dipinti sulla parte superiore, mentre sulla trave le figure sono solo dipinte. Il lato rivolto verso la porta ritrae nella porzione quadrata gli animali delle quattro direzioni: l'uccello rosso in alto, il drago verde a sinistra, la tigre bianca a destra e la tartaruga con il serpente in basso mentre trasporta una figura di dimensioni considerevoli, ma difficilmente riconoscibile. Nelle sezioni triangolari si riconoscono speculari un cervo bianco alato col muso rivolto all'indietro, un orso esagitato che si contende veementemente un disco *bi* con una creatura ibrida vestita e armata di coltello, ritratta in piedi sulle gambe, ma dotata di artigli alle estremità dei quattro arti; infine un cavallo alato con il corpo maculato di verde (molto simile al cervo osservato sul terzo sarcofago della marchesa di Dai) corre al galoppo inseguito da un essere umano esageratamente villosa che gli afferra la coda. A eccezione del cervo, che accenna appena un movimento, le altre figure sono tutte descritte in pose estremamente dinamiche, infondendo all'insieme un forte senso del movimento, sebbene compresso nello spazio a disposizione; i colori vividi accentuano la frenesia generale. Non sembra esserci un nesso narrativo fra le cinque creature se non quello di un mondo sovrumano, abitato da animali reali, ma straordinariamente dotati di ali (l'unico a non esserne munito è l'orso, che però sta lottando con un essere ultraterreno).

Interamente incentrato sull'uomo è invece il dipinto che orna la trave sottostante (206 × 25 cm) dove si susseguono quattordici figure (della prima a destra si intravede solo una gamba). I due oggetti rotondeggianti all'interno di una ciotola appoggiata su un tavolino verso destra consentono di identificare il soggetto narrato come *Due pesche uccidono tre uomini valorosi*, un episodio ricorrente nell'arte Han, riportato nello *Yanzi chungiu* (Primavera e Autunni di Maestro Yan), una raccolta di materiali storici romanzati, perlopiú risalenti al periodo degli Stati Combattenti, ma redatto in epoca Han. La storia racconta che il duca Jing (r. 547-490 a.C.) dello stato di Qi aveva al suo servizio tre guerrieri potenti e coraggiosi, i quali, però, un giorno si dimostrarono irriverenti nei confronti del primo ministro Yanzi. Per dar loro una lezione, Yanzi suggerí al duca di premiare i tre con due pesche da dividersi in base ai loro meriti. Fu cosí che i primi due presero una pesca ciascuno, sostenendo che le loro gesta tanto valevano, e quando il terzo sguainò la spada rivendicando anch'egli una pesca per le sue azioni valorose, i primi due, consci della giustezza delle sue parole e tuttavia non disposti a rinunciare al loro premio, si suicidarono tagliandosi la gola; di fronte ai compagni morti, anche il terzo guerriero si tolse la vita. La storia è tutta umana e di sapore puramente confuciano, apparentemente in contrasto con gli esseri sovranaturali che compaiono sul timpano.

Per quanto concerne composizione e stile, a eccezione del tavolino con le due pesche, non c'è alcun riferimento all'ambiente circostante e manca anche lo sfondo. Le figure si muovono tutte in primo piano, la profondità è appena suggerita da alcuni corpi ritratti di profilo o di tre quarti; i volumi sono evocati soltanto dal gonfiarsi delle vesti, l'illusione del movimento è affidata ai gesti, ma le figure rimangono comunque bidimensionali. Nonostante la presenza del colore, la resa realistica dipende dalla linea morbida e modulata, responsabile del movimento e degli slanci, nonché della delicatezza dei volti.

Il retro del frontone prevede, nei due spazi triangolari, due draghi lavorati a traforo e dipinti che si muovono flessuosi scavalcando montagne, montati da un essere alato che indossa un grande cappello, mentre al centro si nota una porta socchiusa sormontata da una grata e, sopra a questa, una fila di cinque dischi *bi*. Tutti questi elementi concorrono a suggerire che non si tratta di una porta qualunque, bensí dell'ingresso al Cielo: i draghi sono creature che aiutano a raggiungere il Cielo abitato da immortali e simboleggiato dai *bi*.

Sul fregio che corre orizzontalmente sulla parete di fondo della camera sepolcrale è narrata un'altra storia, ambientata all'aperto, su uno sfondo di catene montuose, accentuate da una spessa linea di contorno nera



e da un'altra violacea che talvolta sfuma in una più tenue (Xu Guangji 2011, vol. V, catt. 21-22 e 26). Otto uomini e un mostro si muovono in primo piano, indicando momenti diversi di una storia che, purtroppo, non si riesce ancora a decifrare.

Il programma iconografico dipinto nella M61 ritrae chiaramente tre regni: quello cosmico sul soffitto, quello degli immortali sulla parte superiore del portale che divide la camera principale in due sezioni, e infine quello terreno che, con le sue storie didascaliche, è un mondo virtuoso. Una tale ripartizione rivela implicazioni profonde nella nuova concezione della sepoltura che strutturalmente evoca un edificio simile a una residenza terrena, ma che i programmi pittorici eseguiti sulle pareti interne rendono «illimitata». Non solo, questo spazio architettonicamente definito racchiude in sé l'intero universo, diventando un microcosmo in perfetta armonia.

Un effetto immediato dell'aggiunta di dipinti all'interno dei sepolcri fu la considerevole diminuzione del corredo: i *tableaux vivants*, realizzati con l'impiego di numerose sculture e oggetti miniaturizzati o a grandezza naturale, e gli oggetti di lusso non erano più necessari, sostituiti ora da scene dipinte molto più ricche di particolari e dense di significati.

Non tutte le tombe della fine della dinastia Han Occidentale sono delle dimensioni della M61 né mostrano una tale complessità narrativa: la M32 a Erligang, Henan (Zhao Shiwang 1963), per esempio, consta di un'unica stanza di  $4 \times 2,14$  m con tetto a due spioventi, interamente costruita utilizzando grandi mattoni cavi, alcuni dei quali privi di decorazione, altri ornati con motivi geometrici e altri ancora abbelliti con brevi scene impresse. L'elemento al centro della parete meridionale della sepoltura (Rastelli 2008, cat. 10) è un ottimo esempio dei temi e dello stile tipici dell'epoca. I primi due registri sono ornati con un motivo in cui un uomo armato di lancia caccia una tigre; il terzo prevede un portale difeso da due uomini astati inginocchiati e fiancheggiato da due torri di tipo *que*; il quarto ritrae un numero di danza acrobatica eseguito al ritmo della musica suonata da due personaggi assisi; il quinto ripropone il cacciatore e la tigre, mentre il sesto descrive una carrozza con cocchiere e passeggero a bordo, trainata da un cavallo e seguita da un inserviente a piedi; il settimo è riempito da un decoro reticolare, seguito, nelle due fasce sottostanti, da una scena di caccia fra vette montuose, dominata da un picco centrale e da due laterali dei quali solo un fianco è descritto. La restante porzione del mattone prevede invece un disegno romboidale circondato da una cornice nella quale un cervo fugge da una tigre che lo bracca.

Inaspettatamente, anche il retro del grande mattone è ornato, sug-



gerendo così che la dimora eterna fosse concepita per essere vista anche dall'esterno. Ciò significa che i decori non erano eseguiti solo per l'anima che albergava all'interno della sepoltura, ma probabilmente anche per coloro che partecipavano ai rituali funebri (come la M61, anche questa sepoltura era congiunta).

Per quanto concerne i motivi, alcuni (il portale, la danza acrobatica, il cacciatore di tigre e la carrozza in movimento) ricorrono come sul fronte, mentre altri compaiono solo sul rovescio. Il secondo registro è animato da figure umane stanti armate che indossano cappelli diversi. Nella fascia sottostante, due cavalieri – uno ritratto di profilo, l'altro di tre quarti – spronano con un frustino i loro cavalli lanciati al galoppo, mentre sul sesto registro due uomini combattono armi in pugno. La metà inferiore del mattone è occupata dal motivo romboidale già presente sul lato opposto.

A eccezione della scena di caccia fra le montagne e di quella del portale, le altre mancano di qualunque riferimento all'ambientazione e allo spazio circostante, che risulta irrimediabilmente bidimensionale; l'idea del movimento è suggerita dalle pose delle figure: la danzatrice che salta con le braccia aperte e le lunghe maniche svolazzanti, i cavalli al galoppo, i due uomini che combattono con le gambe divaricate e un braccio sollevato. Nell'immediato, la ripetizione del motivo lungo l'intero registro favorisce l'effetto dinamico, ma poi, inevitabilmente, si rivela illusorio.

Quanto alla tecnica, i decori sono stati eseguiti imprimendoli sul mattone ancora umido con uno stampino sul quale il motivo era stato realizzato in negativo, se sul mattone appare in rilievo, e viceversa. Raramente le misure dello stampino coincidono con quelle del mattone, ma, anziché distanziare adeguatamente le scene modulari, sembra che l'artigiano abbia impresso la prima a destra e a sinistra e abbia poi riempito lo spazio eventualmente tagliando un modulo, come appare evidente nel motivo della carrozza, in parte recisa insieme all'inserviente che la segue, o in quello del portale, dove parte dell'edificio centrale e la torre di sinistra (per il fruitore) sono state cassate. Tale metodo tradisce una produzione di massa che tuttavia non deve indurre a sottovalutare i contenuti della decorazione: sebbene sinteticamente narrati, infatti, i temi importanti sono presenti, a partire dal grande portale, che precedeva edifici importanti e quindi può simboleggiare la residenza del ricco proprietario e, al contempo, l'ingresso nell'aldilà; la carrozza con cocchiere e battistrada, appannaggio esclusivo di alti funzionari e ricchi signori, che perciò suggerisce l'alto *status* sociale del defunto, ma può anche essere un riferimento al funerale e al passaggio nel mondo ultraterreno, mentre la danza e

la caccia facevano parte dei passatempi prediletti dai signori dell'epoca e possono quindi essere interpretati come rivelatori della classe sociale.

La forma e le dimensioni dei grandi mattoni cavi suggeriscono un altro materiale intrinsecamente piú pregiato e impossibile da ornare in serie: la pietra. Il suo significato simbolico è già stato discusso a proposito delle tombe rupestri, delle quali si è sottolineata l'appartenenza esclusiva a membri della piú alta aristocrazia Han; tuttavia la comparsa, nella seconda metà della dinastia Han Occidentale, di sepolture con elementi litici testimonia la diffusione di tali convinzioni anche fra ceti non nobili, ma abbienti, della popolazione.

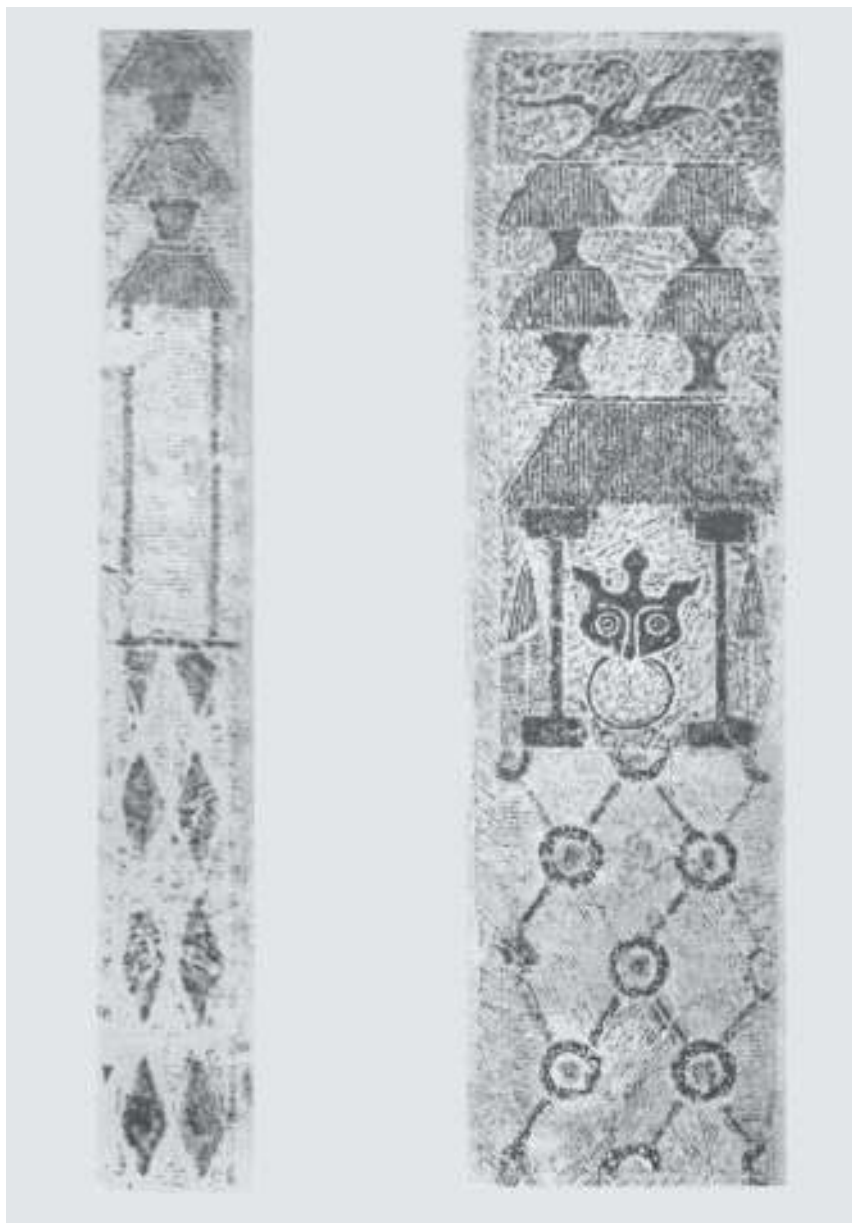
La tomba di Zhaozhai a Nanyang, Henan (Nanyangshi 1982), per esempio, è composta da un'anticamera con copertura piatta ( $4,42 \times 1,42$  m; h. 2,15) realizzata con lastre di pietra, dietro alla quale si sviluppa la camera funeraria ( $2,28 \times 3,88$  m; h. 3,10), fiancheggiata da due vani laterali ( $0,78 \times 3,88$  m; h. 2,15) costruiti con piccoli mattoni solidi; il tetto dell'ambiente centrale era a botte, mentre quello delle stanze attigue era piatto e in pietra.

Gli elementi litici decorati con motivi intagliati in leggero rilievo sono i cinque stipiti e gli otto battenti che costituiscono l'accesso alla tomba. La parte superiore dei piedritti è ornata con una torre di tipo *que* a tre piani, mentre la parte inferiore prevede un disegno a rombi; sulle imposte, invece, il motivo puramente ornamentale si risolve in un reticolo ritmato da cerchi nei punti d'intersezione, sopra al quale spicca un portale sormontato da torri e da un grande uccello con le ali spiegate (figura 6). L'iconografia che ne deriva – una porta evidenziata da torri *que* e sovrastata da un uccello vermiglio – divenne uno dei modi per indicare la Porta del Cielo (discussa a proposito della tomba M61), in questo caso ispirata dalle torri con uccelli erette nel 104 a.C. all'interno del Palazzo Jianzhang, fatto costruire dall'imperatore Wu allo scopo di attirare gli immortali. La maschera zoomorfa con l'anello in bocca, posta al centro della porta, ricalca il picchiotto presente sulle porte delle abitazioni e ha valenza apotropaica. Riproducendo questi temi sulla porta della tomba, essa assume la doppia valenza di ingresso della sepoltura e di accesso all'aldilà, che presumibilmente coincide con il Cielo. I motivi decorativi sono scolpiti in bassorilievo striato – a eccezione delle maschere teriomorfe che appaiono levigate – su fondo zigrinato in maniera piuttosto sintetica e stilizzata, ma efficace.

Il corredo, costituito prevalentemente da oggetti in bronzo o ceramica, fra cui spicca il modello in terracotta di un porcile con gabinetto annesso, era disposto nella stanza settentrionale, nella camera funeraria e nell'anticamera. La pratica di includere nel corredo riproduzioni mi-

Figura 6.

Calco di un piedritto e di un'imposta (h. 1,7 m), tomba a Zhaozhai, Nanyang, Henan, dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.), I secolo a.C.



niaturizzate di case, granai, torri, stie, pollai, ovili, stagni, pozzi, forni, ecc. risale proprio al I secolo a.C.; tale tendenza interessò prima il Nord, ma si estese presto anche al Sud, ed era condivisa sia dalle tombe aristocratiche sia da quelle piú modeste.

Per quanto diffusi, la maggior parte dei modelli finora rinvenuti sono di dimensioni contenute, ma alcuni sono eccezionali, come il magazzino rinvenuto a Jiaozuo (De Caro e Scarpari 2010, cat. 339), con i suoi 161 cm di altezza. La sua straordinarietà è ulteriormente evidenziata dalla complessità della struttura e dalla dovizia di particolari presenti che hanno fornito informazioni impareggiabili sull'aspetto e sulle tecniche di costruzione dell'epoca. Il magazzino è preceduto da un portone d'ingresso munito di tettoia e fiancheggiato da due torrette con tetto a quattro falde. Oltre il portone, protetto da un cane, si estende un piccolo cortile prima di giungere all'edificio vero e proprio, che si sviluppa su cinque livelli. Il primo e il secondo sono costituiti da un blocco unico con quattro piccole aperture nella parte inferiore; il terzo prevede un balcone appoggiato sugli spioventi del tetto sottostante, mentre il quarto è addirittura piú ampio del precedente. Sulla copertura a quattro falde del quarto piano si appoggia l'ultimo livello del granaio: una sorta di torretta di guardia con una piccola finestra e tetto a padiglione sormontato da un uccello, simbolo benaugurale. Un corridoio coperto sospeso al quarto piano collega il magazzino a una torre, dimostrando quanto avanzate fossero le tecniche architettoniche. L'edificio mostra chiaramente il sistema detto *dougong*, tipico dell'architettura cinese, diffusosi proprio in quell'epoca, che si traduce in una serie di mensole a bracci sporgenti, incastrate una sopra l'altra per sostenere la struttura sovrastante in aggetto; il fatto che le mensole possano essere moltiplicate permette loro di sopportare pesi progressivamente maggiori e quindi di realizzare fabbricati alti e complessi come quello riprodotto da questo modello. Il tocco finale, che rivela un certo umorismo, è l'aggiunta di un cane a guardia del portone d'ingresso e di un personaggio, forse il proprietario, affacciato alla finestra.

Leggermente piú tarda, ma sempre risalente alla dinastia Han Occidentale, è la tomba scoperta nel 1962 a Yangguansi (figura 7), nei pressi di Nanyang (Henan), che però ha la particolarità di essere interamente realizzata con lastre litiche (351 in totale), compreso il tetto piatto, alcune delle quali abbellite con motivi decorativi scolpiti (Henansheng 1963).

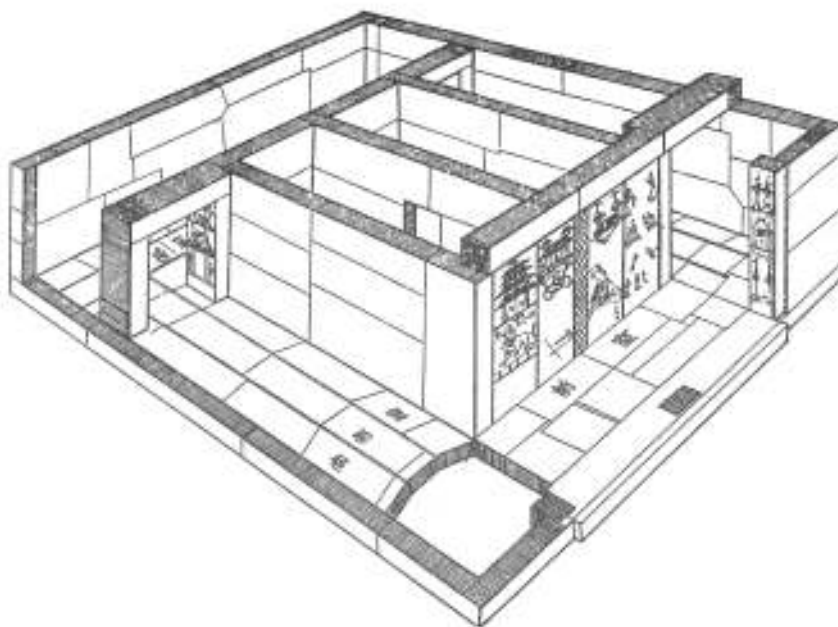
La struttura della sepoltura prevede un'anticamera (5,90 × 1,74 m) larga quanto l'intera tomba (come nel caso del sepolcro di Zhaozhai), una camera centrale frazionata in due vani (2,98 × 1,21 m), uno per ciascuno dei due coniugi ivi inumati, comunicanti attraverso una porta

che si apre all'incirca a metà della parete divisoria, e due ambienti laterali ( $2,76 \times 1,29$  m) dai quali si accede a uno posteriore ( $5,90 \times 1,94$  m) che, insieme al vestibolo, forma una sorta di corridoio che circonda la camera funeraria. La particolare planimetria ha indotto Xin Lixiang (2000, p. 226) a ipotizzare che essa imitasse quella delle tombe in legno tipo Mawangdui, ma in realtà la visione è completamente diversa: con i suoi circa 180 cm di altezza, infatti, il sepolcro consentiva l'ingresso e la praticabilità dei vari ambienti e comunque, come si è già sottolineato, la concezione propria della pianta assiale comportava che i defunti e il loro corredo entrassero dalla porta della dimora eterna, anziché esservi calati dall'alto. Ciò implicava un'interpretazione e una fruizione dello spazio totalmente nuovi.

La porta non è purtroppo sopravvissuta, ma sul pilastro centrale si nota una porta fiancheggiata da due torri, originariamente colorate di

Figura 7.

Rappresentazione tridimensionale della tomba di Yanguansi, Nanyang, Henan, dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.), I secolo a.C.



rosso, sulle quali si sono posati due grandi uccelli, mentre un uomo con la testa nascosta da una sorta di trave, ornata con motivi a losanghe sui quali si stagliano due anelli intrecciati, è ritratto sulla soglia. Sotto, un cavallo di profilo è legato con due corde agli alberi di fianco alla porta appena descritta; il personaggio sottostante, armato di lancia appoggiata su una spalla e di spada legata alla cintura, è identificato dai caratteri incisi vicino al suo capo come Bo Le, mentre l'uomo con i calzoncini corti, il ginocchio sinistro flesso, le braccia in movimento, un bastoncino nella mano sinistra e una sorta di ciotola nella destra potrebbe essere un giocoliere. La relazione fra queste tre figure non è immediata, ma potrebbe trattarsi della storia di Bo Le, un famoso esperto di cavalli vissuto, secondo la leggenda, nel VII secolo a.C. Sotto ancora è ritratta una montagna – sulla cima della quale è inciso anche il carattere per «montagna» – sulla quale un orso e un cavallo si combattono violentemente, un animale non ben identificabile fugge da un altro, mentre un uomo a mezzo busto è in procinto di scoccare una freccia.

Il montante di destra (per il fruitore) è dominato dalla porta di un edificio importante, come evidenziano i due ordini di torri *que* retrostanti, sulle quali si sono posate due gru; altri due uccelli riposano sulla cima degli alberi incisi nella parte inferiore, dove si distinguono anche due pesci. Una composizione molto simile compare altresì sulla parte inferiore del montante di sinistra, dove, però, è disegnata sottosopra, mentre la parte superiore è decorata con due anelli intrecciati e due fenici in procinto di spiccare il volo e, infine, un uomo accovacciato dai tratti bizzarri che indossa un copricapo a tre punte e stringe fra le mani una spada; nonostante sia ritratta immobile, la figura è molto vivace.

Nella prima scena dall'alto, un uomo armato di spada porge un uccellino a un bambino dietro al quale compare un altro uomo, anch'egli armato; nella seconda scena, due uomini si precipitano verso altri due che stanno duellando, mentre nella terza un uomo sfida una fiera che sta per avventarglisi contro e nell'ultima due uomini camminano verso un terzo, più piccolo, con le mani giunte vicino al petto e una veste molto lunga che gli nasconde i piedi.

La tecnica non è molto raffinata: sulla superficie trattata con un fitto tratteggio di linee orizzontali e diagonali si distinguono chiaramente gli elementi dal contorno inciso e la superficie levigata, mentre quelli semplicemente incisi sono più difficili da individuare, lasciando un'idea di non finito.

5. *Le tombe a camera in muratura e/o in pietra del periodo Han Orientale.*

L'impiego di pietra per costruire o rivestire sepolture si diffuse considerevolmente durante la successiva dinastia Han Orientale, molto probabilmente incentivato dalla diffusione di strumenti in ferro, adatti a minare e lavorare la pietra.

La tomba a camera, possibilmente multilocale, abbellita con scene incise, scolpite o dipinte si affermò definitivamente. La visione tradizionale, secondo la quale a partire dal I secolo d.C. si sarebbe verificata una certa standardizzazione della pianta, dei corredi e degli schemi decorativi delle tombe, è oggi messa in discussione dalle centinaia di sepolture conosciute che in realtà propongono strutture, materiali e soggetti decorativi molto diversi. Nessun sepolcro Han Orientale è paragonabile per ampiezza, complessità e ricchezza dei corredi a quelli rupestri del periodo precedente, tuttavia la tomba in pietra di Yi'nan (Shandong), per esempio, mostra un livello di sofisticazione altissimo sia dal punto di vista architettonico sia da quello iconografico, ponendola fra i capolavori assoluti dell'intera dinastia Han. Da un confronto sulla quantità e sulla ricchezza delle sepolture Han, risulterebbe che le tombe del primo periodo sono meno numerose, ma provviste di corredi straordinari, mentre quelle risalenti alla dinastia Han Orientale sono molto più abbondanti, ma meno lussuose. Tuttavia è necessario tenere presente che la stragrande maggioranza dei sepolcri del secondo periodo Han finora venuti alla luce appartiene a funzionari statali, alcuni dei quali di alto rango, mentre la maggior parte era di rango inferiore; i pubblici ufficiali erano tutti persone istruite, competenti nelle dottrine confuciane (e non solo), ma quelli più in basso nella gerarchia burocratica avevano disponibilità economiche limitate rispetto ai colleghi di alto livello, ai proprietari terrieri e alla nobiltà. Il numero elevato di tali sepolture rivela la presenza diffusa di questa nuova classe sociale, nonché le sue credenze e le sue ambizioni.

Dalle scoperte archeologiche si evince che la maggior parte dei ritrovamenti si concentra in quattro aree principali, alle quali corrispondono anche stili specifici, declinati in molteplici varianti. Per semplicità le quattro zone vengono ricondotte ad altrettanti regioni, ma in realtà si estendono in più province: l'area/stile Shandong, per esempio, include anche lo Anhui e il Jiangsu settentrionali e lo Henan orientale; lo Henan comprende la porzione sud-occidentale di questa regione e lo Hubei nord-orientale; lo Shaanxi, soprattutto il Nord, si estende allo Shanxi



nord-occidentale, mentre la quarta area/stile coincide con il Sichuan e lo Yunnan settentrionale.

Il piú famoso esempio dello stile diffusosi nell'area dello Shandong è la tomba di Yi'nan, costruita interamente in pietra verso la fine della dinastia Han Orientale e scoperta nel 1953 (Zeng Zhaoyu e altri 1956; Shih Hsiao-Yen 1959). La struttura, di forma irregolare, comprende un'anticamera (6,96 × 1,85 m) suddivisa in tre parti, dalle quali si accede alla stanza centrale (3,81 × 2,36 m), alla laterale sinistra (1,50 × 2,34 m) e alla laterale destra (1,55 × 1,87 m); il vano centrale comunica a sua volta con la camera posteriore (2,60 × 3,55 m), ripartita in due ambienti, mentre la laterale destra immette in un'altra stanza posteriore secondaria (0,94 × 3,40 m). Le pareti sono costituite da grandi lastre in pietra di dimensioni variabili sulle quali si appoggiano le travi che sostengono la copertura dei vari ambienti, realizzata sovrapponendo blocchi litici di grandezza decrescente. Laddove gli spazi sono troppo ampi, sono stati inseriti pilastri e, straordinariamente, due colonne con fusto scanalato e capitello sovrastato da un elemento a forma di «U» rafforzato, nella sala centrale, da due bracci ulteriori che assumono l'aspetto di draghi.

È stato spesso ribadito che i temi illustrati all'interno delle tombe Han Orientali sono progressivamente piú laici e incentrati sulla carriera del defunto, tuttavia il programma iconografico presente a Yi'nan (e in altri luoghi) smentisce tale affermazione: i riferimenti al mondo ultraterreno sono frequenti e molteplici. La porta d'ingresso (figura 8) è emblematica: sui tre piedritti che la dividono in due entrate, corrispondenti alle due sezioni in cui è frazionata la camera posteriore (come se i coniugi avessero ciascuno il proprio ingresso), sono ritratte figure mitologiche. Su quello a destra (Est) si riconoscono in alto Fu Xi e Nü Wa: Fu Xi è il primo dei tre sovrani mitici, inventore degli otto trigrammi; Nü Wa è la dea progenitrice dell'umanità e colei che riparò la volta celeste in seguito alla lotta fra due divinità. Insieme, Fu Xi e Nü Wa sono considerati i progenitori dell'umanità e, proprio in epoca Han, la coppia assunse un'iconografia precisa, secondo la quale i due personaggi erano ritratti con la parte inferiore del corpo a forma di coda di serpente. I loro attributi sono la squadra – simbolo della terra – e il copricapo da funzionario Han per Fu Xi, mentre Nü Wa è identificata dal compasso, emblema del cielo, e dal cappello a cinque punte in voga fra le aristocratiche dell'epoca. Straordinariamente fra i due è interposta una terza figura, difficile da identificare per la mancanza di attributi iconografici.

Sulla parte inferiore del piedritto si riconosce il Re Padre d'Oriente (Dongwanggong), una figura inventata proprio in epoca Han per riequilibrare la forza *yin* dell'universo, incarnata dalla Regina Madre d'Occi-

dente (Xiwangmu), che compare nella medesima posizione sul pilastro sinistro (Ovest). I coniugi, ritratti frontalmente, sono rispettivamente fiancheggiati da due immortali e da due ibridi con testa di lepre intenti a pestare le erbe necessarie alla preparazione dell'elisir dell'immortalità, la cui ricetta è gelosamente custodita da Xiwangmu. Il monte Kunlun, sul quale si riteneva dimorasse la regina, è qui reso in modo stilizzato nella forma del carattere cinese *shan* 山, che significa proprio «montagna»; per confermare l'identità delle figure, ai piedi del monte si aggirano flessuosamente un drago, simbolo dell'Est, sotto Dongwanggong, e una tigre, metafora dell'Ovest, sotto Xiwangmu. Sulla parte superiore del piedritto compaiono un'altra tigre e una creatura fantastica, parzialmente ritratta anche sullo stipite centrale. Qui s'incontrano poi un immortale ritratto in una posa molto dinamica, una tigre e un'altra figura, intenta ad armare la balestra che tiene sotto i piedi, di solito identificata con Juezhang, simbolo di potenza, associato a Shen Tujia, un valoroso soldato del corpo dei balestrieri che fece una gloriosa carriera per aver combattuto al fianco di Liu Bang. Un'interpretazione alternativa è che si tratti del mitico eroe Yi che, avendo eliminato il male dal mondo, al momento del trapasso divenne Zongbu (Birrell 1993, p. 103).

Sul fregio che adorna l'architrave è invece illustrata una cruenta battaglia: sul ponte che domina la scena si scontrano fragorosamente le

Figura 8.

Porta di accesso all'anticamera della tomba di Yi'nan, Shandong, pietra, dinastia Han Orientale (25-220 d.C.), II secolo d.C.



truppe Han (a destra), spronate dall'ufficiale sul carro scoperto guidato da un cocchiere, con quelle di una popolazione straniera, facilmente distinguibile per il copricapo a punta, i tratti del volto e l'assenza di carri (segno di una civiltà evoluta), provenienti da remote zone montuose, come indica la catena di montagne disegnata in basso a sinistra. La complessa immagine può semplicemente celebrare la vittoria dell'esercito Han su quello straniero, oppure, se l'ufficiale sul carro ritrae il defunto, un episodio importante nella vita di quest'ultimo, purtroppo non identificato o, addirittura, il motivo del suo trapasso. Una terza ipotesi la interpreta metaforicamente: il ponte congiunge il mondo terreno con quello ultraterreno (Xin Lixiang 2000, pp. 328-35), conduce il defunto ritratto sul suo cocchio verso un aldilà remoto, sconosciuto e bizzarro, simboleggiato da imponenti catene montuose presenti nel lontano Ovest, popolato, come tutti i territori distanti dall'impero Han, da popolazioni e creature stravaganti. Se questa interpretazione è corretta, la battaglia diventa la metafora della conquista del mondo ultraterreno, tradendo una concezione poco serena di ciò che ci aspetta dopo la morte. L'attraversamento del ponte su un fiume da parte di una processione di carri e cavalli è un tema ricorrente nelle tombe del periodo Han Orientale: il fiume è il Wei, vicino alla ex capitale, Chang'an, oltre il quale si trovano i parchi funerari della maggior parte degli imperatori della dinastia Han Occidentale e per questo diventato il simbolo del trapasso. La scena di battaglia sull'architrave della tomba di Yi'nan, però, stride con l'idea della processione che accompagna il defunto alla tomba e all'aldilà, a meno che non la si intenda proprio come la causa della morte del proprietario della sepoltura, l'identità del quale è ignota, ma che, a giudicare dalle dimensioni e dalla complessità architettonica e iconografica del sepolcro, doveva appartenere all'alta società. In questo modo, leggendo nella sua interezza, il programma iconografico che circonda la doppia entrata della tomba narra del trapasso del proprietario in combattimento e del raggiungimento dell'immortalità nella terra della Regina Madre d'Occidente.

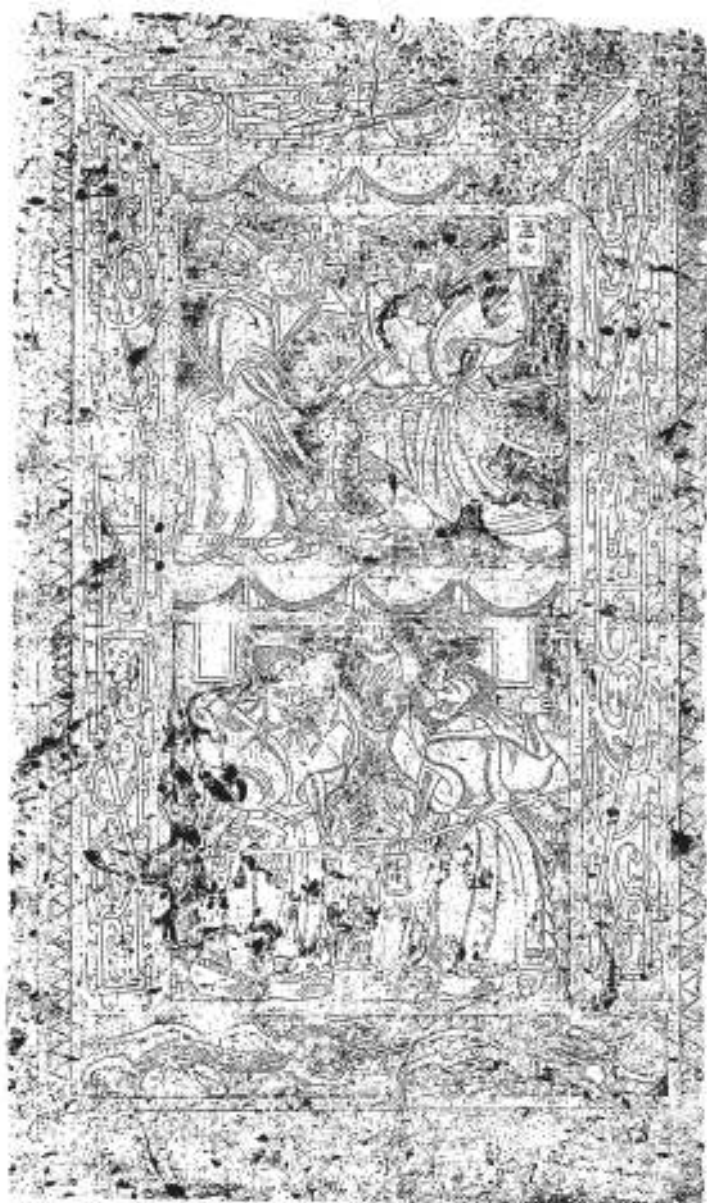
Nel vestibolo il mondo umano appare solo sui fregi degli architravi, con scene che illustrano l'arrivo di amici e colleghi venuti a pagare omaggio al defunto e due momenti del rito funebre; la celebrazione del funerale prosegue nella sala successiva, dove, sempre sui fregi orizzontali, compaiono una lunga processione di carri e cavalli che accompagnano il caro estinto alla sua destinazione finale, la preparazione di un sontuoso banchetto da offrire agli invitati insieme a un grandioso spettacolo di intrattenimento con un'enorme orchestra, danzatori e acrobati di ogni genere (Xiao Kangda 2010), e creature zoomorfe; la performance inclu-

de anche un maestoso carro trainato da tre animali fantastici (draghi), sul quale troneggia un tamburo a barile (*jiangu*), simile a quello nella sezione piú a sinistra del fregio; qui però lo strumento è accompagnato da una piccola orchestra ed è sormontato da una piattaforma sulla quale un acrobata esegue i suoi equilibrismi. La presenza di creature immaginarie è indicativa del fatto che non si tratta di una scena d'intrattenimento fine a se stesso, bensí di una complessa performance rituale relativa al viaggio ultraterreno e al conseguimento dell'immortalità.

Sul fregio settentrionale e sui pannelli verticali del vestibolo compaiono figure teriomorfe, animali delle quattro direzioni, esseri immortali, divinità mitologiche (il dio della guerra Chi You) e solo sporadicamente figure umane, soprattutto in qualità di funzionari della porta, mentre nella sala centrale anche gli spazi verticali sono prevalentemente abbelliti con figure umane, spesso protagoniste di aneddoti storici intrisi di etica confuciana, che rivelano una profonda affinità del defunto con la tradizione confuciana. Nella figura 9 è riprodotta una lastra della parete settentrionale della sala centrale, tematicamente frazionata, come le altre, in due registri (oltre alla cornice ornamentale). Su quello superiore è narrato l'aneddoto del «ritorno del disco di giada allo stato di Zhao»: nel 283 a.C., lo stato di Qin aveva garantito dei territori allo stato di Zhao in cambio del prezioso oggetto, ma quando divenne palese che Qin non aveva intenzione di onorare l'accordo, l'abile ministro di Zhao, Lin Xiangru, con la scusa che il disco era graffiato, se ne riappropriò. L'attimo colto nella scena incisa sulla lastra è quello in cui Lin Xiangru ha appena afferrato il *bi* e minaccia di fracassarlo gettandolo a terra, se il re di Qin non concederà altri tre giorni per sancire lo scambio; Lin affida poi il disco ai suoi servitori affinché lo riportino segretamente al re di Zhao. La drammaticità del momento è comunicata dall'espressione di Lin, con il braccio alzato e la bocca aperta, ma soprattutto dalla figura del suo oppositore, ritratto di tre quarti, con i denti in vista, le ampie maniche rigonfie che si sollevano a formare delle punte per indicare il balzo appena compiuto nel tentativo di afferrare il disco prima di Lin, le braccia possenti protratte in avanti (una sulla spada), le gambe divaricate e flesse, il movimento accentuato dalla veste che, tesa sul ginocchio, lascia vedere i lunghi pantaloni. Le figure, scolpite in leggero rilievo appiattito con dettagli incisi, sono particolarmente ben riuscite, grazie all'uso sapiente della linea tanto fluida da sembrare dipinta e all'attenzione dedicata alla resa interna delle superfici: i dettagli incisi sono numerosi e compare addirittura una sorta di ombreggiatura realizzata con tratti obliqui e paralleli incisi lungo il bordo delle maniche o sulle pieghe della veste, che contribuiscono alla plasticità delle forme.

Figura 9.

Calco di una lastra di pietra incisa della sala centrale della tomba di Yi'nan, Shandong, dinastia Han Orientale (25-220 d.C.), II secolo d.C.





In questa, come sulle altre lastre, le immagini prevedono di solito due attori intensamente coinvolti non solo dalla storia che li lega o dai gesti, ma soprattutto dagli sguardi, individualizzando anche coloro la cui identità rimane ignota. Molte scene sono caratterizzate da un forte dinamismo che sfocia spesso nell'irruenza, eppure la composizione è sempre coerente e conserva un armonioso equilibrio. Mancano i riferimenti all'ambiente circostante, ma la profondità è garantita da un sistema di diagonali. Lo stesso trattamento delle figure si trova nelle scene molto più estese e affollate di personaggi che ornano i fregi orizzontali del vestibolo e della stanza centrale; la maggior ampiezza dello spazio consente di sviluppare scene più descrittive, che tuttavia mantengono quel vigore d'azione tipico dei bassorilievi di Yi'nan.

In generale il programma iconografico presente in questa sepoltura si articola nei momenti salienti del cerimoniale funebre – dall'arrivo degli ospiti all'accompagnamento della salma, al grandioso banchetto offerto agli invitati – illustrati negli spazi orizzontali, mentre sulle lastre verticali s'incontrano nella prima stanza figure mitologiche e creature fantastiche che lasciano il posto a storie didascaliche di sapore confuciano nella sala centrale. La tomba è il preludio dell'aldilà e per questo il mondo sovranaturale non è mai distante; la tripartizione dello spazio metaforico notata a proposito della M61 è qui tutt'al più bipartita e mai altrettanto nettamente.

Non ne è rimasta alcuna traccia, ma è possibile che la tomba di Yi'nan fosse preceduta da un tempio per le offerte al quale si giungeva dopo aver percorso la cosiddetta Via dello Spirito (*shendao*), comprendente una coppia di torri monumentali *que*, grosse sculture in pietra raffiguranti animali fantastici (raramente esseri umani) e una o più stele commemorative. Gli elementi della Via dello Spirito sono sopravvissuti molto di rado e i ritrovamenti si concentrano nello Shandong, nello Henan e nel Sichuan, ma in epoca Han, soprattutto quella Orientale, il sentiero e il tempio per le offerte erano parte integrante del complesso cimiteriale appartenente a un individuo o a una famiglia della classe benestante. Un raro esempio sopravvissuto fino ai giorni nostri è quello della necropoli della famiglia Wu a Jiexiang (Shandong), circa 200 km a ovest di Yi'nan, fotografato *in situ* dal noto sinologo francese Édouard Chavannes (1865-1918) durante una sua missione archeologica nel 1891. Qui le torri, costituite da blocchi di pietra sovrapposti, sono caratterizzate da un doppio livello e da un'ala laterale che designa l'alto *status* sociale del defunto (solo gli edifici imperiali erano segnalati da porte con scapo triplo); la superficie del fusto e il fregio sotto le coperture sono decorati con motivi scolpiti in bassorilievo nello stesso stile di quelli che ornano le pareti in-

terne del celeberrimo tempietto al culmine della Via dello Spirito. Alle sculture raffiguranti possenti leoni alati, dal corpo compatto alleggerito dalla schiena arcuata e dalle zampe sfalsate, era demandata una funzione apotropaica. Le stele, costituite da una lastra di pietra con la sommità appuntita (ma in altri reperti arrotondata), decorata con draghi privi di corna, erano appoggiate su una base rettangolare (ma in altri casi a forma di tartaruga) e recavano anteriormente l'epitaffio, mentre sul lato posteriore comparivano i nomi dei donatori – amici, colleghi o allievi.

La Via dello Spirito e il tempietto per le offerte dimostrano il definitivo trasferimento del centro per la venerazione degli antenati dal tempio ancestrale al luogo di sepoltura, promosso dall'imperatore Ming (r. 57-75 d.C.), che istituì le funzioni da celebrarsi presso la sepoltura (*shangling li*) e rinunciò alla costruzione del tempio dedicato ai riti in onore dell'imperatore defunto (e quindi divenuto antenato) a favore di un tempietto eretto in prossimità del tumulo (Wu Hung 2006, p. 84).

Rappresentativa dello stile comparso nello Henan già alla fine della dinastia Han Occidentale e sviluppatosi ulteriormente nella fase seguente è la tomba di Qilin'gang, nei pressi di Nanyang (Huang Yafeng 2008). Stile e tecnica dei bassorilievi che ornano stipiti, architravi, pareti e soffitti sono molto diversi rispetto a Yi'nan: le figure sono infatti scolpite su un fondo zigrinato ed esse stesse presentano una superficie scabra con dettagli incisi. Per questo sono meno facilmente leggibili, tuttavia sia le immagini singole sia le scene più complesse palesano un forte dinamismo per quanto concerne la sfera ultraterrena, mentre gli esseri umani sono contrassegnati da pose più sobrie e corpi meno flessuosi.

La sepoltura, realizzata in parte in pietra in parte in mattoni, prevede una doppia porta d'ingresso (una per ciascuno dei due coniugi) che immette in un atrio (4,04 × 1,36 m; h. 1,45) dal quale si accede a tre stanze parallele (0,94 × 2,70 m; h. 93 circa): quelle a sinistra e al centro corrispondono alla camera funeraria rispettivamente della moglie e del marito e sono comunicanti in virtù delle aperture sul muro divisorio, mentre le altre pareti sono interrotte da nicchie. I quattro vani che compongono la tomba hanno una copertura piatta costruita con grandi lastre di pietra, sopra alle quali erano state realizzate coperture a botte in mattoni (figura 10).

L'interno della sepoltura è quasi interamente coperto d'immagini che rivelano un programma iconografico molto ricco, tutto da interpretare. In generale, sulle superfici verticali prevalgono figure singole di esseri umani, animali benauguranti e creature fantastiche, mentre sugli architravi le immagini si articolano in brevi narrazioni d'ispirazione mitologica.

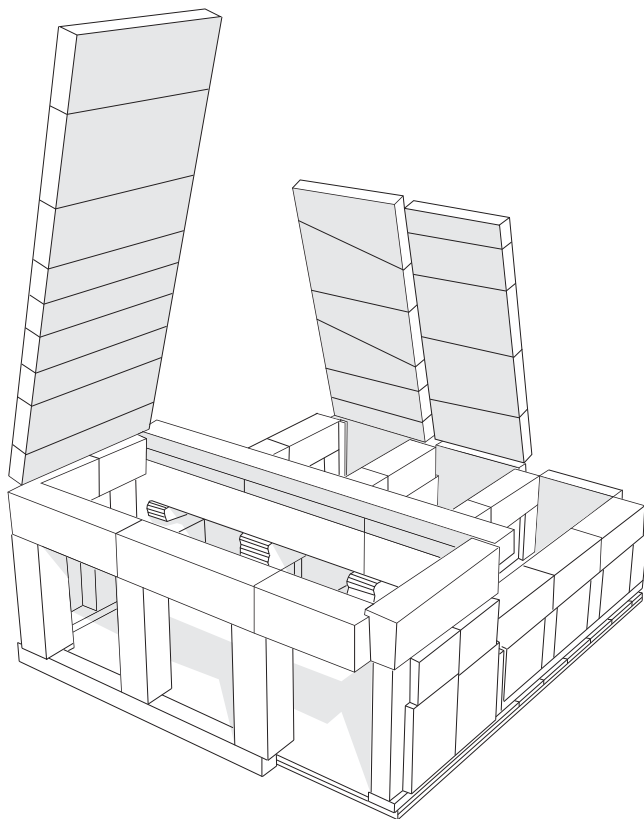
Il soffitto dell'atrio (3,65 × 1,53 m) evoca quello della M61 con i suoi



chiari riferimenti allo spazio cosmico (figura 11): da destra (Sud) a sinistra (Nord), su uno sfondo di nuvole di energia psicofisica, s'incontrano infatti l'asterismo del Grande Carro, Fu Xi con il disco solare, il drago verde dell'Est, l'uccello vermiglio del Sud, la tartaruga nera del Nord, la tigre bianca dell'Ovest, Nü Wa con la luna e infine l'asterismo del Piccolo Carro. Meno immediata è l'identificazione della figura posizionata al centro del cielo, interpretata, proprio per questo motivo, come Taiyi, il Supremo Uno già menzionato a proposito del dipinto su seta rinvenuto a Mawangdui. Se l'iconologia è corretta, questo bassorilievo, oltre ai richiami allo spazio e allo scorrere del tempo, contiene anche

Figura 10.

Rappresentazione tridimensionale della tomba di Qilin'gang, Nanyang, Henan, dinastia Han Orientale (25-220 d.C.).



un'allusione al nascente daoismo religioso, secondo il quale Taiyi, se invocato, aveva il potere di proteggere le anime dei defunti. Dal punto di vista compositivo, le sette figure e i due gruppi di stelle sono descritti come ritratti individuali che non interagiscono fra loro, mentre in genere la composizione delle scene scolpite su architravi e soffitti si contraddistingue proprio in virtù dell'accentuato dinamismo e dell'evidente interazione fra i vari elementi.

Il mondo dei vivi è richiamato da figure di uomini e donne in atteggiamento deferente scolpite sui grandi pilastri a sezione quadrata che separano le due camere funerarie, sulle cui pareti di fondo campeggiano i ritratti dei due defunti (almeno così sono state interpretate le immagini in questione). Le altre superfici sono, però, ornate con animali di buon auspicio, immortali e creature ibride, a dimostrazione del fatto che nella nuova dimensione ultraterrena della tomba esseri umani e sovranaturali convivono.

Lo stile dello Shaanxi-Shanxi è invece ben rappresentato dalla necropoli di Guanzhuang a Mizhi, nello Shaanxi nord-orientale, nota fin dagli anni Settanta del secolo scorso, ma è nel 2005 che sono state scoperte altre tre tombe in ottimo stato di conservazione, fra le quali la M2 è la più completa (Yulinshi 2009). Costruita in mattoni solidi, comprende un piccolo ingresso (1 × 0,84 m), una stanza centrale (2,74 × 2,80 m; h. 2,90

Figura 11.

Calco delle decorazioni sul soffitto dell'anticamera della tomba di Qilin'gang, Nanyang, Henan, dinastia Han Orientale (25-220 d.C.).



munita lateralmente di due vani minori ( $0,94 \times 1,50$  e  $0,93 \times 1,57$  m), e una camera posteriore ( $1,84 \times 2,60$  m; h. 2,24), dove sono stati rinvenuti non solo resti umani, ma anche le ossa di un cervo e di un ovino; ogni vano ha una copertura a volta con la sommità piatta, mentre solo le pareti della camera centrale e quella di fondo della stanza posteriore sono rivestite con grandi lastre di pietra stupendamente ornate con decori scolpiti in bassorilievo appiattito e dipinti. La tecnica con cui sono eseguiti i motivi è molto raffinata: sulla superficie liscia sono prima state tracciate le sagome con dell'inchiostro nero, poi è stata scolpita la linea di contorno e rimosso lo sfondo in modo da creare un rilievo molto basso; le figure, di solito dai contorni morbidi, hanno i dettagli finemente dipinti in nero, come si può notare ancora sui volti dei gentiluomini che decorano il fregio sopra la porta d'ingresso; tracce evidenti di vivaci policromie sono visibili soprattutto sui cerchi e le losanghe che abbelliscono le pareti occidentale e orientale della camera centrale. Non avendo dettagli incisi all'interno delle *silhouettes*, le figure appaiono meno eleganti e leggiadre rispetto a quelle rinvenute a Yi'nan, ma l'effetto finale è tuttavia molto piacevole e di alto livello qualitativo.

La distribuzione dei temi predilige scene di attività umane sui fregi che corrono sull'architrave della porta e nella camera centrale, mentre sulle pareti compaiono figure mitologiche, un disegno a losanghe, cerchi e fiori e, infine, un motivo di draghi e grandi uccelli i cui corpi si dissolvono in volute di energia psicofisica fra le quali si nascondono uccelli e animali. Sui battenti della porta (figura 12) sono raffigurati due magnifici uccelli vermigli appoggiati con una zampa sulla testa di un mascherone zoomorfo che a sua volta tiene in bocca un grande anello: l'iconografia canonica che segnala la Porta del Cielo, varcando la quale il defunto entra nella tomba e nel mondo ultraterreno. Gli stipiti sono suddivisi in due registri verticali; quello interno è ornato con un ritratto di Xiwangmu (a sinistra/Ovest) e Dongwanggong (a destra/Est) seduti su un trono, ulteriormente innalzato da una lunga nuvola di *qi*, dalla quale sbucca un cervo, simbolo di longevità, una lepre indaffarata a pestare le erbe per preparare l'elisir di immortalità (a sinistra) o un uccello in volo (a destra); nei riquadri sottostanti si distinguono due funzionari della porta (*menli*) – quello a destra regge un'insegna *hui* (a forma di scopa) – che rafforzano il concetto di accesso e di trapasso in un'altra dimensione. Il terzo riquadro è occupato da un gentiluomo assiso con copricapo a calotta piatta. Il registro esterno, che incornicia l'intera porta, è abbellito con il motivo di teste di draghi e grandi uccelli, mentre sul fregio orizzontale si distinguono quattro coppie di gentiluomini assisi in conversazione di dimensioni maggiori rispetto alle due coppie

lateralmente rivolte verso il gruppo principale e quella stante inserita dopo i primi due personaggi a destra; le sei figure piccole sono abbigliate come le altre, ma stringono fra le mani la tavoletta cerimoniale. Dodici uccelli in volo verso occidente sembrano indicare la direzione di un'immagine sostanzialmente statica. Letto nella sua totalità, lo schema iconografico della porta di questa tomba sembra voler indicare l'ingresso del defunto ritratto sull'architrave nel mondo immortale di Xiwangmu, echeggiando così il paradigma notato a proposito della porta d'accesso alla sepoltura di Yi'nan.

Particolarmente interessante e complesso è il decoro sull'architrave all'interno della camera funeraria, distinto in due sezioni dalla chioma di un salice mossata dal vento (figura 13). Nel segmento destro campeggiano due creature antropomorfe alate, sedute ciascuna su un carro costituito da una grande nuvola e trainato rispettivamente da tre tigri lanciate al galoppo e da tre pesci; vicino ai due veicoli si notano un immortale e altre figure di dimensioni minori trasportate da uccelli o da un cavallo; tutti hanno in mano un'asta con vessillo. Nella sezione sinistra, un es-

Figura 12.

Porta d'ingresso della tomba M2 di Guanzhuang, Mizhi, Shaanxi, pietra e pigmenti, dinastia Han Orientale (25-220 d.C.).



sere simile ai precedenti, scortato da un drappello di immortali armati, assiste a uno spettacolo di danza dei tamburi, eseguita da sei ballerine, un'acrobata e cinque musicisti; nella fascia piú in basso, apparentemente slegata dalla scena appena descritta, un immortale insegue un grande uccello preceduto da altri volatili. Se la figura alata in questa sezione è Xiwangmu (Yulinshi 2009, p. 85) e le due sui carri di nuvole sono i coniugi proprietari della tomba, l'intera rappresentazione potrebbe essere interpretata come l'arrivo dei defunti, già divenuti immortali, presso il

Figura 13.

Architrave della camera funeraria della tomba M2 di Guanzhuang, Mizhi, Shaanxi, pietra e pigmenti, dinastia Han Orientale (25-220 d.C.).



1. 存从图



2. 乐舞百戏图



3. 仙人追行图

paradiso presieduto dalla Regina Madre d'Occidente, emblema per eccellenza dell'immortalità. Tale interpretazione pone, però, in una nuova prospettiva, tutta da indagare, il tema dell'intrattenimento, presente nella maggioranza delle tombe Han, e in particolare della cosiddetta «danza dei tamburi», che, se eseguita al cospetto di Xiwangmu, assume significati simbolici che vanno ben oltre il semplice intrattenimento delle classi privilegiate.

L'analisi del contenuto delle lastre che abbelliscono questa sepoltura evidenzia una concezione bipartita dello spazio simbolico, con un forte accento sul mondo ultraterreno e in particolare sul culto di Xiwangmu, ripetutamente raffigurata. Come nel caso della tomba di Yi'nan, anche qui i momenti direttamente legati al defunto sono quelli che descrivono le fasi salienti del rituale funebre, come l'arrivo degli ospiti, la processione di carri e cavalli per scortare il caro estinto, lo spettacolo rituale, ecc., mentre i riferimenti alla sfera terrena e alla vita del proprietario del sepolcro sono sporadici.

È tuttavia vero che, se nella M2 della necropoli di Mizhi prevalgono temi escatologici, in altre tombe, come quella scoperta ad Anping (Hebei), datata da iscrizione al 176 e appartenente a un funzionario governativo di alto grado di nome Zhao (Hebeisheng 1990), l'attenzione del programma iconografico è rivolta al defunto (Xu Guangji 2011, vol. I, catt. 1-13).

La pianta, irregolare e complessa, prevede dieci ambienti oltre l'ingresso, per una lunghezza totale di 22,58 metri: una camera anteriore e una centrale, entrambe munite di vani laterali, una grande stanza posteriore dalla quale si accede a una secondaria e alle due camere funerarie parallele. La copertura degli ambienti, tutti costruiti in mattoni solidi, è piatta, a eccezione di quelli centrali che mostrano invece una copertura a botte.

Le stanze anteriore destra, centrale e centrale destra hanno le pareti affrescate. Nella prima, funzionari di vario rango subordinati a Zhao sono ritratti seduti su stuoie mentre conversano; nella seconda, decine di calessi, cavalieri e battistrada, distribuiti su quattro registri, compongono un'enorme processione che avanza velocemente nella medesima direzione, mentre nella terza s'incontra un imponente ritratto del defunto, seduto a gambe incrociate sotto un baldacchino, e accompagnato da due inservienti, uno raffigurato di profilo e l'altro di tre quarti. L'importanza dell'oggetto del ritratto è evidenziata dalle dimensioni – il baldacchino lo contiene a stento e gli inservienti stanti sono alti come lui seduto –, dalla rigida posa frontale, nonostante la diversa posizione delle mani, e dalla corporatura robusta avvolta in una veste rossa bordata di bianco

e nero; la resa del volto, particolarmente curata nelle sopracciglia e nei baffi, denota la volontà del pittore di individualizzare una figura altrimenti anonima. Sulla parete opposta compare un complesso architettonico cinto da mura e dominato da una torre molto alta che suggerisce una fortezza (figura 14); purtroppo è impossibile identificare la località e stabilire il nesso che la lega al ritratto di Zhao – immagini simili nella

Figura 14.

Riproduzione di un affresco raffigurante una città dominata da una torre, dalla tomba del funzionario di alto grado Zhao, Anping, Hebei, dinastia Han Orientale (25-220 d.C.), 176 circa.





tomba di Helingeer (Mongolia Interna) riportano il nome delle città in cui il defunto aveva prestato servizio ed era avanzato nella sua carriera.

Wu Hung (2010, p. 44) ha letto questo programma pittorico come la rappresentazione della vita ideale nell'aldilà, una sorta di «casa felice», con l'accento sullo *status* sociale del defunto. Nondimeno si possono proporre anche altre letture: i funzionari subalterni, l'impressionante scorta di carri e cavalli concessa dalle norme dell'epoca solo a funzionari di grado più elevato, il solenne ritratto di Zhao e la città fortificata dove, probabilmente, ha raggiunto l'apice della sua carriera possono essere interpretati come una biografia iconica del defunto, che palesa un approccio diverso nei confronti della percezione dello spazio sepolcrale, ora incentrato sulla vita e sul rango del defunto, anziché sull'aldilà. Tuttavia l'altezza impressionante dell'edificio che sovrasta il complesso architettonico evoca la Torre della Longevità, fatta erigere dall'imperatore Wu nel Palazzo Ganquan (dove eseguiva i rituali dedicati al Cielo), di conseguenza il ritratto del defunto può essere inteso come la rappresentazione del raggiungimento dell'immortalità nella tomba e la processione di carri e cavalli altro non è che il funerale di Zhao. Se questa ipotesi è corretta, il programma iconografico presente ad Anping, pur senza ricorrere a figure mitologiche, apotropaiche e benauguranti, struttura comunque lo spazio all'interno della sepoltura come una dimensione altra da quella della vita terrena. Tuttavia l'attenzione per il mondo umano e per la biografia del defunto è condivisa anche da altre sepolture, diffuse principalmente nelle regioni settentrionali (Hebei, Liaoning, Mongolia Interna), a dimostrazione del fatto che lo spazio definito dalla tomba a camera non era concepito univocamente in epoca Han.

Nella regione del Sichuan s'incontrano sepolcri in mattoni solidi abbelliti con grandi mattonelle istoriate o lunghe lastre di pietra, sepolture in pietra e perfino tombe rupestri.

Le mattonelle istoriate sono uniche di quest'area e sono particolarmente famose perché, nella maggior parte dei casi, illustrano spaccati di vita quotidiana, incluse scene erotiche, oltre a temi legati alla sfera religiosa. Il sepolcro M<sub>2</sub> di Zengjiabao (Chengdushi 1981), nei pressi di Chengdu, è rappresentativo: realizzato in mattoni solidi, prevede un breve corridoio (2,50 × 2,70 m; h. 1,87), un atrio (3 × 6,80 m; h. 0,95) e una camera funeraria ripartita in due vani (2,50 × 4,10 m; h. 2,45); ogni ambiente ha il soffitto piatto e una copertura a volta. La porta a due battenti e la lunetta sovrastante sono in pietra, con motivi scolpiti in bassorilievo su entrambi i lati, che alludono alla Porta del Cielo: un grande uccello con le ali spiegate troneggia sulla lunetta e cammina sul retro di uno dei battenti; due cervi alati accovacciati compaiono sul

fronte della porta, vegliata sul retro da due funzionari e un guardiano accompagnato da un cane.

Fra le diciotto mattonelle decorate con motivi impressi, disposte in successione sulle pareti lunghe dell'anticamera, spicca quella raffigurante il processo di estrazione del sale (De Caro e Scarpari 2010, cat. 320): nell'angolo in basso a sinistra campeggia una struttura a più piani costruita sul pozzo scavato in profondità per raggiungere le riserve di liquido salino, abbondante nel Sichuan, che veniva portato in superficie issando i recipienti per mezzo di una carrucola. Nella sezione destra della mattonella si vede il processo di evaporazione attraverso il quale si otteneva il sale. Le due sezioni sono collegate da un ponte faticosamente attraversato da due uomini che trasportano pesanti fardelli, contro uno sfondo di montagne abitate da animali di vario genere, in un caso cacciati da due uomini armati. Le sagome delle alture sono utilizzate per definire gli spazi in cui si svolgono le singole scene; al centro, un monte più imponente sembra voler separare il primo piano dal terzo: sebbene senza grande successo, il tentativo di definire le distanze è apprezzabile e in generale l'insieme appare piuttosto movimentato.

Inserita nella parete dell'anticamera, la formella decorata è come una finestra che in questo caso si apre su un paesaggio, ma che spesso inquadra danze, banchetti, carri trainati da cavalli, cucine, rivendite di liquori, immortali e la Regina Madre d'Occidente. A causa delle dimensioni limitate del supporto (circa 40 × 47 × 7 cm), la composizione tende a essere piuttosto sintetica, senza nulla togliere alla spontaneità e al senso del movimento, impartito dalle diagonali, dalle posture dinamiche dei corpi e dal gonfiarsi delle vesti.

Come molte sepolture dell'epoca, la M<sub>2</sub> di Zengjiabao ha restituito anche alcune statuette di terracotta raffiguranti cuoche, inservienti e giullari. Questi ultimi sono tipici del Sichuan e sono fra le più esilaranti sculture del periodo Han: una (De Caro e Scarpari 2010, cat. 360) ritrae un cantastorie inginocchiato con i larghi calzoni cadenti e il ventre tanto prominente da lasciare l'ombelico scoperto; le spalle sollevate attirano l'attenzione sul volto atteggiato in una risata genuina che gli disegna rughe profonde sulla fronte, gli fa socchiudere gli occhi e sottolinea gli zigomi; il gesto della mano destra completa questo piccolo capolavoro. Più sofisticata è la danzatrice (De Caro e Scarpari 2010, cat. 364) ritratta con il braccio destro sollevato, il sinistro appoggiato sul fianco, il peso del corpo sostenuto dalla gamba destra, mentre la sinistra è leggermente alzata a rivelare il piede. Il costume che indossa prevede una veste con le maniche molto lunghe – si noti la destra piegata su se stessa – sopra la quale ne porta un'altra con le maniche corte, ma abbellite con

una gala. La sensibilità del ceramista è rivelata dalle linee tracciate sulla gamba sinistra per renderla più plastica e da quelle che dipartono dalla mano rendendo il gesto di sollevare la veste più realistico – il tocco da maestro è nello sfalsamento delle due vesti. Il confronto con la statua della figura 1 evidenzia la diseguaglianza nella resa della figura umana nelle due epoche Han: nella prima i volumi sono allungati e appiattiti, mentre nella seconda diventano plastici e articolati.

Un'altra caratteristica tipica dell'area del Sichuan era la pratica di seppellire il defunto in un sarcofago di pietra (anziché di legno), i cui lati erano scolpiti in bassorilievo con scene che riproponevano i temi escatologici spesso incontrati sulle pareti delle tombe di epoca Han (Luo Erhu 2000). L'esemplare rinvenuto a Shaping, presso Chongqing (De Caro e Scarpari 2010, cat. 456), offre uno schema iconografico molto ben congegnato: su uno dei due lati brevi figurano due imponenti torri *que* che, ergendosi in uno spazio assolutamente vuoto, simboleggiano il trapasso e l'ingresso in una nuova dimensione. Il fianco destro (guardando le torri) è animato da una processione dominata da un carro coperto che molto probabilmente sta portando il defunto verso la sua dimora eterna. Dalla parte opposta il trapasso è simboleggiato dal cavallo sellato, ma non montato, appartenuto al defunto, di fronte alla sua dimora, presso la quale si sono recati alcuni personaggi a rendergli omaggio; da una finestra socchiusa nel bordo superiore del sarcofago si affaccia un uomo, presumibilmente il defunto, che assiste all'intera scena. Sul secondo lato breve campeggiano Fu Xi e Nü Wa, che sorreggono rispettivamente il sole e la luna (come nella tomba di Qilin'gang) e hanno le code da rettili avvinghiate, secondo una delle iconografie Han; l'aspetto curioso di questa raffigurazione sta nel fatto che, nonostante le code, i corpi delle due figure sono dotati di gambe.

Non si può certo parlare di una narrazione ininterrotta sulle pareti del feretro, tuttavia le quattro scene sono indubbiamente correlate: sui lati brevi si ha l'ingresso nel mondo ultraterreno e una rappresentazione dello stesso nelle due figure mitologiche, mentre sui lati lunghi sono descritte due fasi della cerimonia funebre che accompagna il defunto nell'aldilà. Ogni lato, scolpito esternamente, allude al trapasso dell'uomo il cui corpo giace all'interno, come a voler indicare la dimensione entro cui il defunto si trova adesso.

Le figure, che si stagliano su un fondo striato a intreccio, sono scolpite in leggero rilievo appiattito e si traducono in sagome allungate dalla superficie scabra con pochi dettagli incisi. L'interazione è minima, il senso del movimento è suggerito dalle pose dinamiche di Fu Xi e Nü Wa, dalle zampe dei cavalli in processione, uno dei quali ha la testa sollevata,

esprimendo così una tensione altrimenti contenuta. Lo stile evoca quello diffuso nell'area di Nanyang, tanto da far pensare a una trasmissione, se non di scalpellini, perlomeno di modelli di quell'area.

### 6. *Oltre i confini dell'impero.*

Le fonti Han descrivono le popolazioni pastorali nomadi che vivevano oltre i confini settentrionali e occidentali dell'impero in maniera denigratoria, tuttavia l'influenza dei «barbari» delle steppe sull'arte cinese è innegabile (So e Bunker 1995). Se infatti da una parte i gruppi tribali nomadi confederatisi nel temuto impero Xiongnu bramavano prodotti esotici e manufatti preziosi provenienti dalla Cina, dall'altra il tema del combattimento degli animali e soprattutto il modo di rappresentarli risultò irresistibile per gli artisti cinesi, come dimostrano alcune placche rinvenute in Ningxia e Liaoning (De Caro e Scarpari 2010, catt. 306-311). I temi preferiti dai popoli delle steppe sono la guerra, la caccia e gli animali prediletti, come cavalli, cammelli e buoi; la simmetria (tanto cara al mondo cinese) viene osservata, sebbene mai in maniera statica, quando le bestie sono rappresentate in coppia. Particolarmente interessante è la placca ornata con due buoi: i corpi sono infatti ritratti di profilo, mentre le teste abbassate sono frontali, contribuendo a movimentare la composizione e soprattutto a suggerire la terza dimensione; uno scorcio simile è inesistente nell'arte cinese coeva. Quando gli ornamenti ritraggono scene narrative, come la cattura di prigionieri, la simmetria viene meno, e lo stile che contraddistingue l'arte delle steppe è ancora più evidente. Nella placca rettangolare un guerriero Xiongnu a cavallo afferra per i capelli un demonio in lotta con un cane, mentre con l'altra mano brandisce un pugnale; alla sua sinistra un cane punta un uccello fra i rami di un albero così rigoglioso da superare la cornice della placca; il cane sembra appoggiato sulla copertura di un carro, regolarmente utilizzato dalle popolazioni nomadi durante la transumanza, trainato da renne.

A sud, oltre al già menzionato regno di Nanyue conquistato nel 112 a.C., l'impero Han confinava con Dian, un regno sviluppatosi a partire dalla metà del V secolo a.C. e assorbito nella sfera cinese alla fine del I secolo a.C. Sima Qian descrive i Dian come una delle tante etnie «barbariche» delle regioni sud-occidentali, tuttavia i ritrovamenti archeologici mostrano un'immagine completamente diversa (Zhongguo 2003a): i Dian non avevano elaborato un sistema di scrittura, ma erano maestri nella forgiatura del bronzo e dai manufatti si desume che la loro arte era raffinata, stilisticamente originale e di qualità eccellente. Le tre necro-

poli piú importanti finora scoperte sono quelle di Shizhaishan, Lijiashan e Yangfutou, dove le tombe nobiliari sono a fossa con rivestimento in legno, sarcofago di legno laccato e ricco corredo disposto intorno al feretro; la discriminante essenziale che distingue le sepolture dell'élite di Dian dalle altre, oltre all'ampiezza del sepolcro e alla ricchezza del corredo, è la presenza di beni di prestigio, quali tamburi, recipienti per cauri e oggetti in oro.

Tipici della cultura Dian sono i contenitori in bronzo per cauri, questi ultimi utilizzati come moneta negli scambi commerciali e sepolti a migliaia proprio all'interno di tali recipienti. Spesso il contenitore assume la forma di un tamburo, singolo o doppio, mentre il coperchio ospita una scena narrativa tridimensionale che celebra momenti fondamentali nella vita dei Dian. Uno, per esempio, illustra una battuta di caccia in cui compare un cavaliere dorato accompagnato da un uomo a cavallo e uno a piedi fra due cervi, un felino e una lepre; il tema della caccia è richiamato da quattro cervi e altrettanti bufali in altorilievo distribuiti intorno al contenitore a forma di doppio tamburo (De Caro e Scarpari 2010, cat. 304). Anche la tessitura doveva essere un'attività, come testimonia il coperchio di un altro contenitore (De Caro e Scarpari 2010, cat. 305): al centro campeggia una figura femminile dorata inginocchiata su un tamburo (strumento cerimoniale particolarmente caro a questa cultura) e protetta da un parasole onorifico; intorno a questa, due donne stanno sistemando i fili, mentre altre quattro stanno tessendo sedute con le gambe stese in avanti in modo da tenere fermo il subbio posteriore del telaio primitivo. Completano la scena una piccola figura piú piccola delle altre, inginocchiata vicino al bordo del coperchio, e una ritratta nell'atto di offrire presumibilmente un tessuto finito al personaggio principale. Indipendentemente dal soggetto prescelto, la cultura Dian manifesta una predilezione per la narrazione, contrassegnata da un avanzato senso realistico e del movimento. Tale propensione è evidente anche nelle fibbie per cinture, come quella della figura 15, dove un maestoso toro viene trattenuto a stento da undici uomini mentre lo conducono al sacrificio, simboleggiato dallo stesso animale collocato in cima a una sorta di colonna. La frenesia del momento culmina nell'uomo capovolto con la crocchia di capelli disfatta che cerca di passare la corda intorno al collo del possente e recalcitrante bovino.

Le tombe Dian hanno restituito centinaia di reperti, soprattutto in bronzo, che si contraddistinguono per il loro gusto narrativo e lo stile naturalistico, dominato da un forte senso del movimento, della plasticità e del vigore che lo rendono monumentale pur nelle dimensioni ridotte delle figure (Pirazzoli-t'Serstevens 1996, p. 251). L'arte di Dian non

sembra essere stata contaminata da quella coeva Han, mentre sembra aver subito il fascino di quella delle steppe, come si evince dal modo di rappresentare i combattimenti animali. Attraverso l'analisi di armi, studi recenti hanno dimostrato che esisteva un contatto indiretto, ma fruttuoso, fra il mondo delle steppe e il regno di Dian.

### 7. Conclusioni.

Dall'analisi delle sepolture prese in esame in questo capitolo appare evidente che, durante i quattro secoli di dominio della dinastia Han, convissero credenze diverse che probabilmente prevalevano in base alle convinzioni personali del defunto, al suo rango sociale e al suo grado di istruzione. Di certo le tombe sono piú loquaci sulle concezioni dell'al-

Figura 15.

Fibbia per cintura (l. 13,4 cm), bronzo, Lijiashan, Jiangchuan, Yunnan, dinastia Han Occidentale (206 a.C. - 9 d.C.).



dilà rispetto alla letteratura coeva, ma proprio per questo per noi oggi è molto più difficile interpretare le immagini che abbelliscono le sepolture. Indipendentemente dall'ubicazione geografica e cronologica e dal rango sociale del defunto, traspare tuttavia una caratteristica comune: la compresenza della sfera celeste e di quella umana. La sepoltura, a forma di residenza ma costruita sottoterra, è il luogo in cui questi due universi s'incontrano. La struttura e i corredi ribadiscono altresí la costante dicotomia che sembra essere alla base del pensiero Han: tomba e corredi sono tangibili, l'anima no; le immagini dipinte o scolpite alle pareti sono concrete, ma spesso descrivono mondi immaginari. Secondo l'interpretazione tradizionale, il sepolcro stesso e i suoi corredi, siano essi oggetti o immagini bidimensionali, erano concepiti per «permettere all'anima corporea di mantenere il suo rango e il suo stile di vita» (Pirazzoliti-Serstevens 1996, p. 191), ma dalla complessità delle sepolture e dei corredi funerari si desume che essi non erano una mera ostentazione di ricchezza e/o di pietà filiale, bensí erano funzionali al defunto nella sua vita ultraterrena. Disegnando momenti del cerimoniale funebre, danze rituali, esseri immortali, divinità e astri si sottolineava il passaggio dalla vita terrena a quella ultraterrena e si assisteva il raggiungimento dell'immortalità. Ciò che non è ancora chiaro è se l'anima *hunpo* albergasse nella sepoltura-residenza per l'eternità, in che modo interagisse con la burocrazia ultraterrena, non sempre benevola, e come si rapportasse alle ambigue Fonti Gialle, il luogo sotterraneo oscuro e spaventoso, dal quale però scaturisce la vita.





LUCA PISANO

*Musica e rituale*

1. *Dalle origini alla dinastia Xia.*

Le origini della cultura musicale della Cina risalgono agli albori della civiltà, a un'epoca in cui i popoli stanziati sul territorio cinese non conoscevano ancora la scrittura e di cui conseguentemente mancano resoconti effettivi. Le numerose testimonianze archeologiche rinvenute ci confermano tuttavia come la musica abbia costantemente avuto un ruolo predominante nell'evoluzione sociale e all'interno del processo di civilizzazione.

Le prime testimonianze testuali sulle origini della musica in Cina sono invece di molti secoli posteriori e gli eventi narrati al loro interno sono comunque più ascrivibili alla leggenda che alla storia. Sebbene i contenuti di tali fonti non trovino diretti riscontri nei ritrovamenti archeologici finora conosciuti (soprattutto per quel che riguarda le epoche più remote), è tuttavia possibile darne un'interpretazione che ci evidenzia quanto la musica fosse considerata fin dagli inizi un elemento intrinseco della vita quotidiana. Dall'analisi di una delle più antiche testimonianze relative ai prodromi della musica in Cina, il capitolo *Guyue* (Musiche degli antichi) del *Lüshi chunqiu* (Primavera e Autunni del Signor Lü), è possibile evincere quali siano i principali contesti associati alle differenti concezioni della musica nelle sue manifestazioni più primitive (Sun Xunan e Zhou Zhuquan 1993):

- 1) musica come veicolo di una forza spirituale;
- 2) musica come rivelazione delle emozioni o come evento ricreativo;
- 3) musica come imitazione dei suoni della natura;
- 4) musica come elemento aggregante della comunità.

Il primo caso è sicuramente il più rilevante, perché è frutto del contrasto esistente tra l'uomo e le forze della natura intese nelle loro manifestazioni più violente; in tale contesto la musica veniva quindi considerata come strumento atto a placare o a dominare tali forze. Tanto in questo caso quanto nel secondo, la musica non era certo concepita come un elemento a sé stante, ma era associata a danze che si accompagnavano

alle specifiche contingenze del caso. Se per l'espressione delle emozioni il semplice canto era in grado di assolvere alle esigenze fondamentali, nel primo caso così come nel secondo è stata inoltre rilevata la progressiva introduzione di un accompagnamento strumentale, sia per incrementare l'efficacia del messaggio musicale sia per contribuire a un'ulteriore differenziazione dei timbri e a un incremento del volume sonoro.

I più antichi ritrovamenti archeologici relativi a strumenti musicali preistorici risalgono all'ultima fase delle civiltà neolitiche e sembrano avvalorare quanto testé enunciato. Si tratta perlopiú di strumenti aerofoni o idiofoni che ci mostrano come già all'epoca la musica si manifestasse in forme alquanto eterogenee e relativamente evolute. I più antichi reperti musicali oggi conosciuti sono stati rinvenuti nel 1987 nella regione dello Henan, nel sito Jiahu (cultura neolitica Peiligang) del distretto di Wuyang. Si tratta di sedici flauti di osso presenti all'interno di diversi siti sepolcrali databili intorno all'VIII millennio a.C. (Li Chunyi 1996, p. 359). Ciò che colpisce è la presenza di flauti aventi sette fori posti sulla lunghezza e in grado di emettere suoni riconducibili a una scala eptatonica. Questa scoperta conferma come già all'epoca esistessero delle cognizioni circa l'intonazione musicale e che a ciò era legata una notevole perizia da parte di chi aveva creato e suonava tali strumenti. Per questo motivo alcuni studiosi ritengono che questi flauti fossero suonati da sciamani o comunque da iniziati nell'ambito di riti sacrificali in cui l'esecutore entrava in contatto con il mondo degli spiriti (Xiu Hailin e Wang Zichu 2001, p. 32). Accanto a tali strumenti sono stati inoltre scoperti altri aerofoni di piú semplice fattura: si tratta di fischietti *shao* in osso, la cui quantità piú cospicua è della cultura di Hemudu (IV-V millennio a.C.) presso Yuyao, nello Zhejiang, e di proto-ocarine *xun* in terracotta presenti tanto nella cultura Hemudu quanto in quella Yangshao di Jiangzhai, nel distretto di Lintong, presso la città di Xi'an. I fischietti in osso sono piú corti dei flauti e presentano da due a quattro fori, mentre le ocarine, di forma ovale o globulare, da uno a tre. Dato il ridotto numero di suoni riproducibili e la diversa impostazione relativa alla modalità d'emissione dei suoni, gli studiosi tendono a concordare circa la diversa finalità d'utilizzo di tali strumenti rispetto ai flauti di Jiahu; i fischietti erano probabilmente impiegati per imitare i suoni degli animali ed eventualmente utilizzati durante la caccia, mentre le ocarine come possibile accompagnamento al canto.

Tra gli idiofoni, ha sicuramente rilevanza il ritrovamento delle prime pietre sonore *qing*, antenate dei futuri litofoni. Si trattava di pietre che venivano sagomate con una forma simile a quella di una «L» e ricavate da roccia prevalentemente calcarea. Venivano quindi appese a un

supporto e suonate percuotendole con dei battenti. Le diverse dimensioni e spessori delle pietre permettevano di ricavare una gamma molto ampia di suoni; sulla base di testimonianze posteriori si è dedotto che venissero utilizzate per accompagnare le prime danze rituali (Yu Jiafang 2003, p. 11).

Altri due reperti risalenti al II millennio a.C. sono di fondamentale importanza per comprendere quella che sarà l'evoluzione successiva del contesto musicale. Il primo è relativo a una piccola campana in argilla della cultura Longshan, presso Doumen, che poteva essere sorretta attraverso un'impugnatura sulla parte superiore o appesa a un supporto attraverso un foro presente nello stesso punto. La sua costruzione e il fatto che prevedesse due diversi tipi di supporto la mette in diretto contatto con la successiva tradizione delle campane in bronzo *nao* che si svilupperanno a partire dalla dinastia Shang (c. 1600-1045 a.C.; Xiu Hailin e Wang Zichu 2001, p. 41; Liang Mingyue 1985, p. 43). Il secondo reperto invece non riguarda uno strumento musicale, ma un bacile in terracotta rinvenuto nel 1973 a Sunjiazhai (cultura Majiayao), nel distretto di Datong, nel Qinghai. All'interno del bacile sono raffigurati tre gruppi di figure antropomorfe che, tenendosi per mano, accennano un passo di danza. Questo artefatto è considerato una delle più antiche conferme circa la diffusione di attività legate alla danza già durante il II millennio a.C.; inoltre le particolarità circa le acconciature e i paramenti delle figure sembrano richiamare un passo del già citato *Guyue* del *Lüshi chunqiu* (5.3): «In passato, nelle esibizioni musicali del clan Getian, tre uomini agitavano delle code di bue e battendo i piedi cantavano le Otto Strofe».

Se i reperti archeologici relativi all'importanza della danza all'interno di riti del periodo intorno al II millennio a.C. sono relativamente scarsi, le testimonianze testuali posteriori presentano numerosi riferimenti e descrizioni che, pur non trovando diretto riscontro, evidenziano il legame indissolubile tra danza e musica nei rituali a partire dalla dinastia Xia (c. XXI-XVII secolo a.C.), e confermano come le arti musicali fossero sempre più regolamentate proprio in virtù del fatto che erano considerate parte integrante delle celebrazioni rituali. Il fatto che le fonti testuali siano così dettagliate nei resoconti e nelle attribuzioni di danze e musiche nei confronti tanto del mitico fondatore della dinastia Xia – Yu il Grande – quanto dei suoi predecessori e successori, deve essere inteso come la volontà di affermare, da parte della storiografia posteriore, come i vincoli tra musica e rito fossero già chiaramente codificati; tale concezione caricherà inevitabilmente la musica di significati e di connotazioni etiche e moralistiche che la metteranno in relazione con l'ordi-

ne sociale e cosmico, e che segneranno indelebilmente la sua evoluzione nei secoli seguenti.

## 2. *La dinastia Shang.*

Nella storia della musica cinese le epoche relative alla dinastia Shang e alla successiva dinastia Zhou (1045-256 a.C.) vengono considerate le più importanti per la formalizzazione di teorie e pratiche connesse alle arti musicali. È infatti a partire dalla dinastia Shang che si assiste a una progressiva regolarizzazione delle musiche cerimoniali e rituali che vedranno anche l'assimilazione e sinizzazione di elementi indigeni. Questa evoluzione è strettamente connessa a due fattori determinanti nella storia della dinastia: 1) la nascita di un sistema di scrittura oggi a noi noto attraverso i reperti delle ossa oracolari; 2) lo sviluppo delle tecniche della fusione e della lavorazione del bronzo.

Sebbene il numero di simboli pittografici relativi alla musica rinvenuti nelle iscrizioni su ossa oracolari sia esiguo, questi ci permettono tuttavia di fare considerazioni più precise sulla costruzione e sul modo d'eseguire le musiche di alcuni di loro: è stato evidenziato, per esempio, che il pittogramma arcaico del flauto verticale *yan* è in diretta relazione con quello del flauto di Pan *yue* di cui è componente. Infatti, il pittogramma del flauto *yue* sembra rappresentare dei flauti *yan* affiancati e verosimilmente legati con una cordicella. Il pittogramma della pietra sonora *qing*, invece, ci mostra come essa venisse appesa a un supporto e percossa da un suonatore posto in piedi di fronte. L'elemento più rilevante che si evince dalla presenza di tali pittogrammi su ossa oracolari è tuttavia legato all'importanza che questi strumenti evidentemente avevano acquisito e che ha permesso agli studiosi di dedurre che fossero già diffusamente impiegati durante i riti di divinazione (Liu Zaisheng 1989, p. 35).

A ciò si devono anche aggiungere i numerosi riferimenti a danze rituali legate a riti ancestrali e propiziatori, tra questi soprattutto quelli destinati a invocare la pioggia. Le danze della pioggia sono quelle menzionate con maggior frequenza dal momento che la società Shang era essenzialmente fondata sull'agricoltura, e si ritiene che queste danze fossero strettamente connesse a rituali sciamanici (Liang Mingyue 1985, p. 49). Le danze rituali per la pioggia erano praticate da sciamane che dovevano avere competenze tanto di musica che di danza. Purtroppo nulla c'è dato sapere su come si svolgessero questi rituali, se non che con il passare del tempo gli sciamani acquisirono uno *status* privilegiato

all'interno delle classi nobili in cui erano prescelti, diventando figure centrali non solo nei riti di divinazione, ma anche in quelli ancestrali.

A questo proposito il rituale *Dabu* viene indicato nelle fonti testuali come una delle cerimonie piú importanti della dinastia Shang, al punto da essere tramandato alla successiva dinastia Zhou e incluso nelle *Liuwu*, le sei danze piú rappresentative di tradizione atavica. Questo rituale nacque come celebrazione della vittoria di Cheng Tang (fondatore della dinastia Shang) su Jie, ultimo sovrano della dinastia Xia (*Lüshi chunqiu* 5.11), divenendo poi un rito in onore della Madre ancestrale (*Zhouli* 3.101). Questo rituale era caratterizzato da un grande dispiegamento di musicisti e danzatori che celebravano i propri antenati con manifestazioni cruente di grande intensità, la cui proiezione può essere individuata nei possibili significati simbolici delle figure *taotie* presenti su molti bronzi rituali (Yu Jiafang 2003, p. 13), e anche su alcuni dei piú antichi reperti di campane in bronzo, risalenti all'ultimo periodo della dinastia Shang: le campane *nao*, considerate la prima testimonianza esistente al mondo per questo genere di strumenti idiofoni (von Falkenhausen 1993b, p. 136). Si tratta di campane prive di battaglio, con la sezione orizzontale della parte risonante a forma di mandorla. Sono dotate inoltre di uno stelo superiore cilindrico cavo, tuttavia non venivano sospese ma erano sistemate su telai in legno con la cavità rivolta verso l'alto e venivano percosse dall'esterno.

Le campane *nao* ritrovate nei siti della zona di Anyang (Henan) presentano spesso motivi decorativi (prevalentemente *taotie*) sulla parte esterna ed erano probabilmente prodotte a gruppi di tre con grandezze progressive, in modo da poter ottenere per ogni gruppo tre differenti suoni scalari. Le scarse iscrizioni presenti sulle campane *nao* non ci forniscono informazioni circa il contesto storico in cui venivano utilizzate, ma presentano unicamente il nome o il lignaggio del possessore, probabilmente nobili o aristocratici aventi una certa prominenza sociale, data la ricchezza dei corredi funerari in cui tali campane venivano incluse (von Falkenhausen 1993b, p. 39). Tuttavia il fatto che nelle zone meridionali non ci siano indicazioni relative alla diffusione degli ensemble rituali Shang fa supporre che le campane *nao*, in particolare quelle ritrovate in aree adiacenti al Fiume Azzurro (e mai in siti funerari, ma nei luoghi in cui erano apparentemente impiegate), fossero inizialmente adoperate come segnali acustici per la popolazione, quindi in contesti non rituali e non musicali; solo in seguito alla scoperta che potevano emettere suoni con altezze molto definite ne sarebbe stata modificata la destinazione d'uso, perfezionandone la produzione (Bagley 2000, pp. 46-48).

L'ultima fase della dinastia Shang non rappresenta solo un momento

importante per il graduale incremento della produzione di campane in bronzo ma anche per l'evoluzione di altri strumenti musicali. Tra questi è da ricordare l'ocarina *xun*, di cui sono stati trovati parecchi esemplari in terracotta presso i siti di Anyang. L'aspetto più importante circa queste ocarine sta nel fatto che molte presentano, oltre all'imboccatura, tre fori sulla parte superiore e due su quella inferiore. Dagli studi effettuati è emerso che sono in grado di emettere dodici suoni aventi altezze differenti e inscrivibili nell'intervallo di un'ottava o di una nona (Li Chunyi 1996, pp. 400-1). Questi ritrovamenti ci mostrano quindi come in quel periodo si fosse già a uno stadio molto avanzato nella produzione di strumenti musicali in grado di riprodurre un sistema complesso di suoni. Sebbene non abbiamo ancora prove che in questo periodo la produzione di tali strumenti sia stata dettata da un'effettiva consapevolezza di teorie formalizzate per ricavare suoni ad altezze e intervalli diversi, si può tuttavia ritenere che tali reperti costituiscano un importante riscontro circa la remota origine delle teorie sulle altezze dei suoni narrate in fonti testuali posteriori, come il *Lüshi chunqiu* o il *Guanzi* (Maestro Guan; Li Chunyi 2005, p. 64).

### 3. *Dalla dinastia Zhou al periodo degli Stati Combattenti.*

Il periodo che va dalla fondazione della dinastia Zhou fino all'epoca degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) può essere considerato l'apogeo dell'arco evolutivo della musica cinese nel periodo pre-imperiale. In questa fase si assiste a un'ulteriore codifica della musica rituale che la porterà a distinguersi nettamente rispetto ad altri generi praticati a corte, soprattutto con il progressivo emergere di musiche destinate a momenti di intrattenimento, diverse tanto nella forma che nella strumentazione. Il processo di formalizzazione delle musiche rituali si manifesta in vari aspetti del sapere musicale, coinvolgendo quel nuovo gruppo sociale di saggi ed eruditi che opereranno a corte come precettori, consiglieri o responsabili dei riti praticati dall'aristocrazia (Liang Mingyue 1985, p. 52). Tale processo porterà a una sistematica enunciazione dei fondamentali principî teoretici musicali, a una normalizzazione dell'istruzione e delle istituzioni musicali e infine a un radicamento del ruolo della musica all'interno delle speculazioni filosofiche che caratterizzeranno il periodo che va dall'epoca delle Primavere e Autunni (770-453 a.C.) a quella degli Stati Combattenti.

Anche nell'ambito dell'evoluzione tecnica nella produzione degli strumenti musicali si rilevano importanti passi avanti, soprattutto nell'af-



finamento della fusione di campane in bronzo, raggiungendo un livello che non verrà mai più eguagliato nelle epoche successive. Le campane prodotte in questo periodo aumentano per tipologia, con una netta prevalenza delle campane *zhong* che, a differenza delle *nao*, vengono sospese con la parte cava rivolta verso il basso. Anche in questo caso si tratta di campane prive di battaglio che vengono collegate al loro sostegno attraverso un punto di attacco posto su un lato dello stelo superiore, facendo sí che esse quindi non siano sospese perpendicolarmente al terreno ma trasversalmente. L'elemento di maggior rilievo che le caratterizza è tuttavia la possibilità di poter emettere due suoni di altezze differenti (aventi una distanza indicativa corrispondente a una terza maggiore o minore) a seconda che vengano percosse al centro o alle estremità dei loro fianchi. Questo elemento tanto peculiare si ricava dal diverso tipo di vibrazione che può essere imposto alla parte risonante della campana, dato il suo specifico profilo a mandorla. I reperti oggi a noi noti ci permettono di constatare che questa caratteristica era sicuramente adottata consapevolmente durante le esecuzioni musicali.

Tale osservazione, così come molte altre argomentazioni relative alla musica di corte dell'epoca, deve molto alla sensazionale scoperta nel 1977 presso Leigudun (Suizhou, Hubei) del sito funerario del marchese Yi di Zeng, risalente al 433 a.C., all'interno del quale è stato rinvenuto il più ricco corredo di strumenti musicali mai scoperto nella storia dell'archeologia cinese. Tra gli strumenti in bronzo spicca sicuramente un insieme di 65 campane, presenti nella camera centrale, aventi un'estensione totale pari a cinque ottave (di cui tre possono essere eseguite cromaticamente), disposte su tre livelli su un telaio a forma di «L». La complessità alla base della concezione di questa serie di campane ha portato gli studiosi a dedurre che dovevano essere eseguite musiche di elevata complessità, che coinvolgevano un cospicuo numero di musicisti.

Gli strumenti musicali ritrovati nella tomba del marchese Yi di Zeng sono stati oggetto di numerosi studi che hanno inoltre evidenziato i limiti delle fonti testuali in relazione alla trasmissione dell'evoluzione tecnologica degli strumenti musicali (von Falkenhausen 1993b, p. 17): a questo proposito si pensi, per esempio, che nessuna fonte testuale menziona il fenomeno dei due suoni delle campane *zhong*. Altro elemento cruciale che si rileva è la conferma di pratiche musicali ulteriori rispetto ai contesti rituali. Nella camera orientale contenente il sarcofago del marchese Yi sono infatti stati rinvenuti otto strumenti musicali, prevalentemente a corde, che inducono a desumere l'esistenza di un ensemble musicale ridotto, le cui musiche venivano eseguite in contesti più privati

(Major e So 2000, p. 21). Gli strumenti a corde qui contenuti sono tra i piú antichi reperti mai ritrovati per questa tipologia; tra questi le cetre a ponticelli mobili *se* a venticinque corde, le cetre a cinque corde *zhu* e una cetra *qin* a dieci corde. Se le cetre *se* e *zhu* cadranno in disuso dalla fine della dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.), la cetra *qin* passerà invece attraverso ulteriori trasformazioni diventando lo strumento musicale prediletto dagli eruditi (Lawergren 2000, pp. 73-79).

Che l'educazione musicale occupasse un posto prioritario nella formazione dei membri della nobiltà si deve al fatto che la musica era ormai diventata, attraverso il rito, una delle espressioni piú efficaci dell'autorità del sovrano e della corte. Già nel *Lunyu* (Dialoghi, 3.3) Confucio presenta la musica come prerogativa dell'uomo esemplare per virtù (*junzi*): «Un uomo privo di virtù che relazione può avere con le norme rituali? Un uomo privo di virtù che relazione può avere con la musica?» In altri testi della tradizione confuciana si evidenzia come la musica venga considerata al pari di altre istituzioni governative e come il sovrano possa servirsene per affermare l'ordine sociale e manifestare la propria condotta virtuosa. Nella sezione *Yueji* (Memorie sulla musica) contenuta nel *Liji* (Memorie sui riti) si ritorna piú volte su questa concezione affermando che «la natura profonda dei suoni e dei toni musicali è intrinsecamente connessa al governo» (*Liji* 19.4).

Il fatto che musica e riti venissero considerati come emanazione dell'autorità del sovrano lo si può riscontrare anche in alcuni dei manoscritti su bambú di matrice confuciana rinvenuti presso Guodian nel 1993, databili intorno al IV-III secolo a.C. In essi musica e riti sono presentati come fattori in grado di indirizzare il comportamento degli uomini grazie alla capacità persuasiva della loro moralità, opponendosi quindi a una visione coercitiva del potere adottata in quel periodo da alcuni sovrani. Conseguentemente musica e riti vengono ritenuti piú efficaci nel regolare l'ordine sociale in quanto, essendo diretta espressione della virtù del sovrano, non possono che fungere da modello e ispirare emulazione (Cook 2004, p. 408). La musica e i riti non devono essere intesi come un espediente artificioso finalizzato a forgiare la natura dell'uomo, anzi: essi vengono concepiti come entità che scaturiscono dalla stessa natura umana e che necessitano tuttavia di essere adeguatamente canalizzati. Nello *Zun de yi* (Onorare la virtù e l'appropriatezza morale, p. 174) è infatti riportato:

Non esiste migliore espressione della virtù che attraverso i riti e la musica. Temperano felicità e sofferenza, e il popolo non verrà deluso. Se ci si oppone a questo principio, si cadrà in errore. Le punizioni non sono pertinenza dell'uomo esemplare per virtù, e i riti non sono pertinenza dell'uomo dappoco.

La musica viene anche percepita come un'entità morale in grado di riflettersi nelle manifestazioni cosmologiche della natura, in cui l'armonia tra Cielo e Terra si stabilisce attraverso una corretta esecuzione di riti e musica. Seguendo questa logica, le prime fonti testuali di teoria musicale tentano di integrare la musica in un intricato sistema di correlazioni cosmologiche che mette in relazione i Cinque Toni (*wuyin*) con le Cinque Fasi (*wuxing*), le Cinque Direzioni (*wufang*), ecc. (von Falkenhausen 1993b, p. 3). Le interazioni ottenute tra Musica e Cosmo sarebbero quindi servite a giustificare un particolare uso della musica, dal momento che i sovrani non aspiravano solo al completo dominio sulle proprie terre, ma al controllo di tutta quella vasta rete di forze cosmiche che agiva su di esse (Brindley 2012, pp. 41-42). La musica non era tuttavia considerata solo come elemento ordinante e unificatore ma anche come strumento in grado di influire profondamente sulla psiche degli ascoltatori. Non è certo un caso, infatti, che alcune fonti disquisiscano sulla natura benefica o nociva di alcune musiche, sottolineando i meriti di quelle antiche e stigmatizzando la lascivia insita in quelle definite «nuove». Indipendentemente dalle ipotesi su come queste musiche effettivamente suonassero, ciò che emerge è un discorso articolato sul rapporto tra musica ed emozioni individuali (Brindley 2012, p. 108); infatti già nel *Xunzi* (Maestro Xun, 20.1) si afferma che «la musica è gioia», evidenziando la comune matrice omografa dei due termini. Se da una parte vi è la musica vista nella sua funzione didascalica come nel *Lunyu*, dall'altra c'è la musica concepita come manifestazione di sentimenti morali così come dovevano essere intesi i componimenti all'interno dello *Shijing* (Classico delle odi). Nel manoscritto su bambú di recente scoperta noto con il titolo di *Xing zi ming chu* (Le inclinazioni naturali emergono dal decreto [del Cielo]) si sottolineano proprio quelli che sono gli esiti causati dall'ascolto di musiche in grado di esprimere sentimenti così alti, il più rilevante dei quali è proprio di influire direttamente sulla maggiore rapidità nella ricerca del proprio cuore (*qiu qi xin*), pratica citata anche nel *Mengzi* (Maestro Meng, 6A.11), da cui si può dedurre che l'autenticità di un'esecuzione musicale richiede al musicista di «ricercare il proprio cuore» prima di esternare il proprio stato emozionale (Brindley 2006, p. 252).

Nell'ambito della teoria musicale, nel *Guanzi* (19.58) troviamo la prima formulazione di un sistema che permetteva d'individuare i cinque gradi di una scala pentatonica sulla base di una prassi assimilabile al ciclo delle quinte. Questo sistema, denominato *sanfen sunyi*, consisteva nel dividere un flauto di una data lunghezza in tre parti e successivamente, aggiungendo e sottraendo alternativamente un terzo dalle lunghezze ricavate, si sarebbero ottenuti ciclicamente un suono di una quarta più

basso e un suono di una quinta piú alto. Il fatto che questo sistema permettesse di ricavare una scala pentatonica non esclude tuttavia il fatto che venissero utilizzate scale con un numero maggiore di suoni e intervalli: già in questo periodo erano noti gli utilizzi dei cosiddetti suoni *bian* (ricavati dall'applicazione del sistema *sanfen sunyi*), che permettevano di chiudere una scala eptatonica con un intervallo di quarta eccedente. Nel *Lüshi chunqiu* troveremo poi l'enunciazione di una pratica che avrebbe permesso di ricavare dodici intervalli assimilabili idealmente a una scala cromatica in un sistema tuttavia ancora non temperato (Liu Zaisheng 1989, pp. 64-67).

#### 4. *La dinastia Han.*

Il periodo di transizione che va dall'ultima fase dell'epoca degli Stati Combattenti fino alla fondazione della dinastia Han, passando attraverso l'unificazione dell'impero con Qin Shi Huangdi (r. 221-210 a.C.), ha un violento impatto sull'evoluzione delle arti musicali.

L'instabilità e le battaglie che si susseguirono in questa fase hanno infatti irrimediabilmente compromesso l'eredità musicale delle epoche precedenti. Ciò è evidenziato tanto dalle fonti testuali quanto archeologiche: nelle prime si segnala come la corte Han aspirasse a ripristinare le musiche del passato all'interno dei suoi rituali; tuttavia, essendo ormai andate perdute (in mancanza di una loro trasmissione scritta), si trovò costretta a elaborarne delle nuove (Allen 1992, p. 38). In ambito archeologico si è riscontrato un mutamento delle pratiche funerarie in relazione all'impiego di artefatti musicali già a partire dal III secolo a.C.

L'elemento che colpisce maggiormente è la progressiva scomparsa delle campane in bronzo dai siti sepolcrali, nonché il ricorso sempre piú frequente all'utilizzo di modelli in miniatura (*mingqi*) al posto di strumenti reali. Sul declino dell'arte campanaria sono state formulate molte ipotesi; le piú attendibili tendono a individuare tra le cause principali gli oneri eccessivi legati a tale pratica, nonché alla possibile scomparsa delle figure (e quindi delle tecniche) preposte alla loro produzione. Vi sono inoltre anche motivazioni estetiche che evidenziano un mutamento dei gusti musicali che si riflettono (in seguito agli sviluppi in ambito teorico) nella ricerca di una maggiore accuratezza nell'intonazione degli strumenti musicali, operazione che era difficile ricavare sulle campane in bronzo (von Falkenhausen 1993b, p. 323).

Nuove esigenze e il mutamento del contesto sociale portarono gradualmente a una differenziazione sempre piú marcata tra musica di cor-

te (*yayue*) e musica popolare (*suyue*); quest'ultima, infatti, si era sviluppata notevolmente anche grazie alla progressiva diffusione di strumenti a fiato e a corde al di fuori dei contesti rituali. Ed è in questo clima che s'inserisce l'iniziativa dell'imperatore Wu (r. 141-87 a.C.) di espandere e incentivare l'opera dell'Ufficio della Musica (*Yuefu*) nel 120 a.C., istituzione di cui già si trova traccia durante la dinastia Qin (221-206 a.C.). Con l'imperatore Wu, l'Ufficio della Musica divenne un'entità specificamente destinata alla raccolta, catalogazione, composizione ed esecuzione di musiche per la corte, tanto in contesti rituali quanto sociali. Ciò che emerge dalle fonti è che in questa fase l'Ufficio della Musica si adoperava anche nell'integrazione di musiche di origine popolare provenienti da zone periferiche del regno, dal momento che lo stesso imperatore Wu manifestò la propria insoddisfazione nei confronti delle musiche rituali utilizzate dai suoi immediati predecessori (Jin Wenda 1994, p. 133). Questa tendenza porterà tuttavia a un incremento di musiche di origine popolare all'interno dei contesti rituali, stravolgendo le abitudini musicali della corte al punto che nel 7 a.C. l'imperatore Cheng (r. 33-7 a.C.) ordinerà la soppressione di tale Ufficio.

Vi sono tuttavia dei meriti innegabili legati a tale istituzione che non si limitano alla demarcazione tra musica di corte e musica popolare, ma anche all'introduzione di nuovi generi, tra cui il *Guchui* e lo *Hengchui*, che si riferiscono a musiche eseguite con percussioni e strumenti a fiato da parte dell'esercito imperiale durante parate militari o altri contesti in cui era previsto il dispiegamento della cavalleria.

Ciò che emerge in questa fase dell'evoluzione musicale è, tuttavia, un diminuito interesse nei confronti della musica vista nella rigida austerità dei riti ancestrali e un maggior favore verso la musica intesa come elemento conviviale all'interno di differenti occasioni, come banchetti o altre cerimonie di intrattenimento in cui prevale la componente gioviale.

Questo sembra essere confermato dai ritrovamenti archeologici ascritti a tale periodo: nella maggioranza dei sepolcri di epoca Han sono presenti rappresentazioni musicali legate al quotidiano piuttosto che a contesti rituali, quasi a voler manifestare il desiderio che la felicità legata a quelle situazioni potesse continuare anche nell'aldilà (Furniss 2008, p. 284). La presenza di strumenti musicali è molto meno frequente che nei periodi anteriori; statuette di musicanti e danzatori *mingqi* in terracotta così come le raffigurazioni su bassorilievi in pietra sembrano essere approvate come valide alternative nei corredi funerari. Da un'analisi delle raffigurazioni si evince come campane e litofoni avessero un impiego sempre più ristretto, mentre tanto strumenti a corde quanto aerofoni di

varie tipologie sembrano acquisire un ruolo maggioritario negli ensemble musicali, anche se relativi piú a contesti di intrattenimento che formali.

Questa netta predilezione per gli strumenti in legno, cosí come l'acquisizione, verso l'ultimo periodo della dinastia, di nuovi strumenti provenienti dall'Asia centrale segnerà un nuovo orientamento nei gusti musicali delle classi elevate, aprendo la strada allo sviluppo di repertori solistici. L'instabilità politica dei secoli immediatamente successivi favorirà ulteriormente lo sviluppo di tradizioni musicali legate a singoli strumenti, mentre si dovrà aspettare la dinastia Tang (618-907) per assistere a un'autentica rinascita della musica di corte.

*Credenze religiose e correnti di pensiero*





RICCARDO FRACASSO

*Divinazione e religione nel tardo periodo Shang*

Quando le armate Zhou irrupero nell'ultima capitale e ne rasero al suolo gli imponenti ma altamente infiammabili templi e palazzi, i ricchi archivi divinatori ospitati in profonde fosse con scalini incavati sulle pareti furono sepolti da ceneri e macerie, e il ricordo della gloriosa dinastia Shang (c. 1600-1045 a.C.) andò sfumando fra leggenda e oblio. Ai discendenti degli sconfitti, stanziati nel feudo di Song, fu sí conferito l'incarico di tenerne in vita i culti ancestrali, ma le modeste risorse di quel territorio non consentirono loro di perpetuare i dispendiosi rituali dei re di Anyang e di trasmetterne un'adeguata conoscenza ai posteri. La gravità della situazione, in termini di perdita di memoria storica, è ben sottolineata qualche secolo dopo da un famoso sfogo di Confucio registrato nel *Lunyu* (Dialoghi, 3.9):

Potrei anche parlare dei codici rituali Yin, ma Song non sarebbe in grado di fornirmi le prove a sostegno perché i documenti ivi preservati non sono sufficienti; solo se lo fossoro potrei provare le mie tesi.

Dopo un'interminabile attesa protrattasi ben oltre due millenni, la situazione che tanto crucciava il Maestro è finalmente mutata agli inizi del Novecento, ma i sensibili miglioramenti registrati nell'ultimo secolo non sono ancora sufficienti e molti dettagli o settori della sfera del sacro nel tardo periodo Shang appaiono sfocati, oscuri, danneggiati o addirittura mancanti.

Le iscrizioni oracolari – citate nelle pagine successive attraverso le sigle Y (riferita alla concordanza di Yao Xiaosui e Xiao Ding 1989) e Heji (Guo Moruo e Hu Houxuan 1978-82), rispettivamente seguite dall'indicazione di pagina e dal numero d'ordine – ci hanno rivelato il ricorso quasi ossessivo alla divinazione e i nomi di gran parte dei maestri divinatori, ma restano da chiarire vari aspetti teorici e tecnici dell'arte da loro praticata. Conosciamo i nomi dei principali sacrifici e dei loro destinatari, i calendari rituali, il numero delle vittime offerte nelle diverse occasioni, ma non abbiamo un'adeguata conoscenza dei concetti fondanti

e di tutte le fasi e modalità esecutive dei diversi riti. Abbiamo un'idea approssimativa di come fosse strutturato il pantheon, ma la reale natura di alcuni suoi membri e i precisi rapporti fra i diversi livelli ancora ci sfuggono. Disponiamo di un'enorme campionatura di sepolture d'ogni periodo, foggia e dimensione, ma non conosciamo con certezza le concezioni legate alla sfera ultraterrena e al *post mortem*, e mancano inoltre informazioni precise e inoppugnabili riguardo alla mitologia, alle idee cosmologiche, alle credenze folkloriche e ai culti popolari.

Sospinti dall'urgenza di ripianare tante e tali lacune, alcuni hanno quindi rispolverato e proposto paralleli antropologici con culture e tradizioni d'altri tempi e latitudini, introducendo concetti tanto stimolanti quanto potenzialmente fuorvianti (come nel caso del totemismo e dello sciamanesimo); altri hanno cercato di scandagliare le implicazioni simboliche e di colmare parte dei vuoti con procedimenti deduttivi, elaborazioni teoretiche ed equilibrismi linguistici, filologici e concettuali dagli esiti altalenanti, in certi casi saldi come roccia e in altri simili a mirabolanti castelli di carte eretti su fondamenta troppo fragili per reggerne a lungo il peso; qualcuno ha invece cercato di completare il puzzle incastrandovi a forza tasselli mal combacianti, spremendo fino all'inverosimile i dati paleografici ed esponendosi al rischio di trasformare l'esaltante avventura della decifrazione in esaltato avventurismo o in avventata esaltazione. Malgrado l'inevitabile dose di eccessi e deviazioni, che il tempo ha già provveduto o provvederà a spazzare via, i successi fin qui conseguiti sono comunque cospicui e potranno in futuro essere incrementati dall'inarrestabile progredire della ricerca, che sa trarre validi spunti persino dai più palesi fallimenti.

### 1. *Divinazione e piromanzia.*

L'ansia di sondare e prevedere il misterioso intrecciarsi di fato e accadimenti si è tradotta attraverso i secoli in innumerevoli teorie e pratiche più o meno complesse ed efficaci, elaborate mediante sperimentazione o inducendo stati di coscienza alterata, esaminando il cielo e la terra alla ricerca di configurazioni, fenomeni e mutamenti significativi, analizzando le fisionomie e i comportamenti degli esseri viventi, studiando l'aspetto dei loro resti e dei materiali inerti e intervenendo a volte per manipolarli e modificarne la forma (come nel caso che qui ci interessa) o lavorandoli per trarne oggetti nuovi e funzionali ai propri scopi.

Per sondare il divenire degli eventi, gli Shang adottarono una pratica diffusa anche in altre epoche e aree culturali, ma perfezionandola fi-

no a livelli altrove mai raggiunti. Come fosse chiamata all'epoca non lo sappiamo, e i nomi usati dagli studiosi per indicarla sono molteplici; ciò sembra rendere necessari, prima di analizzarne lo sviluppo e i dettagli tecnici, alcuni chiarimenti di natura terminologica.

I termini «osteomanzia» e «scapulimanzia» indicano tecniche che si avvalgono di ossa d'animali e preferibilmente di scapole, in certi casi analizzandone la conformazione generale o particolari difetti e peculiarità, in altri casi studiando le incrinature create sulla superficie dall'esposizione alla fiamma viva o dall'applicazione localizzata di una fonte di calore; laddove si ricorra all'azione del fuoco, sarebbe più corretto parlare di «piro-osteomanzia» e di «piro-scapulimanzia». Come evidenziato nell'ancora imprescindibile trattato di Keightley (1978a, pp. 4-5), forme più o meno raffinate di osteomanzia sono state o sono ancora praticate in varie zone del globo (Medio Oriente e Asia Centrale, Mongolia, Siberia, Canada) utilizzando ossa e scapole di una variegata gamma di mammiferi che include bovini, ovini, suini, cervidi, foca, cane, lepre, lince, volpe, castoro, cammello e porcospino. I divinatori Shang aggiunsero per la prima volta al novero un rettile come la tartaruga, dando vita a una variante nota in Francia col grecismo *chéloniomancie* e che qui chiameremo «plastromanzia», ricalcando il neologismo inglese *plastro-mancy* coniato da Li Ji (1896-1979) per sottolineare l'uso prevalente dei piastroni ventrali (figura 1). Per indicare la divinazione Shang nel suo complesso, inglobando «piro-scapulimanzia» e «piro-plastromanzia», è inoltre ormai invalso l'uso del vocabolo «piromanzia», che, per quanto approssimativo e potenzialmente ambiguo, risulta indubbiamente più sintetico e agevole a livello espositivo. Non disponendo di alcun «manuale» divinatorio risalente al periodo Shang, gli studiosi che hanno tentato di ricostruire i dettagli dell'arte piromantica sono stati costretti a munirsi di una terminologia specifica e nella maggior parte dei casi non registrata dai dizionari della lingua cinese; per ovviare alla mancanza e agevolare il lavoro di ricerca, trecentodue termini tecnici estratti dalla bibliografia disponibile sono stati da noi raccolti in uno specifico glossario (Fracasso 1988a).

Le due branche della piromanzia cinese hanno seguito percorsi evolutivi diversi; la scapulimanzia, nata in area settentrionale durante il Neolitico, sembra infatti uscire di scena dopo l'avvento al potere dei Zhou (1045-256 a.C.), mentre la plastromanzia, introdotta dagli Shang durante la fase Erligang a seguito di probabili influssi meridionali, non è mai sparita del tutto ed è forse ancora praticata a Taiwan e in qualche zona periferica del continente asiatico. Anche dopo la fondazione della dinastia Zhou, nel 1045 a.C., e la conseguente diffusione dell'arte

divinatoria detta «achilleomanzia» – basata sulla manipolazione degli steli d'achillea e sull'interpretazione degli esagrammi da essa derivati e poi raccolti nell'*Yijing* (Classico dei mutamenti) – la pratica plastromantica riuscì a serbare un ruolo di massimo prestigio durante il I millennio a.C., come attestato da varie fonti e in particolare dal *Zhouli* (Riti di Zhou), dallo *Zuozhuan* (Commentario di Zuo [alle «Primavere e Autunni»]) e dal libro 128 dello *Shiji* (Memorie di uno storico) di Sima Qian (c. 145-86 a.C.).

Scapole di bovini, ovini, cervidi e suini, grezze o preparate e con diverse tracce di bruciatura, rinvenute in siti neolitici riconducibili alle culture Qijia (Gansu) e Longshan (Henan, Hebei, Shandong) e nel sito Shang di Erligang a Zhengzhou, documentano le varie fasi di una tecnica in evoluzione, che segna il passaggio da forme primitive di «osteomanzia post-sacrificale» (o interpretazione dei segni provocati dall'arsione rituale sui resti ossei delle vittime) a forme sempre più raffinate di «piromanzia pre-sacrificale» (o interpretazione di segni creati ad arte per individuare i destinatari dei sacrifici e determinare la natura e la quantità delle vittime e delle offerte).

Oltre a introdurre l'uso dei gusci di tartaruga, a servirsi quasi esclusivamente di scapole bovine e a creare file regolari di incavi atti a ricevere la fonte di calore e a garantire un corretto procedimento di incrinatura, gli specialisti dell'ultimo periodo Shang introdussero anche un'ulteriore innovazione che rese la loro arte assolutamente unica al mondo, ovvero la pratica di incidere iscrizioni relative agli argomenti indagati, adottata solo sotto gli ultimi nove re di Anyang e definitivamente abbandonata, per ragioni varie e non ancora ben chiarite, dopo la caduta della dinastia. Le iscrizioni hanno sin qui rivelato i nomi di più di centoventi «divinatori» (*zhenren*) – non sempre adeguatamente documentati e in parte ricollegabili a una decina di gruppi principali – attivi nei periodi I-IV (Rao Zongyi 1959; Keightley 1999a, tabella 4.1).

I materiali ritrovati a Yinxu appartengono a due specie oggi estinte di bovini (*Bos exiguus* Matsumoto; *Bubalus Mephistopheles* Hopwood) e a tre varietà di tartarughe d'acqua dolce (*Ocadia sinensis*, *Chinemys reevesi*, *Mauremys mutica*). In entrambi i casi si trattava sia di specie allevate *in loco* o nei pressi della capitale (soprattutto bovini) sia di esemplari ricevuti in tributo (soprattutto gusci). Nominativi di personaggi coinvolti, luoghi di provenienza e quantità (da 1/2 a 1000) dei materiali «arrivati» (*lai*), «introdotti» (*ru*), «recati» (*shi*) o «requisiti» (*qi*) sono menzionati in alcune iscrizioni divinatorie e, soprattutto, nelle cosiddette «notazioni marginali» (*jishi keci*) incise in varie parti del guscio (sui «ponti» laterali o, in prossimità della coda, su uno dei due xifipiastroni o sul bordo

inferiore del carapace) e delle scapole (cavità glenoidea, bordo inferiore interno o esterno); nelle stesse notazioni si parla anche della «preparazione rituale» (*shi*) dei materiali, generalmente affidata alle consorti del re (Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, pp. 230-35 e 243-53; Keightley 1978a, pp. 15-17). L'uso divinatorio di tartarughe della specie *Testudo emys* (oggi diffusa in Indocina e nell'arcipelago malese) e di scapole equine è documentato, in entrambi i casi, da un solo esemplare (Keightley 1978a, pp. 6-9). L'occasionale ricorso a scapole d'elefante, a più riprese ipotizzato, non è ancora stato provato su base scientifica (Li Xueqin 2001). Pur essendo saltuariamente utilizzate a scopi piromantici, le costole erano generalmente destinate agli apprendisti scribi, assieme ad altre parti dello scheletro bovino come crani e astragali, per permettere

Figura 1.

Piastrone di tartaruga (h. 19,5 cm, l. 12 cm), con otto iscrizioni relative a spedizioni di caccia, una sola delle quali non è risultata fruttuosa. Rinvenuto a Huayuanzhuang, Anyang, Henan, nel 1992, inizio del XIII secolo a.C.



loro di impratichirsi nella delicata e labirintica arte dell'incisione dei caratteri (Chen Mengjia 1956, tavola 15; Fracasso 1988a, figura 18; Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, pp. 241-43 e 254-55).

Le femmine di tartaruga erano in genere preferite perché munite di un piastrone di spessore più uniforme; quando i piastroni scarseggiavano, si ricorreva anche allo scudo dorsale (carapace) segandolo semplicemente a metà in senso longitudinale o ricavandone due tavolette con apici arrotondati e forate su un lato per permettere di legarle in mazzo (*gaizhi de beijia*; Fracasso 1988a, pp. 17 e 68). Le dimensioni dei piastroni conosciuti variano (in centimetri) da  $45 \times 35$  a  $12 \times 7$ ; quelle delle scapole da  $43 \times 28$  a  $37 \times 16$ .

La preparazione dei materiali, meticolosamente ricostruita in via sperimentale da Zhang Guangyuan (1983; anche Liu Yuanlin 1984), prevedeva processi estremamente laboriosi. Dopo aver macellato i bovini, le scapole dovevano essere estratte, private dei brandelli di carne e delle cartilagini e segate in modo da rimuovere la spina posteriore, l'acromio e parte della cavità glenoidea (sede dell'articolazione). Per agevolare l'estrazione del corpo dal guscio, le tartarughe erano immerse ancora vive in calderoni d'acqua che venivano riscaldati fino a provocarne la morte, e dovevano essere estratte poco prima del punto di bollitura per non intaccare la coesione delle placche; si procedeva quindi all'estrazione del corpo, alla segatura dei due ponti per separare carapace e piastrone e alla pulitura e sagomatura di entrambi.

Il passo successivo, talvolta ancor più dispendioso in termini di tempo, era costituito dalla realizzazione sul retro di file simmetriche di incavi piromantici (figura 2), per ridurre lo spessore dell'osso o del guscio e favorire l'applicazione del calore e la susseguente incrinatura; il numero degli incavi (ciascuno dei quali richiedeva non meno di venti minuti di lavoro) poteva variare da meno di dieci a più di trenta nel caso delle scapole e da meno di dieci a più di cento nel caso dei gusci (con un picco rilevato di 204). Fra le quattro tipologie fondamentali di incavo, utilizzabili come criterio di datazione (Keightley 1978a, pp. 123-28; Xu Jinxiong 1979), la più frequente e peculiare prevedeva un incavo oblungho simile a un osso d'oliva e affiancato da un «co-incavo» semicircolare più piccolo e meno profondo; dagli strumenti probabilmente utilizzati, e purtroppo non ancora ben documentati a livello archeologico, deriva uno dei due nomi coniat per indicare il tutto (*zuan yu zuo*, «trapano e bulino»; oppure *shuanglian aoxue*, «doppia cavità collegata»; sulla punta di trapano in bronzo ritrovata a Zhengzhou, vedi Chen Mengjia 1956, p. 6, e p. 689, figura 5). Nei piastroni recuperati in territorio Zhou, il co-incavo ha una peculiare forma quadrangolare. Le tre tipologie meno

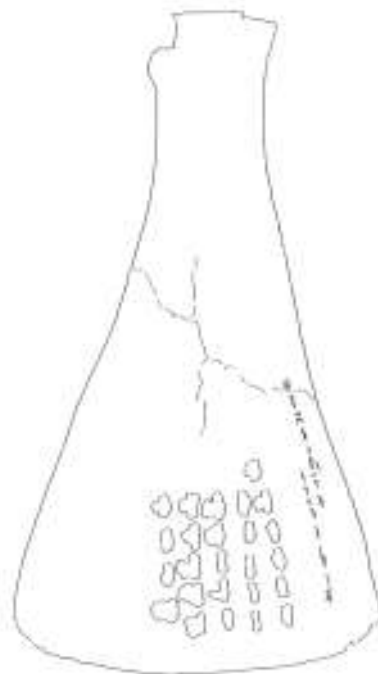


frequenti erano costituite da un incavo singolo («a oliva» o circolare) e da un incavo «a oliva» inscritto in uno circolare.

Il processo divinatorio vero e proprio – condotto dal divinatore designato con l'ausilio di un'équipe di assistenti e inservienti e presieduto quasi sempre dal re – prevedeva quindi l'applicazione in ciascun incavo di una fonte di calore e la conseguente creazione sul *recto* di incrinature costituite da un «tronco» verticale (*bagan*) e da una «diramazione» laterale (*buzhi*), che venivano numerate e interpretate per ottenere il responso; un'oculata applicazione, al centro o sui lati dell'incavo, permetteva di controllare e predeterminare l'andamento della diramazione e

Figura 2.

Scapola di bovino (h. 40 cm, l. 21 cm), con file simmetriche di incavi piromantici e un'iscrizione che registra i sacrifici di alcuni maiali officiati in onore degli avi reali. Rinvenuta a Xiaotun, Anyang, Henan, nel 1971, 1200 a.C. circa.



l'angolo da essa prodotto rispetto al tronco. Le incrinature sui piastroni, che tendono a essere riassorbite e a scomparire nel giro di qualche giorno, erano spesso accentuate a bulino ed evidenziate con pigmento nero.

Il tipo di fonte di calore (paletto con estremità ridotta a braccia, o punta di bronzo arroventata) e i parametri interpretativi utilizzati dai divinatori per determinare la natura *fasta* o *nefasta* dell'incrinatura (misure e spessori, angoli creati dalla diramazione e suo eventuale biforcarsi) sono aspetti che possono essere intuiti o dedotti, ma solo parzialmente, grazie alle ricostruzioni sperimentali e alle informazioni fornite dalle fonti letterarie posteriori. Le suggestive ma criptiche note inserite nel ventiquattresimo libro del *Zhouli* parlano, ad esempio, dell'utilizzo di paletti tratti da arbusti spinosi (*Vitex cannabifolia*), e ci dicono che il braciere era acceso con «fuoco di luce» (*minghuo*), ottenuto dai raggi solari per mezzo di un apposito specchio di bronzo e usato anche per le fiaccole dei templi (il fuoco ordinario era invece ottenuto tramite sfregamento, ricorrendo a legni diversi in base al mutare delle stagioni). Per quanto riguarda l'analisi dell'incrinatura – chiamata in gergo «il nero» (*hei*) dai plastromanti Zhou – la stessa fonte e i relativi commentari affermano invece che quattro diversi specialisti (sovrano/nobile; gran dignitario / ministro; annalista; divinatore) erano, nell'ordine, incaricati di esaminarne e valutarne la «configurazione complessiva» (*ti*), la «coloritura» o «atmosfera» (*se*; più o meno piovosa, luminosa, brumosa, incerta), il grado di «nero» (larghezza ed eventuale necessità di evidenziare i solchi), e la valenza *fasta* o *nefasta* delle «fessurazioni» (chiamate *che*; Zhang Guangyuan 1983, parte II, pp. 1-8; Vandermeersch 1977-80, vol. II, pp. 292-98).

Oltre a riprodurre graficamente la forma dell'incrinatura, il carattere *bu* («divinare», «officiare la piromanzia»; pronuncia arcaica *puk*; Lefevre 1985, pp. 123, 194-95 e 294-95) riproduce anche foneticamente il suono emesso dal guscio che si incrina (anche noto come *guiyu* o «voce della tartaruga»).

Per ottenere il bramato responso definitivo, l'applicazione del calore poteva essere ripetuta fino a dieci volte riformulando la questione in forma positiva e negativa (*duizhen*, «questioni contrapposte»; tipiche del periodo I) o fino a cinque (periodi II-V), e la sequenza delle incrinature era in tal caso indicata da «numeri d'ordine» (*xushu*) incisi in prossimità del vertice superiore del tronco sul lato in cui appariva la diramazione. Accanto al vertice inferiore erano invece riportate, soprattutto nel periodo I e nei periodi III-IV, le cosiddette «notazioni tecniche-interpretative» (*zhaoci*; da uno a tre caratteri), che specificavano l'aspetto «propizio» (*ji*) dell'incrinatura per mezzo di formule diverse e più o me-

no frequenti a seconda dei periodi (e perciò utilizzabili come parametro complementare per la periodizzazione; periodo I: *shangji*, «molto propizio»; *xiaoji*, «meno propizio»; *bu zaiming*, «non ripetere la questione» o «non divinare ancora»; periodi III-IV: *hongji*, «estremamente propizio»; *daji*, «molto propizio»).

L'insieme delle divinazioni officiate nello stesso giorno in riferimento a una singola questione è indicato dal termine *chengtao* («sequenza compiuta» o «set»), e può comparire su un solo piastrone (o scapola) o anche su più pezzi (mai più di cinque); oltre a sottolineare l'importanza del quesito, «il ricorso ai “set” conferiva presumibilmente un certo peso e autorità all'eventuale lettura, e al contempo, moltiplicando il numero delle incrinature dedicate a una singola questione, garantiva maggiori probabilità di ottenerne qualcuna di leggibile» (Keightley 1978a, pp. 39-40).

Nella loro forma più completa, le «iscrizioni divinatorie» vere e proprie (*buci*) possono includere quattro diverse «sezioni»:

- a) un «preambolo» (*xuci*), che può essere omesso o abbreviato e che indica nella maggior parte dei casi la data ciclica (*ganzhi*) e il nome del divinatore (periodi I-IV) incaricato di «officiare la piromanzia» (*bu*); l'unico divinatore menzionato nel periodo V è il «re» (*wang*). In caso di divinazioni officiate all'esterno della capitale, il nome del luogo, che poteva in certi casi apparire nel preambolo stesso, era generalmente indicato in una postilla conclusiva assieme all'indicazione del mese (*zai X, x yue*); tipica del periodo V è l'annotazione *wei wang x si* («durante il “ciclo rituale” *x* del re [in carica]»). L'analisi e il raffronto delle formule utilizzate nei preamboli e nelle postille ha rivelato più di quaranta possibili varianti, talvolta efficacemente utilizzabili, al pari delle variazioni grafiche dei caratteri e dei nomi citati, nel processo di periodizzazione (Keightley 1978a, pp. 28-30 e 113-16, tabella 7). La successiva «questione» (*b*) era introdotta da un verbo solitamente trascritto con il carattere *zhen* («divinare») e variamente tradotto con «celebrare la divinazione», «verificare la proposizione» o, come nelle pagine a seguire, «sottoporre la questione»; un'alternativa ipotizzabile, ma ancora minoritaria, è rappresentata dalla trascrizione *ding* («tripode»), che alluderebbe a un apposito rituale officiato prima di prendere contatto con gli antenati o con le potenze di turno e «presieduto di fronte al tripode» dal divinatore designato (Lefevre 1985, pp. 123-26, 195-200 e 295-300).
- b) La «questione» (*mingci*), unica parte sempre presente e, come già detto, spesso formulata dai plastromanti del periodo I e soprat-

tutto dai gruppi ricollegabili al divinatore Bin (Rao Zongyi 1959, pp. 241-344) in versione positiva e negativa («X giungerà» / «X non giungerà»; «è X che ci perseguita» / «non è X che ci perseguita»); la forma interrogativa, un tempo diffusamente usata per tradurne il testo ma non convalidata dall'analisi lessicale, è stata ormai abbandonata a favore della forma dichiarativa. Secondo alcuni, le questioni sarebbero state vere e proprie formule magiche e incantatorie destinate a influenzare il corso degli eventi (Keightley 1988, p. 372).

- c) Un «pronostico» (*zhanci*), piuttosto raro e introdotto dalla formula *wang zhan yue* («Il re, interpretando le incrinature, ha sentenziato»; Y836-43); nel periodo V i pronostici reali sono molto concisi e utilizzano alcune delle già citate formule «tecniche-interpretative» (*ji*, *daji*, *hongji*). Il privilegio di formulare il pronostico, non sempre seguito dalla relativa «verifica» (*d*), era appannaggio quasi esclusivo del sovrano, ma poteva talvolta spettare anche a un «principe» (*zi*) suo figlio; in tali casi, documentati soprattutto dalle iscrizioni recuperate a Huayuanzhuang, la consueta formula introduttiva era ovviamente sostituita da *zi zhan yue*. Le stesse iscrizioni hanno altresì rivelato che i principi elevavano offerte e preghiere solo ai re defunti e non alle altre divinità del pantheon, e che potevano divinare sugli eventi atmosferici e naturali, prima di un viaggio o di una caccia, ma non cercare d'influenzarli, scongiurando, ad esempio, la pioggia o invocando buoni raccolti (Eno 2009, pp. 77-81).
- d) Una «verifica» (*yanci*), molto rara e generalmente introdotta dal termine *yun* («in verità», «effettivamente», «come pronosticato»; Y16-21), che attestava l'esattezza del «pronostico» e sottolineava i poteri di previsione del re legittimandone la posizione di vertice. Pronostici e verifiche sono più frequenti nel periodo I e nel periodo V (Keightley 1978a, pp. 40-44 e 117-19), e la verifica può talvolta apparire anche in assenza di un pronostico trascritto (Y16; *Heji* 12.909: «(b) Nel giorno *guihai* pioverà. (d) Come previsto, ha piovuto»). Trascrivendo il testo di un'iscrizione, i più meticolosi annotano in coda anche le rispettive «notazioni tecniche-interpretative»; le quattro «sezioni» enucleate possono talvolta essere in vario modo ripartite fra il *recto* e il *verso* in base a non meno di sei diverse combinazioni (Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, p. 240).

Così recita un ideale e conciso esempio riportato su un piastrone del periodo I (*Heji* 14.138; commentato in Li Pu 1989, pp. 34-40); il carattere usato per indicare il nome del divinatore non ha un equivalente moderno ed è variamente trascritto con Que o Ke (Rao Zongyi 1959, pp. 73-240):

(a) Piromanzia officiata nel giorno *wuzi* (25° del ciclo). [Il divinatore] Que/Ke ha sottoposto la questione: (b) «Il Sovrano Celeste (Di) ordinerà alla pioggia [di cadere] la quarta sera a partire da oggi (giorno *xinmao*: 28°)». // «Di non ordinerà alla pioggia [di cadere]».

(c) Il re, interpretando le incrinature, ha sentenziato: «Pioverà in un giorno *ding*, e non in un giorno *xin*». (d) Allo scadere della decade, nel giorno *dingyou* (34°), la pioggia, come pronosticato, è caduta.

Le iscrizioni, soprattutto quelle più lunghe e articolate, erano preliminarmente tracciate in rosso con un pennello per calibrare gli spazi di pertinenza e agevolare il lavoro degli incisori, e in certi casi erano evidenziate dopo l'incisione con pigmenti bruni o neri. La disposizione dei blocchi di testo (*page design*) e la direzione di scrittura e lettura prevedevano una nutrita gamma di modelli (Keightley 1978a, pp. 50-53 e 111-12; Yan Yiping 1978, pp. 913-1085); nei gusci di tartaruga – longitudinalmente solcati da una seghettata «sutura centrale» (*zhongfeng*, o, in gergo, *qianlilu*, «via dei mille *li*») – la disposizione sui due lati ha spesso un andamento speculare, ravvisabile anche nelle incrinature e nei relativi incavi praticati sul retro.

Per evitare ogni possibile equivoco, o violazione di campo d'influenza, «linee di demarcazione» più o meno rette o sinuose (*jiexian*; *boundary lines*) erano tracciate, soprattutto durante i periodi I-II, fra iscrizioni troppo vicine o, più di rado, fra due incrinature; quando i caratteri dell'iscrizione invadevano invece lo spazio occupato dall'incrinatura (*fanzhao*), i commenti tecnici e i numeri d'ordine precedentemente incisi accanto agli apici del «tronco» erano per analoghi motivi raschiati e riportati a un'opportuna distanza.

Come dimostrato da alcuni preziosi frammenti con testi non completati, gli incisori, per ovvie ragioni di praticità, tracciavano in primo luogo i tratti verticali e obliqui e aggiungevano quelli orizzontali dopo aver opportunamente ruotato il pezzo (Fracasso 1988a, figure 15 e 17). Le ipotesi relative alla possibilità che scapole e gusci fossero preventivamente immersi in aceto o trattati con soluzioni emollienti per favorirne la lavorazione non sono mai state provate in modo convincente. Le variazioni ravvisabili nello stile calligrafico e nelle dimensioni dei caratteri, che tendono progressivamente a ridursi fra il periodo I e il periodo V, sono un valido parametro per la ripartizione cronologica

delle iscrizioni; ciò vale in particolare per i caratteri ciclici (*ganzhi*, ovvero i dieci «tronchi celesti» e i dodici «rami terrestri») usati nelle date dei «preamboli» o riportati per esteso con tutti i rispettivi sessanta accoppiamenti possibili in alcune iscrizioni non divinatorie (*ganzhi biao*, «calendari ciclici») probabilmente utilizzate da scribi e neofiti per la consultazione e per la memorizzazione del ciclo (Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, pp. 253-54; Fracasso 1988a, figure 19-20; su un curioso e unico caso di «calendario bimestrale» su scapola, *Heji* 24.440, vedi Pankenier 2011, pp. 30-32).

Un'arte divinatoria tanto complessa, e praticata con frequenza a tratti quasi maniacale, presupponeva un enorme dispendio di tempo e di energie, e il coinvolgimento a tempo pieno di centinaia di persone gerarchicamente organizzate in base alle necessità contingenti e ai diversi gradi di specializzazione. Tenendo presente che si tratta di un'opera risalente al IV-III secolo a.C. e riferita solo alla plastromanzia nel periodo Zhou, un'idea approssimativa della complessa macchina operativa impegnata nella piromanzia Shang può essere ricavata dal già citato *Zhouli* (Biot 1851, vol. II, pp. 69-80), in cui è descritta un'équipe divinatoria composta da 162 persone, esclusi gli scribi e incisori incaricati di redigere le iscrizioni, gli archivisti incaricati della loro conservazione e gli addetti alla scapulimanzia; la supervisione generale era affidata al Gran Divinatore (Da Bu), maestro, oltre che di plastromanzia, anche di achilleomanzia e interpretazione dei sogni.

Dal punto di vista dello sviluppo storico, il modello proposto nel 1945 da Dong Zuobin (1895-1963) – che ipotizzava l'alternanza fra i divinatori di una corrente arcaizzante o «Vecchia Scuola» (*jiupai*), predominante nei periodi I, IIa, IVb, e una corrente innovativa o «Nuova Scuola» (*xinpai*) favorita da Zu Jia nel periodo IIb e rimasta in auge nei periodi III, IVa e V – risulta ormai superato alla luce delle nuove periodizzazioni elaborate a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, che prevedono lo spostamento ai periodi I-IIa di una serie di testi in precedenza considerati come esemplificativi della rinascita della Vecchia Scuola durante il regno di Wen Wu Ding (Wang Yuxin e Yang Shengnan 1999, pp. 149-84; Keightley 1999a, tabella 4.1). Secondo il nuovo modello, ormai quasi unanimemente accettato, il processo evolutivo dell'arte piromantica e della religione Shang andrebbe quindi ripartito in una «fase antica» rappresentata dal lungo regno di Wu Ding (periodo I, a cui appartiene quasi il 60 per cento delle iscrizioni disponibili) e separata dalla «fase tarda» (periodi IIb-V) dal breve regno del figlio Zu Geng (periodo IIa), visto come fase di transizione prima della marcata cesura seguita all'ascesa al trono dell'altro figlio Zu Jia.

Il passaggio dalla fase antica alla fase tarda è segnato da una spiccata tendenza alla razionalizzazione e alla semplificazione, che burocratizza la divinazione e la trasforma progressivamente in una sequenza ben regolata di procedure di routine, dissipandone l'alone di magia e riducendo al minimo i margini di imprevedibilità.

La gamma degli argomenti sottoposti a verifica – che al tempo di Wu Ding era molto ampia e riguardava interventi delle divinità e attività rituali, esito dei raccolti, variazioni climatiche ed eventi naturali e astronomici, sogni, maledizioni e malattie, gravidanze e parti, spedizioni militari e cattura di prigionieri, cacce e viaggi, missioni diplomatiche, giri d'ispezione e tributi – è drasticamente ridimensionata dai successori, e la formulazione complementare delle questioni in forma positiva e negativa tende a scomparire; il ruolo svolto dai divinatori appare sempre più ridotto e marginalizzato e le loro funzioni sono gradualmente assunte in prima persona dal sovrano (periodo V). L'immagine proiettata dalle iscrizioni prodotte sotto gli ultimi due re è quella di un tempo in cui «la convenzione ha soggiogato la fede» e in cui un monarca assoluto, che tutto dirige e controlla, si limita ormai a cercare personalmente conferme per un'attività rituale rigidamente prestabilita e a divinare con formule stereotipate sull'assenza di disastri nel corso di ciascuna decade e sul tranquillo svolgimento delle sue frequenti battute di caccia (Keightley 1988, pp. 378-83, e 1999a, pp. 237-45).

La presenza su bronzi e ossa oracolari di simboli numerici identificabili come antenati dei trigrammi e degli esagrammi dell'*Yijing* fa pensare che l'achilleomanzia fosse già utilizzata durante la fase di Anyang (Eno 2009, pp. 90-91); è altresì molto probabile che gli Shang traessero auspici e pronostici anche senza ricorrere alla piromanzia, scrutando ad esempio la volta celeste e interpretando di volta in volta i segni di pertinenza astronomica e atmosferica (come eclissi, congiunzioni planetarie e transiti di comete, stelle cadenti, aloni, nebbie e vapori, effetti cromatici e conformazione delle nubi), ma le informazioni su queste e su altre possibili forme di divinazione o arti occulte documentate nei secoli successivi (come fisiognomica umana e animale, numerologia, ornitomanzia e teratoscopia) sono ancora troppo scarse per ambire a conferme definitive.

## 2. *Pantheon e sfera rituale.*

La tendenza alla semplificazione che caratterizza lo sviluppo storico della piromanzia è chiaramente ravvisabile anche nella sfera religiosa e rituale sotto forma di standardizzazione in cicli predeterminati e ri-



gorosi di sacrifici offerti a un numero ridotto di destinatari. L'affollato pantheon della fase antica può essere concepito come una struttura piramidale e gerarchizzata che ospitava nei livelli di base una nutrita schiera di figure ancestrali dinastiche e pre-dinastiche e che aveva come vertice un'entità suprema chiamata Di o, molto raramente, Shangdi; la fascia medio-alta e di raccordo ospitava invece una serie di figure mitizzate e di divinità definibili come «potenze naturali». Come già sottolineato, la definizione dei rapporti fra i circa sessanta membri riconducibili ai diversi livelli, dell'esatta natura di alcuni di loro e delle precise funzioni di ciascuno ha innescato controversie in buona parte non ancora sanate, dando l'impressione a chi frequenta la letteratura specialistica di rigirare fra le mani una curiosa versione piramidale e danneggiata del Cubo di Rubik che, malgrado i continui riaggiustamenti, offre ben poche speranze di poter essere riordinata in modo indiscutibilmente approvato e condiviso.

I livelli di base erano occupati dagli spiriti ancestrali dei re defunti succedutisi a partire dal fondatore dinastico Cheng Tang, canonizzato con il titolo di Da Yi, e dalle rispettive consorti (*bi*; Keightley 1999b, pp. 29-54 e 58-59) che avevano generato un erede salito al trono; i sovrani succedutisi in linea diretta (figli e padri di re; Da Zong) godevano di uno *status* piú elevato rispetto a quelli appartenenti ai rami collaterali (Xiao Zong). Il livello immediatamente superiore era riservato a Shang Jia (anche noto come Wei, Shang Jia Wei o Bao Jia), capostipite del lignaggio regale, ai cinque sovrani pre-dinastici (chiamati Bao Yi, Bao Bing, Bao Ding, Shi Ren e Shi Gui) che gli erano succeduti prima dell'ascesa al potere di Cheng Tang, e alle consorti di Shi Ren (Bi Geng) e Shi Gui (Bi Jia). Gli spiriti dei diversi membri erano simboleggiati, e probabilmente ospitati, da «tavolette» di legno o d'altro materiale (tradizionalmente chiamate *zhu*) preservate in appositi contenitori e collocate in ordine gerarchico su piedistalli o «altari» (*shi*; Y398-408) all'interno dei templi (*zong*; Y753-54) adibiti ai culti ancestrali. A tale

Tabella 1.

Ripartizione per appellativi e per periodi (I-V) delle iscrizioni riferite a Da Yi / Tang / Cheng (Y1374-82).

Appellativi	I	II	III	IV	V	Totali
Da Yi	30	26	105	154	31	346
Tang	168	31	5	0	0	204
Cheng	84	0	1	3	1/?	89
	282	57	111	157	32	639

pratica sembrano alludere anche le peculiari «grafie congiunte» (*hewen*) usate nelle iscrizioni per indicare i succitati sei signori pre-dinastici, che nei primi quattro casi raffigurano i rispettivi caratteri ciclici racchiusi da una cornice (completa o aperta su un lato) identificabile con uno scrigno o una teca; la cornice completa, e talvolta sormontata da un tratto supplementare, era appannaggio esclusivo del primo, il cui nome, a seconda della presenza o meno del suddetto tratto superiore, può essere variamente reso con Shang Jia o Bao Jia. Nel caso di Shi Ren e Shi Gui (chiamati Zhu Ren e Zhu Gui nello *Shiji*), il carattere ciclico è invece affiancato al pittogramma di un «altare» (Zhao Cheng 1988, pp. 20-21; Eno 2009, pp. 55-57). Le iscrizioni parlano di riti e sacrifici legati ad «altari» (e rispettive tavolette) di primaria o secondaria importanza (Da Shi, Xiao Shi) o a gruppi di «altari» e relativi antenati (2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 20, 23; periodi I-IV; *Heji* 248 / periodo I: «[...] sacrificio con decapitazione [offerta ai] cinque altari: Shang Jia, Cheng, Da Ding, Da Jia, Zu Yi»).

Tutti gli antenati potevano influenzare la salute del re e molte delle attività quotidiane, ma solo i signori pre-dinastici e il fondatore avevano il potere di influenzare l'andamento atmosferico e di garantire annate fruttuose, e solo il sovrano aveva il diritto e il privilegio di invocarli; l'importanza del culto tributato al primo re, variamente indicato dagli appellativi Da Yi, Tang (con grafia diversa da quella tradizionale) o Cheng, è ben documentata da oltre seicento iscrizioni dei periodi I-V (Y1374-82). Come evidenziato nella tabella 1, l'unico appellativo mai caduto in disuso è il titolo postumo Da Yi; il binomio Cheng Tang è citato una sola volta in una famosa iscrizione di soggetto sacrificale ritrovata in territorio Zhou (Fracasso 2007, pp. 184-90).

A lui si ricorreva per ottenere assistenza in pace o in guerra, protezione da malefici e incubi, pioggia e ricche messi, officinando una gamma di attività rituali che appare tipologicamente molto variegata nel periodo I e progressivamente ridimensionata con la successiva ascesa della Nuova Scuola. Le offerte sacrificali potevano includere tanto animali (bovini e capri appositamente allevati, o suini, talvolta trafitti con arco e frecce e poi squartati ed esposti o bruciati) quanto vittime umane (decapitate, squartate, esposte), oppure giade e libagioni. Un esempio di «offerta mista», che rappresenta il picco quantitativo per quanto riguarda Da Yi / Tang / Cheng, è così crudamente registrato su un piastrone del periodo I (*Heji* 300):

Sottoposta la questione: «Officiare riti di scongiuro (*yu*) a partire da Tang, ed estesi a Da Jia, Da Ding, Zu Yi; [sacrificare] cento [schiavi] Qiang e cento bovini [allevati ad uopo] (*lao*)».

Fra gli antenati dinastici e pre-dinastici e le potenze naturali era collocata una categoria convenzionalmente detta degli «antichi signori» (Xian Gong; Zhao Cheng 1988, pp. 6-15; Eno 2009, pp. 58-62), che includeva, oltre ad alcune figure non ancora identificate con precisione, il celebre ministro Yi Yin, braccio destro di Cheng Tang, la sua consorte Yi Shi, e due personaggi mitici indicati nelle iscrizioni con il titolo onorifico di «eccelsi antenati» (Gao Zu). Il primo, chiamato Kui (o Nao), è da alcuni identificato con Ku, padre putativo del capostipite Xie, concepito grazie all'accidentale ingestione d'un uovo d'uccello. Il secondo è invece Wang Hai, padre di Shang Jia, che nello *Shiji* è chiamato Zhen e che secondo una controversa tradizione leggendaria – documentata solo da un frammento dello *Shiben* (Origine delle generazioni; III secolo a.C.) in cui si parla di un personaggio chiamato Gai e forse identificabile con Wang Hai – sarebbe stato il primo ad addomesticare e ad allevare i bovini (Yuan Ke 1979, pp. 375 e 377; Chang Kwang-chih 1980, pp. 143-44 e 166-67); in circa il dieci per cento delle iscrizioni che lo riguardano (Y1245-46; periodi III-IV), il secondo carattere del nome è sormontato dal pittogramma di un volatile (con presunte implicazioni totemiche ricollegabili al suddetto capostipite).

Le potenze naturali di rango piú elevato erano le due divinità chiamate He (Y488-96) e Yue (o Yang; Y467-73; Eno 2009, pp. 62-65), rispettivamente associate al Fiume Giallo e a un picco sacro da molti identificato con il Songshan e presumibilmente venerate *in loco* all'interno di aree consacrate e templi riservati al loro culto, sulle rive del grande fiume o sulle pendici del monte, soprattutto con arsione di vittime o, nel caso di He, anche con l'annegamento rituale. Entrambi avevano il potere di controllare gli eventi atmosferici, e il frequente accostamento dei loro nomi a quelli di Kui e Wang Hai in iscrizioni riferite all'esito dei raccolti può far pensare che fossero considerati come antenati mitici. Una terza potenza naturale con poteri e rango consimili, ma meno citata, era la divinità della Terra (Tu; Y462-65), indicata nelle iscrizioni da un pittogramma raffigurante un «sacro tumulo» forse ricollegabile allo *she* («altare del suolo») dei periodi successivi, e, ancora una volta, nella maggior parte dei casi onorata con arsione di vittime. Un «sacro tumulo centrale» (Zhongtu) è menzionato in un'unica iscrizione (*Heji* 21.090; periodo I); dieci iscrizioni menzionano invece il culto del «sacro tumulo» della prima capitale Bo (Botu; Y463; periodo III: 7 iscrizioni; IV: 3).

Un'altra categoria di «potenze», piú enigmatica e meno documentata, era costituita da divinità legate alle direzioni e collettivamente denominate Si Fang («numi tutelari dei quattro quadranti / punti cardinali»; Y1204-5), Si Ge («quattro portatori d'alabarda»; Y881) e Si Wu

(«quattro sciamani»; *Heji* 34.120; Zhao Cheng 1988, p. 18), che potevano essere venerate e invocate singolarmente (con appellativo riferito alla rispettiva direzione) o in gruppo (*Heji* 34.120, periodo IV: «[...] a partire da Shang Jia, offerta di un bovino ai venti altari; capri per i due altari; arsione sacrificale per Tu; suini trafitti da frecce per i Si Ge; suini per i Si Wu»); a ciascun punto cardinale era inoltre associata una divinità del vento (Keightley 2000, pp. 66-74; Eno 2009, pp. 68-69). Il «vento» stesso (Feng; Y660-63) era indicato da un complesso pittogramma raffigurante un volatile crestato e con ricco piumaggio, che è in realtà la grafia ancestrale dell'omofono *feng* «fenice», o, in questo caso, «uccello del vento» (Zhao Cheng 1988, p. 5).

Legate alle direzioni erano anche le due misteriose divinità femminili chiamate Dong Mu («madre dell'Est»; Y1145) e Xi Mu («madre dell'Ovest»; Y392), che Chen Mengjia (1911-1966) e altri hanno ipoteticamente accostato, ma senza addurre prove definitive, a Xi Wang Mu e ad altre figure mitologiche citate in testi letterari più o meno tardi (Fracasso 1988b, pp. 19-30). Dong Mu e Xi Mu sono rispettivamente citate in dieci e in tre iscrizioni del periodo I, una delle quali riporta entrambi gli appellativi (*Heji* 14.335: «Piromanzia officiata nel giorno *renshen* (9° del ciclo). Sottoposta la questione: "Presentare offerte di carni a Dong Mu e a Xi Mu: appropriato" »).

Largamente ipotetica è anche l'esistenza di un culto solare organizzato, comprovata dall'uso dei dieci «tronchi celesti» (*Tiangan*) nella coniazione dei titoli postumi attribuiti agli antenati (Chang Kwang-chih 1980, pp. 168-88; Zhao Lin 1982, pp. 11-19) – che potrebbe implicare un non ben documentato richiamo al successivo mito dei Dieci Soli – da una decina di iscrizioni in cui si parla di sacrifici offerti al «sole nascente» (*churi*) e al «sole calante» (*ruri*), o a entrambi (*churu ri*; Y298-99; periodo I: 2; IV: 8; *Heji* 32.119 / periodo IV: «[...] per il sole nascente e calante macellare tre bovini»), e da alcune decine di altre iscrizioni in cui il carattere ciclico *ding* è utilizzato come grafia abbreviata di *ri* («sole») (Keightley 1997, pp. 517-24, e 2000, pp. 25-29; Eno 2009, pp. 65-66). L'esistenza di culti specifici dedicati alla luna o ad altri corpi celesti non è chiaramente documentata a livello paleografico, e può essere solo più o meno cautamente ipotizzata.

Sacrifici animali (capri, suini, cani) erano offerti anche ai «monti», o a gruppi non specificati di montagne e divinità correlate (Wu Shan: «cinque monti» / periodo IV; Jiu Shan: «nove monti» / periodo I; Shi Shan: «dieci monti» / periodo IV; Y465-66), e alle «nuvole» (Yun); anche in questo caso il carattere è talvolta preceduto da un numerale (Si Yun: «quattro [classi di / ?] nuvole» / periodo I; Wu Yun: «cinque nu-

vole» / periodo III; Liu Yun: «sei nuvole» / periodi I e IV; Y444). Fra i corsi d'acqua, spicca il fiume Huan, particolarmente importante perché attraversava il centro di YinXu separando il settore abitativo e cerimoniale sulla riva sud dalle necropoli distribuite sulla riva nord; come si legge nelle iscrizioni, la potenza fluviale ad esso collegata era talvolta propiziata con l'arsione di bovini e capri per indurla a non «causare disastri in questo stanziamento» (*Heji* 7.854; Y487; Chen Mengjia 1956, pp. 594-99).

Il vertice della piramide era riservato a un supremo ente chiamato Di che, dal sommo dei cieli, comandava (*ling*) gli elementi e inviava (*jiang*) nel mondo sottostante calamità o segni d'approvazione in risposta ai comportamenti e alle sollecitazioni dei sudditi terreni; l'appellativo Shangdi («sovrano che sta al di sopra»), spesso usato nelle fonti successive, compare in tre sole iscrizioni molto danneggiate (Y396; *Heji* 10.166 / periodo I, 24.979 / periodo II, 30.388 / periodo III). Il carattere Di – che nelle iscrizioni (Y418-25) è usato anche per indicare un tipo di sacrificio (*di*) generalmente riservato alle divinità delle quattro direzioni o come titolo onorifico degli antenati reali succedutisi in linea diretta, e che dal 221 a.C. ha acquisito il significato primario di «Imperatore» – può essere approssimativamente tradotto con «Sovrano Celeste» ed è stato variamente interpretato come la raffigurazione del calice di un fiore o di un organo riproduttivo femminile (in quanto simboli di fertilità), di un fascio di legna usato per l'arsione delle vittime sacrificali, di un teschio sopra un altare, di un altare ancestrale puro e semplice o di un idolo o feticcio antropomorfo innalzato su un'asta di legno; secondo la teoria piú recente (Pankenier 2004), le linee che compongono il carattere sarebbero invece una sorta di diagramma astronomico che, una volta riportato sulla volta stellata, avrebbe consentito di individuare l'esatta ubicazione del polo celeste settentrionale, presunta dimora di Di, durante il II millennio a.C. A dispetto dell'ingegnosità esibita dai diversi autori, nessuna delle teorie sin qui proposte è riuscita a guadagnarsi un unanime consenso, e la questione etimologica rimane tuttora aperta. Non ben suffragata è anche l'ipotesi secondo cui Di sarebbe stato in realtà una figura ancestrale identificabile con il già citato Ku, progenitore del popolo Shang. Ancor meno credibile è infine la teoria che propone di considerare il termine Di come semplice denominazione collettiva delle potenze sovranaturali, con la conseguenza di affollare l'apice della piramide e di negare a tutti gli effetti l'esistenza di una divinità suprema nel pantheon Shang (Eno 1990, pp. 6-14, e 2009, pp. 74-77).

«Di» poteva fornire sostegno e assistenza al re, ai suoi sudditi e ai suoi eserciti, garantire o negare i raccolti, approvare la fondazione di una

nuova città o decretarne la distruzione, scagliare maledizioni e provocare malattie, o anche, con l'ausilio delle relative potenze naturali, muovere le nubi (chiamate Di Yun, o «nuvole di Di», in *Heji* 14.227; Keightley 2000, p. 5) e far cadere la pioggia, inviare folgore e tuono, scatenare e placare i venti, causare siccità, alluvioni e altre calamità. L'assenza di sacrifici esplicitamente a lui indirizzati sembra sottolineare l'incolmabile distanza che lo separava dal mondo terreno; per stabilire un contatto e destare la sua attenzione, il re poteva solo rivolgersi agli spiriti dei propri antenati e alle potenze naturali chiedendo loro di accettare le offerte e di intercedere presso l'augusto sovrano celeste.

Quanto detto vale soprattutto per la fase più antica e per la cosiddetta Vecchia Scuola; fra il regno di Zu Jia e quelli degli ultimi due sovrani di Anyang i livelli superiori del pantheon subiscono infatti un netto ridimensionamento e il Sovrano Celeste, le potenze naturali, gli antichi signori e i sovrani pre-dinastici spariscono progressivamente dalle iscrizioni e dai calendari rituali, cedendo il posto a una struttura snellita, rigidamente organizzata e prettamente ancestrale in cui trovano ospitalità solo gli antenati a partire da Shang Jia (Eno 2009, pp. 81-85).

### 3. Riti e sacrifici.

La vita religiosa durante la fase antica era scandita da una cospicua e variegata gamma d'attività rituali e sacrificali (Zhao Cheng 1988, pp. 228-53) regolate dalla pratica piromantica, che permetteva di definire anticipatamente le date, le modalità, i destinatari, la natura e la quantità delle offerte e delle vittime. I rituali incruenti (danze, invocazioni e preghiere, esorcismi e scongiuri, oblazioni e libagioni) e i sacrifici veri e propri potevano essere officiati singolarmente o combinati fra loro a seconda delle contingenze e delle solennità.

Il rito più praticato durante il periodo I era indicato dal carattere *gao* (Y247-54), che può essere reso con «annuncio rituale», e mirava a informare gli antenati e le divinità di situazioni problematiche incombenti o in atto (scorrerie sui confini e relative campagne punitive, sventure e malattie, invasioni di locuste e altri problemi legati ai raccolti), invocando assistenza con accompagnamento di olocausti e libagioni. Malattie e calamità erano fronteggiate anche con la celebrazione di appositi riti di «scongiuro» (*yu*; Y143-56). Di primaria importanza era il rituale indicato dal carattere *bin* («ospitare», «essere ospitato»), che poteva registrare due varianti fondamentali. Nella prima, e più frequente, il re «ospitava» e intratteneva con offerte uno o più antenati; nella seconda, più rara, una



figura ancestrale era ospitata da un antenato di rango superiore, da una divinità naturale o da Di in persona. Il rituale *bin* è menzionato in iscrizioni ascrivibili a tutti i cinque periodi (Y766), ma, mentre nel periodo I la data e l'identità degli «ospiti» erano di volta in volta determinate attraverso la piromanzia, a partire dal periodo IIb invalse invece l'uso, divenuto regola nel periodo V, di celebrarlo nei giorni contrassegnati dai caratteri ciclici presenti nei titoli postumi dei diversi antenati. Suggestive ma poco documentabili sono le ipotesi formulate riguardo alla possibilità che il re fosse posseduto dagli spiriti evocati e riguardo alla presenza di «impersonatori» (tradizionalmente chiamati *shi*: «salme») incaricati di rappresentare fisicamente i defunti nel corso del rito.

Oltre a vari tipi di «preghiere e invocazioni» (*zhu*; Y120-24), le attività rituali includevano «offerte di cereali e primizie agricole» (*deng*; Y332), di «carni sacrificali» (*zu*; Y1273) e di «mosto o vino a base di miglio o di altri cereali» (*jiu, chang*; Y1042-60 e 1096-98), presentate in vasi e contenitori di bronzo mirabilmente decorati con motivi zoomorfi e simbolici. Per chiedere la pioggia si eseguivano particolari «danze» (*wu*; Y97-99) accompagnate da adeguate «oblazioni» (*zou*; Y570-72).

Come attestato, per ciascuna modalità, da centinaia di iscrizioni dei diversi periodi, le vittime sacrificali erano più di frequente «arse su pire di legna accatastata» (*liao*; Y555-63) oppure «uccise, squartate ed esposte sugli altari» (*sui, mao, you*; Y917-37 e 1335-39; 340-43 e 1324-32; su *you*, vedi Lefevre 1985, pp. 122-23, 194 e 294); meno documentate e studiate sono invece le pratiche supplementari della «immersione rituale» (*chen*; Y585-86) e della «inumazione» (*mai*; Y586), che potevano in alcune occasioni (soprattutto nel culto tributato a He) accompagnare o seguire i già citati sacrifici «maggiori». L'ideogramma indicante l'immersione («bovino/capro» sovrapposto a «fiume») compare in una novantina di iscrizioni dei periodi I-IV, che in 47 casi menzionano anche il destinatario (He: 45; Tu: 2). La suprema divinità fluviale era in genere invocata per garantire i raccolti, e placata con l'offerta di bovini (tre, nel 50 per cento dei casi, con due picchi di 30) o, più di rado, di capri e suini; nelle iscrizioni del periodo IV, l'elemento «bovino» è, in 32 casi su 42, inciso a testa in giù. Prerogativa quasi esclusiva di He era anche il rito dell'inumazione (citato in 23 iscrizioni; periodo I: 22; IV: 1), che prevedeva nella maggior parte dei casi l'uso di «capri» appositamente allevati (*lao*) o, in alternativa, di cani (*Heji* 16.197: «Inumazione di tre cani, arsi di cinque cani e cinque suini, squartamento di quattro bovini»).

Le vittime sacrificali erano talvolta scelte in base al sesso e al colore del manto, e il loro numero, non sempre specificato nelle iscrizioni, poteva subire notevoli variazioni a seconda delle occasioni e dei destinatari



(1-10, 15, 20, 30, 40, 50, 100); nel caso dei bovini, le iscrizioni riportano anche casi isolati di offerte piú cospicue (300, 500, 1000; Y579-82; *Heji* 1027 parla dell'offerta congiunta di «mille bovini e mille uomini»). I bovini e gli ovini appositamente allevati erano indicati da due varianti del termine tecnico *lao*, che raffigura un bue o un capro all'interno di un recinto. Alcune prede catturate durante le battute di caccia erano probabilmente abbattute con arco e frecce nei pressi dei templi ancestrali (Y664-65; Childs-Johnson 1998, pp. 37-40); le vittime piú frequenti erano in tali occasioni i bufali e i cervi, ma in tre iscrizioni si parla anche dell'uccisione di tigri (*Heji* 27.339, periodo III; 32.552, periodo IV).

Un altro tratto saliente della religione Shang è costituito dai sacrifici umani, offerti nella maggior parte dei casi agli antenati e menzionati in iscrizioni risalenti a tutti i cinque periodi. Le vittime, perlopiú prigionieri di guerra e schiavi appartenenti all'etnia Qiang, erano in genere decapitate (*fa*; Y891) e trattate alla stregua del bestiame (*Heji* 32.084, periodo IV: «[...] decapitare trenta Qiang e squartare trenta suini»). Utilizzando circa 2000 iscrizioni in cui è specificato il numero delle vittime, Huang Zhanyue (1990, pp. 68-69) ha calcolato un totale di oltre 13 000 possibili esecuzioni, concentrate (piú di 9000) soprattutto nel periodo I. Gli scavi condotti nell'area di Yinxu hanno inoltre rivelato file ordinate di fosse comuni riempite di corpi decapitati o smembrati in posizione prona (Thorp 2006, pp. 188-90) e allineamenti di teste mozzate nelle rampe d'accesso ad alcune sepolture reali. Come rivelato da una decina di frammenti con grafie, sul cranio delle vittime piú insigni (signori di *fang* limitrofi catturati in battaglia e offerti in sacrificio agli antenati Shang) erano talvolta incise brevi iscrizioni non divinatorie che potevano registrare il rango dell'ucciso, l'occasione e i destinatari (Chen Mengjia 1956, pp. 326-27 e 697-98, figure 13-14; Rao Zongyi 1959, p. 13).

Come già accennato, a partire dal periodo IIb, con l'avvento della Nuova Scuola, le attività religiose cominciarono a essere radicalmente ristrutturate e razionalizzate, e l'ampio ventaglio di forme rituali e sacrificali della fase antica cedette progressivamente il passo a un calendario rigidamente prestabilito che prevedeva la celebrazione di «cinque sacrifici ciclici» (*wuzhong jisi*, o *zhouji*) offerti a Shang Jia, ai suoi successori e alle rispettive consorti in base all'ordine di successione; mentre in precedenza il giorno e il destinatario erano di volta in volta individuati attraverso la divinazione, con l'introduzione dei cicli sacrificali invalse invece la regola di sacrificare a ciascun antenato nel giorno contrassegnato dal «tronco celeste» presente nel suo nome postumo. I cinque sacrifici del ciclo, inaugurato da un rituale di «presentazione delle tavolette» (*gongdian*), erano denominati *yi*, *ji*, *zai*, *xie* e *rong* (o *yong*) e i

tre sacrifici centrali erano considerati come una singola unità. L'intera sequenza (*sz*), caratterizzata da un complesso sistema di sovrapposizioni e segnata, di generazione in generazione, da un incremento delle scadenze rituali, richiedeva un totale di 36/37 decadi per essere completata, e i sacrifici offerti alle antenate (solo se collegate alla linea di successione principale) erano posticipati di una decade rispetto a quelli destinati ai loro consorti (Chang Yuzhi 1987; Keightley 2000, pp. 47-53).

#### 4. *Sepulture e pratiche funerarie.*

Il culto dei morti doveva ovviamente ricoprire un ruolo di primaria importanza, ma in assenza di testimonianze scritte relative alla conduzione dei riti funebri e alle credenze riguardanti il *post mortem*, le nostre conoscenze sono interamente basate sulle iscrizioni paleografiche riferite ai culti ancestrali della casa reale, sull'analisi dei materiali forniti dall'esplorazione archeologica delle sepolture e su una serie di più o meno conseguenti e condivisibili ipotesi e deduzioni.

Un dato certo è che le modalità di realizzazione delle sepolture miravano a ricreare nel sottosuolo e in un ipotetico aldilà le stratificazioni gerarchiche ravvisabili nel tessuto sociale dell'epoca, sottolineando i diversi ranghi degli occupanti attraverso il variare delle dimensioni e della forma e la maggiore o minore ricchezza dei corredi funebri da sfoggiare e utilizzare nell'altra vita.

Le salme dei re di Anyang, ospitate nella necropoli di Xibeigang (Li Ji 1977, pp. 74-94), trovavano estrema dimora in imponenti e profonde tombe con due o quattro rampe discendenti che conducevano a una camera lignea costruita sul fondo di una fossa centrale con pareti inclinate e destinata ad alloggiare i sarcofagi. Ogni sepoltura esibisce misure diverse. La tomba n. 1004, ad esempio, è costituita da una fossa con una profondità di 12 metri che misura 17,9 × 15,9 all'imboccatura e 13,2 × 10,8 sul fondo; le rampe hanno una lunghezza di 31,4 (sud), 14,1 (nord), 15,2 (est) e 13,8 (ovest). Nelle tombe a due rampe la camera lignea era di forma rettangolare e priva di accessi, mentre in quelle più ampie a quattro rampe aveva invece una peculiare struttura cruciforme simile a quella del carattere *ya* (usata anche per incorniciare gli emblemi nobiliari incisi sui vasi rituali di bronzo) ed era munita di un ingresso sul lato sud; l'orientazione delle due rampe principali, sull'asse nord-sud, mostra un'inclinazione di alcuni gradi verso est, probabilmente imputabile alla migrazione del polo celeste (Pankenier 2004, pp. 225-28). Lo spazio fra le pareti della camera e quelle della fossa era riempito di terra

battuta fino a formare un ripiano quadrangolare (*ercengtai*). Sui quattro lati del suddetto ripiano e al di sotto del pavimento ligneo sono state individuate numerose fosse minori, destinate a contenere oggetti di valore e vittime sacrificali. La cavità centrale e le rampe erano successivamente riempite con strati sovrapposti di terra battuta disseminati di altre offerte che includevano bronzi, armi, carri e cavalli (Childs-Johnson 1998, pp. 40-42). Anche nei riti di sepoltura le vittime umane (perlopiù maschi fra i 15 e i 35 anni, con piccole percentuali di donne e bambini) giocavano un ruolo di primaria importanza, come dimostrano, ad esempio, i 111 crani recuperati nella tomba n. 1500 e i gruppi di scheletri decapitati (59) e di teste mozzate (73) individuati nelle quattro rampe della tomba n. 1001. Una volta colmato lo scavo e spianato il terreno si procedeva a edificare delle strutture architettoniche sopraelevate e cinte da colonnati, che, oltre a marcare l'ubicazione esatta della sepoltura, erano utilizzate per officiare riti in memoria dell'occupante; l'esistenza di tali edifici, polverizzati dal fluire della storia, è dimostrata dalle fondamenta in terra battuta scoperte sopra la tomba inviolata della regina Fu Hao (M5; 1975-76; Thorp 2006, p. 186, figura 4.5). Malgrado le dimensioni ridotte e l'assenza di rampe laterali, la tomba della già citata consorte di Wu Ding ci ha fornito, per difetto, un'idea approssimativa dei tesori sepolti nelle tombe maggiori e quasi interamente depredate del loro contenuto da una serie imprecisata di ripetuti saccheggi; oltre ad opali, turchesi, avori, oggetti in osso e vasellame, il corredo funebre includeva infatti anche 755 giade, circa 7000 conchiglie e 466 manufatti in bronzo (195 vasi rituali e 271 armi e utensili, per un peso complessivo di circa 1600 kg), di contro ai 176 bronzi recuperati nella zona durante le campagne di scavo condotte dal 1928 al 1937.

I membri della nobiltà e delle classi elevate erano inumati in posizione supina all'interno di tombe di dimensioni più contenute e commisurate, al pari del corredo funebre, al rango dell'occupante, sottolineato in alcuni casi (5 per cento) dalla presenza di una camera lignea e da quantità variabili di vasellame di bronzo (sostituito nelle sepolture minori da repliche in ceramica). Gli appartenenti agli strati inferiori erano sepolti senza bara in semplici fosse prive di corredo (Keightley 1999a, pp. 263-68).

##### 5. *Sciamanesimo, totemismo, iconografia.*

La presenza in epoca Shang di personaggi con qualità e funzioni parzialmente avvicinabili a quelle degli sciamani d'area siberiana è un'ipotesi che non può essere scartata in via definitiva, ma le prove sinora

fornite per sostanziarla sono a dir poco insoddisfacenti e non riescono in alcun modo a confermare il ruolo di primaria importanza che alcuni autori (Chen Mengjia 1936; Chang Kwang-chih 1994) hanno voluto attribuire allo «sciamanesimo» (*wushu*) e al re, identificato come «capo di tutti gli sciamani» (*qunwu zhi zhang*). Dal punto di vista linguistico, la principale prova a sostegno sarebbe la presenza in un'ottantina d'iscrizioni (Y 1119-20) di una grafia cruciforme identificabile come forma arcaica del carattere *wu*, che molti traducono con «sciamano» e che, a detta di alcune fonti tarde – come il *Guoyu* (Dialoghi dagli stati; *Chuyu* [Dialoghi da Chu] II: «Se gli spiriti discendono in un maschio, questi è chiamato *xi*; se discendono in una donna, questa è chiamata *wu*») e lo *Shuowen jiezi* (Spiegazione dei caratteri semplici e analisi dei caratteri composti, V.A: «La donna sa onorare il “privo di forma” (*wuxing*), e con la danza fa discendere gli spiriti») – andrebbe più correttamente resa al femminile con «sciamana».

L'identificazione grafica è effettivamente comprovata oltre ogni ragionevole dubbio, ma nella maggior parte delle iscrizioni disponibili il carattere è utilizzato per indicare delle divinità (Si Wu) legate ai quattro punti cardinali e in grado di placare i relativi venti, e non può in nessun caso essere interpretato come termine indicante un individuo dotato di poteri sciamanici e funzionalmente identificabile con i *wu* menzionati nelle fonti letterarie d'epoca Zhou o più tarde (a cui, in mancanza di meglio, i sostenitori delle teorie in questione sono soliti attingere a piene mani e senza le debite cautele). Labili e malcerte sono anche tutte le altre prove addotte a sostegno, come, ad esempio, l'importanza dei motivi animali nella sfera iconografica e delle bevande alcoliche nei rituali, l'esecuzione di danze propiziatorie per chiedere la pioggia o l'affinità fonetica fra il carattere *wang* («re»), l'omofono *wang* («storpio, emaciato») e il termine *kuang* («pazzo, invasato»). Malgrado tutto, e a dispetto della natura burocratizzata, regolata e decisamente «antiestatica» della tecnica piromantica, l'improbabile immagine del «re sciamano» mascherato e vestito di piume, che – posseduto dagli spiriti naturali e ancestrali o alterato dall'assunzione di sostanze psicotrope – danza in stato di *trance* di fronte ai propri basiti e ansiosi collaboratori e sudditi, sembra ancora assai lontana dal dissolversi, e pare anzi destinata a dimenarsi per lungo tempo fra i meandri della sinologia a venire.

Non molto diversa è la situazione per quanto riguarda le teorie riguardanti il totemismo (Chen Zhi 1999), che godono di grande favore fra gli studiosi cinesi e che ipotizzano l'esistenza nella Cina arcaica di un mosaico di entità tribali caratterizzate e fra loro distinte dalla venerazione di diverse «entità totemiche» (*tuteng*) da cui ciascuna di es-

se avrebbe tratto origine; nel caso degli Shang, il «totem» sarebbe il *xuanniao* («oscuro uccello») che provocò la miracolosa gravidanza della progenitrice Jian Di e la nascita del capostipite Xie. Le identificazioni sin qui proposte sono perlopiú di pertinenza ornitologica e includono la rondine, la «fenice» e il corvo; a detta di alcuni, *xuanniao* andrebbe invece letto come colorita espressione per indicare i «genitali maschili» in quanto simbolo di fertilità (Chen Zhi 1999, p. 134). Le prove sono anche in questi casi fragili, e gli unici argomenti a favore dell'ipotesi totemica sono l'uso del pittogramma di un volatile per indicare il verbo copulativo «essere» (*wei*) e la comparsa in alcune iscrizioni divinatorie (periodi III-IV) di una già citata grafia ornata «a uccello» del nome Wang Hai (Eno 2009, p. 94; Lefevre 1985, pp. 120-21, 190-92 e 290-92). «Perché Wang Hai?» e «Perché solo Wang Hai?» sono però quesiti che ancora attentamente risposta, e l'unico volatile sicuramente venerato dagli Shang rimane, al momento, il già citato «uccello del vento» (Feng).

Il motivo decorativo e simbolico dominante dell'iconografia Shang è una maschera con possibili valenze apotropaiche o metamorfiche e di cui non si conosce la denominazione originaria; a partire dall'XI secolo d.C., i primi studiosi di antichità decisero quindi di chiamarlo *taotie* («mostro divoratore») riprendendo un complesso binomio logografico citato per la prima volta in un'opera miscellanea ultimata nel 239 a.C. (*Lüshi chunqiu* [Primavere e Autunni del Signor Lü] 16.1: «I tripodi Zhou erano ornati da *taotie*, che hanno la testa ma sono privi di corpo, e divorano l'uomo senza deglutirlo»). L'antica scelta del termine è stata però posta in discussione, e, trattandosi di un mascherone variamente caratterizzato da fattezze animali, vari studiosi preferiscono oggi parlare di «maschera animale» (*animal mask*) e di «immagine metamorfica» (*metamorphic image*; Childs-Johnson 1998) o di «motivo a due occhi» (*two-eyed motif*; Whitfield 1993, p. 116).

L'allusione all'inghiottimento senza deglutizione, simboleggiata dall'assenza della mascella inferiore, potrebbe inoltre consentire, soprattutto ai cultori delle teorie sciamaniche e totemiche, di considerare la maschera animale come espressione cinese del tema iniziatico dell'inghiottimento del neofita da parte di un animale protettore, diffuso nel bacino culturale del Pacifico e noto agli antropologi con i nomi di *Verschlingungsmotiv* e *alter-ego motif* (Fraser 1974). Forse ricollegabile al tema dell'inghiottimento è anche l'uso in ambito militare di elmi in bronzo con fattezze feline o di bufalo (Xibeigang, tomba n. 1004; Childs-Johnson 1998, figure 14.E e 21.I). Varie figurazioni in bronzo – in particolare i due famosi vasi *you* che rappresentano tridimensionalmente un uomo abbracciato a una tigre che lo serra in grembo (Collezione Sumitomo,

Kyoto; Musée Cernuschi, Parigi; Childs-Johnson 1998, pp. 52-55, figura 51) – e due sculture in marmo raffiguranti un uomo inginocchiato con testa e artigli di tigre, scoperte nella tomba n. 1001 a Xibeigang, permettono inoltre di presumere che già nel periodo Shang fosse diffuso un *corpus* di credenze legate alla tigrantropia, ben documentata sul piano letterario solo a partire dal periodo Han (Fracasso 2009, pp. 20-22).

In assenza di adeguate chiavi di lettura, il complesso *liber mutus* dei motivi simbolici e decorativi elaborati dagli artisti Shang può aprirsi a un'ampia gamma d'interpretazioni più o meno soggettive e fra loro confliggenti; in base alla visuale prescelta, gli animali mitici (come drago e fenice) e le varie specie reali (tigri, bufali e capri, rinoceronti ed elefanti, cervi, gufi, pesci, rettili, cicale) potranno quindi essere di volta in volta catalogati come mera decorazione o come allusioni ai concetti di forza e potenza, a funzioni apotropaiche o psicopompiche, e a prospettive di rinascita nel *post mortem*.