



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale

in

Lingue e civiltà dell'Asia
e dell'Africa
mediterranea

Tesi di Laurea

La Triade

Un movimento religioso
popolare

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Francesca Tarocco

Correlatore

Ch.mo Prof. Jacopo Scarin

Laureanda

Francesca Landis
Matricola 852949

Anno Accademico

2019 / 2020

Indice

简介.....	2
INTRODUZIONE.....	4
CAPITOLO I: CONTESTO STORICO.....	10
1.1 Religione di Stato.....	10
1.1.1 Ortodossia ed eterodossia.....	15
1.2 Questione religiosa nel tardo periodo imperiale.....	18
1.2.1 Pene e persecuzioni.....	23
1.3 I movimenti religiosi popolari.....	26
1.3.1 Preludio dell'età moderna.....	27
CAPITOLO II: LA TRIADE.....	33
2.1 Studi sulle origini: etimologia e dottrina.....	33
2.2 Comunità rituale.....	37
2.2.1 Cerimonie.....	43
2.2.2 Corredo.....	45
2.3 Viaggio di iniziazione.....	49
2.3.1 Cerimonia di affiliazione.....	53
2.3.2 Simboli segreti.....	65
CAPITOLO III: PARADIGMA DEMONOLOGICO MESSIANICO.....	70
3.1 Demonologia.....	70
3.1.1 Messianismo.....	75
3.2 Mito della fondazione.....	82
3.2.1 Analogie con il paradigma.....	85
CONCLUSIONE.....	91
BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA.....	94

简介

在中国帝王历史上，王以国教的概念为基础，颁布了所有的教义和仪式都可以接受，并谴责所有的邪教，邪教被政府认为是危害政治和社会稳定的。为此，特别是在帝国晚期，王禁止邪教，迫害邪教成员，毁坏他们的寺庙和他们的圣典。

中国三合会的原名是天地會，它的根在帝国晚期的福建省。关它的活动，第一批证词可以追溯到十八世纪。在短时间内，大量成员加入了天地會，因此，它在该国创建了很多宗教团体。导致这一宗教运动迅速扩大的原因是多方面的：天地會是一个民间宗教运动，因此在民众中很普遍，特别是在那些没有完全认同儒教、佛教、道教三国家宗教的人中。事实上，民间宗教运动曾经将许多宗教主义相互结合，不仅借鉴世俗宗教传统，还借鉴萨满教和民间信仰，阐述自己的思想、教义和仪式实践。此外，包括天地會在内的许多民间团体，建立了相互支持的社会，因此他们帮助了许多困难的人，例如游牧民和流浪者，为他们提供经济支持，并建立了新的社会关系，这对那些来自最外围地区的移民来说尤其有利。与国家正式承认的宗教所规定的习俗不同，人们可以自愿选择加入民间宗教运动，不分社会阶层和血统，一些宗教运动允许男女都参加。最后，那些入的人常常向那些传授主义和提供仪式服务的人提供一定数量的金钱。虽然金钱是宗教团体成员的一种经济生活方式，但捐赠的金钱是一种自愿的奉献，这将保证个人实现其宗教愿望，如灵魂的救赎。

中国天地會与上述民间宗教运动有许多相似之处，这将在本论文加以分析。天地會的主要组成部分是仪式。虽然它的社区庆祝了许多国家的节日，但通过各种宗教传统的结合，它发展了自己的仪式亲密而原始。事实上，这些仪式在情感上引人入胜，庄严肃穆，从而使观者产生对天地會深深的敬意。最重要的仪式有两个：第一个是入会仪式，这是一个真正的寓言之旅，在这个过程中，新

手从一个房间到另一个房间的天地會寺庙，形象地代表了他们的心灵的变化，他将要净化自己，重生成为天地會的新家庭。原来，仪式很长，事实上，从二十世纪开始，仪式会大大简化，缩短到几个小时。在入会仪式中，第二最重要的仪式是以见习者在天地會宗教团体中的联为代表。为了正式宣布他的参加，成员们背诵了誓言的守则，并签订了一项血约，使他们的兄弟情谊神圣化，并将永远延续下去。叛徒会受到严厉的惩罚。由于清帝国法规定的保密性，成员们郑重地互相沟通，并用许多暗号表明身份，使他们立即认出了自己。

此外，为了解天地會的性质，就必须了解其基础的神话。这个故事的阐述与中国历史息息相关，但最重要的是与帝国后期的政治形势有关。许多宗教运动发展了救世主的恶魔学范式，以打击那些被视为敌人或阻碍其宗教活动自由的人。人们的不满常常不仅限于使用驱魔器具，还引发了针对政府的暴力叛乱。但是，尽管天地會卷入了一场著名的叛乱，遭到了清朝的镇压，但暴力的使用在其定义中并不占主导地位。事实上，民间宗教运动的起义常常是由经济问题或自然灾害引起的。虽然近代中国天地會的道德沦丧，目前只以犯罪活动闻名，但这场民间宗教运动的文化遗产当然是丰富而重要的。

Introduzione

La *Triade* (*Sanhehui* 三合會), anticamente conosciuta come *Società del Cielo e della Terra* (*Tiandihui* 天地會) fu un celebre movimento religioso popolare che si espanse rapidamente su tutto il territorio cinese. Essa affonda le proprie radici in un periodo storico che fu ricco di cambiamenti sotto il profilo politico, sociale e religioso: il tardo periodo imperiale (1368-1911). Le prime testimonianze circa le attività del suddetto movimento religioso risalgono infatti alla seconda metà del '700, nella Cina sudorientale, precisamente nella regione del Fujian. A causa della forte pressione esercitata dallo Stato durante il governo Qing 清 (1644-1911), essa fu costretta a mutare numerosi aspetti della propria organizzazione interna, nonché alla segretezza delle attività rituali.

Tale atteggiamento scaturì da una lunga tradizione nazionale, in quanto la cultura del Paese fu da sempre permeata da una profonda attenzione trasmessa dal confucianesimo (*rujiao* 儒教) verso i riti (*li* 禮). I riti di passaggio, ovvero le cerimonie che determinavano il cambiamento di stato di un individuo nel corso della vita, quali il matrimonio, il funerale e i riti di iniziazione, insieme con gli spettacoli teatrali, occupavano un importante ruolo nella vita religiosa; inoltre, i presupposti esplicitamente cosmologici si riflettevano nell'ideologia ufficiale, nella burocrazia istituzionale, nel culto di stato, nei rituali secolari e nel calendario annuale.¹ Sulla base della lunga tradizione confuciana, che in Cina assurse spesso al ruolo di religione di stato (*guojiao* 國教) dal II secolo a.C., a differenza del buddismo e del taoismo che furono abbracciati dall'impero successivamente, e che per lungo tempo rimasero subordinati a essa;² lo Stato rese universale il concetto di religione di stato, al fine di prevenire l'ascesa di qualsiasi altra istituzione religiosa e, specie nella Cina imperiale,

¹Smith, Richard J. *Divination in Traditional Chinese Society*. Boulder: Westview Press, 1991, p. 46

² Yang, Mayfair Mei-hui. *Chinese Religiosities: Affliction of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press, 2008, p. 238

distinse l'ortodossia ufficiale dai culti considerati licenziosi attraverso la soppressione di questi ultimi.³

Sebbene la Triade avesse reclutato in breve tempo numerosi membri, il controllo e la repressione imperiale esercitati su di essa costrinsero il movimento a svolgere le proprie attività in segretezza, condizione che implicò un mutamento della sua natura religiosa. In particolare, nel corso del XX secolo, emerse una condotta sempre più di stampo criminale. Le restrizioni imposte condizionarono il mutamento delle strutture interne e delle attività proprie del movimento, attuate dallo stesso allo scopo di sopravvivere e continuare a tramandare gli insegnamenti, fenomeno che, al contempo, dimostra uno straordinario spirito di adattamento e di resilienza.

Tuttavia, l'argomento centrale del presente elaborato verterà sull'analisi delle caratteristiche primordiali della Triade, la quale attinse e combinò aspetti derivanti da molteplici dottrine per l'elaborazione delle pratiche rituali, per ciò che concerne la sfera mitologica, peculiarità tipiche di numerosi movimenti religiosi popolari fioriti e diffusi nel medesimo periodo storico, durante la reggenza dei Ming 明 (1368-1644) e successivamente dei Qing, nonostante i limiti imposti da questi ultimi.

Una prima analisi condotta di seguito, esplorerà perciò il panorama storico-politico che bandì i movimenti religiosi popolari, condizionando lo sviluppo delle attività in questione, aspetti entro i quali viene definita la Triade. Non si può prescindere dal contesto storico che le conferì rilevanza pubblica, prima di tutto perché nella Cina tradizionale, la sfera religiosa era, per natura, politica.⁴

A partire dal periodo imperiale (221 a.C.-1911), fu proprio l'imperatore che, in quanto Figlio del Cielo, sulla base della tradizione cosmologica, definiva quali fossero le pratiche rituali e sacrificali legittimate e riconosciute dallo Stato; ciò perché egli rappresentava la massima autorità politica e religiosa. Sempre secondo il pensiero confuciano, attraverso le prestazioni rituali, lo Stato esigeva deferenza e obbedienza

³ Ivi, p. 138

⁴ Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 41

da parte dei sudditi.⁵ Pertanto, almeno in teoria, era il Figlio del Cielo a stabilire cosa fosse accettabile e cosa no sul piano politico e religioso, a distinguere cosa fosse utile e cosa fosse pericoloso: “lo Stato era la chiesa in Cina, e nessun’altra chiesa riuscì mai a sostituire questa chiesa-stato”.⁶

Nel corso del tardo periodo imperiale, il fondatore della dinastia Ming, Zhu Yuanzhang, introdusse importanti novità dal punto di vista rituale e mise in atto molteplici misure restrittive nei confronti dei culti ritenuti eterodossi, con lo scopo di riaffermare una netta divisione tra la religione ufficialmente riconosciuta dall’impero, e quella condivisa da un cospicuo numero della popolazione, la quale non trovava il riscontro desiderato esclusivamente nelle dottrine canoniche e nell’ordine sociale convenzionalmente imposti.⁷

Il governo tardo imperiale fu rigido nel bandire qualsiasi culto ritenuto eterodosso, che predicasse dottrine differenti dai tre insegnamenti riconosciuti dalle istituzioni: confucianesimo, buddismo e taoismo. Inoltre, attuò un severo controllo sulle attività religiose, specie a livello locale, dove il buddismo e il taoismo erano comunemente praticati nei templi e nei monasteri, nonostante detenessero ufficialmente una posizione più marginale rispetto al confucianesimo, nonché subordinata a esso.⁸

Le caratteristiche dei movimenti religiosi popolari fioriti nel suddetto periodo storico includevano la possibilità di aderirvi volontariamente, talvolta l’assenza di distinzione di genere, la funzione sociale di mutuo sostegno svolta per persone in difficoltà e la combinazione di molteplici influenze religiose per mezzo della quale svilupparono le proprie dottrine e praticarono i culti.

⁵ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 217

⁶ “[T]he state was the church in China, and no other church ever succeeded in supplanting this church-state”. Lagerwey, John. *China: A Religious State*. Aberdeen, Hong Kong: Goodrich International Co. Ltd., 2010, p. 54

⁷ Scott, Gregory. *Heterodox Religious Groups and the State in Ming-Qing China*. Toronto: Department of East Asian Studies, 2005, p. 11, 56; Ownby, David. "Sect and Secularism in Reading the Modern Chinese Religious Experience." *Archives de sciences sociales des religions*, October-December 2008, p. 15

⁸ Vincent Grossaert, David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p. 29

A rispecchiare buona parte dei parametri delineati vi è la Triade, la quale pose l'attenzione in maniera considerevole sulle pratiche rituali condivise entro la propria comunità religiosa. Pertanto, per la seconda parte dell'elaborato, un notevole contributo è stato offerto dal libro *Thian Ti Hwui. The Hung League* del sinologo Gustave Schlegel, compirà un excursus sull'organizzazione interna e sul luogo dove si svolgevano i rituali e le attività del movimento, sulla descrizione delle principali cerimonie praticate, dei codici e dei segnali di riconoscimento tra i membri e degli strumenti rituali che svolsero un ruolo centrale nelle prestazioni.

La cerimonia più celebre e solenne era l'iniziazione dei nuovi membri, i quali si prestavano a compiere un viaggio allegorico ricco di rituali, preghiere e giuramenti. Essi erano guidati dal Maestro che, attraverso i passi del catechismo,⁹ era tenuto non solo a impressionare i novizi, ma soprattutto a indurre in essi un profondo senso di rispetto e di riguardo nei confronti della Triade, di chi svolgeva le prestazioni rituali e del resto dei membri con cui lo stesso giorno i novizi avrebbero stretto un patto di sangue per l'eternità. Tale pratica era comune non solo nel proto-taoismo, ma anche in alcune società che si distinsero per la matrice violenta delle loro attività. Sebbene le prime testimonianze sulla Triade rinvenute negli archivi imperiali dei Qing registrino un suo coinvolgimento diretto in una sanguinosa rivolta avvenuta tra il 1787 e il 1788, in realtà i dati raccolti e le confessioni rilasciate dagli stessi membri non comprovano un intento esplicitamente politico o sovversivo da parte del movimento.¹⁰

L'alleanza di sangue rappresentava il momento culminante del viaggio di iniziazione. Il rito prevedeva una serie di fasi di purificazione, successivamente, i novizi erano invitati ad ascoltare il giuramento solenne, il cui tradimento avrebbe comportato la pena capitale; infine, il sangue dei nuovi membri veniva mischiato con quello degli

⁹ Con il termine *catechismo* si indica l'insieme delle frasi di rito e degli insegnamenti espressi nei passi cerimoniali dalla Triade. Il catechismo, i diplomi, il racconto sull'origine del movimento, i giuramenti, le regole, i simboli e i segnali segreti erano tutti contenuti nei libri sacri atti alle prestazioni rituali, che venivano ristampati per essere distribuiti ai membri. Per ulteriori approfondimenti circa il significato di *catechismo*: <https://www.garzantilinguistica.it/ricerca/>; <https://www.treccani.it/vocabolario/catechismo/>

¹⁰ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, pp. 47-53

adepti ordinari ed assaggiato da tutti.¹¹ In aggiunta a tale pratica, furono introdotti una quantità considerevole di segnali segreti e di consuetudini atte al riconoscimento fra i membri, nonché una varietà di strumenti rituali: il moggio di grano, su ispirazione dei rituali taoisti; la lampada a olio, simbolo della luce divina; l'incenso, tradizionalmente usato in Cina per la divinazione; gli amuleti, che si credeva proteggesse la propria comunità, e le armi come strumenti esorcistici, anch'esse presenti tra numerosi movimenti popolari, molti dei quali, per tal motivo, erano ritenuti una potenziale minaccia per il potere imperiale anche a causa della forte instabilità causata da numerose insurrezioni popolari che scoppiarono proprio durante la dinastia Qing e che, infine, contribuirono a decretarne il declino.¹²

Nel corso della storia cinese, diversi gruppi religiosi si servirono del concetto di Mandato Celeste non solo per legittimare il proprio status religioso, ma anche per affermare il proprio ruolo politico, scontrandosi inevitabilmente col sistema imperiale. Se da una parte le ribellioni scaturite furono causate dall'insoddisfazione generale legata a fattori quali le imposizioni fiscali, l'oppressione statale e i disastri naturali, dall'altra, vi era una forte componente religiosa derivata da profonde credenze demonologiche e messianiche.¹³ Il terzo capitolo, la cui realizzazione è stata possibile principalmente grazie a studi più recenti condotti dal sinologo Barend J. ter Haar, dedicherà una prima parte volta a definire il concetto filosofico di demonologia e al suo ricorso sia nelle prestazioni rituali che nella realtà, dove fu spesso riscontrata anche una forte componente messianica, specie tra le credenze di un cospicuo numero di movimenti religiosi insorti soprattutto nel corso del tardo periodo imperiale. Nella seconda parte dello stesso capitolo, verranno analizzate le implicazioni del paradigma demonologico messianico da parte della Triade, in particolare attraverso il celebre

¹¹ Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, pp. 120-145

¹² Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, pp. 218-220

¹³ Ter Haar, Barend. *Religious Culture and Violence in Traditional China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 31-32

racconto della sua fondazione, poiché strettamente legato alla situazione storica e politica della Cina.¹⁴

¹⁴ Dian H. Murray, Qin Baoqi. *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History*. Palo Alto (USA): Stanford University Press, 1994, p. 43

Capitolo I

Contesto storico

1.1 Religione di Stato

In Cina, l'impero fu da sempre organizzato secondo il concetto di religione di Stato. In tal senso, similmente ad altre culture, lo Stato non fu mai una struttura esclusivamente secolare. Il governo fu spinto da un sistema di valori combinati tra loro attraverso dogmi, miti e credenze radicate nel tempo nella religione; pertanto, politica e religione furono sempre legate tra loro. C. K. Yang afferma: “[...] né la struttura né il funzionamento del governo erano indipendenti dai sistemi religiosi”.¹⁵

Specie nel tardo periodo imperiale, la relazione tra Stato e religione fu caratterizzata dal monopolio istituzionale su entrambe le sfere e la religione era fortemente plasmata dall'ideologia classica dettata dal confucianesimo, poiché a partire dalla dinastia Han 漢 (206 a.C.- 220), divenne la fonte di legittimazione del governo. Il confucianesimo rafforzava l'ideale della struttura gerarchica in nome dell'armonia sociale, della condotta etica e dell'educazione secolare, rappresentando un potente strumento di controllo per la classe reggente. La religione così determinata sosteneva una cosmologia tripartita in cui l'imperatore fungeva da mediatore nel rapporto cosmico dell'umanità tra il Cielo e la Terra, venerati in quanto divinità rispettivamente della sfera soprannaturale e della dimensione terrena. In particolare, il Cielo rappresentava una sorta di potenza morale nel cosmo, e tale concetto conferiva legittimità alle facoltà dell'imperatore che pertanto, veniva chiamato *Figlio del Cielo* (*Tianzi* 天子).

¹⁵ “[...] neither the structure nor functioning of government was independent of religious systems”.
Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, p. 104

“Pur continuando a manifestarsi come volontà attiva, il Cielo viene a esser percepito sempre più come fonte e garante di un ordine rituale e di un’armonia prestabilita”.¹⁶

Il Cielo, perciò, era al comando dell’intero universo, e finché ci sarebbe stato un solo Cielo, sarebbe stato possibile avere un solo imperatore per volta al governo. Pertanto, si riteneva che il Cielo legittimasse una certa linea dinastica e che ne revocasse il mandato una volta stabilito che questa fosse giunta alla conclusione della propria reggenza; in seguito, tale mandato sarebbe stato trasferito ad una nuova casa regnante. Dunque, il Cielo era inteso come una potenza cosmica esterna, in grado di controllare il corso della vita umana e di decretarne la sorte.¹⁷

Secondo il sistema cosmologico cinese tradizionale, il Figlio del Cielo poteva rivendicare il legittimo dominio sull’impero solo grazie alla suddetta autorizzazione. Per mezzo del *Mandato Celeste* (*Tianming* 天命), il trono diveniva il centro benedetto di un ordine sacro, e il sovrano un essere di grandezza divina, il guardiano della miriade di spiriti e divinità che abitavano le sue terre, tanto che, non di rado, veniva designato come “sovrano delle cento divinità” (*baishen zhi zhu* 白神之主).¹⁸ Il Mandato Celeste implicava la trasformazione dell’individuo da essere mortale a monarca divino, e consisteva nell’incarnazione terrena del Cielo; pertanto, da un punto di vista cosmologico, il sovrano possedeva le qualità necessarie per comunicare con il Cielo e ciò si riscontrava, per esempio, nel culto ancestrale, che permetteva di destinare i sacrifici esclusivamente ai propri antenati, perciò, solo l’imperatore era legittimato a indirizzare i suddetti al Cielo. Tale pratica aveva lo scopo di isolare la religione imperiale dal resto delle attività religiose. L’imperatore si distingueva dalla popolazione in quanto rivestiva una posizione sia umana che divina.¹⁹

¹⁶ Cheng, Anne. *Storia del Pensiero Cinese: Dalle Origini allo Studio del Mistero*. Torino: Einaudi, 2000, p. 38

¹⁷ Nadeau, Randall L. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 353

¹⁸ Ivi, p.142

¹⁹ Bujard, Marianne. "State and Local Cults in Han Religion." In *Early Chinese Religion- Part One: Shang through Han (1250 B.C.- 220 A.D.)*, by Marc Kalinowski John Lagerwey. Leiden, Boston: Brill, 2009, p. 779

“Un concetto di regalità sacrale conferiva così allo stato un significato cosmico e all'ordine sociale e politico da esso sostenuto una qualità sacra e inviolabile. Questa religione di stato doveva strutturare idealmente tutta la società, definendo gli obblighi sociali, morali e religiosi di ogni classe, dagli imperatori fino ai cittadini comuni”.²⁰

Sulla base di tale concetto cosmologico e di regalità sacrale, il governo imperiale rese inscindibili la sfera religiosa e quella politica, giustificando il proprio ruolo in relazione alla religione di Stato, e specie nel corso del tardo periodo imperiale, per mezzo di un complesso sistema di rituali e sacrifici, l'imperatore rivendicò l'esclusiva diffusione universale del sistema religioso ufficiale.

L'imperatore che, come affermato poc'anzi, godeva della difesa e del favore del Cielo era inoltre responsabile del mantenimento dell'armonia tra i propri sudditi. Sebbene il Mandato Celeste garantisse a lui e alla sua dinastia il diritto di governare, tale autorità non era comunque permanente e incondizionata. Lo stesso Mandato Celeste si fondava sull'idea che il sovrano avesse il diritto di esercitare fintanto che governava responsabilmente dal punto di vista morale. Trascurando i propri doveri di sovrano virtuoso e dimostrandosi corrotto, sarebbe stato responsabile delle conseguenti precipitazioni nel caos dell'ordine sociale e politico, perché il Cielo avrebbe espresso la propria disapprovazione attraverso terremoti, inondazioni, siccità, epidemie, invasioni straniere e così via, avvalendo la popolazione del diritto di ribellarsi,²¹ in quanto tali fenomeni erano comunemente considerati conseguenze dirette dell'incompetenza, talvolta della tirannia del sovrano regnante, nonché manifestazioni da parte del Cielo del ritiro del suo mandato. Pertanto, poiché quest'ultimo stabiliva il diritto divino di governare, esso era conferito ai sovrani meritevoli e negato a coloro i quali erano indegni o tirannici:²²

²⁰ “A concept of sacral kingship thus endowed the state with cosmic significance and gave the social and political order upheld by it a sacred and inviolable quality. This state religion ideally was to structure all of society, defining the social, moral, and religious obligations of every class from the emperors down to the commoners”. Ivi, pp. 232-233

²¹ Smith, Richard J. *Mapping China and Managing the World: Culture, Cartography and Cosmology in late imperial times*. New York: Routledge, 2013, p. 27

²² Nadeau, Randall L. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 31

“Poiché l’ autorità di governare derivava in definitiva dall’ avere il sostegno degli dèi, l’ insoddisfazione per l’ autorità politica poteva trasformarsi in azione ribelle se approvata da figure religiose. La caduta di molte dinastie fu accompagnata da gruppi religiosi spinti ad azioni violente; per esempio, i Turbanti gialli del tardo Han e il Loto Bianco del tardo Yuan”.²³

La religione fungeva da strumento per consolidare e controllare la società, ma poteva essere invocata anche dai gruppi che non si identificavano con il potere politico vigente; similmente ai fondatori della dinastia Zhou 周 (1045 a.C-256 a.C.), che si servirono del concetto di Mandato Celeste per legittimare il proprio potere, diversi gruppi sorti nel corso della storia cinese, identificarono i leader o altri membri delle proprie comunità come incarnazioni di altre figure religiose.²⁴

I sopracitati *Turbanti Gialli* (*Huangjin* 黄巾) ad esempio, nel 184 d.C. furono i protagonisti di una celebre rivolta contadina dall’ enorme portata storica per il Paese e contribuirono a determinare la caduta della dinastia Han. La religione da loro divulgata attingeva prevalentemente da un complesso sistema di pratiche e credenze che fu successivamente integrato, almeno in parte, nella prima organizzazione taoista comunitaria.²⁵

Il secondo movimento sopracitato, *La Società del Loto Bianco* (*Bailianjiao* 白蓮教), fondato da Mao Ziyuan 茅子元 (ca. 1086-1166), fiorì prevalentemente nel Fujian e nello Jiangxi settentrionali. Sebbene esso non fosse nato come movimento militante, era lontano dalla tradizione classica confuciana, e nel 1320 fu bandito. Secondo una visione cosmologica buddista, il mondo si evolve e dissolve ciclicamente attraverso una serie di periodi cosmici, definiti kalpa o eoni (*dajie* 大劫); a seguito di ciascun

²³ “Since the authority to rule was ultimately derived from having the support of the gods, dissatisfaction with the political authority could be transformed into rebellious action if sanctioned by religious figures. The fall of many dynasties was accompanied by religious groups propelled into violent action; for example, the Yellow Turbans of the late Han, and the White Lotus of the late Yuan”. Scott, Gregory. *Heterodox Religious Groups and the State in Ming-Qing China*. Toronto: Department of East Asian Studies, 2005, p. 32

²⁴ Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, pp. 239-243

²⁵ Nadeau, Randall L. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 9

evento oscuro e travagliato, sarebbe cominciata una nuova fase di rigenerazione, un nuovo ciclo cosmico. Pertanto, il nuovo eone sarebbe coinciso con l'arrivo di Maitreya²⁶ (Mile 彌勒), il futuro Buddha, e le forze demoniache insieme con quelle del passato sarebbero state sterminate. Sulla base di tale concetto, il movimento insorse alla fine della dinastia Yuan 元 (1272-1368), decretando l'inizio dei Ming.

La stessa Triade acquisì rilevanza pubblica nel corso dei Qing poiché fu coinvolta in frequenti insurrezioni, non a caso, il celebre motto che le era proprio, fu rinvenuto sia nei documenti relativi alle pratiche rituali, che nel mito della sua fondazione: "Rovesciare i Qing per ripristinare i Ming" (*Fan Qing fu Ming* 反清覆明).²⁷ Tuttavia, sebbene la tradizione della Triade fosse strettamente legata a un paradigma demonologico messianico, ovvero a una visione apocalittica fondata sulla credenza nei confronti di catastrofi imminenti, e di conseguenza, tale aspetto ne esaltasse lo spirito tipicamente politico, essa non poteva ritenersi necessariamente una società rivoluzionaria.²⁸

Gli esempi proposti illustrano in che modo la politica interagì con la religione nel contesto dei movimenti popolari e come questi due elementi contribuirono alla loro partecipazione a svariate insurrezioni. Talvolta i movimenti religiosi insorgevano con il proposito di sfidare il potere dominante e la religione occupò un ruolo attivo nelle ribellioni e nelle successioni delle dinastie e dei governi.²⁹ A partire dalla dinastia Ming, l'intervento da parte del potere centrale nei confronti dei movimenti religiosi popolari divenne sempre più rigido, e la situazione si tradusse in un susseguirsi di rivolte che perdurarono fino alla fine del periodo imperiale.

²⁶ Per ulteriori riferimenti riguardo il mito di Maitreya, fare riferimento a: Alan Sponberg, H. H., 1988. *Maitreya, the future Buddha*. Cambridge: Cambridge University Press., pp. 110-134

²⁷ "Overthrow the Qing to restore the Ming". M. Purbrick, *Patriotic Chinese Triads and Secret Societies- From the Imperial Dynasties to Nationalism and Communism*, *Asian Affairs* (2009), p. 2

²⁸ Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 43

²⁹ Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, p. 105

1.1.1 Ortodossia ed eterodossia

Dal momento in cui l'impero, sotto la dinastia Han, abbracciò il confucianesimo, la sfera religiosa fu notevolmente influenzata dai suoi insegnamenti, e a partire dal XII secolo:

“[...] la riaffermazione dello stato confuciano fornì un'opportunità per alcuni elementi religiosi classici di sviluppare ancora una volta la loro funzione nel quadro dell'istituzione politica. Questa funzione consisteva principalmente nel dare un'autorizzazione religiosa all'ordine etico-politico dello Stato. Fu in questa direzione che la religione elaborò il proprio ruolo politico in armonia con i principi confuciani che insistevano sul controllo secolare del potere politico”.³⁰

L'idea di una società gerarchica guidata da gentiluomini virtuosi e capaci (*junzi* 君子) fu un aspetto che l'imperatore utilizzò per sostenere la propria posizione e prevenire le sfide al governo. Egli si appellava agli insegnamenti tradizionali per giustificare il suo mandato, affermare il proprio status elitario e determinare le regole per le controversie politiche e sociali.³¹

Rivestendo un ruolo di centralità nelle prestazioni rituali e nella sfera religiosa in generale, in particolare, il governo tardo imperiale perseguì l'obiettivo di rendere universale il proprio concetto di ortodossia (*zheng* 正), definendo in tal modo le dottrine ufficiali, dai valori universali, contrapposte a ciò che era riconosciuto come deviante o eretico (*xie* 邪, *yiduan* 異端) ed era propagandato dai culti malvagi. La nozione di eresia comparve per la prima volta proprio nei *Dialoghi* di Confucio (551-479 a.C.), opera nella quale egli sostenne la necessità di resistere alle idee eterodosse

³⁰ “[T]he reassertion of the Confucian state provided an opportunity for certain classical religious elements to develop once more their function within the framework of the political institution. 'this function lay mainly in giving religious sanction to the ethicopolitical order of the state. It was in this direction that religion developed its political role in harmony with the Confucian principles which insisted upon secular control of political power'. Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, p. 127

³¹ Scott, Gregory. *Heterodox Religious Groups and the State in Ming-Qing China*. Toronto: Department of East Asian Studies, 2005, pp. 28-29

per ridurre la loro minaccia nella società.³² “Il Maestro disse: ‘Ricevere dottrine differenti (dalle antiche) è nocivo’”³³ *Kongzi shuo pipan bu zhengque de yilun huo jiu keyi xiaochule* 孔子說 批判不正确的議論禍就可以消除了.³⁴

Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1368-1398), fondatore della dinastia Ming, era consapevole del potenziale politico dei movimenti religiosi, e per tale motivo, a partire dal 1370, vietò quasi tutte le forme di attività religiosa popolare, definite vie eterodosse (*zuodao* 左道). In quanto Figlio del Cielo, tra le responsabilità primarie figurava la corretta prestazione delle procedure rituali che, tradizionalmente, si credeva difendessero l'ordine del cosmo. Il complesso sistema di rituali e sacrifici di Stato, molti dei quali annotati nei registri dei sacrifici, era prioritario anzitutto per la sfera politica del Paese, e la loro corretta osservanza era centrale nelle attività dell'imperatore perché si credeva che le prestazioni religiose, se accompagnate da una buona reggenza, potessero influenzare il cosmo in modo benefico per la Terra e gli abitanti. La tradizione secolare conferì alla società un profondo rispetto verso le prestazioni rituali dettate dal confucianesimo, e numerosi insegnamenti esplicitamente cosmologici, riflessi nell'ideologia ufficiale, nella burocrazia istituzionale, nel culto di stato, nei rituali secolari e nel calendario annuale.³⁵

Pertanto, Zhu Yuanzhang introdusse novità rilevanti nell'ambito rituale;³⁶ decretò la creazione degli altari dedicati alla divinità della Terra (*shetan* 社壇) in ogni villaggio e i templi degli spiriti della città (*chenghuangmiao* 城隍廟) in ogni contea e prefettura.³⁷ Promuovendo vigorosamente il ruolo detenuto dalla sfera rituale, cosicché essa abbracciasse l'intera tradizione, i rituali Ming si rivelarono unici e originali, e i funzionari della dinastia si adoperarono per modellare i riti di Stato secondo la loro comprensione e interpretazione dei *Rituali di Zhou* (*Zhouli* 周礼),³⁸

³² Yang, Mayfair Mei-hui. *Chinese Religiosities: Affliction of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press, 2008, p. 115

³³ Castellani, A., 1984. *I Dialoghi di Confucio*. Firenze: Sansoni, p. 48

³⁴ Lei Bo, Xia Yuhe. *論語今譯 The Analects of Confucius*. 濟南: 齊魯書社, 1993, p. 14

³⁵ Smith, Richard J. *Divination in Traditional Chinese Society*. Boulder: Westview Press, 1991, p. 46

³⁶ Pidhainy, Ihor. "State Ritual in Late Imperial China." *Religion Compass*, 2009, p. 11

³⁷ Lagerwey, John. *China: A Religious State*. Aberdeen, Hong Kong: Goodrich International Co. Ltd., 2010, p. 49

³⁸ Pidhainy, Ihor. "State Ritual in Late Imperial China." *Religion Compass*, 2009, p. 11

dando un importante contributo alla modernizzazione della religione cinese. Tali novità erano atte allo scopo di preservare efficacemente il sistema istituzionale del Paese, che divenne un modello e un fondamento per tutta la successiva legislazione e la politica sulla religione nel corso della Cina imperiale e anche della Repubblica Popolare Cinese (*Zhonghua renmin gongheguo* 中華人民共和國).³⁹

Il governo tardo imperiale continuò a incorporare le pratiche rituali nell'ambito politico, e la società appariva fortemente legata alla religione sia nella sua organizzazione che nella sua morale. Dal momento che lo Stato riservava per sé l'autorità di definire ciò che fosse ortodosso e cosa non lo fosse, furono ritenuti eretici e potenzialmente pericolosi per la stabilità imperiale tutti i culti fondati sulle credenze apocalittiche che condannavano l'ordine statale vigente; inoltre, furono bandite tutte le organizzazioni indipendenti, le quali potevano influenzare parte della popolazione, specialmente chi apparteneva alla classe inferiore della società, spingendole a insorgere contro il governo e a minacciarne la stabilità.

Sebbene le forme dei culti eterodossi non determinassero necessariamente l'opposizione alle autorità imperiali, l'intervento di queste ultime spesso fu piuttosto netto.⁴⁰ Già all'inizio della dinastia Ming, Zhu Yuanzhang tentò di bandire tutte le pratiche dei gruppi popolari, ma anche di tenere sotto controllo una gran parte di attività religiose, specie a livello locale. Le tensioni si sarebbero inasprite dal primo periodo della dinastia Qing, in quanto il governo avrebbe decretato le nuove associazioni e confraternite emergenti principalmente dissidenti, nonché organizzazioni potenzialmente dannose per il benessere e l'ordine imperiale. Alla fine del diciottesimo secolo, lo Stato attuò pene severe nei confronti dei nuovi movimenti religiosi, sospettando che i membri fossero spesso coinvolti in banditismo e associazioni criminali:⁴¹

³⁹ Yang, Mayfair Mei-hui. *Chinese Religiosities: Affliction of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press, 2008, p. 117

⁴⁰ Weber, Max. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Illinois: The Free Press, 1951, p. 218

⁴¹ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 2

“Tuttavia, esso non fu abbastanza forte da imporre il proprio concetto di ortodossia in tutto l'impero, né tale ortodossia si rivelò essere orientata verso lo Stato e la collettività, in grado cioè di soddisfare i bisogni religiosi di ciascun individuo”.⁴²

1.2 Questione religiosa nel tardo periodo imperiale

A partire dalla dinastia Ming, durata circa tre secoli, il Paese conobbe un rapido sviluppo economico, la diversificazione della forza lavoro, nonché la crescita e l'espansione dell'industria della stampa. In particolare, durante la reggenza di Zhu Yuanzhang, emersero nuove prospettive sul mercato e vi fu una rapida commercializzazione; le tasse doganali diminuirono sensibilmente, sebbene gli affari privati non fossero comunque esenti dal monopolio statale, che ne ispezionava regolarmente le attività e registrava i prezzi delle materie prime.⁴³

Crebbero gli scambi interregionali riguardanti i beni materiali e conseguentemente, ne giovò anche la sfera culturale. Le comunità locali interagivano in maniera sempre più frequente con le regioni confinanti, ampliando i propri orizzonti e associandosi le une con le altre.⁴⁴ A tal proposito, la distribuzione di edizioni stampate di opere letterarie a buon mercato permise la diffusione dell'alfabetizzazione tra una parte più vasta della popolazione, permettendo a quest'ultima di potersi esprimere indipendentemente dall'appoggio alla struttura sociale vigente, ortodossa. L'espansione economica e lo sviluppo del mercato letterario aprirono nuove possibilità espressive per numerose persone in contrasto con la società esistente, le quali attraverso la scrittura si avvalevano dei nuovi strumenti per diffondere le proprie idee.⁴⁵

⁴² “However, the traditional state was not strong enough to enforce its orthodoxy throughout the empire, nor was this orthodoxy, geared as it was toward the state and the collective, ever able to satisfy the religious needs of the individual”. Nadeau, Randall L. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 233

⁴³ Brook, Timothy. *The Confusions of Pleasure- Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1999, p. 85

⁴⁴ Scott, Gregory. *Heterodox Religious Groups and the State in Ming-Qing China*. Toronto: Department of East Asian Studies, 2005, p.5

⁴⁵ Ivi, p. 6

Tali processi di mobilità e cambiamento proseguirono durante entrambe le dinastie. Il numero di centri culturali urbani accrebbe rapidamente, per via di un ingente aumento della popolazione; nel corso della dinastia Qing, infatti, la popolazione passò da 150.000.000 nel 1700 a 313.000.000 nel 1794.⁴⁶

In concomitanza con i cambiamenti sopracitati, il governo tardo imperiale attuò un rigido controllo sulla società e perciò, sulle sfere culturale e religiosa, concentrandosi prevalentemente sugli insegnamenti secolari fondati sulle tre dottrine ufficiali, così come su una discreta varietà di gruppi culturali, tra cui lignaggi, associazioni, culti devoti alle divinità locali e così via. Sebbene le dottrine buddiste e taoiste, dal momento in cui divennero comunemente praticate nei templi delle comunità locali, avessero ottenuto in tempi diversi il riconoscimento istituzionale, tuttavia, non detenevano lo stesso titolo secolare attribuito al confucianesimo, il quale divenne sinonimo dello stesso stato imperiale. Esse vennero incorporate in maniera diversa, poiché in cambio dell'approvazione e del supporto imperiale, avrebbero dovuto accettare le regole di quest'ultimo.⁴⁷ Per tutta la durata del tardo periodo imperiale, svolsero un ruolo di subordinazione, relativamente marginale:⁴⁸

“Lo stato tardo imperiale [...] tentò sempre più di relegare il buddismo e il taoismo in regni separati e isolati di comunità dedite alla coltivazione personale al di fuori della sfera pubblica”.⁴⁹

Il rifiuto statale era mosso principalmente dall'intolleranza nei confronti delle attività clericali buddiste e taoiste, preferibilmente intese come sistemi esclusivamente dottrinali e come tradizioni spirituali. La questione anticlericale era descritta come una depravazione morale e intellettuale dei professionisti religiosi e della loro cattiva influenza sulla società in generale.⁵⁰ Pertanto, Zhu Yuanzhang istituì gli uffici per la registrazione di monaci e sacerdoti e ordinò che i membri venissero regolarmente

⁴⁶ Roberts, J. A. G. *The Complete History of China*. Cheltenham, UK: The History Press, 2003, p.229

⁴⁷ Ma Xisha, Meng Huiying. *Popular Religion and Shamanism*. Boston: Brill, 2011, p. 3

⁴⁸ Yang, Mayfair Mei-hui. *Chinese Religiosities: Affliction of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press, 2008, p. 47

⁴⁹ “The late imperial state [...] increasingly attempted to relegate Buddhism and Taoism to separate, isolated realms of self-cultivation communities outside the public sphere”. Vincent Grossaert, David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p. 29

⁵⁰ Ivi, p. 36

esaminati, in quanto molti di essi non operavano nei templi e nei monasteri ma divulgavano le dottrine tra la popolazione e reclutavano nuovi adepti, perciò spesso sfuggivano ai controlli statali. Per limitarne la diffusione, la legge fu spesso determinata nell'impedire la costruzione di templi privati nonché l'espansione delle relative comunità monastiche.

Nonostante tali condizioni, buddismo e taoismo influenzarono un gran numero di movimenti religiosi fioriti nel suddetto periodo storico che, come affermato precedentemente, sviluppò la propria cultura religiosa attingendo anche dai sistemi delle dottrine in questione. Fu il caso della Triade, la quale sviluppò le proprie pratiche rituali attraverso la combinazione della tradizione secolare e delle influenze buddiste e taoiste, elaborò la propria visione cosmologica partendo dal concetto di *Via*⁵¹ (*Dao* 道), sviluppò la propria struttura interna sulla base della tradizionale gerarchia confuciana, e combinò una moltitudine di aspetti religiosi per ciò che concerne il mito della propria fondazione e il concetto di redenzione per la propria comunità.⁵² Pertanto, la molteplicità di questioni religiose emergenti, nonostante le frequenti repressioni cui furono soggetti i movimenti coinvolti, rimasero estremamente diffuse nel Paese.⁵³

La legge dell'impero Qing si poggiò fortemente sul sistema dei Ming, prevedendo pene severe nei confronti di qualsiasi nuova forma religiosa, la quale poteva rivelarsi una minaccia morale e spirituale per la classe reggente. Giacché il rapporto del potere centrale con la religione popolare si basava sullo stesso presupposto dell'ortodossia ufficiale, permettendo allo Stato di muoversi contro qualsiasi culto che potesse violarne i codici etici stabiliti e tutelati, e di conseguenza, di classificarlo come licenzioso o eccessivo (*yinci* 淫词),⁵⁴ fu definito violento qualsiasi culto che ricorresse

⁵¹ La *Via* (*Dao* 道) rappresenta il punto focale attorno a cui si sviluppò la filosofia taoista. Essa è intesa come la fonte primaria di tutto ciò che esiste, come mistero innominabile, presenza sacra, nonché processo cosmologico identificato con l'universo nel suo insieme. Per ulteriori approfondimenti: Nadeau, Randall L. *The Wiley-BlackWell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 172

⁵² Nel presente articolo la Triade viene definita *Sanheyi* 三合一, termine adottato più recentemente. David A. Palmer, Paul R. Katz, Wang Chien-chuan. «Redemptive Societies in Cultural and Historical Context. » *Journal of Chinese Theatre, Ritual and Folklore (Minsu quyi)*, n. 173 (2011), pp. 5-6

⁵³ Vincent Grossaert, David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p. 30

⁵⁴ Nadeau, Randall L. *The Wiley-BlackWell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 233

all'uso di talismani, acqua benedetta, tecniche rituali e arti marziali, prometteva di rendere un individuo invulnerabile, e potesse giustificare gli atti di banditismo e criminalità di quest'ultimo. Inoltre, erano severamente banditi i movimenti eterodossi composti da dissidenti sociali, aventi cioè, una consapevolezza o un orientamento politico, considerati potenzialmente pericolosi per eventuali insurrezioni popolari.

“Il governo Qing criticava spesso i movimenti settari per essersi impossessati della gerarchia sociale tradizionale dettata dagli insegnamenti confuciani. Gran parte della paura da parte delle autorità non era dovuta esclusivamente alla potenziale forza militare dei gruppi rivoltosi, quanto più alla loro capacità di minare le fondamenta del controllo politico e sociale”.⁵⁵

Il *Daming huidian* 大明會典, emanato dai Ming ufficialmente nel 1509, decretava tutti i ruoli e i regolamenti amministrativi, tra cui quelli rituali, e sanciva i codici penali; attraverso l'*Editto Sacro* (*Shengyu* 聖諭) dell'imperatore Kangxi 康熙 (1654-1722) nel 1670, documento che fu ristampato per una distribuzione di massa e fu accompagnato da spiegazioni, istruzioni ed esempi specifici per estendere la comprensione ad un pubblico più vasto, lo Stato riaffermò il rifiuto verso qualsiasi dottrina falsa e rimproverò gli eretici. L'editto comprendeva sedici punti riassuntivi dei valori morali confuciani, esaltando la sottomissione gerarchica nelle cinque relazioni sociali (sovrano-suddito, padre-figlio, marito-moglie, fratello maggiore-fratello minore, amico-amico), nonché la generosità, l'obbedienza, la parsimonia e il duro lavoro. Pertanto, tale editto fu identificato come una delle dichiarazioni più coincise ed autoritarie dell'ideologia confuciana. Tra le norme, vi era: “Estirpa i

⁵⁵ “the Qing government often criticized sectarians for usurping the traditional social hierarchy dictated by Confucian teachings. Much of the fear on the part of authorities was not necessarily due to the potential military strength of religious rebellions, but rather in their ability to undermine the foundations of political and social control”. Scott, Gregory. *Heterodox Religious Groups and the State in Ming-Qing China*. Toronto: Department of East Asian Studies, 2005, p. 39

principi eretici, al fine di esaltare la dottrina corretta”⁵⁶ *Chu yiduan yi chongzheng xue* 黜异端以崇正学.⁵⁷

Il settimo precetto sopracitato fa riferimento ai culti eterodossi, i quali solevano sviluppare le proprie ideologie attraverso la combinazione di credenze popolari, incluse quelle sciamaniche (*samanjiao* 萨满教), insieme con le tradizioni legate ai culti buddisti e taoisti, fenomeno ritenuto dalle istituzioni un uso improprio e un’usurpazione delle dottrine canoniche. Pertanto, le istituzioni governative condannarono qualsiasi movimento che esercitasse il culto secondo tali forme, denunciarono apertamente le raccolte fondi (*mukuan* 募款) da parte dei movimenti religiosi in questione poiché considerate manifestazioni di frode pubblica ai danni del popolo; non vi sarebbe stato alcun compenso nell’aldilà, o una qualche salvezza speciale dell’anima.

“La vita contemplativa, la ricerca meditativa individuale per la salvezza, e specialmente l’esistenza monacale erano viste dai Confuciani come pigrizie parassitiche”.⁵⁸

Sulla base degli insegnamenti confuciani, infatti, la salvezza dell’anima era strettamente legata alla preoccupazione in primo luogo rivolta agli antenati, a seguire ai funzionari ufficiali e all’imperatore, ovvero l’unico individuo legittimato dal Cielo. Di conseguenza, qualsiasi credenza riguardante la redenzione, qualsiasi lotta per l’ottenimento della grazia eterna, minacciavano non solo la pietà nei confronti degli antenati, ma l’intero prestigio dell’amministrazione statale. Il rifiuto verso il culto degli antenati si rivelava essere una minaccia anche per la virtù cardinale della politica, da cui dipendeva la disciplina nella gerarchia ufficiale e l’obbedienza da parte dei sudditi. Una religiosità in grado di emancipare un individuo a credere nel potere

⁵⁶ “Extirpate strange principles, in order to exalt the correct doctrine”. David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1985, p. 326

⁵⁷ 胡译之. «晚清来华传教士中国法律观的“变”与“常” - Western Missionaries’ Perceptions of Laws in Late-Qing China: A Study Based on James Legge’s Translation of the Sacred Edict. » *华东政法大学学报- Journal of East China University of political science and Law*, 2020, p. 166

⁵⁸ “Contemplative life, the individual contemplative search for salvation, and especially the monachal existence were viewed by the Confucians as parasitical laziness”. Weber, Max. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Illinois: The Free Press, 1951, p. 216

decisivo del carisma imperiale e dell'ordine eterno delle relazioni pie o sante era inaccettabile dal principio.⁵⁹

1.2.1 Pene e persecuzioni

Nel 1725 fu promossa una legge in merito alle pene che sarebbero state decise da un Consiglio di Punizione istituito dall'imperatore, sulla base del numero di persone coinvolte in ciascun movimento, e a seconda che i capi fossero stati scelti tenendo conto dei principi di età o di anzianità:

Per le organizzazioni composte da meno di venti membri era prevista l'esecuzione per strangolamento destinata ai capi dopo la sentenza, mentre i seguaci erano condannati all'esilio a vita di 3.000 miglia cinesi (*li* 里) oppure a ricevere cento colpi di bambù;

per le organizzazioni composte da venti membri e più, l'esecuzione per strangolamento riservata ai leader dei movimenti era imminente (*lijue* 立決), mentre l'esilio per i seguaci era previsto entro le regioni più lontane e inospitali del sud della Cina;

se i movimenti erano costituiti da quaranta membri e più, i quali non si attenevano al principio di anzianità ma al contrario riservavano la guida a persone giovani, queste ultime erano condannate alla pena capitale, e i sostenitori costretti all'esilio militare in zone spesso paludose e in generale inospitali, a sud della Cina.⁶⁰

Sebbene il governo avesse attuato notevoli misure atte al controllo della popolazione in termini pratici e ideologici, con il proposito di plasmare una società potenzialmente produttiva ma al contempo moderata, i movimenti religiosi sorti nel panorama storico in questione, erano organizzati secondo una struttura interna che prescindeva dalle scale sociali ortodosse, ignorando età e sesso, e di conseguenza, sfidando il sistema

⁵⁹ Ivi, pp. 215-216

⁶⁰ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 199

gerarchico e l'élite che dipendeva da esso per giustificare la loro posizione nella società.

Sotto il monopolio autoritario tradizionale e le conseguenti persecuzioni cui furono soggetti, a differenza del confucianesimo, del buddismo e del taoismo, i movimenti religiosi eterodossi non vinsero mai il riconoscimento istituzionale della propria posizione.

“[...] poiché la loro dottrina di solito rivendicava un potere superiore per le loro divinità nell'ordine mondiale, un dogma che era ovviamente offensivo per il potere temporale autoritario, che non tollerava alcuna dottrina superiore all'ortodossia accettata”.⁶¹

Tuttavia, i gruppi popolari furono talvolta disposti a offrire resistenza armata alle minacce di repressione al fine di proseguire la propria vita religiosa. La segretezza e la determinazione nella resistenza furono particolarmente necessarie per tutti i gruppi che professavano la salvezza universale. Infatti, crebbe il numero dei consensi e dei seguaci reclutati, fenomeno che seppe indebolire gravemente il dominio dinastico e contribuì a provocarne il crollo. Specie a partire dalla seconda metà del Settecento, le insurrezioni registrate negli archivi dei Qing furono molto più numerose. La prima parte della loro reggenza fu caratterizzata dalle spedizioni militari indette nei confronti delle popolazioni straniere; durante la seconda parte invece, l'impero fu impegnato nella soppressione di innumerevoli rivolte, per lo più a sfondo religioso. Come sostenuto da C. K. Yang, pochissime ribellioni politiche erano totalmente estranee a qualche elemento o organizzazione religiosa.⁶²

“Il rifiuto e le persecuzioni da parte del governo imperiale nei confronti dei culti eterodossi indicavano una chiara minaccia per il potere politico da parte della religione nelle sue forme eterodosse”.⁶³

⁶¹ “as their doctrine usually claimed superior power for their deities over the world order—a dogma that was obviously offensive to the authoritarian temporal power, which would tolerate no superior doctrine other than the accepted orthodoxy”. Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, p. 224

⁶² Ivi, p. 219

⁶³ “the rejection and persecution of heresy indicated a clear threat to the ruling political power by religion in its heterodox forms”. Ivi, p. 218

Pertanto, le rivolte susseguitesi alla fine dell'impero ebbero un impatto ingente sulla stabilità dello stesso; a partire dal Movimento del Loto Bianco nel 1774, che insorse anche nel 1794, diffondendosi in nove province; lo Stato impiegò otto anni per porvi fine, uscendone particolarmente indebolito. Insorsero la Triade (1786-1789) e il movimento religioso degli *Otto Trigrammi* (*Baguajiao* 八卦教), noto anche come *Movimento dei Principi Celesti* (*Tianlijiao* 天理教) (1786-1788). L'Ottocento fu anch'esso caratterizzato da numerose rivolte locali mosse dai movimenti religiosi in ogni parte dell'impero, le quali contribuirono a indebolire la dinastia Qing, decretandone il declino, tra cui la rivolta dei *Taiping*, o *Regno Celeste della Grande Pace* (*Taipingtianguo* 太平天國), combattuta tra il 1850 e il 1864, e quella dei *Boxer* (*Yihetuan yuntong* 義和團運動), nel 1900.

In seguito alle insurrezioni, lo stato Qing e le società locali furono gravemente danneggiati in quanto il governo dovette impiegare cospicue risorse umane ed economiche per porvi fine. L'interruzione delle rivolte fu spesso accompagnata dalla soppressione dei gruppi coinvolti, e dalla distruzione delle scritture e dei testi sacri di riferimento. In svariate occasioni, il governo produsse rapporti ufficiali fondati sulle indagini e gli arresti condotti, mentre le persone coinvolte nelle rivolte erano costrette a rilasciare le proprie dichiarazioni. Gli interrogatori e le torture conseguenti alle repressioni erano volti a raccogliere informazioni per il governo, il quale non tardò a identificare i movimenti in questione e ad attuare pene severe.

Meno di un secolo dopo la fondazione della dinastia Qing, in concomitanza con l'indebolimento del controllo statale in merito alle questioni sociali e religiose, il numero dei predicatori attivi sul territorio, specialmente a livello locale, aumentò sensibilmente, rendendo sempre più difficili le operazioni di controllo. Perciò, nonostante il monopolio esercitato sulla sfera religiosa e sulla denuncia aperta nei confronti dei culti popolari, all'inizio del diciassettesimo secolo il numero dei templi sorti illegalmente e dei predicatori attivi nelle varie località del Paese crebbe esponenzialmente.⁶⁴

⁶⁴ Ivi, p. 188

1.3 I movimenti religiosi popolari

I movimenti religiosi sorti nel tardo periodo imperiale divennero caratteristici del panorama sociale nel primo periodo della Cina moderna. Poiché, come detto, trascendevano le religioni canoniche, ed erano condivisi dalla popolazione indipendentemente dalla propria affiliazione religiosa e dalle affinità con i *Tre Insegnamenti* (*Sanjiao* 三教), confucianesimo, buddismo e taoismo, gli studiosi riconoscono una quarta categoria, quella della *religione popolare* (*minjian zongjiao* 民间宗教).⁶⁵

Classificare la religione popolare non fu facile per lungo tempo; tuttavia, essa svolse un ruolo importante in quanto incluse una grande varietà di elementi religiosi, sia all'interno dei nuclei familiari che nel macrocosmo delle comunità religiose 'determinate dall' "inclusione" piuttosto che dall' "appartenenza"; ovvero caratterizzate dell'essere parte di un gruppo piuttosto che dallo scegliere individualmente di seguire una certa istituzione religiosa'.⁶⁶

Per religione popolare non si intende un complesso di insegnamenti riservati esclusivamente agli strati inferiori della popolazione, al contrario, essa è rivolta a tutte le classi sociali senza alcuna distinzione; messaggio che si riflette nelle pratiche divinatorie, nei riti ciclici come le celebrazioni annuali e i riti di passaggio, e in varie forme di auto coltivazione, ispirate da intuizioni e combinazioni che ebbero origine, come affermato precedentemente, da una o più delle tre religioni ufficiali.

La religione popolare spesso rispondeva alle esigenze dei cittadini per i quali non vi era un'adeguata disponibilità negli elenchi ufficiali dei sacrifici consentiti e prescritti; non solo a livello locale, in cui le divinità rappresentate nei templi dei villaggi affermavano l'immagine della propria identità e determinavano lo status della propria

⁶⁵ Nadeau, Randall L. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p.398

⁶⁶ Ivi, p. 12

comunità rispetto all'ortodossia ufficiale e rivendicavano, talvolta, la correlazione tra l'interesse locale e quello nazionale; ma più in generale, la religione popolare rispondeva alle esigenze della popolazione che non si identificava con le dottrine imposte dalla classe dirigente del tempo, rifletteva la coscienza della gente comune, anziché dare voce unicamente all'ideologia approvata dallo Stato.⁶⁷ Di conseguenza, sebbene i culti popolari non godessero di alcun riconoscimento ufficiale da parte dell'impero, né di una qualsiasi istituzione che potesse definirne la legittimità delle attività religiose, erano comunque piuttosto diffusi tra la popolazione. Ciò anche perché nel corso del periodo storico in questione, chi vi aderiva divenne ben presto consapevole di dissentire dalle tradizioni religiose secolari. Dedicandosi a concetti quali la salvezza eterna e la lotta per la libertà religiosa, nonostante le persecuzioni mosse dall'intolleranza statale, molte persone acquisirono ben presto la consapevolezza della distinzione tra ortodossia ed eterodossia, abbracciando consapevolmente quest'ultima.⁶⁸

1.3.1 Preludio dell'età moderna

Una prima distinzione tra la religione ortodossa e i movimenti religiosi popolari, ritenuti eterodossi e settari, consisteva nel fatto che l'appartenenza e la partecipazione alla prima categoria era obbligatoria, mentre per ciò che concerne la seconda, l'adesione era volontaria; perciò, non vi era possibilità di unirsi a un lignaggio più potente, né di modificare la propria discendenza, ma i gruppi religiosi popolari erano aperti a tutti.⁶⁹

In secondo luogo, una discreta varietà di movimenti popolari prevedeva la partecipazione indiscriminata di uomini e donne. Fu la critica più comune mossa da

⁶⁷ Scott, Gregory. *Heterodox Religious Groups and the State in Ming-Qing China*. Toronto: Department of East Asian Studies, 2005, p. 11

⁶⁸ Ownby, David. "Sect and Secularism in Reading the Modern Chinese Religious Experience." *Archives de sciences sociales des religions*, October- December 2008, p. 15

⁶⁹ Scott, Gregory. *Heterodox Religious Groups and the State in Ming-Qing China*. Toronto: Department of East Asian Studies, 2005, p. 56

parte dell'impero in quanto le feste, i pellegrinaggi e le occasioni cerimoniali disturbavano la situazione ideale di segregazione sessuale. Le autorità morali confuciane immaginavano per le donne una vita spirituale coltivata all'interno delle proprie case, rifiutando radicalmente, sia sul piano morale che teologico, la loro partecipazione a qualsiasi funzione rituale e a qualsiasi attività religiosa svolta all'aperto, in pubblico. Ogni sorta di partecipazione svolta all'esterno era concepita come tradimento nei confronti dei doveri di una donna verso la casa e la famiglia.⁷⁰ La presenza femminile all'interno dei templi alimentava la paura della profanazione (*xiedu* 褻瀆) di un luogo sacro; pertanto, furono introdotti dei regolamenti volti a preservarne la purezza rituale.

Inoltre, non era permesso alle donne di praticare il culto all'interno dei templi e dei monasteri, poiché esse sarebbero inevitabilmente entrate in contatto con preti e praticanti maschi; tra i pericoli a cui si esponevano vi sarebbero stati quello di essere sedotte e di subire molestie; ciò rappresentò il motivo principale per cui fu imposto il divieto statale. Diversi decreti imperiali nel corso dei Qing menzionavano la violazione della segregazione sessuale tra le caratteristiche più sgradite comuni ai movimenti popolari diffusisi, ponendo indirettamente la questione della partecipazione femminile alle attività religiose su un piano sociale piuttosto che religioso.⁷¹

“Questa regola non fu mai attuata o applicabile, perché le donne erano sempre la maggioranza tra i fedeli nei templi, e lo sfondo del tempio era un luogo familiare per il racconto, ma nondimeno indicava una delle ragioni fondamentali per l'antagonismo politico e l'eterodossia”.⁷²

Nel corso dei Qing i divieti statali permanenti furono applicati raramente. I funzionari ufficiali e i leader delle comunità religiose, soprattutto a livello locale, attuarono provvedimenti modificando alcune pratiche relativamente alla presenza e alle attività

⁷⁰ Goossaert, Vincent. "Irrepressible Female Piety: Late Imperial Bans on Women Visiting Temples." *Nan Nu*, 2008, p. 215

⁷¹ Ivi, p. 217

⁷² “This rule was never enforced or enforceable, for women were always in the majority among worshipers in temples, and temple grounds were familiar places for romance, but it nonetheless indicated one of the basic reasons for political antagonism to heterodoxy”. Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, p. 203

femminili nei templi e negli spazi pubblici religiosi, quali l'introduzione del divieto sul trascorrimento della notte delle donne nei templi o sulle penitenti durante le processioni; ma ciò si tradusse più spesso in un negoziato rispetto alle forme di controllo degli aspetti sopracitati.⁷³ Quando non vi era un riscontro positivo da parte dei leader delle comunità religiose coinvolte, il governo non tardava ad attuare provvedimenti severi, tra cui la distruzione dei luoghi di riferimento e dei testi sacri, e la punizione corporale per coloro i quali disobbedivano allo Stato, in nome dell'ortodossia.⁷⁴

Un esempio di come il bagaglio culturale e sociale di un movimento popolare avesse potuto rappresentare una sorta di preludio all'ingresso nella storia moderna della Cina fu quello del movimento dei Taiping citato poc'anzi. Esso divenne celebre per la tempra rivoluzionaria che spinse i membri a meditare il rovesciamento della dinastia mancese, cosa che comportò una vera e propria guerra civile nel Paese, a seguito della quale conseguì la soppressione del movimento; tuttavia, non si possono tralasciare le novità introdotte nel proprio organismo. I Taiping, fioriti a Nanchino, sostennero l'abolizione della proprietà privata, l'equa distribuzione delle terre, instaurarono un sistema di vita collettivo attraverso la comunione dei beni, promossero l'uguaglianza di genere e un'organizzazione gerarchica della società divisa in venticinque famiglie che avevano competenze amministrative, religiose, civili e militari. Nel caso del movimento dei Taiping, essi prefigurarono, in un certo senso, le nuove correnti che sarebbero emerse nel XX secolo, il *socialismo* (*shehuizhuyi* 社會主義) e il *maoismo* (*maozhuyi* 毛主義), e i loro ideali avrebbero ispirato le generazioni future dei rivoluzionari cinesi, inclusi Sun Yat-Sen (*Sun Zhongshan* 孫中山) (1866-1925) e il *partito comunista cinese* (*zhongguo gongchangdang* 中國共產黨).

Pertanto, grazie alla varietà di novità introdotte negli ambiti religioso e sociale, il numero di seguaci dei movimenti eterodossi si rivelò essere piuttosto ingente. Nonostante la mancanza di similarità con le tre religioni ufficialmente riconosciute in

⁷³ Goossaert, Vincent. "Irrepressible Female Piety: Late Imperial Bans on Women Visiting Temples." *Nan Nu*, 2008, p. 214

⁷⁴ Scott, Gregory. *Heterodox Religious Groups and the State in Ming-Qing China*. Toronto: Department of East Asian Studies, 2005, p. 54

termini di denominazione autocosciente e di carisma istituzionale, furono riconosciuti in quanto movimenti popolari.

Numerosi gruppi religiosi popolari svilupparono le proprie liturgie e stabilirono i propri sistemi di dottrine e sacre scritture mischiando elementi buddisti, taoisti e popolari,⁷⁵ senza tralasciare rimandi alla tradizione secolare. Ciò perché, pur avendo introdotto le proprie caratteristiche distintive, essi condividevano l'attenzione confuciana sull'etica e la partecipazione sociale. Il confucianesimo ebbe un effetto immenso sulla formazione della fede religiosa così come sull'etica del Paese, contribuendo al significato della religione cinese nell'intera storia della sua cultura.⁷⁶

Sulla base della relazione insegnante-allievo, i membri tramandavano gli insegnamenti religiosi del proprio movimento quali la guarigione, le arti marziali, la meditazione, i mantra, e così via. Includevano diverse pratiche rituali quali il culto ancestrale svolto presso gli altari domestici e le sale del lignaggio, il culto delle divinità nei santuari e nei templi dei villaggi, le cerimonie legate alle festività stagionali delle comunità locali e così via. Per ciò che concerne la Triade, i novizi pagavano rispetto, lealtà e denaro ai loro insegnanti in cambio della conoscenza protettiva che conferivano nel corso delle cerimonie di iniziazione. La quantità di denaro trasferita indicava il valore percepito della conoscenza trasmessa e il grado di gratitudine da parte del destinatario.⁷⁷

Oltre alle attività legate alla sfera rituale, svolgeva un ruolo importante quella di mutuo sostegno. Molti movimenti emergenti creavano reti di supporto sociale per le persone tenute al margine, le quali altrimenti, non avrebbero avuto accesso a strutture di parentela e di comunità locale. Fu il caso della Triade che, in quanto organizzazione di mutuo soccorso e mutua protezione, si espanse rapidamente perché vi aderirono numerose persone in soggiorno temporaneo da altre province, talvolta vagabondi. Tale situazione si aggravò nel corso dei regni di Kangxi e di Yongzheng 雍正 (1678-1735), per via dell'aumento della popolazione rurale, delle esazioni da parte del governo, della politica sull'imposta fondiaria e dello sfruttamento dei contadini da parte dei

⁷⁵ Nadeau, Randall L. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 231

⁷⁶ Cua, Antonio S. *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York, London: Routledge, 2003, p. 642

⁷⁷ Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 44

proprietari terrieri, fattori che causarono la diffusione di nomadi che tendevano sempre più a ricavare sostentamento dai terreni lasciati liberi nelle zone limitrofe, prevalentemente desolate.⁷⁸

Perciò, con il termine movimenti religiosi popolari, si intendono tutte le religioni dichiarate settarie (*jiaopai* 教派), le fratellanze (*xiongdihui* 兄弟會) e le società segrete (*huidaomen* 會道門) sorte nel suddetto panorama storico, le quali prevedevano la condivisione di dottrine non canoniche ed erano legate tra loro da diverse analogie sul piano religioso, quali la credenza nell'accesso a poteri soprannaturali, per ciò che concerne i rituali esoterici, le cerimonie di iniziazione e così via.

Il movimento popolare della Triade fiorì nella seconda metà del Settecento nel Fujian; in origine, prevedeva che ciascuna comunità fosse formata da dieci o undici membri, ma furono reclutati rapidamente un cospicuo numero di adepti. Pertanto, furono costruite numerose sedi atte alle prestazioni nella Cina meridionale, a Taiwan e nel sudest asiatico dove, nel corso del Settecento e dell'Ottocento, un gran numero di abitanti era emigrato.⁷⁹ Molte persone che si ritrovarono alla deriva in un ambiente sconosciuto cercarono, attraverso i rituali di confraternite giurate, di creare reti pseudo familiari per interagire con altre comunità.⁸⁰ Grazie anche a tale funzione, la Triade divenne ben presto celebre sull'intero territorio nazionale e non solo.

Le componenti chiave delle sue attività, seppur condotte in segretezza, furono originariamente rituali e si tradussero nella creazione di una comunità religiosa, in un viaggio di iniziazione e in un patto di sangue. Tali aspetti, nel tempo furono soggetti a revisioni e a integrazioni di regole, codici segreti e cerimonie introdotti dai membri e dai leader del movimento, e saranno aspetti presi in esame nel capitolo successivo. Un'ulteriore analisi sarà condotta sull'aspetto demonologico messianico citato precedentemente, in quanto anch'esso strettamente legato al panorama storico

⁷⁸ Shaoqing, C., 1984. On the Origin of the Gelaohui. *Modern China*, October, p. 486

⁷⁹ Lintner, Bertil. *Blood Brothers*. New York: Allen & Unwin, 2003, p. 49

⁸⁰ Dian H. Murray, Qin Baoqi. *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History*. Palo Alto (USA): Stanford University Press, 1994, p. 178

esplorato nel presente capitolo, e perciò, caratteristica essenziale nella descrizione della natura del movimento.

Capitolo II

La Triade

2.1 Studi sulle origini: etimologia e dottrina

Il termine Triade fu adottato solo nel diciannovesimo secolo per designare, con un'accezione prettamente negativa, i movimenti religiosi popolari fioriti nel corso della dinastia Qing. Triade e *Hong* 洪 sono i termini ad oggi più comuni con cui sono definiti i gruppi coinvolti in associazioni criminali, anche conosciuti con l'espressione cantonese di *Società Nere* (*Heishehui* 黑社會)⁸¹. *Hong* rimanda al celebre simbolo divenuto sacro per la Triade, significa *grande, vasto, senza confini, inondazione*; infatti, è composto dal radicale *acqua* (*shui* 氵) e *grande* (*gong* 共):

“Esso significa che la lega intende inondare il mondo attraverso la benedizione delle virtù primarie; che chiunque voglia sinceramente la liberazione dei suoi simili dalla tirannia e dall'immoralità, sia proprio un membro della lega la cui influenza, quindi, è immensamente grande-sconfinata come un'inondazione”.⁸²

Lo stesso simbolo rimanda inoltre a un triangolo che rappresenta l'unione tra *Cielo* (*tian* 天), *Terra* (*di* 地) e *Uomo* (*ren* 人). La Triade era nota anticamente come Società

⁸¹Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 36

⁸²“So it means that the league intends to inundate the world with the blessings of the primary virtues; that everyone who intends sincerely the liberation of his fellow creatures from tyranny and immorality, is, in fact, a member of the league whose influence, therefore, is immensely great.-. boundless like an inundation”. Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. XII

costituisce l'Armonia (*he* 和), dalla quale sono prodotti i tre poteri di Cielo, Terra e Uomo. Tutto ciò che concerne la conoscenza dei corpi celesti è regolato dal potere del Cielo; acqua, fuoco, metalli, venti e tuoni sotto il potere della Terra; l'Uomo invece, è inteso come colui che è dotato di intelletto, capace di azioni meritevoli di lode o di colpa, di riconoscimento o di punizione, legate alla sua virtù o alla sua immoralità.⁸⁴Perciò:

“Il Dao genera l'Uno; l'Uno genera il Due;

il Due genera il Tre;

il Tre genera la miriade di cose.

La miriade di cose si poggia sullo yin e abbraccia lo yang,

mentre il vuoto *qi*⁸⁵ li tiene in armonia”.⁸⁶

<i>Daosheng yi</i>	道生一
<i>Yisheng er</i>	一生二
<i>Ersheng san</i>	二生三
<i>Sansheng wanwu</i>	三生萬物

⁸⁴ La rielaborazione del *Daodejing* fornita da Gustave Schlegel è fondata sulle interpretazioni di due testi differenti consultabili rispettivamente nel sesto tomo di Joseph- Marie Amiot, François Bourgeois, Pierre Martial Cibot, Aloys Kao, Charles Batteux, M. de Bréquigny. *Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Moeurs, les Usages, &c. des Chinois*. Paris: University of Michigan, 1776, e in: Schauberg, Josef. *Vergleichendes Handbuch: Der Symbolik Der Freimaurerei*. Zurich: Schaffausen, 1861.

⁸⁵ *Qi* 氣, secondo la filosofia taoista, è la *forza vitale* che dà vita a tutte le forme dell'Universo. Qualunque cosa esista nel mondo è forza vitale e i suoi stati. Tutto esiste a causa della sua trasformazione. Per ulteriori approfondimenti: Tetiana, Danylova. "Taoism: Eastern Message of Non-Duality." *Path of Science*, 2016, pp. 1-3

⁸⁶ “The Way generates the Unique; The Unique generates the Double; The Double generates the Triplet; The Triplet generates the myriad things. The myriad things recline on yin and embrace yang While vacuous qi holds them in harmony”. Laozi, trad. Edmund Ryden. *Daodejing*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 89

*Wanwu fu yin er bao yang,
chong qi yiwei he*

萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。⁸⁷

Il riferimento esplicito alla dottrina taoista per ciò che riguarda il significato del termine originario Società del Cielo e della Terra, comprova la peculiarità dei movimenti religiosi popolari, specialmente nel tardo periodo imperiale, di attingere da altre influenze religiose, di combinare molteplici insegnamenti, per mezzo dei quali essi svilupparono le proprie dottrine e culture, indipendentemente dalla diretta attinenza con le tradizioni religiose ufficialmente riconosciute.⁸⁸ Inoltre, il significato del termine Società del Cielo e della Terra risale a un periodo tanto remoto quanto ricco di tradizioni, quello dei *Tre Regni* (*Sanguo* 三國) (220 d.C.-266 d.C.); perciò, sebbene le prime testimonianze circa le attività della Triade non siano datate ad un periodo tanto antico, tuttavia, esso comprova la ricchezza culturale e religiosa ad essa pertinenti.

Risalire agli insegnamenti e alle pratiche rituali della Triade fu un'opera piuttosto ardua per lungo tempo, prima di tutto perché gran parte degli studiosi contemporanei al periodo di sviluppo del movimento rifiutava di svolgere ricerche su tutto ciò che era stato severamente bandito dallo Stato. Un contributo ingente fu fornito dal celebre sinologo Gustave Schlegel,⁸⁹ che nel 1861 condusse un'importante ricerca sulle società segrete cinesi, e sulla base di documenti allora ancora inediti, realizzò un'opera originale, dalla portata culturale significativa, permettendo lo sviluppo delle ricerche successive in merito alla Triade, sia in Cina che all'estero.⁹⁰ Inoltre, furono gli stessi archivi del governo tardo imperiale a fornire la maggior parte delle testimonianze circa le attività del movimento, in quanto alle persecuzioni e agli arresti indetti da parte delle

⁸⁷ Ho, Lok Sang, *The Living Dao: The Art and Way of Living a Rich & Truthful Life*. Hong Kong: Lingnan University, 2002, p. 50

⁸⁸ Nadeau, Randall L. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 220

⁸⁹ Gustave Schlegel (1840- 1903), nacque a Leida (Paesi Bassi), fu un sinologo e naturalista, autore della celebre monografia *Thian Ti Hui-The Hung League*. Per ulteriori approfondimenti: Cordier, Henri. "Le Dr. Gustave Schlegel". *T'oung Pao* 4, no. 5 (1903), pp. 407-415

⁹⁰ Cordier, Henri. "Le Dr. Gustave Schlegel". *T'oung Pao* 4, no. 5 (1903), p. 411

autorità nei confronti di tutti i movimenti ufficialmente banditi, seguivano gli interrogatori cui erano sottoposti i membri e i leader; le dichiarazioni rilasciate avrebbero costituito un repertorio dal patrimonio culturale ingente nei rapporti ufficiali della dinastia Qing. Tuttavia, per ciò che concerne la Triade non si può parlare di una dottrina definita:

“Le confessioni rivelarono che i membri della Triade, anche i leader in possesso dei manuali, non erano abili nell’articolare chiaramente i significati dei loro motti e delle credenze professate”.⁹¹

Ciò perché buona parte di chi vi aderiva apparteneva alla classe inferiore della popolazione, pertanto, non era sufficientemente istruita e consapevole del linguaggio e della storia del movimento; di conseguenza, i nuovi membri non erano in grado di fornire un’adeguata spiegazione dei simboli e dei codici di appartenenza.⁹² L’entusiasmo da parte degli adepti si tradusse in maniera più radicata nella partecipazione alle prestazioni rituali piuttosto che nell’interesse verso l’elaborazione di una dottrina definita, rappresentando uno dei motivi principali che permise il reclutamento e la conseguente diffusione del movimento in breve tempo sul territorio nazionale.

Perciò, i tre aspetti più distintivi dell’attività religiosa furono la creazione di una comunità rituale, un viaggio di iniziazione e un patto di sangue. Come anticipato nel capitolo precedente, tali aspetti erano tipici dei movimenti religiosi popolari, in particolare dei gruppi fioriti nel Sud della Cina; tuttavia, essi furono combinati, adattati e sviluppati secondo le esigenze della società in questione.

2.2 Comunità rituale

⁹¹ “confessions revealed that Triad members, even leaders in possession of manuals, were usually unable to articulate very clear understandings of their professed slogans and belief”. Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 38

⁹² Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. VI

L'intera comunità della Triade era organizzata sulla base di una gerarchia solida e formale, caratteristica che permetteva di esercitare un controllo rigoroso sulla condotta dei propri membri. A coloro i quali svolgevano le prestazioni rituali, guidavano i novizi nel viaggio di iniziazione e impartivano le regole e i giuramenti ai membri, erano dovuti rispetto e devozione assoluti. Tale struttura richiama la società piramidale confuciana, caratterizzata da ideali volti alla stabilità delle relazioni sociali quali rispetto, umiltà, obbedienza, completa sottomissione e subordinazione ai più grandi in termini di età, saggezza ed esperienza.⁹³ Differenza con la tradizione secolare consiste nei legami inerenti alle relazioni sociali, che nella Triade erano tre: re e suddito, padre e figlio, marito e moglie; mentre le cinque virtù cardinali consistevano in: umanità, giustizia, correttezza, saggezza e fede.⁹⁴

Al governo vi erano i *Grandi Maestri* (*Shi* 師), i *Leader* (*Zhushi* 主師), e i *Maestri dell'Incenso* (*Xiangzhu* 香主). Essi rappresentavano le cinque località primordiali in cui operava il movimento ed istituiva le proprie logge: Fujian, Guangdong, Yunnan, Hunnan e Zhejiang. Ciascuna località era organizzata secondo una struttura ben definita che consisteva in: un Presidente, chiamato anche *Fratello Maggiore* (*Dage* 大哥), un vicepresidente, letteralmente *Secondo Fratello Maggiore* (*Erge* 二哥), un *Maestro* (*Xiansheng* 先生), due istitutori o *Avanguardie* (*Xianfeng* 先鋒), un tributario conosciuto come *Bastone Rosso* (*Honggun* 紅棍), tredici *Consulenti* (*Yishi* 議事), di cui un Tesoriere o *Chiave della Cassaforte* (*Guishi* 櫃匙), un *Destinatario della Cassaforte* (*Shougui* 收櫃) e un *Destinatario Sostituto* (*Daishougui* 代收櫃). I rappresentanti, conosciuti come *Sandali di Paglia* (*Caoxie* 草鞋) insieme con altri ufficiali minori sollevano *indossare dei fiori sui capelli* (*toushang youhuazhe* 頭上有藹者). Vi erano poi i membri che venivano nominati *Capi dei Cavalli* (*Daima* 帶馬) ed erano incaricati di reclutare nuovi adepti ed introdurli nel movimento, e quattro fratelli che si occupavano della convocazione, conosciuti come i *Grandi Quattro* (*Sida*

⁹³ Brown, Miranda. "Between Heaven and Earth: Dual Accountability in Han China." Ann Arbor: University of Michigan, 2015, p. 6

⁹⁴ Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. 63

四大). I ruoli del Presidente, dei Vicepresidenti, del Maestro, delle Avanguardie, dei Tributari e dei Consulenti venivano decretati attraverso il voto pubblico dall'intera fratellanza.⁹⁵

Coloro che detenevano i ruoli più importanti sedevano nel *Consiglio* (*Gongtang* 公堂) o *Loggia della Grande Pace* (*Taipingzhuang* 太平莊), in cui era sita la leggendaria *Città dei Salici* (*Muyangcheng* 木楊城), considerata nel mito della fondazione della Triade la *sede della pace universale* (*Taipingzuo* 太平座), in cui si teneva il momento focale della cerimonia di iniziazione.

Il Consiglio, o Loggia della Grande Pace, era uno spazio all'aperto eretto in ciascuna località in cui operava il movimento. I rituali praticati e i giuramenti professati non differivano da nessuna delle altre comunità presenti altrove, sebbene ognuna avesse i propri maestri e i propri membri.

Il Consiglio era di forma quadrata, circondato da quattro mura; sulla sommità di ciascuna parete era affisso il celebre triangolo, simbolo della Triade, che rappresentava, come detto, l'unione di Cielo, Terra e Uomo, e l'antico simbolo di *Stato* (*wei* 匚), i cui significati insieme possono tradursi con il concetto di unità di Stato, in relazione a una comunità fondata sulla pace universale, per via dell'armonia che la distingueva. Per ogni parete vi era inoltre un accesso, sulla cui sommità era issata la bandiera del generale che la proteggeva; le bandiere raffiguravano gli stessi simboli riportati sulle pareti, con in aggiunta, il nome dei generali a cui appartenevano. Infine, al centro delle bandiere vi era il motto: *L'associazione fiorente è vittoriosa* (*xingwanghui sheng* 興旺會勝). Le mura erano inoltre sormontate da diverse armi, tra cui asce e spade, accompagnate da un'altra bandiera con su scritto: *convocare le truppe* (*zhaojun* 招軍), frase d'esortazione ai membri invitati per le riunioni della comunità. All'interno del Consiglio vi era anche una pagoda a nove piani, rievocativo del culto buddista, entro la quale erano custodite le immagini raffiguranti i Cinque Antenati che secondo la leggenda, si configuravano con i monaci fondatori della Triade. Nella sala era custodita

⁹⁵ Ivi, pp. 47-48

la tavola genealogica dei fondatori:⁹⁶ Zhu Hongying 朱洪英, considerato il *Grande Fondatore* (*Taizu* 太祖); Hong Qisheng 洪啟勝, il *Grande Antenato* (*Taizong* 太宗); Chen Jinnan 陳近南, conosciuto come *Maestro della Loggia* (*Xiansheng* 先生); Tian Youhong 天祐洪, l'*Avanguardia*; il *Fratello Maggiore* o *Capo Villaggio* (*Zhaizhu* 寨主). Il culto ancestrale è un altro elemento che rimanda direttamente alla dottrina confuciana. La sala ancestrale prevedeva anch'essa la custodia delle tavole degli spiriti sistemate gerarchicamente secondo un ordine di generazione e discendenza,⁹⁷ sebbene rappresentassero gli antenati del lignaggio, che nel caso della Triade non era stabilito sulla base di un legame di sangue. Peculiarità della tavola consiste inoltre nella menzione dei nomi delle tre fondatrici.⁹⁸

Gran parte del catechismo recitato dai maestri e dai membri durante la cerimonia di iniziazione, riportati dal sinologo Gustave Schlegel, derivava dalla leggenda dei Xi Lu 西魯,⁹⁹ popolazione nomade sulla cui esistenza non si ha alcuna testimonianza attendibile, ma di cui il mito della fondazione della Triade riporta una violenta invasione, associata alla profonda credenza verso un imminente disastro apocalittico che sarà descritto e analizzato nel capitolo successivo. Tuttavia, sulla base di tale documento esclusivo fu possibile risalire agli aspetti rituali primordiali del movimento. In un passo in cui si tiene uno scambio di frasi di rito tra il Maestro e l'Avanguardia nel corso della cerimonia, compare un ulteriore riferimento al ruolo vitale detenuto dalla figura femminile nella sfera divinatoria:

D: Chi, passando, ti sei lasciato alle spalle?

R: Una donna.

D: Com'era vestita?

⁹⁶ Ivi, pp. 20-21

⁹⁷ Nadeau, Randall L. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 226

⁹⁸ Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p.24

⁹⁹ Dian H. Murray, Qin Baoqi. *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History*. Palo Alto (USA): Stanford University Press, 1994, p. 105

R: Sul capo portava una miriade di cappelli di bambù. Indossava un abito bianco, e cavalcava un cavallo bianco. Nella mano sinistra teneva un cesto di fiori, e nella destra, uno scettro.

<i>Tou dai wanli, shenchuan baiyi, zuoqi baima, zuoshou chi hualan youshou zhi ruyi</i>	頭戴萬笠，身穿白衣，坐騎 白馬，左手持花籃，右手執 如意。
---	-------------------------------------

D: Dove andava?

R: Entrava in un boschetto di pini e cipressi.

D: Come puoi provarlo?

R: Posso provarlo con un verso.

D: Cosa recita questo verso?

R: Quando un albero appassito incontra la primavera germoglia di nuovo.

Quando i grandi immortali attraversano il mare mettono dei fiori dorati sui capelli.

La principessa cavalca sul dorso del cavallo lungo le strade,

I boschetti dei pini e dei cipressi sono la nostra casa”.

<i>Kumufengchun chu fa ya</i>	枯木逢春初發芽
<i>Baixian guo hai cha jinhua</i>	八仙過海插金花
<i>Gongzhu qima guo lushang</i>	宮主騎馬過路上
<i>Song bolin zhong shi</i>	松柏林中是。 ¹⁰⁰

¹⁰⁰ “Q. Whom did you pass besides?

A. A woman.

Q. How was she dressed?

A. She had on her head a myriad of bamboo-hat. She wore a white dress, and rode on a white horse. In her left hand she held a flower-basket and, in her right hand, a sceptre

Q. Whither did she go?

A. She entered a grove of firs and cypresses.

Q. How can you prove that?

Nei versi riportati si fa riferimento ai pini e i cipressi (*song bolin* 松柏林), considerati tradizionalmente simboli della vita eterna in Cina. Ciò perché a differenza di altri alberi che perdono le foglie, essi presentano la caratteristica di rimanere verdi e rigogliosi. Per la Triade, pini e cipressi significavano immortalità, rigenerazione, forza e indistruttibilità.¹⁰¹

Entro la loggia, precisamente nell'*anello del Cielo e della Terra* (*qiankunquan* 乾坤圈), vi era la *Sala della Fedeltà e della Lealtà* (*zhongyitang* 忠義堂), anch'essa adornata da asce, lance, spade e striscioni recanti l'iscrizione: *comando* (*ling* 令). La sala in questione viene indicata dall'autore come un luogo in cui non vi sono distinzioni sulla base del ceto sociale, anzi, si tratta di un sito in cui si invita a non opprimere i poveri, a non tradire i propri fratelli e il relativo patto di sangue stabilito con essi, la cui pena sarebbe stata l'esclusione dalla Loggia della Grande Pace e la morte.¹⁰²

I padiglioni erano adornati ciascuno da quattro draghi che recavano sul capo il carattere di "re" (*wang* 王). I cornicioni erano a forma di serpente e a squame di drago, e il nome di ciascun padiglione era affisso all'esterno della loggia.¹⁰³

La Triade differiva dalla consuetudine diffusa tra numerosi movimenti religiosi, di svolgere le proprie attività presso le sale di lignaggio, nei focolari domestici, e nei templi dei villaggi, prediligendo la collocazione del luogo per le proprie attività nelle vicinanze di grotte di montagna e in generale, in luoghi remoti, secondo la credenza che essi favorissero l'accesso a dimensioni soprannaturali, nonché alla redenzione

A. I can prove it by a verse.

Q. How does this verse run?

A: When a withered tree meets spring it sprouts again.

When the eight genii pass the sea they put golden flowers in their air.

The princess rides on horseback along the roads,

The fir-and cypress-grooves is our home". Ivi, p. 68

¹⁰¹ Ivi, pp. XXXIV-XXXV

¹⁰² Ivi., p. 89

¹⁰³ Ivi, p. 25

della comunità da un'imminente apocalisse.¹⁰⁴ Tale concezione era affine piuttosto a quella taoista, che definiva le montagne siti paradisiaci popolati sia dalle divinità che dagli esseri umani, in quanto il raggiungimento dell'immortalità era inteso come uno stato di energia cosmica perseguibile già nella vita terrena. Le montagne giacevano lontane dalla civiltà ed erano incontaminate dal potere imperiale.¹⁰⁵

Nel Consiglio, la Triade soleva riunirsi il venticinquesimo giorno di ogni mese, per trattare varie questioni ordinarie, per stabilire le punizioni nei confronti dei traditori, e per svolgere tutte le funzioni cerimoniali.

2.2.1 Cerimonie

Le cerimonie svolgevano un ruolo primario nella vita religiosa popolare e riflettevano una considerevole varietà di osservanze rituali culturalmente ricche, dalle strutture atte alle prestazioni, agli strumenti per le offerte sacrificali, ai repertori liturgici; erano frequenti i riti di passaggio e i sacrifici ancestrali.¹⁰⁶

Per ciò che concerne la Triade, la cerimonia di iniziazione o affiliazione, durante la quale veniva ufficializzata l'introduzione di un nuovo membro entro la propria comunità, costituiva la prestazione più significativa e distintiva del movimento. Ma ad essa si aggiungevano una serie di celebrazioni legate alla tradizione nazionale: la Festa delle lanterne (*yuanxiaojie* 元宵節), che chiude il ciclo delle festività di Capodanno, celebrato il 15 del primo mese del calendario lunare, per cui ciascun membro prendeva parte versando una quota pari a 360 monete;¹⁰⁷ la Festa della pulizia delle tombe

¹⁰⁴ Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 39

¹⁰⁵ Walker, Nathaniel Robert. "The Palace and the Village in Daoist Paradise." *Utopian Studies*, 2013, pp. 6-9

¹⁰⁶ Nadeau, Randall L. *The Wiley-BlackWell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p.227

¹⁰⁷ Per monete si intende il denaro in rame in Cina. In genere 900 monete equivalevano a un dollaro, sebbene la valuta variasse molto. 15 monete equivalevano a circa un centesimo/penny. Vedere nota numero 7 in: Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p.52

(*qingmingjie* 清明節), in cui si commemoravano i defunti; la Festa delle barche-drago (*palongchuan* 爬龍船), a maggio, in cui ogni membro contribuiva con la somma di 36 monete.

Durante le dinastie Ming e Qing vi erano divinità universalmente venerate nell'impero, la più celebre era Guan Yu (*Guan Yu di* 關羽帝) (162-219), storico eroe del periodo dei Tre Regni, attorno a cui vi era una moltitudine di miti e leggende. In occasione del compleanno della divinità della guerra Guan Yu, celebrato dalla Triade il quindicesimo giorno del settimo mese, ogni membro contribuiva con 72 monete. Il venticinquesimo giorno del settimo mese, in occasione dell'anniversario dalla fondazione della Triade, ogni membro offriva 36 monete. Il quindicesimo giorno dell'ottavo mese si celebrava con le *torte di sole e di luna* (*riyuebing* 日月餅). Sulle torte a forma di sole era rappresentato un corvo dorato, su quelle a forma di luna era rappresentata invece una lepre che pestava qualcosa in un mortaio. Si dice che tale tradizione risalga al 1368, durante la reggenza dei Ming, quando i cinesi, con il proposito di cacciare i Mongoli (1206-1368) dal territorio, cospirarono contro di essi, diffondendo le circolari al popolo attraverso le suddette torte. La cacciata risale al quindicesimo giorno dell'ottavo mese dello stesso anno, in cui i mongoli furono tutti sterminati. Le torte del sole e della luna continuarono ad essere realizzate dalla Triade in occasione della Festa di metà autunno (*zhongqiujie* 中秋節).¹⁰⁸ In tale occasione i membri versavano 15 monete. A tal proposito:

“La società fornisce le ricevute per questi contributi, i quali sono annotati in un libro custodito per il proposito, in cui le entrate e le spese della lega sono registrate accuratamente”.¹⁰⁹

Trattandosi di un movimento religioso popolare, le prestazioni rituali solevano essere svolte dietro un certo compenso monetario. Meno di un secolo dopo la fondazione della dinastia Qing, come anticipato nel capitolo precedente, il controllo statale rispetto alle questioni sociali e religiose diminuì notevolmente, in concomitanza con una

¹⁰⁸ Ivi, p.52

¹⁰⁹ “[T]he society gives receipts for these contributions, which are entered in a book kept for the purpose, wherein the revenues and expenses of the league are carefully registered”. Ivi, p. 53

crescita esponenziale del numero dei templi, nonché dei monaci e dei sacerdoti attivi sul territorio, fenomeno che rese sempre più difficili le operazioni di controllo e di intervento da parte del potere centrale. In tali condizioni, i sacerdoti offrivano i propri servizi al pubblico privatamente,¹¹⁰ in cambio di un compenso che diveniva per loro una fonte di sussistenza. Era piuttosto comune che la propaganda e le prestazioni rituali fossero svolte da adepti designati, ai quali erano dovuti non solo rispetto e lealtà, ma anche una somma di denaro simbolica, in cambio degli insegnamenti impartiti. Ciò rispecchiava un interesse non solo ideologico, ma anche economico, in quanto la reputazione dei sacerdoti era strettamente legata alla loro efficacia rituale, ovvero per i poteri che erano in grado di realizzare attraverso l'esecuzione delle pratiche.¹¹¹ D'altra parte, i soldi erano un regalo volontario e disinteressato da parte degli adepti che avrebbero potuto realizzare le proprie aspirazioni attraverso il viaggio rituale.

2.2.2 Corredo

Il punto focale di ogni cerimonia rituale era svolto su un altare all'interno della sala principale. L'altare, che era allestito con cura, prevedeva una serie di tavole ancestrali disposte secondo un ordine di anzianità, similmente alle pratiche dei culti ancestrali tradizionali. Esse recavano varie iscrizioni esprimendo una profonda venerazione dedicata alle generazioni passate e ai membri defunti. Vi erano iscrizioni quali: *Tre generazioni riunite nella pace* (*biaoshouhe hetong* 彪壽合和同), accompagnata dal distintivo triangolo, simbolo della Triade; *Il Signore dello Spirito* (*shenzhu* 神主), in riferimento al luogo dove si supposeva che dimorasse lo spirito dei defunti.¹¹² Le tavole raffiguravano inoltre, i simboli delle divinità, fra cui Guan Yu e i Cinque Antenati.

¹¹⁰ Hubert Seiwert, i. c. w. M. X., 2003. *Popular Religious Movement and Heterodox Sects in Chinese History*. A cura di Leiden: Brill, p. 212

¹¹¹ Nadeau, Randall L. *The Wiley-BlackWell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 139

¹¹² Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, pp. 23-25

Di fronte alle tavole dedicate alle divinità erano posti vari elementi atti al sacrificio rituale, bevande e cibo, tra cui il riso rosso (*hongmi* 红米), simbolo del patto di sangue stretto tra i membri della Triade; vi erano poi, incenso, candele e lampade e una cospicua varietà di armi, fra cui una spada decorata con sette stelle, lance e mazze, le quali creavano un'atmosfera di soggezione e incutevano timore nello spettatore, come se le divinità e gli spiriti ricorressero alle armi per far rispettare i propositi e le regole del gruppo.¹¹³

Sull'altare erano posti anche un moggio di grano, una lampada a olio a sette stelle e dell'incenso ardente. Quest'ultimo rappresentava l'atto di devozione più universale, trascendente tutte le dottrine presenti in Cina.¹¹⁴ L'incenso legittimava qualsiasi tipo di culto e donava un senso di comunità e di appartenenza alla collettività; tra le culture popolari era di uso comune anche presso i focolari domestici: i bastoncini venivano posti fuori dalle porte delle abitazioni per placare il passaggio di fantasmi e spiriti malvagi.¹¹⁵

Già a partire dalla dinastia *Song* 宋, era consueto che il rito dell'incenso fosse svolto da gruppi volontari, per cui laici (*jushi* 居士), conosciuti come *società dell'olio e dell'incenso* e *società offerenti*, che non operavano necessariamente all'interno di un luogo circoscritto. I capi, definiti anche *capi della celebrazione* (*huishou* 會首), fornivano le proprie prestazioni in cambio di un compenso, giustificato dal fatto che esso era rivolto alle divinità venerate.¹¹⁶ Nel corso del tardo periodo imperiale, in concomitanza con la ripresa economica e la rinascita religiosa, alla figura della guida delle celebrazioni fu aggiunta quella del *padrone del turibolo* (*luzhu* 鑪主): anch'egli guidava l'organizzazione e svolgeva la funzione nei luoghi di raccoglimento. Costui perciò, non solo presiedeva le cerimonie religiose e rituali, ma supervisionava l'assegnazione dei fondi, e durante le riunioni esortava al sostegno dei deboli per

¹¹³ Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, p.62

¹¹⁴ Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 39

¹¹⁵ Nadeau, Randall L. *The Wiley-BlackWell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 227

¹¹⁶ Ivi, p. 121

difendere la propria comunità nei momenti di difficoltà.¹¹⁷ Dal momento in cui la figura sacra del padrone dell'incenso fu introdotta nella Triade per l'esecuzione della pratica in questione, tale evento fu associato a quello della nascita della società, che stabilì la giornata commemorativa della propria creazione.

Il secondo oggetto del corredo era rappresentato dal *moggio di grano* (*dou* 斗).¹¹⁸ Esso era consueto nelle pratiche rituali taoiste e consisteva in uno staio di legno riempito di grano, entro cui erano aggiunti una serie di oggetti sacri atti alla benedizione, per esempio monete e *chiodi* (*ding* 釘), termine utilizzato come omonimo di figli; insieme simboleggiavano raccolti abbondanti, ricchezza materiale e prole.¹¹⁹ Secondo le credenze cosmologiche cinesi, il moggio era ritenuto il sovrintendente del destino dell'umanità e veniva utilizzato per simboleggiare la *Costellazione dell'Orsa Maggiore* (*beidou qixing* 北斗七星); per questo motivo prendeva il nome di *Moggio Settentrionale* (*beidou* 北斗). Ricorre, anche in questo caso, un rimando diretto alle pratiche taoiste, poiché tra i rituali della cultura taoista vi era la danza o passo di Yu (*Yubu* 禹步),¹²⁰ articolata in sette passaggi rappresentanti le sette stelle della costellazione.

Nel caso della Triade, gli oggetti rimandavano all'idea di potere e a quello di controllo; nel moggio era previsto l'inserimento di strumenti per l'esorcismo, striscioni a cinque colori rivolti ai fondatori e le lampade a olio. Coloro che eseguivano tale pratica acquisivano poteri sovranaturali, tra cui il comando di un esercito di spiriti armati, i cui soldati erano rappresentati nella realtà dai chicchi di grano presenti nel moggio.

¹¹⁷ Ivi, p. 134

¹¹⁸ Il moggio di grano è un'unità di misura agraria anticamente utilizzata per il grano. Per approfondimenti: <https://www.treccani.it/vocabolario/moggio/>

¹¹⁹ Nadeau, Randall L. *The Wiley-BlackWell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, p. 344

¹²⁰ Si Wenming 姒文命 noto come il *Grande Yu* (*Da Yu* 大禹), secondo il mito regnò come primo re della dinastia Xia (2195 a.C.-1675 a.C.) e attorno a lui furono elaborate una grande varietà di leggende, specialmente nella tradizione taoista, tra cui la danza di Yu, o passo di Yu. Per ulteriori approfondimenti: Davide Ladini, Riccardo Fracasso, Attilio Andreini. "Yu il Grande: biografia di un mito- Ricostruzione e interpretazione simbolica delle acque debordanti." Venezia: Università Ca' Foscari Venezia, 2013/2014, pp. 58-59

“Il moggio [...] serviva per prevenire l’ingresso di forze demoniache dentro la comunità della Triade. Esso fu menzionato per la prima volta in una confessione del 1842”.¹²¹

La lampada era tradizionalmente legata al culto ancestrale in Cina, rappresentando lo spirito dei defunti che, attraverso la luce propagata, avrebbero continuato a proteggere i propri familiari rimasti in vita; i morti dall’oltretomba avrebbero continuato anche a sorvegliare la condotta dei membri e preso parte ai loro sforzi per il conseguimento della felicità e della prosperità. Tali sforzi si riteneva fossero infatti, il proseguimento delle lotte dei propri antenati che così, continuavano ad avere un ruolo tra i vivi.¹²²

La lampada a olio era un altro elemento essenziale nel corredo previsto sull’altare nel corso delle cerimonie rituali della Triade. Il suo significato era legato alla credenza secondo cui dal momento in cui la luce, che era simbolo dell’umanità, veniva propagata, l’oscurità si sarebbe dispersa e con essa anche le forze malvagie. Come riportato da Schlegel, alla domanda di un novizio rivolta al Maestro:

“Cosa è considerato più elevato nella sala?” [...]

‘La lampada Hung è considerata la più elevata’; [...] ‘La lampada Hung risplende in alto e il mondo è equilibrato’; [...] ‘Una volta accesa, la lampada illumina i fedeli’.¹²³

Nel corso dei Qing, un provvedimento imperiale sancì il monopolio stretto sull’esecuzione di rituali relativi alla venerazione del Cielo, atto a impedire ai culti eterodossi di condividere lo stesso privilegio. Nello specifico, coloro che veneravano le sette stelle della costellazione, indirizzavano le funzioni rituali all’Orsa Maggiore, bruciavano incenso e accendevano la lampada a sette stelle, sarebbero stati puniti con

¹²¹ “the bushel [...] served to prevent the entry of demonic forces into Triad groups. It was first mentioned in a confession of 1842”. Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity". *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 39

¹²² Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, p. 29

¹²³“What is held to be the highest in the lodge?” [...]

“The Hung-lamp is held to be the highest”; [...]

“Hung-lamp shines high and the world is equalized”; [...]

“The Hung-lamp once lighted, illuminates the faithful”. Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. XXXIII

ottanta colpi di bastone. Il capo famiglia sarebbe stato imputato della violazione della suddetta da parte dei membri femminili della famiglia. Infine, i monaci buddisti e i preti taoisti che avessero prestato servizi rituali con riferimenti scritti devoti al Cielo, sarebbero stati sottoposti alla stessa condanna, nella speranza che essa potesse esortarli ad una conversione alle dottrine secolari.¹²⁴

Molti rituali furono vietati non solo perché ritenuti potenzialmente minacciosi per lo Stato, ma anche perché contravvenivano all'ordine morale e simbolico del cosmo sostenuto dai confuciani più fondamentalisti. Pertanto, una delle missioni centrali dei funzionari ufficiali e di alcuni fanatici fu quella di civilizzare (*jiaohua* 教化) la popolazione attraverso l'educazione morale.¹²⁵ D'altra parte, la condizione di segretezza e di clandestinità di conseguenza imposta alle società e ai gruppi religiosi, implicò inevitabilmente un mutamento delle loro pratiche rituali. Le cerimonie di iniziazione e di affiliazione descritte di seguito, rappresentavano gli atti più importanti nella sfera rituale della Triade, ma si contraddistinsero da subito per un repertorio caratterizzato da simboli ricchi di rimandi allusivi, frasi rituali e codici di riconoscimento esclusivi tra i membri.

2.3 Viaggio di iniziazione

Entrare a far parte della società segreta della Triade rappresentava un momento estremamente importante per la vita del nuovo membro, e tutti gli elementi religiosi coinvolti nella cerimonia di iniziazione non solo erano atti a impressionarlo per la solennità con cui erano presentati e combinati durante lo svolgimento, ma anche a indurre in lui un profondo senso di rispetto nei confronti delle regole e dell'organizzazione stessa, al fine di ispirarlo a un sentimento di lealtà e di fiducia

¹²⁴ Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, p. 183

¹²⁵ Vincent Grossaert, David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, pp. 33-34

nella nuova esperienza intrapresa, grazie all'approvazione e al sostegno dei poteri sovrumani professati dal movimento:¹²⁶

“L'elemento religioso, perciò, era utile nell'elevare il parere dei membri ad un piano più alto di lealtà spirituale e di devozione trascendendo gli interessi direttamente materialistici”.¹²⁷

I riti, secondo le parole di Kertzer riportate in *“Secret Societies” Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*, erano intesi come una coreografia collettiva. In quanto interazioni sociali modellate, i rituali erano un potente mezzo con cui costruire e permettere di visualizzare la gerarchia e la distinzione dei ruoli. Di conseguenza, per mezzo di prestazioni solenni, le pratiche della cultura religiosa avrebbero fornito potenti strumenti atti al mantenimento dell'ordine culturale e sociale.¹²⁸

In occasione della cerimonia di iniziazione, per consuetudine svolta di notte, l'intera comunità soleva riunirsi nel proprio Consiglio, solitamente sito in luoghi remoti, ove, secondo la leggenda vi era la Città dei Salici, considerata dalla Triade una sorta di città fortificata entro la quale rifugiarsi dalle minacce e dalle catastrofi imminenti, nonché luogo ove i membri potevano influenzare i cambiamenti di stato derivati dai loro viaggi di iniziazione.¹²⁹ Il ruolo dell'immaginaria Città dei Salici si rivelò essenziale nell'elaborazione del paradigma demonologico-messianico per la Triade ed altre culture popolari del tempo. Tuttavia, tale aspetto sarà oggetto d'analisi successiva.

I novizi venivano accompagnati al cospetto dell'*Avanguardia*, il quale poneva loro una serie di domande riguardo i nomi, l'età, la data di nascita e tutto ciò che sarebbe stato inserito in un libro custodito per tale scopo. Infatti, il ruolo dell'*Avanguardia* era quello di accompagnare i nuovi membri nella Città dei Salici.

¹²⁶ Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, p. 64

¹²⁷ “The religious element, therefore, was helpful in lifting the members' views to a higher plane of spiritual loyalty and devotion transcending immediate materialistic interests”. In: *ibidem*

¹²⁸ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *“Secret Societies” Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 217

¹²⁹ *Ivi*, p. 168

Seguiva l'ordine impartito ai membri ordinari di formare un ponte, o arco di spade: i membri si disponevano in una doppia fila, estraevano ciascuno la propria spada, fatta di acciaio sull'ala destra e di rame sull'ala sinistra, le quali si incrociavano formando un ponte o arco, sotto il quale dovevano passare i novizi. La suddetta cerimonia prendeva il nome di *Attraversamento del ponte* (*guoqiao* 過橋).¹³⁰In seguito, i novizi destinavano una certa somma di denaro ad un sacerdote:

“R: Sono un uomo delle montagne meridionali,
 Che cerca eroi alle due estremità del ponte.
 Il mio nome è Xie Banghang e vendo i frutti;
 Se mi volto sono ancora la vecchia testa grigia”.

<i>Wu ben Nanshan yi laoweng</i>	吾本南山一老翁
<i>Erb an qiaotou fang yingxiong</i>	二板橋頭訪英雄
<i>Xie shi bangxing mai guozi</i>	謝氏邦行賣菓子
<i>Zhuanshen yuan shi baitouweng</i>	轉身原是白頭翁。 ¹³¹

Il passo continua spiegando che le *pesche* (*taohua* 桃花)¹³² vendute dal sacerdote, venivano mangiate da una miriade di persone, ma solo coloro che erano fedeli e leali

¹³⁰ Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. 58

¹³¹ “I am an old man of the southern mountains,
 Who searches for heroes on the bridge of two planks.
 My name is Shic-pang-hang, and I sell fruits;
 If I turn myself round I may gain the old grey head”. Ivi, pp. 83-84

¹³² Per ulteriori approfondimenti sul significato delle pesche: ivi, p. XXXIV; J.J.M. De Groot, Ph. D. *The Religious System of China- volume VI*. Leyden: Late E. J. Brill, 1910, pp. 958-960

sarebbero divenuti membri della Triade; se queste fossero state mangiate da un traditore, costui sarebbe morto all'istante.

In Cina le pesche erano per tradizione, il simbolo della longevità e dell'immortalità. *Shennong* 神農, famosa divinità maschile cinese che per prima introdusse le tecniche agricole, affermò che mangiare una certa qualità di pesca permetteva all'individuo di sfuggire alla morte. Infatti, se a un membro ordinario fosse stato detto che aveva un viso giovanile, egli avrebbe risposto con il seguente detto: "Ho dei fiori di pesco sul viso" *mian dai taohua* 面帶桃花.¹³³

Dopo l'incontro con il sacerdote, i novizi si recavano al cospetto di due generali nominati tali per la loro assoluta lealtà, Zheng Qitian 鄭奇畋 e Chen Yuncheng 陳雲成,¹³⁴ che entravano nella Sala della Fedeltà e della Lealtà ad avvisare il Maestro che attendeva i *nuovi cavalli*, il quale accordava il permesso per farli entrare. Una volta dentro la Sala della Fedeltà e della Lealtà, i novizi venivano a conoscenza delle usanze e dei doveri che avrebbero dovuto rispettare in quanto, da quel momento in poi, sarebbero divenuti membri ufficiali ed esortati perciò, ad essere fedeli e leali nei loro confronti.

Continuando il percorso prestabilito nella base operativa della Triade, i nuovi adepti raggiungevano l'anello del Cielo e della Terra, attraversavano il fossato circostante per giungere alla porta orientale della Città dei Salici, dove vi era l'intero consiglio riunito ad attenderli. Seguiva uno scambio di frasi di rito tra il Maestro e l'Avanguardia, riguardo le informazioni sui novizi raccolte precedentemente e sul viaggio che essi si apprestavano ad intraprendere. Per il Maestro, presupposto indispensabile per verificare l'identità dei nuovi membri, era quello di porre una serie di domande di rito a cui corrispondevano dei versi prestabiliti. Inoltre, il suddetto scambio di versi rituali era volto ad affascinare i novizi che, nella partecipazione a dialoghi cotanto ricchi di leggende, tradizioni e simboli appartenenti alla storia del movimento, avrebbero

¹³³ Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. 183

¹³⁴ Ivi, p. 90

maturato un profondo senso di rispetto e di lealtà nei confronti dei futuri fratelli di sangue e della nuova esperienza che sarebbe durata per il resto della loro vita.

“Dal momento in cui abbiamo prestato questo giuramento, non cambieremo mai;

Ma saremo più cordiali di quelli nati dallo stesso grembo, e di una sola carne e ossa”.

<i>Cong jin fashi wu genggai</i>	從今發誓无更改
<i>Shengguo tongbao gurou qin</i>	勝過同胞骨肉親。 ¹³⁵

2.3.1 Cerimonia di affiliazione

Il patto di sangue era peculiare del proto-taoismo elaborato dallo scrittore Ge Hong 葛洪 (283-343 d.C.);¹³⁶ ma numerosi studiosi hanno riscontrato che, nel corso della storia, tale pratica fu spesso attribuita ai movimenti religiosi spesso coinvolti in contesti violenti, messianici e ribelli. Un celebre esempio risalente al tardo periodo imperiale riguarda la leggenda di Deng Maoqi 鄧茂七, conosciuto come il “re del livellamento” (*chanping wang* 鑿平王) che, nel 1440, nel sud-est della Cina, guidò un’importante rivolta di minatori affittuari nel Fujian occidentale. Secondo la leggenda, egli strinse l’alleanza con i suoi seguaci uccidendo un cavallo bianco, bevendone il sangue e sacrificandolo al Cielo.¹³⁷

¹³⁵ “From the present time that we've sworn this oath, we'll never change; But we'll be more cordial than those born from the same womb, and of one flesh and bone”. Ivi, p. 107

¹³⁶ Pregadio, Fabrizio. "Seeking Immortality in Ge Hong's Baopuzi Neipian." In *Dao Companion to Xuanxue 玄學 (Neo Daoism)*, by David Chai. Hong Kong: Springer, 2020, p. 452

¹³⁷ Tanaka, Masatoshi. "Popular Uprisings, Rent Resistance, and Bondservant Rebellions in the Late Ming." In *State and Society in China*, by Christian Daniels Linda Grove. Tokyo: University of Tokyo Press, 1984, pp. 202-204

Nel corso della successiva dinastia Qing molte società di mutuo sostegno impiegavano il sacrificio di sangue piuttosto che un semplice giuramento, attribuendo ai propri movimenti un simbolismo potenzialmente pericoloso agli occhi dello stato reggente:

“Un modo per comprendere questa scelta sta nel riconoscere quanto possa essere pericolosa la vita ai margini della società [...] il giuramento di sangue legava entrambi questi giovani l'uno all'altro di fronte a potenziali rischi e forse li faceva apparire più temibili a gruppi esterni”.¹³⁸

Si stima che tra il 1750 e il 1820 solo nel Fujian e a Taiwan vi fossero circa settantacinque movimenti attivi, molti dei quali fondati sul patto di sangue e alcuni di essi coinvolti in ribellioni. Tra di essi, la Triade, che comparve per la prima volta negli archivi ufficiali dei Qing nel 1787-88 perché coinvolta nella rivolta guidata da Lin Shuangwen (*Lin Shuangwen shijian* 林爽文事件). Fu un evento dalla grande portata storica per la Cina, in quanto rappresenta una delle ribellioni più sanguinose nella storia del Paese. Da quel momento in poi, le istituzioni centrali cominciarono a raccogliere qualsiasi informazione circa le origini, le pratiche e l'organizzazione interna del movimento.

Lin Shuangwen (*Lin Shuangwen* 林爽文) (1756-1788) a Taiwan costituì una società di mutuo soccorso a cui, come spiegato nel capitolo precedente, aderivano spesso nomadi, vagabondi e persone appartenenti alla classe inferiore della società, molte delle quali rimaste espropriate delle proprie terre. Pertanto, non fu arduo coinvolgere gli aderenti in attività criminali. La Triade, al tempo conosciuta sotto il nome di Tiandihui, giunse a Taiwan tramite un mercante di stoffe nonché membro dal 1780 della società di mutuo sostegno fondata da Lin Shuangwen. L'isola, per gran parte del Settecento, funse da approdo sicuro per la fiorente popolazione della costa sud-orientale, che visse un'importante crescita demografica in breve tempo.¹³⁹

¹³⁸ “One way to understand this choice is to recognize just how dangerous life at the margins of society could be [...] the blood oath both bound these young men to one another in the face of potential risk and perhaps made them appear more fearsome to outside groups”. David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 47

¹³⁹ Ivi, p. 60

Dalle dichiarazioni del mercante emerse che la Triade avesse offerto le proprie risorse per aiutare a finanziare riti funerari e matrimoni in quanto, tra le funzioni primarie delle società in questione vi erano le raccolte fondi indette per le esigenze rituali di individui o famiglie non abbienti, in modo tale che queste avessero accesso alle stesse risorse del resto della popolazione.¹⁴⁰ Inoltre, contrariamente al carattere violento comunemente attribuito ai movimenti popolari che fondavano le proprie comunità sull'alleanza di sangue, dai dati riportati dall'autore David Ownby si evince che molti membri della Triade presenti allora a Taiwan non fossero vagabondi espropriati, e che avessero preso le distanze dai conflitti etnici frequenti sul territorio. Di coloro i quali si hanno informazioni rinvenute tramite le dichiarazioni al momento degli arresti, risulta che il 60% fosse sposato, il 36% avesse figli, che l'età media fosse intorno ai trentasette anni, e la permanenza della comunità a Taiwan si fosse protratta per oltre ventuno anni. Pertanto, la comunità della Triade presente a Taiwan nel periodo concomitante alla ribellione, sebbene fosse stata guidata da Lin Shuangwen, avrebbe potuto essere un complemento tra altre società di cui costui si servì per varie attività criminali a fini imprenditoriali.¹⁴¹

Tuttavia, il patto di sangue fu un aspetto che contraddistinse la Triade da altri movimenti popolari del tempo; esso decretava l'unione a vita tra gli adepti, i quali sancivano il loro legame fraterno per il resto della vita. Il patto rappresentava il momento culminante nella cerimonia di affiliazione, concludendo in maniera coinvolgente ed estremamente emozionante il rituale di iniziazione, il cui risultato decretava l'ingresso ufficiale nella famiglia Hong, sancendo l'eterna devozione ai Cinque Antenati, leggendari fondatori della comunità. Da quel momento in poi, i membri avrebbero condiviso lo stesso nome di famiglia e giurato di morire lo stesso giorno. Alla fratellanza si dovevano lealtà e obbedienza che trascendevano dagli obblighi verso la propria famiglia originaria.¹⁴²

¹⁴⁰ Ivi, pp. 52-53

¹⁴¹ David Ownby, *Communal Violence in Eighteenth Century Southeast China: The Background to the Lin Shuangwen Uprising of 1787*. Cambridge (USA): Harvard University, 1989, pp. 375-376

¹⁴² Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 40

I novizi venivano accompagnati dall'Avanguardia nel padiglione del fiore rosso (*honghuating* 紅花亭), dove ciascuno era assistito da un membro ordinario per il taglio dei capelli (*gai toufa* 改頭髮),¹⁴³ e le teste avvolte da un *fazzoletto rosso* (*hongjin* 紅巾), andando contro la consuetudine della treccia imposta dai Qing. Questi ultimi, attraverso il *Decreto Tonsura* (*setiao faling* 色調法令) (1644), subitamente abolito ma reintrodotta l'anno successivo, imposero ai maschi cinesi la tipica acconciatura manciuriana, che prevedeva la rasatura sulla fronte e l'intreccio dei capelli rimanenti in una coda, come simbolo di fedeltà alla dinastia regnante, che non era di etnia Han.¹⁴⁴

Venivano poi condotti dinanzi ad un lavandino riempito d'acqua, su cui era posto un *fiore di loto* (*lianhua* 蓮花), a simboleggiare il riflesso del cuore dell'uomo. La cerimonia prendeva il nome di *lavaggio del viso* (*ximian* 洗面) proprio perché il lavandino era coperto con un asciugamano che veniva tolto al momento in cui i novizi si sarebbero lavati il viso per togliere via i peccati.¹⁴⁵ In seguito, i membri si spogliavano degli abiti, poiché ritenuti anch'essi un simbolo del modello imposto dalla dinastia mancese.

Entrare a far parte della Triade significava rinascere in una nuova famiglia o comunità, ma ciò, come detto precedentemente, non si tradusse in maniera preponderante nell'elaborazione di una dottrina definita; le caratteristiche distintive di molte società cinesi costrette alla segretezza erano il perseguimento dell'assistenza reciproca come oggetto professato, l'importanza attribuita alle cerimonie di iniziazione, con particolare attenzione al giuramento di rispetto e fedeltà prestato dai nuovi membri e infine, la ripartizione dei ruoli all'interno della propria struttura organizzativa.¹⁴⁶

Tra le peculiarità delle religioni popolari vi era inoltre, l'idea di un cosmo personalizzato, spiccatamente violento rispetto alla visione attribuita dal culto di stato.

¹⁴³ Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. 115

¹⁴⁴ Kuhn, Philip A. "Tales of The China Clipper." In *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, by Philip A. Kuhn, Cambridge (USA), London (UK): Harvard University Press, 1990, p. 12

¹⁴⁵ Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. 115

¹⁴⁶ Dian H. Murray, Qin Baoqi. *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History*. Palo Alto (USA): Stanford University Press, 1994, p. 100

Tale visione prevedeva l'esistenza di forze minacciose e gratificanti che operavano attraverso l'efficacia mitica.¹⁴⁷ A tal proposito, il mito della fondazione della Triade, che sarà argomento d'analisi successiva, era strettamente legato alla questione politica del tardo periodo imperiale, con un evidente richiamo ai Ming e al lustro che essi recarono al Paese nel corso della loro reggenza, sebbene le confessioni raccolte, come detto, rivelano poche prove dell'intento esplicitamente restaurazionista o anti mancese in qualsiasi momento prima, durante o dopo la celebre rivolta di Lin Shuangwen:¹⁴⁸

“Spogliatevi degli abiti della dinastia Qing, e cambiateli con quelli dei Ming:

poiché conosciamo tutti i trentasei articoli del giuramento”.

<i>Jiekai Qingyi huan Mingyi</i>	解開清衣換明衣
<i>Sanshiliushi wo jin zhi</i>	三十六 誓我盡知。 ¹⁴⁹

I *trentasei articoli* (*hongjia sanshiliushi* 洪家三十六誓) erano centrali ai fini del giuramento entro la fratellanza. Uno dei membri ordinari recitava gli articoli ad alta voce, in modo da rendere i novizi consapevoli dei principi della Triade e delle conseguenze di eventuali azioni peccaminose; i traditori sarebbero morti colpiti dai cinque fulmini o da una miriade di spade. Pertanto: genitori e parenti dei fratelli dovevano essere trattati come propri familiari, doveva essere offerta loro assistenza fisica e finanziaria quando necessario; la propria dimora doveva essere sempre a disposizione per ospitare i fratelli della comunità, i quali, in seguito alla consueta identificazione dovevano essere sempre riconosciuti e accolti; i segreti della Triade

¹⁴⁷ Yang, Mayfair Mei-hui. *Chinese Religiosities: Affliction of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press, 2008, p. 47

¹⁴⁸ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 54

¹⁴⁹ “Pull off the garments of the dynasty of Tsing, and change them for those of Ming: For we all know the thirty-six articles of the oath”. Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. 117

non dovevano essere divulgati pubblicamente, neanche in cambio di denaro; mai tradire i fratelli giurati che, nel caso fossero stati nei guai, sarebbero dovuti essere soccorsi; offrire loro assistenza economica per potergli permettere di compiere i riti di passaggio; non arrecare danni ai fratelli o al Maestro dell'Incenso; non commettere un'aggressione verso mogli, sorelle o figli dei fratelli, ma difenderli se affidati alla propria custodia; non rubare ai fratelli il denaro o alcuna proprietà, né assistere un estraneo a compiere un gesto simile; non dichiarare il falso alla comunità al fine di prendervi parte; una volta entratovi, non sarebbe stato più possibile negare l'appartenenza o avere un ripensamento; non approfittare di un fratello o imporgli affari illeciti; non appropriarsi dei suoi beni per farne un uso personale, poiché qualsiasi cosa presa in prestito doveva essergli restituita; in caso di arresto, accettare la propria condanna senza incolpare nessun altro; all'occorrenza aiutare un proprio fratello o consigliarlo se ritenuto in torto; aiutarlo a fuggire in caso di persecuzione da parte del governo; non cospirare per ingannare i propri fratelli; non creare discordia tra essi diffondendo notizie false su di loro; non autoproclamarsi Maestro dell'incenso previa autorizzazione, poiché a tre anni dall'ingresso nella Triade i seguaci potevano essere promossi esclusivamente tramite l'autorizzazione del Maestro e il supporto dei membri; se i fratelli fossero stati coinvolti in una controversia o in una causa legale, tentare di risolvere la questione in modo amichevole; una volta entrato nella fratellanza, dimenticare tutti i rancori passati; non violare il territorio occupato dai fratelli giurati; non desiderare o cercare di condividere alcuna proprietà o alcun denaro ottenuto dai fratelli; non rivelare alcun indirizzo relativo al luogo in cui i fratelli custodivano i propri averi, né tantomeno cospirare per farne un uso sbagliato; non dare sostegno a estranei se ciò in contrasto con la volontà e gli interessi di un fratello; non approfittare della partecipazione alla comunità al fine di opprimere gli altri o trarne un vantaggio attraverso una violenza irragionevole; non tenere un comportamento indecente nei confronti di bambini piccoli o dei figli dei propri fratelli giurati; se uno dei fratelli commetteva un reato, non aiutare il governo per l'ottenimento di una ricompensa; non prendere in moglie o non approfittare delle concubine dei propri fratelli, né

commettere adulterio nei loro confronti; non rivelare i segnali o i segreti della propria comunità a estranei.¹⁵⁰L'ultimo giuramento:

“Dopo essere entrati a far parte della lega Hong, dovete amarvi l'uno con l'altro come la vostra stessa carne e le vostre stesse ossa, e affezionarvi gli uni agli altri come foste figli dello stesso grembo. Si dice: “Se un individuo entra in una casa, deve osservarne le regole”. Perciò, dovete perseverare fino alla fine ed essere giusti e benevoli. Dovete ricordare di obbedire ai giuramenti dal primo al trentaseiesimo; in seguito, i vostri bambini prospereranno, e voi sarete felici per innumerevoli generazioni; perché anticamente si diceva: “Una famiglia che accumula virtù, certamente abonderà di benedizioni”. Dovete tutti obbedire e osservare questo”.¹⁵¹

Al termine della cerimonia del *cambio degli indumenti* (*gai yi* 改衣), i novizi sostituivano i vecchi abiti con lunghe *vesti bianche* (*baiyi* 白衣). Secondo la tradizione del movimento, gli abiti bianchi erano associati all'aspirazione del ripristino del trono imperiale da parte dei Ming. Infine, le scarpe venivano anch'esse cambiate con *sandali di paglia* (*caoxie* 草鞋), che erano un altro segno di riconoscimento tra i membri della fratellanza.¹⁵²

I novizi si recavano presso il celebre altare cerimoniale, dove ricevevano un bastoncino di incenso per ciascuno, che veniva offerto agli dei, dopodichè tre bastoncini di incenso pregiato venivano posti su un incensiere, costituendo la cerimonia di *offerta dell'incenso luminoso* (*jin mingxiang* 進明香). Il primo bastoncino restava bloccato nell'incensiere, in offerta alle divinità che avrebbero protetto i fedeli e i buoni; il secondo bastoncino era dedicato al Cielo, in quanto esso avrebbe visto l'anima degli

¹⁵⁰ Lintner, Bertil. *Blood Brothers*. New York: Allen & Unwin, 2003, p. 391

¹⁵¹“After having entered the Hung-league, you must love each other as your own flesh and bones and be attached to each other as if you were children from the same womb. It has always been said: “if one enters a house, one must observe it's rule.” So you ought to persevere till the end, and be benevolent and just. You must remember and obey the oaths from the first to the thirty sixth one; then your children will be prosperous, and you will be happy for numberless generations; for in ancient times, it was said: A family who hoards up virtues, most surely will have abundance of blessing.” You all must obey and observe this”. Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. 144

¹⁵² Ivi, p. 120

individui, riconoscendo i cuori falsi; il terzo bastoncino era dedicato alla corte del Cielo, e il giuramento pronunciato dagli adepti era rivolto agli dei e agli spiriti.¹⁵³

Seguiva la cerimonia dell'*accensione delle candele di legno* (*dian kumu zhu* 點枯木爨) in cui si recitavano i seguenti versi:

“Due bastoncini di legno secco sono posti sulla porta dell’esercito;

I fratelli sono chiamati all’adorazione dinanzi a Budda [...]”.

<i>Liang zhi kumu cha junmen</i>	兩枝枯木插軍門
<i>Zhaoji xiongdi baifo qian</i>	招集兄弟拜佛前 [...]. ¹⁵⁴

Peculiarità comune a molti gruppi laici consisteva nella venerazione di Budda e dei suoi insegnamenti. Un gruppo popolare diffusosi nel tardo periodo imperiale, conosciuto come *Limen* 理門 o *Lijiao* 理教, di stampo tipicamente salvazionista, assimilò tale natura probabilmente da alcuni movimenti salvazionisti attivi nella Pianura della Cina settentrionale, nel corso del Seicento. Nel 1891, avendo stabilito varie comunità religiose presso le medesime località, insorsero contro il governo Qing. Un altro movimento che si rivelò essere una matrice importante per le società salvazioniste e redentrici fu la congregazione nota come *Via del Paradiso Anteriore* (*Xiantiandao* 先天道), fiorita all’inizio del Settecento. La sua tradizione combinava pratiche laiche taoiste con il culto della divinità buddista *Madre d’oro dello stagno del diaspro* (*Yaochi jinmu* 瑶池金母), ed elaborò una complessa genealogia spirituale devota a Budda, Confucio, Laozi, l’imperatore giallo (*huangdi* 黃帝) e la divinità Shennong; oltre a predicare

¹⁵³ Ivi, pp. 124-125

¹⁵⁴ “Two pieces of dry wood are stuck at the army-gate; The brethren are all called to worship before Buddha [...]”. Ivi, p.125

un'escatologia millenaria riguardo la fine di un ciclo cosmico, o *kalpa*, sulla base della tipica visione legata all'avvento di Maitreya, introdotta nel capitolo precedente.¹⁵⁵La Triade, come altri gruppi analoghi di matrice salvazionista, pose l'attenzione sul progetto di salvare sia l'umanità che il mondo intero, praticando il culto di divinità buddiste e promuovendo pratiche buddiste quali il vegetarianismo (*sushizhuyi* 素食主義) e il proselitismo.

Dopo il rituale delle candele, con una brocca di vino i membri riempivano tre bicchieri, uno era indirizzato al Cielo, uno alla Terra e l'ultimo veniva posto dinanzi al santuario, simbolo del giuramento prestato tra i membri, rivolto alla dinastia Ming. Una volta offerto il vino e accesa la *lampada a olio a sette stelle* (*dianqixingdeng* 點七星燈), che si credeva illuminasse le nove province del Cielo, il quale grazie alla luce, avrebbe potuto riconoscere i traditori e gli infedeli; i membri si inginocchiavano e pregavano le divinità di accettare l'incenso bruciato per loro, e indirizzavano le formule a svariate entità, alcune incaricate di punire coloro che non erano all'altezza dei loro voti,¹⁵⁶ altre invece dai poteri salvifici. Tra esse: le tre luci rappresentate dal sole, dalla luna e dalle stelle, i cinque pianeti Marte, Venere, Giove, Mercurio e Saturno, Laozi, il *Buddha Ju Lai* (*Fu Yingwu* 佛鸚鵡), nome attribuito a *Budda* (*Fu* 佛) (563 a.C.) che, secondo la tradizione, abbandonò la famiglia e condusse una vita solitaria per sei anni alla ricerca della realtà; conseguita l'illuminazione, si trasferì in India, dove predicò il suo primo sermone e fondò il proprio ordine; giunto all'età di ottant'anni, morì per rinascere nel regno dell'esistenza assoluta, il nirvana.¹⁵⁷ Seguiva la preghiera alla *dea della Misericordia Kwan-shih-yin* (*Guanyin* 觀音), bodhisattva di origine tibetana, nota come *Avalokitesvara*, colei che guarda e ascolta le voci della sofferenza. Era tradizionalmente venerata in Cina, perché ritenuta in grado di salvare l'anima dall'inferno; era rappresentata da una figura dall'aspetto giovane e femminile, la cui misericordia la spinse a fare il voto di non entrare nel nirvana prima di aver salvato tutte le creature, liberandole dalla continua peregrinazione. L'ammirazione per la

¹⁵⁵ Vincent Grossaert, David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, pp. 98-99

¹⁵⁶ Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 40

¹⁵⁷ Humpreys, Christmas. *A Popular Dictionary of Buddhism*. London: Routledge, 2005, pp. 12-13

figura del bodhisattva era una caratteristica predominante della cultura Mahayana nell'Asia orientale; essa insegna che tutti gli esseri viventi sono dotati della natura di Buddha.¹⁵⁸ Insieme con Guanyin, in Cina si veneravano particolarmente Wenshu (*Wenshu* 文殊), Dizang (*Decang* 地藏) e Puxian (*Puxian* 普贤).¹⁵⁹

Le formule terminavano con una serie di preghiere conclusive, a *Wan Yun long* 萬云龍, un abate che, secondo il mito della Triade, visse in un convento dedicando la propria vita all'adorazione di Buddha. Un giorno, vedendo la comunità della Triade giungere con i propri cavalli, gli offrì di entrare e chiese loro riguardo le circostanze della distruzione del *monastero Shaolin* (*Shaolin si* 少林寺),¹⁶⁰ evento rilevante nel mito della fondazione e nella visione cosmologica del movimento:

“I fratelli che ascoltarono Wan-yun.lung pronunciare queste parole compassionevoli e videro che, era alto dodici piedi e aveva una circonferenza di otto piedi, con una testa grande quanto un moggio, capelli rossi e braccia come rami di alberi, con la forza di una miriade di uomini, lo riconobbero immediatamente come loro fratello maggiore (Presidente, gran maestro nazionale)”.¹⁶¹

Seguivano le preghiere rivolte al Cielo, alla Terra, al Sole, alla Luna, ai Cinque Antenati fondatori, e a tutta la comunità della Triade. Una volta letti a voce alta i trentasei giuramenti per i novizi, tutti i membri bevevano una tazza di tè per purificare la bocca; successivamente, si riempiva una coppa di vino, e ognuno dei fratelli si

¹⁵⁸ Poceski, Mario. *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*. Chichester (UK): John Wiley & Sons Ltd., 2014, p. 158

¹⁵⁹ Bodhisattva è un termine sanscrito: *Bodhi* significa *risveglio*, *Sattva* significa *essere vivente*. Tale figura si riferisce a un essere che lavora per il risveglio, e che al contempo risveglia gli altri. I bodhisattva erano celebri per i loro interventi salvifici nel regno umano. Per approfondimenti: Heller, Natasha. "Bodhisattva Cults in Chinese Buddhism." In: Poceski, Mario. *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*. Chichester (UK): John Wiley & Sons Ltd., 2014, pp. 221-222

¹⁶⁰ Il monastero Shaolin divenne famoso perché considerato il luogo d'origine delle arti marziali cinesi. Le pratiche sviluppate dai monaci buddisti detenevano un carattere religioso, militare e politico. Per ulteriori informazioni: Shahar, Meir. *The Shaolin Monastery: History, Religion and the Chinese Martial Arts*. Honolulu (USA): University of Hawai'i Press, 2008.

¹⁶¹ “The brethren hearing Wan-yun-lung pronounce these compassionate words, and seeing, that he was twelve feet tall and eight feet in circumference, with a head as big as a bushel, red hairs, and arms like branches of trees, and possessing the strength of a myriad of men, they immediately acknowledged him as their elder brother. (President, grand-master national)”. Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, pp. 16-17

pungeva il dito medio con un ago, lasciando cadere un po' del proprio sangue nella coppa; infine, i membri assaggiavano il vino mischiato con il sangue di ciascuno di loro (*Yin xuejiu* 飲血酒), a testimonianza dell'avvenuta alleanza, nonché a dimostrazione della propria fedeltà e lealtà; così, si univano animatamente nella venerazione dei Cinque Antenati. Talvolta, il vino non veniva mischiato con il sangue umano ma con quello del gallo. Il gallo era un animale tradizionalmente venerato in quanto simbolo di cortesia (*li* 禮) per via del 'pettine che indossa sulla testa';¹⁶² per lo spirito militare (*wu* 武) e il coraggio (*yong* 勇) di non tirarsi mai indietro di fronte al nemico; per la benevolenza (*ren* 仁) perché quando trova dei viveri chiama le galline a partecipare, e infine per la fedeltà (*xin* 信) perché non pecca mai agli onori cui è destinato. Dopo la cerimonia in questione, uno dei membri poggiava il gallo su un tavolo e con un'ascia gli tagliava la testa.

Successivamente al patto di sangue, i novizi si inchinavano tre volte di fronte al Maestro, ricevevano una spada e un prezioso mandato che consisteva nel reclutare a loro volta nuovi potenziali adepti, purché fedeli; al contrario, di punire severamente coloro i quali si rivelassero sleali. Questi ultimi, che comprendevano chi disobbediva o tradiva il movimento e chi, a seguito della cerimonia solenne rifiutava di prendervi parte, sarebbero stati accompagnati presso una *fornace accesa* (*honglu* 紅爐), chiamata *Vulcano* (*huoshan* 火山), nella quale sarebbero stati uccisi. Al termine della cerimonia di affiliazione, presso la medesima fornace, soleva essere bruciato anche il libro contenente i giuramenti e le preghiere recitati, secondo la credenza che esso sarebbe giunto alle divinità, che avrebbero punito gli uomini sleali.

Il Maestro distribuiva ai membri dei nuovi libri stampati su fogli di lino, personalizzati con i loro nomi, sebbene anche questi fossero stabiliti attraverso codici segreti atti al riconoscimento esclusivo tra i membri della Triade. I contenuti dei libri consistevano in specifiche sezioni copiate dai registri ufficiali del movimento dove vi erano i giuramenti, le leggi, il regolamento, i segnali segreti e così via. Il loro possesso permetteva ai nuovi discepoli di poter diffondere le caratteristiche del movimento ad

¹⁶² Ivi, p. 145

altri.¹⁶³ In compenso per tutte le prestazioni ricevute nel corso della cerimonia, dagli abiti alle istruzioni indicate, i nuovi membri donavano un totale di seicento monete. Tre monete venivano invece affidate a ciascuno, con l'ordine di portarle sempre con sé, anch'esse come segni di riconoscimento.¹⁶⁴

Giunti al termine della cerimonia di affiliazione, si macellavano un cavallo bianco e un bue nero, questi venivano preparati per il banchetto cerimoniale, nel corso del quale si tenevano spettacoli teatrali, di usanza molto comune nelle cerimonie religiose in Cina. Le feste duravano fino all'alba; dopodiché i membri avrebbero rindossato le vesti mancesi e fatto ritorno presso le proprie dimore, fino al ricevimento successivo.

Le prestazioni rituali esplorate riflettono una tradizione dal patrimonio culturale ingente. Specie nel corso dell'Ottocento, in Cina vi era una profonda credenza circa il potere detenuto dai riti di passaggio, ritenuti in grado di permettere l'individuo di trasferirsi da una dimensione all'altra; tali dimensioni si sarebbero incontrate e sarebbero state attraversate da ciascuno al momento della propria nascita, della morte e nei contesti rituali, tenuti spesso dalle prestazioni sciamaniche. I passaggi da una realtà all'altra erano rappresentati da montagne, corsi d'acqua e mura attraversati a loro volta da ponti, barche e porte. Per ciò che concerne la Triade, il viaggio rituale nella cerimonia di iniziazione era disegnato proprio intorno a questi elementi. Essi erano presenti nel corso dell'intero viaggio: il ponte figurale costituito dalle spade dei membri, il cui attraversamento da un asse all'altro sanciva il passaggio da una vita all'altra del novizio,¹⁶⁵ le mura le cui porte permettevano loro di accedere alle sale adibite per le diverse fasi delle prestazioni successive, senza escludere i momenti di purificazione rappresentati dal lavaggio e dalla vestizione, simboli dell'addio alla propria famiglia natale per una rinascita spirituale nella famiglia della Triade. Infine, nell'immaginaria ma al contempo leggendaria Città dei Salici, si svolgeva il momento più importante della cerimonia in questione, la conclusione del viaggio che

¹⁶³ Dian H. Murray, Qin Baoqi. *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History*. Palo Alto (USA): Stanford University Press, 1994, p. 51

¹⁶⁴ Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, pp. 139-140

¹⁶⁵ Dian H. Murray, Qin Baoqi. *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History*. Palo Alto (USA): Stanford University Press, 1994, p. 51

determinava la transizione del novizio da estraneo (*wai* 外) a membro interno ed effettivo (*nei* 内).¹⁶⁶

2.3.2 Simboli segreti

La Triade crebbe e costituì diverse comunità religiose nel Paese, simultaneamente alle restrizioni statali divenute sempre più aspre; pertanto, il repertorio di formule, simboli e codici segreti per il riconoscimento tra i membri si ampliò notevolmente.

In svariate occasioni della quotidianità ricorrevano formule o frasi in codice, utilizzate tra i membri quando dovevano identificarsi o definire, ad esempio, le proprie origini; quando, recandosi in un determinato luogo, dovessero chiederne le indicazioni stradali, oppure dovessero confermare la propria “provenienza” o appartenenza a comunità di diverse località. Per definire la propria identità erano ricorrenti vari dialoghi che alludevano alla realtà delle proprie attività; se a un membro fosse stato chiesto quale compagnia si fosse esibita in teatro, questi avrebbe risposto nominando la *nuova e variegata compagnia della fenice* (*xincai fengban* 新彩鳳班); pertanto, gli sarebbe stato chiesto quanti atti fossero stati condotti durante lo spettacolo, ed egli avrebbe risposto cinque atti:

“Il primo atto fu la riunione a Ku ching;¹⁶⁷

Il secondo atto prevedeva le istruzioni nella Sala della lealtà;

il terzo atto il giuramento nel padiglione del Fiore;

il quarto atto consisteva nello stabilire lo stato e uccidere i traditori;

il quinto atto era il banchetto nella Città dei Salici”.

¹⁶⁶ Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), pp. 38-39

¹⁶⁷ Per ulteriori approfondimenti sul mito in questione di Guan Yu: Duara, Prasenjit. "The Myth of Guandi, Chinese God of War." *The Journal of Asian Studies*, 1988, p. 780; Jesper Timmerman, Yinghui Wu. "Guan Yu's life after death: The religious and literary images of the Three Kingdoms hero Guan Yu." Leida: Yinghui Wu, 2015.

<i>Diyi chu gucheng juhui</i>	第一出古城聚會
<i>Dier chu yitang jiaozi</i>	第二出義堂教子
<i>Disan chu hua ting jiebai</i>	第三出花亭結拜
<i>Disi chu ding guo zhanjian</i>	第四出定國斬奸
<i>Diwu chu yangcheng yinyan</i>	第五出楊城飲宴。 ¹⁶⁸

Il primo verso fa riferimento alla città di *Ku-ching* (*Gucheng* 古城), un luogo allusivo a un episodio risalente al periodo dei Tre Regni. Secondo uno dei miti di Guan Yu, egli insieme con il generale Liu Bei 劉備 (161-223 d.C.) e Zhang Fei 張飛 (-221 d.C.) strinsero un patto di sangue nel 184. Divisi dalla guerra civile, si riunirono solo nel 220 presso l'omonima città. La Triade fu esortata attraverso i versi citati, a seguire il loro esempio di assoluta fratellanza. Il secondo verso nomina la Sala della Fedeltà e della Lealtà perché vi si teneva la lettura del catechismo e il relativo complesso di principi. Nel padiglione del fiore rosso, durante la fase di affiliazione, ci si apprestava a realizzare l'alleanza mediante il giuramento solenne; mentre durante il quarto atto si svolgevano il patto di sangue e talvolta, l'uccisione simbolica dei traditori attraverso la decapitazione del gallo, seguiti infine, dal consueto banchetto cerimoniale.

Ciascun membro non doveva mai uscire dalla propria casa senza svariati oggetti: prima di tutto era previsto che essi portassero sempre con sé le tre monete recanti il simbolo

¹⁶⁸ “The first act was the meeting at Ku-ching;
The second act was the instruction in the Hall of loyalty;
The third act was the worship in the Flower-pavilion;
The fourth act was settling the state and killing the traitors;
The fifth act was the banquet in the City of Willows”. Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. 181

del movimento 洪; una copia del libro del catechismo; un filo di seta rosso, noto come filo di seta (*sixian* 絲線), con riferimento alla pianta della Myrica, il cui frutto tipicamente rosso era piuttosto diffuso sul territorio, e con ciò la Triade alludeva all'espansione delle sue comunità religiose; infine, un ventaglio bianco (*baishan* 白扇) che soleva essere utilizzato quotidianamente per coprire la tazza di tè, nonché come segno di riconoscimento. In particolari situazioni di pericolo, come nel caso dell'avvento dei pirati, scrivendo sopra alcune righe, il ventaglio fungeva da talismano.

Quest'ultimo fu tradizionalmente utilizzato nella storia cinese in molte tradizioni, secolari e no. Era inteso come segno necessario e tangibile di trasmissione esoterica da maestro a discepolo; fungeva da documento di autenticazione rappresentando l'autorità imperiale, nonché da protezione dalle catastrofi e dalle forze demoniache, nonché da mappa meditativa in grado di condurre in luoghi sacri.¹⁶⁹

Il ricorso ai talismani era caratteristico di diversi gruppi popolari, tra cui il già citato movimento dei Taiping e il gruppo noto come *Via dei Maestri Celesti* (*Wudoumidao* 五斗米道) che fu fondato nell'odierno Sichuan nel 142 d.C., di stampo prettamente taoista, divenuto celebre per essersi ribellato alla dinastia Han e aver conquistato l'indipendenza nel 194. Entrambi i movimenti solevano servirsi di fogli di carta su cui riportavano varie iscrizioni con figurazioni talismaniche per poi ridurli in cenere, rifiutando la medicina cinese tradizionale.¹⁷⁰

Erano comunemente utilizzati anche gli amuleti e i ciondoli. Vi erano due amuleti per proteggere sul campo di battaglia i membri della Triade, uno indirizzato agli spiriti protettori leggendari *Luh-ting* (*Liuding* 六丁), e l'altro indirizzato agli spiriti *Luh-kah* (*Liuja* 六甲), che rappresentavano rispettivamente il *Signore delle Tenebre* (*Yinguan* 陰官) e il *Signore della Luce* (*Yangguan* 陽官). Secondo la tradizione del movimento, le due entità corrispondevano allo Yin e allo Yang; al momento delle loro opposizioni, esse avrebbero raggiunto uno stato di armonia. Vi era un amuleto per la coltivazione personale, recante l'iscrizione: 'coltiva te stesso per guidare la tua famiglia' *Xiushen*

¹⁶⁹ Nadeau, Randall L. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religion*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012, pp. 341-342

¹⁷⁰ Ivi, p. 62

qijia 修身齊家.¹⁷¹ Tale concetto presenta un ulteriore riferimento piuttosto esplicito alla tradizione secolare, precisamente ad un passo del *Daxue* 大學 di Confucio, a sostegno dell'importanza della cura e della coltivazione morale individuale, volta a garantire l'ordine sociale:

“[...] Coloro che nell'antichità desideravano rendere manifesta la virtù sublime del mondo, dapprima governavano il loro Paese,

Desiderando governare il loro Paese, dapprima mettevano in ordine la loro famiglia, desiderando mettere ordine nella propria famiglia,

Dapprima coltivavano sé stessi, desiderando coltivare la propria persona, dapprima rettificavano il proprio cuore, [...]”.

<i>Gu zhi yu mingmingde yu tianxiazhe xian zhi qiguo</i>	古之欲明明德于天下者， 先治其国，
<i>Yu zhi qiguo zhe xian qi qijia yu qi qijiazhe</i>	欲治其国者，先齊其家， 欲齊其家者，
<i>Gao xiu qishen, yu xiu qishenzhe, shi zheng qixin</i>	告修其身，欲修其身者，失正其心 ¹⁷²

Dalla ricerca elaborata finora, condotta prettamente sulla sfera rituale della Triade, sono emerse diverse caratteristiche che il movimento in origine, condivideva con numerosi movimenti religiosi popolari fioriti nel corso della storia cinese e nello specifico, nel tardo periodo imperiale, insieme con numerose attinenze alla tradizione secolare. Per ciò che concerne quest'ultima, varie analogie si individuano anzitutto nell'etica confuciana, riscontrante in particolare nell'organizzazione della struttura

¹⁷¹ Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, pp. 222-223

¹⁷² 曾参. 大學译著. Changsha: 岳麓书社, 2016, pp. 7-8

interna al movimento e nelle conseguenti norme che regolavano le relazioni sociali; il complesso sistema rituale, se da una parte conferma l'intento della Triade di preservare e tramandare la cultura tradizionale attraverso le prestazioni delle cerimonie nazionali, dall'altra, lo stesso sistema appare inevitabilmente contaminato dalla combinazione di influenze da credenze di matrice taoista e buddista, specie in ambito cosmologico.

Non si può prescindere da un fattore che contribuì a delineare la natura rituale del movimento religioso in questione poiché la segretezza imposta dal governo tardo imperiale nel corso della creazione e della diffusione del movimento, fu una condizione che determinò l'esistenza di una cospicua varietà di caratteristiche esplorate nel presente capitolo: i codici segreti, i simboli esclusivi e le frasi di rito atte al riconoscimento tra i membri, nonché il celebre patto di sangue, aspetto quest'ultimo, che contraddistinse per lungo tempo varie società ritenute eversive e pericolose ma che, per ciò che concerne la Triade, non smentiscono il patrimonio culturale e la fede manifestata solennemente nel corso dei riti tradizionali.

Seppure le fonti contemporanee alle sue attività e i dati raccolti nei registri ufficiali lascino intendere che essa non fosse mai stata completamente indipendente dalla questione politica, nel capitolo successivo saranno analizzati ulteriori aspetti religiosi e cosmologici che contribuirono all'elaborazione della tipica visione demonologica messianica della Triade, scaturita dal celebre e discusso mito della fondazione.

Capitolo III

Paradigma demonologico messianico

3.1 Demonologia

I movimenti religiosi popolari fioriti nel tardo periodo imperiale svolsero azioni importanti di resistenza e di ribellione; in alcuni casi esse furono messe in atto allo scopo di preservare l'integrità degli insegnamenti delle proprie comunità, talvolta furono mosse da un intento esplicitamente politico. Pertanto, sebbene l'exkursus entro la sfera rituale della Triade abbia mostrato come il ruolo detenuto dalla religione fosse centrale nella sua definizione, non si può prescindere da un'analisi condotta con un focus sul mito della fondazione, elaborato sulla base di un paradigma demonologico messianico; quest'ultimo svolse un ruolo significativo nella determinazione della natura politica, alimentandone inevitabilmente lo spirito di ribellione e di resistenza.¹⁷³ Prima di procedere con l'analisi in questione è necessario descrivere in cosa consistesse il paradigma demonologico messianico e quali riscontri ebbe in rapporto a una grande varietà di movimenti religiosi fioriti nel corso della storia del Paese, in particolare nell'ultima fase del tardo periodo imperiale, poiché fu caratterizzata da una successione significativa di rivolte popolari.

La società cinese fu da sempre pervasa da credenze fondate sull'esistenza di entità dal carattere demoniaco, di natura violenta. I demoni arrecavano disturbi quali infestazioni, malattie e disastri escatologici. La violenza si rivelò essere la chiave per affrontare la paura costante di un assalto da parte di forze oscure.¹⁷⁴ La visione cosmologica

¹⁷³ Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 40

¹⁷⁴ Ter Haar, Barend. *Religious Culture and Violence in Traditional China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 11

tradizionale poggiava sul complesso sistema di insegnamenti che, nel corso della storia cinese presero forma e si tradussero nel taoismo. De Groot sostenne che essa si identificasse con gli spiriti benigni (*shen* 神), parte della metà benefica dell'universo, e *guai* 怪, forza appartenente alla metà opposta, spirito maligno, spettro o demone. Ciò che di buono offriva il mondo si definiva spirito benigno, ciò che arrecava danni e sofferenze era rappresentato dai demoni. Secondo il tipico sistema politeista e polidemonistico, l'universo era animato in tutte le sue parti da dèi e spettri. Le divinità benigne si identificavano con cielo, sole, luna, stelle, vento, pioggia, nuvole, tuono e fuoco, e con l'influenza del cielo sulla terra manifestata sotto forma di mari, fiumi, montagne, rocce, pietre, animali, piante, oggetti; infine, con le anime degli uomini. Gli spiriti maligni rappresentati nelle forze demoniache erano invece sparsi ovunque, ed erano innumerevoli.

L'alternanza cosmica dello Yang e dello Yin, descritta nel capitolo precedente, era sempre regolare e non deviava mai il suo corso che era invariabile. Spiriti benigni e maligni erano i loro rispettivi componenti, che si esibivano nell'*Ordine dell'Universo*, o *Dao* 道 e guidavano la distribuzione del bene e del male. La loro influenza sul destino umano era dominante quanto quella esercitata sulla natura. Ma essendo Yang al di sopra di Yin, proprio come il paradiso è sopra la terra, il paradiso, o Cielo, era il sovrano supremo degli spiriti, deterrente della facoltà di controllare e autorizzare le loro azioni, benevoli o nocive che fossero. Tuttavia, una miriade di spiriti avrebbe preso l'iniziativa arbitrariamente, senza riguardo nella legge del Tao, di affliggere il mondo con azioni dannose. Ma gli spettri erano gli unici generali del Cielo per la dispensazione del male tra gli uomini, e sotto l'influenza del Cielo amministravano il mondo. Pertanto, "la demonomia o demonocrazia, limitata dal cielo e dagli dèi, è quindi un elemento fondamentale indispensabile nel sistema di religione cinese".¹⁷⁵

Tutti gli spiriti benigni e le divinità, in quanto componenti dello Yang, erano per natura nemici dei demoni, costituenti lo Yin, in un'eterna lotta che si rifletteva nell'alternanza delle fasi del giorno, nel passaggio da caldo a freddo, nel succedersi delle stagioni e

¹⁷⁵ "Demonomy or Demonocracy, limited by Heaven and the gods, then is an indispensable chief element in the Chinese system of Religion". J.J.M. De Groot, Ph. D. *The Religious System of China volume VI*. Leyden: Late E. J. Brill, 1910, p. 930

così via. Il culto e la propiziazione degli dèi, punto focale della religione cinese, induceva le divinità invocate a proteggere l'uomo dal male, o a scendere sulla Terra, tra gli uomini, a scacciare la presenza minacciosa degli spettri.

In Cina, la credenza negli spiriti malvagi non fu confinata nell'ambito della superstizione (*mixin* 迷信), anzi fu centrale nella religione universalistica del Paese, tanto quanto lo erano le credenze legate allo Yin e allo Yang e al Dao, con le conseguenze a cui portò l'adesione a tale dottrina; se così non fosse stato, la divinazione avrebbe detenuto un ruolo pressoché marginale tra le comunità religiose.

Inoltre, il dogma demonologico funse da fondamento principale per la moralità. L'Ordine dell'Universo, che era immutabile, non deviando mai dalla sua retta via, creando e proteggendo tutti gli uomini allo stesso modo, non poteva che agire secondo imparzialità e giustizia, punendo coloro i quali si allontanavano dalla via della rettitudine perché mossi dagli spiriti maligni. Pertanto, la demonologia:

“[...] ha, come fonte di etica, adempiuto a un'importante missione per molte migliaia di milioni che la Provvidenza ha nominato per vivere e morire sul suolo dell'Asia orientale”.¹⁷⁶

In particolare, la visione cosmologica utilizzata per l'elaborazione del dogma in questione, trova il proprio riscontro nel politeismo esorcistico, un culto divinatorio che alimentò l'immaginario dell'universo nelle religioni dell'Asia orientale, in stretta correlazione con uno sviluppato sistema di magia, tradotto principalmente nelle pratiche esorcistiche attuate dai sacerdoti.¹⁷⁷ Ma tra i culti laici e una grande varietà di movimenti popolari, che erano quindi sconosciuti dalle istituzioni, le pratiche rituali operate, come detto, non erano ritenute sufficientemente efficaci. Molti gruppi religiosi percepivano di essere maggiormente esposti all'invasione da parte degli spettri, come se essi fossero onnipresenti; ciò rese la guerra per scacciarli un obiettivo primario.

¹⁷⁶ “[...] has, as a source of ethics, fulfilled an important mission to many thousands of millions whom Providence has appointed to live and die on Eastern Asiatic soil”. Ivi, p. 931

¹⁷⁷ Ivi, p. 931

Wang Chong 王充 (27-97 d.C.), meteorologo, astronomo e filosofo attivo nel corso del dinasta Han, nell'opera principale pubblicata nell'80 d.C., *Saggi Critici (Lun Heng 論衡)*, espone una grande varietà di principi del naturalismo taoista. Un passo di seguito proposto dal sinologo Jan Jacob Maria de Groot, contenuto nel sesto volume di *The Religious System of China*, conferma la perplessità circa i metodi esorcistici a disposizione per contrastare le presenze oscure:

“[...] Per quale "scopo si radunano gli spiriti nelle abitazioni umane? Se sono disposti a uccidere", quando esorcizzati, si limiteranno a fuggire e si nasconderanno, ma "torneranno non appena la caccia sarà finita. [...] gli spiriti si accalcano perché la vita degli uomini sta volgendo al termine. [...]”.

<i>Guishi ji zhi ren zhai yu he hu</i>	鬼神集止人宅欲何乎?
<i>Ru shi yu sharen dang qu zhi shi bi yinni</i>	如勢欲殺人當驅之時避隱匿
<i>Quzhu zhi zhi ze fu hai li chu</i>	驅逐之止則復還立處
<i>Ze guishen zhi ji wie ming jue ye</i>	然則鬼神之集為命絕也。 ¹⁷⁸

Il mezzo per combattere le forze oscure appartenenti allo Yin derivava dalle forze luminose dello Yang. L'attenzione era posta prima di tutto sugli elementi di luce e

¹⁷⁸ “[...] For what " purpose do spirits gather in human dwellings? If disposed to murder, " they will, when exorcised, simply abscond and hide themselves, but " return as soon as the chase is over. [...] spirits crowd together because the lives of men are drawing to a close”. Ivi, pp. 935-937

fuoco che, in quanto parti dello Yang, non potevano considerarsi meno distruttivi del mondo dei demoni. La teoria in questione elevava il ruolo del sole a quello di fonte di luce universale, e al fuoco attribuiva il ruolo dell'espulsore e distruttore di demoni. D'altra parte, la notte era considerata il tempio in cui risiedeva il mondo degli spiriti maligni e dove gli spettri si aggiravano liberamente.

La guerra agli spiriti si rifletteva nella vita terrena con il proposito di ristabilire una forma di ordine (*zhi* 治), in opposizione al caos (*luan* 亂). Gli spiriti, che sarebbero stati elevati ad esseri divini, venivano arruolati come forza militare per sostenere uno scontro, la cui vittoria avrebbe determinato la realizzazione di un ordine morale più ampio. Coloro i quali erano coinvolti potevano essere i fantasmi degli umani che erano morti ma le cui anime persistevano, oppure essenze (*jing* 精) di alberi, rocce e altri oggetti (*wu* 物) che avevano assorbito l'energia (*qi* 氣) del cosmo e così via.¹⁷⁹ La convinzione che gli eserciti divini operassero anche nel mondo umano significava che questi potevano essere invocati per combattere i nemici sulla Terra. Ciò si rifletteva nelle pratiche divinatorie rivolte, come visto nel capitolo precedente, a divinità quali Guan Yu, la cui invocazione avrebbe permesso di scacciare i banditi locali e i barbari di confine, così come i demoni che arrecavano malattie, inondazioni e altre calamità.¹⁸⁰

Il primo movimento religioso popolare di cui si ha testimonianza dell'elaborazione del paradigma demonologico si configura con la già citata *Via dei Maestri Celesti* che insorse nel 184 d.C. Il movimento divise il proprio territorio in ventiquattro ordini o diocesi, e i membri costituenti erano chiamati *Soldati Demoni* (*guibing* 鬼兵, *guizu* 鬼卒). La fede riposta negli eserciti divini, arruolati allo scopo di proteggere da eventuali attacchi demoniaci e combattere i demoni stessi, era fondamentale nella pratica rituale esorcistica popolare, influenzando anche le comunità locali e le rispettive divinità, in cui essi venivano designati anche come *Soldati Divini* (*shenbing* 神兵) o *Soldati Celesti* (*tianbing* 天兵).¹⁸¹

¹⁷⁹ Ter Haar, Barend. *Religious Culture and Violence in Traditional China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 11

¹⁸⁰ Ivi, p. 23

¹⁸¹ Ivi, pp. 16-17

Le comunità religiose ricorrevano alle armi specialmente durante gli attacchi da parte degli spettri e nel panico causato dalle loro apparizioni. Le armi più celebri utilizzate già a partire dal I secolo d.C. per distruggere i demoni erano il pugnale e la spada a doppio taglio (*jian* 劍). L'effetto di quest'ultima si credeva aumentasse notevolmente quando, nello stesso momento in cui si sferrava l'attacco venivano pronunciati incantesimi imponenti, atti a incutere timore. Questi ultimi erano ritenuti efficaci se la tradizione orale o scritta attribuiva la loro invenzione o origine a uomini divini o imperatori dell'antichità, le cui virtù e il cui potere avrebbero inevitabilmente paralizzato gli spettri.¹⁸² Nel tardo periodo imperiale, un noto movimento che si autoproclamò esercito divino nella rivolta contro l'Occidente, utilizzando armi moderne come strumento di esorcismo, fu quello dei Boxer. I membri sostenevano la propria invulnerabilità grazie alle armi da fuoco di cui erano in possesso, ricavate da petardi riempiti con polvere da sparo. La violenza contro le persone nella vita reale, come i missionari occidentali e i loro convertiti, e quello contro i demoni che causavano disastri apocalittici era definito allo stesso modo. Inoltre, i Boxer sarebbero stati catturati in possesso di strumenti religiosi esorcistici, in una visione tutt'altro che moderna, in cui gli stranieri erano visti come un ampio gruppo di demoni che avrebbe causato disastri, ma che sarebbe stato sconfitto attraverso i mezzi violenti dell'esorcismo tradizionale.¹⁸³

3.1.1 Messianismo

Molte ribellioni succedute nel corso della storia cinese furono mosse da parte di una gran varietà di movimenti religiosi, alcuni dei quali alla tradizionale visione demonologica, abbinavano una forte componente messianica. Per messianismo, ter Haar fa riferimento ai gruppi religiosi aventi un'aspettativa ben definita cui

¹⁸² J.J.M. De Groot, Ph. D. *The Religious System of China- volume VI*. Leyden: Late E. J. Brill, 1910, p. 992

¹⁸³ Ter Haar, Barend. *Religious Culture and Violence in Traditional China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 25

corrispondeva la fine dei tempi; una data, un momento specifico nel futuro.¹⁸⁴ La fine dei tempi sarebbe stata accompagnata da disastri quali invasioni barbariche, piaghe demoniache, carestie, siccità e così via. Molti sarebbero morti e solo coloro che si fossero preparati, sarebbero sopravvissuti.

Tale concezione ruotava attorno alla credenza buddista nell'avvento di Maitreya, precedentemente illustrato. In origine, l'interpretazione messianica del futuro arrivo del budda Maitreya non prevedeva la componente violenta come strumento politico per rovesciare una dinastia o stabilire il proprio potere. Tuttavia, venne elaborata una variante messianica demonologica, spesso associata a incidenti violenti e di ispirazione taoista.¹⁸⁵ Sulla base di tale visione messianica, alla fine della dinastia Han vi furono una serie di insurrezioni su larga scala, tra cui le più celebri scatenate dal *Movimento dei Maestri Celesti*, guidato da Zhang Lu 張魯 (-216 d.C.) e da quello dei Turbanti Gialli, guidato invece da Zhang Jue. Il loro proposito era quello di distruggere l'apparato religioso e politico vigente, cosa che comportò, come già affermato, la maturazione di un controllo imperiale sempre più rigido sulla sfera religiosa. Le rivolte in questione si svolsero nell'anno in questione perché quello successivo sarebbe corrisposto al primo anno del ciclo ricorrente di sessant'anni, secondo la tradizione maitreyana indicato come un nuovo inizio (*jiazi* 甲子). A differenza del movimento dei Turbanti Gialli, che fu soppresso, i Maestri Celesti, come detto, ottennero l'indipendenza e si espansero, fondando una chiesa taoista tutt'oggi esistente.

Sebbene l'utilizzo del messianismo come strumento politico non fosse pertinenza di tutti i gruppi popolari, tuttavia, lo stereotipo di attività rivolte ed eversive divenne piuttosto potente. Ogni volta che sorgeva un nuovo gruppo religioso, i poteri politici stabiliti potevano sentirsi minacciati e tentare di sopprimere le innovazioni religiose apportate dal gruppo in questione in modo proattivo, indipendentemente dal fatto che esso avesse sviluppato una dimensione violenta. In questa logica la violenza di Stato contro la religione era quasi inevitabile.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Ivi, p. 26

¹⁸⁵ Ibidem

¹⁸⁶ Ivi, p. 27

Nel corso del periodo tardo imperiale, lo stato alimentò una visione stereotipata dei gruppi religiosi banditi in quanto eterodossi, poiché influenzati dai casi in passato in cui le azioni politiche dei movimenti furono effettivamente ispirate da pratiche e idee religiose. Queste ultime avrebbero potuto condurre ad azioni violente, ma non sempre si tradussero in maniera superficiale e stereotipata come presumeva il governo.¹⁸⁷

Diversi gruppi sorti nel periodo tardo imperiale si ispirarono al mito della *Madre Venerabile non Nata* (*Wusheng laomu* 無生老母). Secondo il mito, la divinità avrebbe prima bandito gli immortali dal Cielo nel mondo umano, a causa delle loro trasgressioni morali, ma poiché la fine del mondo era vicina, li avrebbe inviati per salvare di nuovo l'umanità. I movimenti religiosi che vi si ispirarono affermavano di essere l'incarnazione di tali salvatori o loro assistenti. Il mito funse da consolidamento per le reti sociali dalla natura piuttosto diversa tra loro.

“Solo il paradigma demonologico messianico aveva il potenziale per svilupparsi in una direzione violenta e, dal punto di vista dello stato, ribelle, anche se di solito non lo era”.¹⁸⁸

Le diverse versioni del paradigma demonologico messianico supponevano che un leader sarebbe giunto sulla Terra, e assistito dagli eserciti divini, ricorrendo ad armi esorcistiche e amuleti, sarebbe insorto con il proposito di porre fine ai disastri demonologici che altrimenti avrebbero causato la fine dei tempi. Pertanto, i salvatori non pretendevano di essere un'incarnazione del budda Maitreya, piuttosto i discendenti di antiche case imperiali o di personaggi illustri del passato, rivendicando quindi i nomi di famiglia. I movimenti avrebbero predetto che il mondo sarebbe giunto alla fine in una data ben precisa, in un futuro prossimo; una fine accompagnata da disastri demoniaci e violenza militare. I pretendenti promettevano che sarebbero stati assistiti da generali che guidavano grandi eserciti di soldati divini per ripristinare l'ordine cosmico. La popolazione riceveva dunque, protezione da parte degli eserciti divini e, come affermato da Zurcher in *Religious Culture and Violence in Traditional*

¹⁸⁷ Ivi, p. 28

¹⁸⁸ “Only the messianic demonological paradigm did have the potential to develop into a violent and, from the perspective of the state, rebellious direction, even if it usually did not”. Ibidem

China, le nuove reclute delle comunità religiose coinvolte, avrebbero potuto sperare di sfuggire ai disastri apocalittici presagiti.

Il fatto che molti movimenti affermassero di avere un qualche legame familiare con una potente dinastia del passato oltre ad elaborare un ordine cosmico uguale all'ordine politico, spinse il governo a considerarli di matrice ribelle e a condurre una repressione violenta. Tuttavia, ter Haar aggiunge:

“La nostra comprensione del paradigma demonologico messianico è distorta dal fatto che generalmente lo apprendiamo solo in relazione a un evento violento, causato dalla persecuzione dello stato o dalla dinamica interna delle profezie”.¹⁸⁹

Il messianismo era antecedente alla dinastia Ming di molti secoli. La *Tradizione dei Cinque Signori* (*Wugongjing* 五共經) elaborò un racconto secondo il quale fu rinvenuta una statua che recava la profezia di una fine violenta in anni ciclici associati uno alla tigre (*yin* 寅) e uno alla lepre (*mao* 卯), a cui sarebbe corrisposto l'avvento di un vento nero che avrebbe spazzato via tutto. Il movimento raccolse il sostegno della popolazione del Gran Canale Jing-Hang, annunciò l'avvento del salvatore Maitreya e del suo assistente, il *Re Luminoso* (*Mingwang* 明王). Quest'ultimo sarebbe giunto in soccorso di coloro i quali custodivano i suoi amuleti e avevano copiato il suo sutra. La rivolta iniziò proprio nell'anno della lepre, nel tardo periodo Tang 唐 (618-907). Nel 1531, Han Shantong 韓山童 (1318-1355), che affermava di discendere dalla dinastia Song, insieme con il suo generale Liu Futong 劉福通 (1321-1363) condussero la celebre rivolta dei Turbanti Rossi contro la dinastia mongola Yuan, che alla fine portò all'instaurazione del regime Ming.¹⁹⁰ Tuttavia, i testi rinvenuti avrebbero potuto essere usati semplicemente come strumenti protettivi durante momenti di tensione sociale.¹⁹¹

¹⁸⁹ “Our understanding of the demonological messianic paradigm is distorted by the fact that we generally only learn about it in connection with a violent event, whether caused by state persecution or by the internal dynamic of the prophecies”. Ivi, p. 30

¹⁹⁰ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 159

¹⁹¹ Ter Haar, Barend. *Religious Culture and Violence in Traditional China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 30

D'altra parte, poiché le idee relative al Mandato del Cielo erano così presenti nella tradizione religiosa dell'intero Paese, esse si riflessero in maniera importante anche nel paradigma demonologico messianico.

“La politica e la religione condividevano lo stesso paradigma di relazioni tra il Cielo e gli esseri umani e implicavano la gestione terrena del potere regolatorio del Cielo. La religione cinese era di natura politica”.¹⁹²

Alcune ribellioni avevano uno sfondo religioso e facevano affermazioni politiche, sebbene le cause primarie fossero prettamente legate a fenomeni quali disastri naturali, minacce di invasioni barbariche, insicurezza economica e così via. Due casi in questione sono rappresentati dalla *ribellione dei Turbanti Rossi* (*Hongjin qiyi* 紅巾起義) iniziata nel 1351 e la ribellione del Loto Bianco del 1622. Entrambe le rivolte erano strettamente associate alla condizione della regione del Gran Canale Jing-Hang, che era cruciale per l'approvvigionamento della capitale a Pechino. La ribellione del Turbante Rosso conteneva i seguenti elementi del paradigma demonologico messianico: la credenza nell'avvento del Re Luminoso; il riferimento ad un anno specifico, quello della tigre, a cui sarebbe corrisposta la fine dei tempi; la convinzione nel supporto di eserciti divini guidati da un discendente imperiale della dinastia Song; l'intento della cacciata straniera, precisamente quella mongola.¹⁹³

L'insurrezione del Loto Bianco avvenne nella stessa regione e fu scaturita dal movimento religioso in questione, attivo a partire dal sedicesimo secolo. Xu Hongru 徐鴻儒 guidò una ribellione nel 1622, con il proposito di creare una forma di ordine alternativa, probabilmente a causa di un malcontento generale a livello locale scaturito dal disagio arrecato da inondazioni e siccità, oltre alle esazioni economiche ingenti per conto della guerra condotta contro la popolazione straniera mancese dei Jurchen (*Nuzhen* 女真) nel nord. Sebbene, come detto precedentemente, tale ribellione fosse stata associata alla visione del Maitreya, tuttavia, sia per la rivolta dei Turbanti Rossi

¹⁹² “politics and religion shared the same paradigm of relations between Heaven and humans and entailed the earthly management of Heaven's regulatory power. Chinese religion was political in nature”. Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 41

¹⁹³ Ter Haar, Barend. *Religious Culture and Violence in Traditional China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 32

che per quella del Loto Bianco, i fattori esterni si rivelarono molto più importanti rispetto alle dinamiche religiose interne dei due movimenti.¹⁹⁴

Nel corso della dinastia Qing, come anticipato nel primo capitolo, si succedettero tre grandi ribellioni a chiaro sfondo religioso che interessarono i movimenti del Loto Bianco (1796-1804), quello degli Otto Trigrammi del 1813, e quello del Regno Celeste della Grande Pace, insorto nel 1850. Le convinzioni su una fine dei tempi imminente motivarono buona parte dei seguaci degli Otto Trigrammi, ma non si hanno certezze sul fatto che le nuove reclute avessero preso fisicamente parte alla rivolta. Durante le insurrezioni del Loto Bianco, non vi era alcuna guida centrale volta a realizzare gli obiettivi messianici, piuttosto questi si tradussero in una serie di rivolte locali con propositi poco chiari che, tuttavia, emersero a causa della scarsa centralizzazione del potere entro regioni più marginali e montuose, ovvero Shaanxi meridionale, Shanxi, Hubei e Sichuan.

Lo stato imperiale Qing dedicò molto tempo all'identificazione dei salvatori che venivano decantati e che avrebbero potuto essere potenziali leader, tralasciando l'indagine rispetto all'impatto effettivo delle credenze sulla popolazione locale, a causa della presunzione che qualsiasi ribellione che coinvolgesse idee religiose fosse causata dalle teorie scaturite dal paradigma demonologico messianico, piuttosto che da tensioni socioeconomiche sottostanti o dalla pressione politica. A tal proposito, come sostenuto da Ter Haar in *Religious Culture and Violence in Traditional China*, ciò potrebbe rintracciarsi piuttosto nel crollo del potere centrale, che non era mai stato molto forte nelle regioni in questione, che erano marginali e montuose.

“Quando guardiamo più da vicino al vero impulso per le azioni violente, emerge che furono proprio le instabilità economiche locali e la ricerca incessante da parte dello stato Qing di una cospirazione religiosa a provocare la resistenza e la ribellione locale”.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Ivi, p. 33

¹⁹⁵ “When we look more closely at the real impetus for violent action, it turns out that it was really the local economic instabilities and the incessant search by the Qing state for a religious conspiracy that prompted resistance and local rebellion”. Ivi, p. 35

Diverso fu il caso della rivolta di matrice religiosa del Regno Celeste della Grande Pace, che durò più di dieci anni. Il movimento fu fondato nel 1837 da Hong Xiuquan 洪秀全 (1814–64). Dopo un primo approccio al Cristianesimo e all'identificazione della figura messianica di Gesù, egli elaborò la propria componente demonologica riconoscendo nell'impero mancese un demone da combattere e contro cui si scagliò ben presto, minando alle fondamenta, già fortemente instabili, della dinastia Qing.

Pertanto, si può affermare che il messianismo cinese, se da una parte condividesse una dimensione tradizionalmente esorcistica, dall'altra avrebbe custodito una forte componente politica.¹⁹⁶ Esso era intrinsecamente politico nella teoria e nelle implicazioni; pertanto, non vi sono dubbi sulla natura politica della terminologia di legittimazione ravvisata anche nei testi della Triade, fin dalle prime testimonianze risalenti al 1787, anno in cui fu coinvolta nella rivolta di Lin Shuangwen.¹⁹⁷

La questione più fortemente dibattuta verte proprio sulla natura politica e la predisposizione ribelle attribuite al carattere della Triade dal governo tardo imperiale e da molti studiosi dell'argomento, specie per via del celebre motto "Rovesciare i Qing per ripristinare i Ming" rinvenuto, oltre che nelle pratiche rituali esplorate nella sezione precedente, nel celebre e discusso mito della fondazione della Triade descritto di seguito, in cui l'intento di rovesciare la dinastia mancese è reso in maniera piuttosto esplicita. Inoltre, il fatto che tale proposito fosse comune a molti gruppi emergenti nello stesso periodo storico, è testimoniato, oltre che dai registri degli archivi imperiali, dalle prime confessioni rilasciate dagli stessi membri, risalenti al 1787.¹⁹⁸ Dello stesso anno sono i primi documenti raccolti negli archivi imperiali inerenti alle attività del movimento, i quali confermano che sia la dimensione politica che quella messianica erano fondate sulla credenza nella restaurazione di un discendente della famiglia imperiale Zhu dei Ming, un Re o Sovrano Luminoso.¹⁹⁹

¹⁹⁶ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 154

¹⁹⁷ Ivi, p. 162

¹⁹⁸ Ivi, p. 155

¹⁹⁹ Ivi, p. 160

3.2 Mito della fondazione

La versione più antica della leggenda risale al 1811 e fu fornita da uno dei membri della Triade, noto come Yao Dao e racconta la storia nella maniera più essenziale e meno dettagliata. Il mito divenne progressivamente più ricco ed elaborato nel corso degli anni e al contempo, i documenti stessi rivelano una crescente precisione nella datazione e nella descrizione degli eventi.²⁰⁰

Nel 1639, durante il Regno di Chongzhen 崇禎 (1611-1644), una concubina imperiale di nome Li Shen rimase incinta; pertanto, si recò presso il tempo Gaoxi nello Yunnan, dove diede alla luce il bambino. Più tardi, durante il regno di Kangxi, vi fu un'alluvione e dall'acqua emerse la lapide di Liu Bowen 劉伯溫 (1311-1375), storico consigliere dell'imperatore Ming, Zhu Yuanzhang.

Quando i barbari Xi Lu si ribellarono nel 1670, minacciando i confini settentrionali del Paese,²⁰¹ l'imperatore Kangxi fece un annuncio affermando che chiunque fosse stato in grado di sconfiggerli sarebbe stato ricompensato con un importante titolo nobiliare. I centoventotto monaci del monastero Shaolin, ubicato nella regione del Fujian, erano famigerati per le arti militari ivi acquisite. In alcune versioni del racconto della fondazione, il monastero Shaolin è definito una sorta di quartier generale dei monaci che furono storicamente impegnati a respingere le invasioni barbariche attraverso le arti marziali piuttosto che per mezzo delle abilità militari.²⁰² Sebbene fossero nettamente inferiori in termini numerici rispetto ai barbari, organizzarono la spedizione. Kangxi conferì loro ingenti ricompense ma non incarichi ufficiali. Essi rifiutarono qualsiasi compenso, preferendo fare ritorno presso il monastero Shaolin per riprendere il loro consueto stile di vita di predicazione e di auto coltivazione.

²⁰⁰ Dian H. Murray, Qin Baoqi. *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History*. Palo Alto (USA): Stanford University Press, 1994, p. 156

²⁰¹ Lintner, Bertil. *Blood Brothers*. New York: Allen & Unwin, 2003, p. 41

²⁰² Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 43

Tuttavia, due ministri imperiali divennero gelosi delle attenzioni dell'imperatore nei riguardi dei monaci, convincendolo a distruggere il monastero con il pretesto che essi vi avessero fatto ritorno per fomentare una delle tante ribellioni che nella realtà, contraddistinsero l'intero corso del governo Qing; ipotesi che trovava un possibile riscontro nelle abilità militari dimostrate dai monaci sul campo di battaglia.²⁰³ Pertanto, il monastero fu scoperto e raso al suolo. Solo diciotto monaci, che fuggirono per quattro anni, raggiunsero finalmente un luogo remoto ove trovare rifugio. Lungo il viaggio in mare, dopo aver attraversato un ponte a due assi, emerse un incensiere di pietra bianca, che portò la volontà del Cielo ai monaci in fuga dal monastero.²⁰⁴

L'incensiere come strumento rituale e la figura del bruciatore d'incenso, come visto, erano centrali nelle prestazioni religiose in Cina.²⁰⁵ Secondo la suddetta versione, l'incensiere fluttuò sulla superficie del mare, e sul fondo di esso vi era l'iscrizione "Rovesciare i Qing per ripristinare i Ming" e *Obbedire al Cielo e seguire la Via* (*shuntian xingdao* 顺天行道).²⁰⁶ I monaci presero l'incensiere e prestarono giuramento davanti al Cielo, decretando il nome di famiglia come *Hong* 洪 e proseguirono con il giuramento di sangue. Ciò comprova la sacralità tradizionalmente attribuita a tale oggetto, non solo come strumento per le prestazioni rituali, ma come fonte di legittimità. Esso fu inviato dal Cielo e recava un testo sacro che riassumeva gli scopi della tradizione, a cui si appellarono, nel corso della storia, sia i governanti effettivi che gli aspiranti al trono; attraverso i tesori dinastici quali l'incensiere, essi legittimavano il proprio ruolo ricevuto dal Mandato Celeste. Nel corso dei Qing, la classe reggente non percepiva più tali qualità di legittimazione in maniera significativa come in passato. Coloro che rivendicavano il loro ruolo e continuavano a tramandarne la tradizione, erano proprio i movimenti eterodossi.

²⁰³ Blackburn, Fei-Ling. *The role and organization of Chinese secret societies in the late Ch'ing: A reconsideration of some of the literature*. Ann Arbor (USA): University of London, School of Oriental and African Studies, 1968, p. 131

²⁰⁴ Dian H. Murray, Qin Baoqi. *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History*. Palo Alto (USA): Stanford University Press, 1994, p. 195

²⁰⁵ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 157

²⁰⁶ Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866, p. 40

“Questa storia è, quindi, un'affermazione politico-religiosa molto forte sugli obiettivi mitologici centrali delle Triadi, che la maggior parte delle persone avrebbe compreso facilmente. Non solo il bruciatore porta un messaggio importante, ma il suo peso (wu shier) nasconde il cognome comune (hong) dei seguaci della Triade!”²⁰⁷

Pertanto, dei centoventotto uomini in origine, ne rimasero solo sei. Il monaco più anziano era Wan Yunlong, precedentemente descritto. Essi reclutarono un cospicuo numero di adepti, giungendo ad un totale di centootto membri. Il venticinquesimo giorno del settimo mese dell'anno *jiayin* 甲寅, il gruppo si riunì e attraverso un giuramento di sangue costituì la celebre fratellanza (*jièyì* 結). Wan Yunlong divenne il Maestro, o Fratello Maggiore. Egli scelse il nono giorno del nono mese come occasione in cui combattere contro i Qing; tuttavia, morì nel corso della battaglia. Dopo aver appreso la notizia, i soldati si scagliarono immediatamente contro le truppe Qing, che furono sconfitte e si diedero alla fuga. Recuperato il corpo del loro compagno, lo cremarono. Le ceneri furono sepolte ai piedi della pagoda nel tempio Gaoxi, nel Fujian.

A tal proposito, una versione più recente e completa, vide l'avvento del giovane Zhu Hongying, rappresentato nella Loggia della Grande Pace come uno dei fondatori. Costui affermò di essere l'erede della dinastia Ming, divenendo il punto di riferimento della Triade. Infine, i monaci si dispersero e fondarono le principali comunità nelle province elencate nel capitolo precedente, e delle comunità minori nelle seguenti province: Guanxi, Sichuan, Hubei, Xiangxi e Gansu.²⁰⁸

²⁰⁷ “This story is, therefore, a very strong politico-religious statement about the central mythological aims of the Triads, one that most people would have comprehended easily. Not only does the burner bring an important message, but its weight (wu shier) hides the common surname (hong) of the Triad adherents!”. In: David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 158

²⁰⁸ Blackburn, Fei-Ling. *The role and organization of Chinese secret societies in the late Ch'ing: A reconsideration of some of the literature*. Ann Arbor (USA): University of London, School of Oriental and African Studies, 1968, pp. 131-134

3.2.1 Analogie con il paradigma

Come sostenuto nel capitolo precedente, i messaggi dal mondo divino erano sempre codificati attraverso un linguaggio arcano e ricco di allusioni. Nei documenti più antichi sulla Triade, le frasi rituali presentano caratteri divisi, a sottolinearne la portata del significato, al contempo testimoniano la sacralità del messaggio lasciando aperte più interpretazioni. Alcuni simbolismi scaturiti dai testi originali del movimento, precedentemente illustrati, si riferiscono ai salvatori predetti, e ciò era particolarmente comune nella tradizione messianica assimilata, come visto, da svariati gruppi popolari.

Un primo esempio è fornito dal carattere *zhu* 主, ricorrente sia nelle prime testimonianze del 1787, che nel giuramento scritto del movimento. Il fondatore della dinastia Ming, Zhu Yuanzhang, era un monaco itinerante, che iniziò la propria carriera come ribelle in un gruppo che seguiva Han Lin'er 韓林兒 (1340-1367), noto anche come *Piccolo Re Luminoso* (*Xiaomingwang* 小明王). Costui era il figlio del celebre Han Shantong, leader del movimento dei Turbanti Rossi. Sebbene dopo il 1355, le abilità militari di Zhu Yuanzhang fossero nettamente più sviluppate rispetto a quelle di Lin'er, egli continuò ad accettare la sua autorità fino a quando questi non annegò nel 1366.

Una volta al trono, Zhu fu conosciuto come imperatore Hongwu 洪武帝, che significa *grande marzialità*. Il carattere *hong* 洪 nelle profezie messianiche fondate sui disastri apocalittici era piuttosto rilevante, sebbene dopo l'istituzione della dinastia, fossero stati messi in pratica diversi provvedimenti volti a escludere tutto ciò che potesse essere pericoloso per la stabilità del potere centrale. Il suddetto carattere era uno dei termini con cui originariamente era conosciuta la Triade, oltre a riferirsi al tradizionale colore rosso (*hong* 紅), che per il movimento era di buon auspicio.

Un altro esempio è fornito dal carattere *ming* 明, che può alludere sia alla consueta figura messianica del Re Luminoso, sia alla precedente dinastia regnante. Nel messianismo cinese, il salvatore, che era percepito come un sovrano ideale, come colui che avrebbe posto fine a tutte le malattie e ai disastri, divenendo un sovrano secolare, come detto, spesso era indicato con il nome di famiglia.²⁰⁹ Negli scritti, tale carattere risulta spesso diviso in sole (*ri* 日) e luna (*yue* 月), che oltre a rappresentare le divinità venerate e invocate nel corso delle prestazioni rituali dal movimento, alludono inoltre, in maniera più celata, alla dinastia Ming. Infatti, a partire dall'instaurazione del regime Qing, l'antica tradizione del Re Luminoso fu spesso combinata con le credenze nella restaurazione della dinastia precedente.²¹⁰

Il precursore che più probabilmente avrebbe ispirato direttamente la Triade, poiché presenta diverse analogie con il mito, potrebbe essere Ma Chaozhu, attivo tra il 1747 e il 1752, in una regione di confine tra Hubei e Anhui, propagandista e leader di un gruppo messianico.²¹¹ Attraverso la profezia di una guerra che sarebbe scoppiata interessando lo Yunnan e il Guizhou, egli pose l'obiettivo di conquistare la Cina e di restaurare la dinastia Ming; predicava inoltre che lui e i suoi seguaci, reclutati per lo più nel 1752, per evitare la catastrofe imminente, si sarebbero rifugiati nella Fortezza della Sala del Cielo, situata tra montagne e grotte. Tali profezie erano fondate sul contenuto di un libro celeste rinvenuto in una grotta, che raccontava la storia di un sovrano Luminoso. Costui era Zhu Hongjin, giovane discendente della famiglia imperiale Ming, e del suo assistente Li Kaihua, generale che si sarebbe posto a capo di un esercito di soldati divini per guidare il movimento. Ma Chaozhu predicava di essere lui stesso uno dei generali di Zhu Hongjin; sostenne di aver ricevuto il Mandato Celeste e perciò, di essere stato autorizzato a reclutare un proprio esercito. Con ciascun soldato, egli strinse un patto di sangue, conferendo gradi e titoli.

²⁰⁹ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 159

²¹⁰ Ivi, pp. 160-161

²¹¹ Ivi, p. 155

Pertanto, i disastri escatologici presagiti dalla Triade si sarebbero tradotti sotto forma di invasioni barbariche, nello specifico prima quella dei leggendari Xi Lu, poi quella della dinastia mancese; la dinastia Ming sarebbe stata restaurata attraverso l'apparizione di un suo discendente, il principe Zhu Hongying, indicato anch'egli come principe o sovrano luminoso. Nel mito, egli infatti, giunge per unirsi al patto di sangue insieme con i cinque monaci Shaolin sopravvissuti alla distruzione del monastero: "Restituirlo al trono divenne l'ideale politico principale della Triade".²¹² Costui avrebbe condotto i monaci in salvo nella magica Città dei Salici, un paradiso inteso come un rifugio, un luogo fortificato che, come descritto durante il viaggio di iniziazione, poteva essere raggiunto solo attraversando un fiume e passando sotto un ponte a due assi, per accedere infine, nella Sede della Grande Pace, allusione di un'era pacifica e armoniosa.

Gli elementi del Re Luminoso e della visione legata all'esistenza di una città di redenzione erano tutti aspetti tipici del messianismo appartenente al sesto secolo. L'elemento inerente ai numerosi disastri apocalittici deriva da altre tradizioni messianiche. Sebbene le piaghe non avessero assunto un ruolo preminente nella tradizione della Triade, in quanto il disastro escatologico presagito dal messaggio messianico si sarebbe tradotto nella realtà limitatamente all'invasione barbarica della dinastia mancese, tra i vari significati di *hong* 洪 vi è anche quello di inondazione, che negli scritti primordiali ricorre in maniera significativa. Ma il ruolo predominante presente negli stessi e soprattutto nel mito, è rivestito dalle invasioni barbariche. Esse sono rappresentate dalla tribù dei barbari occidentali, i Xi Lu, su cui non si hanno testimonianze storiche circa l'origine, ma una grande varietà di leggende. I monaci Shaolin che li sconfissero per conto della dinastia Qing furono traditi da quest'ultima, fatto che determinò la creazione della Triade. Pertanto, poiché le invasioni barbariche erano lette come un tipico disastro escatologico, più che determinare una posizione anti-barbarica e anti-mancese da parte dei gruppi messianici, dettata dall'oppressione

²¹² Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 42

del governo o da tensioni socioeconomiche, esse rappresentano piuttosto il ruolo tradizionalmente attribuito ai barbari nelle credenze religiose cinesi.²¹³

Inoltre, il disastro escatologico presagito avrebbe potuto essere evitato se in possesso di amuleti che, come visto, erano volti a proteggere i soldati sul campo di battaglia; di strumenti esorcistici quali armi; grazie alle azioni di un esercito divino, in cui ogni membro della Triade era soldato ed era destinato ad avere un accesso privilegiato al paradiso. A tal proposito, peculiarità di molti gruppi religiosi diffusi nel corso del tardo periodo imperiale consisteva nella rivendicazione della propria posizione attraverso l'appello al Mandato Celeste, fonte di legittimazione del potere centrale.²¹⁴

L'iscrizione "Obbedire al Cielo e seguire la Via" riportata sull'incensiere era intesa come un'esortazione a seguire la volontà del Cielo e a mettere in pratica la Via del governo; concetto che rimanda direttamente al motto risalente agli scritti sul Mandato Celeste del periodo Han e al pensiero politico precedente alla suddetta dinastia.²¹⁵ A differenza della consueta visione imperiale del Mandato Celeste, che implicava che la relazione dell'uomo con il Cielo fosse mediata dal potere politico vigente, ovvero il governo mancasse, essi sostennero un sovrano alternativo, Zhu Hongying. Il tradimento da parte della corte imperiale Qing nei confronti dei monaci Shaolin legittimò la causa della Triade nel sostenere il Mandato di un altro individuo, nonché la convinzione di detenere un accesso privilegiato al paradiso.

L'obiettivo del racconto della fondazione, sostiene ter Haar in *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity*, era legittimare la Triade secondo il paradigma demonologico messianico e il concetto di politica cinese. Le teorie relative al paradigma scaturite dal mito della fondazione sostanzialmente consistevano nelle minacce di imminenti disastri apocalittici, i quali si sarebbero presumibilmente manifestati sotto forma di invasioni, guerre, malattie e inondazioni, che potevano

²¹³ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 169

²¹⁴ Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 43

²¹⁵ David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993, p. 161

essere scongiurate o combattute attraverso l'intervento di un discendente imperiale. Costui era associato alle idee di longevità e di immortalità, nonché aiutato da amuleti ed eserciti divini. Il paradigma, che fu comune alla Triade e a numerosi movimenti religiosi fioriti nel corso della storia imperiale, legittimava lo status di gruppi socialmente marginali e poteva essere invocato da individui carismatici per sostenere o criticare lo Stato.²¹⁶

Inoltre, la spiccata visione demonologica era analoga a quella professata dagli Otto Trigrammi; questi ultimi, infatti, insorsero nel medesimo periodo storico. Sebbene il messaggio della Triade tramite il racconto del mito, fosse esplicitamente politico, esso non può ritenersi necessariamente rivoluzionario, ma al contempo strettamente legato ad una tradizione profondamente religiosa.

“Pertanto, la natura ribelle spesso attribuita al comportamento della Triade era [...] latente, ma non necessaria, nella sua ragion d'essere”.²¹⁷

Infine, la criminalizzazione graduale del movimento dapprima in Cina e nel sud-est asiatico coloniale, avvenuta tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo, per estendersi a livello globale in tempi più recenti, può considerarsi il motivo principale per cui fu deviata l'attenzione dalla tradizione messianica, che fu relegata all'aspetto di un mero movimento religioso divenuto ormai marginale.²¹⁸

Sebbene la struttura interna fosse rimasta rigidamente gerarchica, anche per ciò che concerne le pratiche rituali vi furono notevoli cambiamenti. Le cerimonie di affiliazione divennero sempre più brevi e concise; ciò perché oltre alla forte pressione statale, le reti sociali si espansero nel corso del Novecento, divenendo sempre più eterogenee. I membri e i Maestri ridussero drasticamente i tempi delle cerimonie e spesso organizzarono riunioni tra le diverse comunità della Triade sparse per il Paese, in una località prestabilita, spesso in luoghi nascosti e temporanei, ove effettuare

²¹⁶ Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000), p. 43

²¹⁷ “Thus, the rebellious nature often attributed to Triad behavior was [...] latent in, but not a necessary part of, its *raison d'être*”. Ibidem

²¹⁸ Ivi, p. 43

cerimonie di iniziazione e di promozione di massa, decisamente meno solenni e più semplificate. Diversi rituali, quali quello della decapitazione del gallo, che fu sostituito da un uovo simbolico, mutarono o svanirono. Divenne possibile trasferirsi da una comunità locale all'altra senza dover offrire ulteriori compensi per le prestazioni rituali fornite. Infine, il metodo di reclutamento affermatosi in maniera più diffusa, si tradusse in un mero riconoscimento verbale, semplice e immediato. Pertanto, in assenza di una cerimonia adeguata, che prevedesse l'apprendimento dei codici fondamentali della società, le nuove reclute, pur non essendo mai considerate membri effettivi, avrebbero potuto prendere parte attivamente e nell'immediato alle operazioni della Triade,²¹⁹ ormai degenerata in maniera irreversibile.

²¹⁹ Chu, Yiu Kong. *The Triads as Business*. London: Routledge, 2000, pp. 32-34

Conclusion

La ricerca condotta ha portato alla luce diversi elementi. Un primo quadro storico ha permesso di comprendere la centralità del ruolo rivestito dalla religione nel corso della storia imperiale della Cina. Sulla base del concetto di religione di Stato, l'imperatore rese universali i principi e le norme volte a stabilire un diretto controllo anche sotto il profilo politico. Tuttavia, la legittimazione del potere centrale attraverso l'appello al Mandato Celeste fu fonte di ispirazione per una grande varietà di movimenti religiosi che dissentivano dal governo vigente. Quest'ultimo non tardò a mettere in pratica severi provvedimenti qualora ritenesse che la stabilità imperiale fosse in pericolo. Pertanto, dal tardo periodo imperiale, in particolare a partire dalla dinastia Ming, furono inseriti nuovi rituali di Stato volti ad abbracciare l'intera tradizione nazionale e a rivendicare la propria supremazia; furono introdotti i concetti di eterodossia e di culti malvagi, in concomitanza con una serie di leggi che implicavano la soppressione dei testi sacri, la persecuzione dei leader e dei seguaci dei movimenti interessati, nonché la distruzione dei templi ove erano praticati i culti banditi.

Tuttavia, l'aumento esponenziale della popolazione, lo sviluppo economico che rese possibili nuovi scambi culturali e, soprattutto nel corso della dinastia Qing, un'evidente perdita di controllo da parte dello Stato sulle questioni sociali e religiose divenute sempre più eterogenee, promossero la fioritura e la diffusione di numerosi movimenti religiosi, definiti popolari per via dello straordinario consenso che riscossero tra la popolazione. Le loro principali caratteristiche consistevano nella funzione di mutuo sostegno, svolta per creare reti sociali per le persone in difficoltà; nell'adesione volontaria e nel libero accesso ai culti senza distinzioni di sesso o di lignaggio, e infine, nell'attingere da molteplici elementi religiosi quali il confucianesimo, il buddismo, il taoismo, le credenze popolari e sciamaniche, per combinarli tra loro e sviluppare le proprie dottrine.

Nel panorama storico-politico delineato fiorì la Triade cinese, che combinò elementi appartenenti alla tradizione secolare e ai movimenti religiosi popolari ad essa contemporanei, per elaborare le proprie pratiche rituali, che rivestirono un ruolo

centrale nelle attività religiose della comunità, diversamente della dottrina che non fu mai ben definita e articolata dagli stessi membri. Pertanto, nel corso del secondo capitolo, attraverso un'analisi delle caratteristiche più intime della Triade cinese, ho descritto le numerose analogie tra la Triade e i fenomeni religiosi precedentemente descritti, che si riscontrano nell'organizzazione interna e nelle relazioni sociali del movimento, stabilite secondo un ordine gerarchico tipicamente confuciano; negli strumenti rituali adottati, quali l'incenso, la lampada a olio e gli amuleti che furono utilizzati universalmente dalla popolazione nel corso della storia, ma anche strumenti quali il moggio di grano, che era comunemente diffuso nei rituali taoisti; infine le armi, impiegate per fini esorcistici, che distinsero numerosi movimenti religiosi coinvolti in episodi bellicosi. Inoltre, si riscontrano analogie per ciò che concerne la sfera cosmologica, profondamente legata a credenze confuciane e taoiste e quella divinatoria, che denota una forte influenza buddista. Un ruolo significativo fu occupato dall'alleanza di sangue, che divenne un tratto distintivo della Triade in quanto simbolo di forte coesione tra i membri, che sarebbero stati legati come fratelli per l'eternità. Tale pratica fu bandita dallo Stato poiché propria di numerosi movimenti religiosi coinvolti in rivolte violente contro l'establishment, e perciò considerati ribelli ed eversivi.

A tal proposito, il carattere politico della Triade fu fortemente discusso dagli studiosi, oltre che denunciato dall'impero Qing. Sebbene non si abbiano testimonianze sufficienti per comprovarne la partecipazione diretta a una serie di insurrezioni popolari scoppiate durante il corso dell'ultima dinastia imperiale, l'analisi condotta nel terzo capitolo ha indagato gli attributi di natura politica comuni alla Triade e a numerosi movimenti popolari del tempo. L'acquisizione di una certa consapevolezza politica da parte dei movimenti religiosi popolari fu ispirata non solo dal concetto del Mandato Celeste, che svolse un ruolo rilevante, soprattutto durante le rivolte, ma anche dall'elaborazione del paradigma demonologico messianico, e dalle sue applicazioni pratiche, per la cui descrizione sono stati forniti gli strumenti principali dagli studi condotti dal sinologo ter Haar. Con un focus sul celebre racconto della fondazione della Triade, l'obiettivo è stato quello di affermare la stretta correlazione tra la natura politica e le credenze messianiche che, se da una parte alimentarono un atteggiamento

tipicamente combattivo per la Triade ed altri movimenti religiosi nel corso della storia cinese, dall'altra, non implicarono necessariamente un loro concreto coinvolgimento politico o la definizione di una natura spiccatamente eversiva.

Pertanto, intrecciando opere pionieristiche volte a descrivere le caratteristiche più antiche e distintive della Triade cinese con studi condotti più recentemente, che consentono una più approfondita argomentazione circa il ruolo politico assunto dalla stessa, è stato possibile realizzare una ricerca che ha portato alla luce i tratti distintivi di un movimento profondamente religioso, custode di un vasto patrimonio culturale, al contempo condizionato dalla situazione politica del tardo periodo imperiale, nel corso del quale il movimento assunse una spiccata rilevanza pubblica. Il carattere originale della Triade andò perduto nel corso del Novecento a causa della sua rapida degenerazione morale, determinando la sua odierna fama come società criminale.

Bibliografia:

- Sponberg, Alan e Helen Hardacre. *Maitreya, the future Buddha*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Antony, Robert J. "Ethnic and Religious Violence in South China: The Hakka-Tiandihui Uprising of 1802." *Frontiers of History in China* 11, no. 4 (2016): 532-562.
- . "The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History by Dian H. Murray and Qin Baoqi." *Sina Review International* 2, no. 1 (1995): 194-197.
- Blackburn, Fei-Ling. *The role and organisation of Chinese secret societies in the late Ch'ing : A reconsideration of some of the literature*. Ann Arbor (USA): University of London, School of Oriental and African Studies, 1968.
- Brook, Timothy. *The Confusions of Pleasure- Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1999.
- Brown, Miranda. "Between Heaven and Earth: Dual Accountability in Han China." Ann Arbor: University of Michigan, 2015.
- Bujard, Marianne. "State and Local Cults in Han Religion." In *Early Chinese Religion- Part One: Shang through Han (1250 B.C.- 220 A.D.)*, by Marc Kalinowski John Lagerwey, 777-811. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- Castellani, Alberto. *I Dialoghi di Confucio*. Firenze: Sansoni, 1984.
- Cheng, Anne. *Storia del Pensiero Cinese: Dalle Origini allo Studio del Mistero*. Torino: Einaudi, 2000.
- Chu, Yiu Kong. *The Triads as Business*. London: Routledge, 2000.
- Cooke, Nola. "The Heaven and Earth Society Upsurge in Early 1880s French Cochinchina." *Chinese Southern Diaspora Studies* 4 (2010): 42-73.
- Cordier, Henri. "Le Dr. Gustave Schlegel." *T'oung Pao* 4, no. 5 (1903): 407-415.
- Cua, Antonio S. *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York, London: Routledge, 2003.
- Palmer, David A. e Paul R. Katz. Wang Chien-chuan. "Redemptive Societies in Cultural and Historical Context." *Journal of Chinese Theatre, Ritual and Folklore (Minsu quyi)*, no. 173 (2011): 1-12.
- David Johnson, Andrew J. Nathan e Evelyn S. Rawski. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1985.

- David Ownby, Mary Somers Heidhues. *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*. New York: Routledge, 1993.
- Davide Ladini, Riccardo Fracasso, Attilio Andreini. "Yu il Grande: biografia di un mito- Ricostruzione e interpretazione simbolica delle acque debordanti." Venezia: Università Ca' Foscari Venezia, 2013/2014.
- Dian H. Murray, Qin Baoqi. *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History*. Palo Alto (USA): Stanford University Press, 1994.
- Duara, Prasenjit. "The Myth of Guandi, Chinese God of War." *The Journal of Asian Studies*, 1988: 778-795.
- Gaustad, Blaine Campbell. *Religious Sectarianism and the State in Mid Qing China: Background to the White Lotus Uprising of 1796-1804*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Giskin, Howard. "Heterodoxy in Late Imperial China by Kwang-Ching Liu and Richard Shek: Kinship, Contract, Community, and State: Anthropological Perspectives on China by Myron L. Cohen: Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History." *China Review International*, 2006: 13-42.
- Goossaert, Vincent. "Irrepressible Female Piety: Late Imperial Bans on Women Visiting Temples." *Nan Nu*, 2008: 212-241.
- Ter Haar, Barend. *Religious Culture and Violence in Traditional China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Ho, Lok Sang. *The Living Dao: The Art and Way of Living A Rich & Truthful Life*. Hong Kong: Lingnan University, 2002.
- Hubert Seiwert, in collaboration with Ma Xisha. *Popular Religious Movement and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden: Brill, 2003.
- Hucker, Charles O. *The Ming Dynasty: Its Origins and Evolving Institutions*. Ann Arbor: University of Michigan, 1978.
- Humphreys, Christmas. *A Popular Dictionary of Buddhism*. London: Routledge, 2005.
- Hung, Chang-tai. "The Anti—Unity Sect Campaign and Mass Mobilization in the Early People's Republic of China." *The China Quarterly*, Giugno 2010: 400-420.
- Hymes, Robert. "The White Lotus Teachings in Chinese Religious History by B.J. ter Haar." *Journal of Song-Yuan Studies*, no. 26 (1996): 251-263.
- J. K. Fairbank, S. Y. Teng. "On the Ch'ing Tributary System." *Harvard Journal of Asian Studies*, Giugno 1941: 135-246.

- De Groot, J.J.M. *The Religious System of China- volume VI*. Leyden: Late E. J. Brill, 1910.
- Timmerman, Jesper e Wu Yinghui. "Guan Yu's life after death: The religious and literary images of the Three Kingdoms hero Guan Yu." *Leida: Yinghui Wu*, 10 21, 2015.
- Amiot, Joseph-Marie et al. *Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Moeurs, les Usages, &c. des Chinois*. Paris: University of Michigan, 1776.
- Kuhn, Philip A. "Tales of The China Clipper." In *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, by Philip A. Kuhn, 1-30. Cambridge (USA), London (UK): Harvard University Press, 1990.
- Lagerwey, John. *China: A Religious State*. Aberdeen, Hong Kong: Goodrich International Co. Ltd., 2010.
- . "State and Local Society in Late Imperial China." *T'oung Pao*, 2007: 459-479.
- Laozi, trad. Edmund Ryden. *Daodejing*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Lei Bo e Xia Yuhe. 論語今譯 *The Analects of Confucius*. Jinan: Qilu shushe 齐鲁书社, 1993.
- Lintner, Bertil. *Blood Brothers*. New York: Allen & Unwin, 2003.
- Ma Xisha e Meng Huiying. *Popular Religion and Shamanism*. Boston: Brill, 2011.
- Michaud, Paul. "The Religion and Organization of the Yellow Turbans." *Monumenta Serica* 17 (1958): 47-127.
- Milne, Joshua. "Some Account of a Secret Association in China, Entitled the Triad Society." *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1, no. 2 (1826): 240-250.
- Murray, Dian H. "Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity." *China Review International* 7, no. 1 (2000): 36-45.
- Nadeau, Randall L. *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religion*. I. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2012.
- Ownby, David. "Sect and Secularism in Reading the Modern Chinese Religious Experience." *Archives de sciences sociales des religions*, October- December 2008: 13-29.
- . *Communal Violence in Eighteenth Century Southeast China: The Background to the Lin Shuangwen Uprising of 1787*. Cambridge (USA): Harvard University, 1989.
- . "The Heaven and Earth Society as Popular Religion." *The Journal of Asian Studies* 54, no. 4 (Novembre 1995): 1023-1046.

- Palmer, David A. "Folk, Popular or Minjian Religion?" *Review of Religion and Chinese Society*, 2019: 155-159.
- Pidhainy, Ihor. "State Ritual in Late Imperial China." *Religion Compass*, 2009: 7-17.
- Poceski, Mario. *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*. Chichester (UK): John Wiley & Sons Ltd., 2014.
- Pregadio, Fabrizio. "Seeking Immortality in Ge Hong's Baopuzi Neipian." In *Dao Companion to Xuanxue 玄學 (Neo Daoism)*, by David Chai, 427- 457. Hong Kong: Springer, 2020.
- Purbrick, Martin. "Patriotic Chinese Triad and Secret Societies: From the Imperial Dynasties, to Nationalism, and Communism." *Asian Affairs*, July 2019: 1-18.
- Roberts, J. A. G. *The Complete History of China*. Cheltenham, UK: The History Press, 2003.
- Rowe, William T. "Violence in Ming-Qing China: An Overview." *Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies* 18, no. 2 (2014): 85-98.
- Sabattini M. e Paolo Santangelo. *Storia della Cina: Dalle origini alla fondazione della Repubblica*. Bari: Editori Laterza, 2004.
- Schauberg, Josef. *Vergleichendes Handbuch: Der Symbolik Der Freimaurerei*. Zurich: Schaffausen, 1861.
- Schlegel, Gustave. *Thian Ti Hwui: the Hung League or Heaven-Earth-League*. Batavia: Lange & Co., 1866.
- Scott, Gregory. *Heterodox Religious Groups and the State in Ming-Qing China*. Toronto: Department of East Asian Studies, 2005.
- Shahar, Meir. *The Shaolin Monastery: History, Religion and the Chinese Martial Arts*. Honolulu (USA): University of Hawai'i Press, 2008.
- Shaoqing, Cai. "On the Origin of the Gelaohui." *Modern China*, October 1984: 481-508.
- Sheldon Zhang, Ko-Lin Chin. "The Declining Significance of Triad Societies in Transnational Illegal Activities." *British Journal of Criminology* 43 (2003): 469-488.
- Smith, Richard J. *Divination in Traditional Chinese Society*. Boulder: Westview Press, 1991.
- . *Mapping China and Managing the World: Culture, Cartography and Cosmology in late imperial times*. New York: Routledge, 2013.
- Spence, Jonathan David. *The Search for Modern China*. New York: W.W. Norton & Company, 1990.

- Sun, Jiang. "Secret Societies and the 1911 Revolution." *Journal of Contemporary East Asia Studies* 3, no. 1 (2014): 7-21.
- T. Wing Lo, Sharon Ingrid Kwok. "Traditional Organized Crime in the Modern World: How Triad Societies Respond to Socioeconomic Change." In *Traditional Organized Crime in the Modern World*, edited by Henk van de Bunt Dina Siegel, 67-89. Berlino: Springer, 2012.
- T. Wing Lo, Sharon Ingrid Kwok. "Triads and Tongs." In *Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice*, edited by David Weisburd Gerben Bruinsma, 5332- 5343. Amsterdam: Springer, 2014.
- Tai Hsuan-Chih, Ronald Suleski. "Origin of the Heaven and Earth Society." *Modern Asian Studies* 11, no. 3 (1977): 405-425.
- Tanaka, Masatoshi. "Popular Uprisings, Rent Resistance, and Bondservant Rebellions in the Late Ming." In *State and Society in China*, by Christian Daniels Linda Grove, 165-214. Tokyo: University of Tokyo Press, 1984.
- Teiser, Stephen F. "Popular Religion." *The Journal of Asian Studies* 54, no. 2 (1995): 378-395.
- Teiser, Stephen F. "The Spirits of Chinese Religion." In *Religions of China in Practice*, edited by Donald S. Lopez Jr., 2-37. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Tetiana, Danylova. "Taoism: Eastern Message of Non-Duality." *Path of Science*, 2016: 1-5.
- Vincent Grossaert, David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Walker, Nathaniel Robert. "The Palace and the Village in Daoist Paradise." *Utopian Studies* , 2013: 6-22.
- Wang, Helen. "Coins and Membership Tokens of the Heaven and Earth Society." *The Numismatic Chronicle*, 1966: 167-190.
- Weber, Max. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Illinois: The Free Press, 1951.
- Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961.
- Yang, Mayfair Mei-hui. *Chinese Religiosities: Affliction of Modernity and State Formation*. 2008. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Sun Huiqiang 孙惠强. "1950, 北京铲除一贯道邪教." *Archivio Primavera e autunno* No. 9, no. 9 (2009): 12-16.

曾参. 大學译著. Changsha: 岳麓书社, 2016.

Hu Yizhi 胡译之. "晚清来华传教士中国法律观的“变”与“常”- Western Missionaries' Perceptions of Laws in Late-Qing China: A Study Based on James Legge's Translation of the Sacred Edict." *Journal of East China University of political science and Law* 华东政法大学学报 (2020): 166-177.

Sitografia:

Definizione di *catechismo*, Garzanti Linguistica:

<https://www.garzantilinguistica.it/ricerca/>.

Vocabolario Treccani: <https://www.treccani.it/vocabolario/catechismo/>.

Definizione di *moggio*, Vocabolario Treccani:

<https://www.treccani.it/vocabolario/moggio/>.