





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

*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).

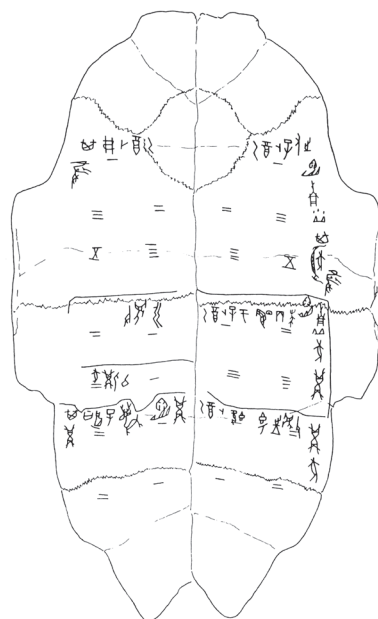
Oltre a introdurre l'uso dei gusci di tartaruga, a servirsi quasi esclusivamente di scapole bovine e a creare file regolari di incavi atti a ricevere la fonte di calore e a garantire un corretto procedimento di incrinatura, gli specialisti dell'ultimo periodo Shang introdussero anche un'ulteriore innovazione 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 piú 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.

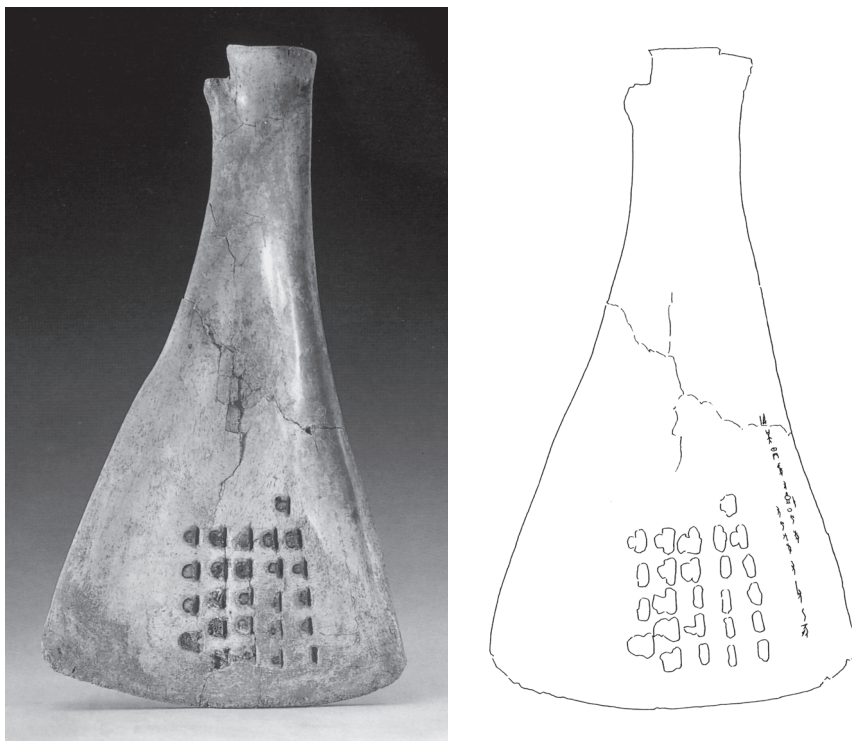
Il passo successivo, talvolta ancor piú dispendioso in termini di tempo, era costituito dalla realizzazione sul retro di file simmetriche di incavi piromantici (figura 2), per ridurre lo spessore dell'osso o del guscio e favorire l'applicazione del calore e la susseguente incrinatura; il numero degli incavi (ciascuno dei quali richiedeva non meno di venti minuti di lavoro) poteva variare da meno di dieci a piú di trenta nel caso delle scapole e da meno di dieci a piú 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 piú frequente e peculiare prevedeva un incavo oblungho simile a un osso d'oliva e affiancato da un «co-incavo» semicircolare piú 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 (*bugan*) 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 plastronanti 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* più 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 decenni 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 avvicinati 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 «antiestetica» 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 risposti, 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*.