

L'eredità della Cina

A cura di Paul S. Ropp



Edizioni
Fondazione Giovanni Agnelli

Universi culturali e modernità

L'eredità della Cina

A cura di Paul S. Ropp

Jonathan Spence, David N. Keightley, Jack L. Dull, Karen Turner,
Tu Wei-ming, T.H. Barrett, Nathan Sivin, Patricia Ebrey, Albert Feuerwerker,
William T. Rowe, Michael Sullivan, Stephen Owen, Paul S. Ropp



Edizioni

Fondazione Giovanni Agnelli

L'eredità della Cina / a cura di Paul S. Ropp; scritti di Jonathan Spence, David N. Keightley, Jack L. Dull *et al.* - XIV, 400 pp.: illustrazioni: 21 cm

1. Civiltà cinese
2. Cina - cultura

I. Ropp, Paul S.
II. Barrett, T. H.

Titolo originale *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*

Copyright © 1990 by University of California Press

Copyright © 1994 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*

Via Giacosa 38, 10125 Torino

Tel. 011 6500500 fax 0116502777

e-mail: **edizioni@fga.it** Internet: <http://www.fga.it>

La traduzione del testo e la compilazione del glossario sono di Riccardo Valla

ISBN 88-7860-102-0

Indice

Introduzione

Paul S. Ropp

Capitolo primo

L'immagine della Cina agli occhi degli occidentali
dalla fine del secolo XVI a oggi

Jonathan Spence

Capitolo secondo

L'antica civiltà della Cina: riflessioni su come divenne «cinese»

David N. Keightley

Premessa 33

1. L'eroe e la società 34

2. La transizione dal Neolitico all'Età del Bronzo 39

3. La morte e la nascita della civiltà 45

4. Estetica e stile 50

5. Religione, lignaggio, città e commercio 58

6. La domanda più importante 62

Conclusioni 65

Capitolo terzo

La successione delle forme di governo in Cina

Jack L. Dull

Premessa 69

1. Regimi di dominio patrimoniale 70

2. Cina meritocratica 76

3. Cina aristocratica	82
4. La Cina dei gentiluomini	88
Conclusioni	100

Capitolo quarto

I re saggi e le leggi nella tradizione cinese e in quella greca

Karen Turner

Premessa	103
1. Il problema	103
2. Materiali e metodi	106
3. Il ruolo della legge nel governo	109
4. Le antiche leggi	113
5. I riformatori	115
6. In difesa della chiarezza delle leggi	120
7. Legge e natura	122
8. L'eredità classica	125
Conclusioni	129

Capitolo quinto

La tradizione confuciana nella storia cinese *Tu Wei-ming*

Premessa	133
1. La vita di Confucio	134
2. Gli «Analetti» come espressione diretta delle idee confuciane	136
3. Il sorgere della tradizione confuciana classica	140
4. La rinascita confuciana	152

5. Capitolo sesto

Tradizioni religiose nella civiltà cinese: buddhismo e taoismo	163
<i>T. H. Barrett</i>	

Capitolo settimo

Scienza e medicina nella storia cinese

Nathan Sivin

Premessa	193
1. Cinese e occidentale, tradizionale e moderno	196
2. Scienza e conoscenza in Cina	198
3. Scienze cinesi quantitative	200
4. Scienze cinesi qualitative	207
5. La storia della scienza nella Cina contemporanea	221

Capitolo ottavo

Donne, matrimonio e famiglia nella storia cinese

Patricia Ebrey

Premessa	225
1. Patrilinearità	229
2. Pietà filiale	231
3. Patriarcato	234
4. Istituzioni matrimoniali	236
5. Riti ancestrali, gruppi di discendenza e funerali	240
6. Fasciatura dei piedi e castità delle vedove	247
Conclusioni	254

Capitolo nono

La storia economica della Cina in una prospettiva comparata

Albert Feuerwerker

Capitolo decimo

La storia sociale della Cina moderna
in una prospettiva comparata*William T. Rowe*

277

Capitolo undicesimo

L'arte cinese e il suo impatto sull'Occidente 301

Michael Sullivan

Capitolo dodicesimo

La poesia nella tradizione cinese 317

Stephen Owen

Capitolo tredicesimo

La particolare arte della narrativa cinese 335

Paul S. Ropp

Glossario 365

Cronologia della storia cinese 379

Bibliografia 385

Indice dei nomi 393

Nota sugli autori 401

Introduzione

Paul S. Ropp

Il campo degli studi sulla Cina si è notevolmente ampliato nel corso del secolo XX, ma gran parte dei risultati è rimasta confinata entro la comunità mondiale degli esperti sinologi. Quanto all'opinione pubblica, quella statunitense, ad esempio, sa che la Cina è la nazione con il maggior numero di abitanti, che è un fattore di primo piano nella politica estera americana, o che svolge un ruolo importante sulla scena economica mondiale. Ma, per la maggior parte degli occidentali, la lunga storia della civiltà cinese sembra ancora un argomento lontano e misterioso. La nostra meta in questo libro è di ritrarre per il lettore non specialista, o per lo studioso che si accosta per le prime volte all'argomento della Cina, alcuni dei risultati ottenuti dalla civiltà cinese, come pure le caratteristiche distintive della civiltà tradizionale cinese, non per la loro importanza nell'economia o nella politica estera, ma come elementi significativi dell'esperienza umana.

Tutti i capitoli del presente volume hanno carattere, in un certo senso, comparativo. Ci siamo serviti del confronto non per suggerire la superiorità o l'inferiorità della Cina o dell'Occidente, ma per giungere a una maggiore comprensione di entrambi. Per tutti noi, cinesi o occidentali, studiare la Cina diviene una forma di scoperta di noi stessi. Studiando in modo comparativo una cultura, si conoscono meglio le possibilità dell'esperienza umana, comprese le «strade non percorse» dalla propria cultura. All'inizio, si potrà ricavare l'impressione che l'altra cultura sia «strana», ma si finirà poi per vedere le stranezze della nostra. La stranezza è per definizione un concetto relativo.

Nonostante i pericoli e le crisi potenziali che dobbiamo affrontare alla fine del secolo XX, non c'è mai stato un periodo migliore del nostro per studiare le altre culture e la loro storia. Non c'è mai stato un periodo migliore per compierlo, perché questo studio non è mai stato urgente come oggi, e non c'è mai stato un periodo con una tale abbondanza di informazioni e di opportunità di studio. Lo studio del passato della Cina è solo una parte di questo sforzo a livello mondiale. Gli studi sulla

Cina sono particolarmente interessanti oggi non solo a causa dell'ovvia importanza della Cina stessa, ma anche perché è un campo di studio relativamente nuovo per gli occidentali e perché la documentazione storica e archeologica sulla Cina è estremamente vasta. La quantità di studi che si pubblicano oggi sulla Cina è tanto vasta da risultare soverchiante.

Naturalmente, lo scopo del presente volume non è quello di schiacciare il lettore, ma di suscitare il suo interesse. Speriamo di far capire alcuni dei possibili approcci al passato della Cina che vengono seguiti oggi, di fare qualche confronto, per grandi linee ma sostanzialmente corretto, sulle principali caratteristiche della civiltà cinese, di suggerire i modi in cui l'esperienza cinese della civiltà e quella occidentale sono state simili, o diverse, o si sono intrecciate tra loro, o sono rimaste isolate e distinte; e di dare un'idea dei piaceri intellettuali che si possono ricavare dallo studio della Cina.

Poiché quella cinese è la civiltà che ha avuto la durata maggiore e in cui da più tempo è invalsa la tradizione di raccogliere e conservare le cronache, e poiché la Cina ha avuto una delle più raffinate e complesse culture del mondo, essa mantiene nel modo migliore la promessa di riservare a ciascuno qualcosa di interessante. Nella mia posizione di occidentale che studia la storia cinese, sono sempre rimasto colpito dalla facilità con cui si può essere «inghiottiti» dal passato della Cina. Per «inghiottiti» non intendo solo il senso di disperazione che si prova quando ci si trova sepolti sotto montagne di testi difficili, se non impossibili, da leggere (cosa che, del resto, succede spesso!) ma l'impressione che si viene ad avere, anche in un luogo dove la vita procede rapidamente come negli Stati Uniti, dell'importanza e dell'immediatezza del passato della Cina. Con «importanza» non mi riferisco alla finanza o alla politica estera, ma alla necessità di comprendere gli altri per meglio capire noi stessi, di entrare in un mondo straniero per sentirsi a casa propria, di comprendere i grandi successi della cultura cinese e i suoi alti ideali, senza dimenticare però la presenza di ingiustizie e di insuccessi, e — forse la cosa che ci colpisce maggiormente — di osservare la perseveranza del popolo cinese sia nei buoni sia nei cattivi momenti storici.

Come esempio dell'autoconoscenza che l'Occidente può ottenere grazie allo studio comparato della Cina, consideriamo un tema che si affaccia con regolarità in molti capitoli del presente libro: il paragone tra la Cina tradizionale e l'Occidente contemporaneo può essere fuorviante, perché vi si trascura: l'enorme contrasto fra l'Occidente odierno e quello tradizionale. Confrontando tra loro Cina e Occidente lungo l'arco di alcuni secoli, infatti, risulta chiaro che l'attuale modo di vivere e di pen-

sare dell'Occidente ha un'origine molto recente. Il sistema economico e quello sociale, i valori artistici e letterari, le strutture politiche e gli assunti filosofici che, nel mondo occidentale contemporaneo, diamo per scontati non vi esistevano neppure in tempi relativamente recenti come tre o quattro secoli fa. Non esistevano né in Occidente né altrove.

In sei dei nostri capitoli, questa osservazione viene fatta in modo esplicito. Jack L. Dull osserva lo sviluppo relativamente recente delle forme democratiche di governo, anche in Occidente. Nathan Sivin fa rilevare sia l'unicità sia la relativa modernità della rivoluzione scientifica che segnò una rottura con le stesse tradizioni scientifiche occidentali precedenti. Patricia Ebrey sostiene che i modelli di famiglia cinesi sono analoghi a quelli di molte altre culture (comprese quelle occidentali dell'antichità), mentre i moderni modelli di parentela occidentali si sono staccati nettamente dai tradizionali modelli occidentali degli scorsi secoli. Albert Feuerwerker e William T. Rowe mostrano che la rivoluzione capitalistica dell'Europa occidentale è la vera anomalia della storia economica mondiale, non la «mancanza» di sviluppo capitalistico in Cina. E io osservo nel mio capitolo che il moderno romanzo psicologico e l'importanza sociale e intellettuale dei romanzi come gruppo sono fenomeni esclusivamente moderni, anche in Occidente. Così, tra le altre cose, lo studio comparato della Cina ci ricorda come sia giovane la nostra cultura occidentale. Vari capitoli della raccolta esaminano come la Cina e l'Occidente si siano influenzati reciprocamente in campi assai diversi, ma i vari capitoli nel loro complesso suggeriscono che queste influenze non siano state così importanti come si potrebbe pensare, per nessuna delle due culture. Per gran parte della sua storia, la Cina è rimasta relativamente isolata da forti influenze straniere. Le principali eccezioni sono state il sorgere del buddhismo, venuto dall'India, dopo la caduta della dinastia Han, e l'influenza dell'Occidente nel secolo XX. In entrambi questi casi, la Cina ha trasformato profondamente l'influenza straniera, in accordo con le esigenze culturali e le attese cinesi. Tanto il buddhismo quanto il marxismo, ad esempio, sono stati trasformati fino ad assumere forme caratteristiche cinesi. La moderna tecnologia occidentale non si lascia adattare altrettanto facilmente, ma anche nel suo caso, se il passato è una guida attendibile, dovremmo vedere l'elasticità e la creatività cinesi adattarla alle proprie necessità.

La Cina ha influenzato l'Occidente in molti modi importanti, ma non più di quanto l'Occidente abbia influenzato la Cina. Nathan Sivin elenca un numero di invenzioni e scoperte cinesi che hanno contribuito allo sviluppo del mondo moderno occidentale. Eppure, molte di queste sco

perle erano già adombrate in Occidente, anche se gli occidentali sono stati senza dubbio arricchiti dall'incontro con l'arte cinese, con la filosofia cinese e con i cibi cinesi, e molti di loro sono stati impressionati dall'antico genio cinese per l'organizzazione e dalla continuità della cultura cinese. Ma questi successi, pur essendo molto grandi, non sono mai stati decisivi per la formazione del moderno mondo occidentale.

Tra le più importanti eredità lasciate dalla civiltà cinese al mondo moderno includerei le seguenti: lo sviluppo senza interruzioni di una civiltà nel corso di molti secoli; la coesistenza relativamente pacifica di tradizioni religiose diverse, anch'essa durante molti secoli; la fede ottimistica nella potenziale bontà della natura umana, individuale e collettiva; la forte importanza data all'istruzione e fede nella possibilità di istruire tutti; l'antica convinzione cinese della transitorietà delle istituzioni umane; i forti ideali di unità politica e di armonia sociale sopravvissuti a secoli di divisione e di tumulti; il profondo rispetto per la natura espresso in tanta arte e filosofia cinesi; e la rilevanza data dal pensiero cinese alla moralità umana e alla memoria storica come principali fonti di significato dell'esistenza umana. Sono eredità importanti, ma ci colpiscono più per il loro contrasto con le tradizioni occidentali che per la loro influenza sull'Occidente.

In gran parte, la relativa mancanza di un'influenza reciproca diretta rende potenzialmente molto fruttuoso lo studio comparato della Cina e dell'Occidente. Poiché lo sviluppo di queste due civiltà è stato così diverso, e ha presentato a volte parallelismi, ma assai più spesso divergenze, uno studio comparato è particolarmente utile per illuminare aree che altrimenti non sarebbero notate. Le grandi differenze tra le due culture ci devono mettere in guardia, inoltre, dalle facili ipotesi sui modelli universali di causa ed effetto che sarebbero all'opera nello sviluppo delle civiltà. Queste differenze suggeriscono l'importanza della scelta umana nello sviluppo di società complesse e ci ricordano che sono più d'una le possibili strade per sviluppare sistemi complessi di cultura e cornici ideologiche che diano loro significato e importanza.

Un altro motivo per adottare un'impostazione comparata in questi capitoli è di rendere esplicito quel che spesso è soltanto implicito negli scritti occidentali sulla Cina. Tutti gli scritti occidentali sono in un certo senso comparati, perché come studiosi occidentali (o di formazione occidentale) portiamo inevitabilmente nello studio della Cina i nostri interessi e le nostre prospettive, condizionati dall'Occidente. L'argomento stesso dei singoli capitoli — governo, economia, società, famiglia, filosofia, religione, arte, letteratura e scienza — riflette la divisione accademica e la classificazione della conoscenza che si sono sviluppate nel mo-

derno Occidente. Come osserva Nathan Sivin nel suo capitolo sulla scienza, gli studiosi tradizionali cinesi, se avessero dovuto descrivere la nostra civiltà, avrebbero organizzato e classificato in modo diverso le loro ricerche. Chiarendo il nostro approccio di tipo occidentale e il nostro interesse comparato, ci auguriamo di essere riusciti a evitare il trabocchetto del valutare la civiltà cinese in base a valori e modelli occidentali che non hanno alcun rilievo per la comprensione del passato cinese.

La nostra prospettiva comparata si limita però alla Cina e all'Occidente. Confronti tra la Cina e aree come l'America del Sud, l'Africa, il Medio Oriente, l'Asia meridionale e quella sudorientale, risulterebbero certamente chiarificatori, ma nessuno di noi si sentiva sufficientemente esperto su quelle aree da includerle nel nostro quadro comparato. Anche limitandoci a confronti tra la Cina e l'Occidente, alcuni di noi sono dovuti uscire dai confini della nostra esperienza professionale, con il rischio di incorrere — a causa delle nostre generalizzazioni — nella disapprovazione degli specialisti. Così, anche se è un rischio che avremmo accettato di correre, abbiamo preferito limitarci alle tradizioni che conosciamo meglio.

Nel commissionare e nel curare redazionalmente i capitoli di questo volume, ho chiesto agli autori di rivolgersi idealmente a un pubblico non specialista e di descrivere un importante aspetto della civiltà cinese, tenendo presenti le seguenti domande: «Quali sono le più importanti, specifiche o uniche caratteristiche della civiltà cinese? Quali sono stati i più importanti parallelismi o contrasti fra la Cina e l'Occidente? Come si sono influenzati reciprocamente in passato? Quali sono i più importanti problemi in ciascuna grande area di studi cinesi? In che modo l'approccio comparato ci aiuta a giungere a un chiarimento nello studio della Cina? Quali sono le soddisfazioni particolari che ci possono essere date dallo studio della Cina?»

Volutamente, non ho mai suggerito ai singoli autori particolari temi o linee di ricerca, a parte il criterio generale che i capitoli avessero una prospettiva ampia, che in un certo modo avessero un'impostazione comparata, e che si rivolgessero al pubblico più vasto. Volevo che i capitoli rispecchiassero almeno in parte la varietà degli approcci e delle opinioni della moderna sinologia e che non venissero indirizzati in una particolare direzione dai miei interessi e dalle mie preoccupazioni. Di conseguenza, alcuni capitoli possono essere più difficili di altri, alcuni possono essere più comparativi di altri, e non tutti sono comparativi allo stesso modo. Dati i nostri campi diversi e le nostre prospettive diverse, è comprensibile che talvolta siano emerse divergenze di opinione. Ne cito tre esempi e i lettori attenti ne troveranno senza dubbio altri. Nel parlare del

confucianesimo come tradizione intellettuale, Tu Wei-ming sottolinea l'importanza della cooperazione, dei valori comuni e della ricerca spirituale nella tradizione confuciana. Jack L. Dull, come storico politico sulle strutture di governo in Cina, tende invece a sottolineare i valori autoritari nella tradizione confuciana e nella politica culturale cinese nel suo complesso; Karen Turner, invece, attinge a recenti ritrovamenti archeologici del periodo Ch'in-Han per mettere in dubbio lo stereotipato concetto di «dispotismo cinese» e per notare come anche i poteri degli imperatori cinesi più autoritari fossero limitati da un acuto senso della tradizione storica, dal diritto e dai loro consiglieri confuciani.

Data la relativa libertà degli autori di scegliere i temi d'analisi e l'impostazione con cui trattarli, più che i pochi casi di disaccordo ci può sembrare strano il modo in cui molti di loro finiscano per condividere le stesse opinioni. In particolare, David N. Keightley, esaminando l'origine della civiltà cinese, chiarisce alcuni temi che si incontrano in molti altri capitoli: l'ottimismo filosofico dell'antica Cina sugli interrogativi fondamentali relativi alla natura e allo scopo della vita umana; il limitato interesse per la tragedia che si incontra nell'arte, nel mito, nella letteratura, nella religione e nella filosofia cinese dell'antichità; la profonda preoccupazione per l'ordine e l'armonia della società; la forte tendenza all'organizzazione burocratica per mantenere l'ordine sociale; e l'interesse per il benessere degli esseri umani come collettività anziché come individui.

All'attenzione di Keightley per il relativo ottimismo dell'antica Cina fanno riscontro analoghe osservazioni contenute in altri capitoli. Tu Wei-ming descrive Confucio e il confucianesimo come radicalmente ottimistici sulla possibilità di un continuo miglioramento della condizione umana. Michael Sullivan, Stephen Owen e io stesso, nel parlare rispettivamente dell'arte, della poesia e della narrativa cinesi, troviamo un relativo disinteresse della Cina per i temi tragici, una forte attenzione per l'ordine, l'equilibrio e l'armonia nell'arte, nella natura e nella società, e l'assunto ottimistico che ciò che è artisticamente valido sia per definizione moralmente edificante. Anche se non sottolinea esplicitamente il tema dell'ottimismo nel suo capitolo sul taoismo e il buddhismo, T.H. Barrett descrive due religioni che contrastano nettamente con la tradizione giudaico-cristiana, ad esempio, perché non sussiste in esse il concetto che il peccato e il male insito nell'uomo possano essere redenti solo dall'intervento divino. Sul livello più secolare della politica, Jack L. Dull dimostra l'incrollabile sicurezza cinese, anche in lunghi periodi di caos politico e di divisione, nella continuità culturale della tradizione cinese e nel ritorno dell'unità politica, della pace e dell'armonia sociale.

Keightley è colpito dalla propensione dell'antica Cina per l'organizzazione burocratica; questo tema ritorna poi nei capitoli di Jack L. Dull e di Karen Turner, che trattano del governo cinese. Nei capitoli di Jack L. Dull e di Karen Turner vediamo la complessità dell'antico pensiero politico cinese. Gli antichi pensatori confuciani e legisti mostravano un'approfondita conoscenza del comportamento collettivo (quella che noi chiamiamo psicologia sociale) e condividevano una notevole preoccupazione per l'ordine e la stabilità sociali. I valori politici analizzati da Jack L. Dull e da Karen Turner hanno conservato la loro importanza nel guidare i dirigenti politici cinesi fino all'inizio del secolo XX. Il più interessante esempio di idea politica che sopravvive per un lunghissimo periodo di tempo è l'attenzione, rilevata in entrambi i capitoli, per l'unità politica e culturale cinese. C'è un'incrollabile convinzione che l'unità sia migliore della sua mancanza, che i periodi di divisione, per quanto lunghi, siano solo provvisori, e che l'unica giusta aspirazione di un leader cinese debba essere quella di unificare l'intera Cina sotto un solo governo, dalla Manciuria al confine con Burma, da Taiwan al Tibet, e da Hong Kong alla Mongolia.

Nel mettere a confronto le antiche idee cinesi e quelle greche sugli individui, sulla famiglia e sul concetto di eroe, Keightley ritorna sui temi che si incontrano in molti altri capitoli. Egli trova in Cina una preoccupazione assai maggiore per il bene del gruppo e della famiglia; l'eroe greco, viceversa, è molto più solo nel mondo, molto più autonomo e molto più tragico. Nell'esaminare la lunga storia dell'organizzazione familiare cinese, Patricia Ebrey mostra la forza e la durata degli ideali incentrati sulla famiglia e il predominio della famiglia sull'individuo per l'intera storia cinese. Nel capitolo sull'arte, Michael Sullivan nota un chiaro carattere «impersonale» nel ritratto di un imperatore: il vero soggetto del quadro è il terribile ruolo imperiale, non il semplice individuo che siede sul trono in un determinato momento. E nel mio capitolo, pur segnalando alcune eccezioni, vedo nella narrativa cinese una minore attenzione verso la psicologia individuale che in molta narrativa occidentale. Tu Wei-ming trova molto più individualismo nel pensiero confuciano che Keightley nell'arte delle dinastie Shang e Chou, eppure, per l'intero capitolo di Tu Wei-ming, vediamo la forte coscienza sociale dei principali pensatori della tradizione confuciana. Per questi pensatori, la salvezza individuale è priva di significato se non contribuisce al benessere dell'intera società.

Forse il modo migliore per capire l'importanza attribuita dai cinesi alla vita di gruppo anziché a quella individuale non è di considerarlo come disinteresse per l'individuo, ma come insistenza nel vedere gli in-

dividui nel loro contesto naturale, ossia in rapporto con altri individui. Questo contesto naturale dell'individuo non si estende solo agli altri esseri umani, ma all'intero universo. Tu Wei-ming parla di una «visione antropocosmica» del confucianesimo che considera tutte le cose dell'universo come collegate tra loro e in interazione reciproca. La pace e l'ordine cominciano con la coltivazione della propria personalità, ma lo scopo di tale coltivazione va al di là di se stessi e giunge alla famiglia, alla società locale, all'impero e infine al cosmo. Nel confucianesimo, secondo Tu Wei-ming, c'è una dimensione trascendente che collega tra loro gli uomini, la natura e il Cielo, e che va al di là di quel che oggi chiamiamo «umanesimo secolare».

È interessante osservare come quello che per Tu Wei-ming è un interesse confuciano per l'armonia sociale e l'interrelazione cosmica di tutte le cose sia anche nel capitolo di T.H. Barrett una caratteristica delle tradizioni buddhista e taoista. Nonostante le differenze superficiali tra l'interesse confuciano per «questo mondo» e quello buddhista per l'«altro mondo», ciascuna delle due tradizioni possiede un filone che sottolinea il valore della pratica sociale al di sopra delle astrazioni teoriche; entrambe inoltre danno risalto alle conseguenze cosmiche delle azioni umane. Il buddismo Ch'an (Zen) che vedeva il *tao* (la Via) nell'eseguire compiti mondani non è lontano dalla posizione con cui Confucio vedeva il secolare come sacro. Né questi erano i soli modi con cui i cinesi di tutte le fedi vedevano l'unità cosmica di tutte le cose. Consideriamo ad esempio la presunta continuità fra i vivi e i morti che sta al centro della forte tradizione del culto degli antenati, o la convinzione popolare che il regno naturale e quello sovrannaturale siano solo due diversi aspetti della stessa realtà.

La preferenza dei cinesi per un approccio olistico alla vita si vede forse nel modo migliore nell'esame della scienza cinese svolto da Nathan Sivin. Nel suo esame dell'astronomia e dell'astrologia cinesi, Sivin sottolinea l'assunto cinese che gli uomini, la natura e il cielo sono indissolubilmente collegati tra loro: la regolarità del moto dei corpi celesti riflette i cicli regolari della vita umana, e fenomeni celesti irregolari riflettono irregolarità del mondo umano, in particolare le carenze morali del sovrano. Lo stretto collegamento tra uomo e natura è anche evidente nella descrizione data da Sivin della geomanzia. Nella pratica geomantica, i cinesi ritenevano che quando si effettuavano cambiamenti dell'ambiente costruendo edifici o scavando tombe, occorreva mantenere l'armonia con le forze cosmiche interne delle montagne e dei fiumi del paesaggio naturale. La meta dell'umanità, in un simile sistema di credenze, dovrebbe essere quella di fondersi in modo armonioso e non di-

struttivo con la natura, non solo per non offendere i terribili poteri del mondo naturale, ma anche per non commettere un reato estetico contro la bellezza naturale del paesaggio.

Anche se il profondo senso di un intimo rapporto tra l'umanità e la natura è strettamente collegato all'antica filosofia taoista, Tu Wei-ming mostra come anche Confucio condividesse questo forte amore per la natura. Un forte senso di armonia tra uomo e natura permea anche i dipinti di paesaggi di cui parla Michael Sullivan e la poesia descritta da Stephen Owen. Nelle poesie legate all'agricoltura e contenute nell'antico *Libro delle odi*, il «mito della fondazione» del Principe Miglio, nella poesia della natura dell'eremita T'ao Ch'ien e nella famosa poesia di Li Po sulla visita all'eremita — tutte analizzate attentamente da Owen — vediamo nella poesia cinese, lungo un arco di molti secoli, un senso dell'importanza della natura e della sua vicinanza all'umanità. Può darsi che la pittura di paesaggi e la poesia della natura abbiano conservato il loro richiamo in Cina perché i pittori e i poeti facevano parte di una società relativamente complessa, urbana e affollata. Poeti e pittori cercavano il sollievo e la tranquillità della natura in parte nella loro immaginazione, ma in qualsiasi caso condividevano un grande rispetto verso la natura e vedevano gli uomini fondersi in essa, correttamente, come parte della natura stessa: una fede in netto contrasto con la tradizione occidentale, giudaica e cristiana, dell'uomo come dominatore della natura.

Un altro notevole esempio di quello che ho chiamato approccio olistico cinese alla vita s'incontra nell'esame della medicina cinese condotto da Nathan Sivin. Considerando tutti gli organismi umani entro un contesto più vasto, la medicina cinese era in grado di trattare la malattia sotto una prospettiva molto ampia ed efficace. La malattia di un organo richiede il trattamento dell'intera persona e non semplicemente dell'organo colpito come entità a sé, isolata dal resto. Analogamente, un malato non era visto semplicemente come un problema isolato, ma come parte dinamica di un sistema sociale e biologico. Nella descrizione di Sivin, la caratteristica forza della medicina cinese fu quella di vedere come legate tra loro tutte le parti del corpo umano e di vedere il singolo paziente in un ampio contesto biologico e sociale.

La tendenza cinese a vedere tutte le cose come collegate tra loro e a considerare i fenomeni entro relazioni dinamiche ampie come l'intero sistema cui appartengono è anche evidente nella maggiore attenzione data al gruppo, anziché all'individuo, in aree diverse come la politica e la narrativa. Karen Turner illustra queste tendenze nella sua analisi del diritto e della sovranità nell'antica Cina imperiale. Sia Karen Turner sia Jack L. Dull dimostrano in modo esauriente che anche se non

condividiamo i valori di alcuni legisti come il Signore di Shang o Han Fei Tzu, riconosciamo che l'interesse per il funzionamento dell'intera società e la profonda intuizione della dinamica del comportamento collettivo umano permisero loro di costruire un sistema politico notevolmente complesso, stabile ed efficace.

Anche i pensatori confuciani esaminati in breve da Karen Turner, Dull e Patricia Ebrey e più diffusamente da Tu Wei-ming mostrano un alto grado di penetrazione nell'osservare la relativa debolezza delle leggi imposte dall'esterno, quando si tratta di intervenire sul comportamento umano, e nell'ovviare a questa debolezza con il potere, assai più alto, del controllo interiore che nasce da tecniche come l'insegnamento morale, un'attenta educazione dei giovani, i riti e le abitudini. Nel mio capitolo sulla narrativa cinese, anch'io noto l'interesse cinese per la dinamica del gruppo anziché per la psicologia individuale, ma invece di vederlo come una carenza della narrativa cinese, sostengo che i romanzieri cinesi avevano una profonda conoscenza della forza dell'ambiente sociale, del ruolo sociale e delle aspettative sociali nel determinare i sentimenti e il comportamento degli individui. Una tale conoscenza è in accordo con le scoperte di molti antropologi e sociologi moderni. Fino a che punto i cinesi comprendessero la forza del condizionamento sociale è evidente in un ulteriore elemento, originariamente osservato da David N. Keightley: l'importanza e l'efficacia del rito nella vita cinese. Keightley sottolinea la centralità del rito nella vita dei sovrani Shang, e Tu Wei-ming mostra l'importanza del rito nella tradizione confuciana. I confuciani avevano compreso la forza delle buone abitudini nel modellare il comportamento umano, ma il rito, nella cultura cinese, va al di là della semplice forma esteriore o del comportamento abitudinario. I giusti riti, eseguiti correttamente, hanno l'effetto di soddisfare e di calmare chi li esegue e si ritiene che abbiano effetti benefici per tutta la società. I riti eseguiti dal sovrano sono forse i più importanti nel mantenere un giusto equilibrio tra il popolo e il Cielo, ma ogni persona ha la responsabilità di eseguire i giusti riti al momento giusto — soprattutto in caso di nascite, matrimoni e funerali — per il bene dell'ordine e dell'armonia sociale: è sufficiente osservare i magnifici vasi rituali di bronzo delle dinastie Shang e Chou, le complesse tombe dei sovrani cinesi di tutte le epoche, o anche solo un comune funerale nell'odierna Taiwan, per vedere l'importanza attribuita al rito dalla cultura cinese.

Sette dei nostri capitoli (quelli di Tu Wei-ming, Dull, Patricia Ebrey, Feuerwerker, Rowe, Barrett e il mio), si occupano esplicitamente di temi collegati al cambiamento e alla permanenza lungo vasti periodi di tempo. Questi capitoli mostrano quanto siano in errore i vecchi stereotipi

che vorrebbero la Cina «immutabile». Eppure, nel fare paragoni con la storia occidentale, questi capitoli mostrano che le tradizioni cinesi (istituzioni, credenze, pratiche), in generale hanno avuto una continuità maggiore di quelle occidentali analoghe.

La continuità e l'autorità dello stato imperiale sono certo fra le caratteristiche cinesi che contrastano maggiormente con l'esperienza occidentale. Al crollo della dinastia Han all'inizio del secolo III d. C. fecero seguito vari secoli di divisione dell'impero, nonché la diffusione di nuovi movimenti religiosi (buddhismo e taoismo), così come in Occidente la caduta dell'Impero romano portò a secoli di conflitti e al sorgere del cristianesimo. Ma al di là di queste somiglianze superficiali, i parallelismi terminano abbastanza rapidamente. In Europa non ritornò mai più un impero unitario, mentre la Cina venne riunificata dalla dinastia Sui nel 589 e riuscì a conservare l'unità imperiale fino al 1911. In Europa, la Chiesa divenne abbastanza forte da cambiare i costumi e i modelli sociali delle famiglie e, alla fine, da contrastare il potere dei principi e dei governanti dell'Occidente. Buddhismo e taoismo, invece, non minacciarono mai il potere dello stato cinese che stava di nuovo sorgendo, dal secolo VI in poi, e, nonostante la sua popolarità nel periodo T'ang, il buddhismo non riuscì mai a scalzare il confucianesimo dalla sua posizione di predominio in politica o nella società.

Alcuni dei nostri capitoli, in particolare quelli di Albert Feuerwerker, William T. Rowe e il mio, sottolineano i contrasti fra Cina e Occidente, soprattutto negli scorsi quattro o cinque secoli. Patricia Ebrey e Nathan Sivin espongono gli sviluppi nel sistema familiare cinese e nella scienza cinese, rispettivamente, lungo un periodo di tempo molto più lungo, e anch'essi cercano risposta a una domanda implicita: «Nel corso di un certo numero di secoli, qual è stato il rapporto tra l'esperienza cinese e quella occidentale?» In molti di questi capitoli si osserva che la Cina era, per molti aspetti, «più progredita» dell'Occidente fino ai secoli XV o XVI della nostra era. La sua scienza era più sviluppata, la sua economia più produttiva, la sua vita politica più complessa. Poi, in Europa occidentale, ci furono la rivoluzione scientifica e quella industriale, e la posizione relativa di Cina e Occidente s'invertì all'improvviso.

Ciascuno dei capitoli riporta osservazioni comparate diverse sull'esperienza cinese o occidentale degli ultimi cinque secoli, ma tutti condividono alcune importanti posizioni. Ognuno di noi vede alcuni parallelismi tra l'esperienza cinese e quella occidentale degli ultimi cinque secoli. Come l'Europa occidentale, anche la società cinese e dello stesso periodo diventava più urbana, più complessa, più sviluppata economi-

camente, e più sofisticata culturalmente. Diversa fu solo la rapidità di trasformazione in Cina e in Occidente. Il cambiamento incominciò a verificarsi con tale rapidità in Occidente, nei secoli XVIII e XIX, che la Cina, al confronto sembrava ferma, o addirittura in arretramento. Rowe, Feuerwerker e io sosteniamo che in realtà la Cina non era affatto ferma, ma che cambiava, forse più rapidamente che in gran parte della sua storia. Solo il ritmo eccezionale di trasformazione dell'Occidente faceva sembrare che non fosse così.

Chi leggerà i capitoli di Dull, Feuerwerker e Rowe sarà colpito dal contrasto, a partire dal secolo XVI, tra il rapido cambiamento nell'economia e nella società cinesi e l'assenza di cambiamenti nelle istituzioni politiche. La relativa stabilità del sistema politico imperiale cinese contribuì certamente a dare all'Occidente l'erronea impressione di una Cina immutabile, allorché gli occidentali cominciarono a recarsi in Cina nel secolo XVI. In un certo senso, lo stato cinese fu vittima del proprio successo: aveva raggiunto un tale equilibrio che era difficile sentire il bisogno di cambiamenti o innovazioni radicali¹. Molte sofferenze della Cina moderna sono sorte dall'incapacità, da parte di uno stato inflessibile, di affrontare un rapido cambiamento sociale ed economico.

Una considerazione finale, condivisa dai cinque capitoli sulla scienza, sulla società, sulla famiglia, sull'economia e sulla narrativa, è la nostra convinzione che l'esperienza cinese, durante gli scorsi cinque secoli, sia assai meno inconsueta e inesplicabile che quella occidentale. Perciò, tutti rifiutiamo le domande come: «Perché la Cina, nonostante le grandi tradizioni della sua scienza, non ha avuto una rivoluzione scientifica? Perché la Cina, nonostante la complessità della sua economia, non ha mai avuto una rivoluzione industriale? Perché la Cina, nonostante la sua lunga e raffinata cultura letteraria, non giunse a dare il romanzo psicologico moderno (di tipo occidentale)?» Rifiutiamo questo tipo di domande perché sottintendono erroneamente che l'esperienza occidentale sia la norma che le altre civiltà avrebbero dovuto seguire. Per noi, invece, è l'esperienza occidentale a essere anomala: la rivoluzione scientifica e quella industriale sono stati fenomeni unici, senza precedenti, anche nell'esperienza occidentale, e non solo in quella cinese. Perciò, non dobbiamo stupirci che quegli eventi non si siano prodotti in Cina: la cosa strana è che si siano prodotti. Questa osservazione è un altro

¹Il contrasto fra cambiamenti socioeconomici e ristagno economico in Cina, con particolare attenzione al secolo XIX, è esaminato in John King Fairbank, *The Great Chinese Revolution: 1800-1985*, New York, Harper & Row, 1986, pp. 48-50.

esempio di quel che ho già detto in precedenza: lo studio della Cina da parte di occidentali finisce per aiutarci a capire sia i cinesi sia noi stessi.

Quando gli occidentali cominciarono a studiare la civiltà cinese (pochi secoli fa), naturalmente cominciarono dalle sue tradizioni filosofiche, letterarie, artistiche e religiose. Di conseguenza, i primi studi occidentali tendevano a condividere i pregiudizi e l'immagine di sé che davano i letterati confuciani, i quali erano i custodi di un grande numero di tradizioni culturali cinesi. Negli scorsi decenni, gli studiosi hanno sempre più rivolto la loro attenzione alle tradizioni non confuciane e agli spunti sociali, economici, politici e antropologici della storia cinese. Intanto, le recenti scoperte archeologiche sono state, non è esagerato dire, spettacolari sia per il numero sia per l'importanza. Questi cambiamenti si riflettono chiaramente nei capitoli di David N. Keightley, Jack L. Dull, Karen Turner, Nathan Sivin, Patricia Ebrey, Albert Feuerwerker e William T. Rowe. Keightley, Karen Turner e Sivin attingono ampiamente alle recenti scoperte archeologiche. Da prospettive diverse, Dull, Patricia Ebrey, Feuerwerker e Rowe esaminano vari aspetti del complesso rapporto fra stato, famiglia, società ed economia.

L'antica tradizione cinese di conservare nel corso di molti secoli la documentazione storica ne fa un argomento invitante per i sociologi e i teorici della cultura interessati a esplorare la complessità degli sviluppi sociali e culturali, delle cause storiche, dei cambiamenti e della continuità nell'arco di vari millenni. I grandi interrogativi sulla causalità della formazione della cultura e dello sviluppo della storia si affacciano in molti capitoli, soprattutto in quelli di Keightley, Patricia Ebrey e Dull. Questi tre, in particolare, tentano vaste analisi comparative che ci fanno intuire le complessità che si devono affrontare per cercare di determinare le catene causali che hanno agito nelle culture umane.

David N. Keightley rivela una sorta di rete — complessa, intrecciata, e capace di rafforzarsi da sola — di credenze e di pratiche nelle testimonianze archeologiche provenienti dall'epoca Shang e da quella Chou. Patricia Ebrey ci mostra che i cambiamenti nei modelli familiari sopravvenuti nel corso di molti secoli erano altrettanto complicati in Cina quanto in Occidente. I modelli familiari erano influenzati da fattori come la politica dello stato, i cambiamenti nel diritto e nell'economia, gli schemi di mobilità sociale, i rapporti con i popoli vicini non di etnia cinese, oltre che gli sviluppi religiosi e intellettuali. Così, Patricia Ebrey dimostra in modo convincente che i modelli familiari cinesi non possono essere visti semplicemente come un riflesso delle idee in evoluzione dei letterati confuciani. Nel seguire l'evoluzione delle forme di governo ci-

nesi, Jack L. Dull analogamente rivela l'esistenza di un rapporto assai complesso e variabile tra stato e società in tutta la storia cinese.

Data la longevità e la complessità della civiltà cinese e la rapida crescita degli studi sulla Cina negli scorsi tre decenni, in un libro della dimensione del nostro non si può certo pensare di esaurire l'argomento. Inoltre, in un volume come questo si sarebbero potuti legittimamente inserire molti altri temi, come geografia, beni di consumo, vita contadina, conoscenze popolari, organizzazione militare e suoi valori, rapporti con l'estero e molti altri. La mia scelta di argomenti è stata effettuata in base a due criteri: che i singoli campi fossero sufficientemente ampi da permettere una rassegna generale, e l'avere a portata di mano un autore qualificato che affrontasse un tema di vasto respiro e lo esponesse in modo adatto a un pubblico generale.

Data la varietà di opinioni sulla Cina presentate in questo libro, è giusto che esso inizi con il capitolo di Jonathan Spence, in cui si esamina il giudizio degli occidentali sulla Cina nel corso degli ultimi quattro secoli. Dalle parole di Spence è chiaro come il giudizio degli occidentali sulla Cina spesso si limitasse a riflettere i preconcetti, i timori e anche le fantasie dell'Occidente, e non solo la realtà cinese che pretendeva di far conoscere. È una constatazione che dovrebbe far riflettere noi storici occidentali della Cina, perché ci ricorda che i pregiudizi e le distorsioni degli autori del passato sono più facili a riconoscersi dei nostri. A parte i rari storici che hanno creato opere d'arte, molti di noi devono ammettere che il nostro lavoro, necessariamente, ha solo una validità temporanea. L'erudizione, per aggiornata che sia, non può rimanere tale a lungo. Ma una parte del compito dello storico, sia nella Cina dell'antichità sia nel moderno Occidente, è di spingere le successive generazioni a reinterpretare il passato dalla sola prospettiva disponibile, ossia da quella del presente. Se questi capitoli, dopo che il lettore li avrà terminati, potranno spingerlo a continuare l'esplorazione della civiltà cinese, essi saranno serviti al loro scopo.

Ringraziamenti

Molte persone e molte istituzioni hanno contribuito alla realizzazione di questo volume. Alla State University di Memphis, il vicedecano di Arti e Scienze, H. Delano Black, è stato il primo a proporre un programma pubblico sulla civiltà cinese; il decano Jack Wakeley ha appoggiato la nostra proposta di un simposio di tre giorni; il vicepresidente Jerry N. Boone ci ha fornito un gene-

roso finanziamento da parte dell'Università; e dalle loro cattedre di Storia Maurice Crouse e Joseph Hawes hanno facilitato la realizzazione del simposio e varie altre attività collegate a esso.

Dalla città di Memphis, Betty Goff Cartwright, Emmaline Carrick, Bob Dalton, Larry Harris e Alice R.M. Hyland hanno dato un essenziale appoggio al simposio. Oltre ad alcuni degli autori del presente volume, Chun-shu Chang, C.T. Hsia, Daniel Overmeyer, Yung Wei, John E. Wills, Jr. e Ying Ruocheng hanno dato il loro valido contributo al simposio.

Soprattutto, un generoso finanziamento del National Endowment for the Humanities ci ha aiutato a finanziare il simposio nel 1984; per molti aspetti, ha reso possibile la pubblicazione di questo libro. Malcolm Richardson del National Endowment è stata una continua fonte di suggerimenti e di incoraggiamento.

Alla University of California Press, Sheila Levine, Amy Klatzkin, Jay Plano, Lisa Banner e Lillian Robyn sono state indispensabili per accompagnare il manoscritto lungo il lento e sofferto processo di pubblicazione.

Anche gli autori pubblicati in questo volume sono stati utili e piacevoli collaboratori, che hanno risposto con entusiasmo alla sfida della pubblicazione, hanno dato indispensabili suggerimenti sugli argomenti e sulle persone a cui affidarli e hanno sostenuto in ogni momento l'impresa comune. Karen Turner dello Holy Cross College è stata particolarmente utile nel leggere vari altri capitoli, oltre al suo, e nel dare preziosi suggerimenti.

Alla Clark University, Trudy Powers, segretaria del dipartimento di Storia, ha visto passare due generazioni di word-processor mentre lavorava al nostro progetto. Ann Gibson del laboratorio di cartografia della Clark ha preparato le cartine che si trovano fra l'indice e l'Introduzione. Melinda Chan ha lavorato sulla cronologia e Tom Massey ci ha fornito suggerimenti utilissimi per la cronologia e la bibliografia. Infine, mia moglie Marjorie, del Clark's Information Resource Center merita particolari ringraziamenti per aver sempre sostenuto un progetto che pareva non dovesse finire mai e per le innumerevoli volte in cui è venuta a salvarmi mentre lavoravo al computer.

Ringrazio tutte queste persone e queste istituzioni per l'aiuto fornito, ma naturalmente soltanto coloro che hanno firmato i capitoli sono responsabili delle opinioni che vi sono contenute.

Capitolo primo

L'immagine della Cina agli occhi degli occidentali
dalla fine del secolo XVI a oggi

Jonathan Spence

Se oggi non abbiamo le idee chiare sulla Cina, non è il caso di preoccuparsene troppo. Gli occidentali, infatti, idee chiare sulla Cina non le hanno mai avute, né è bastato che un certo numero di loro cominciasse a vivere laggiù e a scrivere sul paese. La storia della confusione delle nostre idee sulla Cina ormai dura da più di quattro secoli: nel 1584 si cominciarono ad avere rapporti dettagliati sulla Cina, contenuti nelle lettere del gesuita Matteo Ricci, e l'anno successivo comparve la prima storia della Cina, scritta da Gonzales de Mendoza. Anche se Ricci e i suoi contemporanei attingevano ai preconconcetti di più vecchie generazioni di viaggiatori in Cina, l'onore di inaugurare un nuovo genere letterario, il commentario basato su esperienze straordinarie e vissute in prima persona, spetta sostanzialmente a loro.

Per gli occidentali del secolo XVI, l'impressione della Cina era quella di un paese vastissimo, forte e ordinato. Non cessavano di meravigliarsi per la dimensione del paese e per la grande varietà dei suoi prodotti, e ben pochi di loro si sentivano di ripetere le spaccate di certi primi viaggiatori spagnoli, che — nello spirito dei *conquistadores* — affermavano di poter conquistare l'intero paese con un pugno di uomini: poche centinaia di combattenti bene addestrati. I viaggiatori più attenti notavano come le città della Cina fossero chiuse entro cerchie di mura e come quelle mura fossero ben pattugliate, come i suoi eserciti fossero enormi e le sue giunche da guerra numerose e ben armate. Videro anche la durezza con cui i magistrati trattavano le rivolte, il rigoroso controllo sulla popolazione civile, la crudeltà delle punizioni che potevano infliggere ai sudditi di razza cinese, lo stretto controllo sull'economia.

A parte l'impressione generale che i padri gesuiti fossero prevenuti a favore della Cina, nei primi scritti non si mancavano di rilevare, oltre ai lati chiari, anche quelli oscuri della Cina. Il sistema etico cinese e l'ideale di un mandarinato formatosi sullo studio dei classici, selezionato attraverso esami e delegato da un imperatore assoluto a comandare be

nevolmente un paese pacifico, erano descritti con accenti lirici; ma erano descritte anche le esagerazioni del buddhismo e dei suoi digiuni rituali, le stramberie magiche del taoismo, l'onnipresente infanticidio, la vendita dei figli e la diffusione della prostituzione e dell'omosessualità maschile. Si notava la raffinatezza raggiunta dai cinesi nella discussione teologica, ma si notava anche la sua controparte, ossia l'intransigenza verso il messaggio cristiano. Alle lodi per l'arte della stampa e per la cultura dei letterati cinesi, che parevano offrire una grande occasione per la diffusione del messaggio cristiano, doveva però aggiungersi la malinconica constatazione che i libelli contro il cristianesimo si erano diffusi rapidamente nelle città e nelle campagne¹.

La caduta della dinastia Ming nel 1644 e la conquista Manchu non portarono a grandi cambiamenti. Divenne più facile immedesimarsi con un uomo come l'imperatore K'ang-hsi, che regnò dal 1661 al 1722, che non con l'imperatore recluso Ming, Wan-li, che non parlò con nessun missionario o mercante, né ebbe occasione di vederne, nell'intero corso del suo regno, durato dal 1572 al 1620. K'ang-hsi mostrò sempre interesse per l'Occidente e giunse persino ad affezionarsi ad alcuni missionari, finché non cominciò a sospettarli di complicità nelle congiure del figlio e non venne a conoscenza della proclamata infallibilità papale in questioni di fede e di interpretazione spirituale. Negli scritti della fine del secolo XVII, gesuiti come Bouvet descrissero K'ang-hsi come un tipo benevolo di «Re Sole», sul modello di Luigi XIV: non senza secondi fini, perché il finanziamento della Francia era essenziale per la missione cinese. Come scrisse Bouvet in una lettera a Luigi XIV, messa a prefazione dell'*Histoire de l'empereur de la Chine*:

I gesuiti che vostra Maestà inviò [in Cina] qualche anno fa ebbero la sorpresa di trovare ai confini della terra quel che fino ad allora avevano visto solamente in Francia: un principe che, come voi, sire, unisce a un genio a un tempo sublime e pratico un cuore pari al suo impero, padrone di se stesso e dei suoi sudditi e altrettanto adorato da loro quanto è rispettato dai vicini... Un principe, in breve, che unisce nella sua persona molte delle grandi qualità che carat-

¹ Per questi antichi lavori sulla Cina si veda Donald Lach, *Asia in the Making of Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1965-, 5 voll. pubblicati alla presente data (1990); Pasquale d'Elia (a cura di), *Fonti ricciane*, Roma, Libreria dello Stato, 1942-49, 3 vol.; Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Viking, 1984 [trad. ital., *Il palazzo della memoria di Matteo Ricci*, Milano, Il Saggiatore, 1987]. Per le critiche cinesi riguardanti gli occidentali, si veda John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1983, e Jacques Genet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

terizzano gli eroi e che per molto tempo potrebbe restare nel ricordo come il più compiuto monarca regnante su questa terra se non fosse per il fatto che il suo regno è venuto a coincidere con quello di vostra Maestà².

Nonostante le iperboli, gli scritti di Bouvet, come quelli di Le Comte che lo precedette e di Du Halde che venne dopo di lui, erano ricchi di informazioni pratiche sulla cultura e sulla politica cinesi, pur mancando di obiettività, soprattutto nel descrivere i difetti della Cina, che venivano minimizzati per far sembrare più facile l'opera di conversione. Un'altra delle idee che quegli scrittori francesi avevano cara era quella che il confucianesimo in qualche modo presagisse la possibilità di una morale universale e che gli ideogrammi della scrittura cinese autorizzassero a sperare in un linguaggio universale che trascendesse le lingue e le nazioni. Entrambe questi aspetti vennero notati da Leibniz, insieme con la struttura matematica binaria che sta dietro i sessantaquattro esagrammi dell' *I Ching*³, e fecero sorgere in lui la speranza che la Cina potesse entrare a far parte di un'accademia scientifica veramente globale. Per qualche tempo Leibniz fu anche attirato dalla posizione cosiddetta figurista, come molti altri scienziati fino al termine del Settecento; i figuristi, lungi dal farsi mettere in allarme dall'antichità e dalla completezza dei classici confuciani, cercarono di utilizzarne il contenuto per dimostrare la veridicità della cronologia biblica, che a quel tempo cominciava ad essere messa in dubbio. Il loro lavoro va visto nel contesto di quello che gli storici dell'antropologia descrivono come l'ultima difesa della teoria di una «monogenesi» dell'umanità, che riconduce l'origine di tutti gli uomini a Noè e da lui ad Adamo. Alla posizione monogenetica si contrapponeva il crescente interesse per le teorie «multigenetiche», che, ammettendo un'origine multirazziale dell'uomo, permettevano di degradare interi segmenti della famiglia umana e di collocare alcuni popoli in una regione prerazionale dell'umanità. Le teorie poligenetiche aprirono la strada a pretese «giustificazioni scientifiche» del razzismo. Verso il 1735, i dotti avevano avviato una ricerca che sarebbe stata letteralmente inconcepibile per Ricci: analizzando la natura «conica» delle teste dei cinesi, avevano collocato i cinesi insieme ai patagonici, agli ottentotti e agli indiani d'America nella categoria di *Homo monstruosus*, sostanzialmente diversa da quella di *Homo sapiens* che quegli stessi studiosi avocavano per sé⁴.

² J. Bouvet, *Histoire de l'empereur de la Chine*, Paris, 1699, Tientsin, M. Uytwerf, La Haye, 1940, pp. 6-7.

³ Si veda la voce *Libro dei mutamenti* nel Glossario.

⁴ Margaret Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964, in particolare pp. 413-25; Basil Guy,

Le contraddizioni successive, nell'immagine che della Cina si faceva l'Occidente, sorgono anche dal fatto che, proprio in quel momento in Europa l'intero ordine gesuita cadeva politicamente in sospetto e doveva difendersi dagli attacchi dei pensatori laici da un lato, e dei giansenisti dall'altro, e perdeva l'influenza di cui precedentemente aveva goduto in Cina: in altre parole, durante il secondo quarto di secolo del Settecento, alla fine del regno dell'imperatore Yung-cheng e all'inizio del regno dell'imperatore Ch'ien-lung, i libri in cui i gesuiti avevano analizzato la Cina raggiungevano il massimo dell'influenza. In parte questa era dovuta al fatto che la Cina diventava isolazionista e limitava a un minimo le possibilità degli stranieri di viaggiare e di commerciare; le storie dei gesuiti conservarono il loro fascino perché erano resoconti di prima mano. Ma parte della loro influenza era dovuta al fatto che vari pensatori francesi dell'Illuminismo, da Pierre Bayle a Voltaire, avevano utilizzato i dati contenuti nei libri dei gesuiti — in particolare l'esistenza di una società cinese morale ma chiaramente non cristiana — per criticare il ruolo svolto dalla Chiesa nella società europea del tempo. Nei suoi scritti, Voltaire lodò i cinesi per il loro «deismo naturale». Due esempi, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* e *Orphelin de la Chine*, il primo un libro di storia e il secondo un dramma per il teatro, entrambi terminati nel 1750, illustrano l'atteggiamento tenuto da Voltaire nell'affrontare la Cina: nel primo si fa partire dallo stato cinese la storia della civiltà, e nel secondo si spiega come il cuore di pietra di Genghis Khan si lasciasse addolcire dalla purezza morale dei gentili cinesi.

Occorre un notevole sforzo di immaginazione per capire lo shock provato dai lettori di Voltaire nel veder iniziare la storia del mondo con la cronologia cinese anziché con quella biblica. L'equazione di Bouvet veniva rovesciata, nelle parole con cui, in tono di sfida, iniziava l'*Essai*: «L'impero cinese, a quell'epoca, era più vasto di quello di Carlo Magno». Proseguendo, Voltaire lodava le leggi della Cina: «Negli altri paesi, le leggi sono usate per punire i crimini; in Cina esse fanno di più: premiano i virtuosi». Quanto a Confucio, «la sua moralità è pura, austera e nello stesso tempo umana come quella di Epitteto», e lungi dal professare l'ateismo, i cinesi hanno una loro propria visione del regno dei cieli: «Il grande malinteso relativo ai riti dei cinesi nasce dal fatto che giudichiamo le loro pratiche alla luce delle nostre: trasferiamo all'altro capo del mondo i pregiudizi che nascono dalla nostra natura sediziosa»⁵.

The French Image of China before and after Voltaire, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1963; David Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1977.

⁵Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris, 1771, pp. 1, 13, 31, 33 e 36.

Questa attenzione per la forza morale e pratica dei cinesi, per la possibilità — da essi offerta — di aumentare il quoziente di bontà del mondo, era ancora oggetto di serie discussioni alla fine del secolo XVIII. Era importante negli scritti dei fisiocratici francesi, al culmine della loro influenza. Lord Macartney la prese molto seriamente nel suo *Journal* quando viaggiò in Cina per re Giorgio III e la East India Company, negli anni 1793-94. Benjamin Franklin si procurò libri sulla Cina e discusse dell'organizzazione sociale cinese; prese anche in considerazione l'idea di inviare in Cina una commissione di studio perché la «giovane» America potesse studiare le vecchie leggi cinesi. Thomas Jefferson comprese nelle sue riflessioni l'«aristocrazia naturale» dei cinesi. Come per ribadire questa tradizionale ammirazione, un ricco mercante di Filadelfia, Stephen Girard, nell'armare una flotta per commerciare con la Cina nel 1795, battezzò orgogliosamente le quattro navi *Voltaire*, *Rousseau*, *Montesquieu* ed *Helvetius*⁶.

Se però Girard avesse letto attentamente Montesquieu e Rousseau, avrebbe scoperto che manifestavano profonde riserve sulla cultura e il governo cinesi. Entrambi sembrano farsi portavoce di una delusione nei riguardi della Cina che si era sviluppata a fianco dell'ammirazione, a iniziare dal secolo XVIII. Per esempio, l'ostilità verso i cinesi è ben netta in alcuni romanzi di Defoe e nelle memorie del grande commodoro inglese George Anson, che visitò Canton intorno al 1740 e la giudicò un luogo «orrendo», abitato da una popolazione disonesta e vile, amministrata da funzionari spregevoli. Nella descrizione del suo viaggio, contenuta in un libro che riscosse un notevole successo e che fu pubblicato al suo ritorno in Inghilterra, allorché venne accolto come un eroe per aver catturato un galeone spagnolo, Anson diede libero sfogo a tutti i suoi pregiudizi: «Si può asserire senza tema di dubbio — scrisse — che nella ricerca di espedienti, nella falsità e nell'attaccamento a ogni forma di lucro, molti cinesi non troverebbero rivali tra gli altri popoli; tuttavia, il modo in cui si combinano tra loro questi molteplici talenti, nonché la loro applicazione alle specifiche emergenze, molte volte superano la capacità di penetrazione di qualunque forestiero». Lo scopo di simili passaggi — e il rapporto ne conteneva moltissimi altri — era quello di

⁶ Olue a Guy, *French Image of China* cit., si veda J. H. Brumfitt, *Voltaire Historia*, Oxford, Oxford University Press, 1958; il diario di Lord George Macartney a cura di J. L. CranmerByng, *An Embassy to China: being the journal kept by Lord Macartney during his embassy to the Emperor Ch'ien-lung, 1793-1794*, London, Longmans, 1962; Jonathan Goldstein, *Philadelphia and the China Trade*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1978, p. 35.

guarire gli altri autori europei dalle loro «ridicole predilezioni» per i cinesi. Anson si affannò soprattutto a correggere talune erronee opinioni occidentali sulla moralità cinese:

Ma alcuni dei missionari ci dicono che anche se le capacità dei cinesi nelle scienze sono senza dubbio assai inferiori a quelle degli europei, la moralità e la giustizia insegnate e praticate da loro sono le più esemplari. E a stare alle descrizioni di alcuni dei buoni padri, si finirebbe davvero per credere che l'intero impero fosse una famiglia ben governata e armoniosa, in cui le uniche contese nascerebbero per decidere chi deve esercitare maggiormente l'umanità e la carità. Ma quel che ho riferito in precedenza sulla condotta dei magistrati, dei mercanti e degli artigiani di Canton dovrebbe essere sufficiente a confutare siffatte finzioni gesuitiche. Quanto poi alla loro filosofia morale, se possiamo giudicare dal campionario che ne incontriamo nelle opere dei missionari, scopriamo che si tratta unicamente di osservazioni materiali, e non di disamine del giusto criterio delle azioni umani e di come si debba regolare in generale il nostro rapporto con il prossimo, sulla base di principi equi e ragionevoli.

In verità, l'unica pretesa dei cinesi a una moralità superiore a quella dei loro vicini si fonda non sull'integrità personale o sul fare il bene, ma su una mera imperturbabilità esteriore del comportamento, e su un costante sforzo di soffocare tutti i sintomi di passione e di violenza⁷.

Queste annotazioni potrebbero venire accantonate come semplici «mugugni» di un marinaio misantropo, se non avessero fatto risuonare una corda più profonda in Francia, dove l'iniziale apertura nei riguardi della Cina stava ormai svanendo. La più fondata critica di Montesquieu, sorta in parte dal suo interesse per la geografia, il clima e l'ambientalismo, era che ci fosse qualcosa di storto nelle cosiddette leggi della Cina perché esse inibivano la libertà anziché promuoverla, e perché i cinesi erano governati dalla paura e non dalla saggezza. Rousseau, che già aveva litigato con Voltaire per altre questioni, era in disaccordo con lui anche per ciò che riguardava la Cina. Secondo Rousseau, un'analisi della cultura cinese avrebbe dimostrato la correttezza della sua idea che l'istruzione poteva corrompere anziché nobilitare il comportamento, che c'era una nobiltà primitiva del carattere che occorreva coltivare, se si voleva che desse frutti, e che tale capacità si era atrofizzata nella Cina. Nicolas-Antoine Boulanger ripeté le stesse osservazioni nel suo *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* del 1763. Da siffatte impressioni all'affermazione di Condorcet che i cinesi erano estranei alla marcia del progresso umano, il passo era breve, e così all'affermazione di Hegel,

⁷La critica di Daniel Defoe è in *The Further Adventures of Robinson Crusoe*, London, W. Taylor, 1719. Le citazioni sono da Richard Walter e Benjamin Robins (a cura di), *A Voyage around the World in the Years 1704-44 by George Anson*, Oxford, Oxford University Press, 1974, pp. 351-52, 366, 368.

all'inizio dell'Ottocento, che la Cina era estranea all'evoluzione della storia mondiale, non prendeva parte alla crescita dello spirito della terra e rimaneva per sempre fissa in un vecchio stadio di sviluppo, che precedeva l'apparizione della soggettività e della libertà ora godute dalle culture occidentali. Le parole di Hegel meritano una riflessione, perché dimostrano con quanto rigore fosse stata incasellata la Cina, quanto si facesse apparire «scientifica» l'analisi della sua arretratezza.

La volontà universale, qui in Cina, dice immediatamente ciò che debba fare il singolo, e questo esegue e ubbidisce, privo ugualmente di riflessione e di personalità. Se non ubbidisce, esso esce fuori dalla sostanza, e siccome questo uscire non è mediato da alcun entrare in sé, anche nella punizione esso è colpito, non nella sua interiorità, ma nella sua esistenza esteriore. Il momento della soggettività manca perciò a questo complesso statale, tanto più che anche per altro aspetto esso non è basato su un'intima disposizione dell'animo. La sostanza è infatti immediatamente un soggetto: l'imperatore, la cui legge determina l'*ethos*. Malgrado ciò questa mancanza di un *ethos* intimo non è arbitrio, che sarebbe esso stesso a sua volta carico di *ethos*, e cioè soggettivo e mobile: qui prevale invece l'universale, la sostanza, che, ancora impenetrata, è uguale solo a se stessa⁸.

Tra gli studiosi si dibatte ancora su quale sia il contributo dato all'immagine della Cina dai mercanti - europei e americani - che presero a trascorrere lunghi periodi in Cina quando il sistema dei tributi giunse progressivamente alla fine, tra il 1820 e il 1840. La documentazione non è concorde: alcuni erano affascinati, o divertiti, o parlavano del valore delle loro amicizie cinesi, ma altri (come Anson prima di loro) trovarono venalità, crudeltà e inganno. Ma dopo il 1842, allorché l'esercito cinese fu sconfitto da quello inglese nelle guerre dell'oppio⁹ e il paese venne aperto ai viaggi, al commercio, alla presenza militare occidentale e all'evangelizzazione da parte di un gran numero di missionari, non solo cattolici ma anche protestanti, l'ovvia debolezza della Cina suscitò disprezzo anziché ammirazione. Se ci fu simpatia, fu per i singoli poveri della Cina, e non per il paese nel suo complesso, per il governo, il sistema etico o l'arte.

Per quanto potesse essere sincera l'ammirazione degli americani e degli europei per il *décor* cinese nel XVIII secolo - il periodo della *chinoiserie*, in cui si acquistavano ansiosamente mobili cinesi, porcellane, carte da parati e sete - tale ammirazione svanì presto nel mondo in fermento,

⁸G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 288-89 [trad. ital. di Guido Calogero e Corrado Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 29]. Guy, *French Image of China* cit.

⁹ Si veda la voce *Guerre dell'oppio* nel Glossario.

in rapida trasformazione, della prima rivoluzione industriale e delle locomotive a vapore. Il mondo del rococò impallidì sotto l'eccessivo fulgore dell'orgoglio vittoriano. Si incontrano molte testimonianze di una diminuzione dell'interesse occidentale a partire dal commento riduttivo, rivolto da Goethe al fedele compagno Eckermann, che il simbolo della cultura cinese è il mobile di vimini, con la sua leggerezza, o dalle osservazioni del dickensiano signor Pickwick sull'impossibilità di una moralità cinese dotata di un significato, fino all'analisi di Ralph Waldo Emerson sul fatalismo e la rinuncia, rispetto alla libertà e al dinamismo che attribuiva all'Occidente. La Cina doveva essere «rigenerata» dall'Occidente, scrisse Emerson, se voleva entrare nel mondo moderno; era stata il «campo di gioco dell'infanzia del mondo», ma adesso era necessario che crescesse. Karl Marx condivideva queste opinioni negli scritti giovanili in cui si occupava dei problemi della Cina. Sarebbe dovuto passare molto tempo, prima che la Cina vedesse sulla Grande Muraglia le parole *liberté, égalité, fraternité*, scrisse; per Marx in effetti l'imperialismo colonizzatore avrebbe svolto un ruolo positivo nel caso della Cina poiché avrebbe abbattuto le barriere di isolamento che ne avevano fatto il baluardo contro la diffusione del capitalismo nel mondo intero. Infatti, solo dopo essersi completata tale diffusione la nascita di una nuova coscienza sociale sarebbe divenuta una possibilità significativa¹⁰.

Nella seconda metà del secolo XIX, a parte i missionari ancora pronti a lasciarsi commuovere dalla povertà dei cinesi o dai danni dell'oppio, la Cina era un problema politico lontano dall'attenzione e dagli interessi degli europei. Dopo il 1849, invece, gli americani non poterono più concedersi il lusso di non pensare alla Cina: dovettero affrontare i nuovi e straordinari problemi dell'immigrazione cinese negli stati dell'Ovest. Quando il numero degli immigrati cinesi salì a decine di migliaia e l'immigrazione fece sentire la sua presenza nella costruzione delle ferrovie dell'Ovest, nelle miniere, nella produzione ortofrutticola e nell'industria della pesca, la minaccia — che allora veniva percepita per la prima volta — che la manovalanza cinese a basso prezzo riducesse i guadagni degli immigranti europei divenne un tema politico di primo piano.

¹⁰ Si veda *Stuart Creighton Miller*, *The Unwelcome Immigrant: The American Image of China, 1785-1882*, Berkeley, University of California Press, 1969, e *Mary G. Mason*, *Western Concepts of China and the Chinese, 1840-1876*, New York, Seeman, 1939. Per altri esempi specifici si veda *Charles Dickens*, *The Pickwick Papers*, London, Chapman & Hall, 1837, p. 414; *Johann Peter Eckermann*, *Conversations of Goethe with Eckermann*, New York, Dutton, 1930, p. 164; *F. I. Carpenter (a cura di)*, *Emerson and Asia*, Cambridge, Harvard University Press, 1930, pp. 37, 239; e *Dona Torr (a cura di)*, *Marx on China, 1853-1860*, London, Lawrence & Wishart, 1951.

Una retorica razzista gonfia di odio e di paura, con discorsi di « mongolizzazione », di sangue inferiore e tarato, entrò a far parte delle campagne elettorali. Leggi discriminatorie relative all'abitazione, al posto di lavoro e alla scuola si diffusero. Cinesi vennero uccisi dalla folla in California e nello Wyoming. La loro « stranezza » agli occhi degli immigranti europei e il loro desiderio di fare ritorno alla terra ancestrale invece di stabilirsi per costruire un'America migliore vennero spesso citati come accuse a loro carico, oltre alle sconvolgenti condizioni delle loro « Chinatown », del resto create e perpetuate dalle leggi locali. La triste storia delle leggi restrittive contro l'immigrazione dei cinesi — restrizioni che non vennero mai applicate agli immigranti di altre nazionalità — è un aspetto della storia americana di fine Ottocento che non si può nascondere; la Cina venne isolata nei trattati sull'immigrazione del 1882 e del 1892, e poi, dopo il trauma e gli orrori (questi assai reali) della rivolta dei Boxer¹¹ nel 1900, con l'approvazione dell'Exclusion Act del 1904¹².

Perciò, non c'è niente di strano se nelle opere di narrativa si riflettevano gli eventi del mondo reale e se talvolta queste stesse opere contribuivano a causarli. Durante l'ultimo decennio dell'Ottocento un nuovo genere di romanzi contro i cinesi si era diffuso nella letteratura popolare. I romanzi adesso speculavano sul timore di un attacco cinese dal mare sulle coste della California, o immaginavano un'alleanza tra i cinesi degli Stati Uniti e i neri e gli indiani d'America per sterminare la popolazione bianca del continente. Le Chinatown divennero un'ambientazione perfetta per storie di sensualità, inganno e intrigo. Ho scoperto con divertimento che in uno di quei romanzi, pubblicato nel 1900, il perfido signore del crimine a capo di una *tong* era un cinese laureato a Yale, le cui « tare » razziali, ovviamente, erano talmente forti che non c'era istruzione, neppure quella impartita da una delle più prestigiose università della costa orientale, capace di rimediarne la natura; tuttavia, la partita non era persa per l'America dei bianchi, perché il « fellone » veniva poi eliminato da un suo ex compagno di Yale, poco prima che il piano criminale giungesse a compimento. Da questo genere di storia ai grandi progetti di dominio del mondo che si incontrano nel personaggio di Fu Manchu dei romanzi di Sax Rohmer, e alla loro ripetuta demolizione da parte di un vendicatore di razza bianca, il passo è breve¹³.

¹¹ Si veda la voce *Boxer, rivolta dei*, nel Glossario.

¹² Per un'introduzione alla vasta letteratura sull'argomento si veda Michael Hunt, *The Making of a Special Relationship: The United States and China to 1914*, New York, Columbia University Press, 1984.

¹³ Si veda William F Wu, *The Yellow Peril: Chinese Americans in American Fiction, 1850-1940*, Hamden, Archon Books, 1982.

La Cina dopo la rivolta dei Boxer, ossia quella della «nazione aperta», del collasso della dinastia Ch'ing, della nascente repubblica, del periodo dei signori della guerra, della guerra civile tra Kuomintang e comunisti, non poteva pretendere che gli occidentali le si rivolgessero per spigolarvi saggezza, anche se, naturalmente, ora che a casa loro si verificavano eventi come la prima guerra mondiale, la rivoluzione bolscevica, la grande depressione e la nascita del nazismo, gli occidentali non potevano più congratularsi con se stessi dell'armonia regnante nella propria cultura. Tuttavia è interessante notare all'inizio del secolo XX una forte fioritura di studi sulla Cina da parte degli occidentali. Ai lavori pionieristici del secolo XIX, di autori come James Legge, Thomas Wade, W. A. P. Martin e S. Wella Williams, fecero seguito quelli di Edouard Chavannes e Otto Franke nella storiografia classica, di Arthur Waley nella poesia, di Osvald Siren nella storia dell'arte, di H.B. Morse nella storia della diplomazia e di Kenneth Scott Latourette nel ricostruire la storia delle missioni. Molti dei collaboratori al presente volume hanno un forte debito intellettuale nei riguardi di quel gruppo di studiosi, e il fatto che, all'inizio del secolo, dedicassero gran parte delle loro, energie intellettuali alla Cina è certo un segno di rispetto nei riguardi dell'antica ricchezza intellettuale cinese (ci furono anche dei falsi come Edmund Backhouse, che però costituisce certamente un'anomalia)¹⁴.

Nell'elenco di studiosi sopra riportato compaiono uno svedese, un francese, un tedesco, un inglese e un americano, e ciò indica che per quanto riguarda il XX secolo la storia dell'interesse dell'Occidente per la Cina va affrontata in un contesto internazionale. Forse l'internazionalizzazione è dovuta alla presenza del telegrafo e al crescere del numero di giornali che impiegavano corrispondenti esteri, forse ai cambiamenti nell'industria editoriale mondiale, o forse al gran numero di esuli, volontari o politici, di altre nazioni ospitati in ogni nazione occidentale. Ma il XX secolo ha assistito a una tale proliferazione di atteggiamenti diversi nei riguardi della Cina, da costringermi ad abbandonare l'impostazione cronologica e a raggruppare tali atteggiamenti in vaste categorie, se vogliamo dare un senso a quanto è successo.

Una rassegna dettagliata può assumere come punto di partenza la prospettiva accurata, anche se forse limitativa, del fondamentale libro di Harold Isaacs, *Scratches on Our Minds*¹⁵. Isaacs suddivide l'attenzione

¹⁴ Una buona documentazione sulla crescita di questa tradizione sinologica è data in Arthur F. Wright, «The Study of Chinese Civilization» in *Journal of the History of Ideas*, XXI, 1960. Su Backhouse si veda Hugh R. Trevor-Roper, *Hermit of Peking: The Hidden Life of Sir Edmund Backhouse*, New York, Knopf, 1977.

¹⁵ Harold Isaacs, *Scratches on Our Minds: Western Images of China and India*, New York,

americana nei riguardi della Cina nei seguenti periodi: 1) «benevolenza» dal 1905 al 1937; 2) «ammirazione» dal 1937 al 1944; 3) «delusione» dal 1944 al 1949; e 4) «ostilità» per tutti gli anni cinquanta. Lo schema descrive bene le reazioni dell'America durante gli anni del Kuomintang, quelli della resistenza militare al Giappone, della guerra civile e della vittoria comunista, periodo in cui, per la prima volta, l'opinione pubblica americana fu volutamente manipolata da settori politici molto potenti, che vanno dagli sforzi delle riviste *Time* e *Life* di Henry Luce per influenzare l'opinione pubblica contro la Cina, ai vari interventi di stampo maccartista e ai profughi del Committee of One Million che tentarono, con i loro resoconti allarmanti, di allontanare dalla madrepatria cinese le simpatie degli americani. Potrei aggiungere che se dovessi aggiornare lo schema di Isaacs, potrei ipotizzare un periodo di «risveglio della curiosità» dal 1970 al 1974, di «fascino genuino» dal 1974 al 1979 e di «nuovo scetticismo» dal 1979 a tutti gli anni ottanta. E in futuro mi aspetto altri cambiamenti.

Invece di ripetere o di ampliare lo schema di Isaacs, cosa che richiederebbe di passare in rassegna tutte le storie della moderna Cina e tutte le cronache politiche scritte in quell'arco di anni, preferisco concentrarmi brevemente sul modo in cui i più influenti dispensatori di concetti sotto forma narrativa (che includono non solo libri, ma anche film e programmi televisivi) hanno presentato il rapporto fra protagonisti e cinesi.

Il modo di rappresentazione più ovvio è quello che si incentra sui cinesi in Cina. L'impostazione, naturalmente, è la stessa dell'analisi politica e storica, e ha dato interessanti risultati narrativi. L'esempio più autorevole è Pearl S. Buck con il ritratto delle sofferenze dei contadini cinesi raffigurati nella loro campagna arida e malconcia (il più famoso esempio è *La buona terra*)¹⁶, e con il suo linguaggio curiosamente arcaico, con cui cercava di ancorare le recenti esperienze cinesi a quella zona senza tempo che è sempre stata al centro dell'atteggiamento mentale occidentale verso la Cina, Montesquieu e Hegel compresi. Ma altri scrittori che hanno presentato protagonisti cinesi in ambiente cinese ne hanno tratto lezioni diverse. Nel suo personaggio principale, il giudice Dee, Robert van Gulik ha creato un interessante simbolo di acutezza e d'in-

John Day, 1958, ristampato come *Images of Asia*, New York, Harper Torchbooks, 1972, e come *Scratches on Our Minds*, White Plains, Sharpe, 1980; l'edizione del 1980 contiene una nuova prefazione. I periodi di Isaacs sono descritti a p. 71 (le pagine sono le stesse in tutte le edizioni).

¹⁶ Pearl Buck, *The Good Earth*, New York, John Day, 1931, trad. it., *La buona terra*, Milano, Mondadori, 1986¹⁰. Un eccellente studio su Pearl Buck è dato da Michael Hunt, «Pearl Buck: Popular Expert on China» in *Modern China*, III, 1977, pp. 33-63.

tegrità, un magistrato che rimedia come può alla durezza dei suoi tempi. Nelle storie di Kai Lung, Ernest Bramah offre una divertente parodia della rettitudine «confuciana» sfruttando ogni sfumatura del modo di parlare cinese, immaginifico e gonfio¹⁷. Negli anni recenti sono apparsi nuovi generi di narrativa anti-rivoluzione culturale, che vanno dai sofismi delle storie di Chen Jo-hsi in *The Execution of Mayor Yin* agli spunti thriller di *The Coldest Winter of Peking*¹⁸.

Questo modo di accostarsi alla Cina deve essere distinto da quello molto diverso che, allo scopo di raggiungere in modo più immediato il lettore occidentale, presenta storie aventi un occidentale per protagonista, ma ambientate in terra cinese (naturalmente, qui siamo davanti a un paradosso, perché l'«immediatezza» per il lettore occidentale è inevitabile, una volta staccatosi dalla «realtà» della mentalità cinese). Da un lato, questi libri hanno la possibilità di svolgere un *reportage*: possibilità di cui avevano già approfittato molti buoni narratori occidentali come Edgar Snow in *Stella rossa sulla Cina*, Graham Peck in *Two Kinds of Time* e più recentemente Simon Leys in *Chinese Shadows* e Vera Schwarcz in *Long Road Home*¹⁹. Romanzo e film, diversamente dal libro-reportage, possono portare al centro della scena la figura del protagonista e mettere in maggiore evidenza gli aspetti drammatici: a questo proposito vengono soprattutto in mente l'ansioso giovane ingegnere americano che coglie la possibilità di imbrigliare lo Yangtze per costruire una centrale idroelettrica in *A Single Pebble*²⁰, l'eroina rapita che cerca di capire la guerra della Cina nel film *L'amaro tè del generale Yen*, o il buon risultato ottenuto da James Clavell e da Robert S. Elegant nel collegare i mondi di Hong Kong e della Cina in *Tai-pan* e *Dinastia*²¹. Lo

¹⁷ Si veda ad esempio Ernest Bramah, *The Celestial Omnibus: Collected Tales of Kai Lung*, 1940, ristampa Chester Springs, Dufour, 1987, e *Kai Lung beneath the Mulberry Tree*, 1940, Salem, Ayer, 1978². Si vedano anche le storie del Giudice Dee scritte da Robert van Gulik, disponibili in edizioni paperback pubblicate da Scribner's, Dover e The University of Chicago Press [Robert van Gulik, *L'Onorevole Magistrato Dee*, trad. ital. di Mariapaola Dettore, Milano, Garzanti 1965-75, 12 voll., rist. *Il giudice Dee*, Milano, Mondadori, 1991-, 3 voll. finora pubblicati; il «Giudice Dee» è un personaggio storico dell'epoca T'ang, primo ministro dell'imperatrice Wu che regnò dal 684 al 705: per la storia del «vero» giudice Dee, si veda Lin Yutang, *Madame Wu*, trad. ital. di Pietro Jahier, Milano, Garzanti, 1963].

¹⁸ Hsia Chih-yen [pseud.], *The Coldest Winter of Peking: A Novel from Inside China*, trad. ingl. Liang-lao Dee, New York, Doubleday, 1978. Si veda anche *The Execution of Mayor Yin*, Bloomington, Indiana University Press, 1978.

¹⁹ Edgar Snow, *Red Star over China*, New York, Random House, 1938 [trad. ital. di Renata Pisu, *Stella rossa sulla Cina*, Torino, Einaudi, 1965]; Graham Peck, *Two Kinds of Time*, Boston, Houghton Mifflin, 1950; Simon Leys, *Chinese Shadows*, New York, Viking, 1977; Vera Schwarcz, *Long Road Home: A China Journal*, New Haven, Yale University Press, 1984.

²⁰ John Hersey, *A Single Pebble*, New York, Knopf, 1956.

²¹ James Clavell, *Tai-pan*, New York, Delacorte, 1983 [trad. ital., *Tai-pan*, Milano, son-

scritto di questo genere che possiede il maggior fascino è il romanzo dello storico dell'arte Victor Segalen intitolato *René Leys*. La creazione di Segalen — un brillante linguista europeo e decadente — illustra benela *grandeur* un po' appannata e la corruzione interna della corte Manchu²². Gran parte dei libri che presentano occidentali in Cina termina presentando l'isolamento e la frustrazione del protagonista e ribadisce la nostra impressione che non si possa colmare il solco tra «noi» e «loro». Un affascinante romanzo di John Hersey del 1985, *The Call*, mostra la continuità di questo tema²³.

Che cosa dire allora dei cambiamenti che si hanno quando si trasporta un singolo cinese in un'ambientazione occidentale? In questo caso si cerca la possibilità di assimilazione del cinese: quell'assimilazione che neghiamo a noi stessi. Il *detective* Charlie Chan, pasticcione ma abitualmente fortunato, è il rassicurante inverso di Fu Manchu, perché in ultima analisi non abbiamo alcun dubbio sulla sua deferenza nei riguardi dei bianchi che lo circondano. I maestri del kung fu, eroi solitari e peripatetici, rientrano senza difficoltà entro la mistica dei pistoleri bianchi occidentali, più che nell'immagine sovraffollata e preoccupante della Chinatown. A suo modo, la loro profonda solitudine è altrettanto rassicurante quanto la deferenza di Charlie Chan, perché è saldamente radicata in un codice moralistico che ammette la società occidentale. Simili figure isolate si lasciano collocare tanto in Europa quanto in regioni culturalmente ambigue come la Malesia, Singapore e Hong Kong, come hanno mostrato Paul Scott, James Farrell e Han Suyin²⁴. Ma chi ha meglio sfruttato il potenziale narrativo costituito dal servirsi di una singola figura cinese al fine di portare il lettore dallo shock alla comprensione è una grande scrittrice cinese che abita negli Stati Uniti e che parla dei valori cinesi: mi riferisco al successo di Maxine Hong Kingston e all'irritato, tacito ma espressivo narratore centrale di *The Woman Warrior*²⁵. In quest'opera, la civiltà occidentale bianca si trasforma nel mondo di demoni e fantasmi che hanno spaventato nell'infanzia i genitori dell'autrice.

Ho parlato di opere che si riferiscono in modi diversi alla Cina e che si propongono di modificare le nostre opinioni relative a tale paese. Ma

zegno, 1979]; Robert S. Elegant, *Dynasty*, New York, Fawcett, 1982 [trad. ital., *Dinastia*, Milano, Bompiani, 1981²].

²² Victor Segalen, *René Leys*, Paris, Gallimard, 1971.

²³ John Hersey, *The Call*, New York, Knopf, 1985.

²⁴ Si veda Paul Scott, *The Chinese Love Pavilion*, London, Eyre & Spottiswood, 1960, ristampato negli Stati Uniti come *The Love Pavilion*, New York, Carroll & Graf, 1985; James G. Farrell, *Singapore Grip*, New York, Carroll & Graf, 1986; e Han Suyin [pseud.], *A Many Splendoured Thing*, London, J. Cape, 1952.

²⁵ Maxine Hong Kingston, *The Woman Warrior*, New York, Knopf, 1976.

non è necessario che i libri di ambiente cinese parlino della Cina: la Cina può anche essere un mezzo, uno schermo, come già sapeva Voltaire. Così, alcuni dei più famosi libri ambientati in Cina non riguardano realmente la Cina, bensì le professioni politiche dell'autore, e come tali vanno letti e considerati. Penso a due libri di André Malraux, *I Conquistatori* e *La condizione umana*, in cui, a una lettura attenta, si scopre che raramente i cinesi compaiono nella narrazione come attori principali, e che tutte le affermazioni che li riguardano sono fatte da altri²⁶. Questo è ovvio in misura ancor maggiore nell'*Anima buona del Sezuan*, in cui la Cina è solo un fondale teatrale, sprovvisto di un'importanza specifica²⁷. Chi crede che Brecht avesse uno scopo realistico più profondo per ambientare la sua storia nella vasta e fertile provincia occidentale, priva di sbocchi sul mare, e nel periodo dei generali, può tranquillamente dare addio a tale convinzione, perché Brecht, all'epoca in cui scriveva, era convinto che Szechwan fosse una città. Anche la Cina di Kafka è completamente cerebrale, pur essendo descritta in modo raffinato. È un mondo per l'esplorazione-fantasma della solitudine e del tempo (esplorazione che compare più compiutamente nel racconto breve *La Grande Muraglia cinese*)²⁸.

Un altro straordinario esempio di opera che impiega la Cina come mezzo è il romanzo di J. G. Ballard *L'impero del sole*, scritto nel 1984. Ambientato in un campo d'internamento giapponese per civili a Lunghua, nei pressi di Shanghai, durante la seconda guerra mondiale, il romanzo è soprattutto una profonda riflessione sulla sofferenza e sulla forza di volontà. La doppia tragedia degli internati occidentali e dei piloti giapponesi dell'adiacente campo di volo è vista con gli occhi di un bambino affamato, Jim, ma quasi sempre i cinesi compaiono unicamente fuori scena, come folla o come figure silenziose e morenti. Vicino alla morte in un vecchio campo di football dove i giapponesi hanno trasferito sia i prigionieri sia il frutto delle loro razzie, «Jim giaceva immobile, mentre i roghi dei depositi di petrolio in fiamme di Hongkew danzavano sulle

²⁶ Si veda André Malraux, *Man's Fate*, trad. ingl. Haakon M. Chevalier, New York, Modern Library, 1965 [ediz. orig., *La Condition humaine*, 1933; trad. ital. A.R. Ferrarini, *La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1934], e trad. ingl. di Stephen Becker, *The Conquerors*, New York, Grove Press, 1977 [ediz. orig., *Les Conquérants*, 1928; trad. ital. di Jacopo Darca, *I conquistatori*, Milano, Mondadori, 1947].

²⁷ Bertolt Brecht, *Good Woman of Setzuan*, New York, Grove Press, 1966 [trad. ital., *L'anima buona del Sezuan*, in *Teatro*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1963, pp. 1535-1651].

²⁸ Franz Kafka, «The Great Wall of China» in *Selected Short Stories of Franz Kafka*, trad. ingl. Willa ed Edwin Muli, New York, Modern Library, 1952, pp. 129-47 [tit. orig. «Beim Bau der chinesischen Mauer», 1917; trad. ital. di Ervino Pocar, «Durante la costruzione della muraglia cinese» in *Racconti*, Milano, Mondadori, 1983, pp. 398-414].

gradinate, illuminando le porte dei frigoriferi rubati, le griglie del radiatore della bianca Cadillac e le lampade delle ninfe di gesso della tribuna privata del Generalissimo». È un mondo di incubo, pur essendo anche un paese dominato dallo Yangtze, «quel vasto fiume a malapena sufficiente per far passare dalla sua foce tutti i morti della Cina»²⁹.

Alla fine, le immagini si allontanano dalla Cina, e forse il limite si ha quando un sinologo viene usato come personaggio da un dato autore per presentare le sue opinioni su altri argomenti. Per quanto si tratti di buoni libri, i lettori occidentali ricaveranno ben poche informazioni sulla civiltà cinese in quanto tale da Joseph Knecht e dalla sua ricerca del tao nel *Gioco delle perle di vetro* di Herman Hesse, e ancor meno dal folle e disperato studioso della Cina Peter Kien che dà fuoco alla sua casa, alla sua biblioteca cinese e a se stesso nel sacrificio finale che è il punto culminante di *Auto da fè* di Elias Canetti³⁰. Nonostante l'apparente specificità cinese di queste opere, in esse l'universalizzazione della vita è ormai completa.

Da immagini così ambiziose o cosa nere, comunque, non dobbiamo trarre la convinzione che gli occidentali abbiano smesso di cercare se stessi per il tramite della Cina e di cercare di comprendere il suo popolo e la sua cultura. Nonostante i loro limiti, sarebbe ingiusto ritenere che la maggioranza di questi dissensi sia solo un riflesso dei pregiudizi occidentali o di una mentalità condiscendente o sfruttatrice nei riguardi delle civiltà orientali. Edward Said, che sottolinea l'«imperialismo cognitivo» degli studiosi occidentali nel suo noto volume *Orientalismo*, trascura l'altra metà della situazione³¹. Ci sono state così tante svolte, nel modo di descrivere la Cina, durante gli scorsi quattro secoli, che nessuna generalizzazione tanto vasta resta valida a lungo. Ed è giusto che sia così. Nessuna delle sue realtà è facile da capire, e più cresce la nostra percezione delle molte sfaccettature della Cina, più — forse — ci avviciniamo alla cosa più elusiva che esista: la verità.

²⁹ J. G. Ballard, *Empire of the Sun*, New York, Simon & Schuster, 1984, pp. 211, 228 [trad. ital., *L'impero del sole*, Milano, Rizzoli, 1986].

³⁰ Il romanzo di Canetti, che gli assicurò in seguito il premio Nobel per la letteratura, fu pubblicato originariamente in Germania con il titolo *Die Blendung* [«l'abbaglio», «l'illusione»]. *Auto da fè* è il titolo da lui usato in Inghilterra, anche se una vecchia edizione americana era intitolata *Tower of Babel*. Si veda *Auto da fè*, New York, Farrar, Strauss & Giroux, 1984 [trad. ital. *Auto da fè*, Milano, Adelphi, 1982].

³¹ Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978 [trad. ital., *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991].

Capitolo secondo

L'antica civiltà della Cina: riflessioni su come divenne «cinese»

*David N. Keightley **

Premessa

Se desideriamo comprendere come la cultura della Cina differisca da quella delle altre grandi civiltà, occorre rispondere a due importanti domande collegate tra loro: come la Cina sia divenuta «cinese» e come definiamo la «cinesità». La risposta a queste domande non ci aiuta solo a comprendere meglio le origini della cultura cinese, ma ci chiarisce anche, per implicazione e per contrasto, perché i valori e l'organizzazione sociale dell'Occidente si siano sviluppati in modo diverso.

Prima di cercare di rispondere a queste domande, occorre premettere tre osservazioni. Per prima cosa, solo in un'esposizione vasta e comparativa come questa si può parlare di «cultura cinese» in generale. Anche per il primo periodo, dobbiamo ricordare che ci furono molte versioni di cultura cinese, variabili con il tempo, il luogo e il livello sociale; nel presente capitolo non potrò rendere giustizia a tutte. In particolare, mi concentrerò meno sull'esplicita tradizione filosofica rappresentata dai primi pensatori come Confucio e più sulle pratiche religiose, sociali, estetiche e politiche dal Neolitico alla prima Età del Bronzo, da cui questi filosofi trassero i loro assunti e la loro scala di valori.

Secondo, occorre notare come il mio interesse di storico abbia per oggetto una spiegazione e non un giudizio di merito. Lo dico espressamente perché di tanto in tanto descriverò l'antica Cina dicendo che vi «mancano» certe caratteristiche presenti nelle culture di riferimento da me scelte, la greca e la mesopotamica. Ma il termine negativo serve solo da contrasto, e non è un peggiorativo; come vedremo più

* Una versione di questo saggio è stata letta alla Stanford University il 18 novembre 1986. Ho fatto del mio meglio per tenere conto dei validi suggerimenti offerti da molti colleghi che, naturalmente, non sono responsabili dei miei errori. In particolare vorrei ringraziare David Johnson, Thomas Metzger, David Nivison, Jeffrey Riegel, Betsey Scheiner, Irwin Scheiner, Raphael Sealey, David Ulansey, Richard Webster e Yeh Wen-hsin per l'attenta lettura di una precedente stesura.

avanti, non è da intendere nel senso che quegli aspetti «debbero» essere presenti.

Terzo, richiamo l'attenzione sul termine «riflessioni» del sottotitolo del presente capitolo, perché ha un doppio scopo. La nostra immagine dell'antica civiltà cinese (o greca, o mesopotamica) è, almeno in parte, inevitabilmente, un prodotto del modo in cui quella cultura stessa concepiva il suo passato, vero o mitico. I valori del presente sono generati dal passato e su tale passato si riflettono; i fatti sono visti come valori, e i valori a loro volta influiscono sulla scelta dei fatti da prendere in considerazione. Di conseguenza, il presente capitolo non si limita semplicemente a esprimere le mie riflessioni su come i cinesi sono diventati «cinesi», ma descrive almeno in parte il modo in cui la successiva élite cinese, nelle sue riflessioni — rappresentate dalla revisione e dalla promozione di taluni testi e di taluni scenari quasi storici — ritenne di essere diventata cinese. Le differenze tra queste riflessioni posteriori, idealizzanti, e la realtà precedente, non censurata, sono l'oggetto di studio dello storico. Una delle funzioni del presente capitolo è quella di collocare nel loro contesto più vasto questi studi.

1. *L'eroe e la società*

1.1. *L'azione eroica: la sua rappresentazione e le sue conseguenze*

Poiché le culture sono opera dell'uomo e servono a definire il concetto che l'uomo ha di se stesso, è utile, nel chiedersi che cosa significhi essere «cinese» iniziare paragonando tra loro la concezione dell'eroe nell'antica Cina e le analoghe concezioni della Grecia classica (secoli V e IV a. C.), la cultura che ha maggiormente contribuito alla nostra concezione occidentale della condizione umana (si vedano le figg. 1 e 2). La leggenda di Achille e della regina delle amazzoni, ad esempio, molto diffusa sia nella cultura greca sia in quella romana, esprime opinioni strategiche sull'individuo e la società che sarebbero state del tutto estranee ai cinesi dell'epoca¹.

Se consideriamo la leggenda di Achille e della regina delle amazzoni come è raffigurata dal Pittore di Penteseilea su un kylix risalente a circa il 460 a.C. (si veda la fig. 2) notiamo vari aspetti caratteristici. I due protagonisti hanno dimensioni eroiche, sembrano voler uscire dai con-

¹Per un'introduzione alla leggenda si veda Emily Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley, University of California Press, 1979, pp. 158-59.

fini del vaso. Achille è virtualmente nudo. E la rappresentazione è caratterizzata dalla specificità dell'argomento e dell'artista: possiamo riconoscere le due figure, Achille e Pentesilea, e possiamo riconoscere, almeno come artista se non per nome, la persona che ha fatto il vaso. Importante è poi la storia stessa, con la sua amara ironia: nel momento in cui Achille affonda la spada nel petto della vittima caduta a terra, i loro sguardi si incrociano... e Achille s'innamora! L'artista ha catturato proprio quel momento di pathos drammatico e fatale². Il disegno e la leggenda esprimono in termini potenti, individuali e storici (o supposti tali) uno dei principali assunti della tradizione classica occidentale, ossia che la condizione umana è tragica e violenta, che anche le azioni buone ed eroiche possono comportare conseguenze indesiderate e che neppure la virtù eroica ha altro premio che se stessa. La gente vive in un mondo capriccioso, imprevedibile e ironico, che non risponde affatto ai valori e ai desideri umani.

Invece, la decorazione trovata su un vaso cinese del tipo detto *hu*, di bronzo, proveniente dal Chou Orientale, risalente allo stesso periodo (si veda la fig. 1) è estremamente diversa. Non vediamo individui, ma sagome stereotipe, tutte vestite con la stessa uniforme. Non conosciamo il nome delle persone raffigurate né delle persone che hanno preso parte alla fusione del vaso; non conosciamo neppure con certezza il significato delle azioni raffigurate (si veda la didascalia della fig. 1). Qualunque sia la loro coerenza iconografica - che forse si riferisce a una riproduzione generica di rituali e di abilità marziali - l'impressione complessiva trasmessa dalle immagini è un'attività di massa contemporanea, irreggimentata, di pace o di guerra; anche gli uccelli danno l'impressione di volare in formazione. Gli individui ritratti, minuscoli e anonimi, sono stati subordinati da un disegnatore altrettanto anonimo a un ordine superiore.

Il vaso della figura 1 esprime gli ideali di organizzazione che venivano diffusi con sempre maggiore efficacia durante il periodo dei Regni Combattenti (453-221 a. C.), un periodo in cui gli uomini combattevano meno per l'onore personale - quello per cui combatteva Achille - e più per la sopravvivenza dello stato. Le preoccupazioni estetiche si concentravano sul generale, sul sociale, e sul non-eroico, anziché sul particolare, sull'individuale e sull'eroico. La stereotipizzazione e la burocratizzazione dell'esperienza sono implicite non solo nella decorazione del bronzo cinese in questione - perché qualcuno, presumibilmente, dirigeva quei soldati e quei suonatori - ma anche nella sua produzione,

² Per un'introduzione alle rappresentazioni artistiche di questa storia si veda J. J. Pollitt, *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 20-22.

perché qualcuno deve avere certamente diretto i numerosi artigiani che hanno preso parte alla fusione del vaso, processo che, nel suo piccolo, è già di tipo industriale. Anche ora, questo è in netto contrasto con la pratica dei greci, che ammiravano l'individuo e organizzavano le loro botteghe sulla base di una serie di lavori eseguiti da singoli artisti.

1.2. *Le mani dell'eroe: pulite o sporche?*

Il ruolo dell'eroe protagonista è radicalmente diverso nelle due culture. Achille agisce per se stesso: sente la resistenza incontrata dalla spada che trafigge il petto dell'avversaria; è direttamente responsabile; «si sporca le mani». L'analoga visione cinese dell'eroe, almeno all'epoca del Chou Orientale, era radicalmente diversa. Ssu-ma Ch'ien³, ad esempio, l'«Erodoto cinese», che scrisse all'inizio del secolo I a. C., presenta cinque storie dei regni di Chou e di Ch'in in un capitolo intitolato «Mandanti di assassini»⁴. Il motivo conduttore è quello di un uomo di stato che vuole uccidere un nemico. Invece di assumersi personalmente il compito, come avrebbe fatto Achille, il protagonista cinese si affida al carisma della sua alta posizione sociale e politica per procurarsi un sicario. L'assassino, a sua volta, tenta di portare a compimento la missione (e in quattro dei cinque casi muore nel tentativo) non per guadagno, ma per non tradire il grande onore che il signore gli ha reso affidandogli quel compito.

Sulla genesi di questi caratteristici obblighi sociali ritornerò in seguito. Qui noto semplicemente che il signore delega ad altri quello che, nel caso dei greci, sarebbe stato il compito eroico e personale, e di conseguenza tragico. Ha le mani pulite; non tocca la spada e non è neppure presente sulla scena quando l'azione si svolge. Una catena burocratica di comando protegge il mandante dallo shock e dalle conseguenze dell'atto. Il signore non è un eroe: è divenuto un amministratore. L'eroe, negli episodi narrati da Ssu-ma Ch'ien, non agisce per se stesso, ma è un delegato. C'è una divisione tra la concezione dell'impresa, che è del signore, e la sua esecuzione eroica da parte di chi la compie.

1.3. *Ambiguità e ottimismo*

Anche il ruolo pedagogico dell'eroe (o dell'eroina: varrebbe la pena di esplorare il ruolo del genere — sessuale — in questo campo) è diverso nelle due culture. Gli eroi greci spesso servivano soltanto come esempi tragici,

³ Si veda la voce *Ssu-ma Ch'ien* nel Glossario.

⁴ Burton Watson [traduttore], *Records of the Historian: Chapters from the «Shih Chi» of Ssu-ma Ch'ien*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 45-67.

negativi: pochi greci se la sarebbero sentita di imitare Achille uccidendo la donna amata (o Edipo uccidendo il padre, od Oreste uccidendo la madre, o Antigone suicidandosi: gli esempi sono numerosi). E quando i greci, nella loro *hubris*, si comportavano nella maniera appassionata e arbitraria degli dèi, andavano incontro a un disastro. Achille avrebbe potuto amare Pentesiilea, ma la uccide; amava Patroclo, ma fu la sua arroganza, mentre si rovellava nella tenda, a condurre l'amico alla morte.

Nell'antica Cina, invece, gli eroi erano tali perché erano modelli degni di emulazione; l'universo dell'azione morale, almeno nel modo in cui venne rappresentata nei miti e nella storia, non era guastato da ambiguità. Il fondamentale, ottimistico assunto del *Tso chuan*, la vasta cronaca semistorica compilata nel secolo IV a. C., era che l'uomo virtuoso avrebbe ricevuto il suo premio nel suo tempo e nel suo mondo, con promozioni, onori e rango sociale. Nell'universo, causa ed effetto erano rigorosamente onesti; l'uomo morale prosperava, il cattivo no. L'idea sovversiva che anche le migliori intenzioni potessero condurre al caos e al rimorso — non già, come nel caso di Confucio o di Ch'ü Yuan, perché chi stava al potere non fosse sufficientemente illuminato da servirsi di loro, ma perché c'era qualcosa di fondamentalmente difettoso nella condizione umana stessa — era poche volte scelta come soggetto (si veda la discussione della teodicea, più avanti)⁵.

Si potrebbero citare molti altri casi di questa antica visione cinese, priva di complicazioni, dell'uomo come essere sociale, inserito negli obblighi e nei riconoscimenti di un sistema burocratico, gerarchico ed etico, e definito da essi. Il reclutamento su larga scala della manodopera da parte di un'élite burocratica centralizzata (come suggerisce la fig. 1) i cui membri, come scrisse Mencio (circa 372-289 a. C.), lavorano con la mente anziché con le mani, si può scorgere nei documenti cinesi fin dall'inizio dell'Età del Bronzo, se non prima (si veda l'esame delle tombe neolitiche più avanti). Il regno del Chou Orientale aveva promosso importanti opere edili, in particolare mura cittadine e le lunghe cinte di mura difensive che terminarono con la costruzione della Grande Muraglia alla fine del secolo III a. C. Il grande reclutamento di manodopera venne idealizzato nelle cronache semistoriche in cui si racconta che la gente, élite e masse, accorreva con giubilo al servizio di governanti

⁵ L'unica formulazione diretta di questo pensiero sovversivo nell'antica Cina compare nella «Biografia di Po Yi e Shu Ch'ü» (in Watson, *Records* cit., pp. 11-15), in cui lo storico è gravemente preoccupato che le azioni rette non ricevano premio e riconoscimento. Sull'equanimità filosofica di Confucio in un mondo dove la perfezione non è possibile si veda Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, pp. 80-81.

virtuosi, i quali spesso erano anche fondatori di dinastie, e si erano conquistati la fedeltà dei servitori non con la forza, ma con l'esemplarità del loro governo. Anche nel loro caso la virtù veniva ricompensata, questa volta assicurando loro la fedeltà e i servizi degli altri.

Una così ottimistica fede nella comprensibilità e nella benevolenza dell'universo, che s'incontra nei testi classici e che si articolava in modo esplicito nella convinzione di Mencio della sostanziale bontà della natura dell'uomo, si può collegare a quel che Thomas A. Metzger ha chiamato il fondamentale «ottimismo epistemologico» dell'antica filosofia cinese. Questo ottimismo corrisponde alla disponibilità ad accettare grandi idee morali, definite solo approssimativamente — ad esempio, «benevolenza» e «rettitudine» — come attendibili, universali e obiettive; Metzger le mette in contrasto con il tipo di epistemologia pessimistica rappresentato dalle «idee chiare e distinte» di Cartesio⁶. L'ottimismo sulla sorte dell'uomo contribuisce a spiegare lo scarso interesse per i particolari drammatici che si trova nei primi testi cinesi (se ne parlerà avanti). Contribuisce anche a spiegare la sfiducia cinese verso le leggi e le costituzioni, la tradizionale preferenza per lo *jen-chih*, «governo degli uomini», piuttosto che per il *fa-chih*, «governo delle leggi».

In seguito prenderò in considerazione le origini di tale sicurezza, ma certamente questo «radicale ottimismo universale»⁷, questa fiducia nel proprio capo come *chün-tzu*, «uomo nobile» e morale, e l'assunto ottimistico — da parte dei reclutatori, se non sempre dei reclutati — che un simile servizio volontario e non problematico verso lo stato fosse giusto e naturale, ci aiuta fin d'ora a comprendere la prontezza con cui i cinesi seguono i grandi leader, sia che si tratti dell'imperatore Wu della dinastia Han o del presidente Mao Tse-tung della Repubblica Popolare. Questo ottimismo spiega anche l'assenza di difese dallo strapotere statale che caratterizza i governi cinesi da almeno duemila anni. Se i capi sono buoni, e se il bene non è ambiguo, chi può avere bisogno di proteggersi da loro? Achille, la mano sulla spada, pentito del suo gesto non appena lo compie, appartiene a una visione più cupa. Per i greci, l'eroe poteva non essere cattivo, ma poteva sbagliare in modo fondamentale e tragi-

⁶Thomas A. Metzger, «Some Ancient Roots of Ancient Chinese Thought: Thisworldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality, and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou» in *Early China*, XI-XII, 1985-87, pp. 66-72.

⁷La frase è di Max Weber. Si veda Max Weber, *The Religion of China*, trad. ingl. di Hans H. Gerth, con introduzione di C.K. Yang, New York, Free Press, 1951, pp. XXX, 212, 227-28, 235 [trad. ital., *La religione della Cina*, Milano, Comunità, 1962].

co. Per i cinesi, l'eroe, per definizione, era buono; i suoi errori, ammesso che ne commettesse, erano probabilmente tattici; il suo scopo era privo di errore e di rimorso.

2. La transizione dal Neolitico all'Età del Bronzo

Esamino adesso l'evoluzione della cultura cinese dal Neolitico alla prima Età del Bronzo, con particolare attenzione ad argomenti come l'individualismo (o la sua assenza) il rituale e il decoro, il controllo burocratico, la dipendenza e l'obbligazione, e l'ottimismo metafisico. Il Neolitico ha un'importanza fondamentale per la notevole continuità dello sviluppo culturale post-neolitico in Cina. Probabilmente è ancor più corretto per la Cina che per altre parti del mondo dire che l'albero attuale pende nella direzione in cui si inclinò l'arboscello neolitico.

Le culture neolitiche cinesi fiorirono nel corso dell'« optimum climatico post-glaciale », allorché le temperature medie erano probabilmente da 2 a 4 gradi centigradi più calde di oggi e le piogge, almeno nel medio corso dello Yangtze e nella Cina settentrionale, più abbondanti. Lo sviluppo dell'antica cultura cinese deve essere visto nel contesto di queste condizioni naturali relativamente favorevoli.

Socialmente, la transizione dal Neolitico all'Età del Bronzo in Cina, come nel resto del mondo, porta all'evoluzione di forme urbane, alla genesi dello stato, all'istituzionalizzazione dello sfruttamento e della schiavitù, all'instaurarsi di determinate forme di sacrificio e all'articolazione sistematica delle credenze religiose. Spiritualmente e psicologicamente, questa transizione vede lo sviluppo di un temperamento e di una mentalità che trovano naturali e soddisfacenti certe visioni del mondo e certi assunti cosmologici, compresi, in particolare, l'accettazione della gerarchia, del principio di pietà (o dovere) filiale e dell'obbedienza.

Nel campo della religione, le culture del Neolitico e dell'Età del Bronzo del Vicino Oriente, della Grecia e dell'Asia orientale — per non dire di quelle dell'Egitto e dell'India — svilupparono sistemi e istituti religiosi che si occupavano in modi diversi dell'unica certezza che ci unisce tutti, ossia della morte. La morte, paradossalmente, viene a essere un argomento sempre vitale poiché, dal Neolitico in poi, il modo in cui si sono affrontati la morte e i morti è stato una profonda espressione del modo di affrontare i vivi, e ha avuto un significativo impatto su di esso.

2.1. *La Cina del Neolitico*

La documentazione archeologica ci offre sostanziali motivi per pensare che le distinzioni fra ricchi e poveri, maschi e femmine, deboli e potenti, siano sorte in Cina tra il quarto e il terzo millennio a. C. Non solo i doni sepolcrali divengono più abbondanti, ma il generale egualitarismo delle vecchie sepolture neolitiche lascia il posto a una forte diversità, nelle tombe successive, in termini di spesa di energie, di ricchezza e di attenzioni rituali (si veda la fig. 3). Certi siti di case e di villaggi cominciano allora a rivelare un'analogia diversità nei beni disponibili ai vivi. La presenza di doni sepolcrali — che, pur essendo fabbricati con cura erano generalmente oggetti di uso quotidiano — indica probabilmente la convinzione di qualche genere di esistenza dopo la morte.

Anche la sepoltura, soprattutto nei siti orientali, di utensili di giada e di pietra levigata, di eccezionale fattura, come asce o vanghe — che non sono mai state usate, come testimoniano i loro taglienti — indicano che la diversità di condizione sociale si prolungava al di là della tomba. Quegli oggetti suggeriscono che certi membri della società possedevano attrezzi simbolici, più che da lavoro: emblemi della capacità del proprietario di comandare il lavoro altrui, sia in questa sia nell'altra vita. Verso la metà del quarto millennio a. C. esistevano già in Cina persone che si «sporcarono le mani» meno di altre.

Il Tardo Neolitico vide sorgere la scapulomanzia e la plastromanzia, metodi di divinazione in cui le scapole di animale (bovini, in genere) o il guscio delle tartarughe venivano messi sul fuoco: poi l'indovino interpretava le fratture prodottesi con il riscaldamento. Il rinvenimento di tali «ossa oracolari⁸» nelle zone sepolcrali suggerisce che i viventi, con quelle ossa, cercavano di comunicare con i morti. Si può pensare che un indovino che avesse al proprio attivo una lunga serie di successi accrescesse di conseguenza la propria autorità politica, che era sostenuta dai suoi potenti familiari, non solo i vivi ma anche i morti.

I cinesi del Neolitico si prendevano cura dei morti in modo caratteristico, e con grande assiduità. I corpi venivano sepolti in file ordinate, orientate verso l'uno o l'altro dei punti cardinali a seconda delle regioni, e l'ordine delle file rifletteva probabilmente aspettative di ordine sociale tra i vivi. I corpi erano generalmente sepolti in posizione supino- distesa (si veda la fig. 3), pratica che richiedeva più lavoro per scavare la fossa che non ad esempio l'inumazione in posizione fetale. La costruzione in legno delle camere sepolcrali di certi cimiteri orientali, soprat-

⁸ Si veda la voce *Scapulomanzia* nel Glossario.

tutto nel sito di Ta-wen-k'ou (Shantung) o le scalinate delle tombe del Nordovest, sono un'ulteriore testimonianza della notevole quantità di lavoro che si dedicava ai riti funerari.

Particolarmente rivelatrice è la pratica delle sepolture secondarie collettive che, anche se non fu mai dominante, fiorì nelle Pianure Centrali e nel Nordovest durante il quinto millennio. La scarnificazione e l'accurato risepellimento delle ossa — che spesso sono disposte nella consueta posizione esteso-supina delle sepolture primarie, e con il teschio orientato secondo la direzione prevalente su scala locale (si veda la fig. 4) — sottintende la possibilità di mobilitare risorse di manodopera per la sepoltura di gruppo di scheletri anche in numero di sessanta o settanta in un solo scavo. Sottintende anche che i morti devono essere rimasti vivi nel ricordo dei superstiti per tutto il periodo di mesi, se non di anni, trascorso tra la sepoltura primaria e quella secondaria.

Erano impiegati anche altri rituali mortuari. Dalla collocazione di alcuni dei boccali e delle giare delle sepolture neolitiche, ad esempio, è probabile che vi fossero libagioni da parte di coloro che prendevano parte alle esequie mentre la fossa veniva riempita (si veda la fig. 5); i boccali neri dell'Oriente (si veda la fig. 6) alti e facili a rovesciarsi — che, con la loro stessa costruzione, accurata e sottile «a guscio d'uovo», suggeriscono qualche particolare scopo rituale — possono essere stati usati per bere vino di miglio al momento della sepoltura.

Uno dei più notevoli sepolcri neolitici è l'M3 del sito della cultura di Liang-chu a Ssu-tun (Kiangsu, circa 2500 a. C.; si veda la fig. 7), che ci dà un'ampia testimonianza di attività rituali: il corpo è stato posto sopra dieci dischi *pi* di giada che in precedenza erano stati bruciati; quindi circondato da un gruppo di utensili e di ornamenti, di giada e di pietra, compreso un perimetro di ventisette tubi *ts'ung* di giada; e cinque dei ventiquattro dischi *pi* di giada della sepoltura erano stati volutamente spezzati in due parti e posti in punti diversi della tomba. Data l'enorme difficoltà — per gli artigiani dell'epoca — di lavorare la giada, materiale che è stato definito «sublimemente poco pratico», la presenza di un grande numero di *pi* e di *ts'ung* di giada finemente lavorata in altre sepolture del basso corso dello Yangtze risalenti al terzo millennio — simili oggetti di giada non sono mai stati rinvenuti nei resti delle abitazioni — è un'ulteriore indicazione del modo in cui il lavoro dei vivi era sfruttato al servizio dei morti.

Alcune tombe contenevano anche vittime sacrificali: animali e, a volte, umane. Il sacrificio umano non era molto diffuso nel Neolitico, ma ci sono prove — sia in una tomba Yang-shao a P'u-yang nell'Honan settentrionale (fine del quinto millennio?) sia nelle tombe Ma-ch'ang e Ch'i-

chia nello Tsinghai orientale e nel Kansu occidentale (fine del terzo millennio) — che un piccolo numero di persone ne accompagnava altre nella morte, ulteriore testimonianza del tipo di tributo che i vivi erano costretti a dare ai morti (si veda la fig. 8). L'occasionale presenza di un attrezzo da lavoro accanto alla vittima indica che, almeno nei siti sepolcrali successivi, un servitore in questa vita avrebbe continuato a essere un servitore anche nella prossima. I legami di obbedienza e di servitù erano così forti da resistere anche dopo la morte.

2.2. *La Cina dell'Età del Bronzo*

Nel tardo periodo Shang (circa 1200-1045 a. C.), rappresentato dalle scoperte archeologiche di Hsiao-t'un, nei pressi di Anyang nella striscia settentrionale dell'Honan, la maggiore stratificazione sociale e l'istituzionalizzazione del potere erano rappresentate e rafforzate da un culto dei morti altamente sviluppato. Le iscrizioni sulle ossa oracolari rivelano che i morti erano venerati come antenati in base a una sequela di riti sempre più precisa. Le tradizioni funerarie neolitiche erano state intensificate, ma non alterate radicalmente.

Relativamente ai beni sepolcrali, ad esempio, la tomba non violata contrassegnata con la sigla M5 — che è stata collegata a Fu Hao, consorte o parente del potente re Wu Ting (circa 1200-1181 a. C.) — conteneva oltre milleseicento oggetti sepolcrali, compresi 468 bronzi del peso totale di una tonnellata e mezzo. Poiché questa è una tomba relativamente piccola, il contenuto delle tombe saccheggiate, nel cimitero reale di Hsi-pei-kang, sull'altra sponda del fiume, a nordovest di Hsiao-t'un, doveva essere ancor più impressionante. Le tombe erano veri magazzini sotterranei dei migliori prodotti che la civiltà Shang era in grado di creare; le grandi gallerie cruciformi, a scalini, profonde fino a tredici metri (si veda la fig. 9) e dotata di stanze funerarie con il tetto di tronchi, alte fino a 2,70 metri, erano monumenti ai legami di affetto e d'obbligo che univano i discendenti agli antenati.

Queste tombe sono un testimonianza eloquente della profondità con cui il culto dei morti sfruttava e insieme stimolava il lavoro della comunità. Solo per scavare e riempire di terra battuta un simile sepolcro, senza contare il lavoro occorrente per costruire la camera di legno, la bara e i costosi beni sepolcrali come i bronzi e le giade, avrebbe richiesto a un centinaio di uomini più di sei mesi di lavoro. Il continuo salasso di ricchezze occorrente per fornire beni per i morti era per l'antica Cina l'equivalente del consumismo e dell'obsolescenza pianificata: stimolava le

capacità produttive di artigiani e lavoratori alienando in un modo culturalmente significativo il frutto del loro lavoro. Motivate da legami spirituali di parentela, le tasse mortuarie sulla ricchezza immediata dei vivi servivano ad assicurare la prosperità ai discendenti.

Il numero di vittime umane contenute nelle tombe reali Shang è impressionante, come senza dubbio si prefiggeva di essere. Si può calcolare che alcune delle tombe reali a quattro rampe di scalini sono costate la vita ad almeno trecento persone, fra vittime sacrificali e accompagnatori nella morte e che, nel corso dei circa centocinquant'anni in cui rimase in uso il complesso sepolcrale di Hsi-pei-kang, circa cinquemila vittime vi furono sepolte; queste cifre, che non comprendono i circa diecimila sacrifici umani documentati delle divinazioni legate al culto degli antenati, portano a una media di circa trentatré vittime l'anno, e 550 per sovrano. Le vittime provenivano da tutti gli strati della società Shang: un'élite di accompagnatori nella morte, collocati vicino al re e sepolti interi, a volte con bare personali, beni sepolcrali e perfino accompagnatori; guardie, sepolte intere, con le armi; e prigionieri di guerra - il gruppo più numeroso, in genere giovani maschi - decapitati o smembrati e sepolti nella terra di riempimento, sulle rampe o in pozzi sacrificali adiacenti. L'ultimo gruppo, le vittime sacrificali, superavano gli accompagnatori in morte nella proporzione di venti a uno.

Analoghe immolazioni su larga scala non erano sconosciute in Mesopotamia - ad esempio, nel cimitero reale di Ur, dove il sovrano era accompagnato da un numero di uomini che andavano da tre a settantaquattro - ma laggiù il costume ebbe vita breve, e nei libri non viene ricordato, o quasi. Quanto all'Era del Bronzo greca, in essa il sacrificio umano venne praticato raramente⁹ e, cosa ancor più significativa, non c'è virtualmente testimonianza di accompagnatori nella morte. I membri dell'élite greca non erano legati tra loro da vincoli di obbligo e di dipendenza che li unissero nella morte come presumibilmente li avevano legati nella vita. In Cina, invece, il costume venne praticato assai più a lungo e continuò in modo significativo nelle sepolture di sovrani locali e perfino di imperatori fino al periodo Ch'in-Han e oltre, con un numero di vittime variabile da alcune unità a più di un centinaio.

Le iscrizioni sulle ossa oracolari - con la loro documentazione di offerte sistematiche ai re morti, il cui potere di intercedere con il Tì, l'Imperatore Celeste, si estendeva ad aree fondamentali come il clima e la vittoria nelle battaglie - rivela il ruolo centrale, istituzionalizzato, che il culto degli antenati svolgeva nel funzionamento dello stato Shang. Que-

⁹ Che Achille, nel libro 23 dell'*Iliade*, metta a morte «dodici radiosi figli di Troia» al funerale di Patroclo era più un segno della sua furia che un'abitudine diffusa.

sto potere accordato agli antenati morti suggerisce perciò che i legami dinastici dei Shang fossero forti e che la parentela, rafforzata dalla santificazione religiosa, fosse una grande forza per mantenere l'obbedienza e per dare motivazione ai sudditi. Si può supporre che il culto degli antenati della dinastia Shang, che promosse i morti a livelli di autorità sempre più alta e sempre più impersonale con il passaggio delle generazioni, abbia contribuito alla genesi di concezioni gerarchiche protoburocratiche confermandole quando forme di governo più secolari si sostituirono alla teocrazia dell'Età del Bronzo.

2.3. Culto degli antenati e sue conseguenze

Lo stato del tardo periodo Shang sorse approfittando dei legami di affetto, obbligo e dipendenza indicati dalle pratiche sepolcrali del Neolitico, istituzionalizzandoli anziché contrastarli. La stretta corrispondenza tra legami dinastici e religiosi che ne risultò venne ad avere almeno tre conseguenze significative.

Primo, non ci fu un sacerdozio indipendente che potesse fungere come centro alternativo di potere o di critica; il re, come capo della dinastia, era il proprio sacerdote. I capi di tutte le famiglie potenti avevano accesso al potere religioso, indipendente e amichevole, dei loro antenati, senza dover ricorrere alla mediazione di tecnici della religione. Secondo, il modo in cui i valori di pietà filiale, culto degli antenati e servitù dinastica si rafforzavano tra loro portò a una durevole concezione unitaria dello stato come istituzione religioso-politico-familiare che poteva idealmente abbracciare tutti gli aspetti del dovere individuale, lasciando poco spazio ideologico al dissenso. Data la totalità dello stato cinese, non c'è da stupirsi che l'unica «opposizione» nel Chou Orientale che lasciasse il proprio segno intellettuale, i taoisti della scuola di Chuang Tzu rifiutasse i concetti di lavoro al servizio di uno stato e di inserimento in una gerarchia. Confucio¹¹ e i suoi discepoli potevano certamente lamentarsi della realtà contemporanea, ma erano essenzialmente miglioristi che lavoravano all'interno del sistema e non critici del sistema stesso. Inoltre, non c'è da stupirsi che spesso i ribelli contro lo stato si richiamassero al vasto mondo dei poteri naturali, degli dèi e dei salvatori buddhisti, che si collocavano all'esterno della struttura normativa politico-religiosa delle dinastie. Terzo, l'umanesimo cinese del Chou Orientale, rappresentato da grandi pensatori sociali come Con-

¹⁰Si veda la voce Chuang Tzu nel Glossario.

¹¹Si veda la voce *Confucio* nel Glossario.

fucio, Mencio e Hsun Tzu, non vedeva alcuna opposizione tra i valori religiosi e quelli secolari e poteva, con l'efficace frase di Fingarette, trattare «il secolare come sacro»¹². L'umanesimo che ne derivò era basato su relazioni sociali e familiari santificate da assunti religiosi. Le aspettative rituali e gerarchiche erano applicati a tutti gli aspetti di un cosmo monistico; così come non c'era opposizione tra re (o capo della dinastia) e sacerdote, così non c'era tensione tra le richieste, in conflitto tra loro, di dio e dell'uomo, tra uno Zeus e un Prometeo. L'ottimismo, già sottolineato, della tradizione cinese, sotto un aspetto dà origine a questo senso fondamentale di collaborazione e di armonia, e sotto un altro aspetto ne viene rafforzato. Ancora una volta, non conteneva alcun senso di un paradosso o di un conflitto morali immanenti.

3. *La morte e la nascita della civiltà*

Ora cercherò di correlare le pratiche funerarie cinesi con altri aspetti della cultura, considerando come il significato di un gruppo di costumi si possa comprendere meglio osservandolo nel contesto di un altro, e come un gruppo di assunti sulla condizione umana sia rafforzato da altri e a sua volta li rafforzi.

3.1. *Morte e continuità*

I costumi sepolcrali Shang aiutarono a definire che cosa significasse essere un signore (o un servitore). Le ricchezze, i dipendenti e le vittime che accompagnavano il re all'altro mondo intendevano dimostrare che la sua condizione superiore (e la condizione inferiore dei suoi sudditi) non sarebbe cambiata dopo la morte. Questa visione della morte come una continuazione anziché come un nuovo inizio era già sottintesa nei beni sepolcrali e nei costumi mortuari del Neolitico cinese. La morte non offriva nulla di simile alla fuga e alla mobilità psichica delle religioni misteriche del Vicino Oriente o dello stesso cristianesimo, con la sua visione di una morte redentrice e di una rinascita «in seno ad Abramo». Nell'antica Cina, la morte forniva ai superstiti un'occasione per rafforzare i valori centrali della cultura. Nessun re cinese morto si sarebbe permesso il lamento di Achille nell'undicesimo canto dell'*Odissea* — «Non consolarmi della morte ... Io pria torrei servir bifolco per mercede, a cui scarso e vil cibo difendesse il giorno, che del mondo defunto

¹² Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, New York, Harper, 1972. Chiunque legga questo stimolante libro dovrebbe anche considerarne la critica approfondita in Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* cit.

aver l'imperio» — perché una simile ammissione avrebbe minato alla base il rispetto e l'obbedienza dovuti alle élite morte e dunque ai loro discendenti vivi. Chi è re, lo è per sempre; la morte non può cambiare tale condizione.

3.2. *La morte come non-problema*

Un rimarchevole aspetto dei primi scritti cinesi è la morte come non-problema. La morte, semplicemente, non è mai stata un argomento importante, mentre lo era per i mesopotamici e per gli antichi greci. In nessun documento cinese troviamo l'affermazione mitica — che incontriamo nei testi mesopotamici — che la morte esistesse prima della creazione dell'universo e dell'uomo. Non si incontra mai la voce addolorata e rabbiosa di un Gilgamesh, inorridito dalla morte di Enkidu e dal suo deprimente racconto della vita futura:

Mi condusse] nella Casa dalla quale chi entra non può più uscire,
 Mi condusse per una via che non si può percorrere indietro,
 Nella Casa in cui gli abitanti sono privati della luce,
 Dove il cibo è polvere, il pane è argilla.
 Il mio corpo, che tu potevi toccare e del quale il tuo cuore gioiva,
 Il mio corpo è mangiato dai vermi, come un vecchio vestito.
 Il mio corpo, che tu potevi toccare e del quale il tuo cuore gioiva,
 è come una crepa del terreno, piena di polvere¹³.

Non c'è alcun antico mito cinese analogo a quello del Paradiso Terrestre, che cioè spieghi l'«invenzione» della morte o che consideri la morte come una manchevolezza del piano divino. Non ci sono visite al regno dei morti, o descrizioni di esso, analoghe a quelle degli Inferi mesopotamici o dell'Ade greca. Non troviamo mai le preoccupazioni epiche dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, che pongono l'accento sul modo di morire, sul trattamento rituale dei morti e sul destino infelice delle ombre dopo la morte, e che esprimono con tanta forza la tragica (ecco di nuovo questa parola) intensità che la morte conferisce alla condizione umana. Non troviamo mai un discorso filosofico, come nel *Fedone*, dedicato alla natura della morte e dell'anima¹⁴. Il silenzio stesso dei testi cinesi nei riguardi

¹³John Gardner e John Maier [traduttori], *Gilgamesh: Translated from the Sin-legiunninni Version*, New York, Knopf, 1984, tavoletta VII, colonna IV, tavoletta XII, colonna IV, pp. 178, 265 [trad. ital. e cura di Giovanni Pettinati, *La saga di Gilgamesh*, Milano, Rusconi, 1992, pp. 187, 235].

¹⁴Le battute e gli aneddoti relativi alla morte che incontriamo nel *Chuang-Tzu* non fanno che confermare questo punto. Chuang Tzu sostiene un punto di vista non umano sul tema della morte proprio perché sostiene un punto di vista non umano sulla vita. In quei passi

di questi argomenti mostra una notevole capacità, da parte dei cinesi, di dare risalto alla vita, piuttosto che alla morte. Il culto degli antenati e la durata delle dinastie servivano a rendere meno ostica la perdita dell'individuo. Anzi, siffatte pratiche portavano a promuovere una concezione dell'individuo e del suo ruolo assai diversa da quella dei mesopotamici e dei greci, e a loro volta tali pratiche erano promosse da quella concezione.

3.3. *La moralità e l'assenza di una teodicea*

I grandi temi mitici cinesi non sono la morte e il modo di morire, ma l'ordine e la moralità sociali; non c'è un equivalente cinese dell'universo eroico e ostile di Gilgamesh e Inanna, di Achille ed Ettore. Si è impressionati e si è attratti dalla generale armonia che pervade il rapporto tra i cinesi e i loro dèi. Ad esempio, benché pure in Cina vi sia stata un'inondazione, essa è solo accennata, e la sua funzione principale è quella di fornire al saggio imperatore Yü uno spazio per le sue opere di geografia politica, delineando i confini delle varie regioni della Cina. Il famoso detto, annotato nel *Tso chuan*: «Se non fosse stato per Yü, saremmo stati costretti a essere pesci», rende omaggio al fatto che rese abitabile il mondo; il mito non si occupa della ragione per cui si è prodotta l'inondazione. C'è in effetti una caratteristica assenza di teodicea nella prima cultura cinese, perché il suo fondamentale ottimismo rende inutile la spiegazione dell'esistenza del male.

Nella primitiva mitologia cinese non c'è mai la sensazione che gli dèi siano malevoli, che cospirino per distruggere l'uomo o che l'umanità stia diventando troppo numerosa e fastidiosa, temi presenti nei miti greci e mesopotamici e nell'Antico Testamento. Così come non c'è Prometeo, non c'è neppure Zeus. Data l'assenza di un'animosità divina e di un'immanente ostilità tra dio e uomo, è naturale che la morte non sia stata considerata come un'offesa ai mortali come lo era in Mesopotamia e in Grecia; essa, piuttosto, era parte di un ordine inevitabile e armonico. In una società basata sui legami familiari, in cui gli antenati dei re erano in Cielo, non ci poteva essere disaccordo tra dèi e uomini. Non c'era bisogno, in breve, di un Gilgamesh cinese che si chiedesse perché un uomo che non aveva fatto niente di male dovesse soffrire e morire. L'argomento, quando si affacciava, come nel caso di Po Yi e di Shu Ch'i (si veda la nota 5) o dello stesso Confucio, cui non fu dato credito dai

non si occupa tanto della morte in sé, quanto delle istituzioni e dei valori che la civiltà cinese aveva sviluppato per affrontarla. Diversamente da Platone, si occupa della morte come problema sociale, non filosofico, perché, nella sua visione, il problema è la società stessa. La sua disinvoltura nell'accettare la morte avrebbe destato l'invidia di Platone.

re della sua epoca, era in genere visto in termini di impiego, premio e riconoscimento, anziché di sofferenza e di morte. Anche nella sua commovente lettera a Jen An, in cui il grande storico Ssu-ma Ch'ien, che era stato punito dall'imperatore Wu di Han, si lamenta della castrazione, è caratteristico che il rimpianto sia espresso non nei termini della perdita da lui subita, ma in quelli della sua incapacità di servire bene l'imperatore e i colleghi¹⁵.

3.4. *Morte, individuo e sovrannaturale*

L'atteggiamento verso la morte dipende dal concetto culturale di quel che si perde con essa. Come l'amara reazione alla morte nel caso di Gilgamesh e dell'epica greca, ad esempio, può essere collegata alla forte concezione del ruolo personale nelle due culture, così la risposta più calma e soddisfatta degli antichi cinesi, i quali subivano meno l'angoscia metafisica della morte, può essere collegata alla loro mancanza di enfasi sull'eroismo individuale. L'assenza di enfasi sull'individuo si può anche vedere nel campo del sovrannaturale. Diversamente dai mesopotamici e dai greci, per i quali la sfortuna e la sconfitta nascevano dalle persecuzioni e dalle interferenze destabilizzanti di singoli dèi come Enki e Ishtar o Zeus e Afrodite, il cinese dell'epoca Shang presumibilmente avrebbe spiegato quegli eventi in termini di sacrifici estemporanei e di irritazione degli antenati. Per avere il favore degli antenati occorre non le implorazioni particolari degli uomini né l'intervento casuale degli dèi o la loro intercessione, ma una serie regolare di sacrifici, la cui efficacia era garantita in anticipo dalla divinazione, e che venivano offerti secondo il rango dell'antenato responsabile. Dato questo atteggiamento protoburocratico verso il sovrannaturale, era comprensibile che la morte stessa venisse trattata in modo più impersonale e pratico.

I cinesi del Chou Occidentale, la cui dottrina del «mandato celeste» [conferito al re] moralizzava la cultura politica, spiegavano la sfortuna e la sconfitta in termini di comportamento immorale; alcuni pensatori del Chou Orientale, invece, adottarono i cicli impersonali di *yin* e di *yang* e la teoria delle «cinque fasi». Qualunque fosse la spiegazione che ne davano, le élite Shang e Chou vivevano in un mondo ordinato e «razionale» di forze grandi e generiche che seguivano il volere degli antenati organizzati in una gerarchia (o «Cielo») da una parte, o che si in-

¹⁵ Traduzione della lettera in Burton Watson, *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China*, New York, Columbia University Press, 1958, pp. 57-67.

carnavano nei cicli naturali dall'altra. Diversamente dagli dèi mesopotamici o greci, gli spiriti degli antenati cinesi erano notevolmente depersonalizzati, considerazione su cui ritornerò in seguito.

3.5. *Origine ed escatologia*

Anche l'assenza dalla documentazione cinese — fino a un periodo relativamente tardo — di miti dell'origine era probabilmente collegata ai concetti di vita e di morte. Suggestisco che i concetti della creazione *ex nihilo* siano collegati a una visione radicale e nichilista della morte stessa. Le culture che hanno minori preoccupazioni per l'escatologia, come quelle dell'antica Cina, in genere non si preoccupano neppure delle origini; le culture che si preoccupano del destino finale dell'uomo, come quelle greche e mesopotamiche, dedicano maggiore attenzione al problema dell'origine dell'uomo. La preoccupazione dei greci per i problemi legati all'origine, alle «cause prime» e ai «principi primi» è ben nota. In Cina, dove l'identità era concepita come un fatto biologico e sociale, la questione delle origini veniva ricondotta alla genealogia e alla storia. Una gerarchia di antenati che risaliva fino a un vago fondatore costituiva una risposta soddisfacente per il tipo di domande che veniva rivolto.

3.6. *Distanza critica*

L'«apertura» della società greca nella fase iniziale durante il periodo arcaico (circa 760-479 a. C.) è stata chiamata «la sua eredità più preziosa», che servì a incoraggiare sia «le speculazioni intellettuali dei pochi sia la libertà individuale dei tanti»¹⁶. La caratteristica disponibilità greca a dubitare e a lamentarsi della condizione umana — «e il dubbio poteva essere religioso, metafisico o politico» — può collegarsi alla netta differenza che separava i mortali dagli immortali nella leggenda greca. Questa distanza permetteva ai greci di prendere una posizione più critica di quella permessa a un cinese nel culto degli antenati, i quali erano solo ex uomini, e non creature radicalmente diverse¹⁷. Un forte sistema di

¹⁶ Anthony Snodgrass, *Archaic Greece: The Age of Experiment*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 161.

¹⁷ Si veda Vermeule, *Aspects of Death* cit., p. 125, su come l'epica permettesse ai greci di ridere dei loro dèi e perfino di giudicarli negativamente. Per i greci, «il mondo ha meno senso attraverso l'esame morale di noi stessi», che sarebbe stata l'impostazione cinese, «che riconoscendo l'abisso che separa i mortali dalla serena superiorità e dallo sguardo chiaro degli dèi immortali» («From Killer to Thinker» in *New York Review of Books*, 11, XXXII, 27 giugno 1985, p. 32).

nastico e gerarchico non incoraggia i figli a criticare i genitori né i discendenti a criticare gli spiriti degli antenati; inoltre non incoraggia a cercare innovazioni radicali. Non nego che, come osserverà Nathan Sivin nel capitolo settimo, «Scienza e medicina nella storia cinese», e come ha rivelato il vasto lavoro di Joseph Needham¹⁸, gli artigiani e i tecnici cinesi siano stati tra i più inventivi del mondo. Il fatto è però che in genere questi innovatori non sono stati premiati né stimolati da un adeguato prestigio sociale.

Per i primi cinesi, così come per i loro discendenti dell'epoca imperiale, il passato era normativo. I greci, come gran parte delle culture tradizionali, certo rendevano omaggio al passato; eppure riuscirono, in una situazione che M. I. Finley ha definito come di «coazione all'originalità» a produrre una serie di innovazioni culturali mai viste in precedenza¹⁹. Al passato veniva attribuito maggiore rispetto dai cinesi perché il passato era, attraverso la discendenza dinastica, la fonte complessiva dell'identità biologica, religiosa e politica. Questo grande rispetto contribuisce a spiegare la minore attenzione portata alla creatività individuale e all'innovazione: l'emulazione degli antenati era tutta l'originalità richiesta. Un simile milieu incoraggiava quella che potrebbe quasi chiamarsi «coazione alla non-originalità». Ancora una volta incontriamo la forza dei legami dinastici nella cultura cinese dei primordi — già vista nei sepolcri e nel culto degli antenati — come una delle sue caratteristiche distintive. Non è un caso che le principali innovazioni nelle teorie sociali e nell'arte del governo siano apparse con le «cento scuole», all'epoca degli Stati Combattenti (453-221 a. C.), l'epoca in cui le grandi dinastie aristocratiche del periodo Primavera e Autunno (721-479 a. C.) scomparivano dalla scena.

4. *Eстетica e stile*

4.1. *Immanenza*

Caratteristicamente, non abbiamo immagini visive e neppure descrizioni scritte di antichi sovrani o di antiche divinità cinesi paragonabili alle immagini e alle descrizioni di specifici sovrani e dèi che ci vengono

¹⁸ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954-, 7 voll. in corso di pubblicazione [trad. ital., *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino, 1981-, 3 voll. finora pubblicati: vol. 1, *Lineamenti introduttivi*, 1981, vol. 2, *Storia del pensiero scientifico*, 1983, vol. 3, *La matematica e le scienze del cielo e della terra*, torno 1, *Matematica e astronomia*, 1985, torno 2, *Meteorologia e scienze della terra*, 1986].

¹⁹ M. I. Finley, *The Ancient Greeks: An Introduction to Their Life and Thought* (New York, Viking, 1964), 23.

dalla Mesopotamia e dalla Grecia. Non c'è alcun equivalente cinese della testa di bronzo che forse rappresenta re Sargon il Grande, non c'è nessuna versione cinese di un Poseidone di bronzo formato naturale, nudo ed eroico. Nel Neolitico, nel periodo Shang e nel Chou Occidentale, la tradizione iconografica fu, con poche eccezioni, profondamente non naturalistica. L'affermazione di Gombrich, «il fare viene prima del copiare»²⁰, non vale solo per i disegni dipinti sui vasi neolitici cinesi, ma continuò a essere vera fin quasi al termine dell'Età del Bronzo. Qualunque cosa rappresentassero le cosiddette maschere di mostri dei bronzi Shang e Chou (si veda ad esempio la fig. 20) — e non è chiaro se intendessero «copiare» qualche animale esistente — erano per prima cosa espressioni magico-estetiche di forma, simmetria, e di un ordine quasi dittatoriale.

L'interesse per l'ordine generale invece che per la descrizione del particolare — che si manifesta nelle prime estetiche, nei rituali sociali e nella filosofia dell'antica Cina — si può anche vedere, e qui ritorniamo a uno dei nostri vecchi temi, nelle rappresentazioni della morte. Nessuno dei primi testi cinesi ci fornisce particolari vividi, non edulcorati, come quello del verme che striscia fuori dal naso del cadavere di Enkidu nel *Gilgamesh* o del cervello che esce dal cranio dopo un colpo mortale e scivola lungo la lancia, nel libro diciassettesimo dell'*Iliade*. Il relativo distacco dai particolari materiali può essere visto come un'ulteriore espressione dell'«ottimismo epistemologico» di cui si è già parlato, come disponibilità ad abbracciare idee che dipendevano più dal costume sociale e da categorie generali che non da un'analisi rigorosa e da una descrizione precisa.

Esteticamente e socialmente, i cinesi non mostravano quello che è stato chiamato «l'istinto a personificare dei greci», ossia l'istinto che ha reso tanto ricco di personalità — e tanto non cinese — il mito greco²¹. Infatti, se si dovesse descrivere con una sola parola l'antica estetica della Cina, e anche la sua filosofia, sceglierei il sostantivo «immanenza». Con questo termine intendo riferirmi alla tendenza a concentrarsi sul significato simbolico di un evento — significato che di solito è morale o emotivo, e spesso esprime qualche ordine normativo — anziché coglierne le caratteristiche esistenziali per se stesse e ricavarne conforto o illuminazione. Questa «immanenza» non ha niente a che fare con le astrazioni o le idee dei dialoghi di Platone: nel caso cinese è del tutto immanen-

²⁰ E.H. Gombrich, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Oxford, Phaidon, 1977, p. 99 [trad. ital., *Arte e illusione*, Torino, Einaudi, 1972].

²¹ L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, Oxford University Press, 1921, p. 359.

te all'oggetto. Gli schematismi, i simboli, i messaggi, le regole e così via sono del tutto all'interno della realtà: non la trascendono metafisicamente, ma semplicemente rendono poco importanti i suoi particolari esistenziali. Come ha scritto Girardot dei miti cinesi:

I materiali e i temi mitici sono entrati nella letteratura cinese come serie di modelli estremamente astratti ed essenzialmente statici, per organizzare e valutare la vita umana.

I temi mitici dell'antica letteratura cinese, in altre parole, spesso sembrano ridursi al loro codice «logico» interno o all'implicita struttura cosmologica di una classificazione binaria *yin-yang*²².

L'«immanenza» cinese, perciò, è in netto contrasto con la passione e l'attenzione della Grecia arcaica per il particolare individuale come fine a se stesso, esistenzialmente parlando, e con il riconoscere che la realtà è capricciosa, ironica, indifferente, non simbolica, esistenziale, non essenziale, «quella tendenza della mente a guardare all'esterno, che ci mostra le cose nella loro esattezza, ciascuna distinta dall'altra, e che sembra ignorare del tutto l'idea che il pensiero isola e cobra la realtà». Queste caratteristiche sono assenti negli antichi testi cinesi che sono giunti a noi. John Finley si è riferito all'atteggiamento della Grecia arcaica come a quello della «mentalità eroica»; riporto le sue parole perché ci fanno vedere bene le differenze rispetto alla tradizione cinese:

Quando nel libro sesto *dell'Iliade*, Ettore ritorna a Troia e incontra alle porte la moglie e il figlio di pochi anni e fa per prendere in braccio il figlio, il bambino si ritrae, spaventato dall'armatura di bronzo del padre e dal suo elmo dalla cresta di crini di cavallo; allora Ettore ride, si toglie l'elmo e lo posa, tutto lucente, sul terreno. In una scena così profondamente sentita, nessun altro che Omero si sarebbe soffermato a notare la presenza dell'elmo, così luccicante, presso le figure umane. E come se anch'esso, in qualsiasi circostanza, mantenesse la sua particolare essenza, che non cambia per il solo fatto che le persone sono tristi o sono felici, ma rimane quello che è, una delle innumerevoli entità fisse che costituiscono il mondo. Analogamente, nei poemi epici, le navi restano veloci, il bronzo affilato, il cielo stellato, i fiumi rapidi. Anche se gli eroi lottano e muoiono, tutto nel mondo esterno mantiene la sua coerenza originale²³.

²² Norman J. Girardot, «Behaving Cosmogonically in Early Taoism» in Robin W. Lo-vin e Frank E. Reynolds (a cura di), *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 71. Girardot si riferisce anche all'opinione di Sarah Allan, *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China*, San Francisco, Chinese Materials Center, 1981, p. 18, che «servendosi del mito nella discussione politica e filosofica, lo scrittore cinese opera a un livello di astrazione superiore, e con una maggiore consapevolezza, di quelli che solitamente attribuiamo al pensiero mitico. Non narra leggende, ma astrae da esse».

²³ John H. Finley, Jr., *Four Stages of Greek Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1966, pp. 3, 4, 28. Analoghe osservazioni sullo stile di Omero *nell'Odissea* si incontra-

Non ci sono scene paragonabili, non ci sono «elmi luccicanti» nell'antica letteratura cinese. Anche nel *Libro delle odi*²⁴ (*Shih ching*) in cui il lirismo dell'antica Cina è più pronunciato, il generale si sostituisce al particolare, e la natura è gravida di significato allegorico e simbolico, che in genere è di tipo morale. Ci sono poesie d'amore, ma non grandi innamorati. La natura non è indipendente, ma prende parte alla cosmologia emotiva e morale dell'uomo; il suo ruolo è quello di esprimere preoccupazioni umane. Per dirla in altro modo gli antichi testi cinesi, come le decorazioni dei bronzi della stessa epoca, mostrano i segni di quella che per un artista greco sarebbe parsa una severa censura, che imponesse di sacrificare i particolari specifici per un bene di ordine astratto. O non ci fu mai l'equivalente cinese della mentalità eroica, o esso non ha lasciato riflessi; in entrambi i casi, il contrasto con la Grecia classica, profondamente ispirata dalle epopee del periodo arcaico, è molto forte.

La mentalità eroica ci ricorda superficialmente l'ottimismo epistemologico degli antichi pensatori cinesi. Entrambe le forme di pensiero ci rivelano un'accettazione senza discussioni. Le differenze, però, sono fondamentali. Per prima cosa, la mentalità eroica accetta l'esistente senza fare domande; la mentalità epistemologicamente ottimistica, invece, accetta le idee e le formule. Secondo, la mentalità eroica, nell'analisi di Finley, porta, con l'Età classica, a quella che egli chiama «mentalità teoretica» e poi alla «mentalità razionale»; quello che potremmo chiamare l'«ottimismo metafisico» di Omero è sostituito dal «pessimismo epistemologico» di Platone. Nessuna evoluzione razionale di questo genere ebbe luogo in Cina, i cui pensatori rimasero sempre soddisfatti del loro ottimismo epistemologico: un ottimismo che, caratteristicamente, tornava ad affermarsi nella risposta di Confucio alla filosofia nichilista del buddhismo. Questa assenza di cambiamenti, questa soddisfazione per le vecchie — e dunque ancestrali — forme della cultura è un tema a cui ritornerò.

4.2. *Correlazioni tra metafisica e tecnologia*

Anche se l'interesse di Platone per le forme ideali, che è così radicalmente non cinese nel suo assunto metafisico di un regno della perfezione distinto e non immanente, è estraneo alla visione omerica della real-

no in «Odysseus's Scar», capitolo iniziale di Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1953 [trad. ital., *Mimesis*, Torino, Einaudi, 1981⁹].

²⁴ Si veda la voce *Libro delle odi* nel Glossario.

tà, si può osservare che esso deriva dall'attenzione di Omero per i singoli particolari, gli oggetti e le persone. Quando, ad esempio, Platone usa la metafora dell'artigiano per discutere simili argomenti, parla dell'incapacità del calzolaio di fare scarpe perfettamente identiche, la loro incapacità di corrispondere al concetto ideale di scarpa. Anche la lavorazione del bronzo nell'antica Grecia aveva la stessa variabilità: ciascun oggetto, come ad esempio la spada di Achille, era fabbricato singolarmente — e perciò era diverso da qualsiasi altro — da un fabbro che, con il suo martello, cercava di portarlo quanto più vicino alla forma ideale. Invece, il procedimento cinese per le fusioni in bronzo, che faceva uso di stampi componibili, non permetteva una tale variabilità da un pezzo all'altro. Il processo tecnologico, effettuato con stampi in ceramica posti attorno a un nucleo centrale, assicurava che versando il metallo fuso nell'interstizio tra lo stampo e il nucleo, si ottenesse una copia esatta del modello in argilla che era servito per fare gli stampi stessi (si veda la fig. 10)²⁵. Questa duplicazione di un modello corrisponde, nel campo della tecnica, all'emulazione degli eroi e degli antenati di cui si è già parlato, mentre la tecnica greca della produzione all'incudine corrisponderebbe all'interesse dei greci per l'eroe individuale.

In questo contesto, è chiaro che il problema della differenza, dell'incapacità di corrispondere a un ideale astratto, non sia stato giudicato dai primi cinesi teoricamente importante, distinto da quello pratico. Ponevano per assunto che gli individui venissero riconosciuti e valutati nei termini dei ruoli umani che svolgevano all'interno del gruppo familiare. «Si ha il buon governo — scriveva Confucio — quando il padre è un padre e il figlio è un figlio»²⁶. Davano anche per assunto, con un ottimismo caratteristico, che l'uomo si potesse educare al bene e fosse capace di svolgere bene quei ruoli; il loro ottimismo epistemologico non richiedeva di definire o di analizzare tali ruoli, come quello di padre e di figlio, con il rigore e la precisione che avrebbe preteso un Platone, più pessimista nei riguardi della capacità umana di conoscere e di capire.

4.3. *L'assenza di drammaticità*

Non c'è bisogno di ricordare in questa sede la grande importanza delle rappresentazioni drammatiche nell'Atene del secolo V a. C., che

²⁵ Per una breve introduzione alla fusione in forma e alle sue conseguenze estetiche si veda Robert W. Bagley, «The Beginning of the Bronze Age: The Erlitou Culture Period» in Wen Fong (a cura di), *The Great Bronze Age of China: An Exhibition from the People's Republic of China*, New York, Metropolitan Museum & Knopf, 1980, pp. 70-73.

²⁶ *Analetti*, 12, 11 [per la traduzione scelta, si veda la nota 5.8].

erano recitate in competizioni teatrali davanti a un pubblico che poteva arrivare anche a quattordicimila cittadini e che, con il loro contenuto, criticavano o deridevano alcuni dei più saldi valori dello stato, pur essendo finanziate almeno in parte da denaro statale; l'assenza di un'analogia forma artistica e politica in Cina è un altro aspetto che differenzia le due culture.

L'assenza di confronto drammatico si può anche scorgere in altre aree dell'espressione cinese. Ho già notato, ad esempio, la mancanza di tensione narrativa nelle rappresentazioni pittoriche dei vasi *hu* del Chou Orientale (si veda la fig. 1). Nel campo della prosa speculativa, una delle principali differenze tra gli scritti degli antichi filosofi cinesi e quelli di Platone è la grande quantità di particolari con cui Platone infarcisce le sue esposizioni, descrivendo il tempo, il luogo e le persone per dare forza drammatica alle conversazioni di Socrate. I detti di Confucio, invece, sono di solito staccati dal tumulto emotivo suscitato dalla descrizione di una discussione tra individui ben delineati, svoltasi in una particolare occasione. Nei testi dei primi filosofi cinesi c'è ben poca tensione drammatica che si possa paragonare alla «tesa vivacità» e all'«attrito dialettico» dei dialoghi di Platone²⁷. Una così felice incarnazione del generale nel particolare è una caratteristica dell'arte dei greci, della loro filosofia e della loro concezione degli immortali. In Cina, viceversa, nell'arte, nella filosofia e nella religione l'individuo è immerso in interessi più generali.

Questa assenza di tensione drammatica nella filosofia e nell'arte si collega all'attenzione cinese per una gerarchia sociale ritualizzata: attenzione che vediamo affacciarsi fin dalle iscrizioni sulle ossa oracolari del periodo Shang e che giunge a compimento nei classici testi di rituale del Chou Orientale e dello Han. I *li* cinesi erano canoni di decoro, reciprocità e considerazioni etiche, basati sul rango e dipendenti dal ruolo, che valevano per la sfera religiosa, per quella sociale e per quella politica; con la loro stessa natura sottintendevano che gli interrogativi sociali fondamentali fossero già stati risolti in favore di uno status quo patriarcale. L'ideale del comportamento sociale è noto: «Il padre deve essere un padre, il figlio un figlio»; l'unico punto in discussione — ben esemplificato nel primo Han con il catechismo morale esoterico dei commenta-

²⁷ Le frasi sono di Alvin W. Gouldner, *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, New York, Basic Books, 1965, pp. 361, 385. Anche nel *Chuang Tzu* A. C. Graham nota la rarità di «dibattiti veri» in cui «i portavoce del moralismo... e della praticità... dicano la loro prima di essere confutati»; A. C. Graham, *Chuang Tzu: The Seven Inner Chapters and other Writings from the Book «Chuang-tzu»*, London, Allen & Unwin, 1981, p. 234.

ri *Kung-yang* (fine del periodo Chou) e *Ku-liang* (inizio Han?) e l'opera a cui si riferiscono, gli *Annali della primavera e dell'autunno*²⁸ attribuiti a Confucio — era come ricondurre alle regole generali i casi particolari.

Una simile tassonomia sociomorale, che finirà per articolarsi nella dottrina della «rettificazione dei termini» (*cheng-ming*) è non-personale e non-drammatica. Supponendo che una dedizione di tipo familiare a valori comuni sia preferibile a una società di rapporti interpersonali di tipo competitivo, i promotori del *li* mostrano una mentalità priva di interesse per il dibattito logico mirante a mutare le opinioni di una delle parti; preferiscono invece appellarsi, per difendere le proprie posizioni e non mutarle, all'autorità di libri e di tradizioni ormai consacrati.

4.4. *Arte e culto degli antenati*

Anche l'estetica cinese e il disinteresse filosofico per i particolari possono essere collegati al culto degli antenati. Come osserva Fortes: «Gli antichi greci avevano culti assai articolati relativi alle credenze negli spiriti e nelle ombre, ma non un vero e proprio culto degli antenati». Egli sottolinea che «il culto degli antenati è una rappresentazione o un'estensione della componente autoritaria del rapporto giuridico tra generazioni successive; non è un duplicato in termini sovrannaturali del complesso totale» di relazioni interpersonali, familiari o altre. Il culto degli antenati, in breve, non comporta unicamente la fede nella sopravvivenza dei morti; comporta un ben preciso genere di credenze relative ai morti, i quali vengono immaginati in un modo ben preciso²⁹.

Seguendo questo filo di pensieri, propongo l'ipotesi che nelle culture esista un rapporto diretto tra l'importanza attribuita ai ruoli gerarchici dell'autorità — dei vivi come pure dei morti — e la precisione con cui è concepito l'oltretomba. Le culture che, nel ritrarre l'altro mondo, o anche questo mondo, prestano attenzione ai particolari specifici, possono non avere bisogno di una gerarchia sociale ben definita, o culto dei morti (o forse prestano attenzione ai particolari proprio perché non hanno una siffatta gerarchia). Quando l'autorità dei vecchi e degli antenati funziona bene in questo mondo, si sente meno il bisogno di ritrarre l'ambiente dell'altro mondo. Questo suggerimento — che si può collegare alla precedente analisi dell'impersonalità dei morti — sarebbe in grado di spiegare la nota osservazione che, anche se nell'antica Cina si in-

²⁸ Si veda la voce *Primavera e autunno* nel Glossario.

²⁹ Meyel Fortes, «Some Reflections on Ancestor Worship in Africa», in M. Fortes e G. Dieterlen (a cura di), *African Systems of Thought*, London, Oxford University Press, 1965, pp. 125, 133.

contrano numerose allusioni a personaggi mitici, non ci sono tracce di una coerente mitologia di tipo aneddótico³⁰. Se la mia ipotesi è corretta, la Cina non avrebbe sentito il bisogno di quella precisione nel ritrarre eventi e personalità che noi associamo all'arte e alla mitologia della Mesopotamia e della Grecia; l'«istanza mitologica», per così chiamarla, sarebbe già stata soddisfatta con l'invenzione degli antenati, i quali erano «antenati» appunto in quanto *non* erano rappresentazioni esaurienti e dettagliate di personalità e di ruoli sociali. L'attenzione da parte dell'arte e della religione, in Grecia e in Mesopotamia, per la personalità, per la conquista di un ruolo sociale più alto, per il caos di una realtà non strutturata e competitiva, in Cina lasciò il posto — ammesso che sia mai stata presente — a un'attenzione generale per l'armonia, l'ordine e la pianificazione, e per i significati simbolici e immanenti.

4.5. *Armonia e sciovinismo morale*

L'attenzione per l'armonia che si incontra nell'arte, nell'espressione letteraria e nella filosofia dell'antica Cina — corollario dell'assenza di tensione, critica e drammatica — si può anche collegare all'ottimismo e alla sicurezza, in campo morale ed epistemologico, che abbiamo già notato e che sono profondamente radicati. Ottimismo e sicurezza che — e qui parlo da figlio della tradizione occidentale — si potevano ottenere unicamente trascurando (spesso attraverso una generalizzazione e una classificazione) quei particolari pungenti, fastidiosi e in genere dissonanti che invece richiamavano l'interesse dell'artista o del filosofo greco.

Uno degli aspetti caratteristici e non cinesi dell'*Iliade*, ad esempio, è il fatto che il pubblico ascolta le ragioni di entrambe le parti, e simpatizza per tutt'e due, quella dentro le mura di Troia e quella fuori di esse. Analogamente, né Creonte nell'*Antigone* né Edipo nella trilogia di Sofocle sono presentati come figure unilateralmente antipatiche e malvagie. Una simile ambiguità su quel che è giusto e su chi ha ragione è l'essenza della visione tragica; le nostre simpatie non vanno, non devono e non possono andare a una sola delle due parti.

L'epica greca trae gran parte della sua complessità e della sua tensione drammatica dalla franchezza con cui ammette che al mondo ci sono conflitti che non si possono risolvere, che le scelte, spesso, non si devo-

³⁰ Derk Bodde, «Myths of Ancient China» in Samuel Noah Kramer (a cura di), *Mythologies of the Ancient World*, Garden City (N.Y.), Doubleday Anchor, 1961, pp. 369-70; Bodde osserva che «gli dèi dell'antica Cina compaiono raramente o quasi mai nell'arte e nei testi sono descritti in modo così vago o sbrigativo che la loro personalità, e a volta anche il loro sesso, rimangono incerti».

no fare tra il bene e il male, ma tra due beni. Viceversa, nessuno degli antichi testi cinesi - con la possibile eccezione, come sempre, del *Chuangtzu* - adotta una concezione altrettanto distaccata e complessa della condizione umana. Nell'antica letteratura cinese non incontreremo alcun passo analogo al grido disperato di Antigone: «Ah, Creonte, Creonte, chi di noi può dire che cosa sia malvagio per gli dèi?»; nel loro ottimismo epistemologico, i cinesi pensavano di poterlo dire benissimo. I vinti venivano semplicemente etichettati come «intrinsecamente immorali» e il loro punto di vista non era mai giudicato degno di considerazione, né dal punto di vista storico né da quello drammatico. Dal *Libro dei documenti* (*Sbu ching*) a Mencio e oltre, gli ultimi re di una dinastia erano per definizione cattivi sovrani, e coloro che li rovesciavano erano persone che si era tenuti ad approvare senza fare domande, persone per definizione buone; una «leale opposizione» non era concepibile in alcun senso, e tanto meno era desiderabile o umana. Nell'antica letteratura cinese incontriamo ben pochi troiani; in genere, troviamo solo achei, solo vincitori³².

5. Religione, lignaggio, città e commercio

5.1. Il culto degli antenati: un costume strategico

Nella misura in cui è possibile parlare di un costume strategico o di un'istituzione strategica nella mescolanza di variabili culturali della Cina - «strategico» per la sua capacità di santificare tutti gli altri aspetti della vita e di legittimare e rafforzare i legami dinastici - questo sembrerebbe il culto degli antenati, con i suoi corollari politici riguardanti la gerarchia, la deferenza rituale, l'obbedienza e la reciprocità. A un certo punto, probabilmente ancora nel Neolitico, la commemorazione dei defunti - aspetto comune a molte delle antiche culture, non escluse la greca e la mesopotamica - forse in Cina divenne più ordinata e articolata,

³¹ Si veda la voce *Libro dei documenti* nel Glossario.

³² Anche nel ritratto dettagliato che Ssu-ma Ch'ien ci dà di Hsiang Yü — il grande antagonista di Liu Pang, fondatore della dinastia Han — c'è poco di tragico nella sua sconfitta, che, se prendiamo sulla parola il Grande Storico, fu del tutto giustificata: «Non stupisce affatto che i signori feudali si ribellassero. Si vantava dei propri successi e amava mostrarli a tutti. Era ostinato nelle proprie convinzioni e non si atteneva alle pratiche stabilite... “E stato il Cielo — dichiarò — a distruggermi...” Oh, come si sbagliava!» (Watson, *Records* cit., p. 104). Anche se Ssu-ma Ch'ien qui si concede un'ironia, egli non ritrae affatto Hsiang Yü con il tipo di particolari simpatici e drammatici con cui Omero descrive Ettore. Anche se sono i difetti del carattere di Hsiang Yü a causare la sua fine, questa fine non è tragica perché il suo carattere non è presentato come degno di ammirazione.

e assunse un proprio potere ideologico e giuridico. I valori del nuovo culto degli antenati dovevano essere intimamente legati all'esistenza di forti dinastie, né certo il culto poteva nascere senza di esse. Il tradizionale ideale cinese della famiglia estesa, in cui diverse generazioni convivono sotto lo stesso tetto, è praticabile soltanto quando i membri della famiglia si abituano a dar più valore all'armonia di gruppo che all'indipendenza personale. L'indottrinamento al valore dello *hsiao* (pietà o dovere filiale, obbedienza) — le cui radici si possono scorgere nei sacrifici dei re Shang, se non ancor prima nelle offerte poste nelle 'sepolture neolitiche (si vedano le figg. 3 e 5) — creava una tale abitudine e una tale socializzazione. In quanto parte di un ricco vocabolario di stati di dipendenza familiare e religiosa e di obblighi (entro cui gli stessi regnanti si riferivano a se stessi chiamandosi «piccoli figli», come se fossero ancora sotto l'occhio vigile dei genitori morti) lo *hsiao* non era certo il tipo di virtù dinastica accettabile dagli dèi e dagli eroi mesopotamici e greci, così indipendenti e imprevedibili.

Oltre al suo effetto sulle pratiche funebri e la convalida da esso data alla pietà filiale, il culto degli antenati ebbe importanti conseguenze demografiche. Nella misura in cui il culto degli antenati richiedeva di procreare «cultori» che ne proseguissero i sacrifici, l'escatologia della morte nell'antica Cina incoraggiava in modo significativo la crescita della popolazione. Questa santificazione della posterità, e in particolare dei discendenti maschi, è un tema costante nelle iscrizioni dei bronzi del Chou Occidentale, che molte volte terminano con la formula: «Per una miriade di anni, possano i figli dei figli, i nipoti dei nipoti, conservare e usare (questo vaso)». La moltiplicazione dei discendenti ricorre come tema nel *Libro delle odi* ed è ribadito nel modo più articolato dal famoso detto di Mencio che il peggior crimine contro la pietà filiale è quello di non lasciare discendenti. L'obbligo supremo nei riguardi dei nostri antenati è quello di diventare noi stessi un antenato.

Le considerevoli richieste del culto degli antenati, visibili nei doni sepolcrali del Neolitico e dell'Età del Bronzo, servivano anche a stimolare la produzione di beni materiali. In termini sociali anziché economici, però, l'ordine che veniva «rivitalizzato» dal culto dei morti cinese era il lignaggio, il potere dei parenti anziani sui giovani, e i legami conservativi ed emotivi di affetto, obbligo e sfruttamento, che erano più forti della vita stessa.

La fede negli antenati ebbe anche altre conseguenze. Anche se non c'è dubbio che i cinesi Shang e Chou veneravano i poteri o gli spiriti della natura — fiumi, montagne e figure della fertilità come Hou Chi («Principe Miglio»), il leggendario antenato dei Chou — la tesi che que-

sti spiriti fossero in origine divinità locali, gli antenati di particolari tribù, è abbastanza convincente³³. Analogamente, sembra che Shang Ti, l'Imperatore Celeste («Signore Superiore»), possa essere stato un progenitore della famiglia reale Shang. Ed è chiaro che il signore Chou giunse a considerarsi come il T'ien Tzu, il «Figlio del Cielo». Anche se, in molti di questi casi, il legame biologico è alquanto dubbio, il concetto generale del rapporto tra l'uomo e gli spiriti dell'universo è implicitamente un legame genealogico. Si riteneva che i sovrani avessero un rapporto speciale, quasi familiare, con la divinità suprema: l'uomo era il figlio degli spiriti, ancestrali e non. Di conseguenza, non c'era un radicale senso di differenza tra spiriti ed esseri umani. L'universo spirituale era unitario e il rapporto tra l'uomo e quell'universo non si basava tanto sull'osservazione e sull'esplorazione personali, quanto sulla partecipazione ai gruppi sociali che erano i centri primari del sentimento religioso.

5.2. *L'antica città cinese*

Nonostante la sua capacità di concentrare e di accentuare i valori culturali, la religione non è una variabile indipendente. Poiché la religione opera all'interno della società ed è un prodotto della società stessa, non possiamo ignorare l'ambiente e il contesto economico che hanno prodotto la forma cinese di predominio da parte del lignaggio. L'antica città cinese è istruttiva a questo proposito perché è significativamente diversa dalle città della Mesopotamia o della Grecia classica. Non solo era visivamente ed esteticamente diversa, essendo costruita in gran parte di terra battuta, legno, paglia e piastrelle di ceramica, ma anche la sua composizione politica era diversa. Le antiche città cinesi si possono considerare come espressione politico-religiosa dei poteri del lignaggio e della dinastia, centrata su un complesso di palazzo-tempio e costruita soprattutto per venire incontro ai bisogni di una élite dominante i cui antenati vi venivano venerati. Simili insediamenti erano caratterizzati da una regolarità della pianta e da una struttura unitaria di potere, in cui mercanti e artigiani, subordinati alle élite dinastiche, svolgevano un ruolo politico relativamente poco importante.

In Mesopotamia, invece, le sue enormi città crescevano per accumulo disordinato e ospitavano una popolazione vasta e diversificata. Il potere secolare e quello religioso erano nettamente distinti e spesso si trovavano in opposizione; il potere del palazzo si trovava ad affrontare al-

³³ Si veda David N. Keightley, «Akatsuka Kiyoshi and the Culture of Early China: A Study in Historical Method» in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XLII, 1982, pp. 294-99

tre fonti di autorità aventi pari forza, rappresentate dal tempio, dai soldati, dai ricchi e dai mercanti. I vincoli di discendenza, in particolare, non sembrano avervi svolto il significativo ruolo politico che svolsero in Cina; il carattere dell'urbanesimo mesopotamico sembra avere «dissolto» la forza sociale e religiosa delle unità familiari.

Tra le antiche città cinesi e quelle della Grecia classica, poi, il contrasto è ancor più netto. Le città greche erano caratterizzate dalla varietà e dalla mutevolezza delle loro forme politiche — come tirannide, oligarchia e democrazia — dalla loro attenzione per la colonizzazione e per il commercio con le terre d'oltremare, e la conseguente esposizione alla sfida di altre tradizioni culturali, per il loro affidarsi a «cittadini» che nello stato avevano sia diritti sia doveri, per l'emergente concezione della loro uguaglianza davanti alle leggi, per la loro dipendenza legale ed economica dalla schiavitù e la conseguente scoperta della libertà personale. Ad Atene, l'assenza di una burocrazia permanente, la preferenza per la diretta partecipazione dei cittadini al governo — ancora una volta, lo «sporcarsi le mani» — piuttosto che per i rappresentanti e per la burocrazia, è particolarmente notevole. Nel Chou Orientale, l'analogo dei cittadini greci, i *k'uo-jen*, «uomini dello stato» (e lo stato è inteso soprattutto come la capitale chiusa entro la cerchia delle mura) potevano godere di determinati privilegi, ma non sembra che avessero, separatamente, un'esistenza legale o come corporazione.

Notevole è anche l'assenza in Cina — così difficile da capire per i marxisti che hanno sotto gli occhi il caso della Grecia — di *stasis* o conflitto sociale, tra i «pochi» e i «molti», che è sempre stata una caratteristica delle città-stato greche. Le rare rivolte urbane citate dal *Tso chuan* erano lotte di fazione, tra i lignaggi nobili e i loro sostenitori; non contenevano interessi di classe e non erano combattute per motivi economici³⁴.

Questo urbanesimo cinese non pluralistico ci aiuta a capire perché il passaggio da società basata sulla famiglia a società strutturata in classi, che è associato al sorgere degli stati in generale, sembra essersi svolto in modo meno completo nella tradizionalista Cina, dove il governo, sia al livello dinastico sia a quello burocratico, continuava a essere contrassegnato dalla sua natura familiare in termini sia di ideologia sia personale.

³⁴ Si vedano, ad esempio, le lotte nello stato del Wei nel 470 a. C. (James Legge [traduttore], *The Chinese Classics*, vol. 5, *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, Oxford, Oxford University Press, 1872, pp. 856-57); i lavoratori del palazzo imperiale, essi stessi di rango relativamente alto, fornirono la manodopera, non la motivazione, per la rivolta dei grandi funzionari, il cui ruolo è per alcuni versi analogo a quello dei mandanti di assassini di cui si è parlato in precedenza.

Nonostante l'intensa attività commerciale che caratterizzava molte città della Cina del dopo-Sung — Marco Polo, ad esempio, rimase stupito davanti alla loro dimensione e alla loro ricchezza — i suoi mercanti non raggiunsero il tipo di indipendenza politica, legale ed economica che raggiunsero in Occidente. Si tratta di una distinzione di fondamentale importanza, le cui radici profonde e antiche risalgono almeno in parte a un sistema politico che ha dato ai legami di parentela e alla loro estensione alla politica la priorità rispetto a quelli commerciali e legali.

6. *La domanda più importante*

La domanda più importante è: «Perché la Cina si è sviluppata in questo modo particolare? Perché i suoi valori e il suo stile culturale sono diversi da quelli dell'antico Vicino Oriente o dalla Grecia antica?». La tentazione di dare una risposta è molto forte.

Per prima cosa, la grande abbondanza di siti neolitici in Cina suggerisce una più elevata densità di popolazione che in Mesopotamia e in Grecia, anche in epoca così antica. Se la mia impressione sarà confermata da nuovi scavi e da analisi statistiche, potremo concludere che nell'esperienza cinese ci fosse una popolazione superiore, e che a una tale sovrappopolazione corrispondesse un'etica meno individualista, maggiormente orientata verso il gruppo.

Secondo, si può ipotizzare che l'ambiente cinese, in quanto incoraggiava la crescita della popolazione, nonché la sovrappopolazione stessa, contribuì a instaurare la tendenza fondamentale della cultura. Se si può correlare la disposizione fiduciosa e sicura di sé degli egizi alla benevolenza della valle del Nilo, e il pessimismo e l'ansia dell'antica Mesopotamia e dell'antica Grecia alla relativa durezza e incertezza del loro ambiente, allora si può sostenere che il clima del Neolitico cinese, relativamente favorevole, abbia incoraggiato un caratteristico ottimismo sulla condizione umana. La natura agraria della sua civiltà suggerisce inoltre che la caratteristica dipendenza dai superiori fosse legata all'incapacità di staccarsi dai capi coercitivi una volta investito il proprio lavoro per bonificare la terra e renderla fertile.

Terzo, la natura non pluralistica dell'antica cultura cinese è una caratteristica di grande importanza, che richiede di essere spiegata. Ho già accennato al carattere relativamente indifferenziato delle antiche città. Possiamo notare anche la mancanza di significative invasioni straniere e l'assenza di tradizioni nazionali pluralistiche; ad esempio, la sfida presentata agli abitanti dell'antica Mesopotamia dal contrasto linguistico

e culturale di due tradizioni assai diverse — la sumera e l'accadica — non fu mai presente per i letterati dell'antica Cina. Inoltre, nella misura in cui l'attività dei mercanti e la loro importanza in Mesopotamia e in Grecia può essere spiegata dalla presenza di un ambiente relativamente povero di risorse, i mercanti sarebbero stati meno potenti in Cina perché c'era meno bisogno di loro. In questo caso, la geografia può avere svolto un ruolo cruciale. Poiché i principali fiumi del settentrione e del centro della Cina — il fiume Giallo, lo Huai e lo Yangtze — scorrono da ovest a est e non da nord a sud, il commercio che seguiva le vallate dei fiumi si svolgeva tra regioni alla stessa latitudine, aventi prodotti agricoli dello stesso tipo: nella Cina, le zone ecogeografiche diverse sono quelle del nord e del sud, non quelle dell'est e dell'ovest.

Secondo questa ipotesi, l'economia di mercato non avrebbe mai avuto in Cina la stessa importanza strategica che aveva in altre parti del mondo. Una parte significativa del commercio cinese, nei primi periodi storici, sembra fosse costituita da tributi: uno scambio di tipo reciproco o ridistributivo, avente funzione politica e avente per oggetto beni di lusso, di alto costo, riservati alle élite, che controllavano i mercanti mediante leggi suntuarie e facendoli entrare all'occorrenza nella burocrazia amministrativa³⁵. La mancanza di un mare interno come il Mediterraneo, l'assenza di spiagge rocciose e di buoni porti lungo gran parte della costa cinese settentrionale e centrale, la mancanza di buoni partner di scambio sull'altra sponda del Mar della Cina, capaci di fornire stimoli non solo economici, ma anche culturali, e la presenza di deserti e di montagne che separano dall'Asia centrale il nord della Cina, devono avere ulteriormente incoraggiato l'orientamento agrario, non commerciale, dell'antica città-stato cinese e la fiducia in se stessa della sua cultura indigena, isolata.

Queste considerazioni geografiche suggeriscono che le idee caratteristiche cinesi di proprietà terriera e di gerarchia si sono sviluppate in una cultura dove il potere economico era principalmente agrario. Anche se non ci sono testimonianze così lontane di un dispotismo agromanagieriale che ha in mano le opere essenziali statali di controllo dell'acqua, è chiaro che la ricchezza, nello stato delle origini, dipendeva meno

³⁵ Queste ipotesi vanno prese con cautela per almeno due motivi. Primo, a causa del tradizionale pregiudizio confuciano contro il commercio, l'attività commerciale non è sufficientemente documentata nei vecchi testi. Secondo, il tipo di tecniche archeologiche che ci permette di scoprire l'origine, ad esempio, del vasellame 'e della giada, non è ancora stato applicato ai reperti cinesi. Per entrambi i motivi, il ruolo commerciale delle antiche città della Cina e il tipo di reti commerciali che le univa tra loro e alle altre regioni cinesi resta ancora da esaminare.

dal controllo della terra — che probabilmente era in eccedenza — e più dal controllo di una forza-lavoro capace di bonificare quella terra e renderla produttiva. Il controllo sociale, dapprima motivato e poi legittimato dai vincoli religiosi e familiari, piuttosto che quello tecnologico o militare, deve essere stata la chiave per il successo politico. Avere a disposizione l'appoggio del clan, il potere degli antenati e la rassicurazione data dalle divinazioni era più importante e più facilmente trasmissibile per eredità di qualsiasi titolo per rivendicare la proprietà di un terreno spopolato e perciò non coltivabile. Il problema, come rivela il re Hui di Liang all'inizio del *Mencio*³⁶, in una conversazione che dovrebbe essersi svolta verso il 320 a. C., era come richiamare persone al servizio di un re e del suo stato: «Se osservo i governi [i principi] degli stati vicini, non ne trovo alcuno che si dia tanta pena come l'uomo di scarsa virtù [lo stesso re Hui]. Eppure, la popolazione dei regni vicini non diminuisce e la mia non aumenta. Quale ne è il motivo?» Era uno dei problemi che preoccupavano maggiormente i filosofi del Chou Orientale. Vale la pena di ricordare che il tipo di industria per la fusione del bronzo patrocinato dall'élite Shang, industria che dava espressione al loro potere sia militare sia religioso, dipendeva dalla capacità di mobilitare la manodopera su una scala vasta, quasi industriale³⁷. Questi primi modelli di comportamento e di legittimazione resero poi possibile i grandi progetti di controllo idrologico dell'epoca imperiale; non furono i progetti a creare il modello.

Riflessioni di questo genere ci spingono a cercare spiegazioni ancor più antiche, più «ecologiche» e più materiali dell'origine della cultura cinese. Queste però non spiegano in modo soddisfacente perché l'antica cultura cinese assunse la sua forma caratteristica, domanda che infatti, a meno che non ne restringiamo la prospettiva, non ha risposta perché le culture sono in grande misura figlie di se stesse, prodotto di una combinazione, virtualmente infinita, di fattori interagenti. Molti di questi fattori sono psicologici, e molti sono irriconoscibili nella documentazione archeologica e storica. Per dirlo con altre parole, con l'eccezione dei più elementari fattori preculturali, come il clima o la geografia, che possono però dare solo risposte molto generali, non ci sono altro che variabili dipendenti. Si avvicina maggiormente a quel che sappiamo dello sviluppo di una cultura — ed è probabilmente più vicino al modo cinese

³⁶*Mencio*, 1, A, 3 [trad. ital. e cura di Fausto Tomassini, *Meng-tzu (Mencio)*, Milano, Editori Associati, 1991, p. 19].

³⁷Ursula Martius Franklin, «The Beginnings of Metallurgy in China: A Comparative Approach» in George Kuwayama (a cura di), *The Great Bronze Age of China: A Symposium*, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art, 1983, pp. 94-99.

di spiegarlo, che non a quello tradizionale dell'Occidente — pensare in termini di graduale coevoluzione di molti fattori, anziché a un numero limitato di motori primi³⁸.

Poiché non possiamo spiegare «tutto», ci è impossibile formulare leggi universali di sviluppo sufficientemente specifiche da poter spiegare la genesi della cultura cinese o di qualsiasi altra cultura. Però, come ho cercato di fare, possiamo suggerire alcuni aspetti caratteristici e significativi dell'antica cultura cinese, che interagirono fortemente tra loro e che ebbero una grande influenza sulla civiltà della Cina imperiale.

Conclusioni

Che cosa intenderemo allora per «cinese» dal Neolitico all'inizio dell'età imperiale nell'epoca Han? Benché ogni tentativo di descrivere una visione del mondo o uno stile culturale debba essere impressionistico, si può suggerire che «cinese» si riferisce in parte a una tradizione culturale permeata dalle seguenti caratteristiche (elencate come sono emerse nell'analisi precedente e senza alcuna intenzione di precedenza causale):

1) *Differenziazione sociale gerarchica*, come risulta dalle ricche sepolture del tardo Neolitico (si vedano le figg. 3 e 7), dall'alto rango dell'élite dell'Età del Bronzo sia in questa vita sia nella successiva, e dai sacrifici che essa richiedeva ai sudditi, sacrifici di sangue e sacrifici sotto forma di obblighi.

2) *Mobilitazione di masse di lavoratori*, come vediamo nelle mura cittadine della prima Età del Bronzo, nelle tombe reali Shang (si veda la fig. 9), nella scala industriale delle fusioni in bronzo dell'epoca Shang (si veda la fig. 10) e nelle opere pubbliche su grande scala, come le lunghe muraglie e le tombe dei tempi imperiali.

3) *L'attenzione per il gruppo* invece che per l'individuo, espressa nell'impersonalità e nella generalità della rappresentazione letteraria e artistica (si veda la fig. 1) e generata e convalidata da una religione basata sul culto degli antenati che dà risalto alla continuità del lignaggio e defi-

³⁸ Sulla visione cinese del mondo, correlativa o «organicistica», in cui «i concetti non vengono sussunti l'uno sotto l'altro, ma giustapposti tra loro in uno *schema*, e le cose si influenzano tra loro non per atti di causazione meccanica, ma con una sorta di "induzione"», si veda Joseph Needham, con l'assistenza di Wang Ling per le ricerche, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, pp. 280-81 [trad. ital., *Scienza e civiltà in Cina*, vol. 2, *Storia del pensiero scientifico*, Einaudi, Torino, 1983].

nisce l'individuo nei termini del suo ruolo e della sua posizione entro il sistema dei sacrifici e della discendenza.

4) *L'attenzione per il rituale* in tutte le dimensioni della vita, come si vede fin dal culto *dei* morti del Neolitico (si vedano le figg. 5 e 7), dall'enfasi sulle pratiche rituali rivelata dalle iscrizioni sulle ossa oracolari Shang, e dai classici trattati sul culto provenienti dal Chou Orientale e dall'epoca Han.

5) *Un'attenzione per i confini formali e i modelli*, rivelata dai vincoli presenti nelle costruzioni in terra battuta, dall'uso di stampi nella tecnologia neolitica della ceramica e nella tecnologia del bronzo che ne derivò (si veda la fig. 10), dalla disposizione dittatoriale delle decorazioni dei vasi in bronzo (si veda la fig. 20), dall'impiego di modelli sia nella tecnologia del bronzo sia nella filosofia sociale, e dalla grande attenzione per la disciplina sociale e per l'ordine nell'etica e nella cosmologia.

6) *Un'etica di servizi, obblighi ed emulazioni*. Si consideri l'inumazione di accompagnatori nella morte e di vittime umane nel Neolitico (si veda la fig. 8) e in epoca Shang, la canonizzazione di imperatori saggi e di eroi della cultura che in genere erano amministratori e non agivano direttamente, le motivazioni dei mandanti di assassini descritti da Ssuma Ch'ien, gli obblighi e la devozione indiscussa che il principe poteva radunare attorno a sé. La persistenza di quest'etica è espressa nel modo migliore dall'esercito di settemila soldati di terracotta, formato naturale, sepolto verso il 210 a. C., che, orgogliosi e sicuri di sé, accompagnavano nella morte il primo imperatore della Cina (si veda la fig. 11).

7) *Un limitato senso della tragedia e dell'ironia*, come testimonia l'evidente credenza, già ben sviluppata nel Neolitico, nella continuità della vita dopo la morte. Lo testimonia anche il successo e la bontà priva di complicazioni degli eroi leggendari e la convinzione che le conseguenze delle azioni umane siano sempre dirette. L'ottimismo confuciano sulla condizione umana rimase saldo nonostante l'insuccesso dello stesso Confucio nel raggiungere l'affermazione politica che gli era necessaria per giustificare la propria missione. L'ottimismo, sia morale sia epistemologico, era una questione di fede profonda piuttosto che di superficiale esperienza.

L'elenco non è certo completo, ma va inteso che particolari aspetti come questi, uniti nel modo che ho descritto, contribuiscono a definire quel che intendiamo per *cinese* del periodo iniziale. Occorre notare che un altro studioso potrebbe sottolineare altri aspetti, come l'influenza della coltivazione del miglio e del riso, l'accettazione di una cosmologia



Figura 1. Decorazione di un vaso da vino *hu* del Chou Orientale (dalla fine del secolo VI al V a. C.) proveniente da Chengtu, Szechwan. Da *Wen-wu*, 11, 1977, p. 86. Osservando dal basso all'alto, si possono vedere: *in fondo*: battaglia per terra e per mare; *in mezzo, in senso orario dalla sinistra in fondo*: arcieri che cacciano uccelli, una scena di banchetto, suonatori di campane e di gong; *in alto*: altri arcieri, raccolta dei rami di gelso (forse per costruire archi) e una gara di tiro con l'arco. Sono stati trovati tre esempi di bronzi *hu* decorati con scene di questo tipo. Si veda Jenny F. So, «The Inlaid Bronzes of the Warring States Period» in Wen Fong (a cura di), *The Great Bronze Age of China*, New York, Metropolitan Museum & Knopf, 1980, p. 316, e Esther Jacobson, «The Structure of Narrative in Early Chinese Pictorial Vessels» in *Representations*, VIII, autunno 1984, pp. 77-80.



Figura 2. Kylix del Pittore di Penthesilea. Monaco, Antikensammlung (fotografia Hirmer Fotoarchiv München).

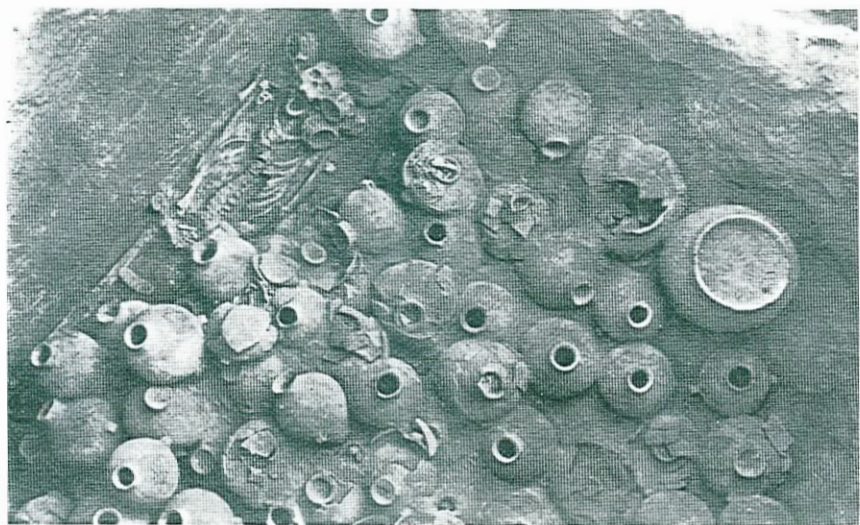


Figura 3. Sepoltura supino-distesa del Tardo Neolitico, con grande quantità di doni sepolcrali, a Liu-wan, Tsinghai occidentale. Da *K'ao-ku*, 6, 1976, tavola 2.



Figura 4. Sepolture secondarie nella tomba M441 a Yuan-chün-miao, Shensi. Da *Yuan-chün-miao Yang-shao mu-ti*, Pechino, Wen-wu Ch'u-pan-she, 1983, tavola 33.

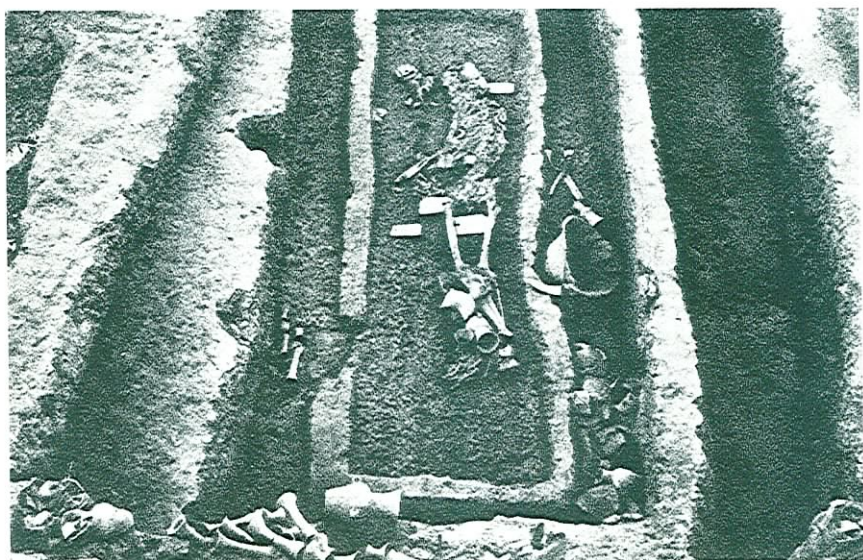


Figura 5. Tomba M25 a Ta-wen-k'ou, Shantung. Gli otto alti boccali *pei* in basso sono stati gettati nella terra di riempimento e sono stati presumibilmente usati per un rituale di addio. Da *Ta-wen-k'ou: Hsin-shih-ch'i shih-tai mu-tsang fa-chueh pao-kao*, Pechino, Wen-wu Ch'u-pan-she, 1974, tavola 13.3.



Figura 6. Boccale *pei* da P'i hsien, Kiangsu. Da *Chiang-su sheng ch'u-t'u wen-wu hsuan-chi*, Pechino, Wen-wu Ch'u-pan-she, 43, 1963.

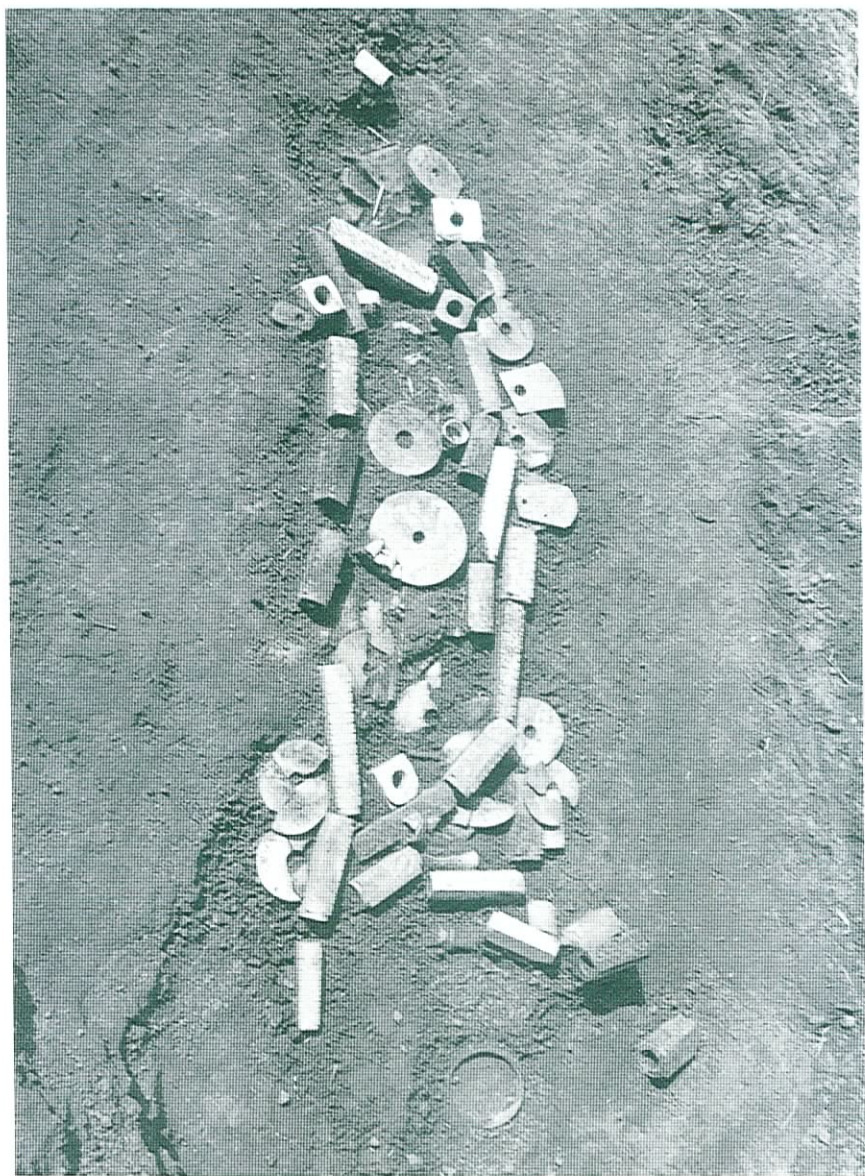


Figura 7. Tomba M3 a Ssu-tun, Kiangsu. Il corpo è coperto da un «sudario di giada». Da *K'ao-ku*, 2, 1984, tavola 2.



Figura 8. Tomba M327 a Liu-wan, Tsinghai orientale. Il corpo centrale, sepolto in posizione ripiegata, deve avere accompagnato gli altri due nella morte. Da *Wen-wu*, 1, 1976, p. 75, figura 11.



Figura 9. Tomba reale del tardo periodo Shang a Hsi-pei-kang. Da Liang Ssu-yung e Kao Ch'ü-hsun, *Hou-chia-chuang 1002-hao ta mu*, Taipei, Academia Sinica, Istituto di Storia e Filologia, 1965, tavola 3.

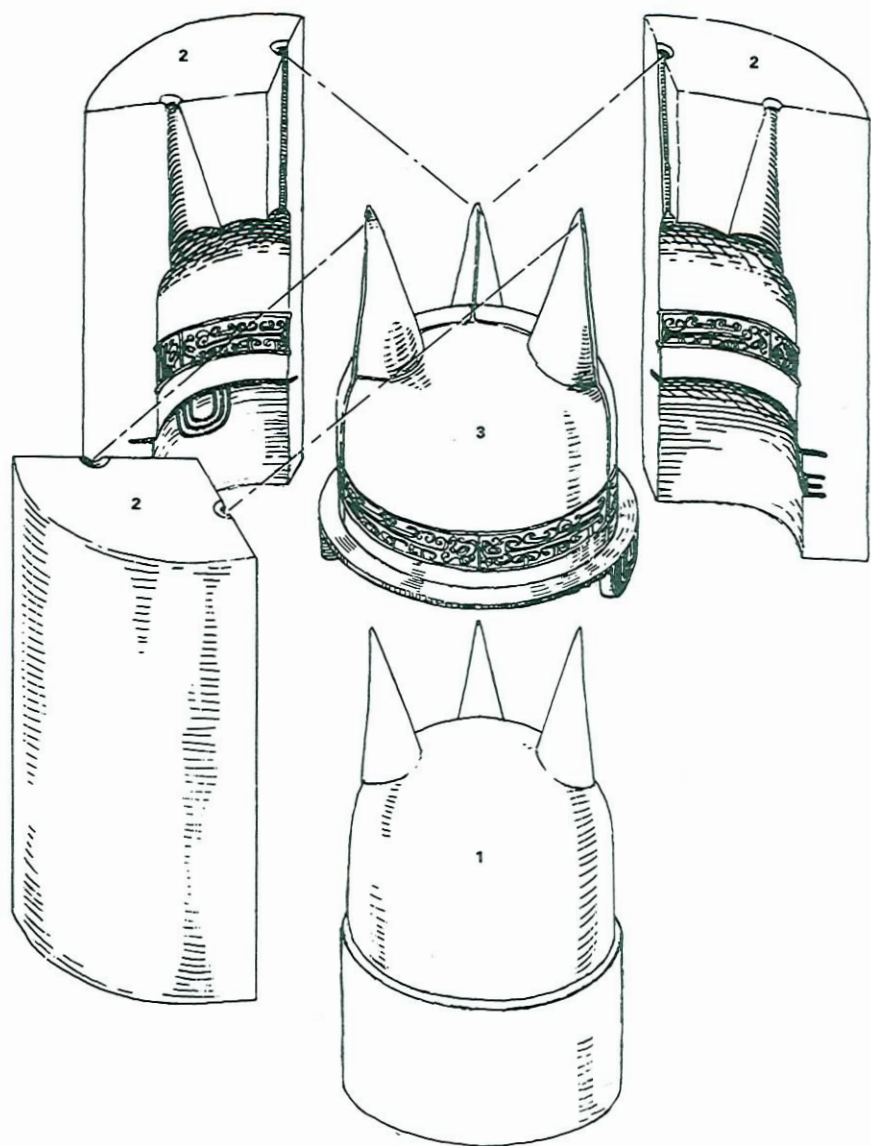


Figura 10. Disegno schematico della matrice componibile impiegata per la fusione di un tripode del medio periodo Shang: (1) nucleo centrale; (2) parti della matrice; (3) vaso di bronzo completo. Da Wen Fong (a cura di), *The Great Bronze Age of China: An Exhibition from the People's Republic of China*, New York, Metropolitan Museum & Knopf, 1980, p. 72 (disegno di Phyllis Ward).



Figura 11. Parte dell'esercito di settemila figure di terracotta sepolte con il primo imperatore della Cina, circa 210 a. C. Da *Ch'in Shih, Huang ling ping-ma yung*, Pechino, Wen-wu Ch'u-pan-she, 7, 1983.

monistica, l'influenza di un sistema di scrittura ideografico, la natura dell'antica storiografia, il ruolo dello sciamanesimo, e le concezioni confuciane di benevolenza e di buon governo. Come ho indicato all'inizio, non mi concentro sui filosofi del Chou Orientale non solo perché sono già stati studiati in modo esteso da altri studiosi occidentali³⁹, ma anche perché il mio interesse principale è «prefilosofico»: tento di collegare leggenda, storia, estetica e pratica politica alla cultura della transizione dal Neolitico all'Età del Bronzo. La mia analisi, di conseguenza, non è definitiva né onnicomprensiva, non si propone di spiegare «tutto».

Inoltre, nel fare paragoni culturali, dovremmo pensare in termini di sottolineature e di sfumature, e non di distinzioni assolute. Non affermo che gli antichi cinesi non avessero il senso dell'eroismo personale, o che nessun capo si sia sporcato personalmente le mani, che la morte non fosse una fonte di terrore, che gli antichi cinesi ignorassero i dettagli, o che i mercanti non svolgessero alcun ruolo. Ma se immaginiamo una serie di assi su cui segniamo l'individualismo, l'interesse personale, l'attenzione ai dettagli, il dolore per la morte delle persone care e così via, scopriremmo che la risposta dei cinesi differiva significativamente da quella di altre civiltà seminali.

Infine, per ritornare a un avvertimento già posto all'inizio del capitolo, desidero osservare che la natura stessa del confronto culturale, che richiede di passare da un terreno familiare a uno estraneo, porta a una retorica che sembrerebbe voler criticare la cultura «bersaglio», la quale viene descritta come priva di alcune caratteristiche. Ma tali caratteristiche dovevano davvero essere presenti? È attraente quella che è stata chiamata la «brama di annichilazione» dei greci⁴⁰? E gli dèi che si travestono da cigni per stuprare le vittime? O i figli che gettano giù dal carro i padri? Quelle che possiamo considerare rispettivamente come caratteristiche buone e caratteristiche cattive di una civiltà sono inestricabilmente legate tra loro. Tutte le grandi civiltà hanno i loro costi oltre ai loro benefici, e sarebbe istruttivo — anzi, è essenziale se si vuole giungere a una piena comprensione della cultura — riscrivere questo capitolo dal punto di vista cinese, sottolineando (e cercando di spiegare) tutte le caratteristiche di cui era priva, ad esempio, la cultura greca classica. La più notevole di queste carenze sarebbe senza dubbio l'enfasi che molti

³⁹ Il più recente studio completo è quello di Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* cit.

⁴⁰ Eli Sagan, *The Lust to Annihilate: A Psychoanalytic Study of Violence in Ancient Greek Culture*, New York, Psychohistory Press, 1979.

antichi pensatori cinesi ponevano sull'altruismo, sulla benevolenza, sull'armonia sociale e sull'attenzione per i rapporti interpersonali invece che per i principi astratti.

Le tradizioni culturali instauratesi in Cina nel Neolitico e nell'Età del Bronzo sono i progenitori di tutto quel che è venuto poi e che ha continuato a esercitare la sua influenza fino a tempi recenti, se non fino a oggi. Si potrebbe sostenere — come ha suggerito la disamina delle vaste conseguenze del culto degli antenati — che i cinesi furono relativamente lenti a eliminare dal loro mondo il carattere sacro. Le antiche pratiche sociali collegate al lignaggio continuarono ad essere seguite con forti connotati religiosi per tutta la durata dell'impero. Una domanda importante — sia per noi sia per i cinesi — è fino a quale punto le vecchie, radicate tradizioni aiutino o intralcino la ricerca di nuove soluzioni. Le recenti affermazioni che «i valori culturali tradizionali cinesi possono condurre a una vita economica tipica dell'epoca moderna» fanno pensare che la risposta non sia affatto scontata⁴¹. Il bellicoso individualismo dell'Occidente potrebbe risultare ancor più costoso dell'armonioso umanesimo sociale della Cina. La ricerca di una risposta a domande come questa è una delle ragioni che ci portano a studiare la storia e che ci spingono a cercar di capire il passato con la maggior chiarezza possibile. Come scrisse Ssu-ma Ch'ien duemila anni fa: «Colui che non dimentica il passato è padrone del presente». Quando consideriamo l'affermazione, alquanto più negativa, di George Santayana che: «Chi si dimentica del passato è condannato a ripeterlo», vediamo che Ssu-ma Ch'ien era più ottimista. Ma questo è tipico. Ed è giusto che la sua fosse una certezza delle virtù del passato.

⁴¹ John C.H. Fei, «The Success of Chinese Culture as Economic Nutrient» in *Free China Review*, 7, XXXVI, luglio 1986, p. 43.

Capitolo terzo

La successione delle forme di governo in Cina

Jack L. Dull

Premessa

Di tanto in tanto, noi occidentali - in particolare la generazione più giovane - faremmo bene a ricordare che la democrazia non è la condizione politica naturale dell'umanità. Anche in Occidente, la democrazia è un'istituzione relativamente nuova. Nell'Occidente premoderno, come pure nel resto del mondo, sono tutt'altro che rare le forme autoritarie di governo in cui i sudditi hanno poca voce in capitolo, nelle decisioni che li riguardano. Il governo della Cina è sempre stato (e per molti aspetti è ancora) molto autoritario. Se la partecipazione popolare fosse il solo metro con cui misurare la bontà del governo, allora nessun governo cinese si sarebbe mai collocato ai primi posti. Se invece si giudica un governo o un'istituzione in base alla sua capacità di sopravvivere a lungo, allora molti governi della storia cinese se la sono cavata ottimamente.

Spesso quel 'che più richiama l'attenzione è la burocrazia imperiale creata dal primo imperatore della dinastia Ch'in nel 221 a. C. perché, nelle linee generali, il governo da lui imposto alla Cina continuò fino al rovesciamento della dinastia Ch'ing nel 1911. Questa generalizzazione richiede però due chiarimenti. Primo, la continuità ha riguardato solo gli aspetti più generali della struttura del sistema politico cinese. Secondo, anche se la forma di governo non è cambiata, è cambiato il suo milieu sociale, economico e intellettuale. In altre parole, nonostante un elevato livello di continuità strutturale, il governo cinese ha operato in modi molto diversi in epoche diverse, a mano a mano che la società cambiava nel corso di due millenni.

Suddividerò in quattro periodi l'evoluzione della Cina premoderna. Il primo stadio va dagli inizi imprecisi dello stato Shang alla creazione del primo impero; la sua caratteristica predominante fu il patrimonialismo. Il secondo stadio fu una meritocrazia che terminò dopo quattrocento anni nel secolo III d. C. Il terzo stadio fu un'aristocrazia che dominò nel governo della Cina fino al secolo X. L'ultimo periodo dell'era

premoderna di solito è designato come governo dei gentiluomini. Nel secolo XX, i governi cinesi professavano nominalmente qualche forma di democrazia, ma nessuno di essi ha voluto o ha potuto crearla, nonostante i tentativi e le richieste in tal senso. La divisione in quattro fasi del periodo premoderno — patrimoniale, meritocratico, aristocratico, dei gentiluomini (la definizione dei termini viene data più avanti) — richiama l'attenzione non solo sulla struttura del governo, ma anche sulla natura della società in cui operava il governo stesso e i principali mezzi con cui si entrava al servizio dello stato.

1. *Regimi di dominio patrimoniale*

Anche se il governo della dinastia Shang (date tradizionali: 1766-1122 a. C.) non ci è noto in tutti i suoi aspetti gli storici e gli archeologi, servendosi delle iscrizioni sulle ossa oracolari¹ e di altri dati sparsi, sono stati in grado di dare un approssimativo ritratto del governo di quell'antico periodo².

Il sovrano Shang si riteneva un individuo senza uguali. Si riferiva a se stesso come «il Solo» o «l'Unico». Non aveva alcun concetto di suddivisione dei poteri: il sovrano dominava tutto, governava tutto e tutti gli atti ufficiali erano eseguiti in suo nome. Sembra che l'assunto alla base di questo stato di cose fosse il fatto che tutti dipendessero da lui tramite un vincolo di obbedienza. Governava la Cina Shang come una potente figura paterna che si prendeva cura di tutti i sudditi in quanto membri della sua famiglia e dunque sottoposti al suo controllo. Questo tipo di dominio personale da parte di una singola grande figura paterna spiega il termine «patrimoniale» con cui definiamo lo stato Shang.

Il mondo Shang era suddiviso in zone. Al centro c'erano la capitale Shang (che nel corso della dinastia venne spostata varie volte) e il suo immediato circondario, che era sotto il controllo diretto del sovrano Shang e dei suoi delegati. La seconda zona, attorno alla prima, era in mano ad amministratori nominati dal sovrano. A questi amministratori erano assegnati titoli che noi definiremmo protoburocratici o protofeudali. La terza zona era analogamente in mano a persone nominate dal sovrano

¹ Si veda la voce *Scapulomanzia* nel Glossario.

² Per uno studio generale del periodo Shang si veda Kwang-chih Chang, *Shang Civilization*, New Haven, Yale University Press, 1980. Per un giudizio del materiale da cui dipendono gli storici del periodo Shang, si veda il bellissimo volume di David N. Keightley, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley, University of California Press, 1978.

ma pare che, diversamente dalle prime due zone, in questa ci si occupasse soprattutto di difendere lo stato Shang dai nemici'. La quarta zona comprendeva i territori nemici del regno Shang, alcuni dei quali erano comandati da capitani tribali i quali, se giuravano alleanza e fedeltà al trono Shang, ricevevano titoli nobiliari del regno.

Il funzionario più alto era un equivalente del cancelliere: numerosi li conosciamo per nome. Il fondatore della dinastia Shang si appoggiava notevolmente al suo cancelliere I Yin, il quale ebbe una tale importanza nella storia Shang da ricevere offerte, analogamente ai sovrani Shang, alla sua morte. Sotto di lui c'erano molti funzionari del protocollo e scribi, oltre a indovini. I funzionari agricoli, di cui si parla nelle ossa oracolari, operavano nella zona centrale e forse nella seconda zona.

L'amministrazione locale era in mano ai membri della casa reale Shang. In altre parole, la struttura amministrativa era essenzialmente di tipo familiare, ma comprendeva anche familiari fittizi, ossia persone che non appartenevano alla famiglia reale ma erano trattate come tali (il modello è quello dell'affiliazione tramite matrimonio con una donna della famiglia). I funzionari obbedivano al re per il semplice motivo che questi era il capo della famiglia patrimoniale.

I titoli conferiti ai servitori del sovrano sono una mescolanza di elementi sia feudali sia burocratici, e molti di essi ritorneranno anche in successivi periodi della storia cinese. In gran parte, i titoli mostrano una scarsa standardizzazione e poca specificità funzionale. Invece, i parenti del re avevano compiti precisi. La vicinanza al re era probabilmente più importante del titolo — feudale o burocratico — di una persona.

Le operazioni militari non erano necessariamente sotto il comando di militari. I parenti del sovrano che governavano zone di territorio erano in effetti i sovrani di piccoli stati all'interno del regno Shang. Quando il territorio Shang veniva attaccato, il re ordinava ai governatori di questi staterelli di raccogliere uomini per il servizio militare. Abbiamo le prove che almeno uno di questi governatori era una regina Shang, che fu in grado di mobilitare un grande numero di uomini armati perché combattessero a fianco del re in una campagna. I combattenti erano schierati attorno a carri da guerra che servivano come posti di comando mobili. Quanto al re, questi non doveva affidarsi alla coscrizione. Sotto il suo diretto comando c'erano vaste unità paramilitari, composte di per-

³ A scopi espositivi possiamo parlare di funzionari civili e militari, ma è importante ricordare che una distinzione così netta era estranea allo spirito Shang. In realtà, in tutto il corso della storia cinese non ci fu una professione dell'«ufficiale» (anche se, naturalmente, ci furono persone che trascorsero sotto le armi tutta la vita).

sone che in tempi normali erano comandate a svolgere lavori agricoli o di altro genere. All'occorrenza, il re non aveva che da mobilitare queste persone a scopi militari. Nella seguente dinastia Chou, il potere militare dei sovrani era nettamente diverso. Quel che è più significativo nella situazione militare Shang è che il re non aveva un esercito permanente: egli dipendeva dalla fedeltà dei membri della sua famiglia, che radunavano e comandavano le truppe.

In tutto il corso della storia cinese, i metodi per entrare nella carriera statale sono sempre stati collegati al tipo di società dominante in quel periodo. Nella dinastia Shang, la struttura fondamentale della società si basava sui gruppi familiari (lignaggi, clan). Secondo la documentazione sepolcrale, tra un lignaggio e l'altro c'erano notevoli differenze di ricchezza, e presumibilmente notevoli differenze di potere⁴. Di conseguenza, le linee di sfaldatura, in quella società, non erano orizzontali, tra una classe e l'altra, ma verticali tra le diverse famiglie. A livello locale, i capi delle famiglie erano gli amministratori dei loro lignaggi e forse anche di altre persone aggregate; in alcuni casi questi capi lignaggio dovevano essere i re di piccoli stati. Alcuni membri di alto rango di ciascuna famiglia entravano anche nella struttura amministrativa reale.

Nella concezione Shang, le attività politiche non erano separate dalle altre, perché tra il sacro e il secolare non c'erano differenze. Il sovrano Shang ricorreva spesso a divinazioni, per il tempo, il raccolto, la caccia, i figli maschi e altre cose. I destinatari delle offerte votive comprendevano un complesso pantheon di dèi e spiriti, ma i più importanti erano i suoi antenati: egli si rivolgeva agli antenati perché intercedessero presso gli dèi a favore suo e dei capi dei piccoli stati compresi entro il suo regno. Perciò, come ha esposto D. N. Keightley (si veda il capitolo secondo, «L'antica civiltà della Cina: riflessioni su come divenne cinese») il culto degli antenati cementò l'intero sistema sociopolitico in modo da formare un tutto unico; quando il re si rivolgeva ai propri antenati, egli si rivolgeva a quelli che erano anche — pur se in modo meno diretto — gli antenati degli altri capi lignaggio del regno. E naturalmente tutti sapevano che era solo questione di tempo perché anche il sovrano entrasse a far parte di quegli antenati, che erano potenti intermediari tra il secolare e il sacro; nel pensiero Shang, però, i vivi e i morti non occupavano due mondi distinti, ma avevano una continuità ontologica.

La dinastia Chou si divide storicamente in Chou Occidentale (date tradizionali: 1122-771 a. C.) e Chou Orientale (770-256 a. C.); alla sud-

⁴ Yang Hsi-chang, *The Shang Dynasty Cemetery System in K.C. Chang* (a cura di), studies in Shang Archaeology, New Haven, Yale University Press, 1986.

divisione corrispondono un trasferimento della capitale e una drastica riduzione del potere della dinastia Chou nell'VIII secolo a. C. Nel corso del primo periodo, l'organizzazione sociale e politica non doveva essere molto diversa da quella Shang⁵. I fondatori della dinastia Chou ripartirono il territorio tra più di cento famiglie, che in gran parte erano legate alla casa Chou o erano trattate come tali. I capi di queste famiglie erano i governatori delle loro aree; avevano titoli dal sapore feudale come duca e marchese, a seconda della dimensione e dell'importanza del loro territorio. In molti casi avevano anche l'obbligo di servire alla corte Chou, dove avevano una posizione ufficiale in aggiunta al titolo di tipo feudale.

Il principale cambiamento istituzionale introdotto durante il periodo Chou fu il monopolio pressoché assoluto del re sul potere militare. Per i primi secoli, i re Chou mantennero forti eserciti sia nella parte occidentale sia in quella orientale del loro impero. All'inizio, probabilmente, i governatori dei singoli staterelli avevano solo il permesso di mantenere una piccola forza difensiva, ma verso la fine del periodo del Chou Occidentale l'esercito del re era in declino e gli eserciti all'interno degli stati emergenti diventavano più grandi e numerosi.

La doppia responsabilità dei governatori — verso i loro stati e verso la corte Chou — finì per indebolire il regime Chou, perché questi governatori si interessavano più dell'amministrazione dei propri territori che di aiutare il re Chou ad amministrare il suo. A causa della crescita della popolazione e delle nuove terre che erano state bonificate nella seconda parte del periodo Chou Occidentale, in molti casi i piccoli stati divennero talmente forti da assoggettare i vicini. I governatori di questi stati non erano certo portati ad allontanarsi dai loro stati e dalla loro gente.

Ai fondatori della dinastia Chou, in particolare al duca di Chou, si attribuisce un grande sviluppo del pensiero politico, ossia la creazione del concetto di «mandato celeste» (*T'ien-ming*, che si può anche tradurre «mandato divino»). Dovendo giustificare il rovesciamento della dinastia Shang, i fondatori Chou asserirono che il Cielo aveva revocato alla casa Shang il mandato per regnare: questo perché l'ultimo signore Shang non era stato capace di governare in un modo soddisfacente per il Cielo. Perciò, continuava la spiegazione, il mandato era stato tolto agli Shang e assegnato ai Chou. La spiegazione proseguiva dicendo che nello stesso modo i Shang avevano preso il posto della precedente dinastia, la Hsia. Le accuse Chou diedero vita all'idea di «ultimo imperato-

⁵ Per il Chou Occidentale si veda Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China*, vol. 1, *The Western Chou Empire*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

re indegno»: il sovrano che fa crollare la dinastia. Questa idea sarebbe divenuta un aspetto ricorrente della cultura e sarebbe stata sfruttata anche dai funzionari di palazzo per avvertire i loro sovrani di comportarsi correttamente per non correre il rischio di perdere il mandato e di far morire la dinastia.

Presto il signore prese un titolo che si basava sulla legittimazione da parte del Cielo del suo mandato: «Figlio del Cielo», non da intendere alla lettera, nel significato che il re Chou discendesse dal Cielo e di conseguenza fosse divino, bensì che il re era stato scelto dal Cielo. Come i capi lignaggio erano patrimonialmente responsabile davanti al re Chou, così anche il re era responsabile, in quanto figlio, davanti al Cielo, che poteva revocargli il mandato e darlo a un'altra casa regnante, più meritevole ossia più responsabile.

Il periodo Chou viene talvolta chiamato feudale, ma la definizione non è del tutto applicabile, né per il Chou Occidentale né per quello Orientale. Il re Chou suddivise la terra e la popolazione tra i membri della sua famiglia, veri o fittizi che fossero, e lasciò che le governassero, certo, ma qui terminano le somiglianze con il feudalesimo occidentale. Le differenze principali sono le tre seguenti: primo, il rapporto tra signore e vassallo, in Occidente, era di tipo giuridico, e i due contraenti erano uguali davanti alla legge; il concetto di contratto legalmente vincolante tra uguali non era presente nel periodo Chou, né entrò poi a far parte della successiva legge cinese. Secondo, alla base della piramide del feudalesimo occidentale c'era il guerriero a cavallo, sopra di lui c'era un signore, che era nello stesso tempo il suo superiore e il vassallo di un altro signore. Il processo di suddivisione dei feudi in feudi più piccoli, su cui si basava la piramide di vassallaggi, pur non essendo del tutto sconosciuto nella Cina di quel tempo, non vi era, però, molto diffuso. Era lo stesso re Chou a creare molti dei più piccoli stati, i loro governatori erano legati a lui da vincoli di obbedienza al capofamiglia, e non da obblighi definiti da leggi, né verso il re né verso un signore intermedio. Terzo, la principale funzione del cavaliere occidentale era quella di combattere per il proprio signore; nella Cina dei Chou, semplicemente, non c'erano cavalieri, e perciò vi mancava il principale elemento del feudalesimo europeo. Anzi, nel Chou Occidentale non esisteva neppure una forza militare a cavallo, nobile o plebea.

Con l'inizio del secolo VIII a. C., la casa Chou cominciò a perdere progressivamente il controllo sull'impero. Molte volte, il re Chou non riusciva ad avere il pieno comando dell'esercito, che comunque era assai indebolito rispetto ai secoli precedenti. I duchi e gli altri governatori

degli stati in cui era suddiviso l'impero erano riluttanti a servire nella sua amministrazione e il sovrano doveva affidarsi ai signori degli stati più piccoli, sui quali riusciva ancora a esercitare il suo potere in declino. I governatori dei piccoli stati, però, diventavano sempre più ricchi e potenti. Gli invasori stranieri, probabilmente aiutati da nobili Chou in rotta con il loro re, portarono alla caduta del Chou Occidentale, nel 771 a. C.; la casata Chou continuò a esistere per più di cinquecento anni, ma non fu più in grado di imporre obbedienza ai nobili né di riacquistare la sua posizione precedente. La Cina dei Chou entrò allora in un lungo periodo di conflitti tra stati, che terminò solo con la riunificazione della Cina da parte della dinastia Ch'in nel 221 a. C.

Nel corso di questi cinque secoli ebbero luogo profondi cambiamenti politici e sociali, con durature conseguenze per la successiva storia cinese⁶. Per prima cosa, con la sparizione degli stati, le loro élite dominanti si trovarono senza patria e poterono offrire i loro servizi ad altri stati; questi sviluppi portarono a un indebolimento dei legami familiari come principale criterio per la nomina a posti di funzionario nello stato, civili e militari. Secondo, all'interno di alcuni stati le famiglie dominanti vennero sostituite da quelle dei loro ministri, che a loro volta furono vittima delle famiglie dei loro sottoposti, saliti di rango. Terzo, lo sviluppo della proprietà terriera privata e il crescere del mercato urbano favoriva la mobilità sociale in altre parti della società. Questo squilibrio sociale, con i suoi bruschi rivolgimenti, è lo scenario in cui si muovevano i pensatori del tempo, Confucio e altri, che cercarono di indicare i passi capaci di ridare la pace e l'equilibrio. E nel campo politico i valori patrimoniali, che per tanto tempo erano stati una caratteristica dell'antica Cina, tramontarono e vennero sostituiti dai valori meritocratici che avrebbero caratterizzato la vita cinese per circa quattro secoli. Un'epoca così acutamente competitiva portò i signori a cercare con ogni mezzo di avere dalla propria parte le persone che avevano dato prova di elevate capacità. Quelli che in precedenza erano semplici aspetti protoburocratici, ora si svilupparono fino a produrre una burocrazia imperiale.

Tra i secoli VII e III a. C., nel campo delle istituzioni politiche si ebbero quattro importanti sviluppi. Primo, poiché i re Chou, privi di potere, non erano più in grado di mobilitare i signori degli stati contro le minacce comuni, costituite dalle tribù straniere e dagli altri stati, per sopperire a questa esigenza si sviluppò l'istituto dell'«egemonia». L'«egemone» era il tiranno a capo di una lega di stati riuniti dal giuramento di intervenire tutti insieme contro una minaccia comune. Poiché il po-

⁶ Hsu Cho-yun, *Ancient China in Transition*, Stanford, Stanford University Press, 1965.

tere degli stati non durava mai a lungo, l'egemonia passava da uno stato all'altro, e una volta venne perfino assegnata al signore del grande stato meridionale del Ch'u, contro cui era stata organizzata la prima lega. Approssimativamente verso il 400 a. C., l'istituto dell'egemonia non esisteva più, ma il suo ricordo rimase vivo fino a oggi, perché l'egemonia divenne il simbolo del capo che comanda con la forza bruta, contrapposto all'ideale confuciano del re che governa con la persuasione morale.

Secondo, a livello locale vennero create unità amministrative in modo che i signori, sempre più potenti, riuscissero a mantenere il controllo politico diretto sulle terre di recente conquista invece di trasferirle a lignaggi potenzialmente competitivi. Prima vennero creati gli *hsien* (tradotto come «prefettura» o «contea» per i primi periodi della storia cinese, e «distretto» per i successivi periodi imperiali) e poi i *chiin* («comandi» o «province») di grado superiore a quello delle prefetture. A capo di queste strutture erano posti funzionari locali nominati dai signori, che potevano togliere loro l'incarico in qualsiasi momento; le nuove istituzioni riuscirono a rafforzare il potere dei signori.

Terzo, nel 334 a. C., i signori di due dei precedenti staterelli si assegnarono il titolo di re, e i signori di altri stati seguirono l'esempio. Questi atti di esaltazione personale sono assai significativi perché rivelano quanto fosse ormai bassa la stima di cui godeva il re Chou, ormai privo di poteri, poiché fino al secolo IV a. C. solo il signore del Chou aveva il titolo di sovrano.

Questi sviluppi terminarono nel 221 a. C., quando il re del Ch'in conquistò l'ultimo stato che ancora si opponeva a lui e inaugurò il sistema burocratico imperiale. Tuttavia le idee patrimoniali non erano scomparse. Ad esempio, i successivi imperatori non pensarono mai a se stessi come ai supremi burocrati, e spesso si lasciarono guidare dai valori patrimoniali. Inoltre, gran parte dei classici confuciani vennero scritti o raccolti nel periodo preimperiale; così, gli studiosi confuciani continuarono ad assorbire idee patrimoniali ancora per molto tempo dopo la creazione della burocrazia. Per tutta la successiva storia della Cina ci sarebbe stata tensione fra il signore patrimoniale, da un lato, e la sua organizzazione burocratica dall'altro.

2. Cina meritocratica

La brevità della dinastia Ch'in non corrisponde affatto alla sua importanza storica, perché l'impero Ch'in simboleggia il culmine di molti

cambiamenti che erano già in gestazione nei precedenti cinque secoli⁷. Poiché durò solo quindici anni, non conosciamo nei particolari la sua organizzazione, ma è probabile che molte pratiche del successivo periodo Han fossero la diretta prosecuzione di quelle del periodo Ch'in. Perciò, riferisco al periodo Han la discussione del governo meritocratico.

Il fondatore del Ch'in creò per se stesso un nuovo titolo, *huang-ti*. I titoli più antichi, come «re», non rispecchiavano in modo adeguato la gloria del nuovo impero burocratico centralizzato. *Huang-ti*, che di solito viene tradotto come «imperatore», rimase fino al 1911 una delle principali designazioni del sovrano cinese. *Huang* significa «augusto» e *ti* significa «imperatore»; ma *ti* significa anche «dio»; l'imperatore non pensava a se stesso come a un teocrate, ma il titolo dà un'idea dell'impressionante maestà del signore della Cina. L'imperatore non aveva vincoli di legge o di tradizione; era il legislatore del regno, il capo dei funzionari dell'impero e il più alto giudice a cui appellarsi. Era, almeno in teoria, al di sopra della legge. In pratica, naturalmente, come scrive Karen Turner nel suo capitolo sul diritto (si veda il capitolo quarto, «I re saggi e le leggi nella tradizione cinese e in quella greca») doveva affidarsi ai suoi funzionari per avere informazioni sull'impero e questi potevano richiamarsi sia ai precedenti storici sia alla ragione per convincerlo a prendere determinate decisioni.

Il governo centrale del regime Ch'in era costituito di un cancelliere (*ch'eng-hsiang*), di un segretario imperiale (*y-shih ta-fu*) e di un grande comandante (*i'ai-wei*). Il cancelliere era a capo della burocrazia e assisteva l'imperatore in tutte le sue attività. Il segretario imperiale era responsabile di diramare gli ordini provenienti dal trono ed era uno stretto assistente del cancelliere. In periodi successivi, lo stesso termine cinese venne usato per riferirsi al censorato, ma agli inizi della storia imperiale la funzione censoria non era ancora ben delineata. La posizione di grande comandante non sempre veniva occupata. Come dice il nome stesso, riguardava le operazioni militari.

Sotto questo triumvirato c'erano i «nove ministri» (*chin-chin'g*), con varie funzioni che andavano dal cerimoniale alla raccolta dei tributi per il governo centrale. L'aspetto maggiormente significativo di questi funzionari è forse il fatto che i loro nomi rispecchiassero ancora un atteggiamento patrimoniale. Molti dei nomi derivavano da quelli dei dipendenti domestici del signore patrimoniale, visto come opposto del processo di razionalizzazione burocratica che si svilupperà nei secoli seguenti.

⁷ La migliore opera storica sul Ch'in è attualmente Derk Bodde, «The State and Empire of Ch'in», in Denis Twitchett e Michael Loewe (a cura di), *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

A livello locale (che nel caso cinese si riferisce a tutto ciò che esula dal governo centrale) il regime Ch'in sfruttò tendenze precedenti, comuni a molti stati del periodo preimperiale, dividendo il regno in province (*chien*) suddivise a loro volta in prefetture (*hsien*). Per ciascuna delle trentasei (successivamente quarantadue) province venivano nominati tre funzionari, direttamente dal trono o con la sua approvazione: un amministratore (*shou*) responsabile della gestione di tutti gli affari della provincia; un funzionario con ruolo di sorveglianza (*chien yti-shih*) il quale controllava che l'amministratore seguisse i dettami imperiali; e un comandante (*wei*) che era il capo della polizia e aveva la responsabilità di addestrare all'uso delle armi i soldati di leva. A livello di prefettura c'erano altri tre funzionari imperiali, sostanzialmente con la stessa suddivisione di responsabilità, a parte la presenza di un assistente prefetto (*hsien-ch'eng*) invece di un sorvegliante. La legge dell'allontanamento (documentata per il periodo Han ed esistente, con molta probabilità, già in quello Ch'in) vietava a un funzionario imperiale di prestare servizio nella propria giurisdizione d'origine. Perciò i funzionari delle prefetture e delle province erano forestieri, ma gli impiegati fissi, che potremmo definire sub-burocratici perché non avevano un incarico nella burocrazia imperiale, erano abitanti del luogo. Il prefetto locale (*ling*) guidava questi sub-burocrati e si appoggiava a essi per talune funzioni essenziali come la tenuta dei registri anagrafici, la raccolta delle tasse in denaro e in merci, la manutenzione delle strade e dei ponti, l'amministrazione della giustizia e così via.

In questo impero burocratico non vennero conservati gli elementi protofeudali delle epoche precedenti. Nella storiografia seguente, ispirata dal confucianesimo, il primo imperatore fu accusato di aver distrutto le istituzioni basate sul lignaggio, e l'eliminazione degli antichi regni fu senza dubbio un fattore che contribuì alla caduta dell'impero Ch'in, perché la fedeltà a quei regni rimase forte in tutta la breve durata della dinastia.

La dinastia Han, dopo una guerra civile di notevoli proporzioni, salì al comando nell'anno 206 a. C. Durò più di quattrocento anni, ma di solito la si considera suddivisa in due parti, Primo Han (o Han Occidentale), che durò fino al 9 d. C., e Nuovo Han (o Orientale) dal 25 d.C. al 220 d. C.⁸. Nel breve periodo di interregno tra le due parti ci fu una dinastia di breve durata, la Hsin, fondata da Wang Mang, che

⁸Sul periodo Han si veda *The Cambridge History of China* cit., vol. 1. Sul governo dell'impero Han si veda anche Hans Bielenstein, *The Bureaucracy of Han Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

tradizionalmente viene considerato un usurpatore; anche se tentò alcune interessanti riforme politiche e sociali, non ne parlerò in questa sede. Poiché fu il primo impero burocratico sopravvissuto per un lungo periodo di tempo, la dinastia Han è stata spesso idealizzata dai cinesi, e il suo successo servì a instaurare definitivamente molte pratiche della storia politica imperiale cinese.

L'imperatore Han non fu sostanzialmente diverso dal suo predecessore Ch'in a parte il fatto che, per la crescente influenza del confucianesimo, spesso ci si riferiva a lui come Figlio del Cielo. Il suo impero, invece, fu alquanto diverso. Il fondatore Han, visto il permanere della fedeltà agli antichi regni e dovendo premiare alcuni potenti generali, riconobbe i regni preimperiali o ne creò di nuovi. Circa metà dell'impero, perciò, venne affidato a re autonomi. Tuttavia, durante il secolo seguente, contro questi re vennero presi severi provvedimenti. Primo, tutti i re che non facevano parte della famiglia imperiale vennero eliminati; poi i rimanenti re vennero privati della loro autonomia. I regni vennero governati da incaricati dell'imperatore, come gi succedeva nelle province, anche se i regni erano generalmente più piccoli di queste. Vennero anche fondati alcuni marchesati, che vennero assegnati a funzionari civili e a comandanti militari particolarmente meritevoli. Regni e marchesati erano ereditari; davano prestigio e reddito a chi li governava. Nel conservare i regni e i marchesati in un impero che in ogni altro aspetto era di tipo burocratico, gli Han rifiutarono taluni atteggiamenti politici Ch'in e ristabilirono le tradizionali istituzioni Chou. Ma, togliendo ogni potere ai regni, i signori Han rivelarono la loro preferenza per un impero governato interamente dal trono imperiale.

Come nella dinastia Ch'in in cima alla burocrazia c'era un triumvirato, che spesso veniva chiamato con il nome collettivo di ministri duchi, costituito di cancelliere, segretario imperiale e grande comandante. Durante l'impero Han, questi incarichi subirono cambiamenti significativi. Primo, la sfiducia imperiale nei riguardi del grande potere che si concentrava nelle mani del cancelliere portò occasionalmente a nominare un cancelliere della destra e un cancelliere della sinistra per ridurre la concentrazione di potere. Verso la fine del Primo Han, per influenza del confucianesimo, le responsabilità del cancelliere erano nominalmente divise fra i tre ministri duchi. Poiché il posto di grande comandante non sempre era occupato, divenne un incarico assegnato a un membro della famiglia della consorte imperiale, senza che questi dovesse percorrere la solita trafila burocratica. Perciò, soprattutto nel Nuovo Han, il potere tendeva ad accentrarsi su quella carica. Inoltre gli imperatori, decisi non solo a regnare, ma anche a comandare, cercarono di aggirare la

burocrazia regolare creando una segreteria privata nota come maestri di scrittura (*shang-shu*). Il capo dei maestri di scrittura era spesso lo stesso grande comandante, che così rafforzava ulteriormente il proprio potere.

I nove grandi ministri, livello successivo dell'amministrazione centrale, costituivano una prosecuzione del sistema Ch'in, anche se c'erano stati cambiamenti nel nome di alcuni incarichi. I miglioramenti nell'efficienza sono visibili nello sviluppo di «uffici» o «ministeri» indipendenti da loro. Anche se la loro origine è confusa, all'inizio del Nuovo Han essi si erano ormai consolidati. Significativamente, facevano capo al grande comandante; non sostituivano i nove ministri, ma tendevano a usurparne le funzioni.

A livello locale, il sistema *chün-hsien* (province e prefetture) dei Ch'in venne nominalmente sostituito dal sistema del *chün-kuo* (provincia-regno). Ma, come già detto, i regni avevano perso ogni potere e a livello locale le istituzioni degli Han non erano molto diverse da quelle dei Ch'in. All'interno delle province c'era un'unica notevole eccezione: si era rinunciato alla funzione di sorvegliante del secondo funzionario, passato ad assistente dell'amministratore. Alla fine del Primo Han, c'erano circa un centinaio di province (compresi i regni) e circa millecinquecento prefetture (compresi i loro equivalenti amministrativi, i marchesati).

Nel corso della dinastia, importanti sviluppi si verificarono a due livelli amministrativi, tra le province e il governo centrale e tra le province e le prefetture. Il problema fondamentale per il governo centrale Han era di sorveglianza: come tenere sotto controllo quel che succedeva nelle province? In origine, dalla capitale venivano inviati, all'occorrenza, commissari, ma nel 106 a. C. la corte divise il regno in tredici regioni (*pu*), ciascuna posta sotto un ispettore regionale (*ts'ü-shih*), che aveva un ruolo di censore nei riguardi delle province e che doveva anche tenere sotto controllo l'attività delle potenti famiglie che a volte dominavano la scena locale. Verso la fine del Primo Han, gli ispettori regionali avevano accumulato un potere amministrativo sufficiente a farli riconoscere ufficialmente come funzionari amministrativi, e il nome dell'ufficio venne cambiato in «pastori provinciali» (*chou-mu*). Per gran parte del Nuovo Han venne mantenuta la vecchia istituzione (ispettori regionali), ma all'inizio e alla fine del periodo, quando ci fu bisogno di forti comandanti militari, furono ripristinati i pastori provinciali. La nascita di centri così grandi e potenti contribuì poi al crollo dell'impero.

Un altro importante sviluppo ebbe luogo all'interno delle province e delle prefetture quando il loro personale impiegatizio indifferenziato

lasciò il posto a uffici altamente strutturati. Verso la fine del Primo Han sorse una legione di uffici che si occupavano del personale, della giustizia, dell'imposizione fiscale, dei trasporti, dei riti, delle poste e di altri settori. All'interno di ogni ufficio emerse anche un sistema ben definito di incarichi, che andavano da capufficio ad applicato e a factotum. Questo insieme di posizioni sub-burocratiche, ben articolato, era intimamente associato al sistema di reclutamento dei membri della burocrazia imperiale.

Il sistema di reclutamento degli Han, diversamente dal successivo — e assai più famoso — sistema degli esami, era basato sostanzialmente sulla raccomandazione. I funzionari di grado superiore avevano l'ordine di raccomandare un certo numero di uomini per il servizio burocratico. I prescelti venivano spesso dagli uffici delle province o delle prefetture. A livello locale, i giovani iniziavano di solito la carriera in posti di impiegato sub-burocratico, poi venivano promossi fino a diventare capi di uffici locali sempre più importanti, e infine venivano raccomandati al governo centrale con classificazioni come «di molto talento» (*maots'ai*) o «filiale e non corrotto» (*hsiao-lien*). L'importanza storica di questo tipo di reclutamento sarà più chiara se si nota che, dalla dinastia Sung in poi, la gente cominciò a passare anni, e a volte decenni, nello studio dei classici confuciani per prepararsi al servizio statale, mentre nel periodo Han gli aspiranti a carriere burocratiche compivano quello che in effetti era un vero e proprio tirocinio ai gradi più bassi dell'ordinamento imperiale. Nel punto in cui stato e società si toccavano, nel periodo Han la persona che entrava in contatto con le unità locali vi trovava uomini che speravano di far carriera mostrando le proprie capacità; nei periodi Ming e Ch'ing, invece, trovava uomini che in genere venivano visti come degradati: i bocciati in uno degli esami. Anche se non abbiamo né il metro di giudizio né i dati per valutare la qualità del governo, si ha l'impressione che nel periodo Han le amministrazioni locali fossero qualitativamente migliori di quelle dei successivi periodi storici. Gli impiegati sub-burocratici Han cercavano di svolgere bene i loro compiti per entrare nella carriera burocratica regolare; i sub-burocrati delle epoche successive sapevano che la mobilità verso l'alto era loro preclusa e cercavano, con la corruzione e l'assenza di scrupoli, di estorcere alla popolazione quanto più possibile.

Tali strutture e procedure di reclutamento erano basate sull'assunto che il merito veniva dimostrato individualmente attraverso l'esperienza diretta; coloro che riuscivano a entrare nella burocrazia imperiale e a fare carriera all'interno di essa costituivano chiaramente una meritocrazia. Questo, almeno in teoria, ma il sistema, verso il Nuovo Han, co-

minciò a essere minato alla base dal sorgere di potenti famiglie locali⁹, in grado di dominare la sub-burocrazia e così assicurarsi la raccomandazione al servizio imperiale. Pertanto un sistema di assunzione che doveva basarsi sul merito individuale finì per essere dominato da potenti forze sociali che lo stato non era in grado di controllare.

3. *Cina aristocratica*

Gli storici cinesi del dopo-Han non sono d'accordo sull'impiego del termine «aristocratico» per il periodo dalla caduta degli Han alla fine dei T'ang (906 d. C.)¹⁰. Tuttavia, io mi servo del termine per richiamare l'attenzione sul netto salto, nei valori sociali, che distinse questo periodo dalla precedente meritocrazia. Il periodo si può dividere in due parti. La prima, con inizio nel 220 d. C. con la destituzione degli Han e la divisione della Cina in tre regni, durò fino al 589, quando la Cina venne di nuovo unificata sotto la dinastia Sui (era stata brevemente riunita già nel 265 dai Chin, ma quell'impero durò una sola generazione). I tre secoli sono spesso chiamati Periodo della Disunione. I Sui non furono capaci di mantenersi a lungo, e nel 618 vennero sostituiti dai T'ang (618-906), altra grande epoca della storia cinese: un'epoca in cui il tipo di governo cinese, le sue leggi, la sua ideologia, ebbero un duraturo influsso su Corea e Giappone. Anche se la prima parte dell'era aristocratica vide la conquista della parte settentrionale della Cina da parte da popoli non cinesi all'inizio del secolo IV, e anche se i regimi cinesi del Sud erano sempre deboli, ci furono importanti sviluppi nella natura del governo cinese durante quel periodo.

Durante il Periodo della Disunione, la situazione dell'impero era diversa nel Nord e nel Sud. I dominatori del Nord erano conquistatori stranieri che imponevano alla popolazione il proprio dominio ma, nonostante la loro origine non cinese, la tendenza generale era verso una sinificazione dei governanti e dei loro regimi. I dominatori del Sud si imponevano a un'élite cinese locale con cui dovevano collaborare. In generale, i governatori del Sud non erano altrettanto capaci di mobilitare le risorse della nazione quanto le loro controparti del Nord. Di conse-

⁹ Sulla società Han si veda Ch'ü T'ung-tsu, *Han Social Structure*, a cura di Jack L. Dull, Seattle, University of Washington Press, 1972.

¹⁰ Il titolo dei seguenti due volumi mostra le differenze relative alla natura della società in quel periodo: David G. Johnson, *The Medieval Chinese Oligarchy*, Boulder, Westview Press, 1977, e Patricia Buckley Ebrey, *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

guenza, non c'è niente di strano nel fatto che la riunificazione della Cina sia venuta dal Nord, dove lo stato era in grado di procurarsi un adeguato gettito fiscale e di creare la necessaria forza militare.

L'età aristocratica vide rifiorire molti valori patrimoniali, come si vede ad esempio nella creazione di potenti regni governati da membri della famiglia imperiale della dinastia Chin (265-316) e nei valori sociali dell'élite, come i matrimoni combinati per affiliare qualche persona, ma nonostante questo ritorno a un'epoca precedente, procedette anche il processo di burocratizzazione, come si vede nello sviluppo del braccio amministrativo dell'amministrazione centrale. L'istituto dei maestri di scrittura (*shang-shu*), designato in origine per fare da segreteria privata dell'imperatore Han, lentamente acquisì poteri amministrativi e all'inizio del Periodo della Disunione si trasformò da segretariato imperiale in branca direttiva della burocrazia. Da allora in poi, di solito prende il nome di Ministero degli Affari di stato (*shang-shu-sheng*). I nove grandi ministri degli Han, che con i loro nomi ricordavano il modo di pensare patrimoniale, continuarono a esistere, ma senza un potere significativo, e spesso unicamente per fornire sinecure. All'interno del Ministero degli Affari di stato, gli uffici vennero sostituiti da giunte, che variavano di numero ma che finirono per essere fissate a sei. Le sei giunte (*liu pu*) in seguito variarono di numero e di importanza ma continuarono a esistere fino al secolo XX, allorché, come parte delle riforme Ch'ing, vennero trasformate in Ministeri di tipo occidentale.

Al livello locale, il sistema a tre scalini — regioni, province e prefetture — continuò con due notevoli caratteristiche. Primo, i governatori provinciali avevano spesso anche un considerevole potere militare. L'epoca richiedeva un alto impegno militare non solo per la natura della politica interna, ma anche per i ripetuti tentativi di unificare la Cina. Di conseguenza c'era un'elevata militarizzazione sia a livello locale sia ai livelli superiori dello stato. Secondo, il trono rispondeva alle potenti forze locali tentando di suddividerle e, allo stesso tempo, assicurando molti incarichi alle clientele politiche. La conseguenza di questa impostazione fu una bizzarra proliferazione di unità locali. All'inizio del secolo VI, le tredici regioni del periodo Han erano divenute centotredici, le province si erano sestuplicate, fino a essere almeno 683, e le prefetture, che in tutto l'impero Han erano circa millecinquecento, erano 1.474 nel solo piccolo stato meridionale del Ch'i (479-501). Prima della fine del Periodo della Disunione, notevoli sforzi sia al Nord sia al Sud portarono a grandi riduzioni nel numero di queste unità; la dinastia Sui, a un certo punto, eliminò semplicemente tutte le province.

Il reclutamento degli impiegati statali per tutto il Periodo della Di-

sunione si basò su due principi contraddittori: attribuzione d'ufficio e merito. Le guerre civili e il caos sociale che si accompagnarono alla caduta dell'impero Han ribaltarono il normale sistema di raccomandazioni. Come rimedio, il governo della dinastia Ts'ao-Wei creò un sistema secondo il quale le persone che non si trovavano nelle loro zone d'origine potevano ricevere la raccomandazione sulla base di giudizi indiretti. L'ufficio principale incaricato di fare le raccomandazioni era quello dei rettificatori (*chung-cheng*, che viene anche tradotto alla lettera con «gli Imparziali e i Giusti»). I rettificatori operavano a tutti i livelli statali. In teoria avrebbero dovuto giudicare la capacità dei candidati e raccomandarli, ma in realtà, poco dopo la sua costituzione nel 220, l'ufficio venne monopolizzato dalle élite per mantenere al proprio interno gli incarichi; i giudizi si basavano sul rango delle famiglie di appartenenza del candidato, classificato con una scala da uno — il massimo — a nove. La posizione con cui si entrava nella burocrazia era collegata al rango sociale del candidato. Gli aristocratici non accettavano basse posizioni e le persone di rango sociale inferiore non arrivavano agli incarichi più alti. L'aristocrazia dominò i livelli superiori della burocrazia per tutto il Periodo della Disunione e per l'intera dinastia T'ang.

Molte cariche governative non rientravano nei nove gradi dei funzionari; queste cariche divennero note come «fuori della corrente» (*litivai*) dei funzionari e anch'esse avevano un grado. Gli impiegati dei vari uffici a livello locale e centrale continuavano a essere promossi secondo i meriti: superavano un tirocinio di tipo Han e poi ricevevano una carica «fuori della corrente». La linea di demarcazione tra famiglie aristocratiche e non (la cosiddetta «porta fredda» o «degli studiosi poveri») non era così netta come può sembrare. Per prima cosa, in teoria le famiglie non aristocratiche potevano salire di grado, e alcune riuscivano anche a farlo. Secondo, il rango delle famiglie aristocratiche poteva cambiare in base alle loro capacità politiche e amministrative. Tuttavia, il trono, soprattutto nelle regioni meridionali, non era autorizzato a dare il rango di aristocratico a chi fosse nato all'esterno dell'aristocrazia, indipendentemente dalla sua capacità.

Un regime imperiale burocratico è fondamentalmente incompatibile con un'aristocrazia. All'imperatore conviene disporre della più ampia scelta possibile nella nomina dei suoi funzionari, ma un'aristocrazia ben radicata, in cui il rango sociale non dipende dal trono, impedisce al sovrano la libertà di scelta. Di conseguenza, da parte dell'imperatore, c'era la necessità di aggirare l'aristocrazia e se possibile di eliminarla. Perciò i sovrani del Sud si rivolsero sempre di più a funzionari «fuori della

corrente» per svolgere le funzioni governative, processo reso più facile dalla scarsa disponibilità di molti aristocratici a sporcarsi le mani in compiti amministrativi. Nel Nord vennero presi provvedimenti decisivi, anche se non fatali, contro l'aristocrazia con l'abolizione ufficiale del sistema dei nove gradi, nel 583. Il passo fu importante, ma non eliminò l'aristocrazia come classe.

La dinastia Sui (589-617) riunificò la Cina, ma non riuscì a durare a lungo. Dimostrò, come aveva fatto la Ch'in in precedenza, la praticità di un impero e lasciò non solo un'eredità di unificazione politica, ma anche di unità geografica, visibile soprattutto nel sistema di canali che unì per la prima volta in tre secoli il Nord e il Sud ricco di grano. Se i suoi sovrani non avessero tentennato un po' troppo nella scelta di un'ideologia (a volte, gli impulsi buddhisti finirono per prevalere sul confucianesimo) e se non si fossero impegnati in costose guerre espansionistiche e in progetti di costruzione troppo vasti, la dinastia sarebbe riuscita ad affermarsi. Poiché il sistema amministrativo T'ang era molto più saldo e poiché mantenne gran parte delle pratiche Sui, esaminiamo direttamente il periodo T'ang.

La dinastia T'ang (618-907), anche se sotto molti aspetti voleva imitare la Han, costituì un'importante epoca di transizione nella storia cinese¹¹. Intellettualmente veniva reso omaggio al taoismo, in parte perché la casa regnante affermava di discendere da Lao Tzu, ma dopo il tentativo non riuscito dell'imperatore Hsuan-tsung di fare del taoismo la religione di stato, l'ispirazione intellettuale del taoismo non fu più un importante fattore politico. Quanto al buddhismo, che fino all'epoca T'ang aveva ispirato molti pensatori, si ridusse, alla fine della dinastia, a una religione consolante, ma priva degli interessi filosofici precedenti. Ciò lasciò libero il campo a un ritorno del confucianesimo. Questo era la dottrina ufficiale dello stato fin dall'inizio della dinastia, ma nei primi tempi aveva destato poco interesse. Socialmente, all'inizio del periodo, l'aristocrazia dominava sia la scena politica sia quella sociale, ma con l'inizio della dinastia Sung nel 960 l'aristocrazia aveva perso gran parte del proprio peso. Il governo T'ang effettuò (o meglio consolidò) cambiamenti che avrebbero irrobustito l'elemento burocratico all'interno della struttura imperiale.

La longevità della dinastia T'ang dimostrò ancora una volta la possibilità di un impero esteso sia in senso geografico sia nel senso della du-

¹¹ Denis Twitchett (a cura di), *The Cambridge History of China*, vol. 3, *Sui and T'ang China, 589-906*, parte 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, fornisce un'accurata storia politica dei periodi Sui e T'ang.

rata. In seguito, la Cina non fu mai più divisa come lo era stata prima dei Sui. L'imperatore esercitò il potere in modo efficace (almeno per la prima metà del periodo T'ang) attraverso una complessa burocrazia che copriva una vasta area di territorio. Eppure lo storico ha l'impressione che il potere imperiale non mostrasse la stessa fermezza che mostrò in periodi successivi; l'esistenza dell'aristocrazia probabilmente frenò questi sviluppi, che avrebbero reso davvero terribile il potere del trono.

Il più alto livello dell'amministrazione centrale T'ang consisteva di tre corpi principali: il Ministero degli Affari di stato, il segretariato (*chungshu-sheng*) e la cancelleria (*men-hsia-sheng*). Il Ministero degli Affari di stato era la principale agenzia amministrativa del governo centrale; sotto di esso c'erano le sei giunte con funzioni distinte tra loro e ben specifiche. Il segretariato si sviluppò lungo le stesse linee del Ministero degli Affari di stato. Nell'impero Han c'era stato un corpo di scrittori di palazzo che durante il Periodo della Disunione si era lentamente trasformato in un ente amministrativo che a volte si sovrapponeva al Ministero degli Affari di stato; in quello T'ang il segretariato perse la forma di un corpo responsabile di trasmettere gli ordini provenienti dal trono. Anche la cancelleria affondava le sue radici tra i consiglieri del trono dell'impero Han, e durante il Periodo della Disunione a volte si trovò in competizione con il segretariato. Con l'impero T'ang, la sua posizione divenne quella di una struttura che giudicava le proposte politiche provenienti dal segretariato. Queste tre strutture erano note collettivamente come i tre ministeri (*san-sheng*). I loro direttori (*ling*) e vicedirettori (*p'u-yeh*) agivano collegialmente nel consigliare l'imperatore. Il tragitto normale di una decisione politica era il seguente: il segretariato dava alla proposta la sua forma finale, la cancelleria la esaminava (e all'occorrenza suggeriva i cambiamenti) e il Ministero degli Affari di stato, nel ricevere l'ordine, lo passava a una delle sei giunte per farlo eseguire.

Altre posizioni amministrative centrali comprendevano le nove corti (*chiu-ssu*) e i cinque direttorati (*wu-chien*). Le nove corti erano la prosecuzione dei nove grandi ministri del periodo Han; sette di loro si occupavano esclusivamente della persona dell'imperatore e delle sue funzioni rituali. Le altre due corti esercitavano funzioni di controllo sulla giustizia e sull'ammasso. Le vecchie funzioni dell'epoca patrimoniale affidate alle corti erano chiaramente distinte dalle funzioni burocratiche, che spettavano alle sei giunte.

Il più importante dei cinque direttorati era responsabile delle scuole superiori situate nei capoluoghi (gli altri si occupavano delle manifatture imperiali, dei canali, dell'esercito e degli edifici del palazzo). La scuola di più alto livello era aperta solo ai figli dei funzionari di livello superio-

re e ai nobili; la scuola di secondo rango era aperta ai figli dei funzionari di secondo rango, e quella di terzo rango ai funzionari di grado inferiore e ad alcuni non nobili. Chiaramente, il sistema era fatto in modo da permettere alle famiglie di mantenere la propria influenza.

L'amministrazione locale durante la dinastia T'ang continuò nel solito modo a due livelli. La Cina era divisa in trecentocinquanta prefetture (*chou*), equivalenti alle province del periodo Han, e circa millecinquecento distretti, equivalenti alle prefetture Han; i numeri sono approssimativi perché variavano con la dimensione dell'impero e in base a varie considerazioni politiche. Come in passato, a capo di ciascuna di queste unità c'era un funzionario nominato dallo stato, e come in passato gli impiegati sub-burocratici venivano assunti localmente e potevano poi entrare a far parte della burocrazia vera e propria. C'era però un'importante differenza fra Han e T'ang per quel che riguardava il personale sub-burocratico: il sistema degli esami toglieva loro la possibilità di giungere ai gradi superiori, una pratica che si può ricondurre all'aristocrazia e alle nomine «fuori della corrente» già osservate per il Periodo della Disunione. La tendenza sarebbe continuata nei successivi periodi della storia cinese.

Di fronte al problema di sorvegliare tutti i funzionari di prefettura e di distretto, il governo T'ang si affidò dapprima a commissari inviati di volta in volta a controllare le varie attività. Dopo il primo secolo dell'impero T'ang (nel 706) la Cina venne divisa in dieci «circuiti» (*tao*), ciascuno sotto un commissario (*shih*). Nelle aree di frontiera, i comandanti militari divennero simultaneamente commissari militari (*chien-tushih*) e commissari di circuito. Più tardi, per reprimere la ribellione di An Lu-shan (755-763) un numero sempre maggiore di commissari di circuito assunse anche un comando militare. Dopo la ribellione, il trono cercò per decenni, senza pieno successo, di togliere il potere ai commissari militari che avevano in mano la nomina dei funzionari di prefettura e di distretto e che controllavano anche l'esazione delle tasse nei loro circuiti. Questi commissari militari, chiamati anche governatori militari, furono poi la causa della caduta dell'impero T'ang.

Il famoso sistema cinese degli esami assunse i suoi connotati definitivi nel periodo T'ang. Quando il governo Sui annunciò l'abolizione del sistema dei nove gradi, esso varò anche un sistema di esami. L'istituto non era del tutto nuovo, ma, diversamente da prima, veniva ad avere un'importanza assai maggiore. La raccomandazione costituiva ancora un requisito per partecipare all'esame, ma adesso la raccomandazione si basava più sulle doti letterarie che sulle capacità amministrative.

La lenta evoluzione del sistema degli esami come mezzo di assunzione è visibile in un cambiamento che si verificò nel 736. A quell'epoca,

il controllo degli esami venne trasferito dalla giunta del personale a quella dei riti, e ciò era una testimonianza inequivocabile del fatto che la vecchia pratica della selezione sulla base dell'esperienza sub-burocratica stava per finire: per fare una buona carriera, l'addestramento pratico e l'esperienza burocratica dovevano lasciare adesso il posto ai lunghi anni trascorsi a studiare i classici e a perfezionare le proprie capacità letterarie.

4. *La Cina dei gentiluomini*

Con la dinastia Sung (960-1279) inizia una nuova fase della storia cinese (senza con questo voler suggerire improvvisi cambiamenti nella società). A quest'epoca, l'aristocrazia era ormai in gran parte sparita; molte famiglie aristocratiche erano state spazzate via nell'ultimo periodo T'ang e nelle guerre che si conclusero con la fondazione dell'impero Sung. Inoltre, nella seconda metà del periodo T'ang si era lentamente sviluppata un'élite provinciale che aveva cambiato le caratteristiche sociali della Cina. La disponibilità di testi stampati aveva facilitato lo studio dei classici confuciani e aveva contribuito a diffondere su scala più ampia la letteratura. La ricchezza della società era maggiore che nell'epoca T'ang perché, economicamente, il centro di gravità era passato nelle ricche terre della valle dello Yangtze. E c'erano stati anche importanti cambiamenti in tutti i livelli del governo¹².

Gli imperatori della dinastia Sung erano più potenti dei predecessori e l'imperatore adottò pose più distanti e ufficiali. Il limitato cerimoniale tra il sovrano e i suoi ministri ora lasciò il posto a un rapporto più distaccato, basato sullo scambio di documenti ufficiali. Il sovrano non aveva più bisogno di difendersi da un'aristocrazia indipendente: il sistema degli esami era adesso il principale mezzo per determinare il rango politico, e dunque quello sociale. Cambiamenti nelle istituzioni politiche eliminarono i commissari militari e i signori della guerra che avevano minacciato molti imperatori prima dei Sung. Il confucianesimo cominciò a sottolineare valori diversi, soprattutto l'obbedienza ai superiori. Infine, la presenza di potenti stati alle frontiere settentrionali, che creò tensioni militari e occasionalmente portò a guerre, può avere rafforzato le tendenze autoritarie Sung, come suggerisce un motto del periodo: «Cacciare i barbari; onorare l'imperatore».

¹² E. A. Kracke, Jr., *Civil Service in Early Sung China, 960-1067*, Cambridge, Harvard University Press, 1953. Questo libro è la più utile opera sul governo Sung, anche se il periodo da esso coperto è piuttosto limitato.

Il regime Sung creò la più complessa struttura amministrativa e il più complesso sistema di designazioni ufficiali di qualsiasi altro governo imperiale cinese. Perciò, la loro descrizione sarà ancor più condensata che nei casi precedenti.

Nell'amministrazione centrale continuarono a esistere i tre Ministeri mediati dal periodo T'ang, ma spesso la loro esistenza fu solo nominale. Il potere era nelle mani dei grandi consiglieri, che a volte potevano anche essere a capo di uno dei Ministeri o di altri uffici. In genere c'erano due grandi consiglieri (*tsai-hsiang*) e un numero variabile di vice- consiglieri (*fu-hsiang*): a seconda dei momenti, il numero complessivo di consiglieri variava da cinque a nove. Essi controllavano l'amministrazione e suggerivano all'imperatore la politica da seguire. I consiglieri avevano molto personale a loro disposizione, e i membri più importanti di questo personale erano gli accademici Hanlin (*han-lin hsüeh-shih*). Il titolo era nato nell'impero T'ang come ufficio di leva e di revisione al servizio diretto del trono, e alla fine del regime T'ang gli accademici erano divenuti consiglieri di palazzo. Nel Sung gli accademici erano totalmente burocratizzati e svolgevano un ruolo di notevole importanza.

Una delle caratteristiche dell'amministrazione Sung (che si mantenne anche nei periodi successivi) fu un alto grado di specificità funzionale. A livello del governo centrale, questo si vede nella commissione per la finanza (*san-ssu*) che per il primo secolo del regime Sung si assunse le funzioni della vecchia giunta per i tributi e di due altre delle sei vecchie giunte, concentrando così su di sé tutte le questioni fiscali. Dopo il primo secolo, queste responsabilità vennero restituite alle vecchie giunte. A uno sviluppo analogo si assistette con la creazione di un ufficio degli Affari militari (*shu-mi-yüan*), diretto da un commissario (*shih*) che rispondeva direttamente all'imperatore. Il commissario e l'ufficio degli Affari militari tendevano a indebolire i poteri dei grandi consiglieri (anche se di tanto in tanto uno dei grandi consiglieri era anche il commissario). La distinzione fra incarichi civili e incarichi militari non è dovuta alla ricerca di maggiore professionismo (il commissario militare era in genere un funzionario civile), ma al desiderio da parte del trono di non affidare l'esercito e la raccolta dei tributi a una stessa persona, potenzialmente pericolosa.

Nel 1080, importanti riforme, effettuate sotto la spinta della burocrazia conservatrice, diminuirono l'importanza del commissario fiscale e ripristinarono le sei vecchie giunte. Queste erano nominalmente sotto il Ministero degli Affari di stato, che però tendeva a essere assorbito dai grandi consiglieri; perciò le sei giunte (e i burocrati che ne dipendevano) erano direttamente controllati dal più alto organo di governo. Un

altro istituto che continuò dall'epoca T'ang furono le nove corti, il cui interesse principale era ancora l'attività dell'imperatore. Anche i direttorati, di cui quello dell'istruzione, a capo dell'università nazionale, era il più importante, continuarono a esistere. Tuttavia, la crescente importanza del sistema di esami ridusse l'importanza di questo istituto e i suoi studenti non furono più i «figli dello stato».

Anche se le unità amministrative locali erano molto simili ai loro predecessori prima dell'impero Sung, ci furono anche significative differenze. Di regola, all'inizio del periodo Sung le trecento prefetture e i millecinquecento distretti non avevano un *loro* funzionario: i funzionari avevano un ruolo fisso presso l'organo centrale, e da laggiù venivano inviati nelle prefetture e nei distretti a occuparsi della loro amministrazione. Questo sistema era molto diffuso nel primo secolo Sung, e faceva sì che un funzionario avesse contemporaneamente una grande quantità di titoli e di posti: questo per convincere i funzionari di far parte dell'amministrazione centrale e di dipendere direttamente dall'imperatore. La sfiducia imperiale nei prefetti portò anche alla pratica di inviare altri ufficiali, anch'essi con il loro ruolo nel governo centrale, a spiare sui prefetti e a fare rapporto sulla loro amministrazione. Questi controllori generali (*t'ung-p'an*) com'erano ufficialmente chiamati, dovevano siglare ogni ordine emanato dal funzionario che svolgeva il ruolo di prefetto. Dopo il primo secolo Sung, questi controllori generali vennero trasformati in viceprefetti.

Il tipo di amministrazione che le persone comuni potevano aspettarsi di incontrare peggiorò ulteriormente durante il periodo Sung. Molti funzionari sub-burocratici erano adesso chiamati a servire senza paga. Anzi, spesso erano sfruttati finanziariamente e dovevano compensare di tasca propria le perdite, alla fine del periodo di servizio. Davanti a questa prospettiva molti cercavano di evitare la leva, o, se non ci riuscivano, di rivalersi sui contribuenti: di conseguenza, il comportamento dei funzionari statali a diretto contatto con il pubblico era assai diverso da quello degli aspiranti burocrati del periodo Han.

La principale riforma istituzionale a livello locale del periodo Sung nacque da un ulteriore tentativo di infilare un ispettore tra il governo centrale e le prefetture. Questa riforma può essere citata come un caso evidente in cui i funzionari cinesi impararono davvero dalla storia. Certamente l'esperienza Han e T'ang con province che finivano per accumulare un grande potere militare ed economico fu una buona lezione su come *non* si dovesse creare una determinata istituzione politica. La soluzione Sung del problema, già suggerita dalla creazione di commissari fiscali da parte dei T'ang, era quella di creare commissari per le varie

funzioni militari, fiscali, giudiziarie e dell'ammasso. La Cina Sung era divisa in dieci «circuiti» (*//u*), successivamente portati a ventisei, ma ridotti a sedici dopo la perdita della Cina settentrionale con un commissario (*shih*) fiscale e uno giudiziario per ciascun circuito. Le aree geografiche sottoposte ai due commissari non corrispondevano necessariamente ai confini dei circuiti regolari. Questo tipo di divisione funzionale impediva a un singolo ufficiale di accentrare su di sé diversi tipi di potere; di conseguenza, il trono si sentiva più sicuro.

L'istituzionalizzazione del sistema di esami è generalmente considerata uno dei principali successi del periodo Sung. Approfittando di strutture già esistenti, il governo Sung stabilì tre fasi. Gli esami del livello più basso si svolgevano a livello di prefettura; coloro che li superavano andavano all'esame metropolitano presso la capitale. Infine, coloro che superavano anche il secondo livello erano esaminati a palazzo, e talvolta era lo stesso imperatore a esaminarli. Gli esami si tenevano ogni tre anni, e questo intervallo di tempo divenne poi di rigore in tutta la storia seguente. Il grado più prestigioso era quello di Letterato Raccomandato, assegnato a circa seicento persone ogni tre anni. Anche se non sono noti i requisiti per partecipare all'esame provinciale, in genere si riteneva che con gli esami del periodo Sung la carriera di funzionario statale fosse più aperta che con gli altri metodi di assunzione precedenti.

L'importanza storica degli esami è almeno triplice. Per prima cosa, permetteva la mobilità sociale a chi poteva permettersi di studiare o di dare un'istruzione ai figli. L'avvento della stampa fu senza dubbio un fattore che contribuì a questa mobilità. Secondo, liberò il trono dalla necessità di doversi appoggiare a un'aristocrazia e diede al sovrano, attraverso i suoi esaminatori, la facoltà di promuovere a un rango superiore le persone di origine modesta. Terzo, il sistema degli esami creò i gentiluomini. La piena importanza sociopolitica dei gentiluomini non emergerà fino all'epoca Ming e Ch'ing, ma anche nel periodo Sung il sistema degli esami diede alle persone un posto nella società ufficialmente legato al loro successo in esami estremamente competitivi. I candidati promossi, anche quelli che superavano soltanto i più bassi livelli, si assicuravano una condizione sociale d'élite. La loro istruzione poteva dipendere dal fatto che i loro genitori erano ricchi contadini o proprietari, ma la loro condizione sociale dipendeva soltanto dal successo nell'esame.

Neppure quando raggiunse la sua massima estensione geografica, la dinastia Sung non controllò mai un'area vasta come quella dell'impero T'ang. Fin dall'inizio della dinastia, la Cina Nordoccidentale rimase in mano allo stato Hsi-Hsia¹³ e parte della Cina del Nordest fu control-

¹³ Si veda la voce *Tangut* nel Glossario.

lata dalla dinastia Liao ¹⁴⁴. Nel 1125, l'intera parte settentrionale della Cina venne conquistata dalla dinastia Chin¹⁵, cinese solo parzialmente, e nel 1279 i mongoli completarono la conquista dell'intero paese. Per mancanza di spazio non esaminò il governo di questi regimi; citerò un solo fattore, per la sua importanza nei confronti di Ming T'ai-tsu (regno: 1368-98), fondatore della dinastia Ming (1368-1644). T'ai-tsu era convinto che i conquistatori mongoli della dinastia Yuan (1279-1367) fossero stati negligenti; di conseguenza, gran parte dei suoi sforzi fu dedicata ad assicurarsi che la Cina fosse governata in modo rigoroso e che il sovrano dovesse occuparsi personalmente di raggiungere quel risultato.

La dinastia Ming fu più autocratica dei successivi conquistatori Manchu della Cina, la cui dinastia Ch'ing dominò dal 1644 al 1911¹⁶. La differenza tra le due dinastie fu più di tono e di stile che di reali istituzioni. Pur introducendo alcuni cambiamenti rispetto al governo Ming, i Manchu mantennero un regime che era molto simile al Ming. A causa di queste somiglianze, tratto il periodo Ming e il Ch'ing insieme, notando solo qualche caso in cui l'ultima dinastia si allontanò dalle pratiche della precedente¹⁷.

L'autocrazia era facilitata da alcuni fattori. In primo luogo, il neo-confucianesimo, che era la dottrina di stato sia nel caso dei sovrani cinesi della dinastia Ming sia di quelli Manchu della dinastia Ch'ing, poneva maggiormente l'accento sui rapporti di autorità all'interno della famiglia, della società e dello stato che non le precedenti forme di confucianesimo. In secondo luogo, i cambiamenti istituzionali permettevano un maggiore controllo a tutti i livelli della burocrazia. In terzo luogo, anche se il ruolo dei gentiluomini era stato molto accresciuto nelle ultime due dinastie, era un ruolo che richiedeva ai gentiluomini di lavorare a stretto contatto con la burocrazia di stato. In effetti, c'era un'alleanza tra l'élite sociale e quella burocratica o, per essere più precisi, si può dire che esisteva un'alleanza tra i gentiluomini che lavoravano all'interno dello stato e quelli che lavoravano all'esterno.

¹⁴Si veda la voce *Khitani* nel Glossario.

¹⁵Si veda la voce *Jurchen* nel Glossario.

¹⁶Charles O. Hucker, *The Ming Dynasty: Its Origins and Evolving Institutions*, Ann Arbor, University of Michigan Center for Chinese Studies, 1973, e Id., *The Traditional Chinese State in Ming Times*, Tucson, University of Arizona Press, 1961.

¹⁷Non esiste ancora uno studio moderno completo del governo Ch'ing. Hsieh Pao-chao, *The Government of China (1644-1911)*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1925, è superato e deve essere usato con attenzione. Le amministrazioni locali sono esaminate in Ch'ü T'ungtsu, *Local Government in China under the Ch'ing*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, e in James R. Watt, *The District Magistrate in Late Imperial China*, New York, Columbia University Press, 1972.

Ming T'ai-tsu lasciò un'impronta sulle istituzioni imperiali cinesi più profonda di quella di molti suoi predecessori. Era ben consapevole del fatto che le pratiche da lui instaurate sarebbero state vincolanti per i suoi discendenti, e di conseguenza emanò moltissimi decreti, ordini e leggi. Il suo scopo era di vincere la rilassatezza da lui attribuita alla dominazione mongola e di controllare in modo rigoroso sia la struttura amministrativa sia la società. Cercò anche di creare una nuova società cinese, soprattutto per ciò che riguardava la moralità e il comportamento sociale, che seguisse i criteri neo-confuciani.

Il massimo livello dell'amministrazione centrale, il grande segretariato (*nei-ko*) non assunse la sua forma definitiva se non alla fine del secolo XV. Ming T'ai-tsu aveva una profonda sfiducia nei funzionari di alto livello, sfiducia che lo portò ad abolire il segretariato che gli era giunto dagli Yuan e dalle precedenti dinastie. Suddivise l'autorità burocratica centrale fra i sei ministeri e le cinque commissioni militari (*wuchün tu-tu-fu*). Quando si trovò ad affrontare il difficile compito di trattare con più agenzie governative, si rivolse per aiuto agli accademici Hanlin. Il grande segretariato, che era composto di accademici Hanlin di basso rango ai quali, per tradizione, venivano anche assegnati altri incarichi nominali senza effettivo potere, nacque da questo rapporto con gli accademici. Lo scopo dell'imperatore era chiaramente quello di evitare la concentrazione del potere nel segretariato di tipo tradizionale, per non parlare del potere ancora più grande che si concentrava nelle mani del cancelliere della dinastia Han.

I grandi segretari erano in una posizione politica scomoda. Anche se la loro posizione reale era molto bassa, la loro vicinanza all'imperatore significava che avevano sotto di loro la maggior parte dei membri della burocrazia. Inoltre, il consueto metodo con cui arrivavano al potere passava per gli Hanlin e le altre accademie, e non attraverso la burocrazia; di conseguenza, molti funzionari non li consideravano parte del regolare apparato di governo, ma creature dell'imperatore. Infine, spesso si trovavano a lavorare insieme con altri membri della corte interna, soprattutto con gli eunuchi¹⁸, la cui importanza andava progressivamente crescendo. I grandi segretari venivano trattati con sospetto dagli imperatori più ostinati, e spesso con disprezzo dai membri della burocrazia ufficiale.

Nel contesto della politica cinese, i grandi segretari possono essere visti come un retaggio dei valori patrimoniali tradizionali. Per tutto il corso della storia cinese, i sovrani cercarono sempre di escludere dalla

¹⁸Si veda la voce *Eunuchi* nel Glossario.

burocratizzazione la loro posizione; la presenza dei grandi segretari e dei loro equivalenti pre-Ming, come i maestri di scrittura della dinastia Han, mostra la decisione con cui i sovrani perseguirono questo fine. Con il tempo, tuttavia, la ripetuta burocratizzazione di queste posizioni di segretari e di consiglieri indica che anche se i sovrani riuscirono a evitarla per quanto riguardava se stessi, non riuscirono a impedire che il processo di burocratizzazione si estendesse fino ai loro consiglieri.

Il passaggio dei grandi segretari Ming da un ruolo di consiglieri della «corte interna» a un ruolo amministrativo della «corte esterna» si completò solo nel 1730, quando già si era nella dinastia Ch'ing. L'imperatore allora si rivolse al consiglio di stato (*chiin-chi-ch'u*) per avere consigli indipendenti. Il consiglio era costituito di cinque membri, due cinesi e due Manchu diretti da un presidente Manchu. Di regola, i membri del consiglio coprivano importanti posizioni in altri uffici amministrativi. La loro importanza derivava dagli incontri giornalieri con l'imperatore, in occasione dei quali si arrivava a decisioni politiche e si diramavano ordini.

La presenza di cinesi e Manchu nel Consiglio di stato mostra che i dirigenti Manchu avevano imparato dall'esperienza storica della dinastia Yuan che condividendo il potere con i cinesi si riusciva a governare meglio e con meno attriti. Perciò c'era spesso un raddoppiamento degli incarichi governativi centrali per accontentare tutt'e due le etnie. Ai livelli più bassi, però, i cinesi dominavano numericamente la struttura amministrativa.

I principali organi amministrativi delle dinastie Ming e Ch'ing erano le sei giunte. A parte la presenza sia di cinesi sia di Manchu, in esse ci fu una grande continuità dal periodo Ming al Ch'ing. I Manchu aggiunsero l'equivalente di una settima giunta, chiamata corte degli Affari coloniali (*li-fan-yuan*) a testimonianza della maggiore estensione dell'impero Ch'ing. Questa corte era responsabile dei rapporti diplomatici tra il governo Ch'ing e le tribù mongole, il Tibet, la Russia e gli stati delle oasi dell'Asia centrale. Nel 1861, in un cambiamento delle istituzioni dettato dagli occidentali, questa corte venne trasformata in un Ministero degli Esteri di stampo occidentale.

Le funzioni censorie e quelle di rimostranza hanno una lunga storia, in Cina, con vari alti e bassi¹⁹. Affrontando i tre aspetti del problema possiamo chiarirne almeno in parte le funzioni, ma su queste istituzioni

¹⁹Charles O. Hucker, *The Censorial System in Ming China*, Stanford, Stanford University Press, 1966, è l'unico volume completamente dedicato al censorato. Si vedano anche le opere citate nelle note 6, 7 e 10.

c'è ancora molto lavoro da fare. La «rimostranza», termine applicato ai casi in cui si doveva avvertire l'imperatore degli sbagli commessi, era una costante preoccupazione dei funzionari, ed era profondamente radicata nel pensiero confuciano. Non essendo previsto dalle istituzioni alcun vincolo sul potere imperiale, occorreva convincere l'imperatore ad affidarsi alla saggezza e alla guida dei suoi funzionari confuciani (e non ai suggerimenti che arrivavano dai familiari della consorte, dagli eunuchi e da altri). A partire dal Periodo della Disunione e fino al periodo Sung, la cancelleria e il segretariato avevano i loro addetti alla rimostranza. Un importante cambiamento si verificò in epoca Ming, quando le funzioni di rimostranza vennero assegnate al censorato e non ci fu un organo specifico per la rimostranza. Anche l'impero Ch'ing adottò questa pratica.

I funzionari e i censori incaricati della rimostranza scoprivano molte volte di rischiare la carriera (e anche la vita), nell'opporli all'imperatore. Perciò l'abolizione dei funzionari addetti alla rimostranza può essere vista come una vittoria sia del trono sia della burocrazia: il trono perché non doveva più tollerare la presenza di uomini che avevano l'incarico di metterlo in cattiva luce, e la burocrazia perché nessuno dei suoi doveva più rischiare la vita per i doveri d'ufficio.

Le altre due parti di questa attività di controllo sono la censura centrale e quella locale. Il concetto di un censorato ben articolato non si affacciò fino alla dinastia Sui e, in particolare, alla T'ang. Nella T'ang il censorato (*yü-shih-t'ai*) si occupava esclusivamente della sorveglianza dell'amministrazione a tutti i livelli. Con poche eccezioni, questa struttura continuò fino alla dinastia Ming, allorché le riforme del 1382, quando

i censori investigativi (*chien-ch'a yü-shih*), benché dipendessero ancora nominalmente dal censorato, vennero posti sotto il diretto comando dell'imperatore. I centodieci censori vennero organizzati secondo le province, ma vennero regolarmente inviati in missione al di fuori dei confini provinciali. Inoltre, ciascuno dei sei ministri aveva un ufficio di controllo indipendente dal censorato. Gli imperatori Ch'ing posero sotto il censorato i sei uffici di controllo e così eliminarono ogni funzione di rimostranza. Il periodo Ming vide l'apogeo dei poteri censori, cosa che in realtà non ci deve sorprendere, visto il livello raggiunto a quell'epoca dall'autocrazia.

La sorveglianza a livello locale risultò la più difficile per l'imperatore. Nel periodo Ch'in-Han e nuovamente nel Sung, gli ispettori locali vennero trasformati in assistenti degli uomini che avrebbero dovuto controllare. Analogamente, sia nel periodo Han sia in quello T'ang, gli ispettori regionali vennero trasformati in amministratori ad alto livello con

grandi poteri fiscali, amministrativi e militari, rendendo ancor più vaga la distinzione tra ispettori e amministratori. La soluzione del problema venne poi ottenuta nei periodi Ming e Ch'ing con la creazione di province e di agenzie sub-provinciali con autorità sui magistrati di distretto.

I confini delle province vennero delineati con la dinastia Yuan, presero forma definitiva con la Ming e divennero unità amministrative con la Ch'ing. All'inizio del periodo Ming, per ciascuna provincia vennero nominati tre funzionari: un commissario amministrativo provinciale (*ch'eng-hsuan pu-cheng shih ssu*), un commissario ispettore provinciale (*t'ihsing an-ch'a shih ssu*), e un commissario regionale militare (*tu chih-hui shih ssu*). Per coordinare gli aspetti civili di questa struttura, vennero inviati grandi coordinatori (*hsun-fu*). Non avevano personale a disposizione e venivano mandati semplicemente come coordinatori. Nella dinastia Ch'ing, i coordinatori vennero sostituiti da regolari governatori regionali: incarico importante, ma senza personale amministrativo al seguito. L'equivalente militare del governatore provinciale nella dinastia Ming fu il supremo comandante (*tsung-tu*), che coordinava le forze militari su un'area superiore a quella di una provincia. I coordinatori Ming e i governatori Ch'ing svolgevano anche la funzione di censori; in questo modo avevano vasti poteri di incriminazione. I Ch'ing crearono anche un incarico superprovinciale: il governatore generale, che corrispondeva al comandante militare regionale dei Ming. Ogni governatore generale aveva sotto di sé due o tre province. Nel caso di sei dei nove governatori generali, essi erano anche governatori di una delle loro province (tre province erano prive di governatori generali). I governatori e i governatori generali erano attentamente scelti dall'imperatore stesso. In maggioranza, le posizioni provinciali e quelle di basso livello erano occupate da cinesi. Diversamente dalla situazione del governo centrale, dove molti posti vedevano insieme cinesi e Manchu, a livello locale non c'era una suddivisione dei posti tra etnie.

Nei periodi Ming e Ch'ing, molti commissari a livello provinciale ebbero grande importanza. Il commissario amministrativo (*pu-cheng-shih*)

si occupava soprattutto di questioni fiscali. Il commissario ispettore (*anch'a-shih*), che esercitava funzioni censorie su tutti i funzionari della provincia, si occupava anche dell'amministrazione della giustizia. Il commissario dell'istruzione (*t'i-tu hsueh-cheng*), con sede nel capoluogo, controllava le scuole di una provincia e approvava i candidati agli esami. La specializzazione funzionale per nomina da parte dell'imperatore raggiungeva così un livello superiore.

Le province erano divise in circuiti già in epoca Ming, e la suddivi-

sione venne mantenuta in epoca Ch'ing (verso la metà del secolo XVIII c'erano 89 circuiti). Al di sotto dei circuiti c'era una struttura a tre scalini, costituita da prefetture, dipartimenti e distretti (rispettivamente, alla fine del periodo Ming, 159, 234 e 1.144; nel 1812, periodo Ch'ing, erano invece 182, 214 e 1.293). La piramide non era esatta come sembrerebbe; alcuni dipartimenti non avevano distretti sotto di loro, e alcuni distretti erano amministrati direttamente dalle prefetture. Inoltre, nel periodo Ch'ing, in alcune aree strategiche e fiscali particolarmente importanti venne aggiunta una sottoprefettura, tra prefettura e dipartimenti, che spesso dipendeva direttamente dall'ufficio provinciale. I distretti e, in alcuni casi, i dipartimenti, erano le sole unità direttamente a contatto con la popolazione; tutte le altre servivano a controllare, ispezionare, incriminare e dirigere le unità inferiori. Quel che colpisce, rispetto alla situazione del periodo Han, è la complessità delle strutture al di sopra del livello distrettuale, e il numero relativamente limitato dei distretti. C'era un notevole grado di specializzazione a tutti i livelli, tranne quello distrettuale. Nei circuiti e nei dipartimenti, e anche in alcuni distretti, vennero create speciali unità per occuparsi specificamente di attività come il controllo delle acque, i trasporti, le questioni fiscali e il commercio del sale. Le sovrapposizioni di incarichi erano probabilmente comuni solo per quanto riguardava le attività censorie. L'intero operato del governo a livello locale era regolato molto finemente. Unicamente al livello di magistrato di distretto c'era un solo ufficiale responsabile di numerose operazioni, consistenti nell'amministrare la giustizia, raccogliere le tasse, controllare le acque, trasportare il grano, controllare le scuole, partecipare ai riti e così via.

Data questa struttura e la costante sorveglianza esercitata dall'alto si potrebbe pensare che la corruzione fosse eccezionalmente rara, ma in realtà non era così. In una società dove ci sono estreme indigenze, in cui alcune persone hanno il denaro ma non il potere politico, e altre hanno il potere politico, ma non il denaro, e in cui l'idea del diritto è poco sviluppata — in breve, in gran parte del mondo premoderno — ci si deve aspettare l'esistenza della corruzione. Tangenti e corruzione erano diffuse in tutta la storia cinese, e finché rimanevano sotto un dato limite, vagamente compreso e mai espresso con precisione, venivano tollerate.

I vari strati di enti governativi tra quello distrettuale e quello provinciale probabilmente avevano un utile ruolo sociale nel fornire impieghi a coloro che avevano superato gli esami. La proliferazione di uffici a livello locale durante il Periodo della Disunione ci fornisce un parallelo storico. Durante i periodi Ming e Ch'ing, la percentuale di promossi all'esame provinciale era di circa l'uno per cento; per l'esame metropo-

litano era di circa il 2,5 per cento. La promozione all'esame provinciale dava accesso a posizioni relativamente basse, come quella di magistrato di distretto. Così, i livelli governativi al di sopra di quello distrettuale accoglievano un gran numero di persone che altrimenti non sarebbero state in grado di trovare impiego. In questa esposizione non si vuole suggerire che le posizioni al di sopra di quella distrettuale fossero sinecure, ma solo che quegli impieghi richiedevano persone che godessero della protezione imperiale e che eseguissero al livello locale la volontà del sovrano.

Il numero relativamente limitato di distretti nel periodo Ch'ing è in netto contrasto con le cifre che si riferiscono a precedenti periodi della storia cinese, e il contrasto è ancor più stridente quando si osserva che la popolazione dell'impero Ch'ing era circa sei volte superiore a quella del periodo Han. In contrasto con la maggior parte delle ere precedenti, durante il periodo Ch'ing un numero minore di magistrati di distretto era responsabile per una popolazione molto più vasta. A chi conveniva una simile sistemazione? Una possibile risposta è da cercare nella posizione dei gentiluomini. Poiché i magistrati di distretto erano pienamente occupati dalle loro incombenze di amministrare la giustizia, incassare i tributi e svolgere altri incarichi specifici, molte attività locali erano affidate ai gentiluomini non facenti parte della burocrazia (ritornerò su questo punto più avanti). Nonostante la sua natura autocratica, il governo delle dinastie Ming e Ch'ing costituiva così una soluzione mutualmente soddisfacente, in cui l'imperatore era al sicuro sul suo trono, e i gentiluomini avevano libertà di movimento nell'ambito locale.

Il famoso sistema di esami per l'assunzione dei funzionari statali trovò il suo aspetto definitivo nelle dinastie Ming e Ch'ing dopo un millennio di evoluzione. Tutte le amministrazioni locali, dalla prefettura al distretto, dovevano avere scuole confuciane con un numero fisso di studenti. L'ammissione alla scuola richiedeva una notevole preparazione perché si dovevano superare numerosi esami. Gli studenti che ottenevano il titolo di licenziato (o «candidato», *sheng-yuan*) — non semplicemente al termine del corso, ma superando il corrispondente esame — non avevano ancora diritto a un posto nell'amministrazione, ma il titolo dava già un rango sociale superiore a quello dei normali cittadini, riconoscibile dal vestito che erano autorizzati a indossare, da taluni privilegi legali e da un assegno statale per proseguire gli studi. Soprattutto, il grado di licenziato permetteva di presentarsi agli esami provinciali. Chi superava l'esame provinciale poteva già essere assunto in un impiego statale, ma la sua possibilità di raggiungere alti gradi con quel solo titolo era assai limitata. I due o tre su cento che superavano anche l'esame metropoli-

tano dovevano infine sostenere un esame a palazzo, in cui quasi tutti erano promossi. Chi superava l'esame metropolitano otteneva subito un'alta posizione nella capitale o nelle province.

C'erano però varie eccezioni a questa trafila, e le ricorderò brevemente. In generale, lungo tutto l'arco della storia cinese, i figli degli alti funzionari (e a volte anche altri parenti) entravano nella carriera burocratica senza dover superare gli esami o almeno parte di essi. Quando lo stato era a corto di denaro, vendeva titoli come quello di licenziato o posti nell'università nazionale o nella burocrazia. Inoltre, sessioni speciali d'esame venivano organizzate per permettere a studenti particolari di entrare in carriera senza sottostare all'intera trafila. Infine, gli esami dei Manchu e dei loro alleati mongoli erano meno severi di quelli dei candidati cinesi. Nonostante questo, però, erano i cinesi a occupare la maggior parte degli impieghi statali.

Gli esami crearono l'élite sociale, i gentiluomini. Alcuni di essi erano anche membri della burocrazia, ma la grande maggioranza dei diplomati, per non dire degli aspiranti al titolo, non aveva un grado nell'amministrazione statale. Tuttavia, la nuova nobiltà di dotti svolse un ruolo importante nella vita politica dei periodi Ming e Ch'ing. C'erano innumerevoli attività a livello locale che il magistrato distrettuale, oberato di lavoro, non riusciva a svolgere: attività come seguire le scuole confuciane e i templi buddhisti, distribuire le vettovaglie in tempi di carestia, dirigere la costruzione di canali di irrigazione, fare da giudice di pace. I gentiluomini venivano chiamati ad assolvere a questi e ad altri compiti che un tempo sarebbero spettati a dipendenti statali locali²⁰.

Nel corso della storia cinese nacque in tal modo un rapporto di simbiosi, abbastanza soddisfacente, tra lo stato imperiale e l'élite sociale. Questo rapporto, che raggiunse il suo più alto sviluppo nell'impero Ch'ing, si può meglio vedere paragonando tra loro la situazione del periodo Han e quella del periodo Ch'ing. All'inizio del periodo Han, una potente élite locale era vista come una potenziale minaccia nei riguardi del trono, e furono presi provvedimenti per indebolire tale élite. Il confucianesimo Han manifestava gravi preoccupazioni sulla natura del potere imperiale, e il suo problema principale era il rapporto con il nuovo regime.

²⁰ I classici studi sui gentiluomini sono: Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*, New York, Wiley, 1962; Chang Chung-li, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth Century Chinese Society*, Seattle, University of Washington Press, 1955; Id., *The Income of the Chinese Gentry*, Seattle, University of Washington Press, 1962. Per uno studio assai più vasto della società Ch'ing, si veda Susan Naquin e Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1987.

Verso la fine del periodo Han, l'élite locale era giunta a dominare le posizioni sub-burocratiche: aveva deciso che l'integrazione era da preferire al confronto. Questo spostamento della bilancia politica, che condusse al predominio dell'aristocrazia del dopo-Han, portò a un indebolimento del potere imperiale finché non subentrò il sistema degli esami. Con il periodo Ch'ing, il sistema imperiale era così ben accetto che i membri dell'élite sociale gareggiavano tra loro, mediante il sistema degli esami, per ottenere quei titoli di studio che costituivano l'unica via d'accesso alla burocrazia ufficiale e che davano l'avallo imperiale alla propria condizione di élite. L'imperatore, non più minacciato da forze politiche rivali, poteva far valere la propria volontà attraverso una complessa struttura politica gerarchica. I membri della nuova aristocrazia trovavano posizioni soddisfacenti all'interno della struttura stessa, e allo stesso tempo constatavano come per sua stessa natura lasciasse loro un ampio spazio di manovra a livello locale. Se si escludevano eventi catastrofici che squilibrassero violentemente l'intero edificio, entrambe le parti ne traevano vantaggio.

Conclusioni

Concludo con alcune ampie generalizzazioni sul governo tradizionale cinese. In particolare, richiamo l'attenzione su tre argomenti: 1) potere imperiale; 2) controllo della burocrazia, e 3) natura dei sistemi di assunzione in un milieu sociale variabile.

Il potere dell'imperatore, chiaramente, non fu costante nella storia cinese. Forze sociali ben consolidate come le potenti famiglie del Nuovo Han e l'aristocrazia dal dopo-Han fino al T'ang agirono da freno sui poteri imperiali. Anche nel periodo Sung, quando l'aristocrazia non era più politicamente presente, gli imperatori cinesi cercarono di corteggiare l'élite. Ma con il periodo Ming la situazione cambiò drasticamente a favore dell'imperatore, che a volte fu brutale e sempre esigente nell'affermare la propria superiorità. I Manchu impararono dagli errori dei loro predecessori, in particolare dall'abuso di potere imperiale da parte degli eunuchi, e migliorarono il meccanismo burocratico imperiale alleggerendo l'immagine imperiale. Così, il trono si adeguò sempre ai modelli sociali in trasformazione e alla lunga riuscì a rafforzarsi a spese delle varie élite. La principale costante nella storia dell'istituzione imperiale fu il fatto di mantenersi sempre al di sopra della burocrazia; le sue radici patrimoniali continuarono a essere alimentate dal confucianesimo (e viceversa).

Uno dei modi in cui il trono aumentò il suo potere fu quello di adottare metodi per esercitare un maggiore controllo sulle componenti della burocrazia imperiale. Questa tendenza si manifestò nei modi complessi in cui ai funzionari vennero assegnate funzioni specifiche. La specializzazione funzionale ebbe due conseguenze. Primo, una più precisa definizione delle funzioni portò a un lavoro migliore, con il risultato che il trono era certo che i compiti sarebbero stati svolti in modo efficiente. Nei primi periodi, l'ampiezza delle aree di responsabilità portò a occuparsi esclusivamente di alcuni argomenti prioritari, e questo ridusse l'attenzione dedicata ad altri campi. Con la maggiore importanza dei commissari per le tasse, per i trasporti, per l'istruzione e per le altre funzioni, il trono riuscì a stabilire meglio le priorità e ai funzionari venne data una minore flessibilità. Secondo, la specificità funzionale fu anche un mezzo per limitare il potere. Nei periodi Han e T'ang, le disastrose conseguenze della riunione dei poteri militari, fiscali e amministrativi nelle persone degli ispettori regionali e dei governatori generali furono una penosa lezione che venne però evitata nel periodo Sung e successivi. Con il potere fiscale in mano a un funzionario, il potere giudiziario in mano a un altro e il potere militare in mano a un terzo, i sovrani del dopo T'ang non dovettero più preoccuparsi del rischio che i loro funzionari distruggessero l'impero.

Dalla prospettiva dell'imperatore, la struttura sociale della Cina doveva essere determinata dal trono; come minimo, l'imperatore doveva poter stabilire i termini in base a cui ammettere una persona nell'élite sociale, che doveva essere indistinguibile dall'élite politica. Nel periodo imperiale il trono fu in grado di farlo per due lunghi periodi, sebbene i criteri adottati fossero diversi. Il trono si dimostrò incapace di custodire l'ingresso a un'alta condizione sociale per quasi un millennio, dal Nuovo Han al T'ang, periodo in cui era l'aristocrazia a stabilire le proprie regole di appartenenza. Invece, nei due periodi in cui fu il trono a dettare queste regole, la prima volta si basò sul merito personale e la seconda sul merito letterario. Nel primo periodo, che era lo Han migliore e che nasceva da idee risalenti a circa tre secoli prima della fondazione dello stesso impero Han nel 206 a. C., il merito acquisito in posizioni sub-burocratiche era il principale mezzo per raggiungere le alte posizioni nell'organizzazione statale e la stima sociale. Nel periodo dopo T'ang, una volta che il sistema degli esami fu perfezionato, il merito non fu di tipo amministrativo ma letterario. Mentre il modello Han permetteva di procurarsi esperienza amministrativa attraverso il tirocinio, il secondo modello richiedeva lunghi anni di studio dei classici confuciani e il perfezionamento della propria abilità letteraria. In entrambi

i casi era il trono a determinare la natura del meccanismo di assunzione; inoltre, creando un'intensa competizione si assicurava di non dover dipendere da persone socialmente autonome. Anche se la struttura sociale cinese era assai più complessa di quanto possa sembrare da questa descrizione, il sistema degli esami assicurava alle persone dotate di buona istruzione (e ai ricchi che si potevano permettere di dare un'istruzione ai figli) l'accesso alla trafila che poteva condurre a un rango sociale superiore. Chiaramente, la maggior parte di loro non avrebbe superato gli esami di grado superiore, ma la speranza di successo anche ai livelli più bassi significava che i gentiluomini avevano interesse a conservare il sistema. Questo interesse serviva a tranquillizzare il sovrano dalla minaccia di forze al di fuori del suo controllo.

Capitolo quarto

I re saggi e le leggi nella tradizione cinese e in quella greca

*Karen Turner**

Premessa

L'importanza centrale che i filosofi politici dell'antica Cina assegnavano alla legge come mezzo per frenare l'elemento personale e arbitrario del governo viene spesso trascurato nel valutare la cultura politica e il governo cinese. Nuovo materiale sulle antiche legislazioni cinesi, sconosciuto fino agli scavi archeologici degli scorsi due decenni, ci spinge ora a riesaminare i concetti di «legge» in alcuni dei più importanti testi scritti negli anni formativi del sistema politico cinese, dal secolo VI al secolo II a. C.

Per illustrare le idee cinesi sul giusto ruolo del diritto nel governo, mi propongo di osservare come alcuni dei più importanti autori cinesi e greci dell'antichità abbiano trattato il problema di conciliare tra loro il dominio dell'uomo e quello della legge. Non solo si tratta di un dilemma antico ma, a giudicare dalla gran quantità di recenti pubblicazioni sull'argomento, è anche un problema senza tempo¹.

1. Il problema

Non possiamo servirci dei criteri moderni, quando parliamo del ruolo della legge in una determinata società antica, perché l'apparato formale del dominio della legge - un sistema giudiziario indipendente, li-

* Nota sulle traduzioni: i passi greci e latini sono tratti dalle opere citate in nota; nel caso di testi cinesi i riferimenti sono al testo in lingua originale e occasionalmente sono citate le traduzioni esistenti.

¹Si veda una recente rassegna sull'argomento nella tradizione occidentale in Dean J. Spader, «Rule of Law v. Rule of Man: The Search for the Golden Zigzag between Conflicting Fundamental Values » in *Journal of Criminal Justice*, 4, XII, 1984, pp. 379-94. Per le moderne riflessioni cinesi sull'argomento si veda Hsiao Kung-ch'uan, *A History of Chinese Political Thought*, trad. ingl. di F. W. Mote, Princeton, Princeton University Press, 1979. Il professor Hsiao, che scrive negli anni quaranta, dichiara che il concetto di un moderno stato

bero da pressioni dall'alto e da pregiudizi politici - è un fenomeno relativamente recente nella cultura occidentale. Ma il problema di trovare una relazione soddisfacente tra la certezza della legge e la flessibilità offerta da una buona leadership è rimasto notevolmente costante nel tempo. Il dominio da parte dell'uomo permette di raggiungere decisioni creative basate su giudizi discrezionali di individui illuminati, che spesso riescono a conservare lo spirito della legge meglio di un sistema caratterizzato da una rigida attenzione alle leggi. Il dominio della legge, tuttavia, protegge idealmente il suddito dai capricci dei loro governanti, che sono sottoposti alle leggi e hanno il solo incarico di controllare che le leggi dello stato siano applicate in modo giusto e uguale per tutti.

Nel periodo che intendo passare in rassegna, il primo millennio a. C., un'epoca in cui alcuni pensatori straordinari e creativi esaminarono il loro passato molto più obiettivamente che non in precedenza, le alternative erano confuse². Qualunque fosse la loro storia e la loro speranza per il futuro, tutti questi pensatori sembravano fin troppo consapevoli del fatto che i governanti veramente saggi e giusti si presentano raramente. Eppure, a causa della loro fragilità, le istituzioni politiche e giuridiche spesso non riuscivano a mantenere l'ordine, e una guida personale carismatica pareva a volte promettere l'unica salvezza dall'anarchia. Nel complesso, però, ho osservato che alcuni dei più importanti scrittori classici della Cina che affrontarono direttamente il problema delle leggi e della leadership rivolgevano la stessa attenzione delle loro controparti occidentali all'interrogativo se, a lungo andare, un dominio del diritto potesse offrire più stabilità di un dominio basato sulle capacità personali di un monarca e dei suoi ministri³.

La scoperta di un comune rispetto per il diritto in pensatori «seminali» cinesi e greci è sorprendente, perché i moderni osservatori indicano sempre le grandi differenze nelle tradizioni e nelle istituzioni legali,

di diritto, del tipo occidentale, non si è mai sviluppato nella Cina classica e che questa lacuna ha ostacolato le riforme democratiche nel periodo moderno. Recentemente, nella stampa cinese sono apparsi numerosi articoli a sostegno del predominio del diritto. Si veda come esempio un articolo in inglese: «The Rule of Law» in *China Daily*, 29 giugno 1985.

²Nel suo studio sul pensiero nell'antica Cina, Benjamin Schwartz si riferisce al concetto di «epoca assiale» proposto inizialmente da Karl Jaspers come punto di riferimento per paragonare tra loro il pensiero cinese e quello occidentale. Chi ha interesse per un'esposizione comparata dovrebbe fare riferimento a questo importante studio. Si veda Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

³Il termine «dominio del diritto» o «dominio della legge» è carico di implicazioni storiche e teoriche e ha assunto significati diversi in tempi diversi nella tradizione giuridica europea. Si veda Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, Glencoe, Free Press, 1957, per una rassegna di alcuni dei temi e delle loro radici storiche.

quando spiegano l'evoluzione di sistemi politici molto diversi in Cina e nell'Occidente⁴. La legge, in Occidente, è stata collegata di volta in volta con la divinità, con la limitazione del potere reale, con istituzioni create per proteggere i diritti degli individui — diritti dati da Dio — e nei tempi moderni con gli sforzi degli specialisti in giurisprudenza per risolvere i conflitti in modo giusto ed equo. E, nonostante i cambiamenti di significato e di funzione nel corso del tempo, in Occidente il diritto è sempre stato visto come una forza positiva. Per san Tommaso d'Aquino, ad esempio, la legge divina era il metro di giudizio più alto per giudicare le autorità secolari, ma egli rispettava anche le leggi promulgate dallo stato per mantenere l'ordine. La sua definizione della legge come «un decreto della ragione per il bene comune, scritto da chi si cura della comunità, e promulgato» suona ancora vera per quanti di noi sono impregnati di valori occidentali⁵.

Viceversa, la tradizione cinese dominante riteneva che la legge non fosse un dono degli dèi, ma una caratteristica di tribù barbare la cui cultura si era sviluppata all'esterno del mondo civile. Ancor oggi, i testi correnti di storia cinese descrivono la legge in Cina come un semplice strumento amministrativo usato dal governante e dai suoi magistrati per tenere sotto controllo una popolazione ribelle. I filosofi legisti⁶, che difesero con veemenza l'importanza di leggi severe, sono ancora oggetto di biasimo per avere formulato una teoria e una pratica del diritto che ponevano il governante al di sopra delle leggi, dato che lui e i suoi funzionari potevano formularle a volontà, senza considerazione per la moralità e la tradizione. Al loro confronto i confuciani, che tenevano in gran conto l'efficacia del rituale e della guida da parte di un leader benevolo, sembrano idealisti ingenui che non capivano la necessità di leggi. Entrambi i giudizi sono troppo riduttivi, ma ci sono radici storiche che spiegano come siano nate queste immagini distorte della tradizione classica.

Anche se i confuciani erano altrettanto ansiosi di imporsi sulla vita politica, i funzionari legisti si trovarono in una posizione migliore per mettere in pratica le loro idee politiche. Lo stato del Ch'in divenne il

⁴ Un recente articolo di William Alford si oppone all'ipotesi che la Cina fu incapace, a causa dei suoi assunti di base e delle sue tradizioni classiche, di concepire l'idea di «dominio della legge» in senso occidentale. Si veda William P. Alford, «The Inscrutable Occidental? Implications of Roberto Unger's Uses and Abuses of the Chinese Past» in *Texas Law Review*, LCIV, 1986, pp. 915-72.

⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, trad. ingl. dei Fathers of the Dominican Province, parte 2:1, quesito 90, articolo 4; rist. nella serie *The Great Books of the Western World*, vol. 20, Chicago, Encyclopedia Britannica, 1952, p. 208.

⁶ Si veda la voce *Signore di Shang* nel Glossario.

centro delle riforme legiste, che godettero di qualche successo locale, ma che non si lasciarono imporre altrettanto facilmente agli altri stati, allorché il re del Ch'in tentò di estendere le sue leggi e le sue istituzioni a tutta la Cina, dopo avere conquistato i Regni Combattenti nel 221 a. C. La caduta dell'impero del Ch'in dopo meno di vent'anni fu uno dei più significativi fallimenti della storia cinese; parve avvalorare la convinzione dei confuciani che, a lungo andare, l'istruzione e la guida morale conservavano l'ordine sociale meglio delle leggi e delle istituzioni ufficiali. Per i confuciani, l'esistenza stessa di leggi scritte, fisse, significava un fallimento perché, secondo le loro credenze, solo quando gli uomini retti perdevano la capacità di influire sulla società c'era bisogno di leggi. Secondo la teoria politica confuciana le leggi scritte non portavano l'ordine ma incoraggiavano il caos, perché potevano essere manipolate più dei tradizionali concetti di comportamento retto.

La disapprovazione, da parte dei confuciani, delle tendenze legiste e la lezione impartita dalla caduta dell'impero Ch'in ebbero un profondo impatto sulla storia politica e intellettuale della Cina. Il fondatore della dinastia Han Occidentale, venuta dopo quella Ch'in, cercò di pacificare i suoi nuovi sudditi soprattutto con la promessa di semplificare e di mitigare le leggi Ch'in. In effetti, a partire dall'impero Han fino al secolo XX, il severo «governo delle leggi» della dinastia Ch'in fu sempre condannato dagli storici e dai filosofi confuciani (che con le loro impostazioni dominavano l'interpretazione della storia) come profondamente immorale, disastroso e inefficace⁷. Eppure, le leggi proliferarono e continuarono a fungere da spina dorsale dell'impero cinese per i duemila anni della sua esistenza.

2. *Materiali e metodi*

La nostra visione delle antiche teorie politiche è inevitabilmente influenzata dai testi che leggiamo e dagli interrogativi che poniamo loro. Da una ricca tradizione della Cina e dell'Occidente ho scelto alcune opere classiche che affrontano direttamente il ruolo del diritto nel governo. Inoltre uso nuovo materiale proveniente dalla Cina che suggerisce nuove interpretazioni di vecchi problemi. Il mio campo di esperienza e i miei interessi si incentrano sulla Cina antica, e gli esempi greci sono

⁷Gli storici occidentali tendono a concordare. Si veda ad esempio il giudizio sul governo del Ch'in in Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China*, New York, Knopf, 1971.

usati più per chiarire temi cinesi che per giungere a una vera e propria comparazione⁸. Comunque, uscire dalla tradizione cinese offre taluni vantaggi per lo studio della storia del diritto in Cina.

La visione abituale della cultura politica cinese ci mostra sia i legisti sia i confuciani come assertori del dominio dell'uomo: i legisti perché ponevano il legislatore al di sopra delle leggi, i confuciani perché preferivano il governo dei re saggi a quello delle leggi. Ma quando li paragoniamo al pensiero di Aristotele e di Platone sulle leggi, i pensatori cinesi di entrambe le scuole sembrano più disposti a sostenere il governo della legge che quello inostacolato dell'uomo. I legisti separarono gli interessi del governante dal bene dello stato e cercarono — mediante leggi che limitassero il potere del governante — di proteggere lo stato dalla guida irresponsabile del capo. I confuciani speravano nel governo di re saggi, ma capivano perfettamente che uomini così esemplari erano apparsi raramente nella storia⁹. La loro attenzione si concentrò sul convincere i governanti loro contemporanei ad attenersi ai modelli o alle leggi enunciati da un limitato gruppo di governanti-modello, allo scopo di mantenere un ambiente sociale che incoraggiasse lo sviluppo morale, di tutti gli uomini. Anche se non sarebbe giusto dire che gli scrittori greci e quelli cinesi condividessero le stesse opinioni su tutti gli aspetti del governo, in generale i teorici cinesi della politica mostrano maggior simpatia per l'aristotelico governo delle leggi che non per l'ideale platonico del dominio dell'uomo.

Nei testi che si occupano del diritto vediamo il lato pessimistico degli scrittori cinesi, i loro dubbi che il governo possa essere davvero così semplice, o l'umanità così perfezionabile da rendere superflue le leggi. Dati i forti avvertimenti contro le arbitrarie interferenze sul governo che permeano così tanti testi, sembra che all'inizio del periodo dei Regni Combattenti (403-221 a. C.) comprendessero che il carattere personale di quello che Jack L. Dull chiama una forma di governo «patrimoniale» (si veda il capitolo terzo, «La successione delle forme di governo in Cina») aveva portato solo caos nel mondo. Possiamo capire meglio le loro ragioni contro i governi basati sull'arbitrio e in favore della re-

⁸L'utilità del paragone tra la Cina e la Grecia classiche è stata osservata da Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1980, pp. 71-91. In Jerome Frank, *Courts on Trial: Myth and Reality in American Justice*, Princeton, Princeton University Press, 1949, pp. 378-84, l'autore descrive come i sistemi giuridici greco e cinese si assomigliassero nel comune disprezzo delle cause civili e nella loro preferenza per l'arbitrato.

⁹Ho usato «uomo» e «uomini» nei casi in cui sembra chiaro che gli scrittori citati eliminassero le donne in quanto non partecipanti al governo, anche se spesso le donne finirono per esercitare un'influenza politica non ufficiale.

sponsabilità morale dei governanti se ricordiamo che i teorici politici classici scrivevano in un'epoca in cui gli eccessi dei despoti locali avevano messo a tacere ogni speranza di pace e di prosperità. A quanto pare, quel che deve avere maggiormente preoccupato i pensatori dell'epoca classica non era il problema se le leggi fossero necessarie per governare, ma come trovare Leggi attendibili per guidare la vita sociale e politica in un'epoca di grandi cambiamenti.

La nostra interpretazione della posizione di ciascuno scrittore sull'argomento delle leggi dipende molto dalla nostra definizione di legge. Nei testi da me consultati l'ideogramma cinese *fa*, di solito tradotto come «legge punitiva» o «legge positiva», in realtà ha vari significati, che vanno da quello più vasto di modello o standard, regola, regolamento, fino al significato ristretto di decreto che fissa le pene, così come nelle lingue occidentali una stessa parola «legge» vale sia per concetti ponderosi come la Legge di Dio sia per cose molto più quotidiane come la legge del traffico¹⁰. In molti antichi testi cinesi, la parola sembra riferirsi contemporaneamente a due significati distinti, perché idealmente le leggi che riguardano le pene sono nate dal mondo naturale o dagli atti degli antichi re saggi. Come mostrerò in seguito, i governanti cinesi avevano la responsabilità di controllare che la legge sancita dallo stato non fosse contraria a idee superiori di legge. I pensatori confuciani avrebbero certo approvato la frase di Han Ch'eng-ti (regnante dal 32 al 7 a. C.): «Il fine dovrà essere quello di conformarsi alle leggi dell'antichità»¹¹.

La mia analisi del diritto nell'antica Cina si basa sulle storie del periodo e su testi scoperti recentemente. Molto importante per la filosofia del diritto è il *Ching-fa*, una serie di scritti su seta trovati in una tomba Han a Ma-wang-tui, nella provincia dell'Honan, nel 1973 e 1974. I suoi nove brevi trattati descrivono la Legge come un'emanazione del tao, che l'anonimo autore — il quale scriveva poco prima dell'unificazione da parte del Ch'in nel 221 a. C. — presenta come un principio naturale universale ed eterno¹². In questi trattati, la legge è descritta come un modello,

¹⁰Per chiarire la differenza tra legge dello stato (o legge promulgata, legge «positiva») e Legge come criterio superiore che guida la formulazione delle leggi dello stato, le ho distinte con l'iniziale rispettivamente minuscola e maiuscola; a volte, però, il significato è ambiguo.

¹¹In *Han-shu*, Pechino, Chung-hua, 1962, Chüan 23, p. 1103. Per una traduzione del Chüan 23, si veda A. F. P. Hulsewé, *Remnants of Han Law*, vol. 1, Leiden, E.J. Brill, 1955. Altri capitoli dello *Han-shu* sono tradotti in Burton Watson [traduttore], *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*, New York, Columbia University Press, 1974, e in Homer H. Dubs [traduttore], *The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku*, London, Kegan Paul, 1938-55, 3 voli.

¹²Per una rassegna delle opinioni disponibili sulla datazione, la paternità e le principali idee di questi testi, si veda Tu Wei-ming, «The Thought of Huang-Lao: A Reflection on

che il governante non può alterare né abrogare, per guidare e giudicare le più importanti attività di governo. Un paragone tra il *Ching-fa* e altri testi cinesi dei secoli II e III dimostra che molti dei suoi concetti sulla legge erano condivisi da altri scrittori, anche se forse non erano presentati in modo altrettanto chiaro.

Altre pratiche informazioni sulla legge nell'amministrazione dell'impero di Ch'in ci vengono dalle direttive per funzionari scritte su strisce di bambù e scoperte a Shui-hu-ti nel 1975. In questi documenti, scoperti nella tomba di un amministratore locale, vediamo che lo stato imperiale Ch'in tentò effettivamente di prescrivere formule legali che coprissero la vita dei sudditi fin negli aspetti più intimi. Ma questi scritti mostrano anche come gli amministratori Ch'in fossero legati da un codice rigido che limitava le decisioni prese a capriccio. Questo nuovo materiale, insieme con le opere già note, mostra che in alcuni documenti era la legge, non la volontà dei governanti e dei loro funzionari, a guidare idealmente il governo nell'antica Cina.

3. *Il ruolo della legge nel governo*

Nell'antica Atene, le riflessioni di Platone e Aristotele sulla miglior forma di governo sembrano relativamente distaccate, quando le paragoniamo agli scritti dei legisti e dei primi confuciani. Quei pensatori greci avevano visto sorgere e cadere diversi tipi di governo e la loro valutazione dei meriti relativi di monarchia, oligarchia e democrazia era basata su osservazioni dirette. Una monarchia centralizzata era esistita nella Grecia meridionale e centrale alla fine dell'Età del Bronzo, ma dopo la sua disgregazione un'unione politica su vasta scala non fu mai più considerata come un obiettivo¹³. Verso il secolo VI a. C. l'interesse della Grecia verteva sulle piccole città-stato, come ambiente ideale per la partecipazione di tutti i cittadini alla vita politica.

Fin dai tempi più antichi, invece, gli scrittori cinesi sembrano avere pensato che un impero unificato sotto un solo governante costituisse l'unica struttura capace di mantenere l'ordine. Per i pensatori cinesi il fine della politica era soprattutto l'ordine. All'epoca di Mencio (371-289 a. C.), molti pensatori cinesi avevano perso fiducia nella capacità dei signori ereditari, ormai saldamente radicati, di superare i loro ristretti interessi

the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma-Wang-Tui» in *Journal of Asian Studies*, 1, XXXIX, novembre 1979, pp. 95-110.

¹³ Si veda Anthony Andrewes, *The Greeks*, New York, Knopf, 1967, pp. 21-57.

territoriali per il bene della pace. Nella meritocrazia basata sulla moralità che scaturì dall'epoca classica della Cina, i re non erano esenti da critiche, non più di quanto lo fossero i loro ministri. In Cina non troviamo nulla di simile all'eloquente tesi di Platone che il governante saggio può agire egli stesso come se fosse la legge. Gli scrittori cinesi miravano soprattutto ad avvertire il sovrano delle gravi conseguenze di violare i precetti che definivano il buon regno. Nonostante le profonde differenze tra confuciani e legisti sullo scopo del governo e sulle sue giuste forme, entrambe le scuole concordavano nel sostenere che il signore era vincolato da un insieme di norme costituenti una Legge che trascendeva la sua volontà e le necessità immediate dello stato.

Come le loro controparti greche, gli scrittori cinesi che esaminerò vissero in tempi difficili. Confucio (551-479 a. C.) vedeva il declino della nobiltà ereditaria e il sorgere di uomini nuovi che potevano governare grazie alle loro capacità anziché per diritto di nascita, ma aveva ancora la speranza che il li, le prescrizioni rituali che vincolavano la vecchia nobiltà, potesse estendersi fino a definire il giusto comportamento di tutte le classi¹⁴. Mencio, il suo successore spirituale, condivise l'ottimistica convinzione di Confucio che i modelli del passato potessero guidare il presente. Né Confucio né Mencio diedero importanza alle leggi punitive, al di là di ammettere con riluttanza che erano necessarie per coloro che si rifiutavano di imparare la moralità. Sicuro del fatto che le qualità del capo influissero sul carattere dei sudditi, i primi scritti confuciani rivelano un interesse assai maggiore per i metodi degli antichi re saggi — metodi che dovevano costituire, per i re successivi, una Legge che stava sopra di loro «come un tetto» — che per le leggi sancite dallo stato.

I loro rivali, i riformatori legisti, che spesso operavano ai più alti livelli di governo, tentarono di sostituire con leggi rigorose le consuetudini sancite dal tempo, ma non ignoravano come nel fare le leggi non si dovessero dimenticare tali consuetudini. Il loro scopo era quello di formulare leggi chiare che valessero per tutti gli appartenenti allo stato, non escluso il sovrano. L'opposizione alle idee dei legisti fu feroce e molti di quei riformatori dovettero pagare a caro prezzo i loro tentativi di interferire con la tradizione. Il Signore di Shang (morto nel 338 a. C.) primo ministro del Ch'in, portò il suo stato a emergere sui rivali servendosi di tecniche amministrative basate sull'assunto che lo stato venisse per primo, e il benessere del popolo per secondo; ma venne giustiziato dal suo sovrano, privo di riconoscenza. Han Fei Tzu (circa 280-233 a. C.), il nobile legista che perfezionò, un secolo più tardi, i metodi pragmatici

¹⁴ Si veda la voce *Confucio* nel Glossario.

di Shang Yang, è stato paragonato a Machiavelli per il suo spietato modo di intendere la vita politica. La sua posizione di riformatore radicale e la fama di brillante stratega lo resero così potenzialmente pericoloso che il suo padrone lo costrinse al suicidio.

Al confronto Platone (circa 428-348 a. C.) fu più idealista dei legisti, ma altrettanto radicale nella sua tendenza a vedere lo stato come una costruzione dell'uomo e nel giudicare le tradizioni a seconda di come contribuissero alla stabilità dello stato. Nell'ordine politico ideale di Platone, tutti i cittadini avevano ruoli ben definiti e permanenti; il compito del re filosofo era quello di essere saggio e moderato, e se avesse coltivato queste virtù sarebbe stato automaticamente anche giusto. Per Platone, la giustizia era assicurata quando ogni essere umano copriva il ruolo che gli era assegnato nello stato e l'ordine, anziché su leggi, era basato sull'accettazione collettiva della correttezza di tale ordine come principio per regolare tutti i rapporti sociali¹⁵.

Un forte accento sull'importanza di mantenersi entro i giusti limiti, in modo che nessun individuo usurpasse i privilegi e i doveri degli altri, era posto anche in Cina, soprattutto dai legisti. Ma in contrasto con Platone i pensatori cinesi, più burocratici, sostenevano che i ruoli sociali dovevano essere determinati dalle capacità, anziché assegnati in base a conoscenze note solo a pochi individui. Sulla necessità di rigorose leggi scritte, Platone non si sarebbe trovato d'accordo con i legisti, perché vedeva le leggi come un impedimento all'operato di un buon governante che invece, senza i vincoli di un modello prefissato, avrebbe potuto sfruttare meglio il proprio talento per adattare le leggi alle nuove circostanze. «La legge — dice Platone — non comprende perfettamente quel che è più nobile e più giusto per tutti, e di conseguenza non può portare al meglio»¹⁶. Platone, comunque, non si nascondeva il pericolo della tirannia, e nella sua opera successiva, le *Leggi*, ammise che la legge poteva essere utile per distinguere i governi buoni da quelli cattivi e per impedire il dispotismo.

Pur essendo allievo di Platone, Aristotele (384-322 a. C.) fu un pragmatico che studiò le organizzazioni politiche e le classificò entro determinate categorie. I suoi scritti formano un manuale pratico di arte del governo, un po' nello stesso spirito dei testi delle «cento scuole» dell'antica Cina. Non diversamente da molti pensatori cinesi, Aristotele

¹⁵ Si veda Ernest Barker, *Greek Political Theory*, London, University Paperbacks, 1960, p. 204.

¹⁶ *Il politico*, paragrafo 254. Si veda *The Dialogues of Plato*, trad. ingl. di Benjamin Jowett; rist. nella serie *The Great Books of the Western World*, vol. 7.

era più interessato al reale funzionamento degli organismi politici che alle loro impalcature teoriche, e come i cinesi non si limitò a guardare il suo mondo, ma giunse anche a dire come dovesse essere. Aristotele giudicava la condizione umana inevitabilmente complessa, dilaniata da esigenze e doveri conflittuali e contrassegnata da un gioco reciproco fra fortuna e scelta razionale che sarebbe stato in grado di far vacillare la decisione dei migliori degli uomini¹⁷.

Le idee aristoteliche sull'importanza delle leggi nel governo possono forse nascere da questa preoccupazione per la fragilità dell'uomo giusto. Aristotele condivideva la convinzione dei primi confuciani che le leggi punitive non fossero necessarie in un mondo ideale, ma riconosceva che assumevano un'importanza fondamentale per mantenere l'ordine. Inoltre sottolineava che una Legge superiore dovesse fare da fondamento allo stato, e, come gli scrittori confuciani, riteneva che lo stato esistesse non per se stesso, ma per fornire un corretto ambiente ai suoi cittadini¹⁸. Aristotele non condivideva la convinzione di Platone che il bene supremo, la fonte di tutti i valori, risiedesse nell'intelletto del governante saggio, il cui talento sarebbe riuscito a cementare tutti i cittadini dello stato, portandoli a una coesistenza pacifica e produttiva. Ma Aristotele, al pari di Platone, si mostrò vacillante sul ruolo della legge nel governo quando ammise che un uomo eccezionalmente saggio potesse a volte agire al di sopra della legge. Inoltre Aristotele non aveva molto rispetto per le leggi scritte, a meno che non si basassero su principi equi, senza tempo, che trascendevano la creazione umana.

In Cina, i primi confuciani speravano nella comparsa di saggi che fossero capaci di emulare i re giusti del tempo antico e che si lasciassero guidare sia dal rituale sia dai consigli dei dotti come lui. Naturalmente, questi re saggi avrebbero governato in modo più efficace e umano di quanto non potessero fare un corpus di leggi fisse e un insieme di istituti politici impersonali. I confuciani credevano che l'insegnamento costituito dal forte esempio di un governante morale potesse creare un ordine più duraturo di quello delle leggi, che potevano essere aggirate una volta rese pubbliche e non più legate a preoccupazioni etiche. Né Confucio né Mencio proposero una società senza leggi punitive per i gover-

¹⁷ Come sostiene Margaret C. Nussbaum nel suo brillante studio *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, Aristotele, in netto contrasto con Platone, «vuole esaminare — e in un certo senso conservare come vera — l'idea che la fortuna abbia una seria influenza sul vivere rettamente e che la vita retta sia vulnerabile e possa venire cambiata da un incidente» (p. 322).

¹⁸ Si veda Alexander D'Entrevès, *The Notion of The State: An Introduction to Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1967, per un'utile analisi delle idee di Aristotele sul governo.

nati e Leggi superiori per i governanti. Occorreva però raggiungere un equilibrio, e Mencio scrisse: «Una vuota bontà non basta per governare, un vuoto modello [legge] non dà la capacità di (ben) condursi»¹⁹. Mentre Mencio credeva che un governante virtuoso potesse mantenere l'ordine con la sola forza della virtù verso i contemporanei, sapeva che siffatte qualità personali non sarebbero sopravvissute per fare da guida alle successive generazioni; a guidare i successori dovevano allora le leggi e le istituzioni del re giusto. Così, le leggi dei più antichi governanti conosciuti, i re saggi, sarebbero state elevate dalle successive generazioni al rango di Legge.

4. *Le antiche leggi*

Per Aristotele, le antiche leggi erano le migliori e la giustizia poteva prevalere solo quando le leggi dello stato erano guidate da una Legge che fondasse la sua origine in quel che era sempre stato il giusto. Le leggi erano necessarie ai magistrati che dovevano controllarne l'applicazione e fermare i trasgressori, secondo Aristotele. Queste leggi fissavano i limiti, definivano i privilegi e le responsabilità, promuovevano i buoni costumi e pertanto favorivano la pratica ben ordinata del governo.

La creazione della città-stato basata su leggi valide per tutti i cittadini risaliva ad almeno due secoli prima di Aristotele. Un primo codice scritto che cominciava ad affidare allo stato le punizioni che un tempo erano questioni private era stato vergato intorno al 620 a. C. da Dracone. Come i primi codici scritti della Cina, anche le leggi di Dracone sull'omicidio vennero considerate eccessivamente severe. Seguirono poi riforme, intese a limitare il potere economico degli aristocratici, sotto la guida del grande riformatore Solone (circa 594 a. C.)²⁰. Ma come si può vedere in alcune delle grandi tragedie, gli obblighi dettati dalla tradizione entravano a volte in conflitto con i doveri del cittadino stabiliti dalla legge. Aristotele, convinto assertore che la città-stato fornisse all'uomo il migliore degli ambienti possibili, riconobbe la tensione tra le leggi dello stato e certi costumi talmente antichi e diffusi da sembrare naturali. Nella *Retorica*, Aristotele cita la scena in cui Sofocle (496-406 a. C.) fa violare al personaggio di Antigone l'editto con cui il sovrano

¹⁹ Mencio, libro 4, parte 1, cap. 1. Si veda James Legge [traduttore], *The Chinese Classics*, vol. 2, *The Works of Mencius*, 1893-1895; ristampa Hong Kong, Hong Kong University Press, 1960 [trad. ital., Meng-tza cit., p. 96].

²⁰ Si veda Douglas M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, pp. 41-43.

vietava di seppellire in terra ateniese il corpo del fratello. Il rifiuto di Antigone di rispettare la volontà del re nasce da principi superiori alla volontà del governante o alle esigenze dello stato, perché ci sono Leggi ancor più sacre: «Non sono né di oggi né di ieri, ma vive in eterno. Nessuno può datarne la nascita»²¹.

Nella loro devozione all'«eterno ieri» come fonte di ogni valore e di ogni precedente per ciò che riguarda il comportamento politico, i confuciani cinesi dei secoli IV e V a. C. condivisero molte idee di Aristotele. Per loro, come per il filosofo greco, idealmente il re non era un creatore di nuove leggi e di nuove istituzioni, ma un custode di tutto quel veniva dal passato ed era caro ai sudditi. Dei fondatori idealizzati della dinastia Chou, che erano vissuti cinque secoli prima di lui, Confucio disse: «[re] Chou si occuparono con grande cura dei pesi e delle misure, valutarono le leggi e regolamenti [esistenti] ... e il loro governo si estese all'intero mondo»²². I pensatori confuciani non ignoravano il problema di conoscere con attendibilità il passato, ma per loro sembrava una guida più fida che non la miriade di esigenze e l'inevitabile miopia del presente. Per loro, le leggi dello stato dovevano rafforzare l'antica Legge che regolava i rapporti di parentela e gli obblighi rituali, e non scontrarsi con essa.

L'idea confuciana di un'Età dell'Oro si collocava agli inizi della dinastia Chou; Mencio invece attinse i suoi modelli di buon governo a una tradizione più complessa, perché era convinto che la Legge migliore fosse già stata rivelata in passato: «Non v'è mai stato chi cada in errore conformandosi alle norme degli antichi re»²³. Per Mencio le leggi degli antichi re erano un insieme di prescrizioni per governare che raggiungevano la statura di Legge sacra. Le fonti dove questa Legge era scritta non erano i trattati filosofici, ma i libri più antichi — il *Libro delle odi*, il *Libro dei documenti*, gli *Annali della primavera e dell'autunno*²⁴ — che conservavano i documenti dell'attività degli antichi re. Il messaggio che si leggeva in questi testi era chiaro: il dovere del regnante di sostenere la Legge era pesante; se avesse mancato nei riguardi di tale dovere, il governante non avrebbe più meritato di essere chiamato

²¹ *Rhetorica*, trad. ingl. di W. Rhys Roberts, libro 1, cap. 15, in *The Works of Aristotle*, rist. nella serie *The Great Books of The Western World*, vol. 9. Ho consultato questa edizione per tutte le opere di Aristotele. *La politica* è tradotta da Benjamin Jowett.

²² *Analetti*, libro 20, cap. 1. Si veda James Legge [traduttore], *The Chinese Classics, vol. 1, The Confucian Analects* [per la traduzione italiana si veda la nota 8 del capitolo 5].

²³ *Mencio*, 4.1.1 [trad. ital. cit. pp. 96-97].

²⁴ Si vedano le voci *Libro delle odi*, *Libro dei documenti* e *Primavera e autunno* nel Glossario.

re, ma sarebbe divenuto, nelle famose parole di Mencio, un « oppressore » e uno « scellerato » che poteva essere legittimamente destituito²⁵.

Anche Aristotele espose la tesi che il sovrano che avesse offeso gli antichi costumi non sarebbe più stato riconosciuto come legittimo re, ma invece sarebbe divenuto un tiranno. Aristotele sembra più realistico di Mencio, comunque, perché ammette tacitamente che si poteva servire meglio l'interesse della collettività se il tiranno avesse nascosto la sua vera natura invece di suscitare la ribellione con comportamenti palesemente offensivi. Aristotele elencò la tirannide — da lui definita come il governo di un solo uomo, al di fuori della legge ed egoistico, anziché il governo di una rappresentanza dell'aristocrazia, come sarebbe stato preferibile — come una possibile forma di governo, anche se degradata. Aristotele riconobbe che il governo delle leggi doveva in definitiva essere gestito da uomini e che chi deteneva l'autorità doveva necessariamente comportarsi da legislatore. Ma era tenuto a fare leggi giuste e senza tempo, leggi capaci di guidare le future generazioni. Nella *Politica*, Aristotele afferma chiaramente: «E il dominio della legge... è preferibile a quello di qualsiasi individuo. In base allo stesso principio, anche se è bene che certi individui governino, essi dovrebbero essere solo custodi e ministri della legge»²⁶. La teoria politica di Aristotele, come quella dei confuciani, rivela un atteggiamento molto cauto nei riguardi del cambiamento, che comporta sempre il rischio di instabilità e di problemi imprevisti. Nella storia cinese del diritto, la prospettiva conservatrice ha dominato gli scritti politici e s'incontra grande riluttanza ad accettare cambiamenti nelle leggi. Il *Kuan tzu*, testo eclettico con parti sulla legge che risalgono probabilmente alla fine del periodo dei Regni Combattenti, avverte il sovrano che non deve mai cambiare le leggi per affetto verso la sua gente, perché «le leggi devono essere onorate più della gente»²⁷.

5. I riformatori

In Cina, una tendenza a favorire i cambiamenti distingue i riformatori delle leggi, di solito legisti, dai teorici confuciani. I concetti legisti sul diritto sorsero come alternativa alla teoria politica confuciana e ven-

²⁵ Ivi 1.2.8 [trad. ital. cit. p. 37].

²⁶ *La politica*, 3.16.

²⁷ Cap. 6, p. 7a (edizione *Ssu-pu pei-yao*). Si veda Allyn Rickett [traduttore], *Kuan-tzu: A Repository of Early Chinese Thought*, vol. 1, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1965, e una recente traduzione di ulteriori capitoli dello stesso autore: *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*, vol. 1, Princeton, Princeton University Press, 1985.

nero formulati da uomini che in generale erano maggiormente immersi nel lavoro pragmatico di concentrare il potere dello stato che in quello di tutelare gli interessi della società. Il Signore di Shang, ad esempio, è sempre stato fustigato come il creatore del tipo — spregiudicato e senza scrupoli — di governo che alla fine avrebbe dato allo stato del Ch'in la superiorità sugli altri, nella lotta per unificare la Cina sotto un solo sovrano. Sulla necessità di criteri fissi per controllare le passioni umane, del governante e dei suoi magistrati, le idee del Signore di Shang sono analoghe a quelle di Aristotele nella *Politica*: «La passione perverte la mente dei governanti, anche quando sono i migliori degli uomini. La legge è ragione incontaminata dal desiderio»²⁸. Nell'opinione del Signore di Shang i governanti, purtroppo, in genere non danno grande prova di virtù, saggezza o coraggio²⁹.

Il Signore di Shang sosteneva che uno stato forte era la meta della politica e la subordinazione del governante alla legge era solo uno dei passi necessari per porre lo stato al di sopra degli interessi di qualsiasi individuo. Per il Signore di Shang, le leggi fornivano il mezzo per superare le limitazioni personali di molti governanti. Le leggi inoltre assicuravano che il buon governo non morisse con il re: «I saggi non possono passare ad altri la personalità e la natura che sono loro inerenti; questo si può ottenere solo con la legge»³⁰.

Per queste ragioni, il Signore di Shang suggeriva al sovrano una grande cautela nel cambiare le leggi esistenti, perché esse possedevano una forza e una continuità che nessun singolo sovrano poteva raggiungere.

Qual è la fonte della legge, secondo il Signore di Shang? Diversamente dai confuciani, che ritraevano gli antichi re come trasmettitori passivi delle leggi dei loro predecessori, il Signore di Shang li presentava come legislatori: «Il modo del saggio di organizzare un paese non è quello di imitare l'antichità o di conformarsi al presente immediato, ma di governare in accordo con le importanti esigenze dei tempi e di fare leggi che tengano conto della tradizione»³¹. In questo passo, il Signore di Shang assegnava ai saggi l'importante ruolo di creare le leggi ma avvertiva che, per svolgere il loro compito, le nuove leggi non dovevano suscitare l'avversione del popolo. Il Signore di Shang si appellava al pas-

²⁸ *La politica*, 3.16.

²⁹ *Shang-chün-shu*, cap. 4, p. 9a. Mi sono servito dello *Shang-chün-shu chieh-ku*, Ch'engtu, 1935. Per una traduzione integrale si veda J.J. L. Duyvendak [traduttore], *The Book of Lord Shang*, London, Probsthain, 1928 [trad. ital. di A. Passi, *Il libro del Signore di Shang*, a cura di J.J. L. Duyvendak, Milano, Adelphi, 1989].

³⁰ *Shang-chün-shu*, 3.3b.

³¹ Ivi 3.2a.

sato per legittimare il ruolo legislativo del governante; ma, come i confuciani, interpretava il passato nel modo a lui più conveniente. I confuciani presentavano gli antichi re saggi come trasmettitori della legge. Il Signore di Shang li ritraeva come legislatori attivi.

Il Signore di Shang è stato additato fin dall'epoca Han come il principale colpevole del rinnegamento della tradizione, responsabile di patrocinare quella spietata teoria di legge punitiva che alla fine sarebbe stata usata dallo stato del Ch'in per distruggere non solo i re degli altri territori, ma anche la cultura del passato. Il fatto che queste politiche fossero radicali anche nella sua epoca si può vedere dal dibattito da esse causato alla corte del duca Hsiao di Ch'in nel 359 a. C. sull'opportunità di cambiare le antiche leggi dello stato³²: «Io intendo, ora, alterare le leggi in modo da ottenere un governo ordinato, e riformare i riti in modo da insegnare al popolo, ma temo che l'impero mi critichi». Infatti il tipo di critica che gli sarebbe stata mossa viene subito espressa da uno dei suoi ministri, Kan Lung: «Ho udito dire: "un saggio ottiene il buon governo senza alterare le leggi"... Ora se vostra Altezza altera le leggi senza aderire alle antiche usanze dello stato di Ch'in e riforma i riti per insegnare al popolo, temo che l'impero criticherà vostra Altezza e desidero che ponderiate bene la questione».

Il Signore di Shang difese la riforma con la scusa che un passato così vario e complesso non poteva servire di modello al presente: «Gli imperatori e i re [dell'antichità] non si sono copiati a vicenda; quali sono, dunque, i riti da seguire?» Ammette che le abitudini della gente dovrebbero essere comprese bene, prima di cambiare le leggi, e si richiama al passato per sostenere che la riforma doveva offrire premi al popolo: «Ho sentito dire che quando gli illuminati principi dell'antichità davano le leggi, la gente non era malvagia... perché quelle leggi erano chiare e il popolo ne beneficiava ».

Ma avvertiva il governante di non ascoltare la folla né gli studiosi che avrebbero cercato di confonderlo. La legge, non i suoi consiglieri, favoriva il pensare chiaro e l'agire tempestivo. In un altro passo, veniamo a sapere che per il Signore di Shang il governante poteva fare le leggi, ma anch'egli ne era vincolato: «Un re illuminato è cauto per ciò che riguarda le leggi e i regolamenti. Non ascolta parole che non siano incentrate sulla legge, e non loda azioni né esegue opere che non facciano perno sulla legge»³³. In tutta la sua opera, il Signore di Shang pone co-

³² Il dibattito è riportato nello *Shang-chün-shu*, 1.1a-2b. Si veda Duyvendak, pp. 167-75 per una traduzione inglese [trad. ital. cit. pp. 144-148].

³³ *Shang-chün-shu*, 5.7b.

me priorità uno stato che possa funzionare con ordine ed efficienza, non un regime che segua i capricci del re. Per lui, il sovrano non è superiore alle leggi né esonerato dal rispettarle, ma è nello stesso tempo una fonte di Legge e un servitore delle migliori leggi esistenti. Il Signore di Shang condivideva l'idea dei greci e dei confuciani che le leggi troppo rigide e fisse potevano ostacolare le riforme. Nonostante le affermazioni contrarie che si incontrano presso vari autori, non ritrasse mai il sovrano come un despota capriccioso, che emanava le leggi arbitrariamente, per i propri fini.

Che cosa c'è dunque di così radicale nel pensiero del Signore di Shang? Dopotutto, era più interessato a valutare il contenuto di una tradizione che a cancellarla in toto. Ma, come Platone, credeva che tollerando senza criterio i vecchi miti si sarebbe frustrata ogni speranza di adattare il governo alle circostanze della sua epoca. Un moderno interprete della teoria platonica dello stato descrive questo aspetto della filosofia di Platone, radicale per il suo tempo, in termini che si potrebbero applicare perfettamente alla posizione del Signore di Shang nei riguardi della tradizione: « [Platone] dichiarò che costruire la nostra vita politica e morale sulla tradizione era come edificare sulle sabbie mobili. Chiunque confidi nel semplice potere della tradizione, chiunque proceda solo per pratica e routine, dice Platone nel *Fedro*, si comporta come il cieco che deve farsi strada a tastoni... Invece si deve avere una Stella Polare, un principio guida del nostro pensiero e delle nostre azioni. La tradizione non può svolgere questo ruolo, perché anch'essa è cieca»³⁴.

La più equilibrata e raffinata impostazione del problema del dominio dell'uomo o del dominio della legge si trova negli scritti di Hsun Tzu (298-238 a. C.), un pensatore confuciano che ebbe discepoli legisti. Hsun Tzu condivise l'interesse di Aristotele per il funzionamento pratico del governo ai livelli più bassi, forse a causa dell'incarico di magistrato da lui svolto nell'ultima parte della sua vita. Nei suoi scritti troviamo ben poco della fede ottimistica dei confuciani nella bontà dell'uomo. Ma, come Platone, anche Hsun Tzu finì per avvicinarsi al concetto di governante come asse di un governo ben funzionante perché credeva che le circostanze prodotte dagli esseri umani fossero troppo varie per essere prevedibili da leggi fisse. Se esisteva una legge applicabile a una data situazione occorreva applicarla, secondo Hsun Tzu, e se non esisteva occorreva riferirsi a una analogia. Il governante, che in caso di necessità fungeva da interprete delle leggi, doveva essere aiutato da consiglieri

³⁴ Questa interpretazione del pensiero platonico è di Ernest Cassier, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, pp. 72-73

per svolgere con responsabilità il proprio compito, e la gente doveva essere educata a rispondere correttamente alle leggi, sottolineava Hsun Tzu, perché queste, anche nel caso che non fossero viziate da preconcetti, alla fine dovevano pur essere interpretate da uomini. Ma non sosteneva affatto di lasciare libertà assoluta al governante: «Le leggi non possono stare in piedi da sole... perché quando sono applicate dalla persona giusta, esse sopravvivono, ma se sono trascurate, scompaiono... La legge è la base del buon governo, ma l'uomo superiore è la base della legge»³⁵.

Il più famoso allievo di Hsun Tzu, Han Fei Tzu, il principale teorico politico dei legisti, è legato maggiormente al Signore di Shang che al suo maestro, nel suo pensiero sulla legge. È ancor più cinico di Hsun Tzu sull'efficacia del dominio dell'uomo e afferma che neppure i re saggi potevano governare in modo autonomo: «Solo grazie a leggi e tecniche potevano sorvegliare e applicare la giusta via»³⁶. Osservò anche che le leggi funzionavano solo quando il governante aveva la forza di farle rispettare. Il Signore di Shang aveva centrato la sua attenzione sul ruolo del governante come legislatore, ma Han Fei Tzu condivideva con Aristotele l'interesse per l'amministrazione pratica della giustizia e per il controllo dei magistrati. Ben conoscendo la necessità di fornire modelli pubblici in sostituzione di quelli personali e arbitrari, Han Fei Tzu affermò che nessuno, neanche il sovrano, poteva seguire i propri criteri privati, una volta formulate le leggi. Eppure, in altri passi del suo manuale sull'arte di governare, egli si destreggia con la tradizione per presentare gli antichi re saggi come non responsabili né di fronte al loro passato né rispetto a metri di giudizio fissi; questo per dare veste di tradizione al diritto del sovrano di fare le leggi, tipico del governante della sua epoca. Il mondo di Han Fei Tzu era più violento e incerto di quello del Signore di Shang, ed egli era un pragmatico ancor più spregiudicato. Più di qualsiasi altro scrittore da me citato, Han Fei Tzu arriva quasi a giustificare il governante come un agente libero di reggere a propria

³⁵ *Hsun-tzu*, cap. 8, p. la (edizione *Ssu-pu pei-yao*). Si veda anche Homer H. Dubs [traduttore], *The Works of Hsüntze*, London, Probsthain, 1928, e Burton Watson [traduttore], *Hsun Tzu: Basic Writings*, New York, Columbia University Press, 1963. È disponibile anche una traduzione accademica più recente: John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. 1, libri 1-6, Stanford, Stanford University Press, 1988.

³⁶ *Han Fei-tzu*, cap. 8, p. 480 (*Han Fei-tzu chi-shih*, Shanghai, Chung-hua, 1958, 2 vol.). Per una traduzione completa delle opere di Han Fei Tzu, si veda W. K. Liao [traduttore], *The Complete Works of Han Fei Tzu*, London, Probsthain, 1959, 2 vol. Si veda anche Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* cit., pp. 321-49, per un importante esame dei legisti in una prospettiva comparativa.

volontà lo stato. Nondimeno, egli non sostiene affatto che le leggi debbano essere create a capriccio né autorizza il governante a ritenersi superiore alle leggi stesse.

6. *In difesa della chiarezza delle leggi*

Le richieste di Han Fei Tzu per leggi chiare e uniformità delle pene ricordano quelle del Signore di Shang, per il quale una legge chiara poteva essere promulgata e compresa dovunque, diversamente dalle leggi consuetudinarie, che erano sorte da esperienze più specifiche. Come credeva che i governanti di grande talento fossero molto rari, così egli riteneva che la maggior parte della gente avesse solo una limitata comprensione dei reali meccanismi di governo e che si riuscisse a entrare in contatto con essa solo se le leggi erano chiare, semplici e prive di ambiguità: «Le leggi non dovrebbero essere fatte in modo che solo gli intelligenti possano capirle... Perciò, quando i saggi crearono le leggi, le fecero chiare e facili a capirsi»³⁷. Han Fei Tzu paragonava le leggi a uno specchio che rifletteva bene la realtà solo quando era chiaro e fermo. Se, come il riflesso immobile nello specchio, le leggi fossero rimaste nitide, la gente avrebbe potuto scorgervi personalmente il modo in cui obbedire. Se le leggi fossero state offuscate da contraddizioni, avrebbero perso la loro funzione di guida. Secondo lui, la conoscenza delle leggi non doveva essere il campo esclusivo dei magistrati né il regno particolare degli studiosi. Come il Signore di Shang, Han Fei Tzu riteneva che leggi chiare, pubbliche, fossero assolutamente essenziali per l'ordine, e avvertì il regnante che trascurando di chiarire la legge avrebbe seriamente indebolito la sua posizione³⁸.

Il fatto che una codificazione delle leggi, propugnata a livello centrale, accompagnasse la tendenza verso l'unità dell'impero all'inizio della moderna cultura occidentale sembra logico, secondo gli scritti di Max Weber sul diritto. Leggi chiare e pubbliche erano nell'interesse dei governanti che desideravano l'unità e l'ordine e dei burocrati che speravano in maggiori possibilità d'impiego. «L'uniformità delle leggi rende possibile l'impiego di ogni funzionario nell'intera area del regno [con il risultato che] le possibilità di carriera sono, naturalmente, migliori che quando ogni funzionario è legato all'area d'origine a causa della sua igno-

³⁷ *Shang-chün-shu*, 5.14a.

³⁸ Eric Havelock, *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, offre un'interessante e importante disamina del motivo per cui le metafore della vista, come la chiarezza, divennero importanti quando i documenti scritti cominciarono a sostituirsi alla tradizione orale in Grecia.

ranza delle leggi di altre parti del regno. E poiché in questo modo le classi borghesi cercano la “sicurezza del posto” nell’amministrazione della giustizia, l’establishment è in genere interessato alla “chiarezza” e all’“ordine” della legge»³⁹. Le teorie di Weber offrono allo storico della Cina un contesto comparativo entro cui valutare le tesi in difesa della chiarezza legislativa e della prevedibilità delle pene in un periodo di costruzione dello stato.

In Cina gli scrittori che chiedevano la chiarezza e la sicurezza sostenevano che questi ideali potevano essere raggiunti solo se il metro di valutazione dell’autorità veniva da una fonte staccata dalla tradizione o dalle figure storiche di qualche particolare momento del passato. Han Fei Tzu, nell’esaminare i metodi di riforma del Signore di Shang, disse che solo dopo avere cancellato completamente il *Libro delle odi* e il *Libro di storia* — i più antichi repertori delle vite degli antichi re — le leggi e gli ordini sarebbero potuti essere chiari⁴⁰. Ma se il passato non poteva più servire come modello, occorreva trovare un principio diverso e più astratto per valutare il governo, e a partire da circa il 300 a. C., in Cina, alcuni pensatori ritennero di avere trovato questo principio nel *tao*, che di solito viene semplicemente tradotto con «la via». Il concetto di tao viene di solito collegato alla scuola taoista, e in particolare a Lao Tzu⁴¹, una figura semileggendaria, che si presume vissuta all’incirca allo stesso tempo di Confucio. Gli scritti di Lao Tzu parlano solo incidentalmente dei re e non prendono in esame la legge; il re è solo un elemento in un universo che è ordinato non dalle istituzioni umane ma dall’allineamento passivo con l’operato del mondo naturale, che è una delle tante espressioni del tao. Il concetto taoista di sovranità rinunciava alla saggezza del mondo e alla capacità intellettuale, e preferiva un re non attivo, un uomo che avesse assorbito il potere del mondo naturale in modo che la sua presenza potesse arricchire tutte le creature della terra.

Con il tempo, il tao prese significati più pragmatici. Han Fei Tzu descrisse il tao come un utile modello per governare, perché era insieme unitario e origine di tutte le cose. Ma il testo che presenta una delle più sistematiche difese del tao è una guida pratica per l’arte di governare che non abbiamo ancora citato, il *Ching-fa*. «Il tao genera la Legge — inizia l’autore — e la Legge è quel che contrassegna successi e fallimen-

³⁹ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, trad. ingl. Guenther Roth e Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, vol. 2, pp. 847-48 [*Economia e società*, trad. ital., Milano, Comunità, 1962].

⁴⁰ *Han Fei-tzu*, 4.239.

⁴¹ Si veda la voce *Lao Tzu* nel Glossario.

ti. Usato come contrassegno, distingue quel che è storto da quel che è retto». L'autore anonimo continua descrivendo il tao come un modello eterno, universale, imparziale e la Legge da esso generata come una guida attendibile per le difficili decisioni che ogni governante deve prendere: quando dare inizio a una campagna militare e quando attendere le condizioni adatte, quando punire e quando mostrare misericordia, come ottenere sicure informazioni dai subordinati e come organizzare i subordinati a seconda delle loro capacità. Chiaramente, l'obiettivo a cui punta questo autore è il governante che conquista un territorio e tenta di fondare un governo: il libro consiglia al governante di mantenere le leggi esistenti e di comandare la gente al lavoro e al servizio militare solo dopo aver conquistato la fiducia della popolazione e aver conosciuto i loro costumi e le loro abitudini. Gran parte del *Ching-fa* si occupa dell'eterno problema di usare la forza secondo la legge, facendo una distinzione tra una giusta guerra e un inutile massacro e separando le giuste pene dalle vendette personali. Il testo dà un avvertimento al governante che decide arbitrariamente di punire e di fare guerra: egli condanna se stesso ad essere distrutto dalla forza. Solo seguendo leggi basate sul tao si può conoscere il confine tra azioni giuste e ingiuste. Le idee del *Ching-fa* sono coerenti con altre opere che erano in circolazione nei primi tempi dell'impero, ma non c'è modo di sapere se abbiano mai raggiunto l'orecchio imperiale⁴².

7. Legge e natura

Il concetto di tao non ha un esatto equivalente nel pensiero occidentale. Anche se il tao è la fonte di tutto, compresa la Legge, esso non è una divinità⁴³. Piuttosto, il tao serve come valido metro di giudizio proprio perché è un principio meccanicistico naturale privo dei tratti volubili di personalità posseduti da una divinità antropomorfa. Il tao non subisce influenze, non può essere manipolato, cambiato o disturbato nel suo corso regolare. Il sovrano che si adegua a questo principio naturale può vedere il mondo con chiarezza e saggezza, pur rimanendo

⁴² Esamino la teoria della legge nel *Ching-fa* e l'importanza del testo per la storia del diritto in modo più particolareggiato in Karen Turner, «The Theory of Law in the *Ching-fa* in *Early China*, 14, in corso di stampa (1990).

⁴³ Si veda Leo Chang e Hsiao-po Wang, *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*, Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, 7, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, per il concetto di Han Fei di tao e sul motivo per cui non si può paragonare al concetto occidentale di *logos*.

al di sopra delle sue vicissitudini e delle sue tentazioni. Un simile sovrano governa con prevedibilità e giustizia.

Il tao è unico e universale. Perciò, le leggi che emanano da esso si applicano a tutti gli uomini, indipendentemente dai loro costumi e dalle loro tradizioni locali. Una simile base per la legge può servire bene il governante che non solo cerca di creare un impero unico ma che capisce anche la necessità di fondare un governo accettato come legittimo dalla popolazione da lui conquistata. Nonostante i numerosi interrogativi che questo interessante testo lascia senza risposta, il *Ching-fa* è importante perché mostra un collegamento fra etica, legge e metodi coercitivi. Differisce dagli scritti confuciani perché preferisce una legge basata sulla natura a una basata sulle pratiche dei re saggi e differisce da quelli legisti perché pone il bene del popolo al di sopra delle esigenze dello stato. Tuttavia, la sua visione di una comunità universale umana, sottoposta a comuni valori e a comuni vincoli, non è propria soltanto di tali scritti. I legisti patrocinavano leggi e pene uguali per tutti, e i confuciani basavano la loro fede nel potere educativo dell'esempio del leader sul presupposto che tutti gli uomini operano all'interno di una comune dimensione morale.

Viceversa, il pensiero greco classico era molto più esclusivista. Platone e Aristotele formularono la loro teoria politica nei termini del diritto dei singoli cittadini di svolgere un ruolo attivo nella conduzione dello stato; ma i loro «cittadini» erano solo gli uomini liberi ed entrambi i filosofi ammettevano la schiavitù come cosa giusta e naturale⁴⁴. Nell'antica Cina, gli schiavi erano trattati dalla legge in modo diverso dai cittadini quando si trattava di determinare la severità delle pene ma, sempre in base alle leggi, la loro condizione di schiavi non era permanente. Nella società straordinariamente fluida della Cina Han e Ch'in, così come poteva capitare che un allevatore di porci diventasse grande segretario, si poteva cadere in schiavitù come punizione di un delitto, perché si era stati fatti prigionieri in guerra o per debiti⁴⁵. Ma, cosa più importante, la schiavitù non era giustificata moralmente dai filosofi come una condizione giusta e naturale né gli schiavi erano descritti come persone definitivamente irraggiungibili dall'esempio morale.

Nei suoi scritti sulla legge naturale, Aristotele rifiutò le precedenti

⁴⁴ Si veda Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece* cit., p. 82, per l'importanza psicologica & sociale della schiavitù.

⁴⁵ Si veda C. Martin Wilbur, *Slavery in China during the Former Han Dynasty, 206 B. C.- A.D. 25*, New York, Russell & Russell, 1943. Donald Munro esamina le differenze tra il concetto di uguaglianza greco e quello cinese in *The Concept of Man in Early China*, Stanford, Stanford University Press, 1969, pp. 18-21, 178-82.

idee che le leggi fossero solo costrutti basati su una convenzione, senza un filo uniforme o un collegamento con modelli naturali o etici. Ma molti autori moderni convengono che una teoria politica che ponesse tutti gli uomini entro lo stesso universo politico e morale sia stata formulata in Grecia solo dopo che l'impero di Alessandro portò i greci a contatto diretto con le culture dell'Oriente. Alcuni pensatori della scuola stoica che fiorì in Grecia dopo la morte di Aristotele (322 a. C.) svilupparono una teoria in cui la legge naturale diveniva la fonte delle leggi dello stato, un legame che univa tutta l'umanità e trascendeva il particolarismo del pensiero di Aristotele, con il suo disprezzo per i barbari e la sua ammissione della schiavitù⁴⁶. Il più famoso difensore della teoria della legge naturale non fu però un greco, ma un romano, Cicerone (106-43 a. C.), le cui tesi sono molto interessanti per noi perché la sua descrizione del carattere fondamentale della legge naturale ha molti elementi in comune con il concetto di legge naturale del *Ching-fa*. Per Cicerone, la legge naturale è una «vera legge... di applicazione universale, immutabile ed eterna; ci spinge al dovere con i suoi ordini, e ci impedisce di compiere il male con i suoi divieti... E colpevole chi cerca di alterare questa legge... o di abolirla»⁴⁷. Forse il più importante principio della legge naturale degli stoici è che tutti gli uomini sono uguali davanti a essa, uniti da un vincolo che non può essere rescisso dalla cattiva sorte o da istituzioni create dall'uomo.

Anche se in Cina e in Occidente la legge naturale era impiegata come misura per trascendere le leggi territoriali durante i periodi di unificazione, lo scopo ultimo a cui serviva la legge naturale era diverso. Per gli stoici e per i pensatori europei del Medioevo la legge naturale era uno dei metri con cui giudicare la ragionevolezza delle istituzioni dello stato, comprese le sue leggi e le pene. Con il tempo, in Occidente, la legge naturale sarebbe stata collegata al diritto naturale degli individui di fronte allo stato⁴⁸. Ma gli antichi pensatori cinesi non separavano il mondo naturale da quello sociale e politico; per loro, tutte le azioni di una sfera si riverberavano sulle altre. La legge naturale, nell'antica Cina, non esisteva come principio disponibile a tutti gli uomini per valu-

⁴⁶ Si veda C.E. Robinson, *Hellas: A Short History of Ancient Greece*, Boston, Beacon Press, 1948, per un'esposizione molto accessibile del pensiero greco e degli stoici.

⁴⁷ *La repubblica*, libro 3, cap. 22. Si veda *De Re Publica, De Legibus*, trad. ingl. Clinton W. Keyes, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1928, p. 211.

⁴⁸ Anche se la legge naturale, come l'ho qui descritta, può sembrare una forza positiva, alcuni teorici del diritto sostengono che a volte è stata usata per fini malvagi. Per una breve introduzione al problema, si veda A. P. D'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, London, Hutchinson's University Library, 1951, e John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

tare la correttezza degli ordini e delle leggi dello stato, ma come guida che permetteva al governante illuminato di determinare il corretto uso della forza, cioè in modo da cancellare gli effetti malvagi e distruttivi della trasgressione, e questo a favore della società nel suo complesso.

8. *L'eredità classica*

Nell'Occidente, il pensiero stoico divenne ancor più importante dopo che l'impero romano conquistò i territori un tempo uniti da Alessandro, in parte perché queste idee erano compatibili con un grande impero di diverse etnie. Come afferma Charles H. McIlwain nel suo studio sulle teorie politiche del Medioevo: «La dottrina stoica della fratellanza di tutti gli uomini, cittadini del mondo, si sposava bene con l'esistenza di uno stato che pareva destinato a portare tutte le razze sotto il suo controllo politico»⁴⁹. A volte il governo romano poteva essere stato instabile e dispotico, ma la tradizione giuridica romana non era mai stata rifiutata. Tutt'altro, anzi, perché all'inizio del Medioevo molti signori tribali furono lieti di collegare le loro leggi al nome carismatico di Roma, anche secoli dopo il crollo dell'impero d'Occidente. Roma trasmise al Medioevo il concetto di universalità della legge, l'ideale di un'unità dell'umanità (ideale che sarebbe stato poi ampliato e diffuso dal cristianesimo) e un sistema giuridico che sottolineava il valore dei diritti di proprietà e di quelli originati da un contratto: idee giuridiche che rimangono vive ancor oggi.

La reale influenza della legge naturale e il suo legame con le leggi dello stato in Occidente è ancora da esaminare⁵⁰. Ma regna ancora la convinzione che la legge dello stato non debba essere in contrasto con quel che è ragionevole. Benché alcuni moderni teorici del diritto condividono la tesi di Platone che la vera giustizia potrebbe essere meglio servita da giudici eccezionalmente buoni e saggi che non dalla camicia di forza delle leggi, il concetto aristotelico di un governo delle leggi e non degli uomini è sempre stato uno dei fondamenti giuridici dell'Occidente. È difficile valutare la reale influenza degli antichi filosofi sulle isti-

⁴⁹ Charles H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West: From the Greeks to the End of the Middle Ages*, New York, Macmillan, 1932, p. 106.

⁵⁰ Alan Watson, *The Making of the Civil Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, descrive il modo in cui le teorie di legge naturale conservate nel diritto romano, e in particolare nel *Corpus juris civilis* giustiniano, hanno influenzato le interpretazioni occidentali del diritto.

tuzioni cinesi, a causa dell'antico pregiudizio sull'impero del Ch'in e sulle sue leggi anche se, come l'impero romano, l'impero Ch'in creò una struttura politica unitaria che finì per favorire la diffusione delle idee classiche. Se ricordiamo però che le leggi esistevano soprattutto per assicurare la giusta comminazione delle pene e se ci riferiamo a testi delle epoche Ch'in e Han, anziché alle successive interpretazioni, vediamo che alcune pratiche del primo periodo imperiale non sono affatto in contrasto con la teoria politica classica.

Alcuni pensatori chiedevano leggi chiare basate su principi naturali e immutabili e applicate da funzionari di mente aperta. Anche se non abbiamo prove che gli imperatori Ch'in o Han abbiano mai fatto riferimento alla legge naturale basata sul tao nel prendere le loro decisioni troviamo varie testimonianze, nelle *Memorie storiche* di Ssu-ma Ch'ien⁵¹ scritte circa un secolo dopo la fondazione della dinastia Han, di come alcuni governanti prendessero molto seriamente il loro dovere di chiarire le leggi. Ssu-ma Ch'ien ci dice che il primo imperatore del Ch'in rese pubblicamente note, facendole scolpire su stele di pietra erette per convincere i popoli orientali da lui recentemente conquistati, le sue buone intenzioni di «chiarificatore di leggi», di re che intendeva «cancellare le ambiguità»⁵². Ma la dinastia Ch'in incontrò l'ostilità dei primi statisti Han perché non era riuscita a mantenere la propria promessa di chiarire e semplificare le leggi e di controllare i magistrati. Un funzionario Han osservò che la burocrazia Ch'in permetteva ai funzionari di «approfittare delle numerose leggi poco chiare per aumentare la propria autorità... e di prendere le decisioni di vita e di morte secondo la propria capricciosa illuminazione»⁵³.

Le opinioni degli Han sul Ch'in e le sue leggi sono piuttosto ambigue: incontriamo sia il rispetto perché il Ch'in era riuscito a soddisfare le speranze dei filosofi portando l'unione e la pace, sia la paura della tirannia possibile con un monarca forte e lo sgomento davanti al costo oppressivo di tenere in vita la grande macchina istituzionale dell'impero. E difficile dare un giudizio del Ch'in, perché la nostra principale fonte di informazioni è lo storico Ssu-ma Ch'ien, che fu punito con l'evirazione, per ordine dell'imperatore Wu (141-87 a. C.) degli Han, un

⁵¹ Si veda la voce *Ssu-ma Ch'ien* nel Glossario.

⁵² *Shih-chi*, Pechino, Chung-hua, 1959, cap. 6, p. 245. Per una traduzione di parti del testo si veda Burton Watson [traduttore], *Records of the Grand Historian of China: Translated from the Shih chi of Ssu-ma Ch'ien*, New York, Columbia University Press, 1961, 2 voll. e Yang Hsien-yi e Gladys Yang [traduttori] *Selections from Records of the Historian*, Peking, Foreign Language Press, 1979.

⁵³ *Han-shu*, 49.2296.

monarca che lo stesso storico consegnò alla storia dicendo che era un tiranno inferiore solo al primo imperatore della dinastia Ch'in. Ma importanti testimonianze esterne mostrano come il governo Ch'in avesse almeno fatto il tentativo di stabilire con coerenza le pene. Tra i testi su bambù provenienti da Shui-hu-ti sono compresi i documenti che fornivano al funzionario locale una serie di procedure, descritte nei particolari, per svolgere indagini e comminare le pene, esempi di leggi dello stato con le relative note esplicative, e un trattato su come doveva comportarsi un buon funzionario. Inoltre, nello stesso sito, sono state scoperte istruzioni scritte su come riferire alla sede centrale i disastri locali, su come inviare e ricevere documenti, su come condurre le indagini sui delitti e come stendere i verbali. Alcuni esempi fornivano modelli per determinare le pene appropriate ai singoli crimini. Ad esempio, uno degli esempi riguarda una baruffa tra due donne, a causa della quale una delle donne abortì. Il magistrato a capo dell'indagine stabilì la giusta pena solo dopo essersi informato dell'età del feto e del nesso tra la lotta delle due donne e l'aborto. In un altro degli esempi si afferma che i genitori possono uccidere un neonato deforme senza incorrere in una punizione, ma che l'infanticidio per altre ragioni costituisce un reato⁵⁴.

Questi documenti dimostrano che lo stato di Ch'in si riteneva in diritto di intervenire nelle questioni private dei sudditi e che si preoccupava soprattutto di proteggere le risorse umane e materiali necessarie all'impero. Ma mostrano anche come ci si aspettasse che i funzionari che rappresentavano il governo centrale svolgessero il loro lavoro in modo onesto, equo ed efficiente. Il funzionario Ch'in sepolto nella tomba di Shui-hu-ti morì equipaggiato di un manuale che esponeva le caratteristiche che lo stato si aspettava da lui: una conoscenza chiara delle leggi, una vasta competenza, onestà e senso civico. Inoltre, lo si avvertiva che i funzionari pigri, quelli vanagloriosi e quelli che agivano arbitrariamente venivano puniti. Questi documenti non sono semplici trattati teorici che enunciano speranze e ideali, ma regole pratiche per i funzionari. Essi ci fanno comprendere quel che lo stato del Ch'in si aspettava dai suoi magistrati. La legge ufficiale dello Han e del Ch'in cercava di comminare ai colpevoli pene adeguate ai loro reati perché, come avevano avvertito i filosofi, solo se le punizioni erano stabilite in modo giusto e accurato si potevano mantenere in armonia il mondo umano e quello naturale.

⁵⁴ Le leggi Shui-hu-ti sono tradotte ed esaminate da A.F.P. Hulsewe, *Remnants of Ch'in Law*, Leiden, Brill, 1985, e da Robin D. S. Yates e Katrina C.D. McLeod, «Forms of Ch'in Law: An Annotated Translation of the *Feng-chen shih*» in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XLI, 1981, pp. 111-63.

Non possiamo ignorare, però, i molti casi in cui, nei libri di storia, vediamo il profondo odio della popolazione per le severe pene del Ch'in e per la sua interferenza nella vita quotidiana. Forse il più grande errore dell'impero Ch'in fu quello di voler applicare troppo affrettatamente le leggi del proprio territorio nelle nuove aree, che senza dubbio avevano leggi conformi alle tradizioni locali. I sovrani Han cercarono di evitare gli errori Ch'in, e anche se le istituzioni giuridiche e burocratiche Ch'in rimasero virtualmente intatte sotto gli Han, i libri di storia ci mostrano con quanta attenzione i monarchi Han rivestirono di panni tradizionali le loro attività per evitare paragoni con lo stile di governo, troppo «interventista», del primo imperatore. Il lato conservatore della teoria politica classica, che avvertiva di non turbare lo status quo e che patrocinava il mantenimento delle vecchie leggi, pare fosse seguito anche nell'epoca Han. Le leggi dovevano adeguarsi a una realtà in mutamento, ma l'imperatore personalmente evitava di assumersi questo compito, critico e importante, concentrandosi invece sulla concessione di amnistie — a volte su grande scala — riguardanti i crimini già passati in giudizio⁵⁵. Gli imperatori lasciavano il pericoloso compito della riforma del diritto ai loro alti funzionari, e molti di questi pagarono con la vita l'aver interferito con le leggi. Ad esempio, un ministro Han, Ch'ao T'so, non solo riscrisse le leggi per ordine dell'imperatore, ma ne stese anche di nuove. Come tanti altri riformatori del diritto, finì per essere giustiziato. Ssu-ma Ch'ien non lascia adito a dubbi sulla causa della morte di Ch'ao Ts'o, quando termina la sua biografia con un avvertimento a tutti gli innovatori: «Cambiare quel che è antico, confondere quel che è sempre stato, porta disastro, se non morte»⁵⁶.

Molte volte vediamo gli imperatori e i loro funzionari consultare gli antichi libri per trarne consiglio nel momento di prendere qualche decisione che interessasse le leggi. Nonostante il disprezzo per il passato manifestato da pensatori legisti come Han Fei Tzu, con l'epoca Han i magistrati cominciarono a studiare in modo sempre più approfondito i testi che in seguito avrebbero formato il cuore del canone confuciano, perché quei testi offrivano una guida per le decisioni legali difficili. Potevano anche servire come avvertimento: il riferimento alla storia aveva un effetto tranquillizzante sulle pretese dei monarchi cinesi, e i loro funzionari non si stancavano mai di rammentare le storie degli antichi re

⁵⁵ Per un utile studio dell'importanza delle amnistie si veda Brian McKnight, *The Quality of Mercy: Amnesties and Traditional Chinese Justice*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1981.

⁵⁶ *Shih-chi*, 101.2748.

che avevano provocato catastrofi con il trascurare i loro doveri e con il cattivo uso delle risorse dello stato. Più volte un ministro Han avvertì l'imperatore, senza mezzi termini, che se un sovrano abusava della fiducia posta nella sua carica rischiava di essere abbattuto con la forza.

Ma le tesi confuciane a favore del rispetto delle tradizionali leggi degli antichi re ebbero influenza sui monarchi Han? Lo storico cita vari casi in cui si affermava che anche i membri del clan imperiale erano soggetti alle leggi tradizionali. Un interessante caso riguarda l'imperatore Wu e lo descrive in modo alquanto sorprendente, per un così noto tiranno. Quando fu costretto a condannare il nipote, figlio di una sua sorella morta, l'imperatore Wu «pianse e sospirò» davanti alla corte nel pronunciare il giudizio. Ma perché l'imperatore Wu fece il suo dovere anche in un caso in cui colpiva una persona del suo stesso clan? A quanto è stato riferito, egli disse: «Le nostre leggi e le nostre regole sono state create dagli imperatori che ci hanno preceduto. Se dovessi fare un torto alle loro leggi unicamente per il ricordo di mia sorella, con quale coraggio mi presenterei poi al tempio ancestrale di Kao-tsu?»⁵⁷. Probabilmente, l'imperatore aveva le sue ragioni per approfittare dell'occasione di eliminare un rivale, e sfruttò le leggi del clan per giustificare il proprio operato. Ma non osò presentare la sentenza come una sua semplice decisione personale. Comunque, non si può neppure escludere che quel sovrano tirannico fosse davvero riluttante a violare le leggi tradizionali dei suoi antenati.

Conclusioni

Nella tradizione classica della Cina e in quella dell'Occidente troviamo la coesistenza tra il rispetto della legge e la convinzione che un'eccessiva aderenza a leggi fisse possa nuocere a un'efficace gestione del governo. In generale, gli antichi pensatori cinesi sembrano preoccuparsi maggiormente dell'armonia e della pace che dei diritti degli individui a partecipare pienamente al governo della cosa pubblica. Anche se i greci valutarono più approfonditamente le molte possibili forme di governo e il modo in cui le leggi e le istituzioni si potessero conciliare con l'autorità dei cittadini istruiti, i cinesi fin dall'inizio della loro storia ritennero che l'ordine ideale doveva basarsi su un sistema completo, su larga scala, che unificasse tutta la popolazione sotto un solo governante.

⁵⁷ *Han-shu*, 65.2852.

E poiché in Cina la monarchia era sempre stata considerata il sistema migliore per dare ordine al mondo, i teorici della politica svilupparono le loro riflessioni sulle caratteristiche di un buon re in un modo che, in Occidente, non venne uguagliato — come profondità — fino al Medioevo, quando la monarchia divenne la normale forma di governo.

Molti scritti occidentali che cercavano di delineare il ruolo del monarca, particolarmente nei regni germanici all'inizio del Medioevo, suonano familiari agli studiosi della storia cinese. Come afferma uno studioso della monarchia e del diritto negli stati europei medievali: «La radicata idea germanica di legge era quella di leggi buone, antiche, mai promulgate e mai scritte, che risiedevano nel senso comune di giustizia e che erano la somma complessiva dei diritti delle singole persone. Il diritto di governare del re era solo un suo diritto privato, un semplice tratto della legge stessa»⁵⁸. Anche quando si dovevano fare nuove leggi, queste presumibilmente venivano scritte prendendo a modello quelle antiche. Un editto emanato da un re longobardo del secolo VII dice: «Così abbiamo stabilito, esaminando e richiamando alla mente le antiche leggi dei nostri antenati che non furono scritte»⁵⁹. Questo concetto di legge si avvicina alla stima per le vecchie leggi manifestata in Cina dai confuciani. Analogamente, Isidoro di Siviglia (morto nel 636 d. C.), un vescovo spagnolo consigliere dei re visigoti, affermò che i re devono rispettare la legge e definì la condizione del sovrano in termini che suonano straordinariamente vicini a quelli confuciani: «Un re è re per il suo modo di governare, e non si governa se non si corregge. Pertanto, il titolo di re si conserva mediante la corretta amministrazione, e con la cattiva lo si perde»⁶⁰. Con il secolo XI, in Europa si affaccia l'ipotesi di una possibile ribellione contro il sovrano, articolata in modo inequivocabile come in Mencio. Nelle parole del monaco sassone Manegold, un re che agisca in modo incompetente è poco più di un pastore che trascura il proprio gregge, e dovrebbe essere allontanato e punito ancor più seriamente, perché le sue responsabilità sono tanto più gravi⁶¹.

Nonostante queste antiche somiglianze, con l'inizio del periodo moderno gli aspetti istituzionali della monarchia e i suoi rapporti con la

⁵⁸ Si veda Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, New York, Harper Torchbooks, 1956, p. XX.

⁵⁹ Citato in Charles H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West* cit., p. 173.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ In John B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, New York, Harper Torchbooks, 1958, pp. 37-38.

legge acquisirono un aspetto molto diverso in Cina e in Occidente. Le ragioni della differenza sono varie, e qui posso accennare solo ad alcune. Per prima cosa un vero sistema feudale, in cui il re è inserito in una rete complessa e ben definita di diritti e di obblighi nei confronti dei vassalli, non si instaurò mai in Cina. Forse questo è il motivo per cui, nonostante gli sforzi dei riformatori cinesi della fine del secolo XIX e dell'inizio del XX, non si ebbe mai una costituzione ufficiale che stabilisse e distinguesse chiaramente i diritti e i doveri del sovrano da quelli dei sudditi. E, cosa ancor più importante, in Cina le élite, che interpretavano la legge e rimproveravano il sovrano quando usciva dai limiti del giusto, rimasero sempre legate, in definitiva, alla monarchia per avere il diritto di partecipare al governo. In Cina non sorse mai una struttura alternativa che si opponesse istituzionalmente all'autorità dei monarchi. Non ci fu un potente corpo religioso come la Chiesa, con un proprio capo spirituale, i suoi riti per legittimare il sovrano, le sue leggi, i suoi esperti di diritto, i suoi tribunali e le sue pene a presentare un'alternativa alla legge imperiale cinese.

Troviamo nel governo tradizionale cinese alcune tensioni creative. I legisti persero la loro campagna mirante ad applicare la legge in modo uguale per tutti, ma i burocrati confuciani che amministravano la giustizia dovevano lavorare con un codice di leggi che conteneva una serie di precedenti per comminare le pene e per svolgere la normale amministrazione. Dopo la dinastia Han, la legge divenne più apertamente «confuciana»; di conseguenza, il rapporto tra gli individui, in un processo, era più importante della natura stessa del crimine. Un padre non veniva pesantemente punito per avere ucciso volontariamente il figlio, ad esempio, mentre un figlio poteva essere punito severamente per avere accidentalmente ferito il padre. Le leggi difendevano la definizione confuciana dei giusti ruoli all'interno della famiglia e del governo⁶².

Anche se la monarchia cinese si rafforzò dopo la dinastia Shang, come osserva Jack L. Dull (si veda il capitolo terzo «La successione delle forme di governo in Cina») troviamo esempi di successivi sovrani che agirono con molta cautela quando si trattava di decidere come e dove usare la forza. Un esempio della persistenza della tradizione di monarchi responsabili che nacque dal periodo classico della Cina si può vedere nelle riflessioni dell'imperatore K'ang-hsi (regnante dal 1662 al 1722) sullo sgradevole compito di dare il verdetto finale sulle condanne a morte inviate a lui per la ratifica: «Anche se naturalmente non potevo esa-

⁶² Si veda Ch'ii T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, Paris-The Hague, Mouton, 1961 per una classica discussione dello sviluppo del diritto cinese.

minare ciascun caso nei dettagli, presi però l'abitudine di rileggere ogni anno le liste nel mio palazzo, controllando il nome, la registrazione e il censo di ciascuno dei condannati a morte, e la ragione per cui gli era stata comminata la pena. Poi controllavo di nuovo gli elenchi, insieme con i grandi segretari e i loro aiutanti... e decidevamo chi risparmiare»⁶³. La responsabilità militare per le decisioni di vita e di morte era solo uno dei compiti del sovrano, ma era considerato uno dei più importanti. Però, nel periodo Ch'ing, queste aspettative erano definite così chiaramente che qualsiasi monarca, indipendentemente dalla sua origine etnica, poteva svolgere bene il suo ruolo... se così voleva.

La convinzione che il monarca potesse perdere il sostegno degli dèi se avesse abusato dei propri privilegi era un fattore destabilizzante perché sottintendeva che la sua autorità fosse condizionata, ma la tradizione di ammonire il re attraverso la citazione di esempi storici diceva chiaramente quel che ci si aspettava da lui. Come si è visto, la teoria politica cinese prese forma in un'epoca di disordine creato da despoti locali, e nessun pensatore dotato di senso pratico poteva permettersi di giustificare un governo basato soltanto sugli istinti di un re filosofo.

Nel paragonare tra loro un concetto complicato come quello delle leggi in due culture diverse, dobbiamo stare attenti a notare anche le differenze, e non solo le somiglianze. Il particolare problema che i filosofi e gli statisti agli inizi della costruzione dello stato cinese si trovarono ad affrontare, e il repertorio di mito e di storia che avevano a disposizione per risolverli, era tipicamente cinese. Nella Cina antica non c'erano tribunali, non c'erano avvocati, non c'erano istituzioni per giudicare e punire un governante che violasse le leggi della sua comunità. Ma l'era classica, in Cina, produsse una ricca messe di scritti che avvertivano il monarca: se avesse preso le decisioni arbitrariamente, senza rispetto per la Legge, non avrebbe più avuto il sostegno della comunità. Quella che Max Weber chiama «coercizione psichica», cioè la paura dell'ostracismo della comunità, ebbe una forte influenza su alcuni monarchi cinesi. Negli scritti storici incontriamo molti casi in cui il sovrano diede retta all'avvertimento dei ministri che i tradizionali ideali della monarchia avevano la precedenza sulla volontà dei singoli re, soprattutto in questioni di guerra e di condanna. La considerevole longevità del sistema imperiale cinese doveva molto alla definizione di sovranità responsabile che emerse nel periodo formativo dello stato imperiale. Il buon governo in Cina, in definitiva, si basava su un equilibrio flessibile tra la certezza della legge e la discrezione dei governanti e dei loro devoti ministri

⁶³ Jonathan Spence, *Emperor Of China: Self Portrait of K'ang hsi*, New York, Knopf 1974, pp 32-33 [trad. ital., *Imperatore della Cina*, Milano, Adelphi 1986]

Capitolo quinto

La tradizione confuciana nella storia cinese

Tu Wei-ming

Premessa

Il confucianesimo — termine generico occidentale che non ha l'equivalente in Cina — è una visione del mondo, un'etica sociale, un'ideologia politica, una tradizione letteraria e un modo di vita¹. Anche se il confucianesimo viene spesso raggruppato con il buddhismo, il cristianesimo, l'induismo, l'islam, il giudaismo e il taoismo tra le principali religioni storiche, esso non è una religione organizzata. Eppure ha esercitato un profondo influsso sulla cultura politica dell'Estremo Oriente oltre che sulla sua vita spirituale. Sia in teoria sia in pratica, il confucianesimo ha contrassegnato in modo indelebile governi, società, istruzione e vita familiare. È eccessivo qualificare come «confuciane» la vita e la cultura tradizionali cinesi, ma per più di duemila anni i valori etici confuciani sono serviti come fonte d'ispirazione oltre che come riscontro per i rapporti interpersonali a tutti i livelli — individuale, di comunità e nazionale — nel mondo cinese.

Il confucianesimo non è mai stato un'organizzazione missionaria a caccia di proseliti, ma nel secolo I a. C. si diffuse nei paesi dell'Asia orientale che erano sotto l'influenza della cultura cinese. Nei secoli successivi, con la rinascita confuciana dell'epoca Sung (960-1279 d. C.) il confucianesimo venne adottato dalla dinastia coreana Chosón a partire dal secolo XV e dal Giappone Tokugawa² dopo il XVII. Prima dell'arrivo delle potenze occidentali in Estremo Oriente verso la metà del secolo

¹ L'aggettivo «confuciano» deriva da «Confucio», latinizzazione di K'ung Fu-tzu o Maestro K'ung. Il termine «confucianesimo» venne coniato in Europa solo nel secolo XVIII. È usato, non del tutto correttamente, per tradurre il termine cinese *ju-chia*, che alla lettera significa «famiglia di studiosi», «la famiglia dei letterati», per indicare una genealogia, una scuola, o una tradizione di sapere. Si noti inoltre che le mie citazioni dagli *Analetti* sono date per libro e per numero di paragrafo, e che quindi valgono per tutte le edizioni [per le citazioni italiane si veda la nota 8].

² Si veda la voce *Tokugawa* nel Glossario.

XIX, la fede confuciana era così predominante nell'arte del governo, nei modi e nei tempi dell'istruzione delle élite, e nella morale della popolazione, che Cina, Corea e Giappone si potevano definire nazioni «confuciane». Anche nell'Asia sudorientale, il Vietnam e Singapore subirono l'influsso del confucianesimo.

In questo capitolo tenterò di illustrare lo sviluppo del confucianesimo in Cina dall'epoca di Confucio fino ai giorni nostri. Nel capitolo secondo, «L'antica civiltà della Cina: riflessioni su come divenne cinese», David N. Keightley ha dato una descrizione dei valori delle dinastie Sung e Chou che può dare un utile scenario al mio esame del confucianesimo. Confucio nutriva una profonda fede nella cultura complessiva del passato; si vedeva come un «trasmettitore» piuttosto che come un «creatore». Secondo lui, il fatto che ai suoi tempi la morale tradizionale fosse in declino non toglieva nulla al suo grande potenziale innovativo futuro. Di conseguenza, la storia del confucianesimo è per molti aspetti la storia del continuo tentativo di riscoperta, rivitalizzazione e adattamento delle tradizioni ancor vive della dinastia Chou.

Anche se il compito di descrivere in un solo capitolo una tradizione intellettuale lunga, varia e ricca come il confucianesimo è molto arduo, cercherò di farlo non offrendo un resoconto storico completo, ma riflettendo — da una prospettiva moderna — sui punti salienti della tradizione. Presterò particolare attenzione a quelli che considero i valori centrali della tradizione confuciana definiti da Confucio, Mencio e Hsun Tzu nell'epoca classica, alla sintesi di epoca Han fatta da Tung Chungshu, alla rinascita confuciana in epoca T'ang e Sung (rinascita culminata con l'opera di Chu Hsi) e infine all'ulteriore elaborazione in epoca Ming e Ch'ing. Per tutto il capitolo cercherò di descrivere lo spirito della tradizione confuciana e di mostrare il suo impatto sulla vita cinese.

1. *La vita di Confucio*

Considerata la grande importanza di Confucio, la sua vita sembra spoglia di grandi episodi romanzeschi, ovvero, come si direbbe in cinese, è «brutta e vera»³. Questa «bruttezza e verità», però, ci fanno capire che il suo concetto cardine di «umanità» non è una verità rivelata, ma è legata alla continua aspirazione a elevarsi spiritualmente, alla perseveranza nell'interminabile ma nobile compito di migliorare se stesso al servizio degli altri. La fiducia nella possibilità che i semplici esseri

³ Si veda la voce *Confucio* nel Glossario.

umani divengano grandi sapienti e modelli da riverire è profondamente radicata nell'eredità spirituale di Confucio; il continuo sottolineare che gli esseri umani, grazie allo sforzo individuale e collettivo, possono imparare, migliorare e giungere a un comportamento perfetto, è tipicamente confuciano. Confucio nacque nel 551 a. C. a Ch'ü-fu, nel piccolo stato feudale del Lu (nella moderna provincia di Shantung) che era noto per avere mantenuto la tradizione dei riti e delle musiche della civiltà Chou. Gli antenati di Confucio erano probabilmente membri dell'aristocrazia; però, all'epoca della sua nascita, si erano impoveriti fino a diventare cittadini comuni. Il padre morì quando Confucio aveva solo tre anni. I primi insegnamenti gli vennero impartiti dalla madre e nell'adolescenza Confucio si distinse come un insaziabile studioso. Verso la fine della vita ricordò che a quindici anni il suo unico pensiero era stato lo studio⁴. Confucio rivestì modeste cariche nell'amministrazione statale, come sovrintendente alle scuderie e ai granai; a diciannove anni sposò una donna di estrazione uguale alla sua. Probabilmente, già a quell'età si era guadagnato una buona fama di studioso con esperienza in diversi campi. La sua padronanza delle sei arti — riti, musica, tiro con l'arco, guida del carro, calligrafia e aritmetica — e la sua conoscenza delle tradizioni classiche, soprattutto poesia e storia, lo portarono a intraprendere una brillante carriera dopo i trent'anni. Confucio è noto come il primo insegnante privato della Cina, perché fu lui a presentare l'insegnamento come una vocazione, e anzi come un modo di vivere. Prima di Confucio, le famiglie aristocratiche stipendiavano tutori che insegnassero ai loro figli le varie «arti», mentre i funzionari statali insegnavano ai subordinati le tecniche richieste dal loro lavoro, ma fu Confucio la prima persona a dedicare l'intera vita all'apprendimento e all'insegnamento, e questo al preciso scopo di trasformare e migliorare la società. Per Confucio, la principale funzione dell'insegnamento consiste nell'istruire in modo corretto i nobili (*chün-tzu*), processo che richiede un costante miglioramento di sé e una continua interazione sociale. Anche se Confucio diede molto risalto al fatto che l'apprendimento è «per se stessi»⁵, e che la finalità dell'apprendimento è l'autorealizzazione, trovò che il lavoro di amministratore al servizio dello stato era un naturale sbocco della vera istruzione. Confucio dovette misurarsi con dotti eremiti che mettevano in dubbio il suo desiderio di servire il mondo; ma lui resistette sempre alla tentazione di «fare branco con gli uccelli e gli animali»⁶, di vivere distaccato dalla comunità uma-

⁴ *Analetti*, 2.4.

⁵ *Ibid.*, 14.25.

⁶ *Ibid.*, 18.6.

na, e preferì cercare di trasformare il mondo dall'interno. Per decenni Confucio fu un attivo partecipante alla lotta politica, nel tentativo di mettere in pratica, al servizio del governo, i suoi programmi umanistici. Verso i cinquant'anni, Confucio ebbe prima la carica di magistrato, poi quella di viceministro ai Lavori pubblici, e infine di ministro della Giustizia nello stato di Lu. Ma la sua carriera politica non doveva durare a lungo. A cinquantasei anni, quando comprese che al suo signore non interessavano le sue idee politiche, lasciò lo stato di Lu per cercare un altro regno che accettasse le sue idee, e durante tredici anni di esilio volontario fu accompagnato da un gruppo di allievi sempre più numeroso, nonostante la sua frustrazione come uomo politico; e anche la sua fama di uomo illuminato e di creatore di una grande visione si estese. Infine, all'età di sessantasette anni, ritornò nella sua terra natale per insegnare e conservare le tradizioni classiche da lui amate, per scrivere libri e commenti. Morì nel 479 a. C., a settantatré anni. A quanto si legge nelle *Memorie storiche* di Ssu-ma Ch'ien⁷, settantadue dei suoi allievi diretti divennero esperti delle «sei arti» e tremila persone si proclamarono suoi seguaci.

2. Gli «*Analetti*» come espressione diretta delle idee confuciane

Gli *Analetti* o *Dialoghi* (*Lun-yii*), il testo più amato della tradizione confuciana, fu probabilmente compilato dalla seconda generazione di discepoli di Confucio⁸. Basato soprattutto sui detti del maestro, che erano stati conservati sia dalla tradizione scritta sia da quella orale, gli *Analetti* colgono in forma e in contenuto lo spirito di Confucio, così come i dialoghi platonici evidenziano il metodo socratico. Lo scopo, nel compilare la raccolta di frasi di Confucio, non sembra sia stato quello di sostenere una tesi o di ricordare avvenimenti, ma di invitare i lettori a prendere parte a una conversazione ancora in corso. La forma di dialogo viene usata per mostrare pensieri e azioni di Confucio, visto non come un individuo isolato, ma come centro di rapporti umani. La vita di Confucio come studioso e insegnante è un'esemplificazione dell'idea confuciana che l'istruzione è un processo continuo di auto-

⁷ Si veda la voce *Ssu-ma Ch'ien* nel Glossario.

⁸ Per una buona traduzione degli *Analetti* si veda D. C. Lau [traduttore], *The Analects*, Harmondsworth, Penguin, 1979 [le traduzioni italiane degli *Analetti* sono numerose e sono condotte con criteri diversi per ciò che riguarda la traduzione dei termini specifici; per mantenere la continuità di esposizione tra le citazioni e il testo ci si è perciò limitati a tradurre la versione fornita dall'autore del capitolo].

realizzazione. Quando uno dei suoi allievi riferì di incontrare difficoltà nel descrivere il proprio maestro, Confucio stesso lo aiutò: «Perché non hai detto semplicemente qualcosa di simile: è il tipo di uomo che si dimentica di mangiare quando è impegnato nella vigorosa ricerca del sapere, è cosa pieno di gioia da dimenticare gli affanni e da non accorgersi del sopraggiungere della vecchiaia?»⁹. La comunità creata da Confucio con l'esempio della sua personalità era una fratellanza di studiosi dello stesso orientamento, di età diverse e provenienti da ambienti diversi. Erano richiamati dalla figura di Confucio perché condividevano la sua visione e, in gradi diversi, prendevano parte alla sua missione di portare l'ordine morale in una vita sociale sempre più frammentaria. Missione difficile e anche pericolosa: lo stesso maestro dovette soffrire la disoccupazione, l'esilio, l'indigenza e, di tanto in tanto, anche minacce di morte. Eppure la sua fede nella sopravvivenza della cultura da lui amata e nella validità del proprio modo di intendere l'insegnamento era talmente salda che riuscì a convincere sia i suoi allievi sia se stesso di avere l'appoggio del Cielo. Quando a K'uang venne minacciato di morte, Confucio disse: «Dopo la morte del re Wen [il fondatore della dinastia Chou], la missione di conservare la sua cultura (*wen*) non è forse affidata a me? Se il Cielo avesse inteso distruggere questa cultura, coloro che verranno dopo di me non potrebbero più ereditarla. E visto che il Cielo non vuole che questa cultura sia distrutta, che paura posso avere del popolo di K'uang?»¹⁰. Tanta sicurezza di sé può far credere che Confucio fosse presuntuoso, ma egli stesso affermò di essere ben lontano dalla saggezza e di eccellere in una sola cosa, «la passione per l'apprendere»¹¹. In questo senso, Confucio non era un profeta con un accesso privilegiato al divino né un filosofo che possedeva la verità, ma un insegnante di «umanità» che ha percorso qualche passo in più sulla via dell'autorealizzazione. Come insegnante di umanità, Confucio esprime la sua meta sotto forma di attenzioni umane: «Portare conforto ai vecchi, avere fiducia negli amici, affetto per i giovani»¹². La visione di Confucio del modo di sviluppare una comunità morale cominciò con una riflessione olistica sulla condizione umana. Invece di soffermarsi su idee astratte, come quella di stato di natura, Confucio cercò di comprendere la situazione reale di un dato momento e di usare questa comprensione come punto di

⁹ Analetti, 7.18.

¹⁰ *Ibid.*, 9.5.

¹¹ *Ibid.*, 5.28.

¹² *Ibid.*, 5.26.

partenza. Il suo scopo era quello di riportare la fiducia nel governo e di trasformare la società in una comunità morale coltivando nella politica e nella società un senso di dedizione umana. Per ottenere questo scopo, era essenziale la creazione di una comunità di dotti: la fratellanza dei gentiluomini (*chün-tzu*). Nelle parole di un discepolo di Confucio, Tseng Tzu, il vero gentiluomo «deve essere largo di vedute e risoluto, perché il suo fardello è pesante e la strada è lunga. Il fardello che si carica sulle spalle è l'umanità. Non è forse pesante? Solo con la morte la sua strada giunge al termine. Non è forse una via lunga?»¹³. Tuttavia, la fratellanza dei gentiluomini — delle avanguardie morali della società — non cercava di instaurare un ordine radicalmente diverso. La sua missione era quella di riformare e riportare in vita quelle istituzioni che, secondo la tradizione, avevano mantenuto la solidarietà sociale per secoli, permettendo alla popolazione di vivere nell'armonia e nella prosperità.

Un ovvio esempio di una simile istituzione è la famiglia. Il ruolo e la funzione della famiglia sono descritti negli *Analetti* quando viene chiesto a Confucio perché non avesse nessuna carica nell'amministrazione. Egli risponde citando un passo di un antico classico, il *Libro dei documenti*¹⁴: «Semplicemente con l'essere un buon figlio e con il comportarsi fraternamente con il proprio fratello un uomo può esercitare un influsso sul governo!»¹⁵. Questo passo indica che già quel che facciamo nei confini del privato ha significato politico, posizione che si basa sulla convinzione confuciana della politica come atto di correggere («raddrizzare» o «rettificare»: *cheng*). Secondo questa impostazione, i sovrani dovrebbero governare con la guida morale e l'esempio, non con la forza. La responsabilità del governante non è solo quella di dare cibo e sicurezza al popolo, ma anche di educarlo. L'esistenza di leggi e di pene sono i requisiti minimi dell'ordine; ma l'armonia sociale si può raggiungere solo con la virtù, che si ottiene mediante il rispetto dei riti. Con la pratica dei riti si prende parte a un atto comunitario mirante a promuovere la reciproca comprensione.

Uno dei valori confuciani fondamentali che assicurano l'integrità dei riti è la pietà filiale. Confucio credeva che la pietà filiale fosse il primo passo verso la superiorità morale. Pareva voler affermare che il modo migliore per dare risalto alla propria dignità personale e alla propria identità non consiste nell'estraniarsi dalla famiglia, ma nel coltivare i genuini sentimenti che nutriamo verso i genitori. Imparare a incarnare la famiglia nella mente e nel cuore ci permette di superare l'egocentrismo

¹³ *Ibid.*, 8.7.

¹⁴ Si veda la voce *Libro dei documenti* nel Glossario.

¹⁵ *Analetti*, 2.21.

o, per dirla con la psicologia moderna, trasformare in una personalità aperta l'Io privato chiuso. Infatti la principale virtù confuciana, il *jen* (umanità), è il risultato dell'educazione della propria personalità. La prima verifica dell'educazione di sé è la capacità di instaurare rapporti significativi con i membri della famiglia. La pietà filiale non richiede una sottomissione incondizionata all'autorità dei genitori; piuttosto, ci chiede di riconoscere e di riverire la fonte della nostra vita. Lo scopo della pietà filiale, come per i greci, è la «floritura umana» sia dei genitori sia dei figli. I confuciani la vedono come un modo essenziale per imparare a essere umani. Essi amano applicare la metafora della famiglia alla comunità, alla nazione e all'universo. Preferiscono riferirsi all'imperatore come al Figlio del Cielo, al re come al padre-governante, al magistrato come al «funzionario padre-madre», perché danno per assunto che in siffatte denominazioni incentrate sulla famiglia sia implicita una visione politica. Quando Confucio rispondeva che curare i rapporti all'interno della famiglia è già un partecipare attivamente alla politica, intendeva chiarire che l'etica familiare non è solo una preoccupazione privata, personale. Anzi, è l'etica familiare a permettere la realizzazione del bene pubblico. In risposta alla domanda del suo discepolo favorito, Yen Hui, Confucio definisce l'umanità come «la vittoria su se stessi e il ritorno al rito»¹⁶. Questa interazione reciproca di autotrasformazione spirituale interiore (del maestro si diceva che si fosse liberato di quattro cose: «prevenzioni, dogmatismo, ostinazione ed egoismo»)¹⁷ e di partecipazione sociale permetteva a Confucio di essere «veritiero» («fedele», *chung*) con se stesso e «comprensivo» (*chu*) con gli altri¹⁸. Niente di strano, perciò, che la regola aurea dei confuciani sia «non fare agli altri quel che non vuoi sia fatto a te»¹⁹. L'eredità di Confucio, carica di profondi corollari etici, è riassunta nella sua affermazione (anch'essa «brutta e vera» come la vita di Confucio) che imparare l'umanità (a essere umani) è un'impresa da svolgere in comune: «Un uomo dotato di umanità, nel cercare di rendere stabile se stesso, rende anche stabili gli altri, e nel cercare di migliorare se stesso, migliora anche gli altri. La capacità di vedere analogie in quel che abbiamo accanto si può chiamare il metodo dell'umanità»²⁰.

¹⁶ *Ibid.*, 12.1.

¹⁷ *Ibid.*, 9.4.

¹⁸ *Ibid.*, 4.15.

¹⁹ *Ibid.*, 15.23.

²⁰ *Ibid.*, 6.28.

3. *Il sorgere della tradizione confuciana classica*

Anche se qualche discepolo di Confucio può avere suscitato molto entusiasmo tra i suoi allievi, a quell'epoca niente faceva pensare che la tradizione confuciana fosse destinata a emergere come la più potente fede della storia cinese. A giudicare dalla situazione storica cent'anni dopo la morte di Confucio, la disgregazione del sistema «feudale» di riti dell'impero Chou e la nascita di forti stati egemonici costituiva una chiara indicazione che il tentativo confuciano di moralizzare la politica non funzionava e che la ricchezza e il potere avevano il massimo impatto. In quest'epoca, i pensatori che ebbero maggiore influenza furono i primi eremiti taoisti, che lasciarono il mondo secolare per cercare autoconservazione e rifugio spirituale nella natura, e i protolegisti («realisti») che giocarono la pericolosa partita di aiutare ambiziosi sovrani a ottenere ricchezza e potere, per agire direttamente sul processo politico. Erano i taoisti e i legisti²¹ gli intellettuali *à la page*; i confuciani si rifiutavano di identificarsi con gli interessi delle nuove élite perché la loro coscienza sociale imponeva di condannare i governi che si reggevano con la forza. Così, si trovavano in un dilemma: avrebbero voluto interessarsi attivamente di politica, ma non potevano accettare lo status quo come legittima arena in cui esercitare autorità e potere. In breve, facevano parte di quel mondo senza sentirlo proprio; non potevano lasciare il mondo né potevano cambiarlo.

3.1. *Mencio: l'intellettuale confuciano per eccellenza*

Mencio (371-289 a. C.) è noto per essersi autonominato «trasmettitore» della via confuciana²². Ricevette i primi rudimenti di istruzione dalla madre e poi, vuole la leggenda, da un allievo del nipote di Confucio, e fu un brillante critico della società, filosofo morale e attivista politico. Sostenne che per il benessere dello stato era necessario favorire lo sviluppo di una classe di dotti-funzionari che non dovessero occuparsi direttamente di agricoltura, industria e commercio. Nella sua complessa polemica contro i «fisiocratici» cinesi (che sostenevano la supremazia dell'agricoltura) si servì dell'idea di «divisione del lavoro» per difendere coloro che «lavorano con la mente» e osservò che «servire» (lo

²¹ Si veda la voce *Signore di Shang* nel Glossario.

²² Per una buona traduzione del libro di Mencio si veda D.C. Lau [traduttore], *Mencius*, Harmondsworth, Penguin, 1970.

stato) è altrettanto importante quanto «produrre». E infatti, per Mencio, nella loro qualità di studiosi, i confuciani servivano i vitali interessi dello stato non con il diventare amministratori burocratici, ma con l'assumersi il compito di insegnare alla minoranza dominante l'arte del «governo umano» (*jen-cheng*) e la via dei re (*wang-tao*). Nei suoi contatti con i signori feudali Mencio si comportava non solo da consigliere politico, ma anche come insegnante di re. Egli affermò che un uomo vero o nobile (*chiün-tzu*, «gentiluomo») non si lascia corrompere dalla ricchezza, né sottomettere dal potere, né scuotere dalla povertà. Per esprimere la relazione tra l'idealismo morale confuciano e la concreta realtà sociale e politica del suo tempo, Mencio criticò le ideologie più diffuse — il collettivismo di Mo Tzu²³ e l'individualismo di Yang Chu — sostenendo l'impossibilità della loro attuazione. Mo Tzu patrocinava l'«amore universale», ma Mencio osservò che l'altra faccia dell'esortazione moista a trattare un estraneo con la stessa intimità con cui si trattava il proprio padre portava a trattare il proprio padre con la stessa indifferenza con cui si trattava uno straniero. Quanto a Yang Chu, che invece patrocinava il primato dell'individuo, Mencio ribatté che l'eccessiva dedizione agli interessi personali porta al disordine politico. Sostenne inoltre che nel collettivismo moista non si può conservare la «paternità» mentre invece nell'individualismo di Yang Chu non può esistere la «regalità». Nel progetto di riforma sociale di Mencio, il linguaggio del profitto, dell'egoismo, della ricchezza e del potere doveva spostarsi sul piano morale, con particolare risalto per la rettitudine, la dedizione al bene pubblico, il benessere del popolo e il buon esempio da parte delle autorità. Tuttavia, Mencio non parlava contro il profitto. Anzi, insegnava ai signori feudali a scegliere una via che, a lungo termine, avrebbe assicurato loro profitto, potere e ricchezza. Li spingeva a guardare al di là dell'orizzonte dei loro palazzi e a coltivare i legami con la comunità, composta non solo di ministri, amministratori e funzionari, ma anche di masse in apparenza indifferenziate. Solo allora, sosteneva, sarebbero riusciti a conservare la loro carica. Li incoraggiò a praticare la benevolenza e li avvertì che questo era cruciale per la sicurezza delle loro famiglie e della loro discendenza. Il richiamo di Mencio — nel suggerire un meccanismo di governo — a ciò che tutte le persone hanno in comune si basa sul suo forte senso «populista» che le persone sono più importanti dello stato, che lo stato è più importante del sovrano, e che il sovrano che non agisce in accordo con la via dei re non è adatto al suo ruolo. Con un'applicazione ad hoc

²³ Si veda la voce *Moisti* nel Glossario.

del principio confuciano della «rettificazione del nome», Mencio conclude che un governante non adatto debba essere avvertito mediante la critica, corretto e riabilitato o, come ultima risorsa, deposto, dato che: «Il Cielo vede come vede il popolo; il Cielo sente come il popolo sente», e che nei casi gravi la rivoluzione (letteralmente «cambiare il mandato») è non solo un atto giustificabile, ma diviene un vero e proprio imperativo morale²⁴.

Il concetto «populista» della politica di Mencio si basa sulla sua visione filosofica che gli esseri umani possono perfezionarsi tramite il coinvolgimento e lo sforzo personale e che la natura umana è buona. Anche se ammetteva la presenza di fattori biologici e ambientali capaci di modificare la condizione umana, Mencio insisteva sul fatto che diventiamo morali perché semplicemente vogliamo diventarlo. Secondo Mencio, il motivo che fa sì che la «volontà» porti a un atto morale trasmutativo è che la nostra propensione naturale alla bontà entra automaticamente in azione non appena decidiamo di portarla alla nostra attenzione conscia. Come illustrazione di questo, Mencio edificava la sua idea di governo umano sull'asserzione che ogni essere umano è capace di commiserazione: «Tutti gli uomini hanno un cuore sensibile alle sofferenze altrui. Gli antichi sovrani avevano un cuore siffatto e perciò istituirono governi umani. Quando con un cuore così sensibile si attua un governo umano, governare l'impero è facile come rigirarlo sul palmo della mano»²⁵. Mencio osserva che ogni essere umano ha quattro sentimenti: commiserazione, vergogna, pudore e il senso di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato. Come un fuoco che s'accende o una fonte che sgorga, questi sentimenti servono da basi per coltivare le quattro virtù cardinali: umanità, rettitudine, rispetto dei riti e saggezza. Mencio intende dire che diventiamo morali non perché ci viene detto che dobbiamo optare per il bene, ma perché la nostra natura più profonda si esprime spontaneamente sotto forma di bontà. Mencio insegnò che tutti abbiamo le risorse spirituali interiori necessarie per approfondire la nostra autocoscienza e per ampliare la nostra rete di partecipazione alla comunità. Nonostante i vincoli biologici e ambientali, abbiamo sempre la libertà e la capacità di raffinare e ampliare la nostra nobiltà, dono del Cielo (il nostro «grande corpo»). L'idea di Mencio di una scala di gradi di realizzazione nella costruzione del carattere illustra in modo assai vivido il raffinamento continuo e l'allargamento costante della nostra personalità:

Chi attira su di sé il nostro desiderio dicesi buono (*shan*).

Chi ha la bontà in sé dicesi sincero (*hsin*).

²⁴ Mencio, 5a.5.

²⁵ Ibid., 2a.6.

Chi ne è ricolmo dicesi eccellente (*mei*).

Chi, essendone ricolmo, ne risplende dicesi grande (*ta*).

Chi, essendo grande, trasforma (gli altri) dicesi santo (*sheng*).

Chi è santo in grado inconfondibile dicesi essere spirituale (*shen*)²⁶.

Inoltre, Mencio asserisce che se porteremo a piena realizzazione il potenziale contenuto all'interno del nostro cuore, comprenderemo la nostra natura; e comprendendo la nostra natura conosceremo il Cielo. Questa profonda fede nella capacità umana di conoscere se stessi e di conoscere il Cielo attingendo a risorse spirituali interiori permise a Mencio di aggiungere una dimensione «antropocosmica» al progetto originale confuciano. In questa prospettiva di Mencio, imparare a essere pienamente umani comporta di dover coltivare la sensibilità umana di interiorizzare l'intero universo come propria esperienza vissuta: «Tutte e diecimila le cose esistono in me. Per me non c'è gioia più grande che scoprire, esaminandomi, di essere veritiero con me stesso. Fate del vostro meglio per trattare gli altri come vorreste essere trattati voi stessi; e scoprirete che è la via più breve per giungere all'umanità»²⁷. Il gentiluomo confuciano, come lo vedeva Mencio, è un maestro esemplare, un capo politico, un pensatore spirituale e un intellettuale profetico.

3.2. *Hsun Tzu: colui che trasmise l'erudizione confuciana*

Se Mencio portò a maturazione l'idealismo morale confuciano, Hsun Tzu (circa 298-238 a. C.) trasformò consapevolmente il progetto confuciano in un'indagine realistica e sistematica sulla condizione umana, con riferimento particolare al rituale e all'autorità²⁸. Riconosciuto universalmente come il più eminente dei grandi studiosi che si riunirono a Chihsia — capitale del ricco e potente stato di Ch'in — verso la metà del secolo III a. C., Hsun Tzu si distinse per erudizione, logica, empirismo, praticità e dialettica. La sua critica dei «dodici filosofi» offre una rassegna della vita intellettuale del tempo. Le sue penetranti osservazioni sui difetti delle principali correnti filosofiche contribuirono a instaurare la scuola confuciana come una forte fede politica e sociale. Il suo principale avversario, tuttavia, fu lo stesso Mencio, ed egli ne combatté con vigore l'ingenuo ottimismo morale, secondo cui la natura umana era fondamentalmente buona.

²⁶ *Ibid.*, 7b.25 [trad. ital. e cura di Fausto Tomassini, *Meng-tzu (Mencio)*, Milano, Editori Associati, 1991, libro 7, parte 2, n. 247, p. 195, modificato].

²⁷ *Ibid.*, 7a.4.

²⁸ Burton Watson [traduttore], *Hsun Tzu: Basic Writings*, New York, Columbia University Press, 1969.

Fedele allo spirito di Confucio (e, in questo, allo spirito di Mencio), Hsun Tzu sottolineò l'importanza della coltivazione della propria personalità. Delineò il processo di educazione confuciano, da nobile a saggio, come uno sforzo assiduo mirante ad accumulare conoscenza, abilità, capacità di giudizio e saggezza. Credeva che se non fosse stato posto un sistema di freni sociali, gli esseri umani avrebbero accampato eccessive esigenze, al solo fine di soddisfare le proprie passioni. Perciò la solidarietà sociale, come presupposto perché sbocchi l'umanità, è un concetto privo di basi. Il difetto più grave, nella dedizione di Mencio alla bontà della natura umana, è la conseguenza pratica di trascurare la necessità che, per il benessere della società, vengono ad avere i riti e l'autorità. Sottolineando che la natura umana è malvagia, Hsun Tzu scelse come base della moralità la funzione cognitiva della mente (la razionalità umana). Diventiamo morali frenando volontariamente le nostre passioni e i nostri desideri di agire, in accordo con le norme della società. Questo freno può essere estraneo alla nostra natura, ma la nostra mente è sempre in grado di percepirne la necessità per la sopravvivenza e il benessere. Al pari di Mencio, anche Hsun Tzu credeva nella perfettibilità di tutti gli esseri umani attraverso l'autocoltivazione, nell'umanità e nella rettitudine come virtù cardinali, nel governo umano sotto forma di via dei re, nell'armonia sociale e nell'educazione, ma la sua visione di come raggiungere praticamente queste mete era diametralmente opposta a quella di Mencio. Il progetto confuciano, come delineato da Hsun Tzu, definisce l'apprendimento come socializzazione. L'autorità degli antichi saggi e degli uomini meritevoli, la tradizione classica, i rituali del culto degli antenati; le norme convenzionali, gli insegnanti, le leggi e i regolamenti dello stato, e gli amministratori politici, sono tutti elementi importanti per la trasformazione della natura umana. Una persona coltivata è per definizione un membro pienamente socializzato della comunità umana che, per il bene pubblico, ha vittoriosamente sublimato le domande del suo istinto. L'ostinata insistenza di Hsun Tzu sulla legge, l'ordine, l'autorità e i riti sembra molto prossima a quella dei legisti, la cui politica di conformismo sociale era designata esclusivamente a favore del governante. La sua insistenza sui modelli obiettivi di comportamento può avere contribuito ideologicamente alla nascita dell'autoritarismo, che culminò con l'impero dittatoriale del Ch'in (221-206 a. C.). Due dei principali legisti, il teorico Han Fei Tzu (morto nel 233 a. C.) dello stato di Han e il ministro del Ch'in, Li Ssu (morto nel 208 a. C.) furono suoi allievi. Eppure, Hsun Tzu ebbe una parte rilevante nella prosecuzione del progetto confuciano come iniziativa di letterati. La sua interpretazione naturalistica del Cielo, la sua raffinata comprensione della

cultura, le sue geniali osservazioni sull'aspetto epistemologico della mente e sulla funzione sociale del linguaggio, l'accento da lui posto sul discorso morale e sull'arte della dialettica, la sua fede nel progresso, il suo interesse per le istituzioni politiche, arricchirono a tal punto l'eredità lasciata da Confucio che per più di tre secoli Hsun Tzu venne venerato dai confuciani come il letterato modello.

3.3. *Confucianesimo e politica*

Alla breve dittatura del Ch'in corrispose l'altrettanto breve trionfo del legismo, ma nei primi anni dell'impero Han Occidentale (206 a. C. - 9 d. C.) le pratiche legiste - potere assoluto dell'imperatore, completa sottomissione degli stati periferici al governo centrale, totale uniformità di pensiero, spietata applicazione della legge - vennero alleggerite dalla pratica taoista di conciliazione e di non interferenza, pratica storicamente nota come «metodo Huang-Lao», dal nome dell'inventore dell'arte di governare, l'Imperatore Giallo (Huang T'i) e da quello del misterioso «fondatore» del taoismo, Lao Tzu²⁹. Alcuni pensatori confuciani come Lu Chia e Chia I formularono importanti raccomandazioni politiche, ma prima di Tung Chung-shu (circa 179-104 a. C.) la fede confuciana non ebbe particolare influenza. Tuttavia, il graduale avvicinamento della politica Han al confucianesimo cominciò fin dalla fondazione della dinastia. Le decisioni dei suoi fondatori, comprese quelle che aiutarono il primo imperatore a conquistare l'impero - instaurare nuovamente il sistema feudale e adottare un complesso rituale di corte - aprirono all'influenza confuciana la struttura fondamentale del governo Han. La decisione imperiale di riparare ai danni culturali fatti dalla dinastia Ch'in con il rogo dei libri recuperando (con un'estesa ricerca e con il ricorso alla tradizione orale) i classici perduti, rientra nel tentativo di proporre la traduzione confuciana come parte integrante della nuova cultura politica. Con il regno dell'imperatore Wu (l'«Imperatore Marziale», 141-87 a. C.) che per certi aspetti si comportò come un despota legista³⁰, la fede confuciana era profondamente radicata nella burocrazia centrale grazie a molti concetti, istituzioni e pratiche: la chiara separazione tra corte e governo, con il governo posto molto spesso sotto la guida di un primo ministro letterato, con il reclutamento dei funzionari tramite il doppio meccanismo della raccomandazione e della selezione, con il concetto della

²⁹ Si veda la voce *Lao Tzu* nel Glossario.

³⁰ Si veda la descrizione dell'imperatore Wu data da Karen Turner nel capitolo quarto, «I re saggi e le leggi nella tradizione cinese e in quella greca».

struttura sociale centrata sulla famiglia, con l'economia basata sull'agricoltura e con il patrocinio dell'istruzione da parte dello stato. Le idee confuciane si erano saldamente instaurate anche nel sistema giudiziario e il rito divenne sempre più importante nel comportamento del sovrano, nel definire i rapporti sociali e nel giudicare le cause civili. Eppure, perché il confucianesimo divenisse ufficialmente l'ideologia imperiale e il culto dello stato fu necessario attendere che il primo ministro Kung-sun Hung (morto nel 121 a. C.) convincesse l'imperatore Wu ad annunciare che solo la scuola *ju* avrebbe ricevuto l'appoggio dello stato. Da allora in poi, i classici confuciani divennero il curriculum centrale di tutti i livelli di istruzione. Nel 136 a. C. l'imperatore Wu insediò a corte cinque Eruditi dei Cinque Classici e nel 124 a. C. assegnò loro cinquanta studenti come allievi, creando così di fatto l'università imperiale. Nel 50 a. C. gli studenti iscritti all'università erano saliti a tremila e nell'1 d. C. cento uomini l'anno entravano nell'amministrazione del paese attraverso gli esami di stato. In breve, la burocrazia cominciò a essere composta di persone con istruzione confuciana. Nel 58 d. C. tutte le scuole dello stato ricevettero l'ordine di fare sacrifici a Confucio, e nel 175 d. C. la corte ebbe a disposizione la versione ufficiale dei classici, determinata da conferenze di studiosi e da gruppi di ricercatori, sotto gli auspici dell'imperatore, e la fece scolpire su grandi lastre di pietra. Queste stele vennero erette nella capitale e oggi sono bene conservate nel museo nazionale di Sian. L'affidare per l'eternità agli occhi del pubblico il contenuto esatto dei testi sacri simboleggia che la formazione della tradizione confuciana classica si era ormai completata.

3.4. *I cinque classici*

La manifestazione concreta della maturità raggiunta dalla tradizione confuciana è la compilazione dei cinque classici³¹. A giudicare dall'inclusione di due testi preconfuciani — *Libro dei documenti* e *Libro delle odi*³² — e di materiale contemporaneo Ch'in e Han, come certe parti del *Libro dei riti*³³, sembra che il progetto di stabilire il curriculum dell'istruzione confuciana fosse alquanto ecumenico. I cinque classici possono essere descritti come cinque visioni: metafisica, politica, poetica, sociale e storica. La visione metafisica, rappresentata dal *Libro dei mutamenti*³⁴

³¹ Brani dei cinque classici sono tradotti in Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, e in William Theodore de Bary, Wing-tsit Chan e Burton Watson (a cura di), *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1, New York, Columbia University Press, 1960.

³² Si veda la voce *Libro delle odi* nel Glossario.

³³ Si vedano le voci *Riti di Chou* e *Riti di etichetta* nel Glossario.

³⁴ Si veda la voce *Libro dei mutamenti* nel Glossario.

(*I ching*) unisce all'arte divinatoria tecniche numerologiche e intuizioni etiche. Secondo la filosofia del mutamento, il cosmo è una grande trasformazione nata dall'interazione costante di due energie vitali complementari (e in conflitto tra loro) lo *yin* e lo *yang*. L'universo, che è nato da questa grande trasformazione, mostra sempre unità organica e dinamismo. Le menti profonde, ispirate dall'armonia e dalla creatività dell'universo, devono emulare l'ideale superiore dell'«unità di umanità e Cielo» mediante uno sforzo continuo. La visione politica, rappresentata dal *Libro dei documenti* (*Shu ching*) guida alla via dei re mostrando le fondamenta etiche di un governo umano. I leggendari tre imperatori (Yao, Shun e Yü) governavano mediante la virtù; la loro saggezza, la loro pietà filiale e la loro etica del lavoro permisero di creare una cultura politica basata sulla responsabilità e la fiducia. Con l'insegnamento del loro esempio, spinsero la gente a fare un «patto» con loro, in modo da ottenere l'armonia sociale senza punizioni e senza coercizione. Anche nelle Tre Dinastie (Hsia, Shang e Chou) l'autorità morale sotto forma di potere rituale era sufficiente a mantenere l'ordine politico. L'umanità, dalle masse indifferenziate agli individui illuminati, alla nobiltà e al re saggio, formava un'unità organica come parte integrale della grande trasformazione cosmica. Politica significa «rettificazione» e il compito del governo non è solo quello di procurare il cibo e mantenere l'ordine, ma anche quello di educare la popolazione e di modellarla in modo da ottenere uomini morali. La visione poetica, rappresentata dal *Libro delle odi* (*Shih ching*) sottolinea la fede confuciana nei sentimenti che gli uomini hanno in comune. Nella maggioranza, i versi esprimono emozioni e sentimenti di persone e di comunità appartenenti a tutti gli strati sociali e per un'ampia serie di occasioni. La risonanza interna, il ritmo fondamentale, del mondo poetico del *Libro delle odi* è la capacità di risponderci reciprocamente. Il tono complessivo è sincero più che enfatico, evocativo più che espressivo. La visione sociale, rappresentata dal *Libro dei riti* (*Li chi*), definisce la società non come sistema di antagonismi basato su rapporti sanciti da contratti, ma come una comunità di fiducia basata sulla responsabilità sociale. La società organizzata secondo le quattro occupazioni funzionali — studioso, contadino, artigiano e mercante — è nel vero senso della parola cooperativa. Come appartenente alla società cooperativa, ogni persona è obbligata a riconoscere l'esistenza di altri e a servire il bene pubblico. Secondo il principio della rettificazione dei nomi, il re ha il dovere di comportarsi da re e il padre quello di agire da padre. Se il re o il padre non si comportano nel modo dovuto, non possono aspettarsi che il ministro o il figlio si comportino in accordo con il rito.

Un capitolo del *Libro dei riti* intitolato il «Grande apprendimento» spiega: «Dal Figlio del Cielo al comune cittadino, tutti dobbiamo considerare la coltivazione dello spirito come la radice». Questa onnipresente «coscienza del dovere» è uno dei principali aspetti della letteratura confuciana sui riti.

La visione storica, rappresentata dagli *Annali della primavera e dell'autunno*³⁵ (o *Primavera e autunno*, *Ch'un-ch'io*) sottolinea il significato della memoria collettiva per riconoscersi come membri della stessa comunità. La coscienza sociale è una caratteristica del pensiero di Confucio. Definendo se stesso come un trasmettitore e un amante degli usi antichi, Confucio rese esplicita la sua fede che il senso storico non è soltanto desiderabile, ma anche necessario per la conoscenza di sé. L'attenzione data da Confucio alla storia constitui in un certo senso il ritorno all'antica saggezza cinese: ridare vita all'antico è il miglior modo per avere il nuovo. Forse Confucio non è l'autore di *Primavera e autunno*, ma è probabile che sia stato lui a dare i giudizi morali sugli eventi politici che ebbero luogo in Cina dal secolo VIII al V a. C. raccolti negli Annali. Nella sua critica politica, Confucio assunse un ruolo divino nel valutare la politica mediante l'assegnazione di lodi e biasimi ai più importanti personaggi storici del periodo in questione, modo di fare storia che non solo è alla base dell'innovativo stile del grande storico Ssu-ma Ch'ien (morto circa 85 a. C.), ma che venne anche adottato dagli autori di storie dinastiche nella Cina imperiale.

I cinque classici, con le loro cinque visioni — metafisica, politica, poetica, sociale e storica — forniscono un contesto olistico per lo sviluppo della dottrina confuciana come summa degli studi umanistici.

3.5. *Tung Chung-shu, il visionario confuciano*

Come Ssu-ma Ch'ien, anche Tung Chung-shu (circa 179-104 a. C.) prese assolutamente sul serio *Primavera e autunno*. Tuttavia, la sua opera, *Gemme lussureggianti degli annali della primavera e dell'autunno* è tutt'altro che un libro di giudizi storici, ed è piuttosto un trattato metafisico nello spirito del *Libro dei mutamenti*. La dedizione di Tung al sapere è straordinaria; si dice che fosse talmente preso dai suoi studi che per tre anni non posò neppure gli occhi sul giardino davanti a lui. Ed era noto per la sua dedizione all'idealismo morale. Uno dei suoi detti, spesso citato, è «correggere la rettitudine senza fare progetti di profitto; illuminare la via senza calcoli efficientistici». Unendo questo forte idea-

³⁵ Si veda la voce *Primavera e autunno* nel Glossario.

lismo con un eclettico amore dell'apprendimento, Tung diede un grande contributo al modo Han di intendere il progetto confuciano. Nonostante il proclama dell'imperatore Wu con cui si affermava che soltanto il confucianesimo era protetto dalla casa imperiale, sulle concezioni cosmologiche dell'élite culturale Han esercitarono il loro influsso anche taoisti, cosmologi yin-yang, moisti, legisti, sciamanisti, guaritori, maghi, praticanti della geomanzia e altri. Tung stesso riuscì ad approfittare di questo sincretismo intellettuale: nel formulare la propria visione del mondo, attinse liberamente alle risorse spirituali del tempo. La sua teoria della corrispondenza tra uomo e natura si basa su una visione organicistica in cui tutte le modalità dell'esistenza sono collegate tra loro in una complessa rete di interrelazioni. La morale che si ricava da questa metafisica di interconnessioni è che le azioni umane vengono ad avere conseguenze sul cosmo. Indipendentemente dall'attribuzione a Tung della teoria delle «cinque fasi» (metallo, legno, acqua, fuoco e terra) le sue ricerche sulla corrispondenza tra l'uomo e le categorie numerologiche del Cielo, e sull'attivazione per «simpatia naturale» degli oggetti dello stesso genere, i suoi studi delle virtù cardinali confuciane, come umanità, rettitudine, rito, saggezza e fedeltà gli permisero di sviluppare una complessa visione del mondo che inseriva la morale confuciana in una cosmologia naturalistica. L'opera di Tung non costituì solo una giustificazione teologica dell'imperatore in quanto Figlio del Cielo. Anzi, la sua teoria della risposta mutua tra Cielo e umanità fornì agli studiosi confuciani una legge superiore con cui giudicare la condotta del governante. La sua retorica dei «portenti delle catastrofi e delle anomalie» — che spiegava come inondazioni, siccità, terremoti, comete, eclissi, e perfino fenomeni naturali benigni ma inconsueti come «donne a cui spunta la barba» sono segni celesti che avvertono delle malefatte del sovrano — in seguito furono efficaci deterrenti contro i capricci e gli eccessi dei monarchi. Tung offerse ai letterati confuciani un potere interpretativo che ebbe notevoli conseguenze politiche. Il pensiero di Tung riflette la propensione dei letterati per i pronostici, la divinazione, la riflessione numerologica dominante a quell'epoca. Noti come appartenenti alla scuola del «nuovo testo» per le loro discussioni basate sui testi classici ricostruiti, scritti nella «nuova» grafia Han, questi studiosi erano profondamente interessati all'esame delle «sottili parole e grandi significati» dei classici, e questo allo scopo di esercitare un influsso politico. La salita al trono dell'usurpatore Wang Mang (9-23 d. C.) fu in parte dovuta alla convinzione dei letterati confuciani che un cambiamento del mandato celeste fosse inevitabile. Nonostante l'immensa popolarità di Tung, la sua visione del mondo non venne universalmente accettata dagli studiosi confuciani Han. Una

reazione a favore di un modo più razionale e moralistico di affrontare i classici confuciani — nota come la scuola del «vecchio testo» — era già sorta prima della caduta dell'impero Han Occidentale. Yang Hsiung (circa 53 a. C.-18 d. C.) nelle sue *Parole modello*, una raccolta di aforismi morali nello stile degli *Analetti*, e nei *Classici del grande mistero*, una riflessione cosmologica nello stile del *Libro dei mutamenti*, presentò una diversa visione del mondo. Questa scuola, basandosi su una propria stesura dei testi classici — riscoperti, a quanto si diceva, nel periodo Han e scritti nella «vecchia» grafia prima dell'unificazione Ch'in — fu universalmente accettata nell'Han Orientale (25-220 d. C.) Con l'istituzione degli Eruditi e con l'ampliarsi dell'università imperiale nell'Han Orientale, lo studio dei classici divenne più raffinato e complesso: la scolastica confuciana, come le sue controparti negli studi tal-mudici e biblici, divenne troppo specializzata per costituire una forza intellettuale vitale.

Tuttavia, l'etica confuciana esercitò una grande influenza sul governo, sulle scuole e sulla società in generale. Verso la fine dell'impero Han, l'università imperiale era frequentata da trentamila studenti. Tutte le scuole del paese offrivano regolari sacrifici a Confucio, numerosi templi vennero eretti in suo onore e il filosofo divenne il santo patrono dell'insegnamento. Periodo dopo periodo, la corte imperiale continuò a onorare Confucio; in ciascuno dei duemila distretti della Cina imperiale finì per venire innalzato un tempio confuciano. Come risultato, anche gli insegnanti — oltre al Cielo, alla terra, all'imperatore e ai genitori — entrarono a far parte delle autorità più rispettate della Cina tradizionale.

3.6. *L'etica confuciana nel contesto taoista e buddhista*

L'incompetenza dei governanti, la suddivisione della burocrazia in fazioni, l'oppressione da parte della struttura fiscale e il predominio degli eunuchi³⁶ di corte verso la fine del Nuovo Han suscitarono per prima la vigorosa protesta degli studenti dell'università imperiale. La tirannica decisione della corte di imprigionare e di uccidere migliaia di studenti e di loro simpatizzanti nel 169 d. C. mise momentaneamente fine alla rivolta, ma il crollo dell'economia rese insopportabile la vita ai contadini. Le rivolte di contadini, guidati sia da letterati confuciani sia da capi religiosi taoisti appartenenti a sette di guaritori, unite all'aperta insurrezione dei militari, abbatterono la dinastia Han e così posero fine al primo impero cinese. Con il crollo del sistema imperiale Han — non diversamente da quanto accadde dopo il crollo dell'impero romano — i nomadi invasero il paese dal Nord.

³⁶ Si veda la voce *Eunuchi* nel Glossario.

Le pianure della Cina settentrionale divennero un campo di battaglia, brullo e dominato da tribù nomadi rivali e nel Sud si ebbe una successione di stati. Il «Periodo di Disunità» dall'inizio del secolo III alla fine del VI contrassegnò il declino del confucianesimo, l'ascesa del neo-taoismo e la diffusione del buddhismo.

Come osserva T. H. Barrett nel capitolo sesto, «Tradizioni religiose nella civiltà cinese: buddhismo e taoismo», la crescente influenza del taoismo e del buddhismo sull'élite culturale e sulla popolazione in generale non significa che la tradizione confuciana fosse scomparsa. In effetti, l'etica confuciana era ormai inseparabile dal tessuto morale della società cinese. Confucio continuò a essere onorato come il saggio più esemplare. Il grande pensatore taoista Wang Pi (226-249) sostenne che non avendo speculato sulla natura del tao, Confucio aveva mostrato di comprenderlo meglio di Lao Tzu. I classici confuciani rimasero la base della cultura letteraria, e per tutto il periodo si continuarono a scrivere raffinati commentari. I valori confuciani continuarono a dominare in istituzioni politiche come la burocrazia centrale, l'assunzione dei funzionari, l'amministrazione locale. Inoltre, tutte le forme politiche erano nettamente confuciane. Quando una dinastia conquistatrice sceglieva come politica quella di «cinesizzarsi», soprattutto nel caso del Wei Settentrionale (386-534) essa prendeva, nel complesso, caratteristiche confuciane. Nel Sud vennero effettuati tentativi sistematici di rafforzare i legami familiari creando leggi di clan, alberi genealogici e rituali ancestrali che si basavano sull'etica confuciana. La riunificazione della Cina da parte dei Sui (581-618) e il ritorno alla pace e alla prosperità per merito dei T'ang (618-907) diedero un forte stimolo alla rinascita degli studi confuciani. La pubblicazione di una versione definitiva dei cinque classici con approfonditi commentari e sottocommentari e l'applicazione dei riti confuciani a tutti i livelli di governo, compresa la compilazione del famoso codice T'ang, furono due notevoli esempi degli aspetti pratici del confucianesimo. Per accedere alla burocrazia statale venne instaurato un sistema di esami basato sulla capacità letteraria: la conoscenza dei classici confuciani divenne un requisito indispensabile per il successo politico e fu probabilmente la più importante innovazione istituzionale nel definire in termini confuciani l'élite culturale.

Tuttavia, la scena intellettuale e spirituale T'ang fu dominata dal buddhismo e, in grado minore, dal taoismo. L'originalità filosofica della dinastia fu rappresentata principalmente da monaci letterati come Chitsang (549-623), Hsuan-tsang (596-664) e Chih-i (538-597). Una conseguenza non prevista dello sviluppo del pensiero confuciano in questo contesto fu la nuova importanza che vennero ad assumere certi testi

confuciani dai connotati metafisici, soprattutto il *Giusto mezzo* (*Chungyung*) e il *Grande commentario del Libro dei mutamenti* (*I-chuan*), che rivestivano molti punti d'interesse per alcuni pensatori buddisti e taoisti. Un segno di una possibile svolta confuciana in epoca T'ang fu il saggio sul «ritorno alla natura» di Li Ao (morto circa 844) che adombrava alcuni importanti aspetti del pensiero confuciano Sung (960-1279). Tuttavia il più influente precursore della rinascita confuciana fu Han Yü (768-824). Grande saggista, attaccò con efficacia il buddhismo dalla prospettiva dell'etica sociale e dell'identità culturale. Esaminò, suscitando notevole interesse, il problema di che cosa costituisce la via confuciana, e difatti l'argomento del *tao-t'ung*, la trasmissione della via, l'autentico metodo per ritrovare la via, è stato oggetto di molte discussioni all'interno della tradizione confuciana dal secolo XI a oggi.

4. *La rinascita confuciana*

La conquista della Cina da parte del buddhismo e la trasformazione del buddhismo avvenuta in Cina, processo che comprese l'introduzione, l'adattamento, la crescita e l'appropriazione di una forma di spiritualità caratteristica dell'India, durò almeno sei secoli. Poiché le idee buddhiste vennero introdotte in Cina attraverso categorie taoiste e poiché la religione taoista si modellò sulle istituzioni e sulle pratiche buddhiste, la dinamica spirituale prevalente nella Cina medievale era caratterizzata da valori buddhisti e taoisti. Su questo sfondo, il ritorno del confucianesimo come principale forza intellettuale richiese sia una risposta creativa alla sfida buddhista e taoista sia un recupero creativo delle classiche intuizioni confuciane. Inoltre, dopo la caduta della dinastia T'ang, le gravi minacce alla sopravvivenza della cultura cinese da parte di Khitani, Jurchen³⁷ e più tardi mongoli, spinsero i letterati a proteggere l'eredità comune approfondendo la coscienza critica. Per arricchire la conoscenza personale, oltre che per conservare la civiltà e lo stato cinesi, essi esplorarono le fonti simboliche e spirituali che facevano del confucianesimo una tradizione vivente.

4.1. *I maestri Sung*

La dinastia Sung (960-1279) fu militarmente debole e coprì un'area molto inferiore a quella dei T'ang, ma il suo splendore culturale e la sua prosperità economica non ebbero precedenti nella storia umana. La ri-

³⁷ Si vedano le voci *Khitani* e *Jurchen* nel Glossario.

voluzione commerciale Sung portò a forme sociali che comprendevano mercati fiorenti, centri urbani densamente popolati, complesse reti di comunicazione, rappresentazioni teatrali, circoli letterari e forme di religione popolare che sotto molti aspetti proseguirono senza cambiamenti fino al secolo XIX. I progressi tecnologici in agricoltura, tessitura, arti della lacca e della porcellana, stampa, commercio marittimo e armi erano la prova della superiorità della Cina non solo nel campo delle belle arti, ma anche in quello delle scienze naturali. Il declino dell'aristocrazia, la diffusione dei libri a stampa, la democratizzazione dell'istruzione e il perfezionamento del sistema degli esami portarono alla formazione della classe dei gentiluomini, una nuova classe sociale nota per la sua erudizione, la sua coscienza sociale e la sua partecipazione politica. I principali membri di questa classe, come i classicisti Hu Yuan (993-1059) e Sun Fu (992-1057), i riformatori Fan Chung-yen (989-1052) e Wang An-shih (1021-1086), gli amministratori-scrittori Ou-yang Hsiu (1007-1072) e Su Shih (1036-1101), e lo statista-storico Ssu-ma Kuang (1018-1086), contribuirono alla rinascita della fede confuciana nell'istruzione, nella politica, nella letteratura e nella storia. Collettivamente, le loro opere furono la base su cui si sviluppò lo «stile dei letterati», un modo di vivere ispirato all'etica confuciana. Tuttavia la rinascita confuciana, che di solito nella storiografia tradizionale viene definita come la creazione di un'aristocrazia (lignaggio) dell'«apprendimento del tao» (*tao-hsueh*), si può seguire lungo una linea di pensatori da Chou Tun-i (1017-1073) a Shao Yung (1011-1077), Chang Tsai (1020-1077), Ch'eng Hao (1032-1085), Ch'eng I (1033-1107) e infine l'autore della grande sintesi Chu Hsi (1130-1200). Da questi pensatori nacque una completa visione umanistica che univa la coltivazione di sé con l'etica sociale e la metafisica morale, in una filosofia olistica di vita. Agli occhi dei letterati Sung, questa nuova filosofia rianimò davvero le classiche intuizioni confuciane e le applicò con successo ai problemi dell'epoca. Chou Tun-i articolò in modo ingegnoso la relazione tra la «grande trasformazione» del cosmo e lo sviluppo morale della persona. Nella sua metafisica l'umanità, come beneficiaria della più alta eccellenza del Cielo, è essa stessa un centro di creatività «antropocosmica». Chou sviluppò questo umanesimo onnicomprensivo mediante una stimolante interpretazione dello schema taoista della «grande meta» (*t'ai-chi*). Shao Yung elaborò ulteriormente la base metafisica degli affari umani, insistendo sul fatto che un disinteressato sistema numerologico d'analisi era il più adatto per comprendere i «supremi principi che regolano il mondo». Chang Tsai, invece, centrò la sua attenzione sull'onnipresenza dell'«ener-

gia vitale» (*ch'î*) e sostenne anche l'unità del principio (*li*), paragonabile all'idea di legge naturale, e la molteplicità delle sue manifestazioni quando il principio si esprime attraverso l'energia vitale. Come articolo di fede, pronunciava le prime righe dell'*Iscrizione d'Occidente*: «Il Cielo è mio padre e la terra è mia madre, e anche una piccola creatura come me stesso trova un riparo in mezzo a loro. Perciò considero mio corpo quel che riempie l'universo e considero mia natura quel che dirige l'universo. Tutti gli uomini sono miei fratelli e sorelle, e tutte le cose sono mie compagne». Questi temi di una reciprocità tra Cielo e umanità, di fratellanza spirituale fra tutte le persone, di armonia tra umanità e natura, furono portati a fruizione nella definizione dell'umanità dicendo che «forma un solo corpo con tutte le cose». Per lui, la presenza del principio celeste (*T'ienli*) in ogni cosa, compresa la natura umana, permette alla mente umana di purificarsi con spirito reverente. Ch'eng I, seguendo l'esempio del fratello, formulò il famoso detto: «La coltivazione della propria personalità richiede reverenza; l'ampliamento della conoscenza consiste nell'investigazione delle cose». Tuttavia, riferendosi in particolare all'«investigazione delle cose» (*ko-wu*), sollevò dubbi sulla correttezza di porre esclusivamente l'attenzione sull'illuminazione interna della mente nell'autocoltivazione confuciana, come aveva fatto il fratello. La dottrina della mente patrocinata da Ch'eng Hao e l'investigazione delle cose sostenuta da Ch'eng I divennero due distinte modalità di pensiero nel confucianesimo Sung³⁸. Chu Hsi, che seguì la scuola di Cheng I che dava risalto all'«investigazione delle cose» e che implicitamente rifiutò la scuola della mente di Ch'eng Hao, sviluppò uno schema di interpretazione e di trasmissione della via confuciana che per secoli ha definito il progetto confuciano non solo per i cinesi ma anche per coreani e giapponesi³⁹. Se, come hanno detto vari autori, c'è un confucianesimo che è una forma a sé stante di spiritualità asiatica, questo è il confucianesimo di Chu Hsi. Il maestro Chu ricostruì virtualmente la tradizione confuciana, dandole nuovo significato, nuova struttura e nuovo tessuto. Fu assai più che l'auto-

³⁸ Sulla filosofia dei fratelli Ch'eng si veda A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, London, Lund Humphries, 1958.

³⁹ Chu Hsi è ben rappresentato nelle antologie elencate alla nota 24. Inoltre si veda Wing-tsit Chan [traduttore], *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-ch'ien*, New York, Columbia University Press, 1967. I principali studi su Chu Hsi sono: Wing-tsit Chan (a cura di), *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1986, e Daniel Gardner, *Chu Hsi and the T'a-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Cambridge, Council on East Asian Studies, Harvard University, 1986.

re di una sintesi: con il tacito adattamento e l'interpretazione sistematica creò un nuovo confucianesimo, noto in Occidente come neoconfucianesimo, ma chiamato, nella Cina moderna, lo «studio del principio» (*Li-hsueh*). Il *Giusto mezzo* e la *Grande scienza*, che in origine erano due capitoli del *Libro dei riti*, erano divenuti trattati indipendenti e, con gli *Analetti* e il *Mencio*, erano entrati nel curriculum centrale dell'istruzione confuciana molti secoli prima della nascita di Chu Hsi. Però il maestro Chu pose quelle opere in una sequenza particolare (*Grande scienza*, *Analetti*, *Mencio*, *Giusto mezzo*) e fece una sintesi dei loro commenti, interpretandoli come una visione umanistica coerente e chiamandoli «i quattro libri». Così facendo, il maestro Chu diede una nuova disposizione ai testi confuciani tradizionali, ponendo i quattro libri al di sopra dei cinque classici. Dal secolo XIV in poi, i quattro libri divennero il testo centrale sia per l'istruzione, sia per gli esami dei funzionari nella Cina tradizionale. In questo modo, l'influenza da essi esercitata sulla vita e sul pensiero cinesi negli ultimi seicento anni è stata superiore a quella di qualsiasi altro testo. Come interprete e trasmettitore della via confuciana, Chu Hsi rivalutò i maestri dell'epoca Sung che appartenevano di diritto al lignaggio ideale di Confucio e di Mencio, sia perché erano i suoi padri spirituali, sia perché erano i veri sostenitori dell'insegnamento della saggezza. I suoi giudizi, che in seguito vennero ampiamente condivisi dai governi dell'Asia orientale, si basavano soprattutto sull'intuizione filosofica. Chou Tun-i, Chang Tsai e i fratelli Ch'eng — i quattro eletti — erano gli eroi culturali di Chu Hsi. Anche Shao Yung e Ssu-ma Kuang comparivano in origine nell'augusto elenco ma poi, a quanto pare, Chu Hsi cambiò idea, forse per le eccessive riflessioni metafisiche di Shao e per l'ossessione nutrita da Ssu-ma per i fatti storici. Prima di Chu Hsi, il pensiero confuciano dei maestri Sung era caratterizzato da alcuni concetti assai fruttiferi nella loro ambiguità, soprattutto quelli di grande meta, principio, energia vitale, natura, mente e umanità. Il maestro Chu definì il processo di «investigazione delle cose» come una rigorosa disciplina della mente che esplora il principio che sta dietro le cose, in modo che la sua energia vitale si possa poi trasformare allo scopo di illuminare l'umanità. Pertanto raccomandò un metodo di studio duplice: coltivare un senso di reverenza e accrescere le proprie conoscenze. Questa combinazione di moralità e di saggezza fece della sua pedagogia un programma di istruzione umanistica che toccava ogni aspetto della vita. Leggere i libri, sedere in silenzio, praticare i riti, come pure gli esercizi fisici, la calligrafia, l'aritmetica e l'osservazione empirica:

tutto questo ha un suo posto nel programma pedagogico di Chu Hsi. Egli riportò in auge la Grotta del Cervo Bianco, nell'odierna Kiangsi, come accademia: essa divenne il centro intellettuale della sua epoca e il modello per le future generazioni, in tutta l'Asia orientale. Nell'epoca Sung, Chu Hsi venne considerato il più importante studioso confuciano, ma la sua interpretazione della via di Confucio venne severamente criticata dal suo contemporaneo Lu Hsiang-shan (Chiu-yuan, 1139-1193) che, affermando di avere ritrovato in Mencio la vera saggezza dell'insegnamento confuciano, accusò la teoria di Chu Hsi dell'«investigazione delle cose» di essere solo una forma di empirismo, frammentaria e inefficace. Piuttosto Lu propose un ritorno all'idealismo morale di Mencio, sostenendo che la creazione del «grande corpo» è il principale requisito per l'autorealizzazione. Per Lu, la «dottrina della mente», come ricerca di conoscenza di sé, forniva la base per attribuire giusto significato all'investigazione delle cose. Il dibattito tra Lu e il maestro Chu, nel loro famoso incontro al tempio del Lago dell'Oca, nel 1175, lo convinse ulteriormente che il progetto confuciano di Chu Hsi non seguiva Mencio. Anche se il dissenso di Lu rimase per qualche tempo una posizione minoritaria, più tardi la sua «dottrina della mente» divenne una grande forza intellettuale nella Cina Ming (1368-1644) e nel Giappone Tokugawa (1600-1867).

4.2. *La dottrina confuciana nelle dinastie Chin, Yuan, Ming e Ch'ing*

Per circa centocinquant'anni, da quando la corte Sung si trasferì nella capitale meridionale (1127) fino alla conquista mongola nel 1279, la Cina settentrionale venne dominata da tre dinastie di conquistatori, i Liao (916-1125), gli Hsi-hsia' (990-1227) e i Chin (1115-1234). Anche se la burocrazia e la politica culturale Liao e Hsi-hsia erano sotto l'influenza confuciana, non ci furono sviluppi intellettuali che facessero progredire tale tradizione. Ma la situazione nella dinastia Jurchen Chin fu assai diversa. Nonostante la scarsità di informazioni sulla rinascita confuciana del Sung meridionale, i letterati-funzionari Chin portarono avanti le tradizioni classiche, artistiche, letterarie e storiografiche del Nord e svilupparono una fiorente cultura propria. I mongoli unificarono nuovamente la Cina nel 1279 e il dinamismo del Sud ebbe un profondo influsso sui letterati del Nord. Il severo trattamento cui vennero assoggettati i letterati durante la dinastia Yuan (mongola; 1271-1368) danneggiò gravemente la comunità dei letterati e il prestigio della classe dei funzionari. Nonostante ciò, il periodo vide sorge-

⁴⁰ Si veda la voce *Tangut* nel Glossario.

re importanti pensatori confuciani. Alcuni preferirono ritirarsi dal mondo per purificarsi, in modo da poter riprendere la via in futuro; altri decisero di entrare nella politica per mettere in pratica i loro insegnamenti. Hsu Heng (1209-1281) scelse la via attiva. Nominato da Khubilai — il Grande Khan di Marco Polo — presidente dell'accademia imperiale e rispettato come primo letterato della corte, Hsu introdusse coscienziosamente e meticolosamente presso i mongoli gli insegnamenti di Chu Hsi. Si prese la responsabilità personale di insegnare ai figli della nobiltà mongola a diventare maestri dei classici confuciani. La sua erudizione e la sua abilità nel campo della medicina, del diritto, dell'irrigazione, della scienza militare, dell'aritmetica e dell'astronomia gli permisero di fare da consigliere alla dinastia dei conquistatori e di porre le basi per rendere confuciana la burocrazia Yuan. E, difatti, la corte Yuan fu la prima ad adottare ufficialmente i quattro libri come base degli esami per l'assunzione nell'amministrazione statale, pratica che venne poi religiosamente conservata fino al 1905. Grazie a Hsu Heng, gli insegnamenti di Chu Hsi si fecero strada tra i conquistatori mongoli, ma con una notevole semplificazione rispetto al progetto confuciano immaginato dal maestro Chu. L'eremita-letterato Liu Yin (1249-1293), invece, rifiutò la convocazione di Khubilai per mantenere intatta la dignità della via confuciana. Per lui, l'educazione serviva all'autorealizzazione. Fedele alla cultura Chin in cui era stato allevato e alla via confuciana che gli era stata insegnata dai maestri Sung, Liu Yin applicò agli studi classici i metodi filologici e sostenne fermamente l'importanza della storia. Fedele allo spirito di Chu Hsi, Liu sostenne l'idea dell'«investigazione delle cose» e attribuì molta importanza alla dottrina della mente. Il contemporaneo di Liu Yin, Wu Cheng (1249-1333) sviluppò ancor di più la dottrina della mente. Wu Cheng riconobbe pienamente il contributo di Lu Hsiang-shan alla tradizione confuciana anche se, come ammiratore di Hsu Heng Wu, si considerava seguace di Chu Hsi. Wu si assegnò il difficile compito di comporre le differenze tra Chu e Lu. Per farlo, modificò l'equilibrato approccio di Chu alla moralità e alla saggezza in modo da farvi rientrare la preoccupazione esistenziale di Lu per la conoscenza di sé. Questo preparò la strada alla rinascita della dottrina della mente in epoca Ming (1368-1644). Il pensiero del primo grande studioso confuciano Ming, Hsueh Hsuan (1389-1464), rivelò la tendenza verso il soggettivismo morale. Anche se era un devoto allievo di Chu Hsi, nelle sue *Memorie di lettura* Hsueh mostra come considerasse importante coltivare «natura e mente». Due altri studiosi del primo Ming, Wu Yü-pi (1391-1469) e Ch'en Hsien-

chang (1428-1500), definirono il significato di un'istruzione confuciana per coloro che studiavano i classici: un'educazione confuciana non era soltanto un mezzo per preparare gli esami, ma un sapere «del corpo e della mente». Wang Yang-ming (1472-1529), il più importante pensatore confuciano dopo Chu Hsi, riprese lo studio dal punto d'arrivo di Wu e di Ch'en⁴¹. Wang adottò la «dottrina della mente» di Lu Hsiang-shan, che non approvava l'eccessiva attenzione ai particolari filologici, caratteristica dei seguaci di Chu Hsi, e sostenne il precetto di «unire il pensiero all'azione». Concentrandosi sul potere di trasformazione della volontà, ispirò a un'intera generazione di seguaci di Confucio il ritorno all'idealismo morale di Mencio. Con il suo personale esempio, consistente nel combinare tra loro l'insegnamento e la routine del funzionario, le responsabilità amministrative e il comando di campagne militari, mostrò di essere anche un uomo d'azione. Eppure, nonostante la sua competenza nelle attività pratiche, il suo interesse principale si indirizzò all'educazione morale, che secondo lui doveva basarsi sulla «sostanza originale» della mente. Più tardi riconobbe con questo termine la «buona coscienza» (*liang-chih*), la consapevolezza morale esistenziale primordiale posseduta da ogni essere umano. Inoltre suggerì che la buona coscienza fosse il principio celeste, e che su di essa poggiassero tutte le cose, dalle più alte forme di spiritualità all'erba, al legno, ai mattoni e alle pietre. Poiché l'universo è costituito di energia vitale a cui dà forma la buona coscienza, esso è un processo dinamico e non una struttura statica. Gli esseri umani devono imparare a considerare il cielo, la terra e l'infinità degli oggetti esistenti come un organismo unico, ampliando la loro buona coscienza fino a includere una rete crescente di relazioni. L'«idealismo dinamico» di Yang-ming, come lo definisce Wing-tsit Chan⁴² fu per varie generazioni il più avanzato concetto confuciano. I suoi seguaci, come il sostenitore della comunità della coscienza Wang Chi (1497-1582), che dedicò la lunga vita alla costituzione di una comunità di suoi pari, e l'individualista radicale Li Chih (1527-1602), che si propose di ricondurre tutte le relazioni umane all'amicizia, am-

⁴¹ Su Wang Yang-ming si veda Wing-tsit Chan [traduttore], *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, New York, Columbia University Press, 1963; Julia Ching, *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming*, New York, Columbia University Press, 1976; e Tu Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth*, Berkeley, University of California Press, 1976.

⁴² Wing-tsit Chan [traduttore e compilatore], *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 654.

piarono il progetto confuciano accogliendovi una grande varietà di modi di vivere⁴³. Tra i critici di Wang, Liu Tsung-chou (1568-1645) fu il più brillante. I suoi *Schemi umani* (*Jen-p'u*) presentano una rigorosa descrizione fenomenologica degli errori umani, come correttivo dell'ottimismo morale di Wang Yang-ming. Un allievo di Liu, Huang Tsung-hsi (1610-1695) compilò una vasta storia biografica degli studiosi confuciani Ming, basandosi sugli scritti di Liu. Uno dei contemporanei di Huang, Ku Yenwu (1613-1682) fu anche un critico di Wang Yang-ming. Eccelse negli studi delle istituzioni politiche, della fonologia storica, della filologia classica. Anche se Ku fu assai celebrato ai suoi tempi e rimase per tutto il secolo XVIII il santo patrono di questi studi di impronta storica, due secoli più tardi risultò che il suo contemporaneo Wang Fu-chih (1619-1692) era stato una delle menti più raffinate e originali del pensiero confuciano. I suoi scritti sulla metafisica, sulla storia e sui classici ne fecero uno dei più penetranti critici di Wang Yang-ming e della sua scuola. La penetrazione del confucianesimo nella società cinese toccò il suo vertice durante la dinastia Ch'ing (1644-1912), allorché la Cina si trovò di nuovo sotto una dinastia di conquistatori (Manchu). Gli imperatori Ch'ing superarono i loro predecessori Ming nel mostrarsi come i campioni della dottrina confuciana. Volutamente, e in modo assai ingegnoso, trasformarono l'insegnamento confuciano in un'ideologia politica, e, anzi, in un meccanismo di controllo simbolico. Con la gelosa difesa delle loro prerogative di interpreti finali della verità confuciana, limitarono la capacità degli studiosi di trasmettere la via confuciana imponendo su di loro severe misure, come ad esempio un'inquisizione letteraria. Comprensibilmente, furono gli studi classici di Ku Yen-wu, politicamente neutri, più che le sue idee di riforma politica, a ispirare i filologi del secolo XVIII⁴⁴. Tai Chen (1724-1777), il filologo maggiormente portato per la filosofia, inserì la brillante critica della filosofia Sung nel suo commentario sul «significato dei termini nel *Libro di Mencio*». Tai Chen fu uno degli illustri studiosi incaricati dall'imperatore Ch'ien-lung nel 1773 di costituire la biblioteca dei manoscritti imperiali. Questo importante lavoro letterario, la *Completa biblioteca dei quattro tesori*, realizzò l'obiettivo della corte imperiale Manchu di dare un repertorio comples-

⁴³ Per un'antologia di saggi sul pensiero Ming nelle sue espressioni letterarie, teatrali e filosofiche si veda William Theodore de Bary (a cura di), *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press, 1970.

⁴⁴ Per uno studio dei filologi Ch'ing si veda Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

sivo di tutte le opere importanti nelle quattro branche del sapere secondo la cultura confuciana: i classici, la storia, la filosofia e la letteratura. Il progetto comprendeva più di trentamila volumi, con commenti su circa 10.230 titoli. Vi furono impiegati fino a quindicimila copisti e durò vent'anni Ch'ien-lung e i dotti che lavorarono con lui diedero in questo modo una forma finale alla loro eredità culturale, ma la minaccia più grave contro la tradizione confuciana doveva ancora venire.

4.3. *La trasformazione moderna*

All'epoca della Guerra dell'oppio⁴⁵ (1839-42), le società dell'Estremo Oriente erano confuciane da secoli. La continua crescita del buddhismo Mahayana in Asia e la presenza del taoismo in Cina, dello sciamanesimo in Corea e dello shintoismo in Giappone non diminuirono il potere della fede confuciana nel governo, nell'istruzione, nei rituali familiari e nell'etica sociale. Anzi, i monaci buddhisti si facevano spesso portavoce dei valori confuciani, e la coesistenza del confucianesimo con il taoismo, lo sciamanesimo e lo shintoismo fu caratteristica del sincretismo religioso asiatico. L'impatto dell'Occidente, però, che equivale sostanzialmente a comprimere in una sola generazione effetti analoghi a quelli della conquista militare mongola e di un millennio di influenze buddhiste, ha talmente indebolito le radici confuciane nell'Asia orientale da indurre gli studiosi a chiedersi se il confucianesimo sia ancora una tradizione vitale, nell'epoca contemporanea. Nonostante la graduale erosione della fede intellettuale cinese nell'odierna vitalità della cultura confuciana, la moderna intelligentsija cinese ha conservato legami — non riconosciuti e spesso inconsapevoli — con la tradizione confuciana a tutti i livelli di vita: comportamento, atteggiamento, fede e dedizione. In verità, il confucianesimo è ancora parte integrante della «costituzione psicoculturale» dell'intellettuale cinese contemporaneo, e non solo del contadino; resta una caratteristica essenziale della mentalità cinese. L'ascesa del Giappone e delle altre nazioni industriali asiatiche (Corea del Sud, Taiwan, Hong Kong e Singapore) come più dinamici esempi di uno sviluppo economico che continua fin dalla seconda guerra mondiale ha suscitato molto interesse tra gli studiosi. Etichettato «prospettive del mondo cinese», «secondo caso di capitalismo industriale», «il vantaggio dell'Estremo Oriente», o anche la «sfida dei paesi postconfuciani», il fenomeno suscita profondi interrogativi su come talune istitu-

⁴⁵ Si veda la voce *Guerre dell'oppio* nel Glossario.

zioni caratteristiche dell'Estremo Oriente, ancora cariche di valori confuciani — come un governo paternalistico, un sistema di istruzione basato su esami competitivi, un'enfasi sulla dedizione e la cooperazione da parte delle famiglie, la presenza di organizzazioni locali che si basano sul consenso — si siano adattate agli imperativi della modernizzazione. Alcuni degli intellettuali più creativi e influenti della Cina contemporanea hanno continuato a pensare su basi confuciane. È vero che la protesta dei giovani intellettuali dell'odierna Repubblica Cinese ha per oggetto l'eredità confuciana come incarnazione dell'autoritarismo, della burocrazia, del nepotismo, conservatorismo e sciovinismo maschile, ma la costituzione della Fondazione Confuciana dedicata alla conservazione dell'eredità di Confucio, la pubblicazione della rivista *Confucian Studies* e lo sforzo per trasformare il luogo natale di Confucio, Ch'ii-fu (Qufu), in una «terra santa» sono altrettante testimonianze di una rinascita confuciana. E in verità alcuni dei più seguiti pensatori della Cina, di Taiwan, Hong Kong, Singapore e del Nordamerica hanno mostrato in modo convincente l'importanza dell'umanesimo confuciano per l'odierna modernizzazione cinese. L'impennata di interesse degli scorsi quarant'anni per gli studi confuciani nella Corea del Sud, a Taiwan, Hong Kong e Singapore ha suscitato un nuovo dinamismo nella tradizione confuciana e gli studiosi confuciani giapponesi sono oggi insuperati. I pensatori confuciani dell'Occidente, ispirati dal pluralismo religioso e dagli ideali democratici progressisti, hanno cominciato a esplorare la possibilità di una «terza epoca» dell'umanesimo confuciano. Queste tendenze indicano che la moderna trasformazione del confucianesimo in risposta alla sfida dell'Occidente è il proseguimento sia della sua formulazione classica risalente ai tempi di Confucio, Mencio e Hsun Tzu, sia della sua elaborazione medievale nel pensiero di Chu Hsi e di Wang Yangming. Il nuovo umanesimo confuciano, anche se affonda le radici nell'Est, trae il suo nutrimento non solo dall'Asia ma anche dall'Occidente. Per tutta l'Asia orientale la tradizione confuciana, profondamente radicata in venticinque secoli di storia, conosce oggi una modernizzazione e una rivitalizzazione. Così, la tradizione confuciana rimane una forza vitale capace di toccare il nostro cuore, stimolare la nostra mente, arricchire la nostra vita, anche alla fine del secolo XX.

Capitolo sesto

Tradizioni religiose nella civiltà cinese: buddhismo e taoismo

T. H. Barrett

Chiunque debba scrivere un breve saggio sulle religioni cinesi è avvertito: parlare di religioni cinesi equivale a parlare di un fenomeno estremamente diversificato, in aree geografiche densamente popolate e lungo un arco di molti secoli di storia. Accertare le derivazioni e gli elementi comuni delle religioni cinesi è un compito che sfida qualsiasi semplice analisi. Quando incontriamo per la prima volta un tempio cinese a Hong Kong o a Taipei e abbiamo l'impressione che i suoi colori si avvicinino a quelli di una Disneyland anziché agli austeri dipinti di paesaggi che agli occhi occidentali caratterizzano la cultura cinese, come conciliare due manifestazioni della spiritualità cinese così dissimili tra loro? Quel che vediamo nel tempio è una corruzione delle antiche verità espresse nei dipinti tradizionali di paesaggi? O il tempio rappresenta la fede popolare e i paesaggi i gusti dell'élite? Nessuna delle risposte è del tutto soddisfacente e onestamente dovremmo rispondere di non avere la risposta completa.

Tremila anni fa, quando — servendosi della divinazione — il re della dinastia Shang consultava gli antenati per conoscere la causa delle sue malattie, la risposta ai suoi mali era fondamentalmente la stessa che aveva incontrato Marco Polo, nel secolo XIII, nel suo Catai (Cina del Sudovest): la prima risposta al male consisteva nel chiamare un «mago» per scoprire lo spirito che lo aveva causato. Quando il primo antropologo americano si recò nel Sudovest della Cina, verso il 1930, anch'egli trovò un'analogia dipendenza dagli sciamani nell'affrontare le malattie. Queste somiglianze rappresentano una tradizione continua di guarigione religiosa? O sono unicamente modi diversi di affrontare lo stesso problema? Alla luce delle nostre attuali conoscenze, non possiamo dirlo.

Il panorama completo della vita religiosa cinese finisce per costringerci a chiudere gli occhi tanto è vario. L'unico studioso che ha tentato di dare una rassegna sistematica della vita religiosa cinese ha lavorato per vent'anni e ci ha dato sei grossi volumi, ma è morto senza portare

a termine più di metà del suo progetto iniziale¹. Occorre anche notare che ha lavorato prima della grande guerra, senza disporre delle osservazioni che, da allora in poi, ci sono giunte dagli antropologi e dagli storici delle religioni. In Cina s'incontra un'immensa serie di fenomeni religiosi, dall'astrologia allo zombismo, ed è sufficiente provare l'atmosfera esuberante di una festa popolare cinese per capire la ricchezza e la vitalità delle credenze e delle pratiche che gli studiosi della religione cinese devono esaminare.

Spesso, però, lo studioso si deve accontentare di essere un osservatore o di basarsi su altri osservatori, cinesi e non. Gran parte della religione cinese non ha lasciato documenti. Sappiamo delle malattie del re della dinastia Shang perché in questo secolo abbiamo scoperto accidentalmente i registri delle sue divinazioni; né lui né i maghi e gli sciamani delle epoche seguenti hanno mai compiuto l'importante passo consistente nel descrivere in testi religiosi le loro pratiche. Molte informazioni si potranno spigolare, prima o poi, dalle osservazioni degli antichi scrittori cinesi su tali pratiche, e gli antropologi odierni contribuiscono ad aumentare le nostre conoscenze grazie alle interviste e alle note. Ma solo due grandi gruppi cinesi hanno personalmente parlato di questioni religiose: i buddhisti e i taoisti.

Nelle pagine seguenti limiterò le mie osservazioni al buddhismo e al taoismo non perché essi costituiscano tutta la storia della religione cinese e non perché siano necessariamente le religioni superiori della Cina, ma semplicemente perché la loro letteratura religiosa ci permette di considerarle come tradizioni spirituali. Anzi, è soprattutto il fatto di avere posseduto con continuità testi religiosi a dare loro coerenza di tradizioni geografiche e storiche e a permetterne lo studio da parte di ricercatori esterni al mondo culturale cinese. E la descrizione di come si sia prodotta questa situazione è il filo che dà unità alla mia rassegna storica.

Il lettore deve tenere in mente che l'attenzione per gli scritti taoisti e buddhisti è il modo più immediato per mostrare le dimensioni di queste due grandi correnti nel grande oceano della vita religiosa cinese. Perciò, il presente capitolo non offre che una visione parziale e personale e il lettore interessato non avrà difficoltà a trovare altre esposizioni: lo studio della religione cinese — al pari di tutti gli studi sulla Cina in generale — negli ultimi decenni ha avuto un notevole sviluppo e, come risultato, disponiamo di una notevole quantità di pubblicazioni su molti argomenti.

¹ Si tratta della classica opera di J. J. M. De Groot, *The Religious System of China*, Leiden, E. J. Brill, 1892-1910, 6 voll., Taipei, Literature House, 1964. Uno studio chiarificatore su De Groot e le sue ricerche si trova in Arthur P. Wolf (a cura di), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 19-41.

Fortunatamente, ora abbiamo raggiunto lo stadio in cui cominciano a comparire vaste introduzioni alle religioni cinesi, ma anche le più semplici di esse sono lunghe più di un centinaio di pagine².

Paradossalmente, il nuovo interesse per la religione cinese è dovuto assai più ai cambiamenti sopraggiunti nella cultura occidentale che a un qualsiasi cambiamento di atteggiamenti in Cina. Ancor oggi non c'è alcun periodico in lingua cinese dedicato esclusivamente allo studio della religione cinese, anche se ne esiste da qualche tempo uno in lingua inglese negli Stati Uniti. La mancanza di interesse per la religione da parte del mondo di lingua cinese non è dovuto al fatto che la Cina sia sotto un governo di ideologia marxista che guarda al giorno in cui tutte le religioni saranno solo un ricordo. Come dice Jonathan Spence nel capitolo primo, «L'immagine della Cina agli occhi degli occidentali dalla fine del secolo XVI a oggi», i primi osservatori occidentali che si occuparono della natura della religiosità cinese furono i gesuiti e gli altri missionari giunti in Cina a partire dalla fine del secolo XVI. Questi autori notarono fin dall'inizio come la maggior parte dei cinesi istruiti si dimostrasse assai tollerante nei riguardi della comparsa dei missionari sulla scena religiosa, ma che questa tolleranza era dovuta, fondamentalmente, alla quasi completa indifferenza cinese nei riguardi di quei temi spirituali che risultavano, invece, tanto importanti agli occhi degli alfieri del cristianesimo occidentale. Si potrebbe pensare che quei missionari, venuti da un'Europa lacerata dalle lotte religiose, e a loro volta prodotto di un lungo e concentrato addestramento religioso, abbiano esagerato la natura secolare del pensiero cinese. Ma quando i primi cinesi cominciarono a parlare dell'Europa, in un'epoca assai meno settaria, ossia nel secolo XIX, alcuni di loro rimasero molto stupiti per l'aperta religiosità della società occidentale. Per progredito che fosse l'Occidente nelle scienze e nella tecnologia, gli intellettuali cinesi sentirono (e scrissero) che gli occidentali avrebbero fatto bene a imparare da loro la tolleranza e l'agnosticismo. In anni più recenti, sotto la Repubblica popolare, come osserva Holmes Welch, una guida di Canton per occidentali ne descriveva la popolazione come costituita di «14.000 buddhisti,

² Per un'eccellente introduzione alla religione popolare cinese, in particolare nell'era moderna, si veda K. C. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley, University of California Press, 1961. Tre valide rassegne sono apparse recentemente e hanno un utile apparato bibliografico per ulteriori letture: Christian Jochim, *Chinese Religions: A Cultural Perspective*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1986; Daniel L. Overmyer, *Religions of China: The World as a Living System*, San Francisco, Harper & Row, 1986; e Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction*, Belmont, Wadsworth, 19884.

6.500 cristiani, 2.500 musulmani, 1.500 confuciani, 1.000 taoisti e 1.099.000 atei, cifra di cui la stessa Mosca potrebbe andare fiera»³.

Come sarà già chiaro, questo genere di statistiche è lungi dal ritrarre la realtà della situazione. I missionari cattolici del secolo XVII ebbero convertiti talmente devoti da allarmare, con il loro zelo, perfino coloro che li convertivano. I missionari protestanti del secolo XIX a volte rimasero stupiti dalla quantità di denaro spesa dai cinesi nelle loro pratiche religiose. E, anche nel nostro secolo, quando i sociologi cinesi e quelli occidentali cominciarono a esaminare oggettivamente le pratiche religiose cinesi, non riscontrarono affatto che i cinesi fossero in maggioranza atei.

I sociologi trovarono che in Cina la religione non era altrettanto appariscente quanto nella società occidentale. Piuttosto, essa era «diluita», ossia così strettamente legata al funzionamento dello stato, della comunità locale e della famiglia, da far sì che nella società cinese mancassero i suoi rappresentanti indipendenti paragonabili ai sacerdoti del cristianesimo occidentale. Anche se c'erano monaci buddisti e preti taoisti, essi rimanevano isolati nelle loro comunità religiose o venivano chiamati solo quando c'erano da svolgere particolari compiti. Così l'officiante, a un funerale cinese, svolgeva una funzione tecnica, ma, diversamente da un sacerdote o da un pastore cristiano, non offriva precetti, guida o consolazione. Quando un cinese cercava una guida spirituale, sapeva dove trovarla, ma le voci che invitavano la gente ad avere una vita più santa erano più disperse, meno stridenti.

Queste osservazioni spiegano l'impressione ricevuta dai primi missionari europei che, nella vita quotidiana, i cinesi del XVII secolo fossero scarsamente religiosi *secondo il metro di giudizio europeo*. Però, almeno mille anni prima, i nestoriani venuti dal Medio Oriente, che furono i primi cristiani giunti in Cina, ne ebbero un'impressione assai diversa. Sappiamo che anch'essi vennero accolti con cortesia e che godettero di una completa tolleranza religiosa, ma la presenza, nei loro scritti, di termini presi a prestito dal buddhismo e dal taoismo ci mostra che erano entrati in un mondo di vivaci dispute religiose. Lungi dall'essere indifferenti alle questioni religiose, come si pretende, i governanti cinesi dell'epoca tenevano dibattiti a corte tra i rappresentanti delle principali religioni e la gente si radunava in grande numero per ascoltare i sermoni dei predicatori più popolari. Il sentimento religioso pervadeva da tempo arte e letteratura. Ad esempio, le colossali statue del Buddha (de-

³ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Harvard University Press, 1968, p. 210.

scritte da Michael Sullivan nel capitolo undicesimo, «L'arte cinese e il suo impatto sull'Occidente») scolpite sulle pareti dei monti della Cina settentrionale, mostrano nel modo più maestoso il potere di cui allora godeva la fede religiosa. Però, anche se neppure i violenti sconvolgimenti della rivoluzione culturale riuscirono a togliere tutte quelle statue dal paesaggio cinese, è innegabile che l'epoca di fede che le ha create è inesorabilmente svanita.

Nonostante la pretesa immutabilità della Cina, la condizione «diluita» della religione cinese nei recenti secoli rappresenta solo l'ultimo stadio di un processo storico lungo e complesso. Quando risaliamo nella storia cinese, possiamo non incontrare prove della profondità della fede religiosa altrettanto appariscenti come questi giganteschi Buddha, ma, come ha bene mostrato David N. Keightley nel capitolo secondo, «L'antica civiltà della Cina: riflessioni su come divenne "cinese"», gli archeologi ci forniscono le prove del potere dell'immaginazione religiosa cinese fin dagli inizi della civiltà. Keightley sottolinea l'importanza della fede religiosa nell'epoca Shang, e la recente scoperta di un complicato dipinto religioso su una bandiera funebre Han (circa 168 a. C.) mostra con quale continuità i cinesi fossero affascinati dalla religione anche mille anni dopo la caduta dell'impero Shang. Il significato del dipinto Han, comunque, è tutt'altro che chiaro: è difficile trovare documenti scritti, provenienti da quel periodo storico, che completino la testimonianza silenziosa dei manufatti religiosi. Nonostante l'innegabile importanza della religione nell'antica Cina, dal periodo classico non è giunto fino a noi alcun testo unitario di natura puramente religiosa. Certo, abbiamo vari antichi testi cinesi con forti connotati religiosi: l'*I ching*, il *Tao-te ching* di Lao Tzu e il *Chuang Tzu*⁴ sono i più noti in Occidente. Ma questi testi erano giudicati dall'élite culturale cinese non per il loro valore di scritture sacre in sé, ma per gli insegnamenti che potevano dare sulla natura dell'universo, sulla condotta ideale della società, o anche sull'uso creativo del linguaggio. Negli stessi dialoghi di Confucio incontriamo una certa riluttanza ad addentrarsi in questioni religiose. Il seguace di Confucio, Hsun Tzu (secolo III a. C.) sostiene la tesi che qualunque sia lo scopo visibile delle pratiche religiose, il loro più importante effetto, dal punto di vista del pensiero confuciano è semplicemente il contributo che danno alla stabilità sociale: idea che gli ha guadagnato il rispetto degli antropologi sociali del secolo XX.

L'atteggiamento di Hsun Tzu incoraggiò le manifestazioni «diluite» della religione nella società, a spese di altre che avrebbero potuto avere un effetto destabilizzante sulle istituzioni sociali. Il fatto che i confu-

⁴ Si vedano le voci *Libro dei mutamenti*, *Lao Tzu* e *Chuang Tzu* nel Glossario.

ciani subordinassero la religione alla finalità della stabilità politica e sociale è importante per capire quel che accadde durante la dinastia Han, il periodo in cui il governo imperiale assunse per la prima volta una forma stabile e in cui la letteratura della Cina preimperiale venne raccolta e revisionata a beneficio dei posteri. La dinastia Han fu un'epoca di grande diversificazione religiosa, ma in quel periodo lo stato cominciò a patrocinare i letterati confuciani, i quali a loro volta ricambiarono il favore facendosi sostenitori dello stato. Come effetto di questa situazione, noi conosciamo le differenze religiose del periodo unicamente attraverso sporadici accenni a esperti religiosi, a maghi che pretendevano di poter conferire l'immortalità agli imperatori e così via. E gli accenni provengono da studiosi che non avevano interesse alla prosecuzione di tali pratiche, né a dare loro troppa pubblicità. Tutta la letteratura pre-Han e Han passò per le mani di uomini che erano influenzati dagli atteggiamenti confuciani oppure erano confuciani essi stessi.

Così, nel canone confuciano stabilitosi nel periodo Han compaiono accenni a riti religiosi, ma solo come esempi di comportamento socialmente accettabile in senso lato. Anche i commentari di epoca Han a testi confuciani precedenti aggiungono poco sull'argomento della religione. I commentari che condividevano l'esuberante temperamento religioso dell'epoca, e in cui si esaltava Confucio come una sorta di divinità, vennero a loro volta allontanati dalla circolazione in epoche successive. Per documenti di natura esclusivamente religiosa provenienti dal periodo Han dobbiamo dipendere dalla recente archeologia, che ha rivelato la presenza, ad esempio, di una demonologia molto simile a quella contenuta negli odierni almanacchi popolari. Questo esempio costituisce una stupefacente testimonianza della continuità della tradizione religiosa popolare, ma la maggioranza dei letterati confuciani preferì sempre sorvolare su questo genere di tradizioni e mantenere il silenzio su di esse⁵.

Fortunatamente per l'odierno studioso della religione cinese, il dominio esercitato dai confuciani sulle fonti scritte non rimase mai assolu-

⁵ Il lettore non deve sorprendersi per l'apparente contrasto tra quanto detto a proposito dell'indifferenza confuciana, vera o presunta, nei confronti della religione, e l'esame di Tu Wei-ming (si veda il capitolo quinto, «La tradizione confuciana nella storia cinese») del confucianesimo come visione etico-religiosa del mondo. I confuciani maggiormente ammirati dal professor Tu attribuivano al mondo secolare importanza sacra e vedevano l'uomo, tra le altre cose, come un essere spirituale. Tuttavia, contrariamente a buddhisti e taoisti, i confuciani avevano una prospettiva molto più secolare, molto più interessata a problemi di organizzazione sociale e politica, e meno interessata ai particolari della vita dell'oltretomba, al culto di spiriti e dèi, alla ricerca dell'immortalità o del nirvana, e in generale ai fenomeni sovranaturali.

to. Verso la fine della dinastia Han, durante il secolo II dell'era moderna, una tensione assai superiore si ebbe tra l'élite dei letterati e il governo. L'ordine sociale stava gradualmente crollando sotto le pressioni interne ed esterne e la miseria della popolazione comune era peggiorata a causa di una serie di disastri naturali, tra cui paiono essere state particolarmente gravi le epidemie. In quel periodo pare si sia diffuso il desiderio di una figura divina che facesse da guida verso un'epoca nuova e migliore. Piuttosto di rivolgersi a un saggio come Confucio, le cui idee erano ormai sinonimo del governo imperiale, molti aderenti non appartenenti all'élite si rivolsero al misterioso Lao Tzu, che venne investito di un rango divino e in molti settori del popolo si cominciò ad attendere le nuove rivelazioni di Lao Tzu. Due grandi leader religiosi, Chang Chiieh e Chang Tao-ling riuscirono a focalizzare su di sé questi sentimenti e fondarono grandi movimenti religiosi che si posero in contrasto con l'autorità della dinastia. Entrambi questi uomini, a quanto pare, ottennero il sostegno popolare non perché erano scrittori di argomento religioso o maestri del pensiero, ma come guaritori capaci di fondare organizzazioni di subordinati che amministravano e sorvegliavano i loro aderenti, usurpando così le funzioni al governo.

Chang Chiieh mobilitò i suoi seguaci, i Turbanti Gialli, che nel 184 d. C. si sollevarono in una grande rivolta che diede il colpo di grazia alla supremazia politica e militare della dinastia Han. In breve tempo il movimento di Chang Chiieh crollò: lo stesso capo venne ucciso prima ancora che fosse passato un anno. Invece, Chang Tao-ling, che si era autonominato «maestro celestiale», fondò una piccola setta nel Szechwan verso la metà del secolo II. La setta proseguì sotto il nipote di Taoling e si mantenne come stato teocratico virtualmente indipendente per più di trent'anni. Anche dopo essersi arreso al signore della guerra Ts'ao Ts'ao nel 215 d. C., i seguaci del «maestro celestiale» mantennero la loro libertà di organizzazione, anche se solo a scopi religiosi, non politici.

Questo movimento fece molti proseliti, ma non giunse mai a dominare i circoli intellettuali. L'eredità classica rimaneva ancora il principale oggetto di studio per i cinesi istruiti, anche se il commentario confuciano di tipo Han passò in secondo piano rispetto a un'impostazione più speculativa, basata su un nuovo approccio a un diverso gruppo di antichi testi. Sulla base dell'*I ching*, del *Tao-te ching* e (in seguito) dello *Chuang Tzu*, i principali esegeti del tempo edificarono una nuova filosofia basata sulla supremazia del *wu*, il «non essere», un cambiamento che rifletteva chiaramente la negazione delle istituzioni Han da parte del nuovo regime.

Dopo un secolo di diffusione della «via del maestro celestiale» fra

il gruppo dominante della Cina settentrionale, la sottomissione di quell'area da parte di non cinesi portò a una migrazione verso sud della dinastia Chin dominante. Fino al 280 d. C., la Cina meridionale era rimasta sotto il controllo del regno indipendente di Wu, le cui più importanti famiglie erano orgogliose di mantenere la tradizione del passato, diversamente dai loro oppositori del Nord. I rifugiati del Chin finirono per costituire il livello più alto dell'élite aristocratica. Le principali famiglie del Sud avevano molte conoscenze sulle pratiche per raggiungere l'immortalità, ma poco potere politico e inevitabilmente finirono in posizioni di secondo piano. Così, nel *Pao-p'u-tzu*, lo scrittore del Sud Ko Hung (283-343) dedicò metà dello spazio a un sermone sulla caduta degli ideali confuciani e l'altra metà a entusiastiche descrizioni dell'alchimia e di altre conoscenze arcane: l'una e l'altra non sono che le due facce della sua incapacità di fare carriera presso la nuova corte meridionale.

Dopo la costituzione della via dei maestri celestiali nella Cina del Sud, gli aristocratici di qualche generazione successiva a quella di Ko Hung sentirono il bisogno di rassicurazioni sul fatto che la loro provvisoria mancanza di potere fosse compensata dall'accesso alle ricchezze spirituali. Questa rassicurazione venne fornita da un visionario chiamato Yang Hsi, il quale nel 370 d. C. rivelò una serie di scritture provenienti dal regno della Purezza Superiore, *Shang-ch'ing*, un regno più alto di quello con cui erano in comunicazione i maestri celestiali. Questi testi, che rinnovavano e riaffermavano il valore delle pratiche alchemiche e meditative del Sud, paiono avere ispirato un discendente di Ko Hung, chiamato Ko Ch'ao-fu, a pubblicare un'ulteriore raccolta di rivelazioni nel 400 d. C.: il canone del *Ling-pao*, o del «sacro gioiello», che comprende elementi — come i testi dei rituali — assenti negli scritti del *Shahch'ing* (anche se presenti nella via dei maestri celestiali) e che, almeno in origine, pare fossero testi di scuole rivali.

Le scritture di Ko Ch'ao-chi chiariscono inoltre definitivamente un aspetto che già si poteva scorgere nelle rivelazioni di Yang Hsi: tra le tradizioni religiose meridionali comprese in queste nuove opere c'era anche il buddhismo. Verso il 400 d. C. il buddhismo aveva già una lunga storia in Cina, e la sua influenza, anche se piccola all'inizio, crebbe a tal punto, durante il secolo IV d. C., che è impossibile tracciare la storia della religione cinese senza soffermarsi a considerare la fede indiana. Finora ho seguito lo sviluppo della tradizione nella Cina, prima come sostituto di un potere imperiale che si era indebolito e poi come religione di un'élite. Che questa tradizione sia chiamata la «religione cinese superiore», come fanno talvolta gli studiosi odierni, non è ingiustificato: con l'inizio del secolo V è possibile indicare un grande numero di passi,

nei testi che ci sono pervenuti, in cui si denunciano gli eccessi dei culti locali e il desiderio di una nuova religione, ben chiaro nel Nuovo Han, è legato al bisogno di spazzare via le pratiche religiose volgari e corrotte. Con il 400 d. C., la «religione superiore» aveva già dato origine a numerosi corpi di letteratura religiosa in concorrenza tra loro e se voleva raggiungere un'identità unitaria, era necessaria un'organizzazione capace di affrontarne le differenze interne. Il buddhismo fornì un eccellente modello per un simile compito (si veda l'esame del taoismo, più avanti). Si può ragionevolmente sostenere che il buddhismo aiutò la religione nativa della Cina a raggiungere un senso di identità, ma questo debito non venne mai ammesso dai cinesi. Anzi, sotto il nome collettivo di taoismo, i seguaci della religione più alta sottolinearono il loro collegamento con l'antico saggio Lao Tzu e affermarono che la religione straniera era solo una versione barbarica dei suoi insegnamenti.

Il Buddha nacque nell'India settentrionale più di venticinque secoli fa; i più antichi documenti attendibili che parlano del buddhismo in Cina risalgono al primo secolo della nostra epoca. Così i cinesi si trovarono subito davanti a un complesso sistema religioso che aveva raggiunto la maturità in una terra lontana dalla loro. Tutti i fedeli del buddhismo, indipendentemente dal loro retroterra culturale, e allora come ora, si rivolgono ai tre «gioielli» di quella tradizione: il Buddha, il dharma (insegnamenti) e il *sangha* (comunità dei credenti). Un buddha è un «illuminato», titolo che neppure il fondatore della religione riteneva esclusivamente riservato a lui (tranne che nella sua epoca). Il buddhismo successivo ha poi ammesso una molteplicità di buddha nello spazio e nel tempo. Tutti questi esseri sono degli «illuminati» nei riguardi di qualche particolare verità spirituale.

Al centro del buddhismo incontriamo alcune affermazioni molto semplici: ogni esistenza comporta sofferenza; le sofferenze hanno una causa; le cause si possono spegnere; c'è una via per raggiungere questa meta. Anche se il buddhismo non ha un credo vero e proprio, in genere si ritiene che le sue verità si lascino ricondurre ad alcune semplici frasi. Tutte le cose cambiano; tra tutti gli elementi dell'esistenza non c'è nulla che corrisponda a un Io fisso, unitario e indipendente; l'infruttuoso desiderio per attribuire ingiustificabilmente una realtà permanente ed esperienze permanenti a questo Io non esistente è causa di sofferenza; l'annullamento di questo desiderio porta a una condizione di tranquillità chiamata nirvana, che è sottratta all'interminabile processo della reincarnazione.

All'epoca in cui la dottrina (dharma) del Buddha raggiunse la Cina, una formulazione così semplice contrastava nettamente con la quantità

di insegnamenti che pretendevano di rappresentare la parola del Buddha. In alcuni di essi si asseriva non solo che non c'era un Io, ma anche che tutti i fenomeni naturali erano privi di esistenza reale. Tutto era *k'ung*, ovvero vuoto. I seguaci di questa dottrina si attribuivano il nome di Mahayana, il «grande veicolo» (per giungere alla salvezza del nirvana) e chiamavano Hinayana, «piccolo veicolo», il buddhismo precedente, che si preoccupava eccessivamente delle piccole analisi degli elementi che componevano l'Io nozionale (e illusorio). Inoltre, i seguaci del Mahayana ritenevano che diventare un arhat, ossia raggiungere il nirvana seguendo gli insegnamenti del Buddha, era una meta egoistica rispetto a quella di diventare bodhisattva, ossia un essere di statura spirituale molto progredita, che rimandava la propria illuminazione per aiutare altre persone lungo il cammino.

Tutto il dharma, gli insegnamenti, trovò espressione scritta in un elevato numero di scritture. Prima che sorgesse il Mahayana, vari gruppi buddhisti si trasmettevano un canone diviso in tre sezioni (il Tripitaka): i sutra (discorsi del Buddha), i *vinaya* (regole conventuali) e gli *abhidharma* (trattati scolastici). Le idee Mahayana vennero trasmesse in nuovi sutra attribuiti al Buddha, e con il tempo comparvero anche commentari e trattati Mahayana. Traduzioni in cinese di testi sia Mahayana sia Hinayana cominciarono a diffondersi nel secolo II d. C. Anche se non ci sono prove che queste traduzioni esercitassero un'influenza sullo sviluppo della religione cinese, la rilevanza che in esse veniva ad assumere la descrizione di tecniche di meditazione suggerisce l'ipotesi che fossero tradotte principalmente a beneficio dei cinesi che praticavano tali tecniche.

Con il secolo IV d. C., nella Cina sia del Nord sia del Sud fu disponibile un più elevato numero di sutra e i cinesi cominciarono a comprendere la vastità della letteratura buddhista. Anche le élite cominciarono a prendere sul serio le idee che comparivano in quelle traduzioni. Il concetto buddhista di *k'ung* parve abbastanza vicino a quello di *wu*, non essere, da richiamare l'attenzione cinese, e verso la metà del secolo i monaci buddhisti cominciarono a prendere parte ad astruse conversazioni filosofiche nelle corti della Cina meridionale. I dominatori non cinesi del Nord si rallegrarono della fioritura della nuova religione: poteva accrescere il loro prestigio di protettori della religione e aiutarli a unificare popolazioni diverse. Ai dominatori, comunque, interessava assai meno la filosofia che non la meditazione, la quale, secondo i monaci e anche secondo i monarchi, poteva conferire poteri straordinari, come la capacità di prevedere l'esito delle battaglie.

Benché non sembrasse molto promettente, fu l'ambiente del Nord a dare il primo monaco cinese capace di afferrare il pieno potenziale del buddhismo. Tao-an (312-385) si occupò di tutti i campi dell'insegnamento buddhista, dai primi esercizi di meditazione al tipo di riflessione filosofica in auge nel Sud. Comprendendo che la religione straniera non corrispondeva bene alle idee cinesi, sottolineò l'importanza della fedeltà nella traduzione e compilò un catalogo di tutte le traduzioni che riuscì a trovare: il suo elenco comprende più di seicento libri, assai di più che analoghi elenchi, risalenti alla stessa epoca, di opere taoiste. Ma Tao-an era pienamente consapevole delle lacune nella propria conoscenza del buddhismo e incoraggiò ulteriori processi di traduzione su larga scala. Il fatto che desse la massima priorità a una più completa traduzione del *vinaya* suggerisce che oltre a cercare una maggiore comprensione del dharma egli fosse anche molto interessato a migliorare l'organizzazione del *sangha*.

La comunità buddhista o *sangha*, termine che denota soprattutto la comunità monastica, costituiva una drastica innovazione nella vita religiosa della Cina e la sua salute era essenziale per il mantenimento della fede buddhista e per una sua maggiore diffusione. Prima dell'epoca di Tao-an, i monaci buddhisti cinesi prendevano un nuovo nome quando entravano nella vita religiosa: prendevano il cognome dell'insegnante, che di solito si riferiva alla sua origine etnica. Al posto di questo cambiamento di nome che suggeriva l'affiliazione dei monaci cinesi a un gruppo indiano, iraniano, sogdiano e così via, Tao-an prescrisse ai monaci di prendere il nome del Buddha, Sakya, ovvero, in cinese, Shih. Questo idea del *sangha* buddhista come unica famiglia volontaria tradusse in termini più comprensibili ai cinesi l'idea di ordine monastico, estranea alla cultura cinese. Naturalmente, il fatto che i cinesi afferrassero il concetto non significa che approvassero un'idea radicalmente non cinese come quella di un clero votato al celibato; ancor prima dell'epoca di Tao-an abbiamo le prove di un conflitto sulla condizione del *sangha*. In India, quello di tagliare tutti i legami col mondo al fine di perseguire una meta religiosa era considerato un nobile atto; anche un re poteva chinarsi davanti a un monaco. In Cina, chi si fosse dato a una vita di celibato sarebbe stato giudicato colpevole di avere interrotto la linea dinastica, il che era il massimo dell'irresponsabilità sociale. Nessun sovrano cinese, inoltre, sarebbe stato disposto a cedere le proprie prerogative a un semplice cittadino comune, per quanto santo. Anche al culmine dell'influenza buddhista in Cina, durante la dinastia T'ang, l'accettazione del *sangha* da parte della corte imperiale non fu mai completa, e il trattamento favorevole, quale che fosse, ricevuto dai buddhisti terminò bruscamente

nell'842-45, allorché una somma di motivi economici e religiosi portò l'imperatore a confiscare i beni buddhisti e a ridurre allo stato laicale migliaia di monaci buddhisti di ambo i sessi.

Il *sangha* ottenne una migliore accoglienza presso la società cinese, anche se non vi venne mai accettato del tutto. La dottrina buddhista comprendeva alcuni elementi facilmente conciliabili con l'importanza attribuita dai cinesi alla famiglia. L'idea che le future reincarnazioni dipendessero dal karma individuale del passato può forse essere apparsa intrinsecamente strana per i cinesi, ma con un'estensione alle vite passate e a quelle future delle possibilità di miglioramento dell'uomo, questa dottrina permise alle famiglie di sentirsi coinvolte più profondamente nel destino dei propri antenati defunti. Ci sono molte prove che il buddhismo fosse già sensibile a questa dimensione sociale della religione prima di entrare in contatto con il culto degli antenati tipico dei cinesi. E l'idea che i meriti religiosi acquisiti da un individuo possano venire trasmessi ad altri era un aspetto dell'altruismo Mahayana che si prestava bene alla pratica della pietà filiale.

Di particolare importanza per il benessere materiale del *sangha* fu la convinzione che i doni fatti ai monasteri fossero un modo straordinariamente efficace di guadagnare meriti. I singoli appartenenti al *sangha* vivevano sotto la regola del *vinaya*, che limitava severamente i beni posseduti dagli individui, ma i monasteri, intesi come collettività, potevano accumulare grandi somme di denaro impiegate non solo all'interno dei monasteri stessi, ma anche nell'acquisto di proprietà terriere che, con i loro redditi, permettevano ai monaci di dedicare tutta la giornata ad altri compiti. Dal tempo di Tao-an in poi, i monasteri cinesi vennero a disporre di poteri economici sempre più grandi e poterono mantenere numeri sempre crescenti di monaci a tradurre, copiare e studiare testi religiosi e a propagandare nella società la loro fede. Una situazione molto diversa da quella del sacerdozio taoista, professione quasi sempre ereditaria, che doveva il proprio sostentamento ai «clienti» che necessitavano di un esperto capace di occuparsi specificamente del sovrannaturale. Forse, a lunga scadenza si trattava di una vita più sicura, perché non produceva abbastanza ricchezza da richiamare l'attenzione dello stato, ma non permetteva grandi sviluppi organizzativi. Il *sangha* buddhista, la grande famiglia che riuniva seguaci di scuole dottrinarie diverse, suggerì ai taoisti un tipo di unità che permetteva una buona diversificazione tra i suoi appartenenti. L'abitudine buddhista di raccogliere i loro testi sacri, Mahayana e Hinayana, in un singolo canone suddiviso in varie parti suggerì lo schema per riunire in un'unica raccolta le varie rivelazioni del taoismo. E l'esempio delle comunità buddhiste che vivevano

del reddito delle loro proprietà mostrò i vantaggi di assicurarsi una simile protezione e soprattutto il vantaggio di assicurarsi quella imperiale.

Così, la carriera del taoista Lu Hsiu-ching (406-477) ci indica che la ricca eredità religiosa lasciata dalla Cina del Sud verso la fine del secolo IV cominciava già allora a trasformarsi in una tradizione coerente che poteva presentarsi come rivale del buddhismo. Anche se la nascita di un clero taoista modellato sul *sangha* buddhista è un argomento ancora oscuro (la comparsa di un clero taoista celibe pare iniziare con il VI secolo), si dice che Lu abitasse in un istituto fondato dall'imperatore e che avesse raggruppato in un solo canone taoista le scritture *Ling-pao* e *Shang-ch'ing* e altri testi occulti del Sud. Inoltre, il fatto che Lu contestasse vigorosamente le dottrine buddhiste mostra come il conflitto tra le due religioni, dovuto senza dubbio alla concorrenza nel procurarsi le protezioni, fosse ora la norma, invece della tolleranza di un tempo, almeno ai livelli superiori.

Non bisogna pensare che i taoisti fossero in condizioni di inferiorità rispetto ai buddhisti, seguaci di una religione che aveva già conquistato gran parte dell'Asia. Il taoismo poteva sembrare una religione relativamente recente, incapace di procurarsi un'analoga forza istituzionale: in tutti i periodi della successiva storia cinese, se si confronta il numero delle abbazie taoiste con quello dei monasteri buddhisti, si vede che il buddhismo era predominante. Ma la vita dei taoisti non si era mai incentrata su istituzioni religiose separate e il fatto che il taoismo si stesse ancora sviluppando sotto le Sei Dinastie (222-589) significa che era abbastanza flessibile per assorbire le idee buddhiste e inserirle nella sua più recente generazione di rivelazioni. Perciò, il taoismo manteneva la pace dottrinaria con il buddhismo, indipendentemente dalla debolezza della sua base istituzionale. Nel periodo T'ang, ad esempio, i taoisti enunciavano il concetto di *k'ung*, vuoto (in origine indiano), come se le divinità cinesi (taoiste) avessero sempre visto la realtà sotto quell'aspetto.

Nonostante i concetti presi a prestito dal buddhismo, il taoismo aveva in Cina radici molto antiche e mantenne sempre una prospettiva nettamente cinese, soprattutto per quanto riguardava le questioni politiche e sociali, su cui il buddhismo entrava in conflitto con il modo di pensare cinese. Per citare un solo esempio, l'ideale buddhista di lasciare la famiglia per dedicarsi completamente a una ricerca di tipo religioso creò un clero con cui i preti taoisti tendevano a identificarsi, ma il sacerdozio taoista non fu mai così ben organizzato e così nettamente definibile come quello buddhista. La vita religiosa taoista era aperta a tutti, uomini e donne, dalla fanciullezza in poi; una volta iniziati ai primi rudimenti

di un sistema un po' vago di conoscenze arcane, si poteva salire a gradi più alti di conoscenze e di capacità, un po' come nell'attuale gerarchia dei praticanti di arti marziali come il judo. Di conseguenza, la linea divisoria tra il clero taoista e i semplici fedeli era determinata, almeno in epoca T'ang, in modo parzialmente arbitrario dallo stato.

Anche se il taoismo cercò di non essere troppo appariscente, ciò non significò che lo stato se ne disinteressasse; la sua stessa caratteristica di essere un fenomeno prettamente cinese richiamò su di esso l'attenzione dello stato. Poiché sembrava promettere una sintesi religiosa che poteva dispensare dalla presenza del buddhismo, il taoismo era visto con favore dai sovrani autocratici, soprattutto nella Cina settentrionale. Le persecuzioni contro il buddhismo nella Cina settentrionale negli anni 444-46 e 474-77 furono in gran parte dovute a una mossa imperiale per fare del taoismo la religione di stato. Il taoismo contribuì anche a ispirare la grande persecuzione T'ang contro il buddhismo dell'842-45. In generale, la politica T'ang cercava di evitare uno scontro frontale con il buddhismo, ma gli imperatori T'ang avevano sempre proclamato di discendere da Lao Tzu, e promossero la religione del loro antenato a tal punto da legarla allo stato T'ang come il confucianesimo era stato legato allo stato Han.

Le opere a noi pervenute dall'epoca T'ang — e anche da periodi immediatamente precedenti — mostrano che a questo punto il taoismo era una tradizione religiosa di notevole ampiezza, e che i suoi aderenti avevano adesso bisogno di una guida assai più vasta, e scritta, alle sue dottrine e alle sue pratiche. Questi testi ci danno una buona immagine di come i taoisti stessi vedessero i vari elementi che costituivano la loro religione e da queste fonti si possono dedurre le principali caratteristiche della religione ormai giunta alla maturità. Il taoismo affronta in due modi principali il mondo spirituale invisibile che sta al di là della società umana. Per prima cosa dispone di una vasta serie di rituali per invocare l'aiuto dall'« aldlà » (mondo degli spiriti) di volta in volta per aiutare l'individuo oppure la società. Per seconda cosa, presenta una vasta serie di tecniche che l'individuo può praticare in questo mondo — alchimia, digiuni, respirazione yoga, meditazione e così via — e che permettono di conseguire l'immortalità e non dover sottostare ai normali vincoli umani. Basta dare un'occhiata alle ordinate descrizioni dei rituali e delle tecniche contenuti in questi manuali per riconoscere nel taoismo la religione dell'élite organizzatrice: un'ulteriore conferma dell'atteggiamento religioso di questa élite ci viene dalla prosa e dalla poesia dell'epoca, ricche di storie meravigliose che parlano di spiriti e di immortali i quali

intervengono nelle vicende del mondo. A volte i compendi taoisti possono confondere lo studioso perché il loro contenuto è organizzato secondo gli schemi inventati dal buddhismo scolastico; tuttavia, nel buddhismo non troviamo l'interesse tipicamente cinese per la manipolazione di elementi del mondo fisico (mediante alchimia, yoga, o anche pratiche di natura sessuale) che è il principale mezzo per raggiungere le finalità taoiste.

Nonostante la preferenza T'ang per il taoismo e la grande persecuzione dell'843-45, il buddhismo rimase una grande forza nella cultura cinese. Nei cinquecento anni trascorsi dal lavoro pionieristico di Taoan, il buddhismo era penetrato così profondamente nella società cinese da rendere impossibile una sua rapida eliminazione. Per tutto quel periodo, alcuni dei migliori intelletti cinesi si occuparono del vasto compito di comprendere la ricchezza della tradizione buddhista e di farla loro. L'attenzione dedicata da Tao-an all'importanza delle traduzioni cadde proprio al momento giusto, perché nel 401 il grande traduttore Kumarajiva giunse alla capitale settentrionale Ch'ang-an e cooperò con i discepoli di Tao-an per tradurre i testi che trasformarono fundamentalmente il carattere del buddhismo cinese. Non solo fornì migliori traduzioni dei testi già noti, come il *Sutra del loto*, ma presentò testi di filosofia buddhista che i cinesi non conoscevano ancora, compresi quelli di seguaci indiani del Mahayana, come Nagarjuna. Grazie a Kumarajiva, i cinesi poterono capire per la prima volta come venisse vista in India la dottrina del vuoto, ponendo così fine al troppo superficiale accoppiamento tra idee buddhiste e idee originali cinesi, prevalso fino a quel momento.

Così, per il buddhismo cinese, il secolo V fu un periodo molto importante per la diffusione di una conoscenza più accurata delle idee buddhiste. Diffusione resa più complessa dallo sviluppo del pensiero buddhista in India, che era continuato all'insaputa dei cinesi. Nel Nord, dove l'interesse nei riguardi della meditazione era ancora forte, all'inizio del secolo VI gli studiosi buddhisti notarono che alcuni dei commentari recentemente tradotti assegnavano alla mente un ruolo assai più grande di quello che le veniva assegnato il precedenza dal Mahayana. Purtroppo, Paramartha, il traduttore che sarebbe stato capace di spiegare l'intera portata dei nuovi, idealistici concetti (noti agli studiosi odierni come Yogacara), giunse nella Cina del Sud nel 548 in un periodo di sconvolgimenti politici, e poté tradurre solo una parte della letteratura indiana sull'argomento. Il famoso pellegrinaggio in India del grande Hsuantsang del 627 alla ricerca di ulteriori testi fu motivato soprattutto dal suo desiderio di risolvere i problemi che ancora rimanevano; al suo ri-

torno in Cina nel 645 si dedicò a una serie di traduzioni che non solo fornirono una completa (anche se leggermente partigiana) spiegazione delle complessità dello Yogacara, ma inoltre innalzarono a livelli ancor più alti l'accuratezza delle traduzioni.

Intanto, però, altre pressioni, oltre alla sete di conoscenze accademiche, avevano cominciato a modellare il buddhismo cinese. Le traduzioni di un elevato numero di trattati difficoltosi era stata possibile grazie alle vaste risorse di uomini, di tempo e di denaro disponibili nei monasteri buddhisti. Eppure, il successo economico del *sangha* minacciò di isolarlo dalle realtà della vita quotidiana cinese. I taoisti erano pronti a sostituirsi ai buddhisti come forza religiosa e i confuciani sostenevano in modo sempre più convincente che i monaci erano parassiti che vivevano nell'ozio a spese dei contadini. Tra i buddhisti maggiormente sensibili, il senso di un declino era rafforzato dalla traduzione di testi che sottolineavano la transitorietà di tutte le cose, compreso il successo dello stesso buddhismo.

Con il secolo VI, i buddhisti cinesi sentirono la necessità di andare al di là dell'elaborazione scolastica di astruse dottrine indiane e di scoprire nella realtà dei loro tempi difficili una fede religiosa in base a cui vivere. Uomini come Hui-ssu (515-577) gettarono le fondamenta di un buddhismo veramente cinese affidandosi alla loro esperienza religiosa. Alla luce delle idee del maestro, un discepolo di Hui-ssu, Chih-i (538-597), con l'aiuto dei governanti Sui che avevano riunificato la Cina, riunì le varie scuole di interpretazione che erano sorte durante i secoli precedenti. La pietra angolare del pensiero di Chih-i non era, però, un qualsiasi trattato accademico di un pensatore indiano successivo, ma il *Sutra del loto*, una vigorosa descrizione Mahayana delle prediche del Buddha, che aveva già raggiunto una grande popolarità tra i comuni fedeli.

La sintesi di Chih-i, spesso chiamata buddhismo T'ien-t'ai dalla catena montuosa dove aveva sede il movimento, venne criticata a causa di due avvenimenti: primo, la caduta della dinastia Sui tolse il patrocinio imperiale alla scuola T'ien-t'ai; secondo, le traduzioni di Hsuan-tsang aprirono ai cinesi nuove prospettive filosofiche. Fa-tsang (643-712) rispose alla sfida raccogliendo il lavoro di uomini che avevano considerato lo *Hua-yen sutra* come loro guida, nello stesso modo in cui i buddhisti T'ien-t'ai consideravano il *Sutra del loto*. Anche se lo *Hua-yen sutra* era un'opera molto più vasta del *Sutra del loto*, godette di una certa popolarità. Lo *Hua-yen sutra*, con la sua attenzione per il ruolo della mente, permetteva di elaborare un sistema di filosofia sulla stessa scala dello Yogacara. Esattamente come Chih-i, anche Fa-tsang mostrò una grande conoscenza nei riguardi delle altre scuole buddhiste. Cosa ancor più

importante, al cuore del suo pensiero c'è una conciliazione tra la percezione buddhista della realtà e la forte fede cinese nell'interdipendenza di tutti i fenomeni (una fede che è stata osservata prevalentemente, in questo volume, da Nathan Sivin, si veda il capitolo settimo, «Scienza e medicina nella storia cinese», e da Michael Sullivan, si veda il capitolo undicesimo, «L'arte cinese e il suo impatto sull'Occidente»).

I sistemi di Chih-i e di Fa-tsang vennero ulteriormente sviluppati da altri pensatori buddhisti nel secolo VIII, ma da allora in poi non è possibile indicare altre grandi innovazioni nel pensiero buddhista cinese. Questa assenza di innovazioni è stata vista come sintomo di declino, ma forse non è giusto affermarlo: il grande sforzo di comprensione rappresentato dai sistemi Hua-yen e T'ien-t'ai aveva, dopotutto, fatto una cernita della massa di letteratura buddhista tradotta — che in gran parte affermava di rappresentare le precise parole del Buddha — e l'aveva classificata secondo il suo valore relativo; non restava molto da fare. Tanto Chih-i quanto Fa-tsang avevano scelto un testo particolare, già accettato, come base della vita religiosa cinese e come rivelazione piena del messaggio del Buddha e gli altri testi venivano considerati un ripiego, livelli inferiori di rivelazione per i meno dotati intellettualmente. Ora la pratica religiosa poteva procedere senza bisogno del virtuosismo filosofico richiesto dallo studio del canone buddhista completo.

Il buddhismo popolare, naturalmente, non sentiva in alcun caso la necessità di rifarsi all'intero canone. Una risposta alla convinzione del secolo VI che fossero tempi sfavorevoli per la fede consisteva nel concentrarsi sulle pratiche più semplici ed efficaci, tralasciando tutto quel che non era essenziale. Alcuni monaci T'ang sfruttarono la loro dottrina per dare la giustificazione di questo genere di semplificazione. Ad esempio, alcuni monaci avevano mostrato che bastava invocare il nome di Amitabha, il Buddha del Paradiso Occidentale, per assicurarsi la rinascita nel suo mondo, chiamato la Terra Pura. Altri monaci di cui si parla nelle fonti T'ang (e precedenti) offrivano la speranza di benefici ancor più immediati, ricavati da conoscenze magiche o rituali simili a quelli insegnati dai preti taoisti. Del resto, tali conoscenze non erano una scoperta cinese: un filone del buddhismo noto come tantrismo aveva sempre attribuito grande importanza ai mezzi magici e a quelli rituali per il conseguimento di scopi religiosi e con il secolo VIII si era talmente sviluppato da produrre una letteratura che dominò l'attività dei traduttori per il resto della storia cinese, fino al secolo XX.

Eppure, per molti questo livello di vita religiosa non era sufficiente: la meta dell'illuminazione, una volta descritta, non poteva semplicemente essere dimenticata o rimandata a tempi migliori. Una misteriosa figura,

il monaco Bodhidharma, portò la speranza che non tutto fosse perduto. Sappiamo che all'inizio del secolo VI un maestro di meditazione straniero così chiamato visitò la Cina del Nord, ma le cronache del tempo non parlano delle sue attività. Fonti successive affermano fosse nientemeno che l'ultimo patriarca del buddhismo indiano, successore di una genealogia di maestri spirituali risalente allo stesso Buddha, custode di una verità religiosa che era una «trasmissione separata, fuori delle scritture, non dipendente dalla parola scritta», ma «passata da una mente all'altra»⁶. Anche se una genealogia di praticanti della meditazione («Ch'an» in cinese, «Zen» in giapponese) affermò di portare avanti in Cina l'insegnamento di Bodhidharma, la sua importanza rivoluzionaria non divenne chiara fino al secolo VIII.

Durante questo periodo furono in circolazione numerosi piccoli trattati attribuiti a Bodhidharma, ma a causa di polemiche interne tra i suoi eredi spirituali l'attenzione cominciò a concentrarsi su una figura più recente: il sesto patriarca cinese. Quest'uomo, Hui-neng (638-713), che si dice fosse un illetterato del lontano Sud, non di origine cinese, risultò più degno di ereditare il mantello dei patriarchi (almeno, a detta dei difensori della linea di successione di Hui-neng) che un maestro di meditazione assai più eminente che dominava la corte con i suoi discepoli. Il famoso *Sutra della piattaforma* si presenta come una trascrizione delle prediche di Hui-neng. Alla fine, cominciarono ad apparire e a ricevere la stessa attenzione narrazioni dei detti e dei fatti di maestri successivi che affermavano di discendere spiritualmente da Hui-neng.

Il movimento Ch'an che si sviluppò nel periodo T'ang sovvertì esplicitamente l'intera base di scritture della religione buddhista in Cina. La verità non si doveva più cercare in oscure frasi straniere ricavate da un mucchio di traduzioni. La viva verità era disponibile in Cina sotto forma di maestri che comunicavano direttamente nella lingua di tutti i giorni. Tutto quel che occorreva per raggiungere l'illuminazione era già dentro ciascuno. Il concetto non era nuovo per il buddhismo cinese, ma venne ad assumere una particolare rilevanza dopo le massicce distruzioni delle biblioteche dei monasteri nella persecuzione dell'842-45 e più genericamente nella lunga serie di ribellioni che contrassegnò la seconda metà della dinastia.

Ma tanto il taoismo quanto il buddhismo furono profondamente colpiti dal crollo della dinastia T'ang. La scomparsa del dominio T'ang significava la fine del patrocinio imperiale per il taoismo e dell'alto prestigio

⁶ Per una spiegazione dell'origine di queste frasi si veda Isshu Miura e Ruth Fuller Sasaki, *Zen Dust*, New York, Harcourt, Brace & World, 1966, pp. 229-31.

di cui i sacerdoti taoisti avevano goduto presso l'élite T'ang. Nella disgregazione sociale che accompagnava il collasso T'ang, le istituzioni religiose erano difficili da mantenere. Questo conferì un vantaggio a quei taoisti e a quei buddhisti Ch'an i quali ritenevano che, in definitiva, le complesse istituzioni religiose e le tradizioni scritte fossero irrilevanti per raggiungere la salvezza (che poteva essere l'immortalità o l'illuminazione). Sia il taoismo sia il buddhismo Ch'an sottolinearono che l'individuo e il rapporto tra maestro e discepolo erano molto più importanti delle istituzioni complesse. Senza rifiutare il concetto di un *sangha* più vasto, il movimento Ch'an favorì le piccole comunità autosufficienti, non dipendenti dalle ricche protezioni. Una simile preferenza era economicamente sensata in un periodo di caos e di guerra che vide la distruzione dei ricchi clan aristocratici che avevano dominato la Cina fin dal Nuovo Han. Analogamente, l'importanza che veniva data all'autorità personale e diretta dell'insegnante religioso (anziché alla parola scritta) può essere vista come sintomo del crollo degli antichi valori in un'epoca di instabilità.

Quando il nuovo ordine si fu finalmente consolidato sotto i Sung (nel secolo X) l'ambiente che aveva portato alla maturità sia il buddhismo cinese sia il taoismo era ormai scomparso per sempre. La distruzione dell'aristocrazia significò che adesso lo stato cinese era nelle mani di burocrati reclutati mediante un vasto sistema di esami. Anche se tali esami erano già un aspetto fisso del governo durante le dinastie Sui e T'ang, in precedenza la loro funzione era stata solo quella di scegliere un piccolo numero di potenziali funzionari di alto livello da un gruppo di candidati che in genere avevano già buoni appoggi, o che si trovavano in cima alla gerarchia sociale. L'appartenenza alla nuova classe dominante dell'epoca Sung, invece, sembra essersi basata assai meno sul rango sociale della famiglia. Priva dell'orgoglio genealogico che caratterizzava i suoi predecessori T'ang, l'élite Sung tendeva a identificarsi con una tradizione culturale che risaliva a un'epoca ancora precedente, al mondo pre-buddhista dell'antica Cina. Di conseguenza la preparazione agli esami, nel periodo Sung, richiedeva un'adesione al confucianesimo che non era richiesta nell'epoca T'ang. Nello stesso tempo, i teorici neoconfuciani denunciavano in modo esplicito le influenze corrottrici del buddhismo e del taoismo, chiedendo un ritorno alle radici secolari (così le giudicavano) della civiltà cinese, nella lontana antichità.

Anche se i sostenitori di una politica severa contro le religioni si erano affacciati fin dall'epoca T'ang, essi non erano stati accontentati. Tutt'altro, perché vari imperatori Sung furono talmente colpiti dal sostegno assicurato al taoismo dagli imperatori precedenti che di tanto in tanto

cercarono di incoraggiare una versione Sung dell'ideologia taoista; inoltre, i principali maestri Ch'an non erano privi di discepoli appartenenti ai più alti circoli del paese. Eppure, in generale, dall'epoca Sung in poi, le autorità secolari cercarono di diminuire l'influenza del buddhismo e del taoismo sulla società. Con il crescere dell'importanza del sistema degli esami, nell'élite prese sempre più piede l'intolleranza confuciana; inoltre, il sistema degli esami finì per offrire un accesso al potere a persone che altrimenti sarebbero entrate nel clero. Inoltre, cosa ancor più importante, il governo cominciò a intervenire sull'organizzazione religiosa: ad esempio, con il sistema di corromperne i capi vendendo loro onorificenze (la «veste di porpora» del favore imperiale) e titoli e abbassando il livello di competenza dei religiosi mediante passi alternativi, consistenti prima nel vendere certificati di ordinazione sacerdotale e poi nel limitarne severamente il numero.

Niente di strano perciò che i pensatori buddhisti autenticamente creativi comparsi dopo l'epoca Sung siano ben pochi: l'interesse verteva ora sull'elaborazione e la conservazione delle tradizioni, come è evidente nella lotta, durante il periodo Sung, tra monaci T'ien-t'ai e Ch'en, e nel secolo XVII tra le diverse fazioni Ch'an sulla controversa dottrina della successione dei patriarchi. Simili misure difensive e simili reazioni, che si riscontrano dalla fine del periodo Sung in poi, sono testimoniate anche dalla vasta apologetica che cercava di difendere il buddhismo dalle critiche del neoconfucianesimo.

La tradizione taoista, invece, dimostrò ancora una volta la sua flessibilità assorbendo nuovi elementi dalle trasformazioni dell'ordine sociale nel periodo Sung. Già alla fine del periodo T'ang, alcuni gruppi taoisti si svilupparono lontano dalla protezione imperiale. Uno di questi esempi è una famiglia di Kiangsi (la quale dichiarava di discendere da Chang Tao-ling) che ebbe un notevole seguito all'inizio del Sung. Quando la corte Sung attribuì alcuni onori alla famiglia di Kiangsi, come fece per altre nuove scuole, il gruppo ritenne di essere socialmente «arrivato»: fino al periodo Ch'ing, i membri della famiglia si comportarono come gentiluomini a pieno titolo e vennero trattati come tali. Quando i Sung persero il Nord della Cina a causa dell'invasione Jurchen⁷ all'inizio del secolo XII, il taoismo mostrò ancora la sua vitalità, nonostante il sorgere di altri movimenti religiosi nel Nord, tra il caos e le sofferenze della sconfitta cinese.

Anche se taluni aspetti del fermento religioso del settentrione, come l'eccessivo interesse per la guarigione psicologica, ricorda le caratteristiche del Nuovo Han, la scuola di Ch'iiian-chen, che nel Nord divenne il movimento taoista dominante, condivideva varie caratteristiche del

⁷Si veda la voce *Jurchen* nel Glossario.

buddhismo Ch'an. Del fondatore del Ch'ian-chen, Wang Ch'ung-yang (1112-1170) si diceva che avesse tratto una parte dei suoi insegnamenti dall'immortale Lu Tung-pin (noto al popolo come Patriarca Lu), che sotto molti aspetti era il rivale del Sesto Patriarca della scuola Ch'an. Al pari del grande patriarca Ch'an, il patriarca Lu era il protagonista di molti racconti in cui comparivano sia vicende quotidiane, sia fatti sovrannaturali e misteriosi. Entrambi i patriarchi avevano lasciato raccolte di versetti enigmatici, ma, come saggio taoista, il Patriarca Lu possedeva un netto vantaggio sul Sesto Patriarca: poteva parlare dall'oltretomba, fornendo, di generazione in generazione, sempre nuove rivelazioni. Il Patriarca Lu di solito comunicava con il sistema della scrittura automatica, servendosi dell'equivalente cinese della *planchette* o «tavola *oui-ja*» occidentale, una pratica religiosa popolare con una certa tradizione alle spalle, già ben attestata presso gli autori Sung.

Questa intrusione di un elemento di «religione popolare» nella «religione superiore» del taoismo non era priva di precedenti. Anche se il taoismo fin dall'inizio aveva adottato il punto di vista e lo stile letterario (cinese classico) dell'élite, la sua interazione con il mondo dei variegati culti locali non era stato sempre contrassegnata dall'ostilità. Alcuni eminenti gruppi del taoismo pre-Sung, come il Ching-ming tao di Kiangsi, sembrano essere sorti da gruppi indigeni precisamente localizzati che inizialmente non avevano alcun collegamento con la tradizione taoista. Eppure è notevole come il Ching-ming tao abbia raggiunto importanza nazionale solo dopo avere adottato i valori cari all'élite, come la pietà filiale e l'obbedienza gerarchica. Anziché vedere la storia religiosa dello scorso millennio come una storia in cui ideali un tempo nobili finiscono per lasciarsi corrompere da superstizioni volgari, potrebbe essere più sensato vederla come un processo in cui la religione dell'élite si diffonde gradualmente tra una popolazione che in precedenza non era mai stata toccata dalle fedi delle classi letterate.

Si potrebbe anche sostenere che il progresso più importante di questo periodo non sia stato la diffusione o la corruzione del buddhismo o del taoismo, ma la nascita di forme buddhiste e taoiste di religione popolare che costituivano a proprio diritto una nuova tradizione, indipendente non solo dal buddhismo e dal taoismo istituzionali, ma anche dai culti puramente locali. Dal periodo Sung a oggi, le tradizioni taoiste elitarie e quelle popolari sono esistite in stretta unione (almeno in talune parti della Cina) anche se spesso differivano tra loro per vari fattori come l'uso del vernacolo durante i riti. I sacerdoti taoisti regolarmente ordinati operavano in collegamento con un elevato numero di praticanti meno qualificati, che fungevano da loro assistenti o che, in loro as-

senza, erano in grado di far fronte alle esigenze religiose immediate della comunità.

Il numero, più elevato, di appartenenti al clero buddhista non impedì la nascita di forme popolari di buddhismo, spesso guidate da figure carismatiche non facenti parti dei monasteri. Diversamente dal taoismo, che aveva diversi livelli di iniziazione, in teoria si poteva soltanto appartenere al clero buddhista o non appartenervi, anche se in talune aree esistette la versione buddhista del «sacerdozio popolare» tipica dei taoisti. La tendenza dei buddhisti a separare i fedeli allo stato laicale dal clero venne rafforzata da leggi dello stato con cui si cercò di confinare i monaci entro i loro monasteri. Così, i gruppi di buddhisti laici caddero a volte sotto l'influsso di capi religiosi che non erano controllati né diretti da appartenenti al *sangha* vero e proprio. Di conseguenza, il filone millenaristico e apocalittico della religione cinese, che era emerso originariamente alla fine del periodo Han, sopravvisse e prosperò nel mondo sotterraneo delle sette buddhiste popolari, le cui origini potevano spesso venire ricondotte a gruppi buddhisti ortodossi, ma che con la loro adesione a idee potenzialmente sovversive finirono per essere rinnegate dal clero e perseguitate dal governo.

Gli aderenti alla tradizione del Loto Bianco furono il principale bersaglio della repressione in tutto il periodo delle dinastie Yuan, Ming e Ch'ing⁸. Il Loto Bianco sembra potersi ricondurre a un'associazione buddhista perfettamente innocua di epoca Sung, ma una rivolta avvenuta verso la metà del secolo XIV e guidata da uno dei suoi capi, che profetizzava l'avvento del futuro Buddha Maitreya, fu il catalizzatore che distrusse il potere dei mongoli in Cina e aprì di nuovo la strada al dominio cinese. Il fondatore della dinastia Ming, Ming T'ai-tsu, si affrettò a dissociare se stesso e la dinastia da fanatici settari come i fedeli del Loto Bianco. Tuttavia, quando i discendenti di Ming T'ai-tsu cominciarono a perdere il controllo dell'impero nel secolo XVII, la tradizione del Loto Bianco era ancora forte e i disturbi da essa occasionalmente provocati conobbero un nuovo crescendo, anche se non con conseguenze altrettanto drammatiche.

In seguito, le sette del Loto Bianco non furono le sole a offrire un'organizzazione alternativa a quella del buddhismo ufficiale. Nel secondo

⁸ Per uno studio delle sette buddhiste organizzate dell'ultimo periodo imperiale, con particolare riguardo per quelle della tradizione del Loto Bianco, si veda Daniel Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Harvard University Press, 1976. Un ottimo studio di una ribellione ispirata dal Loto Bianco è dato in Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven, Yale University Press, 1976.

decennio del secolo XVI un laico buddhista, noto in seguito ai suoi seguaci come Patriarca Lo, diede inizio a un movimento di rinascita religiosa che divulgò gli insegnamenti Ch'an e quelli della Terra Pura in vari testi scritti in dialetto. Questo movimento rimase per qualche tempo ai margini dell'ortodossia e non tutti i monaci buddhisti si sentirono in dovere di ripudiarlo. Però, alla fine della dinastia Ming, alcuni tardi seguaci di Lo assorbirono le idee messianiche che s'incontravano nella tradizione del Loto Bianco e i buddhisti ortodossi cominciarono a condannare inequivocabilmente tutti gli scritti della setta. Anche così, gran parte dei seguaci della religione di Lu non costituiva una grave minaccia per l'ordine sociale. Nel secolo XVIII, il loro lavoro assistenziale nei riguardi dei barcaioli indusse le autorità Ch'ing a chiedersi se non fosse il caso di risparmiarli dalle severe repressioni che in genere colpivano gli appartenenti alle sette (indipendentemente dal fatto che costituissero davvero una minaccia). Alla fine, però, anche quelle attività assistenziali vennero giudicate potenzialmente pericolose e ai seguaci di Lo venne ordinato di sospenderle.

La resistenza di questi gruppi, i cui odierni discendenti godono ancora di notevole seguito in luoghi come Taiwan, dove la loro associazione non è segreta, è assai notevole, se si considerano le pene cui di solito venivano condannati. Ma le restrizioni imposte al clero buddhista, sia dallo stato sia dal loro stesso desiderio di staccarsi dalla vita secolare, lasciavano un grande varco in cui potevano operare capi religiosi più vicini al popolo. La mancanza di vincoli istituzionali su questi uomini rendeva però poco affidabile il loro ambiente: un covo di ciarlatani e di fanatici, oltre che di uomini di grande integrità spirituale. Perciò il governo faceva bene a tenerli d'occhio.

Eppure, anche in quei gruppi eterodossi c'erano elementi che portavano stabilità e continuità. A volte la posizione di leader era ereditaria e diventava una sorta di impresa familiare, situazione che scoraggiava gli avventurieri e i demagoghi. Molti gruppi, ancora nel secolo XIX, si trasmettevano scritture risalenti all'epoca Ming, come gli scritti del Patriarca Lo. Questi scritti sembra siano serviti a unificare le fedi delle diverse comunità di fedeli, che erano a volte assai lontane tra loro, non solo nello spazio, ma anche nel tempo. Tuttavia, questi scritti dovrebbero essere esaminati nel contesto assai più vasto della narrativa e del teatro popolari, che erano permeati di temi religiosi. Influenze Ch'iianchen, ad esempio, si possono vedere nel teatro degli inizi, e dal periodo Ch'ing ci viene almeno un esempio in cui un *pao-chiiian* (rotolo prezioso), come venivano chiamati i testi delle sette, ispirò un romanzo popolare che a sua volta servì da base a un'altra scrittura. Analogamente,

un'opera come *Lo scimmiotto*, anche se non scritto per un pubblico di massa, attinse a temi religiosi popolari presenti anche nella letteratura pao-chüan e fece conoscere il culto del Re Scimmiotto, talvolta indirettamente tramite altre opere che ne sfruttavano il successo⁹. Così, nonostante la lotta del governo contro le opere che appartenevano manifestamente alle sette, i valori della religione popolare finirono per toccare un'ampia area. Le persone istruite fecero alcuni tentativi, specialmente alla fine dell'epoca Ming, di allineare questi valori a quelli dell'élite attraverso la pubblicazione di shan-shu (libri moralistici) per la distribuzione al pubblico. Questi libri fornivano il minimo comune denominatore degli ideali etici di buddhismo, taoismo e confucianesimo, e gli autori, seguendo la moda dell'epoca, attingevano liberamente a tutt'e tre le tradizioni anziché patrocinarne una determinata ortodossia. Anche se questi libri moralistici non furono privi di effetto e anche se la maggior parte delle leggende popolari veniva stampata solo grazie all'opera di scrittori relativamente istruiti, il vibrante mondo della cultura popolare non si lasciava contenere dai vincoli dell'élite, per laschi ed eclettici che fossero. Il grande storico Ch'ien Ta-hsin (1728-1804) lo riconobbe esplicitamente quando scrisse:

Nei tempi antichi c'erano tre insegnamenti: confucianesimo, buddhismo e taoismo. A partire dalla dinastia Ming ce n'è un quarto: i romanzi popolari (*hsiaoshuo*). Biografie e romanzi non hanno mai preteso di costituire un insegnamento, eppure tutte le classi della società ne conoscono i contenuti; anche le donne, i bambini e gli illetterati li ascoltano, il che equivale a leggerli. Così, il loro insegnamento è ancor più diffuso di confucianesimo, buddhismo e taoismo¹⁰.

La «quarta religione» di Ch'ien ci ha lasciato una vasta letteratura da studiare, ma l'osservazione sul fatto che non aveva coscienza di essere una tradizione a sé è importante: oltre a testi legati a forme di fede popolare taoista e buddhista (come la piccola raccolta di scritti che il Patriarca Lo lasciò alle sette popolari buddhiste o i manoscritti delle famiglie sacerdotali taoiste) tutte le opere dialettali che possediamo non sono state scelte volutamente per essere trasmesse alla posterità, ma rappresentano scelte casuali fra una massa di pubblicazioni effimere, e la loro sopravvivenza è dipesa più dal loro contenuto letterario che da quello religioso. Di conseguenza, lo studio della religione cinese attraverso la ricca letteratura in dialetto è frustrante e allettante nello stesso tempo:

⁹ Si veda il capitolo tredicesimo di Paul S. Ropp, «La particolare arte della narrativa cinese», per un breve esame dell'influenza buddhista sulla narrativa cinese e sul romanzo *Lo scimmiotto*.

¹⁰ Ch'ien Ta-hsin, «Cheng-su», in *Ch'ien-yen t'ang wen-chi*, 17.14b, nell'edizione *Ssüpu ts'ung-k'an*.

allettante per la massa di materiale disponibile e frustrante per le immense difficoltà comportate dal determinare la precisa relazione tra questa letteratura e le effettive pratiche religiose cinesi.

Diversamente dalla narrativa popolare in dialetto, la sopravvivenza degli scritti canonici del buddhismo e del taoismo è dovuta a uno sforzo intenzionale, spesso su scala colossale. Ho già notato la grande quantità di opere buddhiste tradotte in cinese e l'esempio che il Tripitaka buddhista diede alla formazione del canone taoista, ma conosceremmo ben poco di quel periodo formativo nella storia della religione cinese se non si fossero conservate centinaia di testi per più di mille anni.

I testi si conservarono solo grazie a un grande sforzo, sia di tempo sia di denaro. Di tanto in tanto incontriamo un singolo individuo ricco, o una singola famiglia, che si occupò di trascrivere o di stampare il canone buddhista (non è chiaro se anche per il canone taoista sia stato così), ma nella maggior parte dei casi solo le risorse dello stato o il concorso di più individui poterono mantenere in circolazione un insieme così vasto di libri. L'interesse dello stato per la conservazione dei due canoni, già presente nel secolo VII, non era dovuto al puro altruismo, anche se il merito religioso acquisito con la pubblicazione delle scritture fu una delle ragioni addotte all'epoca. La preparazione di un canone accuratamente scritto e catalogato fornì allo stato l'occasione ideale per tenere d'occhio la letteratura religiosa e per eliminare ogni accenno sovversivo. I catalogatori ufficiali (benché appartenenti al clero) avevano la responsabilità di scoprire e di condannare i testi buddhisti spurii, e controllarono con attenzione tutta la letteratura buddhista scritta in Cina, eliminando opere che in precedenza erano considerate accettabili e includendo nuove opere solo in base al loro contenuto conservatore. Il successo di questa politica è ben evidente oggi: nonostante la distruzione della letteratura religiosa durante il tardo periodo T'ang e le Cinque Dinastie (dalla fine del secolo VIII al X) ogni testo dei 1.076 considerati canonici nella metà del secolo VIII sopravvive, ma molti scritti esterni al canone sono completamente scomparsi o sono stati recuperati solo recentemente da Tun-huang o da altri siti archeologici¹¹.

¹¹ Nel 1900, una caverna murata contenente migliaia di documenti risalenti al periodo tra il secolo V e il secolo X d. C. venne scoperta a Tun-huang all'estremo Nordovest della Cina. Questi testi hanno completamente cambiato la nostra conoscenza di quel periodo. Per una breve descrizione della scoperta, si veda Arthur Waley, *Ballads and Stories from Tunhuang*, London, George Allen & Unwin, 1960, pp. 236-42. Per una stima del loro valore per lo storico, si veda D.C. Twitchett, «Chinese Social History from the Seventh to the Tenth Centuries» in *Past and Present*, XXXV, dicembre 1966, pp. 28-53.

Questa riluttanza a conferire stato canonico a nuove opere buddhiste può essere seguita fino alle prime edizioni a stampa, la prima delle quali venne preparata sotto auspici imperiali nel 971-83. Le principali vittime di questa politica sembrano essere state le scuole Ch'an e la loro letteratura di «detti memorabili» (*yü-lu*) dei maestri (anche se l'invenzione della stampa facilitò la conservazione di molte di queste opere estranee al canone). Alla fine del periodo Ming, l'istituzione della Continuazione del Canone, un complemento alle ristampe del canone per sottoscrizione pubblica, lasciò spazio a molta di questa letteratura Ch'an e ad altre opere, commenti ed esposizioni, di autori successivi. Questa politica maggiormente liberale è stata continuata dai curatori giapponesi responsabili delle versioni del canone apparse nel secolo XX. Naturalmente, lo stato cinese non fu mai — e non è — contento dell'ampliamento del canone. Ad esempio, il Tripitaka Ch'ing non comprendeva la Continuazione del Canone e l'attuale edizione del canone buddhista, anche se si prefigge di comprendere tutti i testi che facevano parte delle precedenti edizioni del canone, non prevede ampliamenti. Ma la quantità di volumi che l'edizione intende rendere disponibile — più di quattromila — non si può che considerare generosa; certo nessun altro stato marxista (e forse nessuno stato laico di nessun genere) si è mai impegnato in una pubblicazione religiosa su così vasta scala.

Quanto al canone taoista, anche se esso è stato pubblicato, non si è trattato di un'impresa su scala così vasta perché la trasmissione del canone taoista ha seguito una rotta assai più incerta. Per prima cosa, le comunità taoiste dove tenere una simile raccolta erano in minor numero; inoltre, gli imperatori cinesi (e mongoli) erano contrari a lasciare a disposizione di tutti un così vasto repertorio di conoscenze arcane. La seconda parte del secolo XIII fu contrassegnata da una feroce competizione tra buddhisti e taoisti per assicurarsi il patrocinio degli imperatori mongoli. Questa competizione indusse Khubilai Khan a mandare al rogo nel 1281 tutti i testi taoisti e le loro matrici da stampa, eccetto il *Tao-te ching*.

L'editto venne poi abrogato nel secolo seguente e perciò la distruzione non fu totale, ma a non molta distanza dall'editto iniziarono le sommosse del Loto Bianco contro i mongoli, che causarono la perdita di altre opere. A parte l'assenza di forti istituzioni taoiste, la facilità con cui il taoismo trovava una nuova verità nel presente (all'occorrenza mediante nuove rivelazioni) può avere contribuito a far trascurare le scritture che non erano più considerate d'immediato valore pratico. In conseguenza di tutti questi fattori, il canone taoista sopravvissuto fino a

noi comprende meno di millecinquecento testi. Anche così, grazie alle riproduzioni anastatiche delle opere che ci sono giunte dalle dinastie Ming e Ch'ing e con l'aggiunta di moderni testi del rituale taoista che completano quelli del canone, la quantità di opere disponibili non è mai stata così grande come da quando è cominciato lo studio della Cina da parte degli occidentali.

Con questa descrizione delle tradizioni buddhiste e taoiste ho cercato soprattutto di spiegare come e perché queste due grandi tradizioni si possano studiare in tutta la loro profondità attraverso le fonti scritte. In effetti, le fonti hanno i loro limiti; anche se potessimo ritrovare tutti i testi buddhisti e taoisti scomparsi nell'arco dei secoli, resterebbero molti aspetti delle due tradizioni — che vanno dalle ineffabili esperienze religiose alla banale etichetta osservata nei monasteri — che ci resterebbero incomprensibili perché nessuno li ha mai descritti. Come sanno intuitivamente le persone che hanno una fede religiosa, e come illustrano con efficacia i maestri Ch'an della Cina, la religione non è una cosa che si limiti ai libri.

Ma anche i maestri Ch'an attribuirono un certo valore alla parola scritta. La verità poteva consistere in qualcosa di alto e luminoso come la luna, ma la parola scritta poteva ancora essere utile come «dito che indica la luna». Ci sono, naturalmente, sistemi più diretti per avvicinarsi alla religione cinese che non quello di leggere un libro: assistere alla vita religiosa di una comunità cinese o anche semplicemente prendere parte all'addestramento Zen o anche agli esercizi di arti marziali basati sulle credenze taoiste. Tuttavia, la maggior parte dei cinesi d'oggi esiterebbe a far rientrare queste forme religiose nella propria tradizione culturale «alta», che per loro è prevalentemente secolare (anche se lo Zen, che in origine era cinese, è a volte spacciato per la quintessenza della civiltà giapponese). Se la Cina non possedesse un'eredità di documenti scritti che risalgono fino al lontano passato — e dobbiamo ricordare che non molte culture hanno conservato approfondite documentazioni scritte della loro storia — sarebbe difficile, anche facendo uso delle testimonianze artistiche e archeologiche che ci restano della cultura materiale dell'antica Cina, contestare l'affermazione, che spesso viene fatta da qualche zelante difensore dell'immagine razionale e umanistica della civiltà cinese, che la religione ha sempre svolto una parte molto limitata nella cultura cinese. Grazie agli scritti canonici del taoismo e del buddhismo che ci sono giunti, la nostra attenzione non si rivolge solo alla posizione della religione in Cina, ma anche all'esperienza religiosa cinese lungo un arco di molti secoli.

Perché insistere su questo aspetto? Perché appesantire di tanta storia e bibliografia il lettore ansioso di vedere un confronto tra il buddhismo e il taoismo cinesi e le religioni occidentali? Per sottolineare la triste constatazione che si è fatto poco, per ciò che concerne i paragoni significativi, giacché gli occidentali non hanno mai cercato di comprendere l'eredità complessiva della letteratura buddhista e taoista. Alcuni aspetti della religione cinese sono abbastanza ovvi e non è necessario riferirsi a molte fonti, per ciò che li riguarda. Non occorrono conoscenze specialistiche, ad esempio, per accorgersi che la religione cinese assume un atteggiamento chiaramente positivo verso la condizione umana. Eppure, anche se possediamo i mezzi per esplorare i confini di questo ottimismo, il lavoro su molti testi dei canonici buddhista e taoista che si occupano di un argomento come il fenomeno cruciale del pentimento è appena cominciato: le descrizioni dei drammatici rituali di penitenza che un tempo venivano praticati da entrambe le religioni ricordano le descrizioni provenienti dall'Europa medievale. Analogamente, la generalizzazione secondo cui i cinesi, diversamente da molte altre civiltà (compresa la nostra) non hanno mai attribuito origine divina alle loro istituzioni legali, costituisce un'importante osservazione sulla tendenza umanistica del pensiero cinese. Eppure ci sono tracce di un codice legale che veniva applicato dai maestri celestiali, i primi dei quali rivendicarono su di sé l'autorità divina, anche se nessuno ha finora studiato questa anomalia.

L'intera questione del rapporto tra autorità spirituale e temporale in Cina richiederebbe di essere trattata in modo comparato. Il lavoro già fatto è sufficiente a mostrarci che i cinesi non vedevano come noi questa antica divisione europea e che le lotte tra re e papi che contrassegnano la nostra storia non sarebbero potute succedere in Cina, dove nessun leader religioso poteva rivendicare un'autorità indipendente da quella dell'imperatore. Eppure, in Cina ci furono lotte tra i membri di alcune sette religiose e l'autocrazia imperiale: lotte talvolta disperate e fanatiche, fino alla morte. Anche se a tutta prima le visioni di questi insorti sembrerebbero analoghe ai concetti apocalittici occidentali, conviene osservare che in Cina non si è mai ritenuto possibile un cataclisma di tale vastità da arrestare la storia umana: fino a tempi molto recenti, i capi della Cina si sono rifiutati di credere che una guerra nucleare potesse avere quell'effetto. Questa convinzione emerge più volte nella storia cinese e le fonti religiose, se le consultassimo sotto quest'aspetto, ci dovrebbero permettere di seguire temi come questo per quasi duemila anni, periodo più che sufficiente per effettuare paragoni significativi con l'Europa.

Inoltre, la vastità della documentazione dovrebbe permetterci di studiare in modo comparato anche i cambiamenti a lungo termine. Ad esempio, il ridotto ascendente di buddhismo e taoismo presso l'élite dopo l'epoca Sung non potrebbe essere paragonato al processo di secolarizzazione svoltosi in Occidente in tempi recenti? O si tratta di un'ipotesi fundamentalmente erranea? Più si studiano il buddhismo e il taoismo cinesi, più si ha l'impressione che non solo non siano paragonabili, nei loro ruoli sociali, alla tradizione giudaico-cristiana, ma anche che potrebbero non corrispondere affatto alle nostre idee di tradizione religiosa. Anche se i cinesi hanno sempre mantenuto in qualche modo la distinzione tra mondo naturale e mondo sovrannaturale, non l'hanno fatto nel modo dei nostri antenati occidentali. La differenza tra religioso e secolare in Cina sembra meno chiara — una relazione molto più intima — che in Occidente. Nel buddhismo cinese, l'illuminazione non è qualcosa di lontano: piuttosto, l'illuminazione e la sua mancanza sono le due facce della stessa medaglia. «I miei poteri sovrannaturali e le mie azioni meravigliose si possono vedere quando attingo l'acqua al pozzo o trasporto la legna», dice un adagio Ch'an. Quanto al taoismo, alcune delle sue raccomandazioni ci sembrano più vicine alla pratica della medicina che non a quella della religione.

Sia il buddhismo sia il taoismo cinesi sono in generale assai più interessati alla pratica che alla fede. Si possono indicare i «dieci comandamenti» taoisti, ma non un credo taoista, e lo stesso vale essenzialmente anche per il buddhismo. Anche se «che cosa credono i buddhisti e i taoisti cinesi?» potrebbe sembrare *a noi* una domanda naturale, una risposta troppo concisa non risulterebbe corretta per nessuna delle due tradizioni e non offrirebbe una buona base per confronti. «Che cosa fanno i buddhisti e i taoisti cinesi?» potrebbe essere una domanda più appropriata, come inizio, benché appaia assai improbabile che concentrare l'attenzione sul presente e ignorare i lunghi processi storici che hanno dato forma alla religione cinese contemporanea possa chiarire qualcosa. «Che cosa è successo?» può essere soltanto una domanda preliminare, ma deve essere posta, e può avere risposta. Oggi cominciano ad apparire studi di argomenti fondamentali e finora trascurati come lo sviluppo dei rituali taoisti e buddhisti; gradualmente, la vera forma della religiosità cinese acquista nitidezza. Quando sarà del tutto chiara, il futuro autore di un'introduzione alla religione cinese riuscirà probabilmente a semplificarne la descrizione, riducendola a un limitato numero di generalizzazioni accettate da tutti, cosa che oggi è impossibile. L'attuale condizione di questo campo di studi può sembrare frustrante ai lettori del presente volume, ma non posso fare altro che concludere con l'invito a non

accantonare lo studio della religione cinese con la convinzione che si tratti di un'area incerta e sfuggente. Piuttosto, poiché la religione è il campo di studi in cui gli studiosi cinesi hanno contribuito meno all'esame della loro tradizione, è l'area in cui possiamo attenderci i maggiori progressi da oggi in poi, ed è un'area in cui i non cinesi possono dare un buon contributo. L'eredità della Cina, in questo campo, è ancora in gran parte un tesoro sepolto, ma anche noi possiamo prendere parte alla ricerca.

Capitolo settimo

Scienza e medicina nella storia cinese

*Nathan Sivin**

Premessa

Le scoperte storiche della scorsa generazione non ci permettono più di credere al vecchio mito che l'origine della scienza moderna sia esclusivamente europea e che prima dei tempi moderni nessuna civiltà fosse in grado di produrre conoscenza scientifica tranne che sotto l'influenza europea. Siamo giunti gradualmente a capire che tradizioni scientifiche fondamentalmente diverse da quella europea — dalle tecniche agli istituti, alla visione della natura e del rapporto tra questa e l'uomo — sono esistite nel mondo islamico, nell'India e nella Cina, oltre che in altre civiltà minori. Ormai è chiaro che queste tradizioni e quella dell'Occidente, lungi dal procedere come correnti separate, hanno interagito tra loro con una certa continuità a partire dalle origini e finché non sono state sostituite dalle incarnazioni locali di quella scienza moderna che esse stesse hanno contribuito a formare.

Importante per questo chiarimento è stato lo studio della Cina. Laggiù la documentazione dello sviluppo scientifico è stata più piena, più continua, più accessibile, e ha una datazione precisa, come ci si può aspettare da uno stato che da duemila anni è retto da una perfetta burocrazia e dove si stampavano libri quattro secoli prima della bibbia di Gutenberg.

Lo studio delle tradizioni tecniche delle altre culture non è soltanto un passatempo per le persone dai gusti esotici, poiché si tratta di conoscenze che hanno trasformato la nostra concezione dello sviluppo europeo. Osserviamo ad esempio l'importante tentativo di Bacone, poco dopo il 1600, di spiegare la grande fioritura di conoscenze e attività umane che è poi venuta a prendere il nome di Rinascimento:

Anche ora è bene osservare la forza, la virtù e le conseguenze delle scoperte, ed esse non si potrebbero vedere in modo più perspicuo che in tre che erano

* Questo capitolo è una revisione di «Science in China's Past» in Leo Orleans (a cura di), *Science and Contemporary China*, Stanford, Stanford University Press, 1980, pp. 1-29.

ignote agli antichi e che hanno un'origine, benché recente, oscura e umile: parlo della stampa, della polvere da sparo e del magnete. Queste tre, infatti, hanno cangiato totalmente la faccia e lo stato delle cose nel mondo intero; la prima in letteratura, la seconda nell'arte della guerra, la terza nella navigazione; e i cambiamenti che ne sono susseguiti sono innumerevoli, tanto che non c'è impero, né setta, né stella che siano stati capaci di esercitare maggior potere e influsso nelle vicende umane quanto le predette scoperte meccaniche¹.

Nel 1920, l'affermazione di Bacone era ancora tradizionalmente accettata, anche se a quell'epoca l'attenzione degli storici era in gran parte ritornata a concentrarsi sulla politica e sulla religione (gli «imperi» e le «sette» di Bacone), se non all'astrologia (le «stelle»).

Oggi l'origine delle tre invenzioni citate da Bacone è meno oscura. Nessuna di esse fu infatti una scoperta europea. Alla stampa ho già accennato. Caratteri mobili d'argilla erano già usati per le iscrizioni sui vasi di bronzo fuso, verso la metà del secondo millennio a. C. I più antichi testi stampati su carta con blocchi di legno scolpito a noi pervenuti provengono dalla Corea del 751 e dal Giappone del 770 (circa mille anni dopo l'invenzione della carta da parte dei cinesi e quattrocento anni prima della sua introduzione in Europa).

Poiché gli stampatori avevano bisogno di migliaia di caratteri diversi, e la manodopera costava poco, e i libri erano pubblicati in tirature esigue, la stampa con caratteri mobili si sviluppò lentamente e non sostituì il vecchio processo fino al secolo XX. Abbiamo la testimonianza che in Cina si stampava con caratteri mobili di porcellana verso il 1040. Il più antico libro del genere a noi pervenuto (composto con caratteri di legno) è stato stampato verso il 1350, e non è scritto in cinese ma nella grafia Tangut della frontiera nordoccidentale. I caratteri metallici erano in uso ancora prima. Con essi, la stampa giunse a una grande perfezione in Corea, grazie a una serie di esperimenti finanziati dalla corte, che ottenne i migliori risultati all'inizio del secolo XV.

Mentre l'arte della stampa si sviluppava in Estremo Oriente, le sue potenzialità di cambiare «la faccia e lo stato» della letteratura non rimanevano certo inesplorate. Verso il 1100, ad esempio, il governo cinese autorizzò la stampa di raccolte ufficiali dei canoni nel tentativo - spesso ripetuto, e mai riuscito fino in fondo - di tenere sotto controllo l'istruzione. Fu così non solo per i classici umanistici, ma anche per campi come la matematica e la medicina.

¹ Francis Bacon, *The New Organon and Related Writings*, Library of Liberal Arts, 97, New York, Liberal Arts Press, 1960, p. 118. Joseph Needham, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Toronto, University of Toronto Press, 1969, pp. 62-76, ha molte interessanti osservazioni su questo passo.

Quanto alla polvere da sparo, formule per produrre fuochi artificiali compaiono nei libri cinesi di alchimia fin dal secolo IX, e anche prima. Le proporzioni che rendono esplosiva la polvere pirica erano note verso il 1050; nei due secoli seguenti, i generali più aggiornati ebbero a disposizione lanciafiamme sempre più efficaci, bombe da gettare con le catapulte e razzi da guerra. Tra il 1270 e il 1320, cannoni con la canna di metallo comparvero sui principali fronti di battaglia dei mongoli, in Europa, nell'Occidente islamico e in Cina. Anche se non c'è dubbio che le invenzioni che costituiscono il cannone vennero infine messe insieme nel Catai, la preistoria del suo propellente cruciale e delle armi che lo impiegarono per scagliare proiettili fu chiaramente cinese.

L'attrazione magnetica non era una scoperta recente, all'epoca di Bacone. È chiaro che il filosofo inglese si riferiva al suo uso nella bussola marina, perché la polarità e la capacità della calamita di tenere il nord erano note agli europei e utilizzate dai piloti già verso la fine del secolo XII. In Cina è probabile che un cucchiaino di magnetite capace di ruotare su un perno fosse usato per la divinazione già nel secolo I d. C. Ben prima del 1100 la vera bussola — che a quanto pare venne sviluppata molto prima, per essere utilizzata nella «valutazione del sito» effettuata dalla geomanzia — veniva usata nella navigazione, e anche la declinazione dell'ago era nota ai piloti come effetto, se non come concetto.

Le parole di Bacone sull'origine del cambiamento in Occidente ci ricordano, dunque, che per molti secoli fu l'Europa a beneficiare di tecnologie nate altrove. Nei lunghi secoli in cui l'Europa tornò gradualmente ad apprendere le arti della civiltà dopo la caduta dell'Impero Romano, la Cina continuò il suo sviluppo culturale. Molte importanti invenzioni che sfruttavano meccanicamente l'energia dell'acqua e del vento vennero introdotte in Europa dieci secoli dopo che in Cina, e altre priorità cinesi sono un'efficace basto per gli animali da tiro, il telaio a spoletta, la perforazione di pozzi profondi, il ponte a travatura reticolare, vele che permettevano di andare controvento, il timone centrale, la porcellana e la ghisa.

Un cinese che si fosse recato in una grande città europea del 1400 l'avrebbe trovata arretrata rispetto a quelle della Cina, ma all'epoca di Bacone alcune città dell'Occidente non lo erano più. Nel 1840 gli aspetti della Cina che maggiormente affascinavano i visitatori più eruditi erano soprattutto vestigia del passato.

Alcune delle ragioni della perdita del primato tecnologico della Cina sono interne: i secoli di disastrosa politica fiscale e amministrativa, la spietata pressione della popolazione in crescita, un'elevata stabilità sociale e un'omogeneità culturale che lasciavano praticamente inalterati

i valori e le forme tradizionali, mentre la creatività dietro di essi veniva fiaccata dalle ortodossie intellettuali. Altre ragioni sono invece europee: soprattutto un approccio generale, quantitativo e logico, alla conoscenza empirica e pratica che finì gradualmente per dare una nuova definizione della natura, riformò la società e trasformò le coscienze. Tuttavia, in ultima analisi, il predominio della scienza e della tecnologia occidentali non si possono spiegare in base a soli fattori interni all'Europa o a soli fattori esterni a essa, perché nacque dal rapporto tra civiltà diverse.

1. Cinese e occidentale, tradizionale e moderno

È quasi impossibile pensare alla scienza e alla tecnica cinesi tradizionali senza paragonarle — in modo esplicito o implicito — ai loro analoghi odierni. Se così non fosse, sarebbe difficile riconoscere le attività del passato che rivestono interesse per la tecnica. Tuttavia, l'influenza trasformatrice delle rivoluzioni scientifica e industriale è stata talmente grande che le antiche scienze dalla Cina e dell'Europa si assomigliano tra loro assai più di quanto non assomiglino a quelle moderne. È importante, per pensare chiaramente alla scienza e alla tecnologia come fenomeni mondiali, non confondere le differenze tra Cina e Occidente con le differenze tra società tradizionali e società che sono divenute essenzialmente moderne.

Certi aspetti dell'odierna attività tecnica che possono sembrare universali sono di fatto specificamente europei, o specificamente moderni. Consideriamo normale, ad esempio, una serie di scienze derivate dagli schemi di conoscenza della Grecia classica, ma formatisi in tempi moderni attraverso la graduale diffusione di sistemi di quantificazione, a iniziare dalla fisica per passare poi alla chimica, alle scienze biologiche, e per arrivare infine (o, almeno, così pensava Auguste Comte) alla psicologia, la futura scienza esatta della mente umana. In Europa, questo schema e quelli che lo hanno preceduto non descrivevano, al loro sorgere, strutture della conoscenza già esistenti, ma giustificavano i progetti miranti a edificarle attraverso la creazione di nuove istituzioni e di nuove abitudini di pensiero.

In Cina, ad esempio, non è mai esistita una scienza biologica. Le osservazioni e le prospettive teoretiche sulle manifestazioni della vita erano sparse in altre forme di organizzazione della conoscenza, come mostrerò più avanti. Gli alchimisti, quelli orientali come quelli occidentali, avevano preso nota di una grande quantità di informazioni che riguar-

davano i processi chimici. Quanto sia stato detto loro dai medici e dagli artigiani illetterati, non ci è dato di sapere. Tuttavia, definendo l'alchimia cinese come un'antica forma della chimica, si dimentica come la finalità dell'alchimia non fosse di tipo cognitivo, bensì di tipo spirituale. Gran parte dei campi della fisica moderna non era neppure immaginabile all'epoca della scienza tradizionale cinese, e i campi più antichi — acustica, calorimetria, magnetismo — in Cina erano oggetto di esperienze e di riflessioni sparse, e non formavano discipline coerenti.

Un altro assunto moderno, praticamente universale, è che la tecnologia sia scienza applicata e che il progresso tecnico e il guadagno economico siano la naturale meta delle nuove conoscenze scientifiche. Prima del 1750, l'emergente scienza moderna non esercitava alcun influsso sulla tecnologia in Europa. Le tradizioni artigianali erano state sviluppate da persone che, anche quando il saper leggere e scrivere si diffusero nella società, non avevano accesso alla scienza né motivo di occuparsene.

La vecchia idea che la rivoluzione industriale dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti sia sorta dall'applicazione diretta della scienza moderna è stata posta così seriamente in dubbio a partire dagli anni sessanta che ormai ci aspettiamo di veder operare influenze molto più sottili fin dal secolo XVIII. Nata dalla nuova mentalità formatasi con la scienza teorica, queste influenze hanno portato le persone istruite a interessarsi attivamente della produzione dei manufatti e ha spinto gli artigiani (come tutti gli altri, del resto) a ragionare in modo astratto e impersonale su dati di fatto, processi produttivi, beni di consumo e manodopera in una misura che non ha mai avuto precedenti nella storia umana. Il progetto di sistemi economici destinati a sfruttare le nuove conoscenze scientifiche è — tranne che per l'industria chimica — soprattutto un fenomeno del secolo XX. Il legame diretto tra scienza e tecnica, per familiare che possa essere per i lettori di questo libro, sarebbe apparso strano e azzardato a tutti, tranne pochi visionari, solo trecento anni fa, in Europa e in Asia.

Poiché la rivoluzione industriale cinese è nata meno di due generazioni fa, quel che troviamo prima — come nel caso dell'antica Europa — sono scienze e tecniche di fabbricazione che avevano pochi punti di contatto tra loro. Le scienze rispecchiavano gli interessi delle piccole élite letterate, le loro cosmologie e i problemi gestionali incontrati nella loro attività e annotati nei loro scritti. La tecnologia era complessivamente una questione di tradizioni artigiane, passate privatamente di padre in figlio o da maestro ad apprendista. Fu su queste tradizioni orali e manuali, e non sul complesso delle conoscenze scientifiche, registrate in forma scritta, che sorse il primato tecnologico della Cina.

Quel che sappiamo delle antiche arti manifatturiere non ci viene dalle persone stesse che vi lavoravano, ma da letterati che scrivevano per altri dilettanti come loro o da funzionari che scrivevano per i loro colleghi che manifestavano qualche curiosità sul lavoro delle classi inferiori. Come scriveva nel 1637 il dotto compilatore della grande enciclopedia tecnica: «Mentre il riso migliore cuoce con fragranza nella cucina del palazzo, forse uno dei principi desidererà conoscere la forma degli attrezzi da lavoro del contadino; o mentre gli addetti al guardaroba imperiale tagliano abiti di broccato, un altro dei principi potrà chiedersi quali siano le tecniche della tessitura della seta». Ecco dunque i casi in cui un funzionario dello stato poteva sentire il bisogno di consultare il libro. «Ma l'ambizioso letterato lasci questo libro sulla sua scrivania e non perda altro tempo su di esso; è un'opera che non ha niente a che vedere con l'arte della carriera nel mondo dei funzionari pubblici»².

Come si vede, sia in Cina sia in Europa, prima dell'epoca moderna la scienza e la tecnica viaggiavano per conto proprio. I filosofi naturali imparavano dalle tecniche che venivano praticate attorno a loro, almeno nella misura dettata dalla loro curiosità, ma quello che leggevano nei libri contava assai di più. Il lavoro degli artigiani non dipendeva dalle superiori conoscenze scientifiche delle classi superiori.

2. *Scienza e conoscenza in Cina*

In Europa, fin dall'epoca classica, le varie scienze hanno fatto parte di una singola struttura che comprendeva ogni conoscenza sistematica razionale. Erano parte della *scientia* ed erano la parte che si occupava della natura. Quando, all'inizio del secolo XVII, in Inghilterra, Francesco Bacone (1561-1626) cominciò a inventare una fisica in cui l'esperimento era la chiave che permetteva di discernere il vero dal falso, e in Italia Galileo Galilei (1564-1642) immaginò un universo di movimenti fisici che potevano essere misurati e calcolati, questi due tipi di scienza — la scienza sperimentale e quella matematica — per qualche tempo si svilupparono separatamente l'uno dall'altro. Ma erano ancora visti come parti di una sola ricerca.

In Cina non c'era una singola struttura di conoscenza razionale ca-

² Sung Ying-hsing, *T'ien-kung K'ai-wu: Chinese Technology in the Seventeenth Century*, trad. ingl. di E-tu Zen Sun e Shiou-chuan Sun, University Park, Pennsylvania State University Press, 1966, pp. XIII-XIV. Un'altra traduzione dell'enciclopedia tecnologica che merita di essere consultata è Li Ch'iao-p'ing e altri [traduttori], *T'ien-kung-kai-wu: Exploitation of the Work of Nature*, Chinese Culture Series, 3, Taipei, China Academy, 1980.

pace di racchiudere tutte le scienze. Conoscere era un'attività in cui le operazioni razionali dell'intelletto non erano nettamente staccate da quello che chiameremmo intuizione, immaginazione, illuminazione, estasi, percezione estetica, impegno morale, o esperienza sensuale. Le varie scienze, diversamente da quelle europee, non erano iscritte nella cornice delle filosofie del loro tempo né sottomesse alla teologia (che in Estremo Oriente non esisteva). Le scienze si svilupparono in modo assai più indipendente tra loro. I praticanti di ciascuna scienza ampliarono e rividero i concetti e le ipotesi sulle realtà fisiche con cui era iniziata la loro scienza specifica (le singole scienze nacquero tra il secolo II a. C. e il I d. C.). Nel corso dei secoli, raramente risposero in modo diretto alle innovazioni filosofiche contemporanee. Ad esempio, Chu Hsi (1130-1200), forse il più influente filosofo morale degli scorsi duemila anni, si interessò profondamente di astrologia e cosmologia, ma le sue conoscenze di questi argomenti erano nettamente superate; gli astronomi gli resero la pariglia ignorando le sue opinioni sul cielo, che spesso erano tutt'altro che esatte. Potevano far valere una simile autonomia perché non c'era nessuna istituzione che imponesse sopra di loro l'autorità di Chu Hsi. Questo è chiaramente in contrasto con le istituzioni didattiche europee, dall'Accademia platonica al Liceo aristotelico o alle università medievali e a quelle moderne, in cui le scienze naturali erano subordinate alla filosofia.

Anche se in Cina le scienze costituivano campi relativamente autonomi all'interno del sapere, c'erano netti limiti a quel che ci si attendeva da loro. Gli scienziati erano ben consapevoli dell'aumento della conoscenza e della maggiore capacità di previsione, ma non incontriamo mai la convinzione che con il passare del tempo tutti i fenomeni avrebbero finito per cedere i loro segreti. Piuttosto, la generale convinzione era che i processi naturali costituissero uno schema di relazioni costanti troppo sottili e troppo varie per essere comprese totalmente da quella che chiameremmo ricerca empirica e analisi matematica. La spiegazione scientifica si limitava a esprimere, agli scopi umani finiti e pratici, parziali e indirette immagini di quel tessuto. Lo disse con grande chiarezza Shen Kua (1031-1095), genio poliedrico che coprì la carica di astronomo di corte e che diede validi contributi a quasi tutte le scienze.

Coloro che parlano delle regolarità che stanno alla base dei fenomeni, a quanto pare, riescono a concepirne le tracce grezze. Ma anche queste regolarità hanno propri aspetti molto sottili, che coloro che si basano sull'astronomia matematica non possono conoscere. Eppure, anche queste non sono che tracce. Quanto ai processi spirituali descritti nel *Libro dei mutamenti* che «quando sono stimolati, penetrano ogni situazione del reame», le semplici tracce non hanno nulla a che vedere con loro. Questa condizione spirituale con cui si ottiene una pre-

visione non si può cercare attraverso semplici tracce, di cui in qualsiasi caso sono disponibili solo le più grezze. Quanto a quelli che ho chiamato aspetti più sottili di queste tracce, coloro che parlano dei corpi celesti cercano di conoscerli affidandosi all'astronomia matematica; ma l'astronomia non è che l'esito di una congettura³.

Questa posizione non sminuiva affatto l'astronomia agli occhi di Shen; egli dedicò le sue energie a perfezionare il calendario. La sua prospettiva, benché assai lontana da quella dello scienziato moderno, sarebbe stata compresa perfettamente dai suoi contemporanei dell'Europa del secolo XI, anche se Shen la applicava a livelli di conoscenza scientifica assai più raffinati dei loro.

Per riassumere, le scienze cinesi erano in grado di raggiungere alti livelli — talvolta i più alti del mondo — senza la struttura di una filosofia naturale che le incasellasse e senza le ingenuie pretese a una conoscenza universale che i positivisti moderni hanno a volte cercato di vedere nella tradizione occidentale.

3. *Scienze cinesi quantitative*

A questo punto sarà chiaro che un elenco di priorità staccato dal contesto può solo dare un'impressione distorta di quel che vale la pena di sapere sulla scienza cinese. Indipendentemente dalla chiarezza con cui alcune caratteristiche della scienza antica sembrano anticipare le conoscenze odierne, il loro significato per i contemporanei aveva poco in comune con quello della scienza moderna. Nel descrivere le scienze che seguono, perciò, presterò altrettanta attenzione al contesto quanta al risultato. In altre parole, le scienze cinesi saranno descritte non come una successione di trionfi della conoscenza oggettiva estratti da una palude di superstizione, ma come un singolo importante filo saldamente intessuto nella trama della cultura.

Le scienze da me descritte sono quelle che i cinesi definivano applicando il loro concetto di ordine a vari campi dell'esperienza: il cielo per l'astronomia e l'astrologia, i corpi umani e animali per la medicina e

³ Hu Daojing (a cura di), *Meng-ch'i pi-t'an chiao-cheng* [Discorsi di pennello dal Ruscello dei Sogni], moderna variorum ed., 2 voll., circa 1090; rist. Pechino, Chung-hua Shu-ch'ii, 1960, n. 123. Per un esame più approfondito dell'atteggiamento di Shen, si veda Nathan Sivin, voce «Shen Kua» in *Dictionary of Scientific Biography*. Un precedente passo relativo a un analogo fenomeno astronomico è tradotto in Nathan Sivin, *Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy*, Leiden, Brill, 1969, pp. 61.

così via. Come ho già detto, questa è una classificazione assai diversa da quella della moderna scienza.

3.1. *Matematica*

Per un'antica abitudine occidentale (che i pionieri della matematica, gli antichi mesopotamici, non condividevano) si pensa alla matematica come alla quintessenza della scienza pura, dedicata all'esplorazione fondamentale del numero e dell'area, e alle applicazioni pratiche come a una questione di scarso interesse per i matematici delle categorie più stimate. In Cina la matematica non fu la regina delle scienze ma la loro ancella.

Circa mille trattati matematici cinesi, scritti a partire dal secolo II d. C. o anche prima, ci sono pervenuti. In maggior parte si occupano di questioni pratiche del genere incontrato dai funzionari, dai loro impiegati e dai proprietari terrieri (e sempre di più, nell'ultimo millennio, dai mercanti): misura degli appezzamenti, calcolo di aree e di volumi, tassi di scambio e imposte da pagare in denaro o in beni, calcolo dei costi di trasporto, dei materiali, della manodopera. Le tecniche rimasero sempre numeriche e algebriche, con approssimazioni trigonometriche che permettevano, dal secolo XI in poi, di fare gran parte del lavoro geometrico senza dover disegnare più figure nello spazio di quante ne debba disegnare oggi chi risolve semplici problemi con il calcolatore.

A fornire uno standard unitario di rigore nelle scienze quantitative non emerse mai un corpo logico e assiomatico di dimostrazioni come quello di Euclide, e non si può dire che fosse il carattere della nazione a impedire un simile rigore, perché troviamo gli inizi di un insieme universale di definizioni, che comprende la scienza, il linguaggio, l'etica e altri campi, negli scritti superstiti della scuola moista, spentasi quasi sul nascere (circa 300 a. C.) Che alcuni cinesi fossero capaci di formulare dimostrazioni geometriche è chiaro dagli esempi che ci sono rimasti, e che datano a partire dal secolo III d. C., ma questa rimase sempre una parte poco importante della matematica, così come erano poco importanti in Europa i procedimenti numerici prima che l'algebra venisse introdotta dall'Oriente, a partire dal secolo XIII.

La matematica cinese, fin dall'inizio, fu solo uno strumento di calcolo. Dapprima i problemi venivano formulati con bacchette poste su una superficie divisa in quadrati come una scacchiera. Con i bastoncini collocati nei quadrati giusti, la tavola da calcolo poteva rappresentare una distribuzione bidimensionale di numeri (si veda la fig. 12). Le potenzialità di questo strumento vennero gradualmente sfruttate fino a circa

il 1300, allorché veniva usato per manipolare i coefficienti delle equazioni di varie potenze, fino a quattro incognite. A quell'epoca la tavola da calcolo venne sostituita dall'abaco, strumento all'incirca veloce come un'addizionatrice meccanica inizio secolo XX, ma non più flessibile di questa, e adatta ai normali calcoli della crescente classe dei mercanti urbani. Poiché l'abaco poteva solo rappresentare una dozzina o poco più di cifre in fila lineare, era inutile per l'algebra più progredita, a meno di non unirvi anche una notazione mediante carta e penna. Non ci furono molte innovazioni importanti, al livello superiore della matematica, dalla metà del secolo XIV fino al XVII, allorché i missionari gesuiti portarono a una fioritura d'interesse nei riguardi della geometria europea, della trigonometria, dei logaritmi e così via. Questo iato può essere stato una parte del prezzo pagato per la comodità dell'abaco.

L'orientamento prevalentemente pratico della matematica cinese non la rese inferiore né superiore alla tradizione occidentale. La sua mancanza di sviluppo al livello geometrico astratto venne equilibrata dalla sua potenza nella risoluzione numerica dei problemi. L'algebra giunse in Europa già bell'e pronta, dopo un lungo processo di scoperte e di reciproche interazioni in Cina, India e nel mondo islamico. Molte «scoperte» europee relativamente tarde, come il triangolo dei coefficienti di Pascal (pubblicato nel 1665, ma noto nel secolo XVI) e il metodo di Horner per risolvere le equazioni numeriche di grado superiore (1819), presero questi nomi, come sappiamo oggi, perché si ignorava la loro origine cinese (il triangolo verso il 1100 o anche prima, l'altro verso il 1245).

Nella matematica cinese c'era anche un lato teorico e speculativo che in genere gli storici moderni hanno trascurato, con un certo costo per la nostra comprensione di quel che la matematica significava per chi la praticava. Il senso di entrambe le parole usate per indicare la matematica prima dell'epoca moderna, *shu* e *suàn*, comprende anche la numerologia, e si riferisce anche a tutta una serie di tecniche divinatorie per trovare le regolarità — non necessariamente quantitative — su cui poggia il flusso dei fenomeni naturali.

Spesso, specialmente nei primi secoli della matematica, si riteneva che tra i poteri dei maestri di calcolo ci fosse anche quello di pronosticare il futuro e di scoprire l'occulto. C'è qui un ovvio parallelo con la complementarità tra astronomia matematica e astrologia, che incontriamo non soltanto in Cina, India e Islam, ma anche in Occidente e fino al tempo di Keplero. La forma del rapporto naturalmente variava con il carattere intellettuale e sociale delle due attività in ciascuna cultura.

3.2. *Astronomia matematica*

Secondo la teoria cinese del mandato celeste, la dinastia dominante rimaneva sul trono grazie all'accordo tra l'imperatore e l'ordine cosmico, accordo che dipendeva dalla virtù personale del sovrano e dalla corretta esecuzione, da parte sua, di determinati riti. La sua particolare posizione nell'ordine della natura gli permetteva di mantenere un corrispondente ordine nel campo politico, perché lo stato era un microcosmo. Se l'imperatore commetteva qualche mancanza in quel che concerneva la sua virtù o la corretta esecuzione dei rituali, nel cielo — o altrove in natura — comparivano fenomeni estranei all'ordine delle cose, che avvertivano di un potenziale disastro nella sfera politica.

In base a questa teoria, i fenomeni celesti venivano suddivisi in due categorie: quelli regolari, che si potevano calcolare, e quelli che erano irregolari e imprevedibili, e che perciò erano da intendere come presagi. Gli astronomi avevano due compiti. Primo, l'astronomia matematica (*li*) doveva includere il maggior numero di fenomeni in un regolare calendario (in realtà un'effemeride che comprendeva, oltre a giorni e ai mesi lunari, la predizione dei fenomeni planetari e delle eclissi). Secondo, l'astrologia (*t'ien-wen*, che in cinese moderno ha finito per significare astronomia), che doveva osservare i fenomeni non prevedibili e doveva interpretarne il significato politico. In questo modo, l'imperatore poteva ricevere l'avvertimento che non tutto, nel suo regno, andava come doveva, e correggersi e prendere opportune misure amministrative, o rassicurarsi se il presagio era favorevole.

Il calendario, pubblicato a nome dell'imperatore, divenne parte del corredo rituale che dimostrava il diritto della sua dinastia a regnare (una funzione non molto diversa da quella degli indicatori economici nelle nazioni moderne). Inoltre, le osservazioni astronomiche si lasciavano manipolare facilmente e così diventare pericolose in mano a qualcuno che intendesse rovesciare la dinastia (anche ora l'analogia con gli indicatori economici è ovvia). Perciò era un principio di politica dello stato che il giusto luogo per esercitare l'astronomia fosse la corte imperiale. In alcuni periodi fu illegale praticarla altrove.

I massimi successi dei matematici cinesi si ebbero nel calcolo astronomico e cronologico. La capacità degli astronomi di usare quelle che sono in effetti equazioni di ordine superiore, di trattare il moto apparente anziché quello celeste medio, e di determinare con grande precisione le costanti astronomiche, continuò a crescere, finché la produzione di effemeridi raggiunse il suo punto di massima precisione verso il 1300. Anche se le eclissi lunari potevano già essere previste con buona

precisione nel 100 a. C., a causa della mancanza della geometria e della trigonometria sferica occorrenti per calcolarla con esattezza, il calcolo dell'intersezione tra il cono d'ombra lunare e la sfera terrestre rimase sempre un problema. La tendenza della corte imperiale a cercare all'estero gli esperti in grado di affrontare il problema finì per essere fatale allo sviluppo dell'astronomia cinese, come vedremo avanti. Dietro la continua evoluzione dell'astronomia matematica in Cina - un'evoluzione durata più di duemila anni - c'erano salde fondamenta costituite non solo dagli strumenti di osservazione di cui disponevano i matematici, ma anche da sistemi di registrazione dei dati che si estendevano su molti secoli. Joseph Needham ha riassunto quel che è specificamente cinese in questi elementi essenziali:

1) La costruzione di strumenti grandi e complessi per l'osservazione e per la dimostrazione, a partire da almeno il secolo II a. C. e fino alle grandi sfere armillari di bronzo del 1421 ancora visibili all'Osservatorio del Monte Purpureo, Nanjing (si veda la fig. 13).

2) L'invenzione del meccanismo dell'orologio, e forse dello scappamento stesso dell'orologio, in una lunga serie di grandi orologi astronomici culminante nel secolo XI, allorché un meccanismo ad acqua faceva ruotare un tubo di collimazione armillare, un globo celeste e vari indicatori del tempo (si veda la fig. 14)

3) Il mantenimento di una documentazione aggiornata e datata su fenomeni come eclissi, novae, comete e macchie solari, ininterrottamente per un periodo superiore a quello di ogni altra civiltà.

4) Antichi cataloghi stellari che comprendono dati quantitativi sulla posizione degli astri (i più antichi risalenti probabilmente al secolo IV a. C., con dati fino a circa il 70 a. C.). Non meno importanti dei documenti cuneiformi provenienti dalla Mesopotamia, anche se non così antiche, sono alcune effemeridi del secolo II recentemente riportate alla luce e una tavola dei moti planetari dal 244 al 177 a. C.

5) Un sistema di coordinate con orientamento principale sull'Equatore e sul polo equatoriale, anziché sull'eclittica al modo prevalente in Europa e nell'Islam finché non venne sostituito verso il 1600 con un sistema simile a quello impiegato in Cina.

6) In una tra le numerose antiche concezioni cinesi dell'universo, il cosmo era illimitato e le stelle galleggiavano nello spazio vuoto. Forse per la sua audacia, i particolari di questo schema cosmico andarono perduti presto e non è stata documentata alcuna sua influenza sulla pratica dell'astronomia⁴.

⁴ Basato su J. Needham, *Science and Civilisation in China* cit., vol. 3, p. 458; per un'e-

Nonostante i limiti dell'osservazione prima dell'avvento del telescopio, l'antica documentazione astrologica è risultata utile in vari modi ai moderni astronomi. I periodi orbitali di corpi celesti come la cometa di Halley e la frequenza dei cicli di macchie solari sono stati determinati con sicurezza; sono state compilate descrizioni particolareggiate di esplosioni di supernovae che coincidono con le odierne sorgenti radio stellari⁵.

Le documentazioni cinesi sono state quelle più utili, e sono state utili anche quelle del Giappone, della Corea e del mondo islamico. La documentazione europea si è dimostrata meno utile per questi scopi, poiché gli uomini di chiesa e i laici istruiti che conoscevano l'astronomia tra il Medioevo e il secolo XVII in genere accettavano l'asserzione di Aristotele che non potevano esserci cambiamenti nel cielo al di là della sfera della luna. Le comete e fenomeni analoghi erano dunque considerati eventi al di sotto della sfera-della luna (meteorologici, pressappoco) e perciò non meritevoli di attenzione.

Una buona parte delle ricerche in corso nella Repubblica Popolare Cinese è volta a esaminare le antiche cronache per ricavarne informazioni importanti per gli attuali problemi scientifici. Per la vastità del numero dei portenti astrologici registrati, il frutto di queste ricerche è già stato utile ad altre discipline oltre l'astronomia. Ad esempio, negli scorsi venticinque anni tre grandi progetti hanno permesso la compilazione di tavole dettagliate dei terremoti nell'intera Cina e per l'intero corso della sua storia⁶.

sposizione completa e per i riferimenti bibliografici si veda Leo Goldberg e Lois Edwards (a cura di), *Astronomy in China: A Trip Report of the American Astronomy Delegation*, Washington, National Academy of Sciences, 1979, cap. 2.

⁵ Per una documentazione delle ricerche cinesi si veda Nathan Sivin, «Current Research on the History of Science in the People's Republic of China» in *Chinese Science*, III, 1978, pp. 39-58; David H. Clark e F. Richard Stephenson, *The Historical Supernovae*, Oxford, Pergamon Press, 1977, esaminano le esplosioni stellari avvenute nell'antichità.

⁶ Accademia Cinese delle Scienze, Commissione di Lavoro sui Terremoti, Gruppo Storico, *Chung-kuo ti-chen tzu-liao nien piao* [Cronologia di documenti sui terremoti della Cina], 2 voll., Pechino, Editrice Scientifica, 1956; Accademia Cinese delle Scienze, Istituto di Geofisica, *Chung-kuo ti-chen mu-lu* [Elenco cronologico dei terremoti in Cina], 2 voll., Pechino, Istituto di Geofisica, 1970; ristampa del vol. 1, Washington, Center for Chinese Research Materials, 1976; Hsieh Yü-shou e Ts'ai Mei-piao (a cura di), *Chung-kuo ti-chen li-shih tzu-liao hui-pien* [Raccolta di documenti sulla storia dei terremoti in Cina], 5 vol., Pechino, Editrice scientifica, 1983-. Sull'impiego, negli studi teorici, delle compilazioni storiche, si veda J. Tuzo Wilson, «Mao's Almanac: 3,000 Years of Killer Earthquakes» in *Saturday Review*, 19 febbraio 1972, pp. 60-64.

3.3. *Acustica matematica*

La terza delle scienze quantitative studiava le relazioni matematiche tra i suoni e gli apparati fisici che li producevano. I pitagorici del secolo VI a. C., si dice spesso, motivarono venticinque secoli di esplorazione scientifica con la loro convinzione che il numero e la misura fossero alla base di ogni ordine percepito in natura, anche di quegli aspetti che sembravano puramente qualitativi. La fede dei pitagorici nasceva dalla scoperta che i principali intervalli musicali prodotti suonando corde di lunghezza diversa sono legati da rapporti semplici (una corda avente metà lunghezza dà l'ottava, una avente lunghezza di due terzi dà la quinta e così via). Anche l'armonia cinese era un'analoga mescolanza di matematica e numerologia e si occupava delle dimensioni dei tubi di risonanza. Questi tubi standard davano le frequenze campione per le campane rituali e i sonagli di pietra.

L'impostazione in Oriente e in Occidente non era la stessa. Mentre i pitagorici procedevano suddividendo l'ottava, i cinesi moltiplicavano ripetutamente la lunghezza della corda per due o per quattro terzi, per generare una serie (o «spirale») di quinte all'interno dell'ottava. Il desiderio di trarre dall'acustica il massimo significato aveva le stesse ambizioni ai due capi dell'Eurasia. Per dare un solo esempio, i cinesi adottarono le loro canne d'organo come standard metrologici di lunghezza, volume e (indirettamente) peso.

In Cina l'acustica non è interessante solo per il collegamento che viene a porre tra numeri e natura, ma anche per la sua applicazione all'esecuzione musicale, soprattutto alla musica cerimoniale di corte. La musica, come l'astronomia, era coltivata come un attributo della figura carismatica dell'imperatore.

Nel 1978 un gruppo di sessantacinque complesse campane di bronzo con iscrizioni in oro è stato recuperato da una tomba del secolo V a. C. Le campane producono suoni in un intervallo che copre cinque ottave; ciascuna produce due note legate tra loro, quando viene colpita in due punti diversi, una caratteristica che deve avere richiesto lunghe prove per tentativi ed errori da parte di artigiani quasi certamente illetterati⁷.

⁷ Si veda Sinyan Shen, «Acoustics of Ancient Chinese Bells», *Scientific American*, 4, CCLVI, aprile 1987, pp. 104-10. Per la teoria dell'armonia in cui rientravano queste campane, si veda Cheng-Yih Chen (Ch'eng Chen-i), «The Generation of Chromatic Scales in the Chinese Bronze Set-Bells of the -5th Century» in Cheng-Yih Chen (a cura di), *Science and Technology in Chinese Civilization*, Singapore, World Scientific, 1987, pp. 155-97.

4. Scienze cinesi qualitative

Molti aspetti dell'ordine naturale studiati dalla scienza antica non erano retti dal numero e dalla misura. Gli schemi delle funzioni e delle disfunzioni del corpo umano, ad esempio, possono essere spiegati solo da teorie qualitative. Nell'antico Occidente, in queste teorie comparivano varie entità esplicative, tra cui i quattro elementi di Empedocle e schemi di pneuma, effluvi e umori. Con tali concetti si etichettavano gli aspetti di un dato fenomeno o di una data attività e così si poteva dire che cosa avesse in comune con altri fenomeni o altre attività analizzabili allo stesso modo.

Verso il 200 d. C. al più tardi, i pensatori cinesi avevano elaborato due principali schematismi per distinguere le fasi di un processo nel tempo o di una configurazione nello spazio. In natura i processi temporali erano generalmente considerati ciclici e le configurazioni erano ritenute finite. Un importante ente teoretico era la coppia complementare yin e yang, che, quando riguardava i processi, significava le opposizioni prendere/dare, essere/trasformarsi, ritirarsi/espandersi, rilassamento/stimolazione, e quando riguardava le configurazioni significava le opposizioni ventrale/dorsale, basso/alto, interno/esterno e analoghe funzioni che potrebbero essere pensate come coppie di maschile e femminile. Senza eccezione, yin e yang erano concetti relativi. Come dice un moderno testo di medicina: «Considerando la relazione di petto e schiena, il petto è yin e la schiena è yang; ma quando consideriamo petto e addome, il petto, stando sopra, è associato allo yang, e l'addome, che è al di sotto, allo yin». Allo stesso modo, yin e yang non corrispondevano necessariamente a femminile e maschile. Un vecchio può essere yin quando viene paragonato a un giovane, e una giovane è yang quando viene paragonata a una vecchia. Una cosa è yin o yang solo in riferimento a un insieme di cui fa parte⁸.

Oltre a risolvere ogni intero nei suoi aspetti yin e yang, lo si poteva comprendere nei termini di un analogo sistema a cinque fasi (*wu-hsing*, spesso tradotto erroneamente «cinque elementi» per una falsa analogia con i quattro elementi dei greci). Questa spiegazione non era diversa dallo yin e dallo yang, ma aveva un tessuto più fine. Nei cicli di cambia-

⁸ Forze Armate del Kwangchou, Unità di Appoggio, Amministrazione Medica, *Hsin-pien Chung i-hsueh kai-yao* [Nuove nozioni essenziali di medicina cinese], Pechino, Editrice dell'Igiene Pubblica, 1972, p. 2. Quest'opera è tradotta in Nathan Sivin, *Traditional Medicine in Contemporary China*, Science, Medicine, and Technology in East Asia, n. 2, Ann Arbor, Center For Chinese Studies, 1988, p. 203.

mento, le fasi etichettate «acqua» e «fuoco» riguardano gli aspetti più intensi dello yin e dello yang; «metallo» e «legno» i meno intensi; e «terra» è l'aspetto in cui le tendenze in opposizione si equilibrano e si neutralizzano tra loro. L'impiego delle cinque fasi nello studio delle relazioni spaziali è analogo. In genere, quattro su cinque indicano i punti cardinali della bussola e i quarti del percorso solare annuale, corrispondenti alle quattro stagioni, e la terra è il punto centrale attorno a cui circolano gli altri. Così, ad esempio, nel discorso scientifico, la terra comporta sempre l'equilibrio e il centro neuro; non si riferisce alle particelle di terra come costituente.

Yin-yang e le cinque fasi non erano primariamente concetti tecnici; come il concetto europeo di causa ed effetto, appartenevano al linguaggio quotidiano e finivano per essere usati quando si cercava di spiegare le strutture e i cambiamenti. Nello stesso tempo, al pari di causa ed effetto, avevano un significato più specializzato nel discorso dotto. A mano a mano che ciascuna delle scienze qualitative assumeva la sua forma classica, lo yin-yang e le cinque fasi ricevettero definizioni speciali legate all'argomento di quel campo e vennero completate da altri concetti tecnici per fornire un linguaggio adeguato alla teoria. Poiché le scienze si sono evolute indipendentemente, l'esatto significato dei concetti comuni tendeva a differire notevolmente da una disciplina all'altra.

4.1. *Astrologia*

L'astronomia matematica è stata descritta come la scienza dei fenomeni celesti che possono essere predetti e che perciò non richiedono di essere osservati. L'astrologia, suo complemento, dipendeva dai dati disponibili solo attraverso la contemplazione del cielo. Cercava di scorgere il significato che i fenomeni imprevedibili venivano ad assumere nei riguardi della politica, interpretando i dati dell'osservazione in parte grazie ai precedenti, in parte mediante l'analisi teorica.

Nelle storie standard pubblicate dalle successive dinastie troviamo documentata una grande varietà di fenomeni che comprendono eclissi di sole, macchie solari, stelle e pianeti, comete, oltre a quelli che oggi considereremmo fenomeni atmosferici e prodigi terreni. Il carattere delle registrazioni e il loro uso da parte dei contemporanei si vedranno forse meglio con un esempio. Ecco la descrizione della grande supernova del 1006, data nel trattato di astrologia compreso nella storia ufficiale della dinastia Sung. E una delle numerose descrizioni che incontriamo nelle fonti

cinesi: esse, quando sono messe insieme, forniscono ricchi dati sulla supernova e permettono di riconoscere in essa una delle odierne radiostelle.

Nel quindicesimo giorno sessagesimale, quarto mese, terzo anno del regno della Luminosa Virtù [6 maggio 1006] apparve una stella Chou-po. Emerse al sud della casa lunare Base, 1° Ovest della costellazione della Guardia a Cavallo [27 stelle, prevalentemente nel Lupo]. Nella forma assomigliava alla mezzaluna e aveva raggi appuntiti. Brillava in modo così intenso che alla sua luce si potevano distinguere gli oggetti. Passò a est della costellazione del Tesoro e della Torre, e l'ottavo mese, dopo la rotazione del cielo, «entrò nella zona torbida» [cioè, sorse con il sole e perciò divenne invisibile]. Nell'undicesimo mese apparve di nuovo in Base. In seguito venne vista con regolarità in posizione eliac, sorgere a est l'undicesimo mese e tramontare a sudovest l'ottavo mese.

In precedenza, nello stesso trattato, le caratteristiche astrologiche di una stella Chou-po, una delle cinque classi canoniche di stelle fauste, sono descritte con termini consacrati dall'uso: «Una stella Chou-po è di colore giallo ed è brillante; lo stato in corrispondenza del quale si presenta prospererà grandemente». L'ultima frase si riferisce a un sistema d'interpretazione in cui ciascuna parte del cielo corrisponde a un'area della Cina. Il punto dove appare la manifestazione indica la parte del paese dove succederà l'avvenimento. Il punto dell'esempio corrisponde approssimativamente alla moderna provincia dell'Honan.

Le interpretazioni astrologiche non sono parole vuote né scienza mal riuscita. Sarebbe meglio vedere in esse — come per i moderni indicatori economici — una cornice tecnica per dibattiti politici che in genere verranno risolti in base ad altre considerazioni. La fede nella validità delle categorie astrologiche (come oggi la fiducia in statistiche dalle cifre facilmente manipolabili) continua nonostante la loro incapacità, più volte riscontrata, di dare previsioni accurate.

Nella biografia di Chang Chih-po, un commissario imperiale del 1006, troviamo un accenno alla discussione che ebbe luogo alla comparsa della nuova stella. Chang, come vediamo, cercò di allontanare l'attenzione della corte dal carattere fausto del presagio e dai particolari interpretativi per sottolineare la necessità della vigilanza morale da parte del monarca, una vigilanza che, come sostenne Chang, non doveva allentarsi nei momenti favorevoli⁹:

Quando comparve la stella Chou-po, l'astronomo reale ne parlò come di un portento di buon augurio. I funzionari di corte si prostrarono dinanzi alle

⁹ I tre brani sono tratti dal *Sung shih* [Storia canonica del periodo Sung], Pechino, Chung-hua shu-chii, 1977, vol. 56, p. 1226, vol. 52, p. 1076, e vol. 310, p. 10.187. Per ulteriori fonti ed eccellenti analisi basate su traduzioni più libere si veda Bernard R. Goldstein e Ho Peng Yoke, «The 1006 Supernova in Far Eastern Sources» in *Astronomical Journal*,

porte del palazzo per presentare le loro congratulazioni. Chang esprime l'opinione che il Reggitore degli Uomini dovesse coltivare la propria virtù in risposta ai fenomeni celesti, ma che la comparsa e la sparizione di stelle di quel genere non rivestissero un significato particolare [alla lettera: «Non erano legate ad alcunché»]. Passò poi a delineare gli elementi essenziali per padroneggiare la Via [del retto governo].

Questi elementi essenziali, non c'è dubbio, saranno stati in accordo con la politica voluta da Chang.

L'inscindibilità di politica e astrologia non va intesa nel senso che questa fosse una scienza meno pura dell'astronomia matematica. La loro collocazione fra le istituzioni era la stessa, almeno finché i classicisti al di fuori dell'ambiente governativo, nel secolo XVII, non rifecero i calcoli delle antiche eclissi e di altri fenomeni per comprendere gli antichi scritti tecnici, per correggere la cronologia degli scritti confuciani e per controllarne l'autenticità. Nell'antica astronomia, la grande concentrazione di interesse sulle eclissi solari, il relativo disinteresse per taluni argomenti interessanti come la teoria della latitudine e le longitudini planetarie apparenti, e l'uso dello gnomone per le osservazioni, che si protrasse ancora per molti secoli dopo che gli strumenti armillari ebbero superato lo gnomone in precisione, rappresentano l'imposizione diretta, sull'astronomia matematica, dei rituali di corte e delle norme sociali retrostanti. La differenza fra astronomia e astrologia stava soprattutto nel maggior peso assegnato ai giudizi quantitativi rispetto a quelli qualitativi e sui moti assoluti rispetto alle correlazioni tra eventi celesti ed eventi politici.

4.2. *Medicina*

I dati raccolti nel corso dei secoli e relativi all'organismo, alla salute e ai disturbi venivano strutturati mediante i concetti naturali già descritti e formavano un coerente insieme di teorie che veniva usato per diagnosticare e curare le malattie¹⁰. La medicina classica merita l'agget-

LXX, 1965, pp. 748-53. Per uno studio esteso a tutto il mondo e basato sui dati di Goldstein e Ho, si veda Clark e Stephenson, *The Historical Supernovae*, 114-39. Le case lunari erano ventotto divisioni del cielo lungo l'Equatore, usate per registrare la posizione degli eventi astronomici. La Base, una di queste case, aveva il centro in A.R. 14h 20m, e le sue stelle più luminose erano nella costellazione della Guardia a Cavallo (corrispondente in prevalenza alla costellazione occidentale del Lupo) e si trovavano tra —35 e —40 gradi di declinazione. Il Tesoro e la Torre era un gruppo di circa dieci stelle in Centauro.

¹⁰ Il livello generale delle pubblicazioni occidentali che trattano di medicina cinese è estremamente basso. L'unica approfondita analisi dei concetti medici classici scritta in una lingua europea è Manfred Porkert, *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine*, MIT

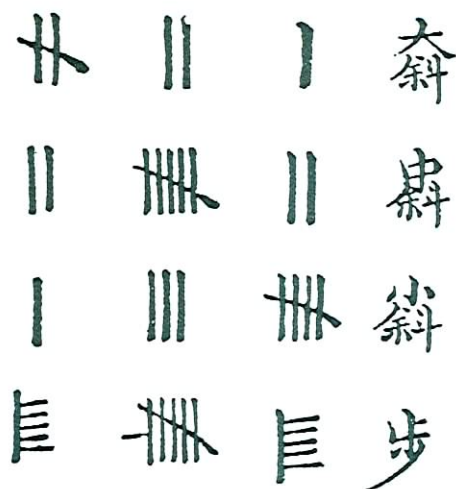


Figura 12. Esempio di notazione di algebra delle matrici da un testo del 1303. La prima equazione a sinistra corrisponde a $-2x + 2y + z = 15$. Le equazioni sono scritte dall'alto in basso e il coefficiente negativo è indicato con un tratto di pennello diagonale. Da Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954-, per gentile concessione della Cambridge University Press.

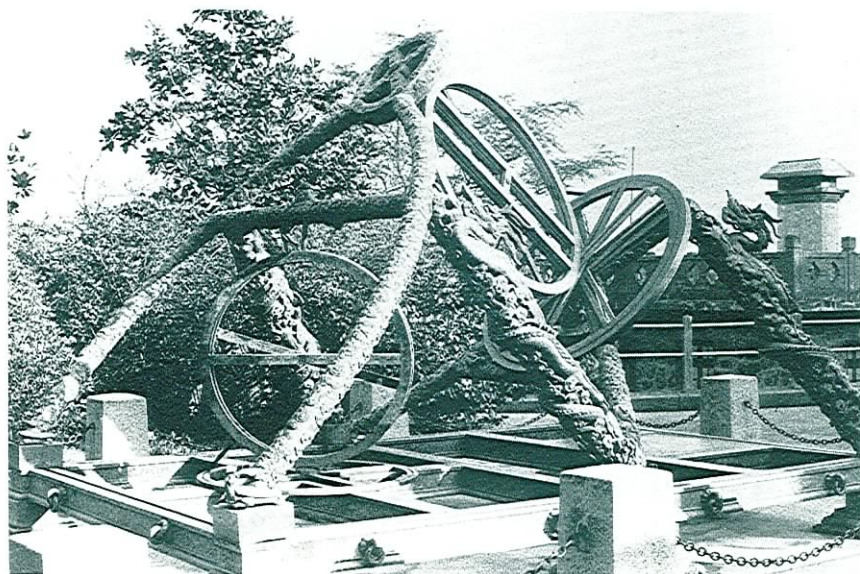


Figura 13. Sfera armillare semplificata del 1421, oggi all'Osservatorio del Monte Purpureo, Nanchino. Da Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* cit.

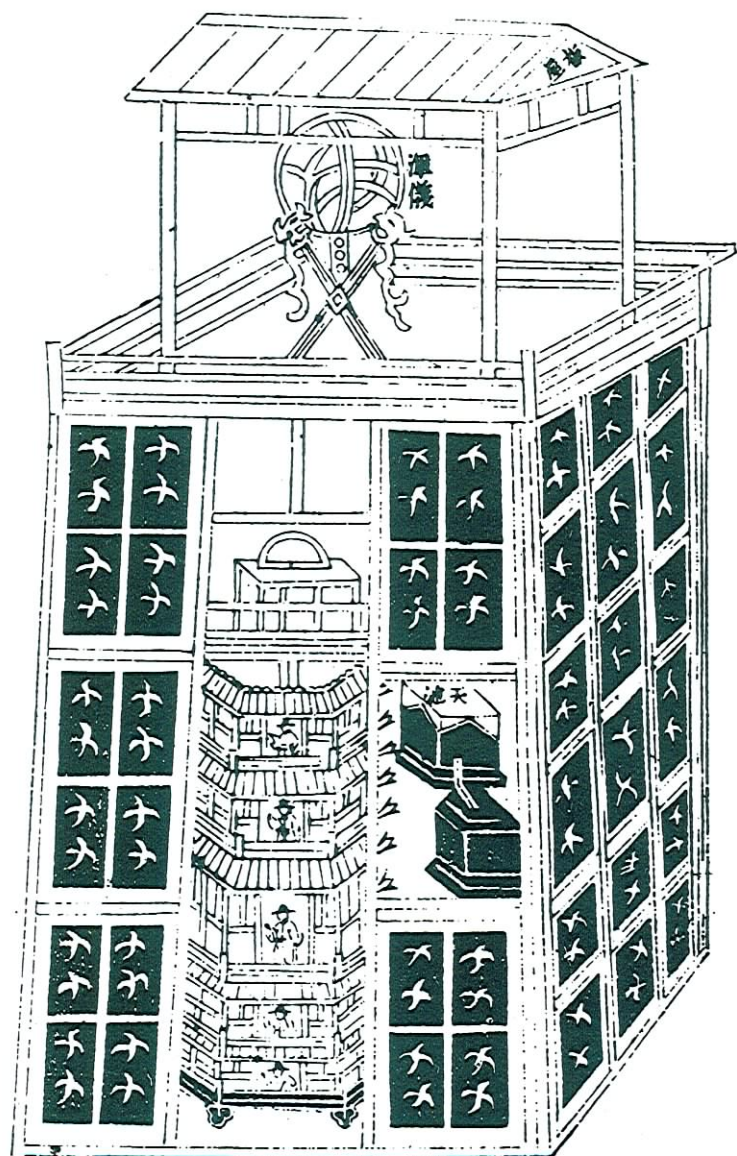


Figura 14. Orologio astronomico ad acqua, da un libro del 1089 circa. Da Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* cit.



Figura 16. Distillazione commerciale del mercurio, dall'Enciclopedia tecnologica del 1637. Da Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* cit.

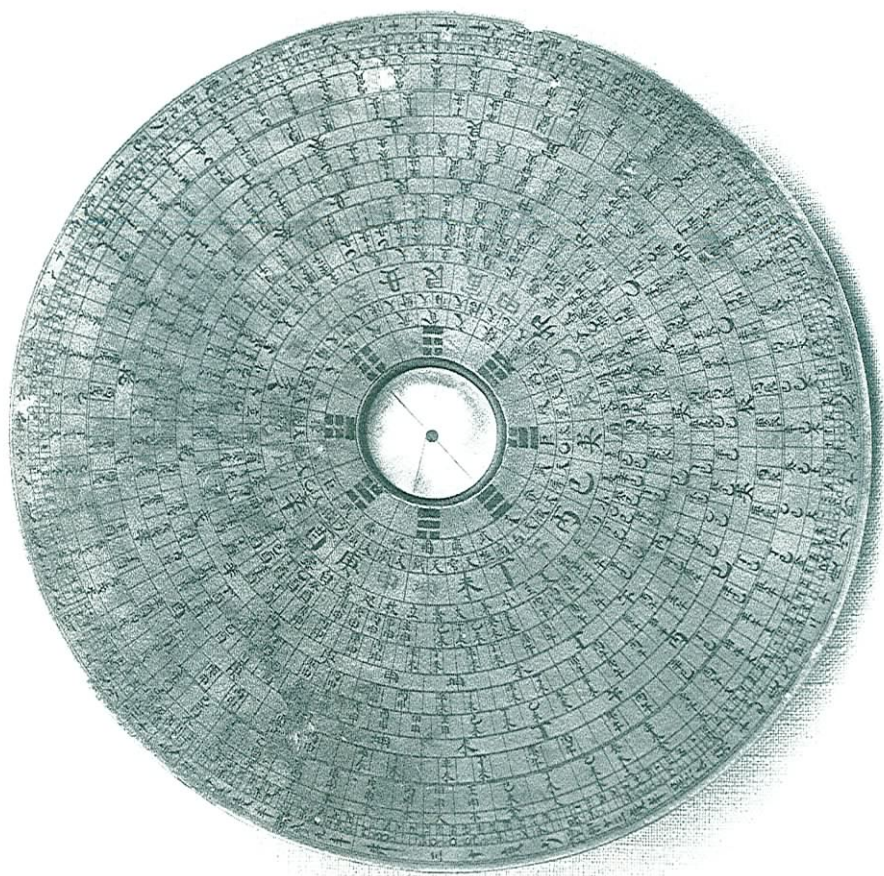


Figura 17. Bussola geomantica del secolo XIX. Dalla collezione dell'autore (fotografia di Nathan Sivin).

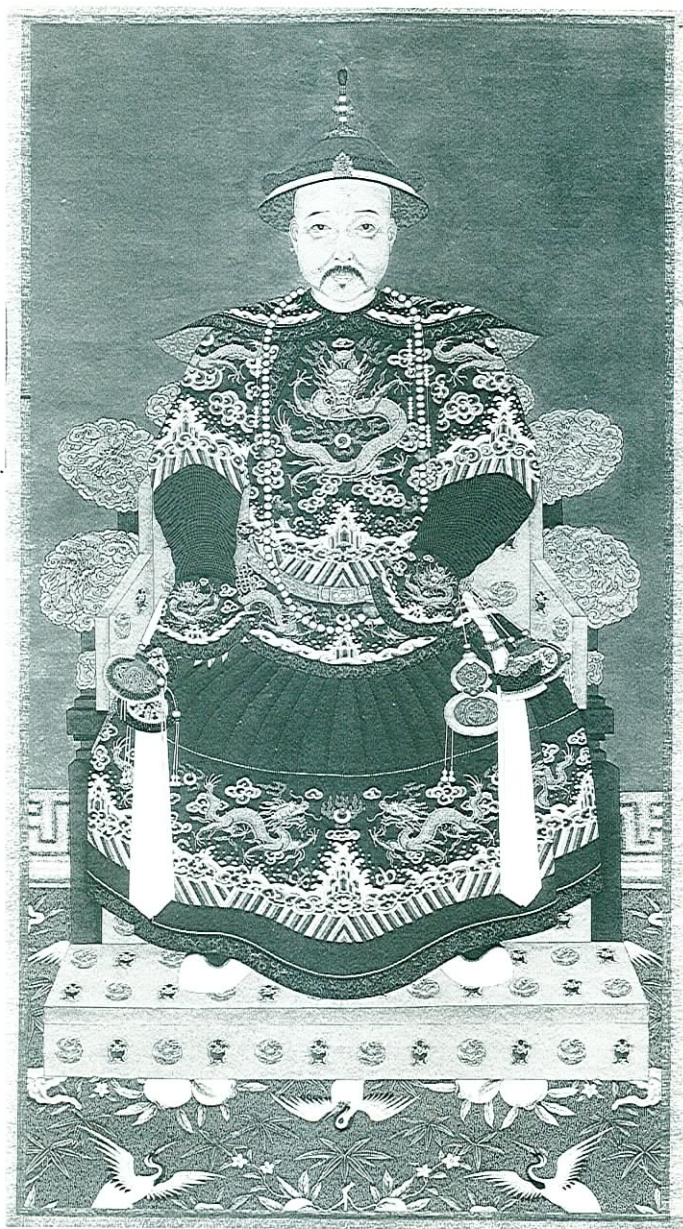


Figura 18. Anonimo, ritratto dell'imperatore K'ang-hsi (regnante 1662-1722). Colori su seta, 161,6 × 77,5 cm. Dinastia Ch'ing. The Metropolitan Museum of Arts, Rogers Fund, 1942 (42.141.2).

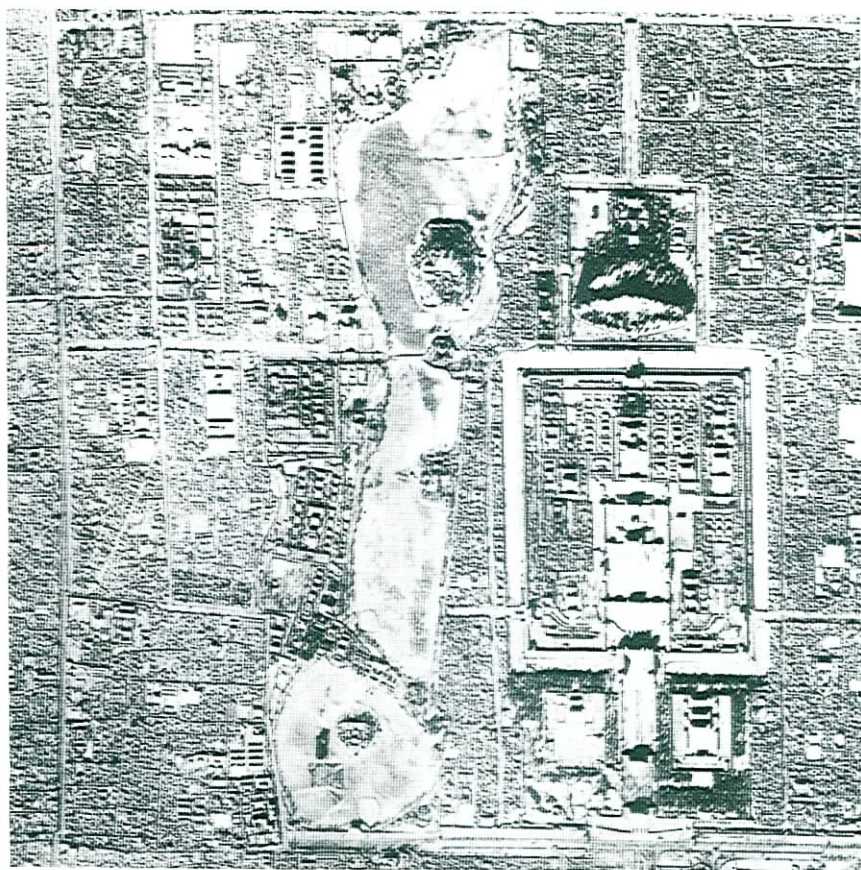


Figura 19. Ripresa aerea della zona centrale di Pechino. Nel centro il lago del nuovo Palazzo d'Estate, Wan-shou-shan; a destra il rettangolo, circondato da un fosso, della Città Purpurea, Proibita, con i tre palazzi di stato, San Ta Tien, visibili sull'asse nord-sud. La collina della Prospettiva si trova nel rettangolo a nord, mentre a sud c'è la porta principale della Città Proibita, T'ien-an-men. Da quando fu scattata la fotografia, verso il 1945, le mura della città sono state abbattute, l'area a sud di T'ien-an-men è stata spianata per fare una grande piazza, con il Grande Palazzo del Popolo a ovest, e nuove strade e palazzi d'appartamenti hanno sostituito gran parte delle stradine e delle case della vecchia Pechino.



Figura 20. Vaso rituale di bronzo del tipo *yu*, 36,1 × 26,9 cm. Dinastia Shang, tardo An-yang. Per gentile concessione della Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington (40.11).

tivo «scientifica» non meno (ma non più) della sua controparte occidentale fino a tempi recenti. Forniva cure mediche a una piccola parte della popolazione cinese. La maggioranza dei suoi pazienti e i suoi più eminenti medici appartenevano allo strato più alto della società. Nella popolazione cinese, e nel corso della storia, gran parte dei malati non aveva accesso ai pochi medici qualificati, e dipendeva da una grande varietà di guaritori più o meno istruiti, che andavano dagli erboristi ai sacerdoti: situazione che sarebbe stata perfettamente familiare ai francesi del secolo XVIII¹¹.

Quella che noi chiamiamo medicina raccoglie e ordina le esperienze riferite a ogni aspetto della salute, della malattia e delle lesioni traumatiche. Uno degli schemi cinesi in cui erano descritte le principali branche della medicina comprendeva lo studio teorico della salute e della malattia; la terapeutica; teoria e pratica delle tecniche di longevità, compresa l'igiene sessuale; farmacognosia; medicina veterinaria. La farmacognosia, studio delle sostanze vegetali, minerali e animali usate in terapia, riuniva cosa tante informazioni sulle fonti e le caratteristiche di migliaia di ingredienti di farmaci, che i suoi testi venivano studiati non solo a scopi terapeutici, ma anche come compendi di storia naturale ". Le prescrizioni a base di sostanze grezze e di estratti erano comunemente usate in unione con una grande varietà di altri agenti terapeutici, tra cui agopuntura e moxibustione, dietetica, ginnastica, esercizi respiratori e massaggi.

Nell'agopuntura si inserivano aghi in corrispondenza di determinati punti della pelle; nella moxibustione, sugli stessi punti si bruciavano coni di muschio. Questi stimoli influivano su quel che nella medicina tradizionale era considerata una circolazione di fluidi vitali all'interno del corpo (si veda la fig. 15) e che i ricercatori clinici odierni, in Cina e all'estero, vedono come terminazioni nervose periferiche e recettori nervosi. Nel complesso, per la medicina classica l'agopuntura costituiva una

East Asian Science Series, 3, Cambridge, MIT Press, 1974. Per un'esposizione cinese della medicina si veda N. Sivin, *Traditional Medicine in Contemporary China* cit., pp. 201-427. Le parti di *Science and Civilisation in China* che riguardano la medicina non sono ancora state pubblicate. Vari eccellenti saggi di Needham in collaborazione con Lu Gwi-djen sono stati raccolti in *Clerks and Craftsmen in China and the West: Lectures and Addresses on the History of Science and Technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, in particolare «Medicine and Chinese Culture», pp. 263-93.

¹¹ L'unico importante studio che va al di là della medicina classica e che si occupa dei vari trattamenti medici nei tempi antichi è Paul U. Unschuld, *Medicine in China: A History of Ideas*, Berkeley, University of California Press, 1985.

¹² Paul U. Unschuld, *Medicine in China: A History of Pharmaceutics*, Berkeley, University of California Press, 1986, dà informazioni su gran parte della letteratura.

componente secondaria della terapia, efficace solo per certe affezioni e solo se la cura veniva protratta per un lungo periodo di tempo. Nella moderna pratica clinica cinese, naturalmente, è impossibile valutare l'agopuntura separatamente dagli altri rimedi cinesi e occidentali con cui viene curato il paziente.

L'agopuntura è stata promossa al rango di cura miracolistica dai *media* americani, nella loro insaziabile ricerca di novità. È stata apprezzata in maniera sproporzionata rispetto al resto della terapia tradizionale. Ha un fascino esotico per gli americani, che hanno conosciuto molto in ritardo la sua lunga popolarità nell'Asia Orientale. Pochi sanno del suo impiego in Europa da circa trecento anni o di come fosse in voga tra i medici americani di inizio Ottocento¹³. Di solito la si confonde con l'anestesia (o analgesia) da agopuntura, una nuova tecnica usata nella moderna chirurgia a partire dalla fine degli anni cinquanta. Nella chirurgia tradizionale (limitata a medicina esterna, amputazione e trattamento delle fratture), gli unici anestetici che, a quanto ci risulta, sono stati usati, sono droghe: in genere alcool, datura e cannabis.

La medicina classica cinese è stata spesso descritta come una scienza empirica basata sull'uso, clinicamente corretto, di farmaci naturali efficaci e altri rimedi. Secondo queste interpretazioni, le teorie servivano soprattutto come ausilio mnemonico o come mistificazione per confondere i profani. Alcuni moderni medici che non si sono presi il disturbo di studiare le conoscenze mediche classiche le accantonano come sciocchezze risalenti a un passato feudale. Altri autori hanno parlato della medicina classica come di un notevole insieme di teorie — basate su adattamenti dei concetti di yin-yang e delle cinque fasi — che interpretava il corpo come un sistema a molti livelli e trattava in modo olistico le sue malattie. Di conseguenza la raccomandano come correttivo alle tendenze impersonali, nichiliste ed eccessivamente incentrate sulle lesioni della moderna terapia biomedica. I rimedi blandi e generalmente non specifici della medicina tradizionale contribuiscono a volte (ma non sempre) a questo cambiamento. Una migliore conoscenza dei testi di medicina classica e della sua pratica nella Cina odierna suggerisce che queste, però, siano solo immagini parziali di una realtà più complessa.

Prima del 1920 la forza della medicina, in tutto il mondo, stava soprattutto nella cura delle malattie lievi e croniche. Il medico poteva fare poco per le affezioni più acute, tranne che rafforzare le difese del

¹³ James H. Cassedy, «Early Uses of Acupuncture in the United States, with an Addendum (1826) by Franklin Bache, M.D.» in *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, serie 2, vol. I, 1974, pp. 892-906.

paziente e preparare la famiglia al peggio. Tenendo presente questa particolare attenzione per i casi lievi e cronici, siamo maggiormente in grado di giudicare l'importanza dei rimedi blandi e gradualisti, e delle pratiche miranti a elevare e a migliorare le condizioni fisiche, mentali, spirituali e sociali del paziente, e delle teorie che collegavano i sintomi a una legione di misure terapeutiche, sia per suggerire un programma flessibile di terapia, sia per far capire al paziente il collegamento.

L'assenza nella medicina cinese di un'immagine dettagliata e accurata dell'anatomia e della fisiologia non costituiva un handicap. L'alto livello di conoscenza anatomica che si possedeva in Europa allorché Andreas Vesalius morì nel 1564 era la gloria della medicina come branca del sapere accademico, ma aveva scarsa applicazione nella medicina in quanto cura dei malati. Fu necessario attendere fino all'inizio del secolo XIX perché le malattie nel vivente potessero essere collegate in modo attendibile alle anomalie osservate nei cadaveri dissezionati. Perché i chirurghi potessero sfruttare pienamente queste conoscenze si dovette cominciare a pensare alle malattie in termini di lesioni localizzate, l'asepsi e l'anestesia dovettero rendere sicuri gli interventi locali, e le organizzazioni della professione medica dovettero imporre un elevato standard di competenza, uguale per tutti. Negli Stati Uniti, ad esempio, i cambiamenti che resero sicura la chirurgia e trasformarono gli interventi in una routine non divennero predominanti fino al 1920 circa.

Diversamente dalla moderna biomedicina, l'arte medica tradizionale cinese non poteva attingere a niente di paragonabile a scienze odierne come biologia, chimica e fisica. Per questo motivo, i suoi concetti ricordano piuttosto quelli prevalenti nell'Europa di quattro secoli fa. Non si occupano dei microrganismi o dei particolari degli organi e dei tessuti del corpo. La forza della medicina cinese classica sta piuttosto nella sua raffinata analisi del modo in cui le funzioni sono collegate tra loro a vari livelli, che vanno da quello dei processi vitali dell'organismo, a quello delle emozioni e dell'ambiente naturale e sociale del paziente, e dell'attenzione prestata alle finalità terapeutiche. La medicina cinese deve essere valutata alla luce di questa sua forza, anziché in base a criteri che non sarebbero stati applicabili in alcuna parte del mondo fino a cinquant'anni fa.

4.3. *Alchimia*

L'alchimia cinese si serviva delle tecniche della chimica per preparare elisir, ossia sostanze rese perfette, che davano la trascendenza personale e la vita eterna. Gli elisir potevano anche essere usati per impieghi

medici e per trasformare in oro i metalli comuni. Questa poteva essere definita «alchimia della materia» (alchimia esterna, *wai-tan*); il suo analogo, l'« alchimia del corpo» (alchimia interna, *nei-tan*) si serviva dei termini del laboratorio per insegnare discipline meditative (o talvolta sessuali) in cui il corpo dell'adepto veniva immaginato come il contenitore in cui avveniva la reazione o come il forno. Nel primo millennio, le due alchimie venivano di regola praticate insieme, ma dopo il 1200 non sono documentati progressi nell'alchimia della materia.

I materiali e le apparecchiature dell'alchimia erano, nel complesso, gli stessi della farmacologia, con qualche contributo della metallurgia e delle altre arti chimiche pratiche (si veda la fig. 16). Taluni sviluppi, come i complessi vasi per la distillazione, sono così esclusivi della letteratura alchemica da far pensare che siano stati inventati dagli alchimisti cinesi. Lo stesso si può dire della polvere da sparo. Quella che è probabilmente la più antica citazione della composizione di, una miscela esplosiva compare, curiosamente, in un elenco di pratiche pericolose dell'alchimia della materia, in un trattato di alchimia interna scritto non più tardi della fine del secolo IX: «Ci fu un caso in cui solfo e realgar vennero mescolati con salnitro e miele, e venne loro dato fuoco. Si svilupparono fiamme altissime, che bruciarono la mano all'alchimista e mandarono in cenere l'edificio»¹⁴.

Il centinaio di libri di *wai-tan* che ci rimangono sono probabilmente la fonte più ricca del mondo per conoscere quel che era noto sulle reazioni e i loro prodotti fino al 1200. Essi ci rivelano, in realtà, che l'alchimia non era del tutto qualitativa; alcuni adepti mostravano vivo interesse per determinare le proporzioni dei reagenti che si combinavano per formare una sostanza nuova¹⁵.

La conoscenza delle trasformazioni chimiche era un mezzo e un prodotto collaterale, non lo scopo principale dell'alchimia della materia. Per alcuni dei suoi praticanti, la meta non era diversa da quella della medicina. Altri, invece, non erano interessati tanto a un prodotto che desse la salute o l'immortalità, quanto al processo alchemico stesso, che per loro costituiva il modello dei grandi cicli della natura, dei ritmi del tao.

¹⁴ *Chen yuan miao tao yao-lueh* [Elementi essenziali del misterioso tao della vera origine] in *Cheng-t'ung tao tsang* [Raccolta di opere taoiste], vol. 596, p. 3a. Su questo libro si veda J. Needham, *Science and Civilisation in China*, cit., vol. 5, parte 3, pp. 78-79.

¹⁵ Nathan Sivin, *Traditional Medicine* in J. Needham, *Science and Civilisation in China*, cit. vol. 5, parte 4, pp. 300-5. Il saggio è riassunto in «Chinese Alchemy and the Manipulation of Time» in *Isis*, LXVII, 1976, pp. 513-26, specialmente p. 521; rist. in Nathan Sivin (a cura di), *Science and Technology in East Asia*, History of Science, Selections from *Isis*, New York, Science History Publications, 1977, p. 117.

Nessun mortale poteva avere esperienza diretta dei cicli cosmici e della loro cadenza millenaria, ma gli alchimisti acceleravano la scala del tempo mediante teorie basate sullo yin-yang, sulle cinque fasi e sulla numerologia per creare — con un processo di laboratorio che poteva richiedere da poche settimane a un anno — un oggetto di meditazione esoterica. Essi credevano, al pari dei pitagorici prima di loro, che cogliere le forme costanti che stanno al di sotto del caos fenomenologico dell'esperienza equivalesse a liberarsi dai legami della finitezza umana. Come nelle altre scienze cinesi, le motivazioni che portarono alle scoperte nel campo della chimica erano legate ai più profondi valori degli stessi ricercatori.

4.4. *Geomanzia*

I maestri di geomanzia o, detto più espressamente, di prospezione¹⁶, analizzavano i caratteri topografici per trovare un terreno dalla configurazione ben equilibrata in cui collocare abitazioni e tombe¹⁷. L'alchimia, come si è visto, impiegava i concetti di yin-yang e delle cinque fasi per spiegare il tempo richiesto dai processi di laboratorio e per modificarli; la geomanzia adattava gli stessi concetti allo studio degli spazi e delle forme nel paesaggio. Alcuni di questi maestri si affidavano alla propria esperienza per giudicare l'equilibrio visivo della topografia, e alcuni si servivano di letture effettuate con la bussola geomantica, strumento che, tra le sue diciotto e più scale concentriche (si veda la fig. 17) comprendeva anche l'indicazione della declinazione magnetica, e che è stato a quanto pare un precursore della bussola marina.

Una volta riconosciuti i suoi contributi all'evoluzione della bussola, la geomanzia viene spesso accantonata perché la si giudica sbrigativamente una superstizione popolare, e infatti non ci sono molti argomenti in sua difesa, in base ai soli criteri di valutazione della scienza d'oggi. Ma non sono questi i criteri più adatti a comprendere il fenomeno, perché la geomanzia non era così strettamente focalizzata come si pretende da una scienza moderna. Tuttavia, essa rientra nella definizione più vasta di scienza premoderna, perché certe sue scuole pratiche disponevano di un sistema di ragionamenti astratti e obiettivi su fenomeni naturali di cui si occupavano.

Gli antropologi hanno giudicato degna del loro interesse la geoman-

¹⁶ Per usare il termine chiarificatore proposto da Steven J. Bennett [in inglese, *siting*, «valutazione del sito», «studio del sito» ossia «prospezione»].

¹⁷ Steven J. Bennett, «Patterns of the Sky and Earth: A Chinese Science of Applied Cosmology» in *Chinese Science*, III, 1978, pp. 1-26.

zia, per il mondo in cui era (ed è) usata per risolvere i problemi di rango e di precedenza tra i clienti del geomante. I geografi e gli architetti ambientalisti hanno manifestato interesse per le teorie della geomanzia perché essa compie già da secoli quel che si propongono di fare i teorici moderni: fornire un'inquadratura sistematica e razionale che permetta di scegliere con sicurezza posizioni esteticamente belle. Poiché l'equilibrio cercato dalla geomanzia era dinamico e complesso, i benefici di questa scienza sono in gran parte estetici, e dunque costituiscono non un argomento che rivesta un interesse puramente scientifico, ma neppure privo di utilità. Questo può spiegare perché la geomanzia è sopravvissuta fino a oggi: essa e la medicina sono le uniche scienze tradizionali ancora praticate ampiamente nelle comunità cinesi¹⁸.

4.5. *Studi fisici*

Sotto il termine di «studi fisici» viene raccolto un gruppo di tradizioni che valuta alla luce dei concetti fondamentali un elevato numero di fenomeni naturali. Finora, queste tradizioni sono state studiate solo occasionalmente, ma molta della loro letteratura ci chiarisce le antiche conoscenze su cambiamenti e interazioni chimiche, fisiche e biologiche.

Alcune citazioni tratte dal capitolo sugli alberi di uno dei trattati più noti possono dare un'idea della quantità di informazioni che vi si incontra: «Se il pesco è innestato nel caco, i frutti saranno pesche dorate. Se il pesco è innestato nell'albicocco giapponese, i frutti avranno più polpa. Se si piantano insieme alberi di ginko maschili e femminili, quelli femminili fruttificheranno. Se si innesta il melarancio nella «cassia fiorita» [*Osmanthus fragrans* Lour.], i boccioli saranno sempre rossi». Poiché coloro che scoprirono l'arte degli innesti non ci hanno lasciato documenti, è da fonti come questa, oltre che da scritti di argomento medico, che possiamo ricostruire la storia dell'arboricoltura cinese. Un campo altrettanto vasto di documenti deve essere studiato da coloro che desiderano capire molte altre attività antiche che richiedevano conoscenze tecniche.

Non si deve però avere l'impressione che gli «studi fisici» siano una miniera di informazioni tutte interessanti per la scienza moderna. Il carattere composito del libro del secolo X da cui è tratta la citazione pre-

¹⁸ La geomanzia è ufficialmente considerata una superstizione e se ne scoraggia l'esercizio nella Repubblica Popolare, ma è tuttora praticata. Sulla geomanzia nel Territorio di Hong Kong si veda Baruch Boxer, «Space, Change and Feng-shui in Tsuen Wan's Urbanization» in *Journal of Asian and African Studies*, III, 1968, pp. 226-40.

cedente sarà chiaro da quel che si legge in due osservazioni successive, nella parte sulle «vicende umane»: «Quando una madre piange e le sue lacrime cadono sugli occhi del figlio, la pupilla di questi verrà danneggiata e vi si produrrà una cataratta. Nelle malattie epidemiche a fattore caldo [classe di malattie comprendente le febbri], se gli abiti della prima persona caduta malata vengono fatti cuocere in una stufa di terracotta a vapore, il resto della famiglia non si ammalerà »¹⁹.

Anche le idee astratte di queste vaste compilazioni meritano di essere esaminate. In uno studio di come lo yin-yang e le cinque fasi riguardino l'alchimia, P.Y. Ho e Joseph Needham chiamano lo sfruttamento di queste idee da parte degli antichi «un capitolo finora sconosciuto nella preistoria del concetto di affinità chimica», frase con cui intendevano dire che queste osservazioni «sembrano prendere il loro posto nella genealogia dell'idea che le cose possano essere disposte in classi chimiche, i cui membri subiscono processi chimici simili»²⁰.

4.6. *La trasmissione della scienza tra le civiltà*

Merci e idee sono state scambiate regolarmente tra la Cina, l'Europa e le altre gradi civiltà a partire dal Neolitico. Se alcune caratteristiche della prima civiltà cinese come la scrittura, la fabbricazione e l'impiego della ruota, e la metallurgia del bronzo e del ferro siano giunte in Cina dall'estero o se vi siano state reinventate è questione tuttora dibattuta. Le due ipotesi non si escludono reciprocamente, perché basta venire a sapere che una cosa esiste per semplificarne l'«invenzione». In qualsiasi caso, la ruota e la metallurgia non apparvero in Cina già pienamente formati, come ci si aspetterebbe se fossero giunte dall'estero.

Oggetti in ferro, ad esempio, furono prodotti in Cina verso la metà del secolo VII a. C., circa sei secoli dopo il ferro dell'Anatolia. Però sono stati trovati negli scavi oggetti fusi in ghisa risalenti al secolo VI a. C., mentre in Occidente, prima che si avesse una regolare produzione di ghisa, fu necessario lasciar passare 1700 anni. L'acciaio veniva prodotto inizialmente dal ferro, ma i processi industriali per produrlo dalla ghisa vennero messi a punto nel secolo II a. C. Questo fu possibile perché

¹⁹ Tsan Ning, *Ke-wu ts'u-t'an* [Semplici discorsi sulla ricerca dei fenomeni], edizione Paipu ts'ung-shu chi-ch'eng (circa 980), vol. 1, p. 4b e vol. 2, p. 16b. Si confronti con la traduzione in J. Needham, *Science and Civilisation in China* cit., vol. 5, parte 2, 149.

²⁰ Ping-Yü Ho e Joseph Needham, «Theories of Categories in Early Mediaeval Chinese Alchemy» in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXII, 1959, pp. 173-210, in particolare p. 201; una versione rivista è pubblicata in J. Needham, *Science and Civilisation in China* cit., vol. 5, parte 4, 322.

tutti gli elementi occorrenti erano già disponibili: efficienti forni ricavati da quelli per la ceramica, mantici alternativi per fornire un soffio d'aria continuo, terre e rocce ricche di fosforo per abbassare il punto di fusione del ferro²¹.

Fin dall'inizio, la scienza fece parte dello scambio tra Est e Ovest. La dottrina medica greca dei quattro elementi raggiunse la Cina dall'India verso il 500 d. C. Si dice che medici venuti da Bisanzio o dalla Siria, forse cristiani, abbiano curato un imperatore cinese verso la metà del secolo VII. I missionari gesuiti in Cina pubblicarono un trattato di fisiologia occidentale e un atlante anatomico verso la metà del secolo XVII, ma i due libri ebbero scarsa diffusione e non destarono praticamente alcun interesse. Il primo libro di medicina cinese pubblicato in Europa apparve nel 1682, il primo sull'agopuntura nel 1683. Nella Cina del secolo VII è documentata la presenza di elisir alchemici di origine occidentale, e ci sono prove che l'oro alchemico cinese sia stato scambiato o venduto all'estero. Ma le massime influenze straniere in Cina, tanto nei primi secoli quanto al culmine dell'attività dei missionari gesuiti, nel secolo XVII, si ebbero nel campo dell'astronomia. Perciò occorre esaminare in maggiore dettaglio quel campo.

Nella prima metà del secolo VII d. C., allorché il buddismo si fu radicato in Cina, astronomi indiani lavorarono nella capitale cinese. Le loro tecniche erano in parte derivate dall'astronomia greca ed erano più precise, nel prevedere le eclissi solari, delle tecniche cinesi. Il significato politico delle eclissi solari portò la corte cinese, a partire dal secolo VIII, ad affidarsi ad astronomi stranieri residenti. Quando i mongoli imposero il proprio dominio sulla Cina nella seconda metà del secolo XIII, chiamarono a corte astronomi islamici della Persia e dell'Asia centrale, i cui sistemi di calcolo erano più accurati di quelli dei loro predecessori indiani. I musulmani eseguivano ancora gli stessi servizi per la corte quando i gesuiti si misero in competizione con loro, tre secoli e mezzo più tardi.

I missionari gesuiti in Cina all'inizio del secolo XVII non erano laggiù per diffondere la conoscenza dell'astronomia, ma per convertire l'impero al cattolicesimo, dalla corte in giù. L'unica possibilità di accedere alla corte era tramite il Ministero per l'Astronomia, che da quasi mille anni assegnava le sue cariche a stranieri. Con il 1645 gli europei si assicurarono il controllo del ministero, dopo avere trasmesso al trono una

²¹ Per una rassegna delle ricerche recenti si veda Tsun Ko [K'o Chiin], «The Development of Metal Technology in Ancient China» in Cheng-Yih Chen (a cura di), *Science and Technology in Chinese Civilization*, Singapore, World Scientific, 1987, pp. 225-43.

serie di trattati in cui erano formulate in lingua cinese le fondamenta matematiche e cosmologiche dell'astronomia europea, e avevano clamorosamente vinto alcune gare per la previsione delle eclissi. Conservarono la loro carica nel servizio astrologico statale fino alla metà del secolo XVIII e oltre.

Il divieto della Chiesa (1616) di insegnare le teorie copernicane del Sole centrale e della Terra rotante attorno a esso e la condanna di Galileo nel 1633 impedirono ai missionari, per circa un secolo, di insegnare l'astronomia più aggiornata e di spiegare fino in fondo le scoperte di Copernico, Keplero e Newton. Anche se la nuova astronomia conosceva ulteriori sviluppi, l'insegnamento che ne davano in cinese i gesuiti era pieno di lacune e di contraddizioni che non venivano spiegate. Quel che viene di solito definito come il grande spartiacque nella coscienza scientifica europea non venne rivelato in Cina fino alla seconda metà del secolo XIX, molto dopo essersi universalmente diffuso in Occidente. Né gli scritti dei gesuiti erano sufficientemente approfonditi, sotto l'aspetto tecnico, da permettere ai cinesi di dare contributi autonomi. Comunque, portarono al culmine le attività astronomiche.

L'impostazione geometrica e trigonometrica e la cornice cosmologica degli scritti in cinese dei gesuiti, per superati che fossero con il procedere del secolo XVII, diedero origine a quella che si può legittimamente chiamare una rivoluzione scientifica. I migliori astronomi cinesi del tempo (che in genere lavoravano all'esterno della corte imperiale) adottarono i nuovi concetti, i nuovi strumenti e i nuovi metodi. Cambiarono idea rispetto a quelli che erano gli autentici problemi astronomici e all'importanza dell'astronomia per la comprensione ultima della natura e anche della società umana²².

Questa metamorfosi dell'astronomia non portò a quei cambiamenti fondamentali nel pensiero e nella società che, ingenuamente, sembrerebbero dover accompagnare in modo inevitabile le rivoluzioni scientifiche. Le rivoluzioni concettuali, come quelle politiche, si verificano ai margini della società. Gli astronomi che subirono l'influenza degli scritti dei gesuiti appartenevano all'élite letterata, che soprattutto sentiva la responsabilità di rafforzare e portare avanti le idee tradizionali. Erano, in altre parole, al centro della società. Non c'è niente di strano, perciò, che usassero quel che avevano imparato dall'Occidente per

²² John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1984; Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Harvard East Asian Monographs, 110, Cambridge, Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984; Nathan Sivin, «Copernicus in China» in *Studia Copernicana* (Varsavia), VI, 1973, pp. 63-122.

riscoprire e portare a nuove altezze le tecniche astronomiche dei loro predecessori cinesi.

Solo dopo la prima Guerra dell'oppio²³ all'inizio degli anni 1840 i cinesi cominciarono a ricevere un insegnamento sistematico delle scienze esatte, come venivano allora studiate in Europa. Questa volta gli insegnanti non erano singoli sacerdoti che dipendevano dal permesso degli ospiti: erano in gran parte missionari protestanti, dispensati dal dover obbedire alle leggi cinesi, e il loro diritto di dirigere missioni e scuole era garantito dai trattati imposti dai vincitori e dalle cannoniere. Non si rivolgevano più, come avevano fatto i gesuiti, a un'élite che voleva adattare le nuove tecniche ai fini tradizionali. I missionari protestanti insegnavano soprattutto ai poveri e alle persone di mezzi modesti. Anche i convertiti più ricchi si recavano da loro perché i cambiamenti sopravvenuti nell'ordinamento statale davano ai loro figli scarse possibilità di successo, con i mezzi consueti, nella vecchia società.

Gli astronomi cinesi di fine Ottocento, che avevano studiato nelle istituzioni occidentali, non avevano ragione di occuparsi di quel che avevano fatto in passato i loro compatrioti. Con il 1880, i missionari protestanti, che in genere lavoravano con assistenti cinesi, avevano tradotto dalle lingue europee numerosi testi con elementi di astronomia, matematica e fisica, disponibili a prezzi bassi. Le loro scuole, biblioteche, librerie e altre istituzioni erano state fondate per promuovere il cambiamento, non per conservare la civiltà cinese.

Quando la minaccia di smembramento da parte delle potenze coloniali divenne più forte, il governo cinese si decise, un po' tardivamente, a istruire scienziati moderni. Nel 1886 un dipartimento di matematica e astronomia venne aggiunto al T'ung-wen-kuan di Pechino, che in precedenza era un'università per interpreti. Nel 1867, un dipartimento di traduzioni venne aggiunto all'arsenale di Shanghai, che era stato fondato due anni prima. Laggiù, dipendenti cinesi e stranieri del governo imperiale procedevano sistematicamente alla traduzione e alla pubblicazione di moderne opere di scienza, d'ingegneria, di medicina e così via. Queste e le pubblicazioni tecniche, meno sistematiche, dei missionari, ebbero un'ampia distribuzione e vennero studiate in modo approfondito da gruppi di dilettanti che mantenevano viva la tradizione iniziata con gli scritti dei missionari. Le nuove traduzioni spesso svolsero una parte importante nell'istruzione degli statisti e dei riformatori, a cui fornivano una finestra sul mondo. Il futuro, però, non stava con coloro che vedevano la tecnologia moderna come uno strumento per dare nuova

²³ Si veda la voce *Guerre dell'oppio* nel Glossario.

vita a un impero e a una cultura tradizionali, ma con coloro che stavano ai margini dell'antica società, erano stati istruiti nelle scuole moderne e lavoravano per istituzioni venute dall'estero.

Dal 1900 in poi, infatti, cominciarono ad affacciarsi astronomi cinesi che erano ben preparati ad approfittare dell'insegnamento progredito ricevuto all'estero. Avevano studiato negli istituti missionari e, non appena queste apparvero, nelle università statali. Quando dieci potenze straniere si fecero versare grandi indennità dalla Cina dopo la rivolta dei Boxer²⁴ del 1900, gli Stati Uniti usarono il reddito della loro parte per finanziare gli studi tecnici degli studenti all'estero. Gli scienziati che avevano studiato negli Stati Uniti, in Europa e in Giappone, oltre a quelli provenienti dalle scuole cinesi, crearono il primo sistema su vasta scala di istituti di ricerca e una struttura di insegnamento in grado di formare specialisti nelle scienze. Alcuni di questi istituti vennero fondati da stranieri e imitarono le istituzioni estere ma, per ripetere le parole di un grande storico della Cina, «su tutti i lati di questo fulgore di luce occidentale, la Cina era lacerata da forze così potenti da rendere desolatamente irrilevanti gli sforzi degli occidentali»²⁵.

Dal 1949 la Cina, sia pure con alcune interruzioni, ha trovato politiche verso l'istruzione e la scienza che riflettono le proprie priorità anziché le aspettative di altre nazioni.

5. *La storia della scienza nella Cina contemporanea*

Nella Cina odierna è normale che le riviste scientifiche pubblichino studi storici, che i centri di ricerca, gli osservatori e le altre organizzazioni ospitino gruppi di ricerca sulla scienza e la tecnica antiche e che gli scienziati moderni conoscano l'eredità scientifica del loro paese²⁶. Questa situazione contrasta a tal punto con quella delle altre nazioni da richiedere una spiegazione.

Ho già osservato che gli antichi documenti sulle osservazioni astronomiche e sugli eventi sismici costituiscono una documentazione utile per l'attuale ricerca scientifica. Ma questa è solo una delle motivazioni che portano a una maggiore coscienza della storia. Altre ragioni sono collegate alla posizione della Cina nel mondo. Per millenni i cinesi han-

²⁴ Si veda la voce *Boxer, rivolta dei* nel Glossario.

²⁵ Jonathan Spence, *To Change China: Western Advisors in China, 1620-1960*, Boston, Little, Brown, 1969, p. 172.

²⁶ Le recenti pubblicazioni astronomiche e le recenti ricerche sono riassunte in N. Sivin, *Current Research* cit.

no considerato la loro terra l'unico vero centro della civiltà. Nello scorso secolo, la Cina si è dovuta trovare un nuovo posto come semplice membro di una grande famiglia di nazioni. Per gran parte degli ultimi cento anni è stata costretta a dipendere dagli stranieri e, per questo, è stata guardata con superiorità. L'attuale governo è deciso a rendere la Cina indipendente, entro limiti fissati dagli imperativi della sopravvivenza, e cerca di mobilitare le energie di tutti i cittadini.

Per molti aspetti, la recente politica cinese di sviluppo tecnologico non ha avuto precedenti. Ha portato a richieste davvero uniche di adattamento da parte dell'intero settore scientifico della società, che fino a vent'anni fa era considerato qualcosa di prettamente occidentale. La scienza e l'ingegneria erano discipline che si imparavano dagli stranieri per proteggersi dalle loro mire. Quest'opinione è in gran parte cambiata, negli scorsi vent'anni, grazie alla pubblicità che è stata data alla storia della scienza cinese. Libri per ragazzi, francobolli commemorativi, mostre e lezioni scolastiche hanno fatto penetrare nella popolazione il messaggio che la scienza non è una creazione degli europei, ma un'impresa di tutto il mondo, e che per gran parte della storia la Cina fu una delle nazioni che maggiormente contribuirono a questa impresa.

Non è difficile incontrare simili affermazioni. Consideriamo ciò che si legge nell'appendice di un libro per adolescenti su tutti gli aspetti della storia della tecnica, pubblicato immediatamente dopo la Rivoluzione culturale: «Le scoperte dell'antica scienza e dell'antica tecnica cinesi dimostrano che il popolo cinese possiede le capacità occorrenti per occupare il suo giusto posto tra le nazioni della Terra. Questi risultati incoraggeranno anche la nostra fede e rafforzeranno la nostra risoluzione, in modo che nel più breve tempo possibile si possa raggiungere e superare i più avanzati livelli di sviluppo mondiali. La Cina ha ancora da dare grandi contributi all'umanità»²⁷. Per i ricercatori scientifici e medici, questa coscienza è uno stretto legame tra mondo scientifico e attività politica.

Una maggiore coscienza della storia scientifica cinese non è del tutto una questione interna. L'importanza e il fascino della tradizione scientifica cinese sono noti da tempo in Europa, in Giappone e negli Stati

²⁷ Accademia Cinese delle Scienze, Istituto per la Storia delle Scienze Naturali (a cura di), *Chung-kuo ku-tai k'e-hsueh ch'eng-chiu* [Risultati dell'antica scienza e tecnica cinesi], Pechino, Chung-kuo Ch'ing-nien Ch'u-pan-she, 1978, p. 706. Scritta per adolescenti, questa vasta opera contiene articoli dei principali storici cinesi della scienza e della tecnica. Le frasi tradotte nel presente articolo non compaiono nella versione inglese, *Ancient China Technology and Science*, Pechino, Foreign Languages Press, 1983.

Uniti. Gli studiosi di molti paesi hanno aiutato a capire le opere di molti grandi storici cinesi delle scienze e a renderle accessibili in altre lingue²⁸.

Le persone istruite di tutto il mondo sono oggi pronte a rispondere alle nuove rivelazioni, indipendentemente dal fatto che si tratti di nuove applicazioni dell'antica arte dell'agopuntura o di scoperte archeologiche su una scala senza precedenti. Questo aumento di interesse ha comportato un piccolo, ma percettibile, aumento della stima mondiale nei riguardi della Cina. Inoltre, significa che gli scienziati di tutto il mondo partecipano sempre di più a quel processo di dare e avere che porterà gli scienziati cinesi a entrare pienamente a fare parte della comunità scientifica internazionale.

²⁸ Le ricerche di carattere storico, soprattutto a partire dal 1980, sono riassunte in Nathan Sivin, «Science and Medicine in Imperial China — The State of the Field» in *Journal of Asian Studies*, 1, XLVII, 1988, pp. 41-90.

Capitolo ottavo

Donne, matrimonio e famiglia nella storia cinese

Patricia Ebrey

Premessa

Sulle donne e sulla famiglia nella Cina della tradizione si è scritto molto. I primi osservatori occidentali furono immediatamente colpiti dagli aspetti della famiglia cinese che contrastavano con quelli a loro noti: aspetti come il culto degli antenati, il concubinaggio legalmente riconosciuto, le grandi famiglie; con vari fratelli sposati che abitavano insieme, e i «dignaggi» che riunivano centinaia di parenti. In particolare, gli osservatori occidentali erano colpiti dalla situazione femminile. Gli osservatori del secolo XIX e dell'inizio del XX descrivevano nei particolari la sventura delle bambine: potevano essere uccise alla nascita da genitori che non volevano un'altra femmina, a cinque o sei anni potevano essere vendute come serve-schiave, i loro piedi venivano legati così strettamente da non permettere loro di camminare, dovevano sposare l'uomo imposto loro dal padre e, spesso, dopo il matrimonio, dovevano sopportare una suocera dispotica, dopo la morte del marito potevano non avere più il permesso di sposarsi, avevano limitati diritti di ereditare e potevano essere ripudiate con facilità, e in tal caso non avere diritto alla custodia dei figli¹. «La situazione della donna cinese è degna di ogni commiserazione — scriveva un missionario. — Sofferenze, privazioni, disprezzo, ogni genere di miseria e di degradazione la prendono nella culla e l'accompagnano spietatamente fino alla tomba»².

Come notato in altri capitoli del presente volume — nell'Introduzione e nei capitoli terzo, «La successione delle forme di governo in Cina», settimo, «Scienza e medicina nella storia cinese», nono, «La storia economica della Cina in una prospettiva comparata», undicesimo, «La

¹ Si veda, ad esempio, Arthur H. Smith, *Village Life in China*, 1899, rist. New York, Little Brown, 1970, pp. 196-237, e Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese*, New York, Harper 1895, vol. 1, pp. 98-112, vol. 2, pp. 197-213.

² M. Huc, *The Chinese Empire*, London, Longman, Brown, Green & Longmans, 1855, vol. 1, p. 248.

storia sociale della Cina moderna in una prospettiva comparata», e tredicesimo, «La particolare arte della narrativa cinese» — oggi gli studiosi hanno ormai superato l'abitudine di vedere la Cina premoderna con le prospettive dell'Occidente moderno. Ora si sa che molti aspetti della famiglia cinese tradizionale hanno avuto una diffusione, sulla scala della storia mondiale, molto più alta che gli analoghi costumi europei. Un esempio su cui sono stati condotti numerosi studi è l'età matrimoniale; per gran parte della storia della Cina, donne e uomini si sposavano relativamente giovani: le donne subito dopo la pubertà, e gli uomini non molto dopo. Nell'Europa occidentale, invece, nei secoli XVIII e XIX, uomini e donne si sposavano dopo aver superato i vent'anni, e gli uomini, spesso, aspettavano fin quasi ai trenta. Questa differenza di età in corrispondenza del matrimonio si ripercuote su molti aspetti della struttura familiare. Quando le donne si sposano in più giovane età, in genere hanno un maggior numero di figli e la popolazione cresce più rapidamente. Quando gli uomini si sposano prima dei vent'anni, in genere restano ad abitare nella casa dei genitori, e le mogli sono sottoposte all'autorità delle suocere. Con questa sistemazione, è la generazione più vecchia a imporre le proprie idee sull'allevamento dei figli, sulle attività religiose ed economiche e così via, e ciò porta al conservatorismo sociale. E più facile che si formino le grandi famiglie estese quando le generazioni sono brevi e i nuovi membri (soprattutto mogli) vi entrano in giovane età. Queste differenze tra le famiglie cinesi e quelle occidentali dei secoli XVIII e XIX sono importanti, ma ormai è accettato che l'eccezione è il caso dell'Occidente europeo, e non quello cinese³.

Se si osserva il caso dell'Europa meridionale e di quella orientale, e il caso dell'Europa occidentale prima del secolo XVII, spariscono anche varie altre differenze tra l'Europa e la Cina. Le somiglianze comprendono gli estesi legami con i consanguinei patrilineari (consanguinei con lo stesso cognome, legati esclusivamente per linea maschile), i matrimoni combinati, i matrimoni associati a importanti transazioni finanziarie e una forte autorità patriarcale sulle donne e sui bambini. Se torniamo indietro nel tempo fino all'epoca dei romani, scopriamo ulteriori

³ J. Hajnal, «European Marriage Patterns in Perspective» in D. V. Glass e D. E. O. Eversley (a cura di), *Population in History*, Chicago, Aldine, 1965. In Occidente, la pratica, per gli uomini, di sposarsi in età più adulta si incontra in Italia già nei secoli XIV e XV. Si veda David Herlihy, *Medieval Households*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, pp. 107-11. Da recenti ricerche sembra che la situazione giapponese sia intermedia tra quella della Cina e quella dell'Europa occidentale. Si veda Arthur P. Wolf e Susan B. Hanley (a cura di), *Family and Population in East Asian History*, Stanford, Stanford University Press, 1985, soprattutto l'Introduzione.

somiglianze con il caso della Cina, come ad esempio l'importanza data alla successione all'altare di famiglia e il concubinaggio⁴.

I cambiamenti storici sopraggiunti nella famiglia occidentale, però, non fanno che ribadire un'altra differenza tra la Cina e l'Occidente: in Occidente, le forme sociali sono cambiate, spesso tragicamente, mentre in Cina, nel corso di vari millenni, sembrano essere rimaste pressoché costanti.

A partire dai primi anni sessanta, i cambiamenti della famiglia occidentale sono stati studiati in modo sempre più approfondito. Dopo la caduta di Roma, in Europa si svilupparono tipi di famiglia e di matrimonio diversi da quelli del resto dell'Eurasia. Mentre i romani avevano permesso il concubinaggio, l'adozione di eredi e il matrimonio tra cugini, il tutto allo scopo di continuare le linee familiari e di non disperderne le proprietà, la Chiesa cattolica mise fuori legge tutte queste pratiche e dopo alcuni secoli di conflitto riuscì a creare un nuovo sistema familiare e matrimoniale. Gli studiosi che si occupano dei cambiamenti negli usi familiari europei hanno fatto rilevare il conflitto tra costumi romani e barbari, il valore attribuito dal cristianesimo al celibato, la mobilità sociale e la coscienza del rango presso le élite. Hanno mostrato come la Riforma protestante abbia avuto importanti conseguenze sui rapporti affettivi tra membri della famiglia, così come avvenne poi per l'industrializzazione e la nascita dello stato moderno⁵. Invece, lo studio della storia della famiglia cinese è solo all'inizio. La maggior parte dei testi di storia della Cina non parla della famiglia, o accenna a essa soltanto nell'introduzione, come parte dello scenario. Se vi si parla di cambiamenti nella famiglia prima del secolo XX, si tratta di un declino nella condizione delle donne nel tardo periodo T'ang o in quello Sung, come vedremo più avanti. Gli studiosi che hanno analizzato le pratiche relative alla famiglia nel passato della Cina si sono occupati solo in misura limitata dei cambiamenti e hanno rivolto la loro

⁴ Sulla famiglia romana si veda Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study of the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*, 1864, rist. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980, pp. 32-108.

⁵ Si veda, ad esempio, Diane Owens Hughes, «From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe» in *Journal of Family History*, 3, III, 1978, pp. 262-96; Jack Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; D. Herlihy, *Medieval Households* cit.; Georges Duby, *The Knight the Lady and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France*, New York, Pantheon, 1983 [trad. ital., *Il cavaliere, la donna, il prete*, Bari, Laterza, 1989²]; Christiane Klapisch-Zuber, *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, New York, Harper & Row, 1977; e Louise A. Tilly, «Demographic History Faces the Family: Europe since 1500» in *Trends in History*, III, 1985, pp. 45-68.

attenzione ai principi generali o a particolari istituzioni di determinati periodi, ma non ai cambiamenti da un periodo all'altro⁶. Secondo molti di questi studi, la famiglia cinese non aveva validi motivi per cambiare, poiché era costituita in modo quasi perfetto di vari elementi che si rafforzavano tra loro: etica, leggi sulla proprietà, pratiche matrimoniali, concetti di lignaggio e di differenza tra i sessi, perfino la legge penale, tutto contribuiva a rafforzare i principi fissi del comportamento familiare. Inoltre, quando in questi studi si nota il cambiamento, lo si interpreta come dovuto a cambiamenti ideologici, più che a cambiamenti avvenuti nell'economia, nello stato o anche nella religione popolare. Ad esempio, l'esaltazione della castità delle vedove viene ricondotta al filosofo Sung secondo il quale perdere la virtù è peggio che morire d'inedia, e il sorgere dei gruppi di discendenza comune è ricondotto allo studioso che allestì un fondo assistenziale per i parenti. Ma perché escludere che la forza dello stato, la commercializzazione dell'economia, il carattere delle élite, i cambiamenti nelle religioni popolari abbiano avuto sulla vita della famiglia cinese effetti del tipo che hanno avuto in Occidente? Uno degli scopi del presente capitolo è quello di mostrare che li hanno avuti. Darò solo un rapido abbozzo del modo in cui l'antico sistema familiare cinese era legato al sistema sociale, politico ed economico dei periodi dal Chou allo Han. Invece, i cambiamenti cruciali avvenuti dall'epoca T'ang in poi e il loro collegamento con altri cambiamenti storici saranno esaminati in modo più particolareggiato perché ho concentrato su questo periodo centrale le mie ricerche.

I primi sviluppi della famiglia cinese si possono seguire mediante tre gruppi di idee e di pratiche: quelle relative al lignaggio (patrilinearità), all'etica (pietà filiale) e all'autorità e alla proprietà (patriarcato).

⁶ Lo studio dei cambiamenti, naturalmente, non sarà possibile finché gli studiosi non disporranno di dati approfonditi sugli specifici periodi in considerazione e sui principi generali. Molti utili studi di questo genere in lingua inglese sono citati nelle note di questo capitolo. Tra gli altri studi sono compresi i vari capitoli di David C. Buxbaum (a cura di), *Chinese Family Law and Social Change in Historical and Comparative Perspective*, Seattle, University of Washington Press, 1978, soprattutto i capitoli di Jack L. Dull, Tai Yen-hui e Shiiiz5 Shiga; vari capitoli di Kwang-ching Liu (a cura di), *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, in corso di stampa, specialmente i capitoli di Charlotte Furth e Jonathan Ocko; i vari capitoli in Richard W. Guisso e Stanley Johannesen (a cura di), *Women in China*, Youngstown, Philo Press, 1981; gli articoli di Ann Waltner, compreso «The Loyalty of Adopted Sons in Ming and Early Qing China» in *Modelli China*, X, 1984, pp. 441-59, e «The Moral Status of the Child in Late Imperial China: Childhood in Ritual and in Law» in *Social Research*, LIV, 1986, pp. 667-87; e alcuni dei miei studi, come *Family and Property in Sung China: Yüan Ts'ai's Precepts for Social Life*, Princeton, Princeton University Press, 1984, e «Concubines in Sung China» in *Journal of Family History*, 1, XI, 1986, pp. 1-24.

1. *Patrilinearità*

La patrilinearità, uno dei principi fondamentali del sistema familiare cinese, è un gruppo di pratiche legate tra loro. Le più importanti, nel caso cinese, furono l'adozione dei cognomi patrilineari, il culto degli antenati patrilineari recenti, la convinzione della necessità di un erede maschio che continuasse i sacrifici, e l'organizzazione dei consanguinei sulla base della comune origine patrilineare. Nel periodo classico, queste pratiche si diffusero sempre più tra gli aristocratici.

Per gran parte del nostro secolo, gli studiosi hanno sostenuto che le prime culture della Cina settentrionale erano matrilineari (cioè, riconoscevano i lignaggi per linea di madre). Che questa deduzione sia accurata o no, con l'epoca Shang la discendenza patrilineare si era chiaramente affermata, almeno per la casa regnante e quelle a essa legate. Come sottolinea David N. Keightley nel capitolo secondo, «L'antica civiltà della Cina: riflessioni su come divenne cinese», di questo volume, nella più lontana antichità il culto degli antenati era riservato alla famiglia reale e i suoi riti erano uno strumento politico: gli antenati reali erano considerati divinità estremamente potenti. I re praticavano complessi sacrifici agli antenati, costruivano grandi tombe per mantenere forti e felici i loro antenati e comunicavano con loro mediante la divinazione. Nel periodo Chou, vennero codificate le regole di questo culto, con una complessa differenziazione a seconda del rango sociale. I comuni cittadini non avevano il permesso di sacrificare carne, ma potevano offrire, una volta per stagione, vegetali ai padri defunti.

Il culto dei defunti era intimamente legato all'organizzazione per clan degli aristocratici. La dinastia reale Chou e i lignaggi dei signori feudali e dei patrizi avevano sempre una linea principale di eredi-successori, ciascuno dei quali era il primo figlio della moglie del predecessore. La linea principale di discendenza aveva diritto alla guida politica e rituale del gruppo familiare, che era costituito di persone con un antenato in comune. Il suo capo del momento ereditava il feudo o la carica e officiava i riti ancestrali. Era tenuto a prendersi cura delle necessità di tutti i membri del clan, ma in modo differenziato: per primi si occupava dei parenti più stretti. L'obbligo di continuare i riti ancestrali portò all'obbligo di assicurarsi eredi maschi. Più tardi, nel periodo classico, Mencio dichiarò che la peggiore mancanza contro il dovere filiale era quella di non lasciare eredi⁷. Verso la fine del periodo classico si diffuse tra le per-

⁷Mencio, 4A.26.

sone più istruite un certo agnosticismo nei riguardi degli antenati come spiriti che rispondevano alle offerte⁸. Nello stesso tempo, però, si hanno le prove di una diffusione del culto degli antenati anche all'esterno dell'élite. Con la dinastia Han, il culto degli antenati e i complessi riti funebri e sepolcrali erano ampiamente praticati dalla classe superiore, ma erano importanti anche presso i contadini. Spesso, persone di condizione modesta rischiavano la salute per eseguire lunghi o esagerati riti funebri per i genitori, dormendo in capanne, con abiti inadatti e cibo insufficiente. Verso la fine del periodo Han vennero costruite grandi tombe per tutti coloro che potevano permetterselo, e l'arte mortuaria suggerisce la presenza di forti credenze popolari nei fantasmi e nella possibilità, da parte dei discendenti, di rendere più agevole l'esistenza dei genitori nell'oltretomba. Anche membri relativamente di basso livello dell'élite costruivano a volte templi ancestrali di pietra accanto alle tombe dei genitori, allo scopo di fare loro offerte. Parte di questo modo di agire era solo per «figura», ma la forza dell'atteggiamento religioso che stava dietro queste manifestazioni non va trascurata.

Forse, altrettanto importante quanto la diffusione dei riti ancestrali fu la diffusione dei cognomi patrilineari. Nell'epoca classica, spesso i comuni cittadini non avevano cognome e anche i cognomi degli aristocratici erano alquanto confusi. In epoca Chou, *hsing* definiva il gruppo delle persone con cui non ci si poteva sposare e gli *shih* erano usati come patronimico nel riferirsi alle persone. In altre parole, i nobili avevano non solo un «nome di clan» (*hsing*) basato sulla comune origine da un antenato lontano, forse mitico, ma anche un «nome di famiglia» locale (*shih*) che non sempre indicava rapporti di consanguineità. Il vero inizio del moderno sistema di cognomi patrilineari pare sia venuto con l'unificazione della Cina da parte della dinastia Ch'in e con il suo tentativo — riuscito — di registrare l'intera popolazione. Da allora in poi, i vari nomi con cui la gente era stata chiamata divennero i «cognomi» (oggi uniformemente chiamati *hsing*) da trasmettere ai discendenti patrilineari. Questi cognomi vennero considerati l'indicazione di un legame di parentela e permisero a tutti di riconoscersi in una linea di discendenza patrilineare e di vedersi come parte di una «continuità dinastica». La diffusione dei cognomi contribuì così alla diffusione dell'ideologia patrilineare.

⁸ Hsun Tzu è particolarmente interessante a questo proposito. Egli scrisse che «i riti sacrificali hanno origine dalle emozioni della rimembranza e dal dolore della perdita dei defunti». Per i gentiluomini che ne comprendono lo scopo, «essi sono parte della via dell'uomo: per la gente comune sono qualcosa che appartiene allo spirito». Si veda Burton Watson [traduttore], *Basic Writings of Mo tzu, Hsun Tzu, and Han Fei Tzu*, New York, Columbia University Press, 1967, pp. 109-10.

2. Pietà filiale

Impiego il termine «pietà filiale» per riferirmi a un gruppo di idee, genericamente collegate con il confucianesimo, che fornirono un'ideologia esplicita della giusta base della vita familiare. Al livello più ampio, tale etica richiedeva a tutti di comportarsi secondo il proprio rango e il rango era determinato dall'anzianità e dal genere. Questa etica familiare era la più adatta a conservare il sistema dell'aristocrazia Chou, basato sulla parentela. I giovani dovevano seguire la volontà degli anziani, e la solidarietà con il clan patrilineare aveva gradi diversi a seconda della vicinanza alla linea principale. Poiché il primogenito aveva un destino sociale assai diverso da quello di un figlio cadetto, veniva data molta importanza all'ordine di nascita dei fratelli: ai figli cadetti veniva insegnato a mostrare deferenza nei riguardi dei fratelli più vecchi, e questo fin dall'infanzia. Anche se la linea di discendenza diretta riceveva un trattamento diverso da quella di tutte le altre, la distinzione tra padri e zii paterni e tra figli e cugini figli di fratelli non era molto marcata. Il rapporto etico tra zii e nipoti era dato come molto prossimo a quello tra padri e figli.

La figura di Confucio è legata in modo particolare al concetto di pietà filiale. Gli *Analetti* contengono l'affermazione che la base della bontà umana (*jen*) sono la pietà filiale e il rispetto verso i fratelli maggiori⁹. Nell'idea di Confucio di una società regolata dai riti, persone di una miriade di ranghi e di ruoli diversi si comportavano reciprocamente nel modo prescritto dalla loro condizione; cosa facendo, creavano il sistema sociale e lo conservavano senza fare uso della forza. La famiglia era la prima area in cui si svolgeva il processo di creazione della società; di conseguenza, aveva una notevole importanza sociale e politica il retto comportamento all'interno della famiglia. Ad esempio, Confucio disse: «Quando i governanti sono solleciti verso i genitori, il popolo tenderà alla bontà umana. Quando gli anziani sono rispettati, il popolo non rimarrà indifferente»¹⁰.

All'epoca dei filosofi venuti dopo Confucio, allorché vennero messi in discussione molti antichi principi, la desiderabilità della pietà filiale e della deferenza dei giovani venne accettata da tutti, anche da oppositori del confucianesimo come Mo Tzu e Han Fei Tzu. Questi le dedicò un intero capitolo, il 51, e vide la sua coltivazione come utile allo stato

⁹ *Analetti*, 1.2.

¹⁰ *Ibid.*, 8.1.

perché portava alla fedeltà. I discepoli di Confucio si spinsero più avanti, però, delle altre scuole di pensiero: promossero un'attenta definizione dei rapporti etici relativi a un gruppo più vasto di parenti. Nel *Libro dei riti* era definita una graduale serie di adempimenti funebri che dovevano essere svolti da parenti patrilineari discesi da un antenato comune e da parenti matrilineari e affini (parenti per via di madre e di moglie). Questi riti funebri si accordano bene ai gruppi dinastici dei patrizi Chou, perché prestano molta attenzione alle differenze di anzianità tra generazioni e all'interno della stessa generazione tra fratelli, mentre non attribuiscono molta importanza alla distinzione in famiglie. Inoltre, il *Libro dei riti* fa molta distinzione tra il ruolo degli uomini e quello delle donne in casa e nei riti e ribadisce più volte i loro ruoli gerarchici ma complementari. Ad esempio, in un capitolo si spiega che il simbolismo del rito del matrimonio indica la differenza tra uomini e donne. L'uomo si reca personalmente a prendere la sposa, così mostrando che gli uomini prendono l'iniziativa. «È lo stesso principio in base al quale il Cielo ha la precedenza sulla terra e i governanti sui loro sudditi»¹¹. Nel capitolo sulle regole domestiche, si sostiene anche all'interno della casa la segregazione tra uomini e donne: «Tranne che in occasione di sacrifici o di funerali, non si passano oggetti di vasellame direttamente dall'uno all'altra. Se devono passarsi un oggetto, si servono di un vassoio, e se non c'è nessun vassoio a disposizione si siedono in terra e posano l'oggetto sul suolo»¹².

Nel periodo Han, la pietà filiale passò in primo piano, e da allora in poi divenne una durevole componente dell'etica familiare cinese. La pietà filiale venne considerata una virtù politica, collegata alla fedeltà all'imperatore, e una grande dimostrazione di pietà filiale risultò a volte sufficiente per entrare nella burocrazia statale. L'ideale Han dei rapporti genitore-figlio era più unilaterale e autoritario di quello confuciano classico, e questo forse rispecchia non solo le esigenze politiche, ma anche la nuova struttura patriarcale della famiglia di cui si parlerà più avanti". Il testo del *Canone della pietà filiale*, che sosteneva le idee Han sull'argomento, divenne un comune libro di scuola; venne usato per inculcare a generazioni di studenti l'idea che la cautela, la limitazione e l'obbedienza permettevano di evitare che i genitori finissero in disgrazia e aiutavano a guadagnare il necessario per mantenerli.

¹¹ Si veda James Legge [traduttore], *Li chi: Book of Rites*, Sacred Books of the East, 1885, rist. New York, University Books, 1967, vol. 1, pp. 440-41.

¹² *Ibid.*, pp. 454-55.

¹³ Dau-lin Hsü, «The Myth of the "Five Human Relations" of Confucius» in *Monumenta Serica*, XXIX, 1970-71, pp. 27-37.

La pietà filiale delle figlie e delle nuore non è descritta nel *Canone della pietà filiale*, ma l'omissione è colmata da altre due opere molto importanti: *Biografie di grandi donne* di Liu Hsiang e *Ammonizioni alle donne* di Pan Chao¹⁴. E anche la cosmologia yin-yang, non appena si fu sviluppata nel corso del periodo dei Regni Combattenti e in quello Han, venne usata per dare un'etica familiare, soprattutto per ciò che riguardava la differenza tra maschi e femmine. Facendo eco a questo tipo di pensiero, Pan Chao scrisse: «*Yin e yang* hanno natura divergente, maschio e femmina hanno comportamento diverso. Lo *yang* ha potere morale grazie alla robustezza; lo *yin* si rende utile mediante la gentilezza. Un uomo è giudicato per la sua forza; una donna eccelle per la delicatezza. Perciò c'è un detto popolare: "Se un bambino alla nascita assomiglia a un lupo, c'è solo da temere che sia troppo minuto. Se una bambina alla nascita assomiglia a un topo, si ha solo paura che diventi una tigre"»¹⁵.

Idealizzando le differenze tra uomini e donne in termini di yin e di yang si sottolinea che queste differenze rientrano nell'ordine naturale dell'universo, non nelle istituzioni sociali create dall'uomo. Inoltre, la base naturale di queste differenze non si limita alle differenze fisiche tra uomo e donna. Nell'attribuire alla donna un ruolo subordinato, gli scrittori cinesi non si basavano sulla funzione femminile della maternità o sulla maggiore statura e sulla maggiore robustezza muscolare degli uomini. Invece prendevano le mosse dalla polarità fondamentale di yin e di yang, che spiegava ogni sorta di fenomeni naturali come l'alternanza di giorno e notte, i cambiamenti delle stagioni e l'origine delle malattie. Nella teoria dello yin e dello yang le due forze si completavano, ma non in misura strettamente identica. Molti scrittori, soprattutto quelli che consideriamo confuciani, accettavano tacitamente la superiorità dello yang sullo yin, ossia dell'azione e dell'inizio rispetto alla durata e al completamento¹⁶. Virtualmente tutti coloro che si servivano del concetto di yin-yang per spiegare la differenza tra maschi e femmine lo facevano per dire che il giusto ruolo sociale degli uomini era quello di comandare, e quello delle donne di seguire.

¹⁴ Si veda Albert Richard O'Hara, *The Position of Woman in Early China*, Taipei, Mei Ya, 1971, e Nancy Lee Swann, *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China*, New York, Century, 1932.

¹⁵ Nancy Lee Swann, *Pan Chao* cit., p. 85.

¹⁶ Per un'eccezione taoista a questa generalizzazione si veda Roger T. Ames, «Taoism and the Androgynous Ideal» in *Women in China* cit., pp. 21-45.

3. *Patriarcato*

L'autorità del capofamiglia, i rapporti tra fratelli e sorelle, i legami con i parenti stretti e perfino l'età del matrimonio sono legati al modo in cui il patrimonio della famiglia viene gestito e distribuito. La struttura dell'autorità e del controllo della proprietà nella famiglia cinese è ben descritta dal termine «patriarcato». Le principali caratteristiche di questo sistema, quale si sviluppò storicamente in Cina, furono: 1) un concetto della proprietà, soprattutto terriera, come appartenente alla famiglia anziché all'individuo; 2) l'idea che tale proprietà appartenesse agli uomini della famiglia e che, quando doveva essere suddivisa, dovesse esserlo in parti uguali tra i fratelli; 3) l'autorità legale del padre sulle donne e sui figli, compreso il diritto di decidere del matrimonio dei figli, di venderli e di disporre del loro lavoro; e 4) l'idea che le donne sono moralmente e intellettualmente inferiori agli uomini e che perciò devono essere sottoposte al controllo maschile.

Il patriarcato cinese, in questo senso, non fu un prodotto del periodo classico, ma dell'inizio dell'epoca imperiale. Almeno in teoria, durante il periodo classico, né i clan né le famiglie avevano a disposizione grandi proprietà. I patrizi avevano feudi o cariche con annessi appezzamenti di terra, che in genere venivano trasmessi agli eredi (di solito, uno solo), ma questi privilegi non erano considerati come proprietà privata, né si pensava a una loro vendita o a una loro suddivisione. Piuttosto, erano responsabilità politiche che un lignaggio familiare assumeva su di sé con l'approvazione del signore. In questo modo, tra i patrizi, la famiglia come unità di produzione e di consumo non era chiaramente delineata: la più importante unità politica ed economica non era la famiglia co-residente, ma il gruppo di discendenza più vasto, che aveva al proprio centro la linea di primogenitura.

Durante il periodo dei Regni Combattenti si affermò gradualmente la piccola famiglia (*chia*) come unità di produzione e di consumo sotto l'autorità di un capofamiglia. All'inizio del periodo Han essa era la norma. Nel periodo Han lo stato favorì la condizione del capofamiglia assicurandogli titoli onorifici e riconoscendone l'autorità legale sopra le mogli, i figli e gli altri componenti minorenni, e rendendolo responsabile degli adempimenti fiscali della famiglia. Lo stato incoraggiò inoltre la costituzione delle piccole famiglie mediante politiche economiche e sociali che rafforzarono l'indipendenza dei piccoli proprietari. Anche i fittavoli, che probabilmente erano ancora numerosi, erano più vicini ai piccoli proprietari che ai servi e ai fittavoli del periodo Chou, e avevano mag-

giori prospettive di migliorare la loro situazione finanziaria con il risparmio o con l'emigrazione in aree incolte.

Nell'epoca classica, le cariche e i feudi potevano essere trasmessi a un solo figlio. Nel periodo Han, invece, la terra poteva essere suddivisa e la divisione in parti uguali tra tutti i figli maschi divenne l'uso prevalente, a quanto pare, fra tutti gli strati sociali. La pratica di suddividere l'eredità ebbe notevoli conseguenze per la storia successiva della famiglia cinese. Finì per diminuire il primato della linea principale di discendenza e lasciò ai primogeniti unicamente i loro tradizionali doveri rituali. Le origini di questa pratica sono oscure, ma non sono da ricondurre ai testi classici o a quelli confuciani. Forse la pratica della divisione della terra in parti uguali ebbe inizio in aree dove la terra era relativamente abbondante, che sembrano essere state le prime aree dove si diffuse la pratica della compravendita di terreni (cioè lo stato del Ch'in). Da talune indicazioni sembra inoltre che il governo abbia incoraggiato la suddivisione in parti uguali come mezzo per frenare lo sviluppo della grande proprietà terriera, che poteva opporsi a esso.

All'inizio del periodo Han, la mobilità sociale, quella economica e quella geografica erano molto elevate. Il contadino poteva comprare terreni, indebitarsi, emigrare e così via. Di conseguenza si cominciò a pensare che la prosperità o il declino di una famiglia dipendessero dal duro lavoro e dal successo come amministratore. Né un signore né un villaggio né un clan familiare potevano assicurare a una famiglia la sopravvivenza ma, d'altro canto, nessuna di queste entità poteva impedirne il progresso. Questi atteggiamenti verso la resa a lungo termine, per il futuro di una famiglia, della cooperazione e del lavoro costituirono il nucleo centrale di quel che talvolta è stato chiamato «familiarismo» cinese.

Lo sviluppo del patriarcato cinese nel periodo Han fu altrettanto importante per l'evoluzione della famiglia cinese quanto la formulazione dell'etica, dei riti ancestrali e della patrilinearità nei tempi antichi. Il sistema familiare Han fu il prodotto del governo imperiale, della mobilità sociale e dell'economia agraria. Dal tempo degli Han in poi ci fu sempre un conflitto inerente al sistema familiare. Gli elementi di origine classica — il culto degli antenati e l'etica che favoriva l'anzianità e non badava ai rapporti patrimoniali — erano in contrasto con il sistema di distribuzione della proprietà in base al quale tutti i fratelli erano uguali e il padre aveva maggiore autorità sui figli che sui nipoti.

Nei secoli dopo il periodo Han si assistette a un ritorno indietro, rispetto a molti sviluppi Han. La piccola proprietà terriera era già in declino nel Nuovo Han, e nei successivi quattro secoli raggiunse quello che probabilmente fu il suo livello più basso nell'intero periodo impe-

riale. Inoltre, il governo del periodo, relativamente debole, non rispose a questi cambiamenti economici in un modo che favorisse la «mentalità del piccolo proprietario». In generale, prestò meno attenzione ai capifamiglia come base per governare e concedeva ai funzionari locali maggiore autonomia nel raccogliere le tasse e nel reclutare la manodopera. Alla fine del secolo V, nel Nord venne promulgata una politica terriera radicalmente nuova che distribuiva piccole tenute a chiunque fosse in grado di lavorarle, ma proibiva a chi le lavorava di passarle ai figli. Il sistema dei «campi a tutti», che sopravviveva ancora nel secolo VIII, dava ai capifamiglia una maggiore libertà dal controllo dei padroni, ma limitava il loro controllo sulla progenie. Così, durante gran parte di questo periodo, i contadini trovarono difficile accrescere le loro proprietà e far «avanzare la famiglia»: o si trovavano in uno stato di quasi servitù, dipendenti da un proprietario terriero, o si servivano della terra provvisoriamente concessa loro dallo stato.

Le leggi dei T'ang, le prime che ci siano giunte in grande quantità, ci mostrano che anche se il sistema dei campi a tutti servì a limitare il controllo patriarcale sui figli adulti, il governo non cercava intenzionalmente di indebolire i capifamiglia. Secondo il codice, i capifamiglia avevano piena autorità di combinare i matrimoni dei figli, che potevano avvenire in età relativamente giovane (tredici *sui* per le femmine e quindici per i maschi). Finché la coppia sposata abitava con i parenti del marito, era soggetta all'autorità della coppia più anziana. Non poteva lasciare la proprietà o suddividerla senza il consenso dei genitori. Se nella famiglia si verificava qualche atto di violenza, il giovane era ritenuto responsabile o giudicato con maggiore severità¹⁷.

4. *Istituzioni matrimoniali*

Lo sviluppo delle istituzioni matrimoniali in Cina fu strettamente legato allo sviluppo della patrilinearità, della pietà filiale e del patriarcato. I principali aspetti del sistema matrimoniale cinese comprendevano regole esogamiche basate su un forte concetto di patrilinearità (non era permesso sposare un consanguineo patrilineare, legge che si ampliò fino a includere chiunque avesse lo stesso cognome) e la monogamia (un uomo poteva avere una sola moglie, anche se non c'erano limiti al numero delle concubine).

¹⁷ Sulla famiglia nel diritto cinese si veda Ch'ii T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, Paris, Mouton, 1961.

Gran parte della classica ideologia della monogamia sembra collegata al forte senso di gerarchia sociale di quell'epoca. Le alleanze matrimoniali erano un'importante componente della politica degli aristocratici e l'alta condizione legale e rituale della moglie era certamente legata al rango della famiglia di provenienza. La moglie aveva un ruolo importante in tutti i riti del culto degli antenati, e nessun uomo era completo, sotto l'aspetto rituale, senza una moglie. Nei tempi classici, le concubine erano di vari tipi, a seconda della posizione politica del marito. I re avevano un'intera serie di mogli disposte gerarchicamente, e quelle di rango più elevato potevano essere le sorelle minori o le nipoti della regina¹⁸. Dopo il declino del sistema aristocratico classico, sopravvissero i principi fondamentali del suo sistema matrimoniale. I codici legali del periodo imperiale imponevano la monogamia e prevedevano condanne per i bigami e per chi dava a una concubina il rango di moglie.

Nella dinastia T'ang la Cina aveva un sistema di finanza matrimoniale in cui la famiglia dell'uomo faceva doni alla famiglia della sposa, che poi la famiglia, in genere, dava in dote alla ragazza¹⁹. Nel periodo Sung (960-1279) la finanza matrimoniale era cambiata, e la famiglia della sposa andava incontro a un forte esborso per dare una dote alle figlie, soprattutto nelle classi più elevate, dove in genere nella dote erano compresi anche terreni. Il cambiamento si vede anche dal tipo di lamentele che venivano mosse contro i matrimoni per interesse. Nel periodo T'ang ci si lamentava dello snobismo di coloro che, per dare in sposo le figlie, chiedevano ricchi doni di fidanzamento. Ad esempio, nel 632 l'imperatore T'ai-tsung si lamentava del fatto che le famiglie del Nordest erano arroganti nella loro presunzione di superiorità, e cosa le accusava: «Ogni volta che danno una sposa a un'altra famiglia, pretendono un grosso regalo di fidanzamento, ritenendo che la quantità sia la cosa più importante. Discutono a lungo sulle cifre e firmano un contratto, come al mercato»²⁰. Nel periodo Sung, viceversa, gli scrittori accusavano i giovani di prestare maggiore attenzione alla dimensione della dote della possibile moglie che alla personalità sua e dei genitori. Chu Yü (circa 1075 - circa 1119) si lamentava del fatto che la famiglia della sposa dovesse da-

¹⁸ L'ideologia classica, espressa nei canoni del rituale, dava una sola moglie a ciascun uomo. In realtà, però, i sovrani del periodo Chou avevano spesso contemporaneamente più di una moglie. Si veda Melvin Thatcher, «Marriages of the Ruling Elite of the Spring and Autumn Period» in Rubie S. Watson e Patricia Buckley Ebrey (a cura di), *Marriage and Inequality in Chinese Society*, Berkeley, University of California Press, in corso di stampa (1990).

¹⁹ La seguente esposizione si basa su Patricia Buckley Ebrey, «Shifts in Marriage Finance, Sixth to Thirteenth Century» in *Marriage and Inequality in Chinese Society* cit.

²⁰ Wu Ching, *Chen-kuan cheng-yao*, Shanghai, edizione Ku-chin Ch'u-pan-she, vol. 7, p. 226.

re a volte più di mille file di monete, se voleva un genero che avesse conseguito da poco il grado di *chin-shih*²¹. Quando si affermò questo cambiamento nelle finanze matrimoniali, la gente cominciò a stendere dettagliate liste dei beni dati in dote, prima di concludere gli accordi matrimoniali. Inoltre, anche la legge venne cambiata in modo da proteggere i diritti delle figlie nubili ad avere una dote anche in caso di morte del padre. Il costo della dote divenne un grande problema anche tra la gente comune. Alcuni amministratori giunsero a limitarne la dimensione per alleggerire il peso sulle famiglie ed evitare l'infanticidio femminile. Ad esempio, Sun Chüeh (1028-1090), prefetto di Foochou, ordinò che la dote non dovesse superare le cento file di monete²².

Verso la metà del secolo XI, ci fu chiaramente una crisi delle doti nella classe superiore. Ts'ai Hsiang (1012-1067), quando era prefetto negli anni 1050, affisse un manifesto di protesta in cui si lamentava del fatto che nella scelta della moglie si pensasse solo alla dote. E allorché questa era consegnata in casa del marito, «esaminano le casse della dote, e la mattina cercano in una, la sera in un'altra. Il marito continua crudelmente a chiedere di più alla moglie, e se le sue pretese non sono soddisfatte, la cosa può rovinare il loro amore o addirittura portare al divorzio. E l'abitudine dura da così tanto tempo che ormai la gente la considera normale»²³. Ssu-ma Kuang (1019-1086) riferì che i suoceri delusi spesso malmenavano le nuore e che di conseguenza i genitori erano costretti a dare alle figlie doti cospicue, temendo per la loro vita²⁴.

In Europa l'istituto della dote matrimoniale nacque da quello dell'eredità bilaterale, cioè dalla compresenza dei figli e delle figlie nell'asse ereditario, ma in Cina non fu così. In nessun periodo della Cina tradizionale le figlie ereditarono alla stessa maniera dei fratelli, quando la proprietà familiare veniva divisa, in genere alla morte dei genitori. A parte le orfane e le figlie uniche che potevano ereditare, le ragazze ricevevano beni dalla famiglia d'origine solo in occasione del matrimonio, sotto forma di dote. In questo modo, nel periodo Sung, quando il costo della dote divenne non indifferente e superò il valore dei doni di fidanzamento ricevuti, le famiglie iniziarono a passare regolarmente una parte dei loro beni alle figlie, esternamente alla discendenza patrilineare.

A che cosa è dovuto questo cambiamento negli aspetti finanziari del matrimonio? Nella Cina moderna, la dote è proporzionalmente più ric-

²¹ *P'ing-chou k'o-t'an*, edizione Ts'ung-shu Chi-ch'eng, vol. 1, p. 16.

²² T'o T'o *et al.*, *Sung shih*, Pechino, Chung-hua Shu-ch'ii, 1977, vol. 344, p. 10.927.

²³ Lii Tsu-ch'ien (a cura di), *Sung wen-chien*, edizione Kuo-hsueh Chi-pen, vol. 108, p. 1439.

²⁴ Ssu-ma Kuang, *Ssu-ma shih shu-i*, edizione Ts'ung-shu Chiu-ch'eng, vol. 3, p. 33.

ca tra le classi agiate che non tra quelle povere, ed è dunque stata attribuita al desiderio, da parte della famiglia della sposa, di «non fare brutta figura davanti all'altra famiglia», come scrive Freedman²⁵. Il collegamento tra la dote e le differenze di condizione economica, però, non ci spiega lo spostamento storico verso doti sempre più cospicue, perché la società T'ang, semmai, attribuiva ancor più valore al rango e al prestigio che l'élite Sung. Il caso del periodo T'ang ci mostra che l'ammontare dei doni di fidanzamento fatti dalla famiglia dello sposo si prestava — altrettanto bene quanto la dote — a fare da simbolo della condizione sociale.

Il passaggio a doti sempre più grandi ci mostra invece, secondo me, il collegamento delle famiglie a strutture sociali, economiche e politiche più vaste. Il periodo T'ang-Sung vide grandi cambiamenti sociali ed economici. Nel medio periodo T'ang, il governo rinunciò a tentare di controllare la proprietà privata della terra e il suo trasferimento da una generazione all'altra. Anche l'uso del denaro cominciò rapidamente ad aumentare: verso la metà del secolo XI, il governo batteva una quantità di moneta, per anno, venti volte superiore a quella battuta annualmente nel periodo T'ang. Con queste trasformazioni economiche, alle persone di tutti i livelli sociali si presentavano nuove occasioni di usare le loro proprietà (denaro, terre, o i beni che si potevano comprare con il denaro) come dote per le figlie.

Ma perché sentivano la necessità di dare una dote alle figlie? Una probabile risposta ci è data dal cambiamento nella natura delle élite. I doni di fidanzamento dell'epoca T'ang erano legati all'esclusività matrimoniale e al mantenimento di un'aristocrazia di antiche famiglie. Non che queste cercassero semplicemente di dare le figlie a chi si presentava con la più alta somma di denaro: piuttosto, erano così riluttanti a concederle a qualcuno che non fosse del loro ambiente, che gli estranei dovevano compiere sforzi straordinari, se desideravano entrare nel cerchio degli aristocratici.

L'élite del Sung Settentrionale (960-1126) era diversa. In genere, le famiglie più eminenti non discendevano dall'aristocrazia T'ang, e l'albero genealogico in sé non contava molto. La burocrazia in crescita offriva molte nuove occasioni ai membri dell'élite, attraverso il sistema degli esami aperti a tutti. Prese piede l'idea di una classe di famiglie istruite, una parte dei cui appartenenti occupava cariche pubbliche, e si so-

²⁵ Maurice Freedman, «Rites and Duties, or Chinese Marriage» in Maurice Freedman, *The Study of Chinese Society*, a cura di G William Skinner, Stanford, Stanford University Press, 1979, p. 258.

stituì al concetto T'ang di una super-élite di famiglie, i cui appartenenti — tutti o quasi tutti — avevano cariche pubbliche²⁶. Con questi cambiamenti, la cultura dell'élite Sung divenne, se mai, più competitiva. Le condizioni per entrare nella burocrazia vennero cambiate ripetutamente; continuò a sopravvivere la tendenza, da parte di coloro che godevano di buoni protettori, a favorire persone della loro classe, attraverso protezioni, raccomandazioni, dispensa dagli esami o sessioni facilitate.

Le ricche doti si diffusero perché i funzionari e i candidati, privi della rete di conoscenze dell'aristocrazia T'ang, avevano bisogno di nuovi vincoli per facilitarli le promozioni, per trovare alleati nelle lotte tra fazioni e così via. A quanto pare, gli spostamenti del secolo X allontanarono molti uomini dalla loro parentela, sia patrilineare sia affine. In questi casi era più facile costruirsi una rete di affini mediante il matrimonio con famiglie già stabilitesi da tempo nel luogo, anziché aspettare le quattro o cinque generazioni occorrenti perché la famiglia crescesse fino a diventare un buon gruppo di discendenza patrilineare. L'offerta di una ricca dote costituiva un efficace «incentivo» e comportava trasferimento di proprietà da una linea di discendenza all'altra. Inoltre, il legame che si veniva a formare mediante il matrimonio era più forte, allorché comprendeva una dote, perché entrambe le famiglie tendevano ad assicurarsi della sua corretta amministrazione²⁷.

L'uso di trasferire ricchezza attraverso la dote passò poi a livelli sociali inferiori per un effetto di «diffusione capillare», in quanto le persone comuni cercavano di elevare la propria condizione sociale copiando le abitudini di chi si trovava allo scalino sociale superiore, processo notevolmente facilitato dalla commercializzazione dell'economia e dalla relativa fluidità del rango sociale, caratteristiche del periodo. Con il tempo, a causa delle forze del mercato, divenne difficile combinare un matrimonio rispettabile senza comprendere una dote adeguata.

5. Riti ancestrali, gruppi di discendenza e funerali

L'idea cinese di una linea di discendenza patrilineare risale al periodo classico, ma la sua piena attuazione a tutti i livelli della società ebbe luogo molto più tardi. Questo sviluppo deriva dalle nuove forme di or-

²⁶ Si veda John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning: A Social History of Examinations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, e Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

²⁷ Si veda Patricia Ebrey, «Women in the Kinship System of the Southern Song Upper Class» in *Women in China* cit., pp. 113-28.

ganizzazione sociale che portarono a una maggiore interazione fra le persone istruite e la popolazione ordinaria, a partire dall'epoca Sung.

Il luogo principale in cui questa interazione aveva luogo era la famiglia, in occasione dei riti legati ai cicli della vita, ossia matrimoni, funerali e sacrifici agli antenati. Dopo la fine del periodo classico, i riti si svilupparono separatamente a tre livelli: le autorità governative favorirono la diversificazione in base alla condizione politica, con una differenziazione tra il rituale riservato all'imperatore, ai nobili e ai funzionari e alle persone comuni; l'élite istruita, o almeno gli intellettuali-guida, tendeva a razionalizzare le cerimonie, ad esempio considerando i sacrifici come una commemorazione dei defunti, anziché come un atto di culto; e le persone comuni, spinte sia da veri impulsi religiosi sia dalla credenza nei fantasmi, tendevano ad aumentare i riti da loro effettuati, ad esempio praticando sacrifici in un maggior numero di occasioni e dedicandoli a un maggior numero di antenati.

Come osserva T. H. Barrett nel capitolo sesto, «Tradizioni religiose nella civiltà cinese: buddhismo e taoismo», del presente volume, il buddhismo si diffuse con rapidità dopo la caduta della dinastia Han. Il buddhismo costituiva una seria minaccia nei riguardi dei tradizionali riti familiari perché esprimeva valori nettamente contrari alla famiglia: liberarsi dai vincoli sociali e lasciare la famiglia per farsi monaco. Nella misura in cui le divinità buddhiste e taoiste divennero il centro della pietà popolare, probabilmente gli antenati vennero a sembrare meno importanti e meno potenti. I monaci buddhisti giunsero anche a svolgere un ruolo importante nel rituale familiare, perché celebravano sia i riti funebri sia quelli ancestrali come cerimonie buddhiste.

Solo nel periodo Sung le persone istruite e i funzionari governativi cominciarono a occuparsi delle pratiche religiose e familiari della gente comune. I letterati che cercavano di rinnovare il programma confuciano si trovavano davanti a una grande varietà di pratiche in contrasto con i classici: la negoziazione della dote, un culto ancestrale molto attivo che si incentrava sulle tombe, la cremazione dei defunti, l'impiego di ritratti come rappresentanti dei defunti nei riti ancestrali, sacerdoti buddhisti che intonavano *sutra* ai funerali, la salma che rimaneva in sosta nel tempio mentre i discendenti cercavano un luogo di sepoltura fa vorevole sotto l'aspetto geomantico, matrimoni in cui il marito andava ad abitare con la famiglia della moglie, adozione di estranei e così via. Queste pratiche non canoniche e non confuciane erano considerate pericolose perché minacciavano la moralità, in specie quella della famiglia. Il confucianesimo classico sosteneva che la corretta pratica dei riti trasformava le persone. Riti non corretti portavano alla corruzione morale.

Come potevano intervenire i letterati nelle abitudini della gente comune? In alcuni casi si sforzarono di accogliere e di giustificare le innovazioni, incanalandole in forme accettate. In altri casi cercarono di far bandire le pratiche inaccettabili o di spingere il governo a vietarle. Compilarono nuove guide per l'esecuzione dei riti che scendevano a molti compromessi tra le pratiche classiche e quelle moderne, e fecero grandi sforzi per diffondere questi libri²⁸. La via scelta dai letterati ebbe notevoli conseguenze sullo sviluppo della famiglia e sulle pratiche ancestrali. Come esempio possiamo prendere due usi: il culto alla tomba e la cremazione.

All'epoca Sung, le tombe erano divenute il centro principale del culto degli antenati, nella sua attuazione pratica²⁹. La gente pensava che gli antenati abitassero nelle tombe, e vi si recava a portare offerte e a tenerli informati delle vicende familiari. Anche i letterati si sforzavano di cercare le antiche tombe, di proteggerle dalle spoliazioni, di organizzarvi i riti, di erigervi templi, i quali avevano una loro dotazione di terre per assicurare la continuazione dei riti.

Il culto delle tombe sembra strettamente legato alla prima comparsa dei moderni gruppi di discendenza comune nel periodo Sung. Uno dei primi segni che i gruppi di consanguinei patrilineari cominciassero a raccogliersi furono le visite alle tombe dei capostipiti in occasione della festa della primavera. Nel periodo T'ang, invece, sembra che ci si recasse a visitare solo le tombe più recenti. Ma verso la fine del secolo XI, almeno in certe regioni, i riti «alla tomba», incentrati sui «primi antenati», riunivano centinaia di lontani parenti i cui antenati comuni erano vissuti molti secoli prima. Questa attività veniva praticata in un contesto che sottolineava i legami di discendenza comune e sembra abbia anche contribuito alla definizione dei confini attorno ai gruppi locali di parenti patrilineari. L'identità non si basava solo sul fatto di avere lo stesso cognome e di provenire dalla stessa regione, ma era legata alla partecipazione ai riti praticati in corrispondenza della stessa tomba.

I letterati Sung sapevano che non c'era alcuna base, nei canoni, che autorizzasse i riti alle tombe. Nei classici, anzi, i comuni cittadini non dovevano sacrificare agli antenati, né fare offerte ad antenati oltre il

²⁸ Si veda Patricia Ebrey, «Education through Ritual: Efforts to Formulate Family Rituals in the Sung Period» in John W. Chaffee e W. Theodore de Bary (a cura di), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley, University of California Press, 1989.

²⁹ L'esposizione che segue si basa su Patricia Buckley Ebrey, «Early Stages in the Development of Descent Groups» in Patricia Buckley Ebrey e James L. Watson (a cura di), *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, Berkeley, University of California Press, 1986.

grado di nonno. Inoltre, anche per coloro che avevano il diritto di fare sacrifici, questi non dovevano essere fatti alle tombe, ma alle tavolette, negli altari domestici³⁰. Tuttavia, l'abitudine di visitare le tombe e di fare sacrifici laggiù ricevette l'approvazione imperiale nella grande guida T'ang ai riti, il *K'ai-yuan li*, con la spiegazione che le tombe erano l'unico posto dove i comuni cittadini potessero effettuare i riti ancestrali. Nel periodo Sung, l'adeguamento dell'ideologia alla prassi andò ancor oltre quando il filosofo Ch'eng I (1033-1107) sostenne che i riti alle tombe erano un'espressione di pietà filiale e che i comuni cittadini dovevano poter venerare un numero di generazioni di antenati pari a quello dei funzionari. Queste affermazioni vennero ribadite da Chu Hsi (1130-1200), la più importante figura intellettuale del periodo, il quale incluse queste revisioni nella sua influente guida ai rituali familiari.

Con l'accettazione di queste pratiche rituali, divenne possibile per i letterati svolgere un ruolo più importante nei gruppi locali di discendenza comune. Quando da un gruppo locale di agnati uscivano dei letterati, cosa abbastanza frequente nel secolo XIII, questi uomini cercavano di dare al gruppo il prestigio legato ai termini e alle idee dei classici, e reinterpretavano il gruppo nei termini dell'ideologia del gruppo di discendenza classico. Scrivevano genealogie, le commemoravano in iscrizioni e favorivano la costruzione di un padiglione ancestrale. Allorché i gruppi di discendenza comune si diffusero, entrarono nel normale repertorio politico. Ad esempio, i membri dell'élite potevano cercare di organizzare i loro consanguinei al fine di rafforzare la propria base locale: in questo modo, l'accettazione dei riti alla tomba permise ai letterati di incanalare i fenomeni sociali e culturali che si svolgevano tra i comuni cittadini e spesso anche di controllarli³¹. Si trattava di un processo dinamico: i cambiamenti nella religione e nell'organizzazione sociale locale portarono a cambiamenti intellettuali; questi cambiamenti a loro volta influenzarono il comportamento delle élite e così trasformarono l'organizzazione locale.

Progressivamente, cominciamo a comprendere meglio la nascita e lo sviluppo dei gruppi di discendenza comune nei periodi Ming e Ch'ing. Questi gruppi non si svilupparono nello stesso modo, né contemporaneamente, né dappertutto. A Hui-chou, provincia di Anhwei, i gruppi

³⁰ I cinesi credevano che l'uomo avesse due anime: una più terrena che rimaneva con il corpo e una più spirituale che si separava dal corpo e «andava dappertutto». La gente destinava le offerte a quella spirituale, dopo averla concentrata nella tavoletta, e non all'anima terrena contenuta nella tomba.

³¹ Si veda Robert P. Hymes, «Marriage, Descent Groups, and the Localist Strategy in Sung and Yuan Fu-chou» in P. Buckley Ebrey e J. L. Watson (a cura di), *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940* cit.

di discendenza, molti dei quali erano diretti da mercanti, erano in primo piano nel medio periodo Ming. In tutta la regione del basso Yangtze, il secolo XVII sembra aver visto una grande crescita dei gruppi di discendenza comune, che in genere erano guidati da letterati, spesso da laureati agli esami. La crescita dei gruppi di discendenza era collegata alle preoccupazioni intellettuali dei letterati e allo sviluppo economico e commerciale del periodo. Nel Kwangtung e nel Fukien i gruppi di discendenza comune divennero sempre più importanti nel periodo Ch'ing, ma diversamente dal caso del basso corso dello Yangtze, spesso questi gruppi di discendenza erano totalmente composti di comuni cittadini. In queste aree, i contadini spesso si dovevano organizzare in gruppi di discendenza per proteggersi da altri gruppi organizzati³².

Perciò, i riti alla tomba sono un caso in cui una concessione da parte dei letterati e dello stato aiutò l'élite a guidare i gruppi locali di consanguinei. La cremazione invece fornisce un esempio contrario: ci mostra come le pratiche religiose delle famiglie venissero modificate dagli sforzi dello stato e degli intellettuali³³. La cremazione aveva cominciato a guadagnare popolarità nel corso del secolo X e si era progressivamente sempre più estesa fino al XIV. La pratica della cremazione era quanto di più lontano ci potesse essere dai precedenti rituali mortuari. In Cina, anziché liberarsi del cadavere in qualche modo che facesse sparire in fretta i resti mortali, coloro che ne avevano la possibilità avevano sempre utilizzato metodi che presumibilmente ritardavano il disfacimento. Non solo impiegavano bare doppie di legno spesso, ma costruivano anche ca-

³² I vasti studi storici comprendono Hilary J. Beattie, *Land and Lineage in China: A Study of T'ung-ch'eng County, Anhwei, in the Ming and Ch'ing Dynasties*, Cambridge, Cambridge University Press; Jerry Dennerline, «The New Hua Charitable Estate and Local Level Leadership in Wuxi County at the End of the Qing» in *Selected Papers from the Center for Far Eastern Studies*, University of Chicago, vol. 4, 1979-80, pp. 19-70; Id., «Marriage, Adoption, and Charity in the Development of Lineages in Wu-hsi from Sung to Ch'ing» in P. Buckley Ebrey e J. L. Watson (a cura di), *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940* cit.; Keith Hazelton, «Patriline and the Development of Localized Lineages. The Wu of Hsiu-ning City, Hui-chou, to 1528» in P. Buckley Ebrey e J. L. Watson (a cura di), *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940* cit.; Rubie S. Watson, «The Creation of a Chinese Lineage: The Teng of Ha Tsueh, 1669-1751» in *Modern Asian Studies*, XVI, 1982, pp. 69-100; David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong*, Hong Kong, Oxford University Press, 1986; Timothy Brook, «Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China» in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1989. Gli studi antropologici di linee di discendenza nei tempi moderni (o in qualche tempo «tradizionale» vagamente definito) sono ancor più abbondanti. Le opere classiche sono Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London, Athlone Press, 1958, e Id., *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London, Athlone Press, 1966.

³³ La seguente esposizione si basa su Patricia Ebrey, «Cremation in Sung China» in *American Historical Review*, 1990.

mere funerarie di pietra o di mattoni e adottavano altre misure che, nell'intenzione, avrebbero dovuto conservare il corpo, come quella di collocare nella cassa articoli di giada o perfino, nel famoso esempio Han, di coprire di giada il cadavere.

La pratica della cremazione era giunta in Cina con il buddhismo. Era il tipico sistema funebre indiano e i monaci buddhisti lo introdussero in Cina. Era una pratica del tutto sensata per il concetto buddhista di trasmigrazione delle anime. Il morto sarebbe rinato in un altro corpo: non c'era bisogno di conservare quello vecchio o di ritardarne la dissoluzione. In Cina, molte volte, della cremazione si occupavano le stesse organizzazioni buddhiste; alcuni crematori erano collegati ai templi buddhisti, che fornivano anche un luogo dove conservare le ceneri rimaste dopo la cremazione, oppure un laghetto dove spargerle.

La prova della diffusione della cremazione in epoca Sung è chiara sia dalle fonti testuali sia da quelle archeologiche. Nel 962 la pratica venne messa fuori legge, ma non venne soppressa. Nel 1158 un funzionario scrisse in un memoriale che: «Oggi tra la gente è invalsa l'abitudine della "trasformazione con il fuoco". Finché i genitori sono in vita, la gente si preoccupa di non poter dar loro tutto quello che chiedono, ma quando muoiono li arrostitiscono e li gettano via ... I peggiori trasgressori sono quelli che li bruciano e poi ne gettano i resti nell'acqua ... Oggi la crudeltà della cremazione aumenta di giorno in giorno»³⁴. Nel 1261 un altro funzionario descrisse un crematorio nei pressi di Soochow: «C'è un tempio chiamato "Aiuto per tutti" a un li [circa un terzo di miglio] a sudovest della città. Da molto tempo questo tempio ha una decina di forni crematori che operano a pagamento. Tutti gli ignoranti della città ne sono affascinati. Non appena i loro genitori muoiono, li portano via con il carretto e li consegnano alle fiamme. Le ceneri che rimangono vengono raccolte e gettate in un profondo laghetto»³⁵.

Neoconfuciani come Ssu-ma Kuang, Ch'eng Hao (1032-1085) e Chu Hsi rimasero allibiti davanti alla pratica della cremazione e la criticarono severamente, definendola barbarica e giudicandola una mutilazione del corpo dei genitori. La reazione di questi studiosi pare abbia dato nuovo coraggio ai funzionari governativi, spingendoli a cercare nuovi modi per eliminare la cremazione. Spesso i funzionari locali cercarono di aiutare i poveri che, secondo loro, ripiegavano sulla cremazione perché non potevano permettersi di comprare il terreno per la sepoltura. Han Ch'i (1008-1075) riservò ai poveri alcuni appezzamenti, in modo che non do-

³⁴ T'o et al., *Sung shih* cit., vol. 125, pp. 2918-2919.

³⁵ Huang Chen, *Huang-shih jih-ch'ao*, edizione Ssu-k'u Ch'üan-shu, vol. 70, p. 14b.

vessero più ricorrere alla cremazione. Pochi anni più tardi, il governo ordinò a ogni prefettura di allestire simili cimiteri assistenziali, la cui conduzione spettava ai templi, ed emanò dettagliati regolamenti sulle registrazioni che i monaci dovevano tenere e che riguardavano la posizione di ciascuna tomba e le offerte che vi venivano fatte. Recentemente, alcuni di questi cimiteri sono stati scoperti dagli archeologi.

Il problema della scelta della cremazione da parte dei poveri a causa della sua economicità poteva anche essere affrontato sotto l'aspetto privato. In questo rivestivano particolare importanza i gruppi di discendenza comune, che spesso finanziavano i funerali dei membri più poveri o acquistavano sepolture per i propri familiari. Attraverso sforzi pubblici e privati di questo genere, oltre che con leggi più rigorose e con una propaganda più capillare, durante i periodi Ming e Ch'ing la cremazione perse gran parte del proprio seguito. Nei secoli recenti, funerali e sepolture hanno assunto un ruolo sempre più significativo nelle attività di famiglia e di clan³⁶.

L'inclusione del culto della tomba nelle forme rituali confuciane accettabili e la graduale soppressione della cremazione sono solo due esempi del modo in cui la cultura dell'élite e quella popolare interagirono e si modificarono a vicenda nel creare le strutture cinesi familiari e di clan. Il processo richiese compromessi intellettuali, nuove forme di organizzazione sociale, la formulazione e la diffusione di nuove ortodossie. Il risultato di questo processo graduale, che durò per tutta l'epoca Ming per continuare poi nella Ch'ing, fu una penetrazione assai più profonda, e in tutta la società, dell'ideologia patrilineare ortodossa. Ad esempio, la convinzione della necessità di un erede patrilineare, da ottenere mediante l'adozione, se necessario, non pare fosse particolarmente forte, tra la gente comune, finché questo processo non fu ben avviato. In modo analogo, la conoscenza dei complessi gradi del lutto e delle complesse regole per l'esogamia (ad esempio, il divieto di sposare una nipote della propria madre) dipendeva dalla diffusione dei testi scritti e dei luoghi locali di dibattito — come i gruppi di discendenza — che facevano conoscere questi testi a chi non sapeva leggere.

Come era già successo tra i principi patrilineari dell'epoca classica e le leggi sulla proprietà del primo periodo imperiale, così ci fu tensione anche tra i matrimoni con dote e una maggiore penetrazione della patrilinearità. I matrimoni con dote tendevano a rafforzare i principi coga-

³⁶ Si veda Kay Ann Johnson, *Women, the Family and Peasant Revolution in China*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

tici del clan cinese, ossia ad aumentare l'importanza dei parenti d'acquisto e di quelli materni. Invece, riducendo la differenza tra i riti funebri e ancestrali dell'élite e quelli dei comuni cittadini, si affermava l'importanza dei legami con i parenti patrilineari, vicini e lontani.

Queste due opposte tendenze continuarono a scontrarsi. Alcuni neoconfuciani Sung si accorsero che l'importanza attribuita alla dote costituiva una minaccia nei confronti del tradizionale sistema patrilineare cinese: l'averlo notato fu uno dei motivi che li spinse a chiedere un ritorno all'antico sistema di linee di discendenza. Alla retorica delle linee di discendenza e alla crescita dei gruppi di discendenza si può attribuire almeno parte del merito per avere frenato la tendenza a doti sempre più ricche. Dove esistevano i gruppi di discendenza, essi riducevano la necessità della dote per i comuni cittadini, perché fornivano loro un adeguato insieme di conoscenze sociali. In periodi più recenti la dote sembra essere stata comune tra la gente del popolo nelle aree prive di forti linee di discendenza. Nelle aree dove c'erano forti linee di discendenza, i ricchi — ma non i normali contadini poveri — davano la dote alle figlie.

6. *Fasciatura dei piedi e castità delle vedove*

I testi di storia cinese notano spesso un declino nella condizione della donna, declino che di solito viene collocato in corrispondenza della transizione T'ang-Sung o del periodo Sung³⁷. I due segni distintivi del declino più frequentemente citati sono le pressioni esercitate sulle vedove perché non si risposassero e la pratica di fasciare i piedi alle bambine per impedire loro di crescere.

Per trovare una spiegazione della diffusione di queste pratiche, che appaiono così misogene agli occhi degli occidentali moderni, dobbiamo cercare nel periodo T'ang o in quello Sung, o nello Yuan, nel Ming o nel Ch'ing? Il problema non sta nel determinare dove sono apparse queste pratiche — perché molte pratiche fanno la loro comparsa senza essere storicamente importanti — ma quando si afferma-
rono.

La fasciatura dei piedi ebbe inizio nel periodo Sung, dapprima tra le danzatrici e le cortigiane. Tuttavia, nell'ampio materiale poetico Sung

³⁷ Si veda Edwin O. Reischauer e John K. Fairbank, *East Asia: The Great Tradition*, Boston, Houghton Mifflin, 1958, pp. 224-25. Si veda anche Charles O. Hucker, *China's Imperial Past*, Stanford, Stanford University Press, 1975, pp. 175-76, e Dun J. Li, *The Ageless Chinese: A History*, New York, Scribners, 1971², p. 364.

che ci è pervenuto, gli studiosi hanno trovato solo pochi versi che parlino di piedi fasciati. Il poeta Hsü Chi (1028-1103) parla di una donna dicendo che «sa come disporre i quattro arti [per la sepoltura] ma non sa legare i suoi due piedi». Su Shih (1036-1101) scrisse una poesia in cui descriveva i piedi legati di una danzatrice; dai versi si ricava la sua meraviglia e il suo desiderio di prenderli fra le mani per osservarli meglio. La prima indagine a noi pervenuta sulla pratica di fasciare i piedi fu scritta all'inizio del secolo XII da uno studioso che si riferiva ai piedi fasciati chiamandoli «piccoli» e «arcuati» e paragonandoli al loto³⁸.

Dalla fine del secolo XII in poi, gli accenni casuali alla fasciatura dei piedi divennero sempre più comuni. La più antica protesta contro la fasciatura dei piedi da me trovata è di Ch'e Jo-shui e viene dal tardo Sung: «Non so quando la pratica di fasciare i piedi alle donne sia iniziata. Bambine che non hanno ancora quattro o cinque *sui* e che non hanno fatto niente di male sono costrette a soffrire infiniti dolori per fasciare [i loro piedi e farli diventare] piccoli. Non so a che cosa serva tutto questo»³⁹. Una tomba del secolo XIII, in cui era sepolta la giovane moglie di un membro della famiglia imperiale, conteneva molte paia di scarpe per piedi fasciati e in effetti i piedi della donna erano legati con una striscia di tela⁴⁰.

Queste sono le prove della diffusione della pratica di fasciare i piedi in epoca Sung. Fino al secolo XI le testimonianze sono molto esigue ed è plausibile che la pratica fosse comune soprattutto fra le danzatrici e le cortigiane. I letterati frequentavano questo mondo e sapevano riconoscere un paio di piedi fasciati senza dover necessariamente avere mogli e madri dai piedi fasciati. Uno scrittore della fine del secolo XIV cita un trattato del secolo XII sull'origine relativamente recente della pratica e poi cita un'altra fonte — a noi ignota tranne che per quest'unica citazione — in cui si diceva che una danzatrice del palazzo di un sovrano del tardo T'ang (923-935) si era fasciata i piedi per renderli piccoli e curvi come lune nuove. Conclude dicendo che la gente cominciò a fare altrettanto e che anche se la pratica rimase alquanto rara per tutto il secolo XI, si diffuse poi per imitazione, cosicché ai suoi giorni la gente si vergognava di non praticarla⁴¹.

³⁸ *Chieh hsiao chi*, edizione Ssu-k'ü Ch'üan-shu, vol. 14, p. 7a; Howard S. Levy, *Chinese Footbinding: The History of a Curious Erotic Custom*, New York, Bell, 1967, p. 47; e Chang Pang-chi, *Mo-chuang man-lu*, edizione Ts'ung-shu Chi-ch'eng, vol. 8, p. 89.

³⁹ Ch'e Jo-shui, *Chiao-ch'i chi*, edizione Pai-pu Ts'ung-shu, 1:22a.

⁴⁰ Fu-chien sheng Po-wu kuan, *Fu-chou Nan-Sung Huang Sheng mu*, Pechino, Wen-wu Ch'u-pan-she, 1982, p. 8.

⁴¹ T'ao Tsung-i, *Cho-keng la*, edizione Ts'ung-shu Chi-ch'eng, 10:158.

Si può dedurre qualcosa da questi limitati accenni alle ragioni che hanno portato alla diffusione della pratica della fasciatura dei piedi? Howard Levy sostiene che alla base del richiamo esercitato dai piedi fasciati c'è un'attrazione erotica. Nel suo studio, però, Levy collega l'origine di tale pratica alle correnti intellettuali della dinastia Sung, soprattutto alla sua enfasi sulla docilità e sulla castità femminile. Ripete la storia che Chu Hsi, mentre era prefetto di Chang-chou nel Fukien meridionale, incoraggiò la fasciatura dei piedi per promuovere la castità perché rendeva più difficile alle donne il movimento (le donne dai piedi fasciati avevano bisogno del bastone per camminare). Questa storia è quasi certamente falsa per ciò che si riferisce a Chu Hsi⁴². Ma è possibile che contenga una verità più profonda? La fasciatura dei piedi si diffuse perché si desiderava esercitare un maggiore controllo sulle donne, in particolare limitandone la mobilità? C'è una spiegazione socioeconomica dell'attrazione esercitata dalle donne minute? Ci sono ragioni storiche che possono avere rafforzato questa attrazione in epoca Sung e Yuan? E c'è qualche collegamento con le seconde nozze delle vedove?

Lo scoraggiare le giovani vedove dal risposarsi e, in particolare, lo spingerle al suicidio, può essere considerato misogino come la fasciatura dei piedi, ma la storia della diffusione di questa pratica è diversa. L'idea della castità delle vedove non era un'innovazione dell'epoca Sung. Il *Libro dei riti* dice: «La fedeltà è la base del servire gli altri ed è la virtù di una moglie. Quando il marito muore, una donna non si risposa; fino al termine della propria vita lei non cambia»⁴³. Le *Biografie di grandi donne* di epoca Han contenevano vari esempi di donne il cui principale successo era stata la decisa resistenza a un secondo matrimonio. Queste donne in genere citavano massime sulla fedeltà delle mogli, come: «Anche se le si propone un saggio, lei non va [in sposa] una seconda volta», «Il dovere morale di una moglie sta nel non cambiare una volta che è andata [in matrimonio]», o «Il dovere morale di una moglie è quello di non avere due mariti»⁴⁴. Molte di queste donne finivano poi per sacrificare la vita pur di non trasgredire. Pan Chao scrisse: «Secondo i riti, i mariti hanno il dovere di risposarsi, ma non c'è alcun testo che autorizzi una donna a sposarsi di nuovo»⁴⁵. Le biografie di grandi donne nelle storie del Nuovo Han (25-220) e del Wei (220-265) comprendono anche casi di vedove caste, comprese alcune che si mutilarono

⁴² H. S. Levy, *Chinese Footbinding* cit., p. 44. Levy cita una fonte secondaria cinese che a sua volta cita un'altra fonte cinese che non sono riuscite a trovare in alcuna bibliografia.

⁴³ Si veda J. Legge, *Li chi* cit., vol. 1, p. 439.

⁴⁴ Si veda R. O'Hara, *The Position of Women* cit., pp. 122, 123, 139.

⁴⁵ Si veda Nancy Lee Swann, *Pan Chao* cit., p. 87.

piuttosto di risposarsi o che morirono per il dolore della scomparsa del marito. Uno studioso suggerisce che nel secolo VI gli storici cinesi si interessarono particolarmente ai casi di castità delle vedove a causa della minaccia di dominio culturale da parte degli Hsien-pi: la castità delle vedove era una virtù specificamente cinese e incoraggiandola si veniva a creare una barriera tra la cultura cinese e quella Hsien-pi⁴⁶.

Due testi per l'istruzione femminile, scritti nella dinastia T'ang, insegnavano che le vedove dovevano rimanere fedeli. L'ultimo precetto degli *Analetti per giovani donne* è intitolato «Mantenere la castità» (*Shou chieh*): «Quando marito e moglie “uniscono i capelli” i principi morali che presiedono a questo sono pesanti come mille pezzi d'oro. Se dovesse succedere una sventura e [tuo marito] morisse per primo, per tre anni porta lutto rigoroso. Devi mantenere i tuoi impegni e fortificare il tuo cuore. Pensa a proteggere la famiglia, ad amministrare la proprietà e a preparare la tomba, poi alleva i discendenti e insegna loro a mantenere la reputazione del morto»⁴⁷.

Il *Classico della pietà filiale per giovani donne* nota come marito e moglie corrispondano a yang e yin e siano necessari entrambi: «La moglie è terra: il marito è Cielo. Di nessuno dei due si può fare a meno». Ma traccia una distinzione: «I mariti hanno cento attività; le mogli si concentrano su un solo impegno. Gli uomini hanno il dovere di risposarsi; per le donne non c'è testo che autorizzi “un secondo tuffo”»⁴⁸.

Con precedenti come questi, non c'è da stupirsi che la castità delle vedove fosse universalmente considerata un ideale nella società Sung. Il governo premiava con bandiera d'onore e talvolta con elargizioni di grano le donne che, dopo essere rimaste vedove in giovane età, per lunghi periodi di tempo non si fossero risposate: questo per «migliorare i costumi», così come premiava l'esemplare pietà filiale, dimostrata mantenendo indiviso un patrimonio per cinque o più generazioni, o sottoponendosi a rituali di lutto straordinariamente pesanti, o dando un pezzo della propria carne per preparare una medicina per un genitore malato⁴⁹. Molti scrittori Sung mostrano ammirazione per le vedove che non si risposano. Lou Yueh (1137-1213), ad esempio, scrive che la ve-

⁴⁶ Jennifer Holmgren, «Widow Chastity in the Northern Dynasties: The Lieh-nii Biographies in the *Wei-shu*» in *Papers on Far Eastern History*, XXIII, 1981, pp. 165-86, in particolare pp. 185-86. Gli Hsien-pi erano tribù protomongole che, insieme con vari altri gruppi non cinesi, minacciarono e conquistarono parti della Cina settentrionale nei secoli IV, V e VI.

⁴⁷ *Ku-chin t'u-shu ch'i-ch'eng*, edizione Chung-hua Shu-chii, 1934, *ts'e* 395, 10a.

⁴⁸ *Ibid.*, *ts'e* 395, 11a.

⁴⁹ Hsu Sung *et al.*, *Sung hui-yao chi-pen*, rist. Taiwan, Shih-chien shu-chii, 1964, *li* 6, la-15a.

dova di un suo cugino superò il modello della Kung Chiang descritta nelle *Biografie di grandi donne*. Infatti, Kung Chiang resistette alle pressioni dei genitori che la invitavano a risposarsi, ma non passò alla storia per qualche altra particolare qualità. La cugina di Lou, invece — anche lei con, da ragazza, il cognome Chiang — era rimasta vedova a ventisei anni con cinque figli di età variabile da due settimane a sei *sui*. La madre della donna aveva cercato di convincerla a risposarsi e i suoceri non sarebbero stati contrari a permetterglielo, ma lei si era rifiutata, spiegando che altrimenti non avrebbe potuto assicurare un futuro agli orfani. Di conseguenza, si dedicò ad amministrare i beni della famiglia, che sotto la sua direzione divenne grande e prospera⁵⁰.

Anche tra le persone relativamente comuni, l'idea che ci fosse qualcosa di sostanzialmente sbagliato in una vedova che si risposasse pare avesse una diffusione del tutto indipendente dagli insegnamenti di Ch'eng I o di Chu Hsi. La forza dell'idea si vede nelle storie di fantasmi in cui lo spirito del marito morto avverte la moglie di non risposarsi. In uno di questi casi, il marito, preoccupato del fatto che la moglie si comportava troppo allegramente durante il periodo di lutto, le disse per bocca di uno sciamano: «Non puoi risposarti. Se lo farai, ti ucciderò»⁵¹.

Anche i moralisti, naturalmente, esaltavano la castità delle vedove. Ssu-ma Kuang scrisse: «“Moglie” significa un'unione uguale. Una volta unita a lui, lei non cambia per il resto della vita. Perciò, i sudditi fedeli non servono due padroni, e le donne caste non servono due mariti»⁵². Molto famoso, naturalmente, è il commento di Ch'eng I in risposta alla domanda se una vedova povera, senza nessuno che la sostenesse, potesse risposarsi: «Il problema è che la gente, negli ultimi tempi, ha un'eccessiva paura della morte per assideramento, o d'inedia; per questo dice questo genere di cose. Ma morire d'inedia è poca cosa; invece, perdere la castità è una questione estremamente grave». Chu Hsi incluse questo passo nelle sue *Riflessioni sulle cose a portata di mano* e lo rese famoso⁵³.

Nonostante tutti concordassero sul fatto che fosse meglio non risposarsi, i secondi matrimoni delle vedove pare fossero straordinariamente frequenti nel periodo Sung⁵⁴. La mia spiegazione è che per tutto il pe-

⁵⁰ *Kung-k'uei chi*, edizione Ts'ung-shu Chi-ch'eng, vol. 105, pp. 1486-1489.

⁵¹ *I-chien chih*, ping 4, 482.

⁵² *Chia fan*, Taipei, edizione Chung-kuo Tzu-hsueh Ming-chu Chi-ch'eng, vol. 8, p. 2b.

⁵³ “*Erb Ch'eng chi*, Pechino, Chung-hua Shu-ch'ui, 1981, *i-shu* 22b, 301; Wing-tsit Chan [traduttore], *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu Hsi and Li Tsu-ch'ien*, New York, Columbia University Press, 1967, p. 177.

⁵⁴ Patricia Ebrey, «Women in the Kinship System of the Southern Song Upper Class»

cit. Si veda anche Chu Jui-hsi, *Sung-tai she-hui yen-chiu*, Taipei, Hung-wen, 1986, pp. 132-39.

riodo Sung la castità delle vedove appartenesse al regno della virtù e non a quello del normale comportamento. Tutti sostenevano che le proprietà rimaste indivise per cinque generazioni e più meritavano l'ammirazione, ma pochi riuscivano a farlo, e se non ci riuscivano non venivano certo derisi né veniva dato loro l'ostracismo. Le vedove che si risposavano e gli uomini che trovavano un nuovo marito alle figlie, alle nipoti o alle nuore venivano considerati allo stesso modo. Come hanno osservato parecchi studiosi, i casi registrati di castità delle vedove e soprattutto di suicidi delle vedove non cominciarono ad aumentare drammaticamente di numero fino al medio periodo Ming⁵⁵.

Riassumendo, la fasciatura dei piedi sembra essersi diffusa progressivamente nel periodo Sung, e la sua spiegazione deve essere cercata nella situazione di quel periodo, ma la castità delle vedove aveva pochi collegamenti specifici con il periodo Sung, perché era precedente a esso, e l'esagerata attenzione su di essa si sviluppò molto più tardi. La diffusione della pratica di fasciare i piedi può avere qualcosa a che fare con un grosso spostamento nella costruzione del genere sessuale da parte dei cinesi (ossia, nel loro modo di pensare a quel che rende maschi o femmine le persone). Fasciare i piedi alle bambine e preferire come mogli o come cortigiane donne dai piedi piccoli costituirono due ben decise prese di posizione sulla femminilità, e in quanto tali devono essere viste nel contesto della costruzione culturale della mascolinità a cui facevano da contraltare. È stato notato da tempo che il periodo Sung contrassegnò uno spostamento generale nell'orientamento della cultura cinese, consistente nell'accentuare le componenti della cultura cinese che contrastavano con la cultura dei rivali settentrionali della Cina: i turchi, i Khitani, gli Jurchen e i mongoli. Questi spostamenti culturali si manifestavano a molti livelli, da un aumento nell'uso della portantina all'amore per le antichità e per le porcellane delicate, al declino della popolarità della caccia tra l'élite dei funzionari e all'elaborazione della figura del letterato modello, che poteva essere raffinato, amante della lettura, contemplativo, portato all'arte, ma che non aveva la necessità di essere forte, svelto o dominatore.

I nuovi concetti di mascolinità comportavano la costituzione di nuovi concetti di femminilità. Se l'uomo ideale della classe superiore era relativamente sottomesso e raffinato, poteva sembrare troppo effemi-

⁵⁵ Susan Mann, «*Women in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China*» in *Journal of Asian Studies*, 1, XLVI, 1987, pp. 37-56; Andrew C. K. Hsien e Jonathan D. Spence, «*Suicide and the Family in Pre-Modern Chinese Society*» in A. Kleinman e T.-Y. Lin (a cura di), *Normal and Abnormal Behaviour in Chinese Culture*, Dordrecht, Reidel, 1980.

nato, a meno che le donne non fossero ancor più delicate, sottomesse e sedentarie. Inoltre, i cinesi erano da tempo convinti di praticare una segregazione maschi-femmine assai più rigorosa dei popoli delle steppe del Nord. La segregazione può essere generalmente aumentata nel periodo Sung come ulteriore mezzo di differenziazione etnica. La fasciatura dei piedi non era esclusivamente cinese, ma rendeva più probabile che le donne cinesi rimanessero a casa.

Il culto della castità delle vedove venne più tardi e non pare collegato alla necessità di accentuare le caratteristiche distintive cinesi. Jennifer Holmgren sostiene che uno dei motivi che portavano a esercitare questa pressione sulle vedove perché non si risposassero fu un cambiamento nelle leggi della proprietà, voluto dai mongoli, e in particolare la legge che vietava alle vedove di tenersi la dote se si risposavano. Tale cambiamento era motivato in parte dai problemi sorti quando era stata vietata la pratica mongola del levirato (che imponeva a una vedova di sposare il cognato più giovane). Il levirato manteneva la dote nella famiglia del marito, e la nuova legge otteneva espressamente lo stesso risultato⁵⁶: non impediva ai suoceri di costringere la nuora vedova a risposarsi, ma anzi forniva loro l'ulteriore incentivo finanziario della dote⁵⁷. Le obiezioni morali contro il nuovo matrimonio e in particolare l'esigenza di rimanere nella casa del marito possono essere così interpretate come una misura favorevole alle donne, perché impediva alle vedove di dover abbandonare la proprietà e i figli.

L'esaltazione della castità delle vedove raggiunse proporzioni assai superiori alla fine del periodo Ming e nel periodo Ch'ing, e, di conseguenza, è meglio collegabile a cambiamenti specifici di quei periodi, come la maggiore commercializzazione dell'economia e la maggiore competizione nel sistema degli esami⁵⁸.

⁵⁶ Jennifer Holmgren, «Observations on Marriage and Inheritance Practices in Early Mongol and Yüan Society: With Particular Reference to the Levirate» in *Journal of Asian History*, XX, 1981, pp. 127-92.

⁵⁷ Si veda Ann Waltner, «Widows and Remarriage in Ming and Early Qing China» in *Women in China* cit., pp. 129-46.

⁵⁸ Si veda Paul S. Ropp, «The Status of Women in Mid-Qing China: Evidence from Letters, Laws and Literature» (testo presentato alla riunione annuale dell'American Historical Association, Washington, 1987); Mark Elvin, «Female Virtue and the State in China» in *Past and Present*, CIV, 1984, pp. 111-52; e Susan Mann, «Women in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China» cit.

Conclusioni

Questo capitolo aveva lo scopo di inserire la storia della famiglia in Cina entro una prospettiva comparata non mediante il confronto di caratteristiche separate, ma rendendo possibile un paragone tra i vari stadi e processi del cambiamento. Come conclusione, vorrei cercare di tracciare alcuni di questi confronti.

Per prima cosa, in Cina non vi fu, nelle pratiche familiari o matrimoniali, alcuna frattura storica paragonabile a quelle dovute all'avvento del cristianesimo in Occidente. Il buddhismo, nonostante la sua grande importanza culturale in Cina, non ha mai indebolito il culto degli antenati né la credenza, collegata a questo, di un legame materiale e spirituale tra antenati e discendenti, lungo l'arco delle generazioni. La fede negli inferni buddhisti, nel karma e nella rinascita non eliminò affatto le offerte ad antenati che presumibilmente erano già rinati altrove. Invece, naturalmente, la conversione al cristianesimo portò con sé il rifiuto del culto degli antenati e di varie altre pratiche come il concubinaggio e il matrimonio tra cugini.

Tuttavia, in Cina si verificarono cambiamenti dell'ordine di quelli che in Occidente associamo alla Riforma protestante, alla nascita dello stato moderno e all'industrializzazione. Tra questi cambiamenti comprenderei la diffusione dei cognomi patrilineari, la suddivisione dell'eredità in parti uguali, lo sviluppo e la diffusione dei moderni gruppi di discendenza comune, il passaggio a ricche doti, la pratica dell'adozione, la diminuzione della percentuale di vedove che si risposavano e probabilmente molti altri che non sono ancora stati studiati.

Un importante interrogativo che sorge dal confronto fra la storia degli usi familiari cinesi e di quelli occidentali è il ruolo dei cambiamenti economici. Le famiglie sono sempre in una certa misura unità economiche, ed è difficile che restino invariate in conseguenza di massicci cambiamenti economici. È noto come tanto il capitalismo quanto il socialismo, nel secolo XX, abbiano portato a cambiamenti fondamentali nell'organizzazione familiare cinese, nei suoi modelli di autorità, nelle sue decisioni matrimoniali e così via⁵⁹. Ci sono stati cambiamenti precedenti che hanno avuto effetti analoghi? L'instaurarsi del fondamentale regime agrario di piccoli proprietari è certamente legato allo sviluppo del patriarcato cinese. La commercializzazione dell'economia alla fine del

⁵⁹Si veda Kay Ann Johnson, *women, the Family and Peasant Revolution in China*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

periodo T'ang e nel periodo Sung sembra essere stata essenziale nel fare della dote la parte principale della finanza matrimoniale in Cina. La successiva grande crescita della commercializzazione alla fine del periodo Ming e nel primo Ch'ing fu probabilmente la causa della grande proliferazione dei gruppi di discendenza comune e forse anche dei cambiamenti sociali che portarono all'esaltazione della castità delle vedove.

In questa breve rassegna non ho considerato i cambiamenti economici come unica forza che stesse dietro ai cambiamenti delle pratiche familiari cinesi⁶⁰. Ho parlato anche dei cambiamenti avvenuti nello stato, nella religione popolare, nella situazione politica dell'élite, nell'identità culturale come reazione ai popoli confinanti, e dell'impatto del dominio da parte di popoli stranieri. È stato dimostrato che fattori paragonabili a questi sono stati elementi importanti, in epoche diverse, nella storia della famiglia occidentale, e la storia della famiglia in Cina sembra essere stata altrettanto complessa.

Un interessante contrasto storico fra Cina e Occidente è il livello di standardizzazione, relativamente alto, delle pratiche familiari in Cina, nonostante le diverse regioni, classi e gruppi dialettali. In tutta la nazione, il riconoscimento dei lignaggi era patrilineare, venivano fatte offerte agli antenati più recenti, la proprietà familiare veniva divisa tra i fratelli, i matrimoni tra parenti patrilineari erano vietati, essenzialmente tutte le donne si sposavano, i matrimoni in età avanzata erano rari, l'adozione era comune, le giovani coppie sposate cominciavano, se possibile, la vita in comune nella casa dei genitori e così via. Invece, in Occidente c'era un'ampia variabilità nelle pratiche della successione ereditaria, nell'assegnazione dei nomi, nella percentuale di persone che si sposavano, nell'incidenza delle coppie che iniziavano in una propria casa la vita in comune. In Occidente la standardizzazione si limitava generalmente ai soli campi in cui la Chiesa esercitava un'autorità indiscutibile. Il principale agente che promuoveva la standardizzazione delle pratiche familiari in Cina non era una chiesa organizzata, ma lo stato. Il potere d'integrazione dello stato è visibile molte volte nella storia cinese, ma nei diversi periodi lo stato si è servito di meccanismi diversi. I riti del culto degli antenati affondavano la loro radice profonda nell'antico culto dei progenitori reali. I cognomi patrilineari si diffusero probabilmente a causa della necessità, da parte del governo imperiale, di registrare l'intera popolazione. La famiglia patriarcale venne rafforzata

⁶⁰ Per un'interpretazione più rigorosamente economica della storia della donna in Cina si veda Hill Gates, «The Commoditization of Chinese Women» in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 4, XIV, estate 1989, pp.799-832.

dal desiderio dei governi Ch'in e Han di ridurre la forza dei feudatari e di trattare direttamente con i capifamiglia. I principi patriarcali vennero regolarmente rafforzati da leggi promulgate dal governo. Inoltre, la tecnica burocratica di nominare magistrati nativi di lontani distretti portò ad abolire le particolari tradizioni locali relative alle successioni ereditarie o ad altre questioni legali riguardanti le famiglie. Lo stato esercitò un'enorme influenza sull'istruzione dell'élite, specialmente dall'epoca Sung in poi, attraverso il sistema degli esami. Questo tipo di istruzione portò le élite delle varie regioni a imitare comuni modelli di comportamento familiare e a cercare di correggere, presso i comuni cittadini, le pratiche familiari che lo stato giudicava irregolari. Lo stato ebbe anche un ruolo importante in epoca Ming e Ch'ing nel premiare e nell'onorare la virtù delle vedove che non intendevano risposarsi.

Capitolo nono

La storia economica della Cina in una prospettiva comparata

Albert Feuerwerker

È stato versato molto inchiostro e sono state riempite molte pagine con le spiegazioni dell'«arretratezza» economica, o del «sottosviluppo» o del «ritardo nello sviluppo» del mondo non europeo. Fino al secolo XVI, l'economia cinese dava alla sua popolazione un livello di vita non inferiore a quello di un'altra qualsiasi nazione europea o asiatica. Gli occidentali che hanno studiato la Cina si sono chiesti spesso perché la Cina imperiale degli ultimi periodi non si sia «industrializzata» o «modernizzata» come fece l'Europa a partire dal secolo XVIII e come fece poi il Giappone tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX. Gli studiosi della Repubblica Popolare Cinese formulano le stesse domande nei termini di una transizione ritardata o fallita dal «feudalesimo» al «capitalismo», lungo il cammino marxista del progresso storico.

Se fosse questo l'argomento del capitolo, direi che il sottosviluppo, in realtà, è una condizione con un concorso di cause: del resto, è stato la norma della storia mondiale, fino a tempi molto recenti. Anche oggi, lo sviluppo è più l'eccezione che la regola. Coloro che propongono una causa economica, culturale, politica, sociale o altro del sottosviluppo hanno sempre trovato una grande quantità di prove a favore della loro spiegazione favorita. Anzi, basta uno solo di questi fattori per impedire a un'economia premoderna di svilupparsi sino a darne una moderna. Gli altri fattori sono un di più. Naturalmente non intendo dire che non ci sia stata crescita economica prima dell'industrializzazione di tipo moderno. La distinzione da farsi è tra la crescita della produzione totale e la crescita della produzione pro capite, che chiamo rispettivamente «premoderna» e «crescita economica moderna». Anche il sottosviluppo lascia aperta la strada a possibilità come la crescita, la stagnazione e il declino, ma sempre entro i vincoli della crescita economica premoderna e senza un rilevante aumento della produzione pro capite. Conosciamo bene gli enormi ostacoli che impediscono di passare dalla cornice della crescita premoderna a quella della moderna. Nonostante un secolo di studi e di ricerche, gli storici dell'economia non sono ancora certi di quel che abbia dato origine al processo della crescita economica moder-

na in Inghilterra e in Olanda nei secoli XVII e XVIII. E conosciamo ancor meno la storia e la dinamica delle economie premoderne in sé, a parte il motivo che ha impedito loro di trasformarsi in moderne.

Dall'«invenzione» dell'agricoltura diecimila o più anni fa, fino all'avvento degli imperi classici in Europa e nel Vicino Oriente o all'inizio dell'età imperiale in Cina, nella documentazione storica troviamo convincenti indicazioni che in ciascuna di queste regioni la popolazione è cresciuta e che nel corso del tempo anche la produzione e il consumo pro capite sono aumentati. In altre parole, una «vera» crescita economica (sotto forma di piccoli aumenti della produzione pro capite) si verificava anche nel mondo antico. È possibile, anche in un'economia premoderna, che la produzione di cibo, di abitazioni, di attrezzi e così via, per un certo periodo cresca a un tasso più rapido di quello della crescita della popolazione. Ma c'è ancora una grande differenza tra una modesta crescita «per un certo periodo» e una forte crescita della produzione pro capite, estesa su un lungo periodo di tempo.

Spesso, nel corso di questi millenni, caratterizzati da fluttuazioni regionali o locali, talvolta violente, della dimensione della popolazione e della produzione totale, i decenni e i secoli videro solo aumenti scarsi, provvisori o localizzati nella produzione pro capite. La crescita verificatasi riguardò soprattutto la dimensione della popolazione e la produzione totale. Questa crescita della produzione continuò a passo di lumaca e non portò a un miglioramento dei livelli di vita. Anzi, è probabile che l'Europa al culmine dell'impero romano e la Cina al culmine della dinastia Han (circa duemila anni fa, al tempo di Cristo) abbiano raggiunto tutt'e due una sorta di plateau rispetto alla possibilità di ulteriori aumenti nella produzione pro capite mediante la tecnologia disponibile. Nel caso dell'Europa, è probabile che i vertici di produttività economica dell'Impero romano (tranne qualche breve eccezione locale) non siano stati superati prima del secolo XVIII. In Cina si assistette nell'epoca Sung (960-1279) a un'esplosione di creatività tecnologica e organizzativa, che portò a un aumento della produzione assoluta e di quella pro capite, e che superò il plateau precedente. Non tutti gli specialisti sono d'accordo, ma credo che le punte di produttività pro capite dell'epoca Sung non siano state superate in Cina fino al secolo XX.

Nonostante la crescita economica della Cina nel periodo Sung, credo che gran parte dei cambiamenti economici avvenuti sia in Cina sia in Occidente a partire dall'epoca degli Han e di Roma e fino al secolo XIX si possa definire come crescita economica premoderna. Impliciti in questo termine ci sono i concetti di crescita della popolazione totale e della produzione totale, ma di scarsi cambiamenti nel consumo e nella produzione pro ca-

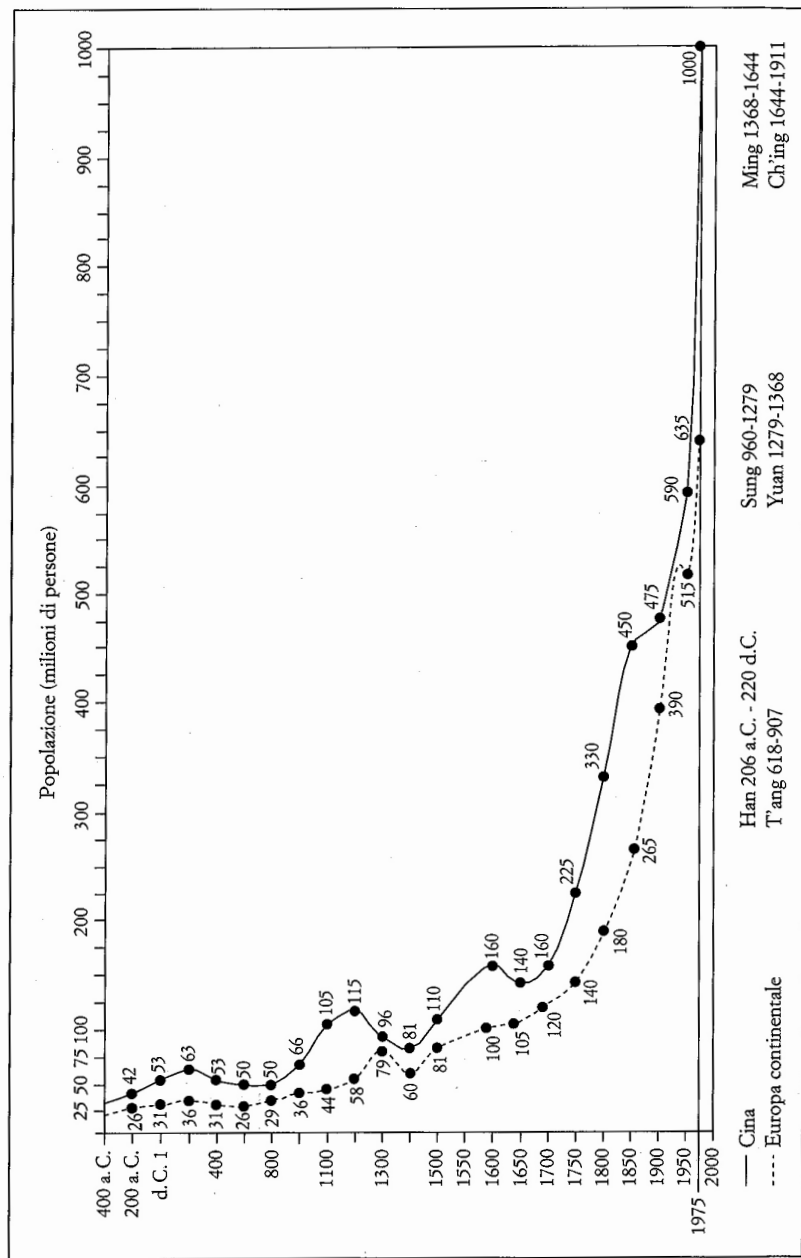
pite. La moderna crescita dell'economia, invece, comporta cambiamenti economici del tipo che si è verificato in Europa a partire dal secolo XVIII. Basata sul progresso continuo della scienza e della tecnica, la moderna crescita economica ha portato con sé la possibilità, anche se non la certezza, di un costante miglioramento dei livelli di vita.

All'interno di questa cornice generale cercherò di tratteggiare, per grandi linee, un'immagine comparata della crescita economica cinese ed europea (soprattutto occidentale) negli scorsi mille anni circa. In particolare esamino le tendenze e gli sviluppi nella demografia, nella tecnologia, nelle istituzioni sociali, politiche ed economiche e nei rapporti internazionali ai due estremi del supercontinente eurasiatico. In generale non sono disponibili dati statistici sulle variabili economiche importanti — a parte qualche occasionale cifra e molte indicazioni qualitative — prima del secolo XX (e della fine del XIX per i dati sul commercio estero). Dati europei relativamente migliori (migliori al confronto di quelli cinesi) cominciano a essere disponibili nel secolo XVIII. Le eccezioni a questa mancanza di dati statistici per la Cina imperiale prima del secolo XX sono vari tipi di statistiche sulla popolazione, occasionali dati sulla superficie coltivata, rapporti parziali sugli incassi e sulle spese del governo. Naturalmente, nessuno di questi dati è una statistica «moderna». A volte possono essere usati dopo un'«interpretazione» del modo in cui sono stati raccolti e così ci possono suggerire importanti tendenze economiche. Il trattamento econometrico di queste statistiche, però, dà pochi risultati attendibili fino a epoche alquanto recenti¹.

Se mettiamo in un grafico i dati sulla popolazione (per poco attendibili che siano prima del secolo XIX) per l'Europa occidentale e per la Cina nel corso del passato millennio, le curve che ne risultano sono simili; i due grafici della crescita della popolazione sono composti di una successione di curve logistiche (si veda il grafico 1). La popolazione della Cina raggiungeva forse i sessanta milioni durante la dinastia Han (206 a. C. - 220 d. C.) e non superò mai quella cifra nel millennio che precedette la dinastia Sung Settentrionale (960-1126) quando salì rapidamente a cento milioni. Poi salì più lentamente a centoventi milioni nel periodo Sung Meridionale (1127-1279). Questo primo periodo di crescita si invertì a causa di un forte declino della popolazione, che da centoventi

¹ Kang Chao, *Man and Land in Chinese History: An Economic Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1986, è una guida ai dati tradizionali sulla popolazione e alle aree coltivate, e fornisce anche un buon esempio dei pericoli a cui va incontro chi voglia usarli.

Grafico 1. *Storia demografica della Cina e dell'Europa continentale*. Le cifre relative all'Europa sono tratte da Colin McEvedy e Richard Jones, *Atlas of World Population History*, New York, Penguin Books, 1978, p. 18. Ringrazio il professor James Lee del California Institute of Technology per avermi fornito le valutazioni della popolazione cinese.



milioni passò a sessanta-ottanta milioni durante la dinastia mongola Yuan (1279-1368). Un secondo ciclo cominciò con un recupero e una lenta crescita durante la dinastia Ming (1368-1644): la popolazione della Cina raggiunse almeno i centocinquanta milioni nel secolo XVI. Il secondo ciclo terminò con una crisi nel secolo XVII attribuibile alla guerra e alla conquista Manchu, i cui effetti demografici furono negativi, ma difficili da misurare con precisione. Tuttavia, la crisi del secolo XVII fu breve. La crescita della popolazione riprese e aumentò alla fine del secolo XVII. Un terzo ciclo, che copre il secolo XVIII e l'inizio del XIX, vide un aumento dai centocinquanta-duecento milioni del 1700 ai quattrocentotrenta milioni del 1840. Questo rapido aumento subì un arresto o un'inversione a causa di una serie di grandi ribellioni verso la metà del secolo XIX. Infine — e questa volta non si vede alcuna inversione del ciclo, né è probabile che ve ne siano — la crescita della popolazione riprese all'inizio del secolo XX. La popolazione cinese, che era di circa quattrocento milioni nel 1900, raggiunse i cinquecento milioni nel 1937 e poi salì in fretta ai cinquecentoquaranta milioni del 1949 e ai mille e trenta milioni attuali². A parte la più recente fase demografica, ai tre cicli cinesi di crescita e declino corrispondono curve analoghe, anche se non identiche, nell'Europa occidentale: in Europa vediamo tre periodi di crescita interrotti da due periodi di declino o stagnazione. Dall'anno 1000 al 1347, la popolazione europea aumentò, forse fino a raddoppiare di dimensione. Alcuni storici ritengono che questo periodo di crescita sia terminato ancor prima della peste del 1347. La grande epidemia fu solo l'aspetto più appariscente della complessiva risposta «malthusiana» alla «sovrappopolazione» — la pressione della popolazione rispetto alla scarsità di terra, di risorse e di tecnica — portata dalla fase d'espansione. La popolazione dell'Europa occidentale può essere diminuita di un quarto o anche di un terzo, prima che ricominciasse a crescere alla fine del secolo XV e nel XVI (il periodo varia a seconda delle diverse parti d'Europa). Verso la seconda metà del secolo XVI, la gente aveva ripreso a esercitare la sua pressione sulla terra e sulle risorse. La «crisi del secolo XVII» vide declino o stagnazione della popolazione in Germania (in modo assai drammatico), Francia, Spagna, Portogallo e Italia, ossia nell'Europa centrale e meridionale. Ma nell'Europa nordoccidentale —

² Mi baso su David Griggs, *Population Growth and Agrarian Change: An Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, per la mia esposizione della storia demografica europea. Anche se parlo in genere dell'Europa occidentale, escludendo le aree orientali, meno densamente abitate, le valutazioni della popolazione per la sola Europa occidentale nel corso dei due millenni mostrati nel grafico 1, non sono sempre disponibili.

Inghilterra, Paesi Bassi e Scandinavia — non ci fu un declino catastrofico. Nell'Europa nordoccidentale la rapida crescita del secolo XVI continuò fino alla metà del secolo XVII prima di lasciare il posto a un secolo di incremento demografico assai modesto tra il 1650 e il 1750. Una terza fase di crescita in Europa occidentale ebbe inizio verso la metà del secolo XVIII, che dapprima non mostrò un tasso di crescita molto superiore a quello del secolo XVI, ma che poi (in molti paesi) aumentò rapidamente dalla metà del secolo XIX in poi. Cosa ancor più importante, la terza fase della popolazione europea è continuata fino a oggi: nel 1970, la popolazione dell'Europa occidentale (quattrocentosessantadue milioni) era più del quintuplo di quella del 1700 (ottantasei milioni).

Il paragone tra le storie economiche della Cina e dell'Occidente può anche darci la risposta a vari interrogativi sul rapporto tra economia e popolazione. Qual è il collegamento tra i cambiamenti demografici e la crescita 'o il declino dell'economia? È giustificata l'ipotesi che una popolazione in aumento è un indicatore diretto o indiretto di crescita economica (come si ritiene di solito)? Se spesso gli economisti ragionano in termini di cicli, i demografi, rigorosamente parlando, non lo fanno. Una popolazione cresce, oppure rimane in equilibrio. Non ci sono molti esempi storici, almeno a livello di una nazione o di una grande provincia, di popolazioni in cui la mortalità (la percentuale delle morti) sia rimasta per lungo tempo superiore alla fertilità (la percentuale delle nascite). In altre parole, le popolazioni umane *normalmente* aumentano, e il semplice fatto che una popolazione aumenti non richiede una spiegazione. Ma un aumento di popolazione offre una possibilità (ed è un guanto di sfida) per spiegare come la società abbia risposto a quell'aumento e come la risposta a sua volta abbia influito sulle tendenze della popolazione.

Nessuna popolazione può crescere in misura significativa per un congruo periodo di tempo senza che la produzione totale dell'economia aumenti in proporzione. Perciò, la crescita premoderna comprende necessariamente l'aumento sia della popolazione sia dell'attività produttiva. Alla crescita della popolazione in Cina durante la dinastia Sung si unì una «rivoluzione commerciale» Sung e all'espansione demografica del periodo Ming si associò una «seconda rivoluzione commerciale». E, chiaramente, il secolo XVIII fu un periodo di espansione economica oltre che un'epoca di rapido aumento della popolazione in Cina. Inoltre, c'è ragione di credere che una crescita economica sia avvenuta anche in Cina nel secolo XX prima del 1937 (anche se molti non sono d'accordo con questa opinione) quando la popolazione è cresciuta da quattrocento a cinquecento milioni.

Nell'Europa occidentale, la crescita della popolazione si è verificata contemporaneamente alla rinascita del commercio e delle città nei secoli XII e XIII. La seconda fase di incremento demografico in Europa fu accompagnata dalla «rivoluzione dei prezzi» del secolo XVI. Secondo molti studiosi, la crescita della popolazione o causò una «protoindustrializzazione» nell'Europa del secolo XVIII o ne fu una conseguenza³.

Ora osserveremo più attentamente le risposte economiche e demografiche all'aumento di popolazione che accompagnano le principali caratteristiche della crescita economica premoderna. Come ha mostrato Ester Boserup, la crescita della popolazione può dare origine a una risposta produttiva sotto forma di una serie di successive modificazioni della tecnologia disponibile⁴. Ad esempio, il cambio da coltivazione occasionale a coltivazione fissa non irrigata, poi ad agricoltura irrigata, e infine a colture a rotazione irrigate ha reso possibile alimentare una popolazione più vasta. È la tesi del fondamentale studio dell'agricoltura cinese dal 1368 al 1968, scritto da Dwight Perkins⁵.

Oltre ai cambiamenti tecnologici (compresi l'uso della terra e l'agricoltura) anche l'analisi demografica «neomalthusiana» della popolazione ottimale, basata in parte sulle ultime e più approfondite edizioni del famoso *Saggio* di Malthus, è importante per capire le risposte demografiche ed economiche al cambiamento di popolazione. L'ottimizzazione neomalthusiana verte su quale sia la popolazione «migliore» o ottimale di un paese: la risposta è in genere: «Quella che rende massima la produzione pro capite». Questa impostazione è a volte applicata alla statistica per mostrare che la produzione media pro capite diminuisce al crescere della popolazione in assenza di miglioramenti tecnologici o di un aumento delle risorse. Ma l'esperienza storica di alcune popolazioni, comprese quelle della Cina e dell'Europa occidentale, mostra che la crescita stessa della popolazione può stimolare (o *sembra* stimolare) una serie di risposte che arrestano o rallentano la diminuzione della produzione pro capite. Queste risposte, detto in generale, possono essere di natura tecnica (e ciò conferma in parte l'analisi di Boserup) o demografica (in accordo con il concetto malthusiano di popolazione ottimale). Ora consideriamo l'Europa occidentale e la Cina in ciascuno dei loro tre cicli di crescita per determinare le risposte date ogni volta.

³ Fra gli altri si veda Peter Kriedte, Hans Medick e Jurgen Schlumbohm, *Industrialization before Industrialization: Rural Industry in the Genesis of Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press e Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981.

⁴ Si veda Ester Boserup, *Population and Technological Change: A Study of Long-Term Trends*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

⁵ Dwight Perkins, *Agricultural Development in China, 1368-1968*, Chicago, Aldine, 1969.

In Europa, tra il 1000 e il 1300, le possibilità tecniche di aumentare la resa dell'agricoltura erano alquanto limitate. Le leguminose che avrebbero potuto contribuire a mantenere fertile il suolo occupavano solo una piccola porzione della terra arabile. La disponibilità di letame, elemento critico per i raccolti, diminuì pro capite nel corso del tempo con l'aratura dei pascoli per far fronte alla popolazione in crescita. La sostituzione del bue con il cavallo permise di ottenere un maggior numero di raccolti, ma nelle attrezzature agricole non ci furono molti cambiamenti, una volta che l'aratro ebbe preso il posto della zappa. La maggior parte dell'aumento di produzione di granaglie venne da un aumento dell'estensione coltivata, compresa la riduzione del maggese, passando da un sistema a due campi (a ogni stagione di coltivazione si lasciava incolta metà della terra) al sistema a tre campi (si lasciava incolto solo un terzo della terra). Ma verso il 1250 la terra fertile rimasta era poca e il problema di mantenere la fertilità della terra coltivata era grave.

In Europa non abbiamo prove di una risposta demografica alla sovrappopolazione sotto forma di una regolazione neomalthusiana della fertilità. L'emigrazione oltremare non era ancora una possibilità, e la migrazione rurale-urbana aveva luogo solo in modo limitato. A parte l'aumento della mortalità, le migrazioni interne delle popolazioni che fondavano nuovi villaggi costituirono la principale risposta demografica alla pressione della popolazione in questo primo ciclo.

Ritengo che il primo ciclo cinese di crescita della popolazione oltre il plateau di sessanta milioni, raggiunto all'inizio dell'era imperiale, fosse in gran parte conseguenza del passaggio dal miglio al grano come coltivazione dominante nella Cina settentrionale (che era il centro dell'impero cinese fino alla dinastia Sung). Una volta che la fase di crescita della popolazione ebbe inizio, la principale risposta tecnologica (possiamo dire «risposta produttiva») nella Cina Sung fu la diffusione della coltivazione del riso in campi allagati, soprattutto nelle terre recentemente disso- date a sud del fiume Yangtze. Amano Motonosuke, nella sua storia della tecnologia agricola cinese, chiarisce come quella che tipicamente consideriamo agricoltura *cinese* sia sorta principalmente nel periodo Sung (960-1279)⁶. Le basi per l'utilizzazione della terra, la rotazione delle colture, gli attrezzi, l'impiego del letame umano e animale, il controllo delle acque e le tecniche d'irrigazione vennero formulate nella Cina Sung e per dieci secoli rimasero le forme predominanti (con qualche piccolo miglioramento, ma senza cambiamenti sostanziali, nelle epoche Ming e Ch'ing).

⁶ Amano Motonosuke, *Chūgoku nōgyōshi kenkyū* di [storia dell'agricoltura cinese], Tokyo, Ochanomizu, 1962.

Come nel caso dell'Europa, non ci sono prove di cambiamenti nella fertilità con il crescere della popolazione. Non è certo fino a che punto l'aumento della mortalità nel secolo di dominazione mongola (1279-1368) fosse un diretto risultato delle guerre brutali che accompagnarono il crollo della dinastia Sung o il risultato indiretto di una crisi malthusiana di sovrappopolazione. La risposta demografica cinese comprendeva una più alta percentuale migratoria rurale-urbana che in Europa; l'urbanizzazione nella Cina Sung (che continuò sotto il dominio mongolo) fu probabilmente la più alta del pianeta, nel mondo medievale. Ma anche ora, come nel caso europeo, la principale risposta demografica fu l'emigrazione interna rurale-rurale, che portò a popolare le vaste aree della Cina a sud del fiume Yangtze.

La popolazione di gran parte dell'Europa occidentale entrò in un secondo ciclo di crescita seguito da stagnazione, ma non da declino, tra il 1450 e il 1650. La pressione della popolazione sui suoli e sulle risorse portò a chiari sintomi di povertà rurale verso la fine del secolo XVI in Inghilterra e in Germania, e nella Francia del XVII. Neppure con il 1600, però, si erano fatti progressi fondamentali rispetto all'agricoltura medievale e non c'era un aumento nella resa dei raccolti che riuscisse a sostenere una popolazione superiore. Con poca terra nuova da adibire a coltivazione, la risposta della produzione agricola alla sovrappopolazione si limitava all'aumento di resa media dovuto alla graduale diffusione delle tecniche note. Tuttavia, la rapida crescita dell'industria rurale nell'intera Europa occidentale nel secolo XVI fornì un lavoro ai senza terra e, soprattutto, un reddito supplementare alle piccole famiglie contadine.

Paragonato a quello del secolo XIV, questo secondo ciclo fu caratterizzato da una vasta possibilità di scelta demografica. Alla fine del secolo XVI e all'inizio del XVII nell'Europa occidentale comparvero due nuovi modelli di comportamento: il matrimonio in età avanzata e un'elevata diffusione del celibato rispetto alle precedenti medie europee e a quelle cinesi. Questi modelli furono almeno in parte una risposta alla diminuzione dei livelli di vita. La diminuzione del tasso di matrimoni causata dall'abbassamento dei livelli di vita ridusse la fertilità matrimoniale e abbassò il tasso di crescita della popolazione, fino al secolo XIX, allorché una caduta nel tasso di mortalità cancellò l'effetto. Anche l'emigrazione oltremare, che per la prima volta interessò un elevato numero di persone, e le migrazioni rurali-urbane verso un crescente numero di metropoli la cui popolazione si era «consumata» a causa del fatto che la mortalità superava la natalità, servirono a ridurre la pressione della popolazione rurale. Così, anche in assenza di progressi tecnologici significativi in agricoltura, i livelli di vita europei nella fase calante del secondo ciclo non scesero mai così in basso come nel secolo XIV.

Il secondo ciclo cinese — ciclo Ming — fu caratterizzato, come la sua controparte europea, da una fase di crescita della popolazione seguita da una fase di stagnazione invece che da un lungo declino numerico. Verso la fine del secolo XVII o al più tardi all'inizio del XVIII, la crescita della popolazione era ripresa. Collego il terzo ciclo — ciclo Ch'ing — con il secondo perché la crisi del secolo XVIII che accompagnò il collasso Ming e la conquista Manchu interruppe soltanto, anziché cambiarne fondamentalmente la direzione, la crescita economica premoderna che ebbe luogo in Cina dal secolo XV alla metà del XVIII. Nella seconda parte del ciclo Ch'ing, la sovrappopolazione fu ancora una volta una causa delle ribellioni di metà Ottocento, che portarono a perdite assolute di popolazione, almeno nelle province della valle dello Yangtze e a un conseguente declino del tasso di crescita. Solo con il volgere del secolo la popolazione totale ritornò al livello del 1850.

Se i grandi «movimenti» nel nostro esame superficiale di Europa e Cina fossero analizzati in modo più approfondito, noteremmo che i cicli economico-demografici sono diversi da una regione all'altra e da una località all'altra. Ad esempio, il tasso di crescita della popolazione nella bassa valle dello Yangtze, che è approssimativamente costituita dalle province altamente commerciali dello Kiangsu e del Chekiang, per gran parte del millennio da noi esaminato fu anche il doppio di quello delle altre regioni della Cina. La regione dell'alto Yangtze — l'odierna provincia del Szechwan — subì perdite di popolazione particolarmente gravi alla fine dei cicli Sung e Ming. Ma questa regione, e il Sud e il Sudovest in generale, crebbero più rapidamente nel terzo ciclo, cominciato nel secolo XVIII, delle regioni del Nord della Cina o del medio Yangtze. E verso la metà del secolo XIX le perdite demografiche furono superiori nelle regioni del basso e medio Yangtze.

Le risposte alla sovrappopolazione nei cicli Ming e Ch'ing che presero la forma di movimenti di popolazione, anche se non sono ancora state studiate nei particolari, sono sufficientemente chiare. La migrazione dei «cinesi d'Oltremare» (*hua-ch'iao*) nell'Asia del Sudest dalle province costiere della Cina ebbe probabilmente un'importanza solo locale come «valvola di sicurezza» per la pressione demografica, ma in proporzione può essere stata importante quanto l'emigrazione nelle Americhe da Spagna, Inghilterra e Francia. E poco probabile che nel ciclo Ming si sia avuta una significativa urbanizzazione al di sopra dei livelli Sung; tuttavia, la dimensione totale della popolazione residente nelle città aumentò in proporzione con l'aumento assoluto della popolazione e il numero di centri urbani salì. Un significativo numero di città-mercato addizionali venne fondato nei secoli XVII e XVIII, ma anche ora non ci

sono prove di un aumento nella percentuale dei residenti urbani. Così, la migrazione rurale-rurale — dai centri regionali, più densamente popolati, a regioni meno popolate o alla periferia della stessa regione — fu la principale risposta alla pressione demografica. Nel ciclo Ming, la Cina a sud dello Yangtze venne popolata, in particolare Yunnan e Kweichow; le province dello Yangtze superiore vennero ripopolate; e la popolazione crebbe nelle periferie delle regioni del medio e basso Yangtze e nel Lingnan (Cina sudorientale, soprattutto Kwangtung). Queste sono le stesse aree dove si verificarono grandi migrazioni durante il ciclo Ch'ing, nel quale iniziò un grande flusso di popolazione verso la Manciuria, nel Nordest.

La questione non è stata ancora adeguatamente studiata, ma non trovo testimonianze di un vasto cambiamento, esteso all'intero sistema, nei tassi di matrimonio e di natalità durante i cicli Ming e Ch'ing, paragonabile alle grandi differenze causate dalla diffusione del modello dei matrimoni-ritardati e del celibato che si affermò all'inizio dell'Europa moderna. Né sembra che siano apparsi in Cina quei cambiamenti interni, nella struttura e nella psicologia della famiglia, che ai primordi dell'Europa moderna sono stati attribuiti a una proto-industrializzazione, anche se una simile autoregolazione interna dei livelli di popolazione sembra essersi verificata nel Giappone Tokugawa⁷ (1600-1868), dove le decisioni prese all'interno della casa sull'età del matrimonio e quelle prese dalla comunità del villaggio sulla formazione di nuove famiglie riuscirono a ridurre la crescita della popolazione nel secolo XVIII. Come si sia prodotta in Giappone questa limitazione della crescita demografica non è chiaro, ma è significativo che l'autoregolazione della crescita della popolazione si sia verificata nelle due aree mondiali che si sono industrializzate più rapidamente, ossia l'Europa occidentale e il Giappone. In un altro contesto potrebbe essere interessante verificare l'ipotesi che l'assenza di un simile controllo della popolazione nella Cina imperiale degli ultimi secoli sia una delle principali cause della diversità tra le storie economiche della Cina e del Giappone.

Anche se i cambiamenti della produttività del grano nei primi due cicli europei erano molto limitati, la risposta della produzione ai cicli Ming e Ch'ing di crescita della popolazione fu molto più intensa ed ebbe un impatto assai maggiore delle risposte demografiche di cui ho parlato. La popolazione cinese aumentò di quattro o cinque volte tra i secoli XIV e XIX e l'area della superficie coltivata salì a più del doppio. Le prove qualitative, anche se mostrano fluttuazioni sia regionali sia nel corso del tempo, suggeriscono che nel corso di quei cinque secoli i livelli

⁷ Si veda la voce *Tokugawa* nel Glossario.

medi di vita misurati dal consumo di grano pro capite rimasero relativamente costanti. Dwight Perkins suggerisce che la notevole impresa di nutrire una così vasta popolazione in aumento sia stata ottenuta mediante una combinazione in parti pressappoco uguali di un aumento nella terra arabile e di un aumento nella resa di grano per unità di superficie, sulla media della nazione⁸. Entrambi questi fattori sono legati in modo critico alla crescita stessa della popolazione perché ciascuno di essi comporta una forte richiesta lavorativa.

In realtà, ci fu qualche innovazione nell'orticoltura nel corso di questa lunga epoca ma non ci fu nessun progresso fondamentale al di là della tecnologia agricola e delle corrispondenti innovazioni ingegneristiche risalenti al periodo Sung. La resa di grano media aumentò nettamente grazie alla diffusione delle migliori pratiche allora note: migliori sementi, schemi di semina più produttivi (compreso quello del doppio raccolto) e maggiori investimenti di tipo tradizionale, sotto forma di attrezzi, controllo delle acque e fertilizzanti. Anche se divenne importante in alcune regioni, come gli altipiani sul fiume Han, l'importazione dall'America, nel secolo XVI, di granturco e di patate contribuì al processo di miglioramento delle sementi, ma solo in piccola misura. Nella Cina Ming e Ch'ing, come nell'Europa moderna, anche l'artigianato rurale fornì un lavoro e un reddito significativi a molte famiglie contadine. Ma questo aspetto della risposta produttiva alla sovrappopolazione, anche se superficialmente simile in Europa occidentale e in Cina, in realtà coprì istituzioni industriali premoderne che differivano tra loro in modo critico. In particolare, ritengo che l'assenza in Cina, fino a tempi recenti, di «lavoranti a domicilio» nell'industria del cotone, abbiano reso il ruolo di quella grande produzione artigianale rurale molto diverso da quello della sua controparte europea. Inoltre, la limitata comparsa di «fabbriche artigianali» in Cina non segnò mai l'inizio di una nuova modalità di produzione (nel senso marxista usato da molti storici cinesi)⁹.

⁸ D. Perkins, *Agricultural Development* cit.

⁹ Nella manifattura con lavoratori a domicilio (*Verlagent*), il mercante-investigatore fornisce le materie prime e talvolta anche l'attrezzatura produttiva, come ad esempio il telaio, alle famiglie rurali o semirurali, le quali a loro volta gli consegnano il prodotto, fatto secondo le sue direttive, al prezzo pattuito. *Verlagent* comporta una maggiore partecipazione alla produzione da parte del mercante-capitalista, per ottenere il controllo di qualità richiesto da un mercato lontano, che non nel caso del *Kaufsystem* artigianale in cui il produttore-contadino vende il tessuto da lui prodotto, ad esempio, al mercante o al grossista locale, che non partecipano direttamente al processo produttivo. Molti studiosi della Repubblica Popolare Cinese hanno salutato la fondazione di «fabbriche artigianali» (*kung-ch'ang shou-kung-yeh*, ossia le «manifatture» di Karl Marx) da parte di mercanti che affidavano le lavorazioni a domicilio - della cui esistenza in Cina ci sono poche prove - come segno della comparsa di «germogli di capitalismo» nella Cina Ming e Ch'ing.

Dal paragone tra i cicli demografico-economici Sung, Ming e Ch'ing e i cicli medievali e moderni dell'Europa occidentale si giunge alla conclusione che prima del secolo XVII (e forse del XVIII) la risposta produttiva, o tecnologica, europea era molto meno estesa e significativa dell'analoga risposta cinese. Il passaggio da miglio a grano nella Cina del Nord e poi a riso nel Sud e infine a un doppio raccolto (grano e riso, o due raccolti di riso), e il concomitante sviluppo di attrezzi e di tecniche d'irrigazione, portarono a una maggiore crescita premoderna dell'economia cinese che il nuovo tipo di basto, i miglioramenti nell'aratro e il passaggio dal sistema dei due campi a quello dei tre nell'Europa medievale e moderna.

Con il secolo XI, l'economia occidentale si era certo lasciata alle spalle le ombre (probabilmente esagerate nelle descrizioni) dell'Evo oscuro. Eppure, nei cinquecento anni e più che dovettero passare fino all'epoca delle «monarchie assolute», nessun confronto di produttività agricola, abilità industriale, complessità commerciale, ricchezza urbana o livelli di vita (per non parlare di raffinatezza burocratica e di successi culturali) vedrebbe l'Europa alla pari con l'impero cinese. Era evidente agli osservatori europei, il più famoso dei quali è Marco Polo, che la Cina era più progredita dell'Europa in ciascuna di queste aree. Ma il successo di questo primo mezzo millennio può avere «bruciato» la possibilità di ulteriori successi dal secolo XVIII in poi.

Formulando nuovamente il paragone tra l'Europa occidentale dalla caduta di Roma al secolo XVII e la Cina dalla dinastia Han al medio periodo Ch'ing, l'interazione fra la crescita economica premoderna e i cambiamenti demografici in Cina nel corso di quel millennio e mezzo produsse complessivamente, in media, un livello di cultura materiale superiore a quello medio europeo fino al 1700. Questo risultato poggiava su due basi: primo, la tecnologia produttiva (soprattutto agricola, perché era quella l'industria principale, ma anche di altri settori economici) che sorse nella Cina Sung e che venne adottata per tutto il millennio successivo; secondo, le istituzioni sociali, politiche ed economiche (anch'esse giunte a maturazione nel periodo Sung, anche se erano nate molto prima) che facilitarono la straordinaria crescita premoderna della Cina. Mi limiterò solo a un breve accenno alla seconda di queste basi, e ciò per mancanza di spazio e per rispettare la struttura logica di questo capitolo, non perché abbia fede nel determinismo tecnologico.

Nel confronto tra la Cina e l'Europa, quel che colpisce maggiormente è il fatto che le potenzialità della tecnologia e delle istituzioni tradizionali Sung non si siano esaurite fino ai secoli XIX e XX. Queste istituzioni, anche quando erano ormai in declino, potevano nutrire, vesti-

re, ospitare, governare, edificare e divertire la vasta popolazione della Cina. Invece, in Europa, la tecnologia agricola e le altre tecnologie della fine dell'epoca medievale e dell'inizio dell'epoca moderna non sembrano essere molto progredite rispetto ai punti più alti dell'impero romano. L'assenza in Europa di strutture produttive equivalenti a quelle della Cina Sung fu una delle ragioni per cui la risposta europea alla sovrappopolazione nel secondo ciclo — ossia la riduzione della crescita della popolazione attraverso i modelli del matrimonio ritardato e del celibato — era tanto più importante della risposta produttiva¹⁰. Una possibile interpretazione di questo importante cambiamento demografico è che si trattava del tentativo di difendere i livelli di vita dall'erosione attribuibile all'esaurimento della tecnologia disponibile. Ma in Cina non si verificò un'analoga risposta demografica e pare ragionevole concludere che un motivo per cui non si verificò era l'assenza di incentivi economici paragonabili a quelli europei.

Se l'Europa del tardo Medioevo e dell'inizio dell'era moderna rispose demograficamente anziché tecnologicamente alle ricorrenti crisi di sovrappopolazione, dal secolo XVII in poi si ebbero invece significativi cambiamenti sia nella tecnologia sia nell'organizzazione dell'agricoltura (che era ancora la maggiore «industria») dell'Europa occidentale. La potenzialità produttiva di questi cambiamenti, che si verificarono a partire dai Paesi Bassi, non venne pienamente compresa per più di due secoli, e la «comprensione» riguardò l'estensione geografica delle terre coltivate, un «approfondimento» tecnologico e grosse riorganizzazioni sociali. Anche se le nuove tecniche agricole vennero originariamente sviluppate nei Paesi Bassi, il loro impatto in quest'area fu limitato a causa della grande pressione della popolazione sul territorio. Le nuove pratiche miste, di rotazione delle colture, vennero impiegate per la prima volta nelle aree pianeggianti dell'Inghilterra meridionale, dove diedero un aumento di produzione non solo per unità di area, ma anche per lavoratore. Dall'Inghilterra, i miglioramenti dell'agricoltura si diffusero progressivamente sul continente. A fianco di questa diffusione, ma in prevalenza nei secoli XIX e XX, si osserverà anche l'applicazione sistematica della scienza chimica e biologica ai problemi agricoli, oltre che una crescente meccanizzazione dei principali processi agricoli.

I cambiamenti sociali che si accompagnarono a questi sviluppi eco-

¹⁰ Nel dirlo sono pienamente consapevole del rischio di cadere in un ragionamento di tipo teleologico. In realtà, intendo solo osservare la concomitanza di due fattori - la riduzione della crescita della popolazione europea e la mancanza di una sua risposta produttiva di tipo Sung - e non sostengo che l'una sia la «causa ultima» dell'altra.

nomici furono enormi. In Inghilterra, centinaia di « ordini di recinzione » posero fine al vecchio sistema dei pascoli demaniali e concentrarono la terra nelle mani dei grandi latifondisti, che la affittarono ai contadini più efficienti. Questa pratica e l'introduzione della rotazione delle colture eliminarono la necessità delle coltivazioni a maggese. Inoltre, le recinzioni aumentarono l'efficienza agricola riducendo la necessità di manodopera e aumentando la produzione. Nel continente europeo, la servitù della gleba terminò quando i monarchi assoluti in cerca di maggiori entrate cercarono di aumentare il rendimento agricolo riducendo i privilegi feudali dei nobili, che bloccavano la produttività, e aumentando gli incentivi che spingevano i contadini a maggiori sforzi produttivi.

Probabilmente, una rivoluzione agricola non costituisce una fase distinta e necessaria dello sviluppo economico prima della moderna industrializzazione. Ma la trasformazione dell'agricoltura sembra essere stata essenziale per lasciare libera, a favore dell'industria, la forza-lavoro occorrente per alimentare le città crescenti e per fornire materiali grezzi alle manifatture. Ad esempio è significativo, socialmente, politicamente ed economicamente, che in Francia non ci furono più carestie come quelle che avevano caratterizzato il precedente millennio. Anche se la piena comprensione della nuova tecnologia agricola richiese secoli, le sue conseguenze erano già evidenti quando l'Europa del secolo XVIII incontrò l'impero cinese dei Ch'ing.

L'inizio del cambiamento in Europa occidentale non si accompagnò a un analogo cambiamento nella Cina, che continuò a seguire il modello fissato dalla dinastia Sung e raffinato da quelle successive. Una nuova epoca di cambiamenti in Europa venne facilitata dalle risposte demografiche che ho indicato, perché impedì che i primi incrementi della produzione pro capite venissero immediatamente inghiottiti da un aumento di popolazione. Solo nella seconda metà del secolo XIX — allorché, per così dire, la base della moderna crescita economica era già assicurata — il tasso di crescita della popolazione dell'Europa occidentale superò quello del secolo XVI.

La stagnazione o « omeostasi » cinese, però, fu in parte il prodotto di una stabilità — o perfino di una rigidità — demografica e istituzionale che impedì un ulteriore sviluppo tecnologico ed economico. Le possibilità della tecnologia tradizionale non si esaurirono in Cina fino al secolo XX e di conseguenza, durante la dinastia Ch'ing, non ci furono quegli incentivi per l'autoregolazione interna della crescita della popolazione che invece ci furono in Europa all'inizio dell'età moderna o nel Giappone Tokugawa.

Una delle tristi ironie della moderna storia cinese è che quando giunse la necessità e, alla fine, la possibilità, di sviluppare e adattare le nuove tecniche di produzione europee, nello stesso tempo si verificò un quarto ciclo demografico cinese, in cui il tasso di incremento della popolazione superò per qualche tempo il 2 per cento annuo. Questo schema è tipico di quelli che chiamiamo paesi in via di sviluppo, ed è conseguenza di un grosso calo della mortalità senza una significativa diminuzione della natalità. La difficoltà di ottenere con continuità una crescita economica moderna nella Repubblica Popolare Cinese, di fronte a una così schiacciante pressione della popolazione, è evidente.

Ho messo a confronto la risposta produttiva e quella demografica a condizioni di sovrappopolazione nella Cina premoderna e nell'Europa occidentale premoderna nel corso di un millennio e più e ho suggerito ulteriori confronti che potrebbero collegare meglio le due estremità dell'Eurasia. Prima di concludere, però, vorrei considerare due altri argomenti, ossia le istituzioni sociali e politiche e l'ambiente internazionale. Sia la crescita economica premoderna, sia quella moderna in Europa e in Cina sono state plasmate, naturalmente, dalle loro differenze in queste aree, oltre che nelle due che ho esaminato; nello spazio che mi resta accennerò brevemente a questi argomenti.

Anche se il terzo ciclo demografico-economico europeo fu di crescita economica moderna, l'equivalente ciclo cinese non lo fu. Le strutture istituzionali della società cinese tradizionale — tra le altre, quelle politiche, giuridiche, familiari, scolastiche — non avevano ostacolato, e forse avevano perfino facilitato, la crescita economica premoderna dalla dinastia Sung al secolo XVIII. Il funzionamento della Cina nel suo complesso fu almeno pari a quello dell'Europa dello stesso periodo. Certo l'accelerazione della crescita tradizionale nei secoli XVII e XVIII non sembra confermare l'opinione prevalente nella stessa Cina d'oggi, che l'« autocrazia feudale » dell'ultimo periodo imperiale fu il maggiore ostacolo a opporsi ai risultati economici e a impedire alla Cina di seguire il cammino marxista verso il capitalismo e oltre. Ma le istituzioni politiche cinesi — e per questa breve esposizione useremo come esempio lo stato — diversamente da quelle dell'Europa all'inizio dell'età moderna, non sembrano avere contribuito molto alla crescita economica moderna.

Ritengo che una situazione nella quale ci sono varie politiche in opposizione tra loro (come nelle monarchie che unificarono i propri stati all'inizio dell'Europa moderna) porti più facilmente che nel caso di un impero unificato (come nella Cina Ming o Ch'ing) allo sviluppo e all'applicazione pratica delle astrazioni critiche e alle istituzioni relative al di-

ritto e alla proprietà che in Europa hanno facilitato il decollo della crescita economica moderna. Inoltre, la relativa povertà di risorse dell'Europa occidentale all'inizio dell'epoca moderna accrebbe l'intensità della competizione internazionale e domestica per la sopravvivenza e l'espansione. La Cina del secolo XVI era, nel complesso, più ricca dell'Europa, ma in essa mancava la spinta competitiva delle emergenti nazioni-stato europee. La competizione mercantilistica tra diversi agenti politici regionali, come si verificava in Europa, era ben diversa dal monopolio imperiale del potere, come si aveva in Cina. Questo suggerisce un legame tra gli interessi tecnologici e demografici di cui ho parlato e la questione parallela dell'innovazione istituzionale destinata a occuparsi dell'onnipresente problema delle «perdite di transazione» (per dirla con Douglass North)¹¹.

Nonostante la sua raffinatezza burocratica, l'impero cinese non aveva mai adottato le numerose politiche di base che avrebbero potuto agevolare lo sviluppo economico. Non aveva mai avuto un debito pubblico nazionale che raccogliesse i capitali fermi, non aveva mai promulgato un serio codice di diritto commerciale né creato istituti giuridici che si occupassero dei diritti di proprietà, non aveva mai sviluppato schemi assicurativi che riducessero i rischi commerciali. Prima del secolo XIX, gli imperatori Ch'ing e l'élite burocratica che li serviva non avevano bisogno — cioè non c'era credibile opposizione, domestica o straniera — di comportarsi come gli Stuart, i Borbone e gli Asburgo e i loro amministratori, che avevano costruito le moderne nazioni-stato europee e avevano favorito le imprese economiche in cambio delle risorse finanziarie occorrenti per le loro lotte. I governanti cinesi già possedevano «ogni cosa sotto il Cielo» e non si rendevano conto che entro breve tempo questa idea sarebbe sembrata campanilistica. Con il secolo XIX, il declino dell'impero Ch'ing e la crescita senza precedenti della popolazione, la sua ignoranza dell'Occidente e il contemporaneo attacco europeo contro la sovranità Ch'ing fecero sorgere la frustrazione della Cina e la resero incapace di procurarsi le infrastrutture necessarie per una crescita economica moderna, anche quando la necessità di tali strutture divenne chiara.

La tutela della proprietà, la riduzione dei rischi, la facilitazione della mobilità del capitale sono importanti, ma non rispondono alla domanda critica di come vennero scoperte e applicate in Europa, nei secoli dal XVII al XIX, le nuove conoscenze tecniche e organizzative (senza le

¹¹ Douglass C. North, *Structure and Change in Economic History*, New York, Norton, 1981.

quali non si può avere la moderna crescita economica). La produzione della conoscenza dipende in gran parte dalle istituzioni scientifiche di una società. In un'analisi più vasta, questi e altri campi istituzionali richiederebbero la nostra attenzione. Perché, ad esempio, la notevole creatività tecnologica, istituzionale e ideologica della Cina Sung si esaurì e non riuscì a rinnovarsi fino al secolo XX?

Prima dei tempi moderni, dunque, possiamo attribuire alla Cina il primato tecnologico e istituzionale e all'Europa occidentale la flessibilità demografica. Agli inizi dell'epoca moderna, la scoperta scientifica e tecnologica progredì in Europa ma non in Cina. L'innovazione istituzionale passò sull'Europa, ma la Cina continuò a offrire la sacra «virtù» del suo imperatore a tutti coloro che venivano da lontano e dovevano essere civilizzati.

Anche il contesto internazionale era favorevole per l'Europa occidentale che passava dalla crescita economica premoderna a quella moderna. In questo contesto, spesso gli effetti economici dell'imperialismo occidentale sono stati sopravvalutati, sia dagli oppositori sia dai difensori dell'Occidente capitalista. Né i profitti dell'imperialismo per le potenze imperialiste né i danni economici (come opposto dei danni politici e culturali) ai colonizzati erano l'aspetto critico. L'aspetto importante, per me, è che l'Europa ebbe a disposizione secoli per la sua trasformazione — avvenuta approssimativamente dal 1600 al 1900 — ma che un passo così lento non era accettabile politicamente né psicologicamente (e forse non era possibile economicamente per lo «sforzo critico di soglia» occorrente per dare inizio alla crescita economica) per i cinesi, che adesso si erano destati alle note acute del moderno nazionalismo cinese. L'Europa, agli inizi del suo moderno sviluppo economico, sfruttando il «territorio fantasma» del Nuovo Mondo e i suoi mercati, oltre a quelli africani e asiatici, trasformò il mondo esterno in un partecipante. Per la Cina, l'Europa prima del secolo XIX era soprattutto una curiosità e la fonte di importanti profitti commerciali locali. In seguito l'Europa (e l'America e il Giappone) causarono una perdita politica alla Cina: perdita di sovranità e denigrazione culturale. Queste perdite erano gravi danni in una partita a somma zero, in cui per ogni «vincitore» ci doveva essere anche un «perdente». Ma lo shock economico del commercio estero, dell'investimento e del trasferimento di tecnologie — e i particolari privilegi goduti in Cina dagli uomini d'affari stranieri protetti da particolari concessioni — era anche un'opportunità di guadagno. In linea di principio, diversamente dal campo politico dei trattati inuguali e dell'extraterritorialità (per cui gli stranieri in Cina erano soggetti solo

alle leggi del loro paese) il campo economico era un'arena in cui poteva esserci più di un vincitore.

Negli ultimi decenni del secolo XX, la Cina sta importando tecnologia occidentale e dà il proprio contributo al suo sviluppo economico. Anche se la sua politica è severa e talvolta anche brutale a livello locale, la Cina ha fatto un grande sforzo per limitare l'aumento demografico e in questo campo ha ottenuto grandi successi, soprattutto nelle aree urbane. Innovazioni istituzionali nel campo del diritto civile e contrattuale e del diritto di proprietà (che sarebbero stati inconcepibili all'epoca del presidente Mao) stanno procedendo. Lo scambio con l'estero continua a crescere e i legami tra la Cina e gli altri stati crescono progressivamente in tutti i campi. Se, come ho detto, queste sono le variabili critiche per raggiungere il livello della crescita economica moderna, questa transizione che da tempo era in ritardo sta adesso avendo luogo in Cina.

Capitolo decimo

La storia sociale della Cina moderna in una prospettiva comparata

William T. Rowe

È passato molto tempo da quando gli studiosi della Cina vedevano la storia della società cinese, fin quasi al secolo XX, come una situazione sostanzialmente stagnante, in contrasto con un Occidente che almeno da cinque secoli vedeva un ininterrotto progresso. L'assenza di un'espansione oltremare e di innovazioni tecnologiche fondamentali non deve esser presa per assenza di cambiamenti sociali o anche per assenza di cambiamenti nella direzione che ci piace chiamare «moderna». In anni recenti, un certo numero di studiosi occidentali, seguendo nella propria maniera eretica le idee degli studiosi di tendenza marxista cinesi e giapponesi, è giunto a vedere come la storia della Cina — sia prima sia dopo l'impatto con l'Europa, nel secolo XIX — abbia seguito un proprio corso di sviluppo sociale, il quale mostra straordinarie somiglianze con quello di alcune parti dell'Europa nello stesso periodo. Dato il risultato finale, però, le forme esatte che tale sviluppo prese in Cina e in Occidente furono ovviamente diverse. In questo capitolo, basato su una somma di studi recenti e non, propongo alcune ipotesi su quel che è cambiato e su quel che non è cambiato negli scorsi cinquecento anni di storia cinese; presento inoltre alcune considerazioni sugli aspetti di questo cambiamento che sono paragonabili all'esperienza occidentale e su quelli che sono unici.

Prima di iniziare, però, conviene porre alcune avvertenze. Per prima cosa, anche se nella storia sociale cinese incontriamo molte variazioni regionali, e anche locali, non inferiori alle analoghe variazioni che incontriamo in Europa, non ce ne occuperemo nella descrizione semplificata che compare in questo capitolo. Secondo, non si deve pensare che gli sviluppi descritti esauriscano i cambiamenti sociali nel periodo in considerazione; in particolare spero che, come studioso che si è occupato soprattutto della Cina urbana, mi si perdoni di essermi concentrato in prevalenza sulle città. Anche se gli sviluppi urbani toccarono direttamente solo una piccola parte della popolazione, credo che essi rappresentino l'avanguardia della trasformazione e che abbiano avuto un vasto impatto indiretto sulla società nel suo complesso.

Inizierò ricordando alcune condizioni precedenti e cercando di suggerire perché il secolo XVI costituisca un utile punto di partenza per studiare la nascita della moderna società cinese. Fino al termine del secolo XIX e all'inizio del XX, in Cina i fattori stabili erano generalmente culturali e politici e le forze destabilizzanti erano socioeconomiche. Le principali costanti erano lo stato imperiale e l'ideologia confuciana su cui basava e che favoriva un minimo intervento da parte del governo. Non si può fare a meno di essere colpiti dal parallelo tra l'impero cinese degli ultimi tempi e il Sacro Romano Impero descritto da Mack Walker:

La forza costituzionale del Sacro Romano Impero è facile a scambiarsi per debolezza... Non era costruito su una forza sviluppata dall'interno, ma su un interessante meccanismo per frenare e limitare l'uso della forza; la stabilità gli veniva dalla perpetua frustrazione dell'energia distruttiva e della forza aggressiva. Questo principio permeava l'impero... Era applicato dallo stesso imperatore, e contro di lui; dagli stati componenti [nel caso della Cina, si legga: interessi locali e fazioni burocratiche], e contro di essi ¹.

Dietro questo «freno» politico, tra le altre durevoli caratteristiche della Cina imperiale erano comprese le seguenti: un ethos che sottolineava l'armonia, l'ordine sociale, la continuità e il servizio a beneficio della comunità, tutte cose incoraggiate dallo stato con quello strumento, veramente impareggiabile, di indottrinamento dell'élite che era costituito dal sistema degli esami; un efficiente monopolio statale dei canali socialmente approvati di mobilità verso l'alto; l'accento particolare posto sul merito; la legge consuetudinaria della suddivisione della proprietà in parti uguali, che rendeva sempre presente il rischio, per l'élite, della mobilità verso il basso nel passaggio tra generazioni; e un'ortodossia che, in misura maggiore o minore, vedeva con sospetto e con disprezzo il commercio. Forse assurdamente, l'economia imperiale cinese era caratterizzata dall'esistenza di diritti di proprietà relativamente forti e da quella di un sistema agrario — basato su questi diritti — che metteva al proprio centro la libera vendibilità dei terreni, la proprietà a livello familiare e un sistema complesso e flessibile di mutui e affitti.

Un importante processo di trasformazione socioeconomica, però, ebbe inizio verso la metà del secolo XVI e continuò, nonostante recessioni, ribellioni, invasioni e cambiamenti dinastici, fino alla metà del secolo XVIII. Le due principali cause di questo processo sembra siano state la crescita della popolazione (descritta dettagliatamente da Albert Feuer-

¹ Mack Walker, *German Home Towns: Community, State, and General Estate, 1648-1871*, Ithaca, Cornell University Press, 1971, pp. 11-12

werker nel capitolo nono, «La storia economica della Cina in una prospettiva comparata», di questo volume) e l'aumento del commercio con l'estero. L'aumento della densità di popolazione e un significativo aumento percentuale nella popolazione non agraria erano sostenuti dalla diffusione della coltivazione del riso a maturazione precoce, che permetteva doppi raccolti, e dall'adozione di colture provenienti dal Nuovo Mondo, come il granturco e le patate. Grandi importazioni d'argento del Nuovo Mondo e del Giappone permisero un salto di qualità nel livello del commercio domestico, compreso, per la prima volta, lo scambio tra diverse regioni, organizzato da privati, di vettovaglie dal basso valore. Inoltre, la quantità di granaiglie disponibili sul mercato spinse lo stato a iniziare la trasformazione dell'imposta sui terreni, su base fiscale, dal pagamento in natura al pagamento in denaro, che a sua volta spinse molti proprietari a chiedere un pagamento in denaro dell'affitto e stimolò la coltivazione di prodotti agricoli per il mercato. Un processo di specializzazione regionale in beni da esportare ebbe inizio con il tardo periodo Ming, e verso la metà del periodo Ch'ing si raggiunse un'effettiva integrazione commerciale tra le regioni. Infine, le terre montane della Cina centrale e le aree periferiche come Taiwan subirono un rapido processo di apertura e di sviluppo all'inizio del secolo XVIII, ma verso la fine di quel secolo terminò la loro capacità di assorbire con facilità nuovi immigranti. La chiusura di queste frontiere e la perdita netta di moneta circolante iniziata con il commercio dell'oppio² contrassegnano la fine di questo ciclo di sviluppo durato duecento anni.

Potremmo cominciare lo studio dei cambiamenti sociali messi in moto da questa prima rivoluzione commerciale moderna osservando i modelli di insediamento. Uno dei più importanti sviluppi fu il sorgere del *chen*, o città commerciale non amministrativa. Tradizionalmente, le città cinesi erano sedi di amministrazione burocratica, poste a distanze regolari e cinte da mura. C'erano naturalmente alcune eccezioni, come l'enorme *chen* di Ching-te nel Kiangsi, centro nazionale dell'industria del vasellame, e Hankow, centro del commercio interregionale, situata alla confluenza dei due più lunghi fiumi navigabili cinesi, lo Yangtze e lo Han. Fondata nel secolo XV, verso la fine del secolo XVII Hankow ospitava una popolazione di forse un milione di persone.

Ma anche se Ching-te e Hankow erano straordinariamente grandi, esse non erano che gli esempi più appariscenti di un nuovo tipo di *chen* aventi le dimensioni più varie e ogni tipo di specializzazioni. Nelle « sei

² Si veda la voce *Guerre dell'oppio* nel Glossario.

prefetture» del delta dello Yangtze, che si andavano commercializzando sempre più e che avevano come centro Hangchow e Soochow, decine di importanti città sorsero dai «mercati delle erbe» (*ts'ao-shih*) medievali locali e collegarono i produttori rurali di cotone e seta con i consumatori urbani e il commercio interregionale. Distribuiti con ramificazione gerarchica nei punti chiave lungo la rete di canali naturali e artificiali che attraversano il delta questi *chen*, all'inizio del periodo Ch'ing, erano a una distanza massima di mezza giornata di viaggio da ogni villaggio della regione. Prima del secolo XVI, la maggior parte dei *chen* era semplicemente costituita di una fila di botteghe a fianco dell'argine: erano i luoghi dove i contadini scambiavano i materiali grezzi con le necessità del vitto quotidiano come sale o olio vegetale. Con l'aumento della commercializzazione, però, i *chen* più centrali cominciarono ad assumere piante stradali più complesse, a To a X, e a suddividersi in quartieri specializzati (a volte divisi tra loro da porte interne) e a raggiungere popolazioni di decine di migliaia di persone.

Alcuni *chen* divennero assai complessi dal punto di vista funzionale. Non solo comprendevano mediatori e commercianti per il traffico interregionale di cotone grezzo, seta, gelso, bozzoli, ma anche mercanti di tessuti di seta e di cotone che lavoravano il prodotto grezzo e vendevano il prodotto finito. La lavorazione aveva luogo, talvolta, attraverso lavoranti a domicilio, residenti nelle aree rurali (con la pressione della popolazione e quella fiscale, alla fine dell'epoca Ming, per l'economia domestica delle famiglie contadine del delta si erano resi indispensabili i proventi di tali lavori di tessitura e filatura). In questi casi, il mercante era sostanzialmente un intermediario e un capitalista, il quale aveva alle dirette dipendenze solo un gruppo di commessi e di magazzinieri. Una minoranza di mercanti, però, allestì proprie fabbriche artigianali (*tsoufang*) assumendo salariati nello stesso *chen*: in tal caso il mercante diventava datore di lavoro diretto in un processo capitalistico di produzione. In entrambi i casi la relazione tra il *chen* e la campagna circostante si trasformava e si approfondiva: ora i produttori rurali guardavano alle città non solo per vendervi le proprie eccedenze agricole, ma anche come luoghi d'impiego secondario e, verso la metà del periodo Ch'ing, come fonte principale delle derrate alimentari per il consumo quotidiano.

³ Questa parte utilizza recenti studi cinesi sui *chen* del basso Yangtze, soprattutto Ch'en Hsueh-wen, «Ming-Ch'ing shih-ch'i Chiang-nan te i-ke ch'uan-yeh shih-chen» [Una città mercato specializzata Kiangnan dei periodi Ming-Ch'ing] in *Chung-kuo she-hui ching-chi shih yenchiu*, 1, 1985, pp. 54-61, e Wang Chia-fan, «Ming-Ch'ing Chiang-nan shih-chen chien-kou chi li-shih chia-chip ch'u-t'iao» [Una prima ricerca sulla struttura e il significato storico delle città mercato del Kiangnan dei periodi Ming e Ch'ing] in *Hua-tung shih fan ta-hsueh hsueh-pao*, 1, 1984, pp. 74-83.

La composizione sociale di queste città commerciali in crescita non aveva precedenti nella storia della Cina. Anche se alcuni dei più grandi *chen* finirono per avere una propria submagistratura e per servire come centri per l'amministrazione di sottodistretti, la maggior parte delle volte, nelle zone centrali, la gerarchia economica rimase distinta da quella amministrativa. Così l'influenza sociologica dei burocrati e dei loro entourage civili e militari rimase trascurabile. Analogamente, anche se l'inurbamento dei latifondisti in quella regione di proprietà terriera altamente concentrata procedette con lo stesso passo, probabilmente la maggioranza di quei benestanti trascurava il *chen* e si dirigeva invece verso l'atmosfera più raffinata delle sedi di distretto. Perciò, anche se il *chen* diede origine a una propria vita culturale, non si trattò della cultura dei letterati, ma di quella tradizionale popolare, imperniata sulla casa da tè vicino al mercato e ricca di storie fantastiche e romanzesche e di prodezze marziali. L'élite di queste città era costituita di mercanti, spesso molto ricchi e con una vasta rete di rapporti. La maggioranza della popolazione era costituita di artigiani non specializzati, commessi di negozio, magazzinieri e manovali che caricavano e scaricavano le barche e portavano le merci da un molo all'altro, ai magazzini e al mercato.

Anche se lo sviluppo del *chen* ebbe luogo originariamente e nel modo più appariscente nella regione del cotone e della seta, il delta dello Yangtze, esso non si limitò certamente a quell'unica area. In un'altra regione conosciuta per la sua esportazione di tessuti, la decina di distretti attorno alla confluenza tra lo Yangtze e lo Han, a Hupeh, il famoso storico del secolo XVIII Chang Hsueh-ch'eng annotava l'esistenza di decine di città mercato non amministrative ⁴. Anche trascurando la gigantesca Hankow, le più grandi tra queste città avevano popolazione paragonabile a quella delle loro controparti del basso Yangtze, ossia decine di migliaia di persone.

Parallelamente al sorgere del *chen* in tutto l'impero, si assistette anche alla grande espansione delle aree suburbane. Quartieri commerciali all'esterno delle mura erano sorti accanto alle principali città amministrative fin dai secoli X e XI. Tali quartieri ospitavano mercanti che intendevano approfittare del vantaggio offerto dalle vie di comunicazione statali, ma di evitare gli eccessivi controlli da parte dei burocrati dentro le mura. Questi sobborghi continuarono a estendersi nel periodo Ming e oltre: sorgevano non soltanto accanto alle città amministrative chiuse tra mura, ma anche attorno ai maggiori *chen*, e le famiglie delle

³ Chang Hsuenh-ch'eng, Chang-shih i-shu [Opere superstiti di Chang Hsueh-ch'eng], vol. 24, p. 23.

vicinanze parteciparono sempre più attivamente all'industria artigianale rurale. Così, anche se la distribuzione spaziale dell'attività protoindustriale in Cina è un argomento su cui occorre compiere ancora molte ricerche, è probabile che la grande intensificazione della produzione artigianale che si verificò dal secolo XVI al XVIII sia stata uno sviluppo altrettanto suburbano quanto urbano o rurale.

L'idea di una specifica era «protoindustriale» — definizione sorta inizialmente per riferirsi ai cambiamenti verificatisi nelle strutture familiari rurali all'inizio dell'Europa moderna — ha recentemente incontrato il favore degli studiosi occidentali che si occupano dei cambiamenti all'interno delle città e fra città nei secoli che precedono l'introduzione delle macchine a vapore⁵. In Europa questo periodo fu contrassegnato da una grande crescita nel livello complessivo della produzione artigianale indirizzata a mercati lontani. Questa crescita era soprattutto concentrata in talune regioni, e in esse l'economia «naturale» rurale, autosufficiente, scomparve del tutto. Queste regioni furono anche oggetto di una forte immigrazione interna che in gran parte, anche se non nella sua totalità, riguardava le città capoluogo di regione: queste città avevano un ruolo chiave nell'esportare i manufatti della regione stessa e nel coordinare i processi produttivi complessivi, anche quando le attività produttive erano ripartite tra abitanti urbani, suburbani e rurali. In essenza, fu la regione nel suo complesso a divenire semiurbanizzata.

Un analogo processo operò in Cina tra il secolo XVI e l'introduzione dell'industria meccanizzata alla fine del secolo XIX. Se, come hanno sostenuto gli storici della Repubblica Popolare Cinese, una conseguenza sociale dell'inizio della moderna rivoluzione commerciale fu la comparsa di un distinto «ethos urbano» (*shih-min ssu-hsiang*) in contrasto con i valori pastorali dell'ortodossia confuciana, l'alta velocità di ricambio della popolazione urbana portò molto presto alla dispersione di questi valori entro la società nel suo complesso, almeno in regioni altamente sviluppate come il delta dello Yangtze, la confluenza di Yangtze e Han e in sacche lungo la costa sudorientale. Nello stesso tempo, queste aree conobbero anche un processo di dislocazione sociale, chiaramente riflesso nella letteratura popolare del periodo. Ad esempio, un romanzo del tardo Ming (riassunto da Judith A. Berling) descrive l'impressione di anomia (assenza di legge) da parte di alcune élite di stampo tradizionale in un *chen* del basso corso dello Yangtze:

⁵Jean de Vries, *European Urbanization, 1500-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, e Paul M. Hohenberg e Lynn Hollen Lees, *The Making of Urban Europe, 1000-1950*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, parte II.

Guardano con allarme gli elementi perturbatori della società (giovani prepotenti, sfaccendati, servitori fuggitivi, imbroglioni a sfondo religioso)... Il vecchio modello (basato sulla vita di villaggio) di relazioni si spezza e non sono ancora emersi nuovi modelli adatti al mondo urbano... I sospetti sulle intenzioni della gente in questo ambiente urbano competitivo portano al crollo della tradizionale rete di sostegno e di generosità... Non sembra più esistere un meccanismo efficace per risolvere... le contese... Teoricamente, un sistema di anziani e di gruppi di aiuto reciproco (*pao-chia*) dovrebbe occuparsene, ma non funziona... La relativa impersonalità e la dimensione stessa della vita cittadina portano i rapporti umani a infrangersi⁶.

Alle spalle di questa dislocazione sociale c'è un'importante trasformazione nel tipo dei rapporti tra lavoratori e in quello delle organizzazioni del lavoro. A suo modo, la forza-lavoro cinese subì un processo di proletarianizzazione non diverso da quello dei lavoratori dell'Europa occidentale. Fino al secolo XVII una parte significativa della forza-lavoro cinese viveva in condizioni di schiavitù della gleba, anche se non se ne conosce la percentuale esatta, che doveva certamente essere una minoranza. In agricoltura, oltre ai piccoli proprietari coltivatori (i Ming erano giunti al potere alla fine del secolo XIV con un programma di terre ai contadini) e di fittavoli a contrattazione libera, c'erano anche grandi tenute agrarie (*chuang*) coltivate in parte da servi della gleba ereditari (*nu-p'u*) che avevano diritti di coltivazione sui loro campi ma non disponevano della libertà personale di lasciare il loro signore. Il codice Ming del 1397 limitava specificamente alla famiglia imperiale e ai membri dell'aristocrazia uscita dagli esami il diritto di mettere in schiavitù i contadini, ma con vari sotterfugi, come l'«adozion» di servitori da parte dei latifondisti, anche molti ricchi possidenti agrari disponevano di servi della gleba. Nelle manifatture, molti artigiani specializzati erano precettati dallo stato, che li faceva lavorare in fabbriche come le imperiali fornaci da vasellame di Chuang-te e le seterie imperiali di Soochow e Nanchino. Inoltre, in aree locali come Hui-chou nella provincia di Anhwei, la legge consuetudinaria permetteva certe pratiche come quella di tenere in schiavitù alcuni servitori per i lavori domestici.

All'inizio del secolo XVII, vari processi cominciarono a contribuire a quella che finì per divenire un'emancipazione quasi completa. Per prima cosa, gli ultimi decenni dell'impero Ming videro molte piccole rivolte di servi della gleba e di artigiani urbani precettati, soprattutto nella

⁶ Judith A. Berling, «Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in "The Romance of the Three Teachings"» in David Johnson, Andrew J. Nathan e Evelyn S. Rawski (a cura di), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 195, 204-05.

regione commercialmente sviluppata del basso Yangtze, oltre alle ribellioni assai più vaste di Li Tzu-ch'eng e di Chang Hsien-chung, che devastarono grandi regioni dell'impero e dovunque passarono spezzarono gli istituti di dipendenza personale. La politica del primo periodo Ch'ing non fece che intensificare questo processo. In un concentrato sforzo di ripopolare le aree del Sudovest e del Centro-sud della Cina che erano state devastate dalle ribellioni, i Manchu offrirono incentivi come semi gratuiti e dispensa dalle tasse per i pionieri che avessero ripreso a coltivare i terreni abbandonati: in questo modo si mise in moto una forte migrazione ed ebbe inizio una maggiore mobilità geografica rurale. Il favore imperiale, nel primo periodo Ch'ing, per l'estrazione del rame da parte dei privati nel Sudovest, che costituiva una netta inversione rispetto alla proibizione Ming contro questo genere di attività (soprattutto per il timore suscitato da un così elevato numero di liberi lavoratori) diede il via a quella che è stata chiamata la «corsa all'oro» cinese del secolo XVIII: da essa nacque una nuova forza-lavoro, dotata di libertà e mobilità, e permanentemente staccata dall'agricoltura fissa. Un ulteriore stimolo alla mobilità geografica venne durante il regno di Yungcheng (1723-35), allorché le terre in precedenza ufficialmente riservate a tribù minoritarie furono aperte agli immigranti cinesi Han.

La legislazione imperiale, nel primo e nel medio Ch'ing, operò costantemente in favore della libera contrattazione dei salari, che ai fautori della linea politica imperiale sembrava una necessaria componente della ricostruzione e della crescita. Fin dal 1645 i nuovi governatori Manchu abolirono il sistema ereditario di registrazione degli artigiani (chaichi) — un sistema simile a quello delle caste — iniziato fin dal primo Ming, e li incluse nella categoria generale dei liberi cittadini comuni (min). Alla fine del secondo decennio del secolo XVIII, l'imperatore Yung-cheng emanò una serie di decreti in cui si emancipavano gli appartenenti a numerose «occupazioni servili» (chien-min), compresi i servitori ereditari (shih-p'u) dell'Anhui meridionale, la «gente caduta» (to-min) della prefettura di Shao-hsing, nella provincia del Chekiang, e certe categorie di schiavi cinesi all'interno dell'esercito Manchu (ch'i-nu). Nei decenni centrali del regno di Ch'ien-lung (1736-95) la corte emanò una serie di revisioni della «legge sui lavori stipendiati» (ku-kung-fa). Anche se il lavoro schiavistico non era proibito del tutto, questa legge lo limitava alle situazioni in cui una particolare clausola di dipendenza era scritta nel contratto. Nella grande maggioranza dei casi, compresi quelli in cui non esisteva un contratto ufficiale, i lavoratori godevano di numerosi diritti, compreso quello di rivolgersi come a un pari grado al datore di lavoro.

ro, di rifiutarsi di eseguire lavori personali o altri lavori non definiti al momento dell'assunzione, e di allontanarsi al termine del periodo di lavoro pattuito, o quando i termini del contratto - come le ore lavorative o la natura del lavoro - erano state violate o quando non riceveva il salario. L'amministrazione imperiale, probabilmente, non s'intrometteva con regolarità nella società per far rispettare queste leggi, ma i ricercatori hanno trovato molti documenti in cui, nella discussione di cause penali, le autorità dello stato si rifacevano a queste leggi nell'emettere la sentenza⁷.

La liberalizzazione dei rapporti di dipendenza personale e l'incoraggiamento della mobilità geografica contribuirono a una situazione in cui una percentuale crescente della forza-lavoro era occupata prevalentemente in attività non agricole. Nessuno ha ancora fornito la prova conclusiva di grandi concentrazioni di proprietà terriera nel periodo Ch'ing, ma la dimensione media delle fattorie familiari deve essere diminuita drasticamente. Inoltre, in qualche momento l'aumento di produttività che era stato responsabile dall'espansione delle terre coltivate e del maggiore rendimento delle aree venne superato dal tasso di incremento demografico. Molti studiosi oggi accettano la valutazione di Ping-ti Ho che pone il punto di svolta nell'anno 1800, anche se, naturalmente, ci sono state differenze regionali⁸. Un risultato di questo processo fu quello che Philip C. C. Huang, studiando il Nord della Cina, chiama «proletarizzazione parziale»: le famiglie contadine continuarono a mantenere inefficienti fattorie unifamiliari e a trarre il reddito principale dalla vendita della loro forza-lavoro a contadini più abili o alle piccole industrie rurali, come le spremiture dell'olio e le fabbriche di carta⁹. Nelle aree più commercializzate, che offrivano maggiori opportunità economiche, però, un numero crescente di persone abbandonava la campagna.

Probabilmente, l'aumento della pressione della popolazione si sentì prima nella Cina sudorientale e centrale, dove, verso la metà del secolo XIX esplose la Ribellione dei Taiping¹⁰. Oltre a frenare immediatamente la crescita della popolazione (direttamente o indirettamente, di solito si calcola che la ribellione sia costata trenta milioni di morti) le guerre dei Taiping portarono a massicci trasferimenti di sfollati nelle aree ru-

⁷ Ad esempio, Wu Liang-k'ai, «Ch'ing-tai Ch'ien-lung shih-ch'i nung-yeh ching-chí kuan-hsi te yen-pien ho fa-chan» [Lo sviluppo dei rapporti economici agrari nel regno di Ch'ienlung dei Ch'ing] in *Ch'ing-shih lun-tsung*, I, 1979, pp. 5-36.

⁸ Ping-ti Ho, *Studies on the Population of China, 1368-1953*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.

⁹ Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

¹⁰ Si veda la voce *Taiping, rivolta dei* nel Glossario.

rali e, cosa più importante, coscrizione in organizzazioni militari di tutti i tipi. La grande maggioranza delle persone che si erano allontanate dalla campagna in quegli anni non rientrò nei villaggi d'origine dopo il ristabilimento della pace. Osservando solo la situazione delle armate Hsiang e Huai (non le armate ribelli o la grande proliferazione di forze locali), Saeki Torni nota come l'ambizioso piano di congedare i soldati smobilitati fallì negli anni 1860, liberando nella società centinaia di migliaia di maschi adulti, altamente mobili e sistematicamente asociali ¹¹. A quanto si vede, in gran parte finirono nelle città grandi e medie, contribuendo alla fenomenale crescita della popolazione urbana nella seconda metà del secolo XIX. Molti divennero banditi (intere unità di ex soldati anti-Taiping rimasero insieme dopo la smobilitazione, per saccheggiare dove e quando potevano), altri entrarono in società segrete e in movimenti settari. Alla fine, tutti fornirono le basi per gli eserciti dei «signori della guerra» dell'inizio del secolo XX.

Uno degli aspetti più notevoli della forza-lavoro sempre più proletarizzata durante il periodo Ch'ing fu la sua mobilità geografica. Studiosi della Repubblica Popolare come Liu Yung-ch'eng hanno recentemente documentato l'esistenza, fin dal secolo XVIII, di mercati del lavoro di ampiezza regionale in cui gli aspiranti datori di lavoro potevano cercare salariati a breve termine per lavori agricoli e non ¹². Un grande numero di lavoratori semispecializzati percorreva regolarmente grandi distanze, attirato da lavori nel settore edile o manifatturiero. Ad esempio, negli anni 1880, il distretto di Wu-ch'ang (provincia di Hupeh) inviava normalmente parte dei suoi figli a lavorare come tagliapietre nell'adiacente distretto di Ta-yeh, come falegnami per la costruzione di casse per il tè nel più lontano P'u-ch'i, come conciapelli nel Chiang-hsia, come lavoratori del bambù nel Ch'i-shui e come fabbri ferrai nello Hsing-kuo e nel T'ai-hu (provincia di An-hui) ¹³.

Ma la grande maggioranza di coloro che lasciavano in modo permanente l'agricoltura trovava probabilmente lavoro nel settore in espansione dei trasporti, in qualità di barcaiolo, carrettiere e conduttore di animali, e all'interno dell'abitato come facchino, scaricatore, portatore d'acqua e diletame, portatore di lettiga e, a iniziare dagli ultimi anni

¹¹ Saeki Torni, «Shindai Tōseichō ni okeru kyōyū no teppai mondai» [Il problema dei facinorosi smobilitati nel regno di T'ung-chih dei Ch'ing] in Saeki Torni, *Chugokushi kenkyū*, Kyoto, 1971, vol. 2, pp. 392-405.

¹² Liu Yung-ch'eng, «Lun Ch'ing-tai ch'ien-ch'i nung-yeh ku-yung lao-tung te hsingchili» [Sul lavoro salariato in agricoltura nel primo Ch'ing] in *Ch'ing-shih yen-chiu chi*, I, 1980, pp. 91-112.

¹³ *Wu-ch'ang hsiang-chih* [Gazzetta del distretto di Wu-ch'ang], III, 1885, p. 14.

del secolo, di «risciò». Queste occupazioni furono gli antenati dell'onnipresente *coolie* dell'era industriale. Nelle mie ricerche ho trovato, ad esempio, che i barcaioli del fiume Han, lungo novecento miglia, provenivano da una mezza dozzina di province diverse. Partivano dai vari porti con un determinato carico e giunti a destinazione erano lasciati liberi, per cercarsi un altro lavoro in quel punto. Naturalmente, queste attività erano possibili grazie al grande aumento del commercio tra le regioni e con l'estero che contrassegna l'inizio dell'era moderna in Cina.

Adesso considererò l'altra metà dell'equazione. Se verso la fine dell'epoca imperiale stava comparando una forza mobile di lavoro, la struttura del mondo degli affari e le organizzazioni del lavoro erano pronte ad accoglierla? Nella storia dell'Occidente, questo scenario viene di norma descritto nelle sue linee generali come segue. Prima della transizione al capitalismo — transizione verificatasi, a seconda dei luoghi, una o più generazioni *prima* della meccanizzazione industriale — predominò il sistema di produzione familiare. Il capo della famiglia era un maestro artigiano che si incaricava della vendita e che, in genere, lavorava su ordinazione. Il padrone poteva impiegare altri artigiani specializzati e in genere aveva uno o più apprendisti, che vivevano nella casa come membri della famiglia. A un certo punto, però, i mercanti, che spesso erano ex artigiani che avevano fatto fortuna, cominciarono a impadronirsi del sistema. Accumularono capitale, commissionarono beni già pronti per un mercato più ampio, riducendo gli artigiani a subappaltatori o fondando fabbriche artigianali, aumentarono la divisione del lavoro, distrussero il sistema dell'apprendistato e l'economia della bottega artigianale familiare, e lo sostituirono con l'assunzione in grande scala di manodopera. Una delle principali conseguenze di questo processo fu il costituirsi di una struttura di classe basata sul rapporto di produzione¹⁴.

Anche se in Cina le condizioni preparatorie giuridiche e organizzative per questo tipo di transizione non erano altrettanto avanzate come in Occidente, esse non erano del tutto assenti. Non fu mai promulgato un codice commerciale che permettesse complesse operazioni economiche del tipo richiesto dal capitalismo mercantile, ma esistevano principi contrattuali applicati nei rapporti commerciali e accettati nei tribunali.

¹⁴ Questo processo è trattato, ad esempio, in E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage, 1966; William H Sewell, Jr., *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; e Alan Dawley, *Class and Community: The Industrial Revolution in Lynn*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

Verso la fine del periodo Ming, anche le società erano divenute molto complesse: ai vari gradini tra soci amministratori e soci puramente passivi corrispondevano limiti specifici di responsabilità finanziaria, che tendevano a essere rispettati dai giudici nelle cause legali. Anche se non esisteva la grande invenzione del capitalismo occidentale, la partita doppia, erano in uso tecniche opportune, capaci di valutare i margini di profitto, i beni patrimoniali e la solvibilità. Gli istituti bancari che sorsero alla fine del secolo XVIII offrivano un'ampia serie di strumenti di credito, e la società per azioni, con la sua capacità di rifinanziarsi quando le occorreavano capitali per crescere, si era già affacciata da tempo. Anche la tecnologia per trasferire e gestire il denaro aveva raggiunto un livello molto elevato¹⁵. Inoltre in Cina era sorto un sistema di agenzie, intermediazioni e rappresentanze più progredito di quello occidentale dell'epoca. Questo permise alla Cina di sviluppare un forte ed efficiente capitalismo commerciale senza le grandi imprese personali che erano state necessarie in Europa.

Utilizzando queste tecniche, nell'organizzazione della produzione si assistette a numerosi cambiamenti. Il più noto è l'introduzione di fabbriche artigianali di proprietà dei mercanti (*tso-fang*). Gli studiosi cinesi hanno collocato alla fine del secolo XVI, e nelle città altamente progredite del basso corso dello Yangtze, l'origine di queste fabbriche per quanto riguarda la tessitura del cotone e della seta, la tintura, la fabbricazione della carta e delle candele¹⁶, anche se all'epoca non costituivano la tendenza più diffusa. Alcuni studiosi occidentali suggeriscono che, nella tessitura del cotone, le fabbriche artigianali divenissero la tendenza dominante — nel basso Yangtze e in altre aree tradizionalmente dedite alla produzione tessile come lo Hunan e lo Hupeh — solo alla fine del secolo XIX e all'inizio del XX. A quell'epoca le fabbriche artigianali avevano ormai un rapporto di mutua dipendenza con l'industria meccanizzata: ad esempio, i filati di cui si servivano le fabbriche artigianali proveniva da filature meccaniche, cinesi o estere¹⁷. Come era già successo in Europa, le fabbriche artigianali alla loro comparsa incontrarono una forte

¹⁵ Si veda Imahori Seiji, «Shindai ni okeru goka no kindai no hasu» [La modernizzazione delle partecipazioni in affari nel periodo Ch'ing] in *Tōyōshi kenkyū i*, 1, XVII, 1956, pp. 1-49; Teng t'o, «Ts'ung Wan-li tao Ch'ien-lung» [Da Wan-li a Ch'ien-lung] in Teng T'o, *Lun Chung-huo li-shih chi ke wen-t'i* [Su alcuni problemi della storia cinese], Pechino, San-ben Shu-tien, 1979, pp. 189-239.

¹⁶ Uno dei primi studi su questo argomento è Fu I-ling, *Ming-Ch'ing shih-tai shang-jen chi shang-yeh tzu-pen* [Mercanti e capitale commerciale durante le epoche Ming e Ch'ing], Pechino, Jen-min ch'u-pan-she, 1956.

¹⁷ Albert Feuerwerker, «Handicraft and Manufactured Cotton Textiles in China, 1871-1910» in *Journal of Economic History*, 2, XXX, giugno 1970, pp. 338-78.

resistenza da parte delle corporazioni dell'arte, che rappresentavano i mastri artigiani e che cercavano di mantenere in vita le tradizionali unità domestiche di produzione stringendo i controlli sul sistema di apprendistato¹⁸.

Fino al termine del secolo XIX le corporazioni riuscirono a fermare lo sviluppo delle fabbriche artigianali, ma non riuscirono a impedire che sorgesse un'altra, più diffusa, forma di organizzazione su vasta scala della manodopera: la squadra di lavoro e il sistema di lavoro a contratto. Il sistema comprendeva gruppi di dieci, venti o più lavoratori, che si solito provenivano dalla stessa area e svolgevano lo stesso lavoro, abitavano e lavoravano insieme e prestavano lavoro come una singola unità per un determinato periodo di tempo. Un membro del gruppo era il capo, (*fu-t'ou*, *pao-t'ou*) spesso la stessa persona che aveva riunito il gruppo e che fungeva da agente nel negoziare i termini di lavoro. A volte era presente una seconda figura di intermediario nella persona di un «sensale» (*fu-hang*) che aveva l'ufficio in un'area urbana, faceva incontrare tra loro il capo della squadra e l'aspirante datore di lavoro, garantiva della buona fede di entrambi e incassava una percentuale dei salari pagati. Quando occorreivano attrezzature costose, esse a volte potevano essere di proprietà del sensale e, in un equivalente cinese del famigerato «sistema dei trasporti su carro» dell'Inghilterra del secolo XVIII, il sensale o il capo squadra potevano dare vitto e alloggio ai lavoratori durante il periodo d'impiego, pagandoli essenzialmente in natura. Questo sistema comparve verso la seconda metà del secolo XVII o anche prima, e presto divenne la forma dominante di organizzazione del lavoro nel settore dei trasporti. Ancor più importante per il suo rapporto con l'economia dell'artigianato domestico, venne ampiamente adottato nel campo dell'edilizia e in certe attività manifatturiere come le calandre¹⁹.

È ovvio dalla rapidità con cui l'industria (a capitali cinesi o stranieri) prese piede all'inizio del secolo XX che in questi settori era disponibile una vasta forza-lavoro libera e competente. Ho esposto in generale come si sia affacciata questa forza-lavoro. Credo che la base immediata

¹⁸ Si veda Imahori Seiji, «Shindai no jutei seido» [Il sistema di apprendistato nel periodo Ch'ing] in Id. *Chūgoku kindai shi kenkyū josetsu* [Studi storici sulla Cina moderna], Tokyo, Keisō shobō, 1968, pp. 133-52, e P'eng Tse-i, «Shih-chi hou-ch'i Chung-kuo ch'eng shih shou-kung-yeh shang-yeh hang-hui te ch'ung-chien ho tso-yung» [Restaurazione e funzioni dell'artigianato urbano cinese e delle gilde mercantili alla fine del secolo XIX] in *Lisibih yen-chiu*, I, 1965, pp. 71-102.

¹⁹ Yokoyama Suguru, *Chūgoku kindai ka no keizai kozo* [La struttura economica della modernizzazione della Cina], Tokyo, Aki shobō, 1972.

del nuovo proletariato industriale cinese non fosse costituita, come spesso si pensa sia successo in Europa, da artigiani « retrocessi di grado » che avevano provvisoriamente trovato impiego nelle fabbriche artigianali, ma lavoratori senza radice, mobili, appartenenti al sistema delle squadre di lavoro, specialmente nell'immenso settore dei trasporti che servivano la grande e crescente circolazione domestica delle merci.

Erano all'opera analoghi processi anche nel settore agricolo? Se l'impresa familiare mostrava sorprendenti capacità di sopravvivere nel commercio e nell'artigianato urbani nonostante la concorrenza, ancor più l'impresa agricola familiare continuò a essere la forma predominante nella campagna. Gli storici della Repubblica Popolare amano indicare la comparsa, nel tardo Ming e nel medio Ch'ing, di un'agricoltura del tipo piantagione — « latifondismo manageriale » — che si serviva di braccianti salariati per coltivare derrate commerciali su aree fino a cento acri, ma è chiaro che queste situazioni erano limitate ad alcune aree relativamente più sviluppate e che erano rare anche in tali aree. Ho notato in precedenza una tendenza verso la cessione della propria forza-lavoro eccedente da parte delle famiglie rurali, ma la singola famiglia rimaneva chiaramente l'unità manageriale dominante e coloro che erano abbastanza fortunati da accumulare un'eccedenza di terreno continuarono fino alla metà del secolo XX ad affittarla in pezzature grandi come campi unifamiliari o anche più piccoli. Fu nell'affitto dei terreni, però, che qualcosa di simile al « capitalismo » penetrò nell'agricoltura cinese. Nelle regioni agrarie più progredite e commerciali, soprattutto nella prefettura di Soochow nel Kiangsu, il richiamo della vita cittadina, le guerre del tardo periodo Ming e i sommovimenti della Ribellione dei Taiping portarono un grande numero di latifondisti ad allontanarsi dalle loro terre e a risiedere in città. Negli anni del dopo-Taiping si sviluppò un sistema di agenzie per l'incasso degli affitti (*tzu-chan*), che fece da intermediario tra i fittavoli e i proprietari dei terreni, residenti nelle città. Proprietari e fittavoli non si conoscevano di persona: gli investitori compravano e vendevano appezzamenti di terreno e gli intermediari trattavano i terreni come gli agenti di cambio trattano le azioni ²⁰. Questo « latifondismo a distanza » comportava l'elevato sviluppo di un aspetto che spesso viene identificato con la produzione capitalistica: la netta separazione tra proprietà e gestione. Ma il capitalismo che ne risultava apparteneva a un genere particolarmente sterile, che non portava allo spirito imprenditoriale né alla raccolta di fondi per l'incremento del capitale.

²⁰ Yuji Muramatsu, « A Documentary Study of Chinese Landlordism in Late Ch'ing and Early Republican Kiangnan » in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIX, 1966, pp. 566-99.

Nelle città, la combinazione delle tendenze già descritte portò a un nuovo tipo di organizzazione sociale e a una nuova profondità dell'azione collettiva a scopi sociali. Una delle più appariscenti nuove forme di organizzazione sociale furono le corporazioni formate dalla nuova élite urbana. Queste *non* erano le solite organizzazioni professionali, relativamente conservatrici, di artigiani, ma gruppi di mercanti all'ingrosso che trattavano con regioni lontane (come era accaduto in Europa, le finalità e le prospettive di queste due istituzioni, simili dal punto di vista organizzativo, potevano essere molto diverse). Quando l'attivismo corporativo riunì i principali mercanti originari di diversi distretti e i commerci aventi sede in una data località per costituire organizzazioni protettive («corporazioni di mercanti»), che gli storici giapponesi, sulla falsariga degli studi sulle antiche città tedesche, chiamano «gilde mercantili»), si affacciò sulla scena una nuova struttura di potere che poteva fare da alternativa alla burocrazia imperiale.

Ad esempio, nella città commerciale non amministrativa di Hungchiang, situata lungo la principale rotta commerciale tra il centro e il meridione della Cina, nella seconda metà del secolo XIX, una federazione municipale di dieci gilde mercantili non residenti (*shih-kuan*), comprendenti gruppi di Kiangnan, Kiangsi e Kweichow, venne gradualmente ad acquisire una vasta serie di poteri quasi governativi. Nel 1866 costituì una milizia municipale per difendere la città dagli attacchi dei ribelli e dai disordini suscitati dalle società segrete. Nel corso di una grave crisi causata da un'inondazione nel 1878, istituì anche un'organizzazione assistenziale per la distribuzione di grano. Nello stesso anno fece arrivare dall'America alcuni idranti antincendio e creò un corpo municipale di pompieri. La federazione fondò anche un orfanotrofio nel 1879, una clinica per la vaccinazione antivaiolosa nel 1883, un cimitero municipale nel 1884, un corpo municipale di polizia nel 1885: tutte queste iniziative erano condotte da un comitato dei mercanti più in vista, di cui facevano parte due membri di ciascuna corporazione. Significativamente, la massiccia incursione dei mercanti nel campo che sarebbe spettato allo stato ebbe luogo con l'acquiescenza dei burocrati locali e con la solita autorizzazione ufficiale *ex post facto* ²¹.

Una simile associazione tra le principali gilde mercantili sorse nel porto franco di Newchwang (Ying-k'ou) negli anni 1880. Il gruppo incassava tasse sui negozi e sulle transazioni finanziarie, imponeva pedaggi sui ponti locali, gestiva il mercato monetario locale, si occupava della manuten-

²¹ Nlida Noboru, «Shindai Konan no girudo-machanto» [Una gilda mercantile nello Hunan dell'epoca Ch'ing] in *Tōyoshi kenkyū*, 3, XXI, dicembre 1962, pp. 315-36.

zione delle strade locali, dell'acquedotto municipale, dei servizi di smaltimento delle acque piovane e dello svuotamento dei pozzi neri, e finanziava un vasto gruppo di enti assistenziali e benefici. Per svolgere più comodamente i loro compiti, i mercanti-amministratori suddivisero la città in sottodistretti amministrativi e occuparono, nelle parole del locale direttore delle dogane marittime, «una posizione simile a quella dei consiglieri municipali in una città occidentale»²².

In realtà, questa particolare risposta d'élite ai nuovi problemi portati dalla crescente complessità della società urbana non si verificò in tutte le città, ma fenomeni paragonabili si ebbero in molte di esse: non necessariamente le più grandi (anche se in molte delle più grandi città cinesi — Shanghai, Hankow, Canton — si possono osservare analoghi sviluppi). Lo schema sembra essere particolarmente pronunciato nelle città ai confini della civiltà cinese, ad esempio Pao-t'ou (Mongolia Interna), Tainan (Taiwan), e Newchwang, ma chiaramente non si limitava a luoghi della frontiera culturale. Alcuni dei più clamorosi esempi ebbero luogo in *chen* come Hung-chiang e Hankow, che non avevano alcun ruolo nella gerarchia dell'amministrazione, ma anche questo non era un prerequisito indispensabile. La caratteristica che sembra comune a tutte le città dove ebbe luogo questo genere di sviluppo era un pronunciato orientamento verso il commercio (in particolare il commercio interregionale) piuttosto che verso l'amministrazione, e il dominio sociale dei mercanti che controllavano quel commercio, che di solito provenivano da altre regioni e come gruppo erano quanto mai diversi tra loro.

Un fattore chiave che incoraggiava l'autogoverno dei mercanti era l'inadeguatezza o la provvisoria assenza di un'efficace e regolare amministrazione burocratica. Perciò, l'autogoverno mercantile era prevalente non solo nei *chen* e alle frontiere culturali, ma anche in tempi di improvvisa crisi politica o militare. Uno dei suoi famosi esempi ebbe luogo a Chungking, la metropoli commerciale dell'alta valle dello Yangtze, allorché, durante un attacco dei Taiping negli anni 1860, una federazione di gilde mercantili nota come Otto Province (*Pa-sheng*) assunse per vario tempo una serie di poteri quasi governativi²³. Analoghe azioni temporanee adottate nel nome del «mantenimento della stabilità» (*pao-an*) dalle camere di commercio e dai corpi di milizia delle gilde erano ormai diffuse in tutta la Cina al momento del crollo dell'impero Ch'ing nel 1911-12.

²² Inspectorate General of Customs, «Newchwang» in *Decennial Reports, 1882-91*, Shanghai, Inspectorate General of Customs, 1892, pp. 34-37.

²³ Tou Chi-liang, *T'ung-hsiang tsu-chih chih yen-chiu* [Studio delle associazioni di origine locale], Chungking, Ch'eng-chung shu-ch'ui, 1946.

Un secondo tipo di risposta urbana d'élite ai nuovi problemi sociali, l'associazione filantropica (organizzata sul modello di una società commerciale o di una corporazione), era, almeno alla superficie, meno minacciosa per il monopolio burocratico dell'autorità politica. Anche la partecipazione a queste associazioni era molto più vasta; più diffuse nelle città più sviluppate commercialmente, queste non erano soltanto una funzione delle gilde mercantili. Esse ebbero inizio nel secolo XVI, ebbero una battuta d'arresto durante il periodo di efficienza burocratica del secolo XVII, poi si moltiplicarono nuovamente nel XIX. L'ispirazione e le finalità di queste associazioni erano quanto mai varie, ma il tipo di organizzazione era simile. Comprendevano associazioni buddhiste per la liberazione degli animali tenuti in cattività (*fang-sheng-hui*), organizzazioni confuciane per la raccolta e la distruzione rituale della carta straccia già utilizzata per scrivere (*hsi-tzu-hui*), e associazioni più secolari come quelle che allestivano barche di salvataggio (*chiu-sheng-hui*), che gestivano le squadre cittadine antincendi (*shui-hui*, *pao-huo-hui*) o finanziavano i granai pubblici (*she-ts'ang*). Le più diffuse e le più aperte nel tipo di servizi forniti erano l'istituzione nota alla fine del periodo Ming come l'«associazione benevola unita» (*t'ung-shan-hui*) e nel secolo XIX come «casa di beneficenza» (*shan-t'ang*).

Molte di queste istituzioni avevano precedenti che risalivano al secolo XI, al Sung Meridionale, e che a quel tempo erano stati difesi dai pensatori sociali neoconfuciani dell'epoca, come Chu Hsi. Questi precedenti fanno sorgere uno spinoso problema che riguarda la continuità dell'organizzazione sociale cinese nel corso di un periodo durato quasi un millennio: è possibile che sia sempre stata sopravvalutata l'importanza dell'innovazione nel periodo successivo al secolo XVI? Certamente (come spero di avere mostrato) in quell'epoca ci fu un rapido cambiamento socio-economico, ma è possibile che i cambiamenti da noi osservati nel repertorio delle azioni collettive non fossero altro che un ritorno o una rinascita? O il mondo vigorosamente privato, urbano e commerciale del Sung meridionale, del tardo Ming e del tardo Ch'ing rappresentano la società cinese operante sul suo binario «normale», e le dispotiche economie, dirette dall'alto, dello Yuan e del primo Ming, e la competente amministrazione burocratica al culmine del periodo Ch'ing sono soltanto brevi deviazioni? A parer mio, ci sono sufficienti testimonianze per giustificare questa prospettiva. Tuttavia, la rinascita dell'attivismo sociale alla fine del periodo Ming e di quello Ch'ing diedero prova di importanti innovazioni proprie. La tendenza generale portava all'iniziativa extraburocratica, a un patrocino crescente, palese e deciso da parte dei mercanti, e — l'elemento forse più importante — a una struttura più articolata di gestione amministrativa e finanziaria da parte di associazioni di per-

sone. In Cina, come in Occidente, quest'ultimo aspetto si ispirò probabilmente ad analoghe innovazioni contemporanee nella struttura delle imprese commerciali e industriali ²⁴.

A Hankow, oggetto delle mie ricerche, la fase di *fine-Ch'ing* del processo ebbe inizio con il finanziamento privato di due case di beneficenza negli anni 1820 e 1830, che fornivano servizi specializzati (allestivano le barche di salvataggio nella zona del porto e organizzavano le sepolture a spese pubbliche) in tutta la municipalità e che erano finanziate dal reddito di alcuni terreni urbani di loro proprietà. Verso la fine del secolo, le case di beneficenza esistenti erano salite a una trentina: ciascuna era gestita da un gruppo di cittadini del suo quartiere, ma erano legate tra loro in un sistema cittadino ed erano finanziate con lasciti, sottoscrizioni e tasse (irregolari) sulla proprietà. Le case di beneficenza fornivano un gruppo sempre più vasto di servizi, compresa la distribuzione ai poveri di cibo e di abiti invernali, di cure mediche, sepoltura e servizio antincendi al vicinato. Le case non mantenevano personalmente forze di polizia, ma — almeno nei mesi invernali — i funzionari governativi locali coordinavano le loro attività con quelle della milizia municipale, finanziata dai mercanti e sempre più diffusa.

Un ulteriore passo di questa tendenza fu la fondazione nel 1889 di una singola casa di beneficenza municipale nel porto franco di Chefoo, nello Shantung. Al costo di costruzione del magnifico edificio della *shant'ang* fece fronte l'intera città con una sottoscrizione pubblica; i suoi costi annuali di gestione — più di settemila *tael* — provenivano anch'essi da sottoscrittori, ma con in più una speciale tassa sull'oppio e una sovrattassa sui dazi portuali. La Casa di Beneficenza di Chefoo era suddivisa internamente in sedici sezioni che coprivano la gamma delle solite attività delle *shan-t'ang*: distribuzione di scodelle di riso, seppellimento dei corpi non ritirati dai parenti, allestimento delle barche di salvataggio, vaccinazione antivaiolosa, raccolta della carta e gestione di una clinica per la disintossicazione dall'oppio. Funzionava anche come società di credito: offriva prestiti senza interesse fino alla somma di cinquemila monete di rame a persone che uscivano da periodi di invalidità, per aiu-

²⁴ Questo punto è messo in evidenza nel contesto europeo in David Owen, *English Philanthropy, 1660-1960*, Cambridge, Harvard University Press, 1964, pp. 3, 13. Sull'esperienza cinese si veda soprattutto Fuma Susumu, «Zenkai to zentō no shuppatsu» [L'origine dello *shan-hiu* e dello *shan-t'ang*] in Ono Kazuko (a cura di), *Min-Shin fidai no seiji to shakai* [Governo e società nel periodo Ming-Ch'ing], Kyōto, Kyōto daigaku jinbun kagaku kenkyūjo, 1983, pp. 189-232.

tarle a riprendere il lavoro; il prestito veniva rimborsato in ratei giornalieri di dieci

monete per ogni mille prese a prestito²⁵.

Dal periodo Sung alla fine del periodo Ch'ing si assiste a un aumento delle attività filantropiche patrocinata dall'élite. Queste attività furono in parte dovute a un aumento dei poveri delle città, persone a cui nessun gruppo - come quello di discendenza comune, o quello costituito dagli abitanti del villaggio natale - forniva una rete naturale di assistenza. Anche in questo caso, Judith Berling si basa su un romanzo del tardo periodo Ming per riassumere quel che provavano le nuove élite urbane: «Nella città, fare beneficenza diventa problematico, perché sempre nuovi poveri continuano a presentarsi. Diversamente dai piccoli villaggi dove i legami di responsabilità si possono tracciare sotto forma di una gerarchia di rapporti e di obblighi, in città c'è un vasto mare di "poveri" »²⁶.

Il trasferimento, avvenuto in questo periodo, della gestione dei servizi pubblici e degli enti assistenziali dallo stato alle élite locali si collega ovviamente all'indebolimento della burocrazia imperiale, fenomeno insieme ciclico e secolare. Mary B. Rankin ha ritratto in modo convincente questo processo nella sua fase del tardo periodo Ch'ing come l'espansione di un settore «pubblico» (*kung*) extraburocratico, incentrato sulla comunità e fermamente controllato dall'élite locale²⁷. Verso la fine del secolo XIX, però, il governo desiderava rientrare nel campo dei servizi sociali, che si stava espandendo, e non soltanto autorizzare e coordinare le attività con cui i cittadini si aiutavano tra loro. Da un lato, il governo intendeva attingere alle risorse dello stato - soprattutto i redditi commerciali, come quelli dati dalla dogana marittima imperiale, che continuavano a essere alti nonostante il generale impoverimento del governo - per sopperire a parte dei costi delle nuove iniziative filantropiche. Dall'altro lato, lo stato cominciò a incamerare proventi del genere delle tasse locali sulle attività, che in precedenza andavano alle associazioni di quartiere e alle case di beneficenza, e la locale amministrazione burocratica cominciò ad assumere su di sé le funzioni sociali corrispondenti a quei redditi. Questi sviluppi furono uno dei percorsi che portarono alla creazione (anche se tardiva) di uno stato moderno, di tipo europeo, nella Cina dei secoli XIX e XX.

Il tipo di cambiamenti descritto in precedenza si accompagnava ad altri cambiamenti nel ruolo delle élite e nel rapporto tra le élite e lo sta-

²⁵ Inspectorate General of Customs, «Chefoo» in *Decennial Reports* cit., p. 60.

²⁶ J. A. Berling, «Religion and Popular Culture» cit., p. 205.

²⁷ Mary B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China*, Stanford, Stanford University Press, 1986.

to. In misura notevole, l'esperienza della Cina a questo proposito è analoga a quella

dell'Europa. Parlando dell'Inghilterra, E. A. Wrigley osserva: «In provincia, alla fine del secolo XVII e all'inizio del XVIII, c'era un numero crescente di uomini importanti che stavano al di fuori del tradizionale sistema di proprietà terriera. È il gruppo che Everitt ha recentemente denominato *pseudo-gentry* [pseudonobiltà, pseudogentiluomini]. Costituivano «la classe di famiglie agiate, in prevalenza urbane, che, per il loro tipo di vita, erano comunemente considerate gentilizie, anche se non traevano il loro reddito da possedimenti terrieri»». Un'analoga urbanizzazione dei gentiluomini si ebbe in Cina a partire dal tardo periodo Ming: fu soprattutto evidente nel basso corso dello Yangtze e venne promossa sia dall'«attrazione» delle nuove possibilità commerciali, sia dalla «forza repulsiva» delle ribellioni agrarie. Verso la stessa epoca si ebbe anche una notevole espansione numerica dell'élite, dovuta al sorgere di cariche amministrative specializzate, come ad esempio, i «direttori-gentiluomini» (*shen-tung*) del controllo delle acque e di altri progetti pubblici. Il processo subì un'accelerazione alla fine del secolo XIX, quando le élite esterne alla burocrazia si assunsero la leadership militare per combattere la Ribellione dei Taiping e poi ebbero incarichi importanti nella «ricostruzione» (*shan-hou*) dopo la rivolta. Quando il governo abolì il divieto ai diplomati di darsi al commercio e prese sempre più piede la vendita dei diplomi gentilizii ai mercanti, il ruolo dei gentiluomini e quello dei mercanti si fusero tra loro per dare origine alla classe dei cosiddetti «gentiluomini-mercanti» (*shen-shang*): un'élite urbana, sempre più riformista, precorritrice della borghesia cinese del secolo XX.

Una trasformazione ancor più notevole ebbe inizio tra l'ultimo decennio del secolo XIX e il primo del XX. Soprattutto a causa della sensazione di una minaccia contro la sopravvivenza della Cina come nazione, un grande numero di membri dell'élite agraria delle regioni maggiormente sviluppate, appartenenti ad antiche famiglie di proprietari che per generazioni si erano opposte a un proprio diretto coinvolgimento nel commercio urbano, finalmente si trasferirono in città e si riciclarono sotto forma di industriali o di professionisti in altri settori moderni; si unirono ai mercanti-gentiluomini urbani e ai *compradores*²⁹ e lasciarono la campagna a se stessa. Perciò, nel 1905, l'abolizione del sistema

²⁸ E. A. Wrigley, «A Simple Model of London's Importance in Changing English Society and Economy, 1650-1750» in *Past and Present*, XXXVII, luglio 1967, p. 54.

²⁹ [Gli addetti, consiglieri o factotum impiegati da enti stranieri (ad esempio un consolato) per dirigere i dipendenti cinesi o per fare da intermediari nelle transazioni commerciali].

di esami, il tradizionale strumento per entrare a far parte dell'élite, fu uno shock per

molti conservatori che aspiravano al grado di letterato, ma per un numero di persone che probabilmente era molto più alto non rappresentò una sorpresa. Sotto molti aspetti, il più importante fenomeno sociale dell'inizio del secolo XX fu la rapida trasformazione dei gentiluomini tradizionali in nuove e potenti élite professionali: direttori di fabbrica, banchieri, avvocati, medici, ingegneri, scienziati, professori, giornalisti e, non ultimo, militari di carriera. A iniziare dall'ultima fase del periodo Ch'ing e specialmente sotto l'autorità parziale e transitoria dell'epoca dei signori della guerra (circa 1916-27), le nuove élite all'interno delle città si organizzarono in associazioni professionali legali (*fa-uan*), cercarono di ottenere poteri di controllo quasi statali su settori dell'economia (cioè la «sfera pubblica», di recente formazione) e sperimentarono coalizioni locali come le «Federazioni di Tutti gli Interessi» (*ko-chieh lien-bo-hui*) per esercitare il loro controllo sulla società locale³⁰.

Non sarebbe giusto considerare l'ultimo periodo Ch'ing e la Cina repubblicana come un periodo caratterizzato da un ininterrotto passaggio di poteri verso il basso e verso l'esterno. Con un'interpretazione più accurata, infatti si potrebbe vedere nel periodo che inizia con le riforme Ch'ing dell'inizio del secolo XX e continua con la prima repubblica, l'epoca nazionalistica e i primi quindici anni della Repubblica Popolare, la crescita di uno stato più grande, capace di maggiori interventi e più forte di quanti ne avesse visti la Cina nel corso della sua lunga storia. Anche se la storia della centralizzazione politica procedette in modo disuguale (con un grave arresto nell'interludio fra la salita al potere di Yuan Shih-k' ai e Chiang K' ai-shek) la crescita della «sfera statale» (*kuan*), nel senso di dominio della burocrazia sul personale e sui compiti svolti, fu pressoché ininterrotta. Il vertice di questi due processi paralleli — l'aumento di potere delle élite sociali e dello stato — può essere stato raggiunto (come hanno scritto recentemente alcuni studiosi), con una specie di «corporativismo» di stato sotto i nazionalisti, in cui un moderno partito rivoluzionario con aspirazioni totalitarie all'autorità ha cercato di legittimare, coordinare e in alcuni casi creare, gruppi organizzati elitari d'interesse al servizio del partito e delle finalità nazionali³¹.

³⁰ R. Keith Schoppa, *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

³¹ Si veda in particolare Joseph Fewsmith, *Party, State, and Local Elites in Republican China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.

Secondo Charles Tilly, i principali cambiamenti verificatisi nella società euro-

pea fra il 1500 d. C. e l'inizio del secolo XX furono in gran parte conseguenza di due grandi sviluppi: il sorgere del capitalismo e quello del moderno stato nazionale³². Se Tilly ha ragione — e non mancano coloro che non sono d'accordo — con quale giustificazione possiamo prendere a prestito queste categorie occidentali per descrivere i cambiamenti sociali in Cina? Da un lato, imporre a una cultura modelli derivati da un'altra cultura comporta il rischio di non scorgere i fattori importanti che non rientrano tra quelli del modello preso a prestito. Dall'altro lato, come ha detto Susanne Rudolph: «La virtù dell'imporre categorie esterne sulle spiegazioni locali sta precisamente nel fatto che sollevano domande che la spiegazione locale preferirebbe lasciar riposare». Invece, un'ideale storia comparata procederebbe ricavando per prima cosa i modelli di sviluppo indipendentemente dalle culture che mette a confronto e solo a quel punto si chiederebbe quali punti le due abbiano in comune e quali divergano, ma l'attuale stato delle ricerche non ci permette ancora di farlo. In questo capitolo, perciò, ho scelto la strada più pratica di mostrare come i due grandi processi dell'Europa moderna — l'ascesa del capitalismo e dello stato — possano esserci utili per un'interpretazione della moderna storia sociale cinese.

Il capitalismo può essere definito in almeno tre modi diversi come: 1) un sistema che mobilita le risorse finanziarie e le mette a disposizione di imprese che producono profitti; 2) un'organizzazione dei rapporti di produzione che si basa sull'impiego di manodopera libera, salariata, su una scala molto più vasta di quella unifamiliare e 3) una «forma sociale» marxiana che si produce quando il capitalismo nelle prime due accezioni è talmente diffuso nell'economia da dettare i rapporti sociali e politici al di là dei confini del posto di lavoro e del mercato. Il capitalismo della prima definizione esisteva in Cina fin dal periodo Sung, se non prima, e il capitalismo della terza definizione (ammesso che la si giudichi significativa) probabilmente non è mai esistito in Cina. È dunque il sorgere del capitalismo della seconda definizione, la crescente penetrazione dei rapporti di produzione capitalistici, a caratterizzare il cam-

³² Charles Tilly, «Retrieving European Lives» in Olivier Zunz (a cura di), *Reliving the Past: The Worlds of Social History*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985, pp. 11-52.

³³ Susanne Hoeber Rudolph, «Presidential Address: State Formation in Asia: Prolegomenon to a Comparative Study» in *Journal of Asian Studies*, 4, XLVI, novembre 1987, p. 736. Per una convincente esposizione dell'opinione contraria si veda Gary G. Hamilton, «Why No Capitalism in China? Negative Questions in Historical, Comparative Research» in Andreas E. Buss (a cura di), *Max Weber in Asian Studies*, Leiden, Brill, 1985, pp. 65-89.

biamento sociale in Cina all'inizio del periodo moderno e nel periodo moderno

stesso.

La creazione dello stato può essere vista sia come la burocratizzazione delle persone e delle cariche, sia come crescente penetrazione, all'interno della società, dell'organizzazione ufficiale dello stato, il cui bilancio e il cui personale crescono in funzione del prodotto nazionale lordo e della popolazione. Naturalmente, in Cina lo sviluppo della burocratizzazione politica precedette di molto tempo quella europea e le servì come modello. Ma la grande espansione dell'apparato statale lungo linee europee rappresentò per la Cina una novità del secolo XX.

Così, se il capitalismo e la creazione dello stato furono fattori chiave della moderna storia sociale cinese, come lo furono per quella dell'Occidente, la sequenza dei due processi, nel caso cinese e in quello europeo, è molto diversa. In Europa la nascita del capitalismo e dello stato moderno furono quasi contemporanee, mentre in Cina l'espansione dello stato fu in ritardo di quasi tre secoli rispetto alla comparsa del capitalismo. Immanuel Wallerstein e i suoi seguaci ci offrono una possibile spiegazione, che chiarisce il ruolo dell'interazione culturale: essi sostengono che l'affermarsi di un sistema capitalista mondiale dopo il secolo XVI da un lato accelerò lo sviluppo degli stati centrali dell'Occidente metropolitano, e dall'altro impedì che vi fossero simili sviluppi in aree periferiche come la Cina, per mantenere quelle nazioni in una posizione subordinata nei rapporti globali di produzione³⁴.

Le testimonianze presentate in questo articolo mostrano come l'ipotesi del sistema capitalistico mondiale sia, se non sbagliata, incompleta. Nonostante l'indiscutibile importanza dell'espansione occidentale nel modellare l'esperienza dello sviluppo cinese, nella direzione complessiva del cambiamento sociale delle due civiltà i lati in comune sono in numero maggiore dei lati opposti³⁵. Le origini del capitalismo cinese furono indigene, e non importate. Analogamente, il ritardo con cui sorse in Cina lo stato moderno è maggiormente da imputare a forze indigene che a

³⁴Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1976; e Frances V. Moulder, *Japan, China and the Modern World Economy: Toward a Reinterpretation of East Asian Development, ca. 1600 to ca. 1918*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

³⁵Un interessante articolo che sostiene questa tesi, e che è giunto alla mia attenzione dopo che avevo terminato questo capitolo, è Joseph Fletcher, «Integrative History: Parallels and Interconnections in the Early Modern Period, 1500-1800» in *Journal of Turkish Studies*, 1, IX, 1985, pp. 37-57. Nel caso della Cina ampliarei i limiti del «primo periodo moderno» di almeno un secolo rispetto alle date scelte da Fletcher, fino alla diffusione delle fabbriche industriali, verso il 1900.

forze straniere. Prima del secolo XX, la predisposizione ideologica confuciana ver-

so un limitato intervento da parte del governo si combinava con la capacità integrativa dei valori culturali cinesi, facendo sì che un grande stato non fosse necessario né auspicabile. Ancor più importante fu l'assenza di un sistema di antagonisti politici relativamente uguali, come in quel crogiolo per la formazione degli stati che fu l'Europa del secolo XVII. Infine, naturalmente, ci fu la grande diseconomia di scala: l'impero cinese, unità culturalmente e fisiograficamente discreta, era troppo grande per mantenersi un diffuso apparato statale, agli insopportabili costi resi necessari dalla tecnologia premoderna. Indipendentemente dal motivo, la differenza tra la storia sociale della Cina e quella dell' Occidente a partire dal 1500 non è da imputare al fatto che l'Occidente progressista abbia scoperto il capitalismo e lo stato moderno, e invece la Cina non li abbia scoperti, ma piuttosto al fatto che le due civiltà svilupparono queste istituzioni in modi leggermente diversi, condizionati dalle differenze tra le rispettive culture.

Capitolo undicesimo

L'arte cinese e il suo impatto sull'Occidente

Michael Sullivan

Diversamente dalla filosofia, dalla storia e dall'economia, l'arte può essere capita anche quando non la comprendiamo intellettualmente, poiché il godimento dell'arte — cioè la nostra risposta estetica — è in se stessa una forma di comprensione, misteriosa ma completa. L'opera d'arte non ha bisogno di un traduttore, perché viene «letta» nell'originale. La nostra risposta estetica reagisce per prima cosa alla forma; ha poco a che fare, al nostro primo incontro, con lo scopo dell'opera d'arte, il suo argomento, il suo contenuto o la sua storia. Ma è bene conoscere anche questi aspetti di un'opera d'arte, non solo perché ci permettono di apprezzarla meglio, ma anche perché ci fanno scoprire nell'opera stessa le tracce che ci permettono di capire una civiltà e che ci aiutano a confrontare fra loro le culture. Certamente l'arte cinese è inseparabile dalla civiltà di cui è un'espressione. Quel che dirò su di essa dovrebbe essere assai più comprensibile alla luce degli argomenti discussi negli altri capitoli del presente volume.

Vorrei annotare brevemente alcuni aspetti essenziali dell'arte cinese e considerare come l'abbiamo conosciuta in Occidente, come abbiamo risposto a essa e, ancor più brevemente, l'effetto che essa ha avuto sulla nostra arte. Naturalmente, rispondere a queste domande è un compito troppo vasto per un singolo capitolo, e di conseguenza dovrò imitare gli impressionisti e dipingere il mio quadro con grandi pennellate e fare ampie generalizzazioni.

Gli ideali estetici espressi dall'arte cinese si potrebbero riassumere in tre parole: ordine, armonia, vitalità. I cinesi apprezzano l'ordine come fonte del benessere sociale. Un ordine sottintende un'autorità e sottintende anche l'accettazione dei vincoli posti all'individuo per il bene della società. Basta paragonare i dipinti cinesi, anche quelli del secolo XX, con la pittura occidentale, per vedere come gli artisti cinesi siano ancor oggi vincolati a certe convenzioni tecniche e formali. Essi accettano tali vincoli, così come accettano i vincoli sociali imposti loro, per il bene della società e per quello dell'arte, perché ritengono che a un

certo punto la libertà dell'individuo debba cedere all'armonia e alla coesione della società cui appartiene.

L'autorità, finché si manifesta sotto forma di buon governo, deve essere accettata; essa si incarna nell'imperatore. L'imperatore della Cina non ha mai detto quel che Luigi XIV diceva ai suoi pittori di corte: «Vi affido la cosa più sacra che esista sulla terra... la mia fama», ma se non l'ha detto è perché la sua divinità era data per scontata. I ritratti dell'imperatore cinese (si veda la fig. 18) sono insieme l'immagine dell'uomo e la rappresentazione simbolica del suo ruolo imperiale. Siffatti quadri appartengono a quello che potremmo chiamare l'estremo confuciano dello spettro del pensiero e della fede cinesi: l'estremo che riguarda il concetto di imperatore, di sistema imperiale, di servizio nella burocrazia statale, e la forza che li teneva insieme, ossia l'ordine politico e l'etica sociale. Questo concetto di ordine si esprime anche, in scala enorme, nella fotografia aerea della Città Proibita, che era — e con il suo «cortile» anteriore, piazza T'ien-an-men, è ancora — il cuore simbolico dello stato, da cui emana il potere e verso cui tutti gli occhi si girano (si veda la fig. 19). La Città Proibita, con i luoghi sacrificali che la accompagnano, era il palcoscenico in cui si recitava, secondo i riti e il cerimoniale, il dramma della fedeltà e dell'obbedienza, della soggezione e della reverenza.

Eppure il concetto di ordine non rientra solo nella sfera confuciana della fede e dell'azione. Infatti la posizione, l'orientamento e la pianta dei palazzi e degli altari imperiali erano scelti in base ai principi scoperti nell'ordine naturale dalla geomanzia (*feng-shui*, descritta da Nathan Sivin nel capitolo settimo, «Scienza e medicina nella storia cinese», del presente volume), una pseudoscienza che si occupava delle forze e degli influssi della natura e che apparteneva a quello che potremmo chiamare l'estremo taoista dello spettro delle scienze. I principi della geomanzia non riguardano il rapporto tra gli uomini, ma quello tra uomo e natura. Il calendario, i sacrifici imperiali, il culto dei monti sacri, la collocazione dei templi e delle tombe, dei palazzi e delle case non devono rispettare l'ordine dell'uomo, ma quello della natura.

Se osserviamo un vaso rituale di bronzo della dinastia Shang o del primo Chou, scopriamo che questi due concetti di ordine interagiscono tra loro con una meravigliosa armonia formale. Un contenitore per il vino del tipo chiamato *yü* (si veda la fig. 20) è l'incarnazione dei poteri del sovrano e del clan espressi dal rituale: grandioso, nobile, terreno. Se guardiamo più attentamente, scopriamo che è coperto di motivi reali e immaginari ricavati dal mondo naturale: draghi, serpenti, tigri, uccelli, elefanti, e la misteriosa creatura composita chiamata *t'ao-t'ieh*, che

domina la parte inferiore del vaso. L'opinione generale sul significato del *t'ao-t'ieh* è che si tratti di uno spirito protettore, di natura benigna. Se guardiamo con maggiore attenzione, vediamo che gli zoomorfi sono collocati sullo sfondo di un motivo a spire e volute senza fine che non ha significato simbolico, anche se i cultori di antichità cinesi chiamavano tali decorazioni «motivi del tuono», perché assomigliano all'antico ideogramma del tuono. In realtà, non c'è nessun legame tra queste volute e il tuono: esse seguono soltanto il movimento della mano dell'artigiano, che riempie lo sfondo servendosi di uno stilo per incidere la forma di argilla. Per il loro movimento ritmico naturale, le volute possono essere viste come espressione dell'intuitivo senso di vitalità dell'artigiano, del suo *ch'i*.

Queste parole possono dare l'impressione di voler calcare eccessivamente il rapporto tra l'arte cinese e le forze naturali, ma non credo che sia così. Lo storico dell'arte e traduttore americano William Acker un giorno chiese a un calligrafo cinese, che scriveva con pennelli molto grandi, perché avesse le dita tanto annerite dall'inchiostro. L'uomo rispose che gli piaceva infilare le dita nel pennello, per sentire il *ch'i* che gli scorreva dal braccio al pennello e alla carta. Penso che ci sia una parte di quel *ch'i*, che è una delle basi dell'arte cinese, non solo nelle vivide forme delle creature effigiate sui bronzi, ma anche nelle volute senza fine del motivo del tuono che le fa risaltare.

I bronzi dell'altare ancestrale reale erano *ling-pao*, cioè tesori intrisi di potere religioso. Erano i testimoni di un contratto fra il Cielo e il sovrano, e univano tra loro, con un legame visibile, il Cielo, l'uomo e la natura. Così forti erano i concetti racchiusi in quei meravigliosi vasi, che molto tempo dopo che il loro scopo e il loro significato originali si furono dispersi e indeboliti (anche se non furono mai dimenticati del tutto), la loro forma continuò a ispirare il vasaio e l'artigiano che incideva il metallo e la giada. Un tipico tripode in celadon di Lung-ch'üan, ad esempio, è sia un oggetto ornamentale sia un ricordo della forma, anche se non della funzione originale, del tripode rituale *ting* di bronzo delle dinastie Shang e Chou, anche se quello che un tempo era un recipiente di cottura, impiegato nei riti del culto degli antenati, è ora un contenitore in cui accendere bastoncini d'incenso (si veda la fig. 21). Per un cinese, l'avere simili oggetti sullo scrittoio o sull'altare di famiglia equivale a ricordare le radici della sua cultura.

I bronzi rituali sono una forma tridimensionale di arte. Quando furono creati nei periodi Shang e Chou, la scultura era un'arte poco sviluppata, anche se alcune recenti scoperte di figurine di argilla rappresentanti divinità, aventi dimensione un terzo del naturale, in un sito

neolitico del Liaoning risalente a circa il 3500 a. C., suggeriscono che la scultura abbia avuto in Cina una storia più lunga di quanto non si credesse. Ma, a stare alle attuali conoscenze, nell'arte che precede il periodo Ch'in (e dunque fino al 250-240 a. C.), non c'è niente di paragonabile alle monumentali sculture in pietra dell'antico Egitto. Perciò, non sembra una semplice coincidenza il fatto che la scultura in pietra cominciasse a svilupparsi in Cina pressappoco nello stesso periodo in cui i cinesi entravano per la prima volta in contatto con l'Asia occidentale. All'epoca in cui eliminava progressivamente gli stati feudali, il primo imperatore, Ch'in Shi Huang-ti, commissionò la fusione di dodici enormi figure in bronzo raffiguranti quelli che lo storico Ssu-ma Ch'ien chiama semplicemente «uomini». Da dove gli giunse l'idea di far costruire figure così gigantesche? Ch'in Shi Huang-ti era altrettanto un creatore quanto era un distruttore, e forse l'idea gli venne senza bisogno di suggerimenti, ma è possibile che gli fosse giunta notizia delle colossali sculture della Persia e della Siria e forse addirittura del Colosso di Rodi.

La scultura cinese in pietra è sostanzialmente un'arte lineare, anziché plastica, e la sua bellezza sta nel movimento anziché nelle masse. Questa caratteristica è splendidamente visibile nelle chimere di pietra e nei leoni alati ai lati delle vie d'accesso alle tombe imperiali tra il periodo Han e il T'ang. Molti osservatori hanno notato la somiglianza tra la piattezza e la linearità delle figure e dei rilievi buddhisti risalenti al tardo periodo della dinastia del Wei Settentrionale (inizio del secolo VI; si veda la fig. 22) e la scultura romanica. Entrambi i periodi erano «epoche della fede» e tale qualità eterea della scultura di Lung-men, ad esempio, è stata vista come l'espressione di un'intensa spiritualità. In realtà l'aspetto piatto, lineare, incorporeo delle sculture buddhiste del Wei Settentrionale non deriva dal fervore religioso, ma dallo stile praticato nella pittura secolare da Ku k'ai-chih (circa 366-406 d.C.) e dai suoi contemporanei di Nanchino circa un secolo prima. Quando — nelle dinastie Sui e T'ang — la scultura buddhista cinese si «riempì» e divenne massiccia e plastica, come nei templi delle caverne di T'ien-lung-shan, il cambiamento fu da imputare parzialmente al fatto che cominciava a subire l'influenza dell'arte indiana; ma anche nelle figure modellate più sensualmente, la massa indiana è coperta di linee di drappaggio che fanno pensare più al pennello del pittore cinese che allo scalpello dello scultore in pietra (si veda la fig. 23). Nella fusione finale degli ideali formali indiano e cinese, fu il cinese a trionfare, soprattutto nelle sculture dei templi delle successive dinastie, modellate in creta: un materiale che risponde facilmente al movimento della mano dell'artigiano, quando crea drappaggi fluenti, nastri e fasce.

Possiamo provare altrettanto chiaramente il senso della vita, espresso nel movimento e nella linea, anche nei vasi. Se paragoniamo tra loro un'anfora greca e un vaso cinese, ad esempio, della dinastia T'ang (si vedano le figg. 24 e 25), troviamo nella prima una perfezione e una simmetria formale completamente realizzata, e perciò un poco statica. Il vaso T'ang, invece, è pieno di difetti e lo smalto è disuguale. Ma ha vita. Prendiamo in mano un vaso T'ang. Oltre a sentire le superfici e le masse, la curva rigonfia e il collo svettante, e a trovare gradevole alla vista il flusso naturale dello smalto lasciato scorrere sulla terracotta, possiamo anche seguire con la punta delle dita il movimento delle mani del vasaio, quando le ha premute sulla creta per darle vita. Nelle ceramiche dipinte Tz'u-chou della dinastia Sung, queste caratteristiche sono ulteriormente esaltate dalla pennellata del pittore che, muovendosi liberamente sulla superficie, le ha dato un'ulteriore dimensione di vitalità (si veda la fig. 26). Quando nelle successive dinastie il vaso di porcellana divenne semplicemente una superficie bianca, morta, su cui il decoratore dipingeva uccelli e fiori, come se si fosse trattato di un foglio di carta, i vasi vennero a perdere una parte della loro vitalità, per bello che potesse essere il dipinto sulla superficie.

Lo stesso movimento libero della mano dell'artigiano che stringe il pennello valeva per la decorazione delle lacche, a partire dalla dinastia Han e probabilmente da ancor prima, e su un vaso Han di bronzo i motivi intarsiati in oro e argento riecheggiano le spire e le volute del decoratore della lacca. Su un'impugnatura di bronzo della dinastia Han (si veda la fig. 27) l'intarsio d'oro, argento e pietre dure crea forme semiastrate di grande bellezza: movimenti ondegianti che, con la semplice aggiunta di piante e alberi, di uccelli e di tigri o di cervi che saltano, possono essere «letti» come nubi, montagne o onde. Questo linguaggio formale vivo e ritmico venne adottato anche da coloro che disegnavano il retro degli specchi di bronzo. Compare anche nei motivi dei tessuti e dei ricami Han trovati nelle sabbie del deserto di Loulan e Noin-Ula e nelle tombe sommerse di Ma-wang-tui nei pressi di Changsha.

Da questo linguaggio formale basato sul movimento ritmico della mano dell'artigiano nasce la bellezza essenziale della pittura cinese. Ma se il linguaggio formale della pittura cinese deriva almeno in parte da attività artigianali, come la decorazione a lacca, che hanno poco a che vedere con l'arte rappresentativa, il significato di quell'linguaggio deve essere cercato altrove, nel campo della metafisica, della filosofia e della poesia.

Nel breve spazio di questo capitolo posso soltanto accennare alla ricchezza dell'eredità della pittura cinese. Il suo campo stilistico e tecnico è assai più grande di quanto non immaginino generalmente gli occiden-

tali. A un occhio occidentale inesperto, tutti i dipinti cinesi sembrano uguali, forse anche perché sono sempre dipinti con pennello e inchiostro sulla seta o sulla carta; i tipi di materiali impiegati dall'arte occidentale sono molto più vari. Ma quando esaminiamo l'intera gamma da destra a sinistra, ossia, tanto per dire, dalla pittura figurativa conservativa, didattica e confuciana di maestri come Li Lung-mien (circa 1040-1106) a un estremo, fino al libero, disinibito gesto del pennello di un « taoista » come Chu Ta (1625-1705?) all'estremo opposto, troviamo un più vasto campo di tecniche e di espressioni in quel solo tipo di pittura che nell'arte occidentale di qualsiasi periodo, fino al termine del secolo XIX. Si deve osservare, comunque, che anche se il campo dell'espressione formale nella pittura cinese tradizionale è ampio, il campo degli argomenti è molto più limitato di quello della pittura occidentale. Molti spunti dei dipinti degli artisti occidentali — la guerra, la violenza nelle sue molte forme, la morte, i paesaggi urbani, i lati sgradevoli della vita, per citarne alcuni — (con rarissime eccezioni) per un pittore cinese sarebbero spunti inconcepibili. L'arte non è fatta per dipingere quelle cose.

La pittura di corte e quella dei professionisti che presero dagli artisti di corte le tecniche e i modelli tendevano naturalmente a essere artigianali, meticolose, impersonali, e cercavano di ottenere un alto grado di realismo (si veda la fig. 28). Spesso, in questa tradizione, la personalità dell'artista è così poco appariscente da essere appena distinguibile. Questo vale tanto per un pittore di corte della dinastia T'ang, come Chang Hsuan, quanto per l'anonimo pittore di corte del ritratto dell'imperatore K'anghsi (si veda la fig. 18). I paesaggisti della tradizione di corte, nella loro ricerca dell'accuratezza visiva, accolsero con favore alcune tecniche europee (o almeno fecero qualche timido esperimento con esse) quando le incontrarono per la prima volta nel secolo XVII. Invece i letterati, per la maggior parte, non si occuparono dell'arte occidentale. Il realismo, per loro, era una cosa che riguardava gli artigiani, non i gentiluomini.

Quando ci allontaniamo dalla corte e dalle botteghe degli artisti professionisti ed entriamo nell'ambiente dei letterati, ci troviamo in un mondo completamente diverso: un mondo dove ogni suggerimento di professionismo deve essere evitato, o nascosto astutamente dietro un arcaismo giocoso o dietro una pretesa di goffaggine; un mondo in cui il tocco del pennello dell'artista, come quello del pianista, è il veicolo del significato, perché lo spunto in sé — paesaggi, bambù, uccelli e fiori — è puramente convenzionale, addirittura bolso. In queste opere, molte cose vengono taciute. Per lo studioso-poeta, che scrive per altri studiosi-poeti, un accenno è sufficiente. Dire più del minimo necessario equivale a ri-

schiare l'accusa di volgarità, e agli occhi dei letterati cinesi non esisteva accusa peggiore.

Il carattere di «suggerimenti» che hanno i dipinti dei letterati, unito a una certa goffaggine voluta, si può vedere in un famoso album di Huangshan del grande individualista del secolo XVII, Shih-t' ao. Dice nella presentazione che si limita a giocare con il pennello. Eppure, Shih-t'ao avrebbe considerato l'incompetenza in poesia o in calligrafia come qualcosa di imperdonabile. La sua vocazione sono le lettere; la pittura — almeno in apparenza — è solo il suo passatempo dilettantesco.

Quando il letterato dipinge un paesaggio, raramente dipinge un luogo reale; se lo fa, il luogo è difficilmente riconoscibile. Piuttosto, come disse Su Tung-p'o, si limita a prendere «in prestito» le forme delle montagne, delle pietre e degli alberi come veicolo per l'espressione di sentimenti e idee. Il paradosso è che i sentimenti dipinti riguardano la natura stessa. Ma sono generalizzati. E pur evitando l'accuratezza della rappresentazione (cosa che lascia ai professionisti) deve rendere i suoi paesaggi godibili *come paesaggi*; i paesaggi devono farci entrare nella natura e renderci tutt'uno con essa. Non sono semplicemente gesti espressivi fatti con il pennello, e niente di più. La rappresentazione e l'espressione, si potrebbe dire, sono in una condizione di conflitto creativo.

La pittura dei letterati ha ancora un'altra dimensione, perché talvolta il suo scopo principale non è tanto di rappresentare la natura o di esprimere sentimenti, quanto di fare da tramite nei rapporti sociali. Questa dimensione è meravigliosamente esemplificata in molti dipinti dei letterati Ming e Ch'ing, eseguiti per ribadire l'amicizia, per testimoniare che si professano gli stessi valori, per ricordare il tempo trascorso in compagnia godendosi il vino, la poesia, la conversazione e la natura stessa. I temi paesistici sono spesso convenzionali; è l'iscrizione a rivelare che questi dipinti sono documenti profondamente umani. Questa caratteristica tipicamente cinese è bene illustrata da un quadro di Wen Chia (si veda la fig. 29), esposto alla mostra *The Literati Vision: Sixteenth Century Wu School Painting and Calligraphy* organizzata da Tita Hyland e tenutasi al Brooks Museum of Arts di Memphis unitamente al simposio sulla civiltà cinese all'Università di Stato di Memphis, in occasione del quale vennero originariamente presentati questo capitolo e vari altri del presente volume.

Il letterato-pittore cinese, in quanto filosofo, cerca di estrarre l'essenza della natura e di vedere al di là delle forme visibili la realtà che sta dietro di esse. Eppure, anche i paesaggi più astratti, come alcuni di quelli dell'eccentrico del secolo XVII, Chu Ta (Pa-ta Shan-jen, 1625-1705?), sono distillati dell'«esperienza paesistica». Lo stesso si può dire

dei dipinti a olio di un maestro del nostro secolo, Zao Wou-ki (Chao Wu-chi; si veda la fig. 30), che oggi vive a Parigi. Quando incontrai per la prima volta questo artista, gli dissi che l'«espressionismo astratto» dei suoi quadri mi ricordava i paesaggi. A quell'epoca, i critici francesi lo accusavano di non dipingere astrazioni «pure». Ma il mio commento gli fece piacere; e infatti osservò: «Naturale che sono dei paesaggi!»

Il pittore contemporaneo Wu Kuan-chung, che lavora a Pechino, ha spesso detto che, come il filo di un aquilone, un vincolo sottile collega l'artista al mondo visibile della natura e che quanto sia teso il filo non ha importanza, purché non si spezzi. Eppure, possiamo chiedere noi, perché non dovrebbe spezzarsi? Perché non creare come Mondrian pure astrazioni senza alcun riferimento con la natura? La risposta dei cinesi a questa domanda si collega alla loro convinzione che l'arte completamente non figurativa sia «neutra» e incompleta. È noto che le autorità culturali della Cina di Mao vietarono l'astrattismo in quanto «formalismo borghese». Segno dei tempi, inutile dirlo, ma in Cina l'ostilità all'astrazione pura è più antica e più profonda dell'ideologia maoista. L'astrazione è accettabile nelle arti decorative e anzi ne è la base. Ma per i cinesi la pittura non è solo la creazione di forme, per quanto belle: è molto di più. Quando chiesi al pittore Huang Yung-yü la sua impressione sulle opere astratte da lui viste al Whitney Museum di New York, egli rispose: «*Mei-yü i-ssu* [Non hanno significato] ». In altre parole, erano solo forma. E per Huang Yung-yü, che, come tutti gli artisti cinesi, ha una concezione olistica dell'unità tra l'arte e ogni altro aspetto della conoscenza e dell'esperienza, la forma non è abbastanza. Come ha osservato Tu Wei-ming, in Cina tutte le modalità dell'essere nell'universo sono considerate collegate tra loro¹. Tuttavia, forse in Cina si avvicina il momento in cui l'astrattismo puro verrà riconosciuto, come già in Occidente, come un approccio più sottile e più raffinato alla realtà che non il realismo figurativo.

E la calligrafia? — Si potrebbe chiedere — la calligrafia non è un'arte puramente formale? Niente affatto, rispondono i cinesi. Per quanto sia bella la scrittura, essa è «arte astratta» solo per chi non sa leggerla! Il contenuto della frase non può non essere un elemento essenziale nella bellezza del tutto. Non c'è bisogno che sia particolarmente profondo o particolarmente ispirato, anche se tali qualità aumentano senza dubbio il pregio dello scritto. Viceversa, nessun esempio di calligrafia cine-

¹ Tu Wei-ming, «The Continuity of Being • Chinese Visions of Nature» in Tu Weiming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany, State University of New York Press, 1985, p. 43.

se il cui contenuto sia volgare o diseducativo, per quanto ben scritto, verrebbe considerato da un cinese buono o bello. A questo proposito, sarà utile notare che quando un cinese apprezza un'opera d'arte, non dice che è molto bella (*hen mei*), ma che è molto buona (*hen hao*).

Prima di lasciare l'argomento della pittura, occorre ricordare che molto prima che l'idea di un'arte che spazia su quattro dimensioni venisse scoperta in Occidente, i cinesi ne avevano già fatto il loro modo naturale di espressione pittorica. Con «quattro dimensioni» mi riferisco a un'arte che unisce le tre dimensioni dello spazio a quella del tempo. Nel lungo rotolo da svolgere *Ch'ing-ming shang-ho t'u* (Risalendo il fiume all'epoca della festa di Ch'ing-ming; si veda la fig. 31), un famoso esempio del realismo del secolo XII, si dispiega un paesaggio che potrebbe essere percorso a piedi nell'arco di parecchie ore, se si viaggiasse lungo l'argine in direzione della capitale del Sung Settentrionale. È un perfetto parallelo con l'esame di Shen Kua da parte di Nathan Sivin (si veda il capitolo settimo, «Scienza e medicina nella storia cinese») e una testimonianza dell'atteggiamento scientifico del Sung Settentrionale nei riguardi del mondo reale, che non ritornerà nella pittura cinese finché la Cina non subirà l'impatto dell'arte occidentale, nel secolo XX. Il decadimento dell'arte realista, dalla dinastia Yuan in poi, fu dovuto soprattutto al fatto che i principi estetici non erano più fissati dalla corte, ma dai letterati, i cui ideali artistici erano assai diversi.

Una delle ragioni che permisero al pittore cinese di ottenere un simile risultato fu un senso dello spazio scoperto in Occidente soltanto nel secolo XX, quando Naum Gabo proclamò nel suo manifesto realista (1920): «Non possiamo misurare lo spazio mediante gli oggetti; possiamo misurarlo soltanto con lo spazio». Nella pittura cinese, lo spazio non è confinato entro la cornice, perché i dipinti cinesi non hanno cornice. Inoltre, il dipinto è in se stesso il ritratto di uno spazio, in cui possono esserci pietre, montagne, alberi, persone, pesci o semplicemente aria o acqua. Quando Pa-ta Shan-jen dipinge un pesce sulla carta bianca di un foglio di album (si veda la fig. 32) sappiamo che il pesce nuota nell'acqua e che avremo ancora sotto gli occhi l'acqua quando, con un guizzo della coda, il pesce scomparirà alla vista. Nel dipinto di Pa-ta lo spazio c'è, indipendentemente dal fatto che sia occupato da oggetti o non lo sia. Potrebbe essere occupato altrettanto bene da una poesia.

Ho cercato di suggerire in modo molto schematico alcune delle idee essenziali e alcuni dei valori dell'arte cinese. Fino al secolo XVI l'arte cinese era virtualmente sconosciuta in Occidente, a parte un gruppetto di draghi e di fenici che avevano attraversato l'Asia per approdare infine sui paramenti sacerdotali dell'Italia medievale, e in particolare sulle

stole che si ricamavano a Lucca. I tessuti erano uno dei più preziosi doni fatti dalla Cina all'Occidente. Tuttavia, ai tessitori e ai ricamatori italiani, che forse avevano letto Marco Polo, il Catai doveva parere incredibilmente lontano e irreali. Gradualmente, ci siamo familiarizzati con le forme e gli stili dell'arte cinese. Da dove ci è venuta questa comprensione? Quanto abbiamo imparato e capito? E quanto è stata arricchita, da questa comprensione, la nostra cultura?

In questa sede vorrei fare una distinzione tra arte e artigianato. La differenza è importante, perché l'artigianato cinese è stato apprezzato fin da quando l'Occidente ha cominciato a importarlo. Nel secolo XVII si costruirono e si persero intere fortune sui carichi di porcellane «azzurro e bianco». Una storia ben nota è quella di un principe tedesco che diede una squadra di dragoni in cambio di una coppia di vasi cinesi. Paraventi cinesi si potevano trovare in molte delle grandi case d'Europa. Ma perché si apprezzasse l'arte cinese appartenente a livelli più alti fu necessario aspettare l'attuale secolo. Nel 1858, una nota su di un'annunciata esposizione di arte cinese all'Egyptian Hall di Piccadilly diceva: «A quanto finora sappiamo, tutto ciò che riguarda la Cina sembra eccentrico, strano, e pazzamente comico». Perciò non c'è da stupirsi che quattordici anni più tardi un collaboratore della *Gazette des beaux arts* affermasse sicuro di sé: «Ormai sappiamo tutto quel che c'è da sapere sull'arte cinese». E ancora nel 1935 il critico Robert Fry scriveva che i normali appassionati d'arte inglesi «si sentiranno felici alla presenza della paccottiglia di poco conto, le “chinoiseries” delle epoche più recenti, che si sono così bene acclimate nei nostri salotti buoni, ma la grande arte, e soprattutto l'arte religiosa, la troverebbero scostante a causa della sua stranezza». Penso che Fry fosse un po' troppo severo. Gli inglesi non hanno mai trovato scostante l'arte religiosa cinese, ma tutt'al più quella dell'India, a causa dei suoi connotati fisici troppo espliciti. Piuttosto, la pittura cinese era troppo rarefatta, troppo priva di enfasi, troppo elusiva, e i suoi ideali troppo intellettuali o troppo filosofici per piacere a un pubblico abituato al realismo e ai colori forti e alle composizioni piene di un Michelangelo, un Poussin o un Delacroix, in cui lo spazio non esiste per se stesso, ma per circondare o individuare gli oggetti, e il colore è un elemento essenziale della composizione.

Con questi ideali artistici in mente, l'Europa dei secoli XVII e XVIII pensò che la pittura cinese era affascinante, certo, ma incompetente fino a sfiorare il ridicolo. Il grande missionario gesuita Matteo Ricci (1552-1610) scrisse: «Nello scolpire statue e nel fondere il bronzo mancano dell'abilità degli europei, e non fanno nulla di arte e di pittura a olio, né dell'uso della prospettiva nei loro quadri, con il risultato che

la loro produzione manca di qualsiasi vitalità². Lo scrittore portoghese Alvarez de Semedo, nella sua storia della monarchia cinese³, scrisse: «Nella pittura hanno maggiore curiosità che perfezione. Non sanno usare né l'olio né l'ombreggiatura in quest'arte ... Ma ora alcuni di loro, ricevuto da noi questo insegnamento, usano gli oli, e sono giunti a fare quadri perfetti». L'idea che l'pittura cinese fosse inferiore perché non usava i colori a olio, la prospettiva occidentale o il chiaroscuro sarebbe continuata fino al secolo XX.

Ma ci fu almeno un'arte cinese che destò una profonda risposta nella mente europea nel secolo XVIII, che toccò la nostra sensibilità ed ebbe una profonda influenza sul gusto. Si tratta dell'arte cinese dei giardini. Anche se non visitò mai la Cina, Sir William Tempie nel suo *Upon Heroick Virtue* (1683) descrisse il giardino cinese servendosi di un termine che era probabilmente una corruzione di una parola persiana, *sharanadji* o *sharadj*, giustamente definita dallo studioso tedesco Gustav Ecke come «un apparente disordine che è in realtà ritmo mascherato». Oggi non si potrebbe vedere e apprezzare questo «ritmo mascherato» meglio che nei giardini di Soochow.

Una vaga coscienza del principio estetico su cui si basava il giardino cinese si rafforzò quando il missionario gesuita Matteo Ripa giunse a Londra nel 1724 e mostrò a Lord Burlington e a William Kent i suoi disegni dei giardini del palazzo d'estate imperiale di Chengte (Jehol). Come sarebbe accaduto nel secolo seguente, allorché le stampe giapponesi contribuirono alla nascita dell'impressionismo, così ora i giardini cinesi, nel limite in cui erano conosciuti e intesi (o malintesi), suscitarono dapprima in Inghilterra e poi nel resto dell'Europa una reazione contro i giardini rigidamente geometrici italiani e francesi, e contribuirono a far nascere quel giardino naturale che si accordava molto di più al gusto inglese; anche se qualche volta il giardino cinese giunse a essere rappresentato in modo assurdo. Sir William Chambers, che aveva visitato brevemente Canton negli anni 1742-43 e che perciò avrebbe potuto evitarsi tante gaffe, elencò varie categorie di giardino cinese, e una di esse era la «terribile». In realtà, le sue descrizioni erano ispirate più alle visioni paesistiche violentemente romantiche (ante litteram) di Salvator Rosa che a quel che aveva visto in Cina. Ai suoi tempi, Chambers venne assai strapazzato; eppure, non avrebbe potuto dare una simile immagine del

² Citato in Michael Sullivan, *The Meeting of Eastern and Western Art*, ed. riv., Berkeley, University of California Press, 1989, p. 43.

³ Alvarez de Semedo, *History of that Great and Renowned Monarchy of China*, trad. ingl., 105; ed. orig. 1641.

giardino cinese se l'Inghilterra stessa non fosse già stata sulla soglia della rivoluzione romantica. La più perfetta realizzazione europea del nuovo concetto anglo-cinese di giardino venne raggiunta a Stourhead (1741), e i bei disegni di questo parco, opera dell'architetto svedese F. M. Pi- per, si potrebbero facilmente confondere con i progetti di un giardino di Soochow (si veda la fig. 33).

Con la fine del secolo XVIII, l'influenza cinese sulla sensibilità inglese ed europea aveva fatto la sua opera e si ritirava dalla scena; non c'era posto per il gusto cinese nel gelido, austero mondo del neoclassicismo. Poi, con il procedere del secolo XIX, la Cina e la cultura cinese persero rapidamente il proprio fascino. Le Guerre dell'oppio, l'influenza dei missionari, il declino dei Manchu contribuirono a dare l'impressione di un popolo crudele e imperscrutabile, di una civiltà corrotta e decadente. Inoltre, dal 1868 in poi, fu il Giappone, lusinghevolmente occupato a trasformarsi a immagine dell'Occidente, a raccogliere tutta l'ammirazione. Si poteva, come Whistler e Oscar Wilde, manifestare entusiasmo per la porcellana bianco e blu, ma la cultura cinese non veniva presa sul serio. Ancora nel 1906 il direttore del Metropolitan Museum di New York poteva commentare, di fronte al tentativo di distinguere tra arte cinese e giapponese: « Sono tutte sciocchezze ». Per vario tempo, nel secolo XX, ci furono solo i collezionisti di porcellane cinesi, uomini come J. P. Morgan e George Eumorfopoulos, a rappresentare quel che rimaneva dell'antica ammirazione per la cultura cinese. Ma il loro approccio era quello del conoscitore che apprezza l'opera d'arte in sé, per le sue caratteristiche sensuali, e non bada alle idee che le stanno dietro né alla civiltà che l'ha prodotta.

L'interesse per l'arte cinese sarebbe potuta rimanere a questo livello se la Cina non avesse cominciato a emergere dal sonno feudale e l'Occidente non avesse scoperto la poesia e la letteratura cinesi. Il lavoro di studiosi come Arthur Waley ha aperto una finestra sul pensiero e sul modo di sentire cinesi, e gli occidentali sono stati in grado di rispondere a esso, per la sua umanità e perché il mondo rivelato da Waley e da altri valenti traduttori era molto diverso da quello che si incontrava nei giornali e nei film. Leggendo in traduzione i pensieri dei poeti e dei pensatori cinesi, l'Occidente cominciò finalmente a capire la pittura cinese.

Il linguaggio della pittura cinese è ricco e vario. Alcune tradizioni sono più accessibili di altre. Alcune scuole si possono apprezzare facilmente, ad esempio i dipinti di paesaggi degli accademici del Sung Meridionale, come Ma Yuan (si veda la fig. 34) e Hsia Kuei, in cui il sentimento romantico, vagamente melanconico, è esplicitamente espresso nello stile e in cui i sentimenti, spesso, sono altrettanto convenzionali quanto

le poesie d'amore elisabettiane e la poesia paesaggistica di Thomas Gray e William Collins. Inoltre ormai il nostro occhio e la nostra mente si sono abituati, grazie all'espressionismo astratto, a rispondere facilmente, anche se superficialmente, a certi tipi di pittura Ch'an (Zen), come le straordinarie visioni paesistiche del maestro Ying Yü-chien del Sung Meridionale (si veda la fig. 35).

Se invece giudichiamo troppo difficile la pittura paesistica dei letterati — soprattutto quella di un grande intelletto come Tung Ch'i-ch'ang (si veda la fig. 36) — questo è dovuto al fatto che il rifiuto del realismo e l'astrazione dalle forme naturali sono portati a un punto in cui lo specifico significato di un dipinto (indipendentemente dal fatto che si riferisca a un luogo o a un'occasione particolare o allo stile di un maestro precedente) è chiaro soltanto a qualcuno già immerso in quel linguaggio e capace di cogliere le allusioni stilistiche e di leggere l'iscrizione. Possiamo a questo proposito dire con Tu Wei-ming che lo studioso cinese risponde ai contenuti simbolici della sua cultura⁴. Quando veniamo a conoscere meglio quei contenuti simbolici, la nostra comprensione dei dipinti dei letterati cinesi si amplia notevolmente. Ma l'occidentale medio non possiede la chiave per capire tali misteri. Si sente parlare di artisti occidentali che sono stati ispirati dalle qualità formali della calligrafia cinese o dai dipinti Ch'an espressionistici. Ma non ho mai sentito di un artista occidentale che proclamasse di essere stato influenzato da Tung Ch'i-ch'ang.

Eppure, di giorno in giorno si aprono nuove porte verso la comprensione della grande pittura cinese. Un crescente interesse per la filosofia orientale e la traduzione di testi buddhisti e taoisti (per la cui ricchezza si veda la descrizione di T. H. Barrett nel capitolo sesto, «Tradizioni religiose nella civiltà cinese: buddhismo e taoismo», del presente volume) ci aiutano a far conoscere all'Occidente la visione cinese dell'universo e dell'ordine naturale, e i concetti cinesi di energia, spazio e tempo. Scopriamo che questi concetti hanno molto in comune con il mondo che ci è rivelato dalla fisica e dalla psicologia moderne, anziché con quello della cosmologia e della religione occidentali tradizionali. Possiamo vedere questa congruenza di tradizione cinese e di concetti occidentali moderni osservando uno straordinario album di dipinti di Shih-t'ao, eseguiti verso il 1700, in cui si vede un uomo seduto nella sua piccola capanna tra le montagne (si veda la fig. 37). Non solo si tratta di un lavoro molto originale sotto l'aspetto stilistico e tecnico; è anche pro-

⁴Tu Wei-ming, «Confucian Humanism in a Modern Perspective», relazione al convegno «China's Gifts to the World», State University di Memphis, 12 ottobre 1984.

fondamente emozionante sotto l'aspetto psicologico, perché la figura (lo stesso pittore?) pare avvolta dalla montagna, come un ragno in mezzo alla sua rete, mentre nello stesso tempo la rete di linee tremolanti che la circonda sembra in uno strano modo un'emanazione della sua stessa coscienza.

Il mondo che la fisica moderna descrive come «reale» non è composto solamente di ciò che è tangibile e visibile. È composto di unità infinitamente piccole e ha un'estensione infinita. La materia, ora sappiamo, è in un costante stato di flusso, e quel che sembra reale — l'evidenza dei sensi — è solo transitorio, o, come dicono i buddhisti, è solo *māād*, illusione. Adesso finalmente anche per noi è possibile capire quel che dice l'artista cinese; si veda la risposta alle grandi mostre di arte cinese e alle recenti pubblicazioni sulla pittura cinese, soprattutto in America, che ha raggiunto un livello di apprezzamento e di comprensione che trent'anni fa sarebbe stato impensabile.

Questa nuova comprensione sta a significare un'influenza della Cina sulla moderna arte occidentale paragonabile alla grande influenza dell'Occidente sull'arte cinese contemporanea? Non credo. Anche se molti intellettuali occidentali si interessano alla cultura cinese, e alcuni l'ammirano, essi non vedono buoni motivi per emularla. Possiamo sentire il soffio della pressione economica asiatica e vendere un'automobile di fabbricazione nazionale per acquistarne una di produzione giapponese, ma ci sentiamo ancora liberi di accettare o di rifiutare a volontà i valori e le forme artistiche e culturali dell'Estremo Oriente. Invece, è proprio in questo senso che l'Estremo Oriente non è mai stato libero.

Un piccolo numero di moderni artisti occidentali, come Mark Tobey, Henri Michaux e Morris Graves, ha riconosciuto il debito nei riguardi dell'arte cinese, soprattutto la calligrafia. Ma ascoltiamo Mark Tobey:

Artisticamente parlando, ho avuto varie vite. Alcuni critici mi hanno accusato di essere un orientalista e di usare modelli orientali, ma non è così. Infatti sapevo, quando ero in Giappone e in Cina, e lottavo con il pennello e il loro inchiostro *sumi*, nel tentativo di capire la loro calligrafia, che non sarei mai stato altro che l'occidentale che sono. Ma laggiù ebbi quello che chiamo l'impulso calligrafico a portare il mio lavoro in qualche nuova dimensione. Con questo metodo, ho capito di poter dipingere i ritmi frenetici della città moderna, l'intreccio di luci e le fumane di gente prese tra le maglie di questa rete⁵.

Fu perché desiderava dipingere le luci al neon di Shanghai che Tobey sviluppò la sua «scrittura bianca». Altri artisti occidentali hanno

⁵Citato in Wieland Schmied, *Mark Tobey*, London, Thames & Hudson, 1966, p. 11.

riconosciuto l'influenza orientale nelle loro opere: ad esempio Sam Francis, che passa metà del tempo a Tokyo. Franz Kline, invece, il cui lavoro sembra cosa «calligrafica», nega queste influenze, e Jackson Pollock, la cui descrizione della propria pittura gestuale si accorda perfettamente con i pittori d'azione della dinastia T'ang, non ha mai citato l'Oriente, a quanto so, come fonte d'ispirazione per la sua arte. In qualsiasi caso, l'internazionalizzazione dell'arte è stata così rapida negli scorsi anni che il problema se un particolare pittore occidentale sia stato influenzato dall'Oriente o se un artista come Zao Wou-ki sia influenzato dall'espressionismo astratto cessa di avere importanza storica.

Oggi, come l'Oriente assorbe, domina, sfrutta e porta avanti la scienza, la tecnologia e l'arte dell'Occidente, così anche l'Occidente sviluppa, attraverso la scienza, una visione della natura non molto diversa da quella che, millenni fa, le grandi civiltà asiatiche raggiunsero grazie all'intuizione e alla riflessione. Libri con titoli come *Il tao della fisica*, *Lo zen e l'arte della manutenzione della motocicletta* e *The Dancing Wu Li Masters* sono pietre miliari nel viaggio che Oriente e Occidente sembrano compiere insieme, ora che anno dopo anno i loro cammini convergono. Non prevedo una sintesi, perché la sintesi comporta qualcosa di finale, di statico. Piuttosto, vedo un'interazione dinamica delle due culture, che saranno sempre diverse, soprattutto nell'atteggiamento verso la società e l'individuo. Ma a mano a mano che ci avviciniamo, con riunioni come il simposio da cui sono nati i capitoli di questo libro, vediamo cadere le barriere che un tempo ci separavano.

Capitolo dodicesimo

La poesia nella tradizione cinese

*Stephen Owen**

Nonostante le affermazioni dei poeti e dei cultori di poesia, in realtà la poesia lirica non ha mai svolto un ruolo forte e diretto nella civiltà occidentale. Altre forme di letteratura hanno avuto un ruolo importante, anche se in genere misconosciuto: i sogni di Omero spinsero alla conquista Alessandro, il Grande e Nerone si diletto a indossare i panni del divino autore di tragedie sia nell'impero sia sulla scena. In tempi più recenti, è il cinematografo a incarnare in sé desideri e valori e questa forma d'arte genera timide imitazioni nella nostra vita quotidiana. Ma, diversamente dalle forme narrative e da quelle drammatiche, la poesia lirica ha sempre occupato un posto particolare in Occidente: onorata con distacco da pochi, e ignorata dalle maggioranze. Invece, nella civiltà cinese, la poesia ha sempre costituito una parte importante nella comprensione, da parte dei cinesi, di se stessi e del loro passato. La differenza del ruolo della poesia nelle due civiltà è in gran parte una conseguenza di due diverse concezioni della natura della poesia e della sua funzione.

Il concetto occidentale di letteratura è nato dall'epica e dalla tragedia dell'antichità: narrare e recitare storie. Le forme di letteratura oggi più popolari — romanzi e film — sono nate da quella tradizione. La migliore poesia lirica occidentale è rimasta vicino all'epica e alla tragedia e ha condiviso i valori epico-tragici del creare e del fare (etimologicamente, «poesia» deriva da «fare»). La poesia racconta storie, riferisce o ricrea visioni, parla di noi dietro una maschera, come nell'antica tragedia. Poesie come queste sono opera di poeti, che vedono se stessi e sono visti dagli altri come una categoria particolare di persone: scrivere poesie non rientra nella vita quotidiana di tutti. Forse molte persone scrivono poesie in gioventù e sognano di diventare poeti, ma il riconoscimento pubblico che si accompagna a quel sogno viene concesso a

* Tutte le traduzioni del capitolo sono mie. Le poesie T'ang compaiono in versione leggermente diversa nel mio libro *The Great Age of Chinese Poetry: The High T'ang*, New Haven, Yale University Press, 1981.

pochi; e se non incontra quel riconoscimento, in genere l'impulso a scrivere poesie appassisce e muore.

Invece, la lirica cinese era intesa in modo molto diverso e svolgeva un ruolo molto diverso nella società cinese. Era un'arte conviviale, da praticare in privato e in società; e anche se una persona poteva sognare di arrivare alla fama con le proprie poesie, la rarità di questa fama non toglieva nulla al piacere o al valore dell'atto di scrivere. La poesia lirica è definita come *yen chip*, «*articolare* quel che abbiamo con intensità nella mente». Detto in modo semplice, la migliore lirica cinese era concepita come la forma più alta del parlare a qualcuno: un'attività adatta a tutti gli esseri umani in certe occasioni e in certi stati della mente. Il desiderio di una simile poesia umana generale non è del tutto assente nella tradizione occidentale, ma una grande illusione sulla particolarità della vocazione poetica porta a mettere in dubbio questo desiderio. Una volta, il poeta William Wordsworth diede una definizione di poesia che pare prossima a quella cinese: disse che la poesia era «un uomo che parla agli uomini». Questa nota definizione costituisce un momento particolare nella storia della poesia occidentale: Wordsworth cercava di articolare l'impulso verso una poesia lirica che fosse davvero diversa dal romanzo e dal dramma. Ma la storia della letteratura occidentale lo portò a intenderla in una diversa accezione, e così non poté sfuggire al tradizionale concetto occidentale di letteratura. Nel dire di «un uomo che parla *agli uomini*», intese la poesia come qualcosa che si rivolgeva a un plurale collettivo, come l'epica e il dramma, e chi parla a tutti non parla a nessuno in particolare.

I cinesi vedevano la lirica come qualcosa che parlava non all'umanità nel suo complesso, ma semplicemente a qualcun altro, una persona o un gruppo che il poeta conosceva, o anche una persona di un altro luogo e di un'altra epoca, una persona che il poeta avrebbe voluto conoscere. E il poeta si augurava che il destinatario, grazie alla lettura della poesia, riuscisse a conoscere *lui*. I cinesi hanno un ricco vocabolario di termini relativi alla poesia, ma in esso non c'è nessun termine che corrisponda esattamente alla parola occidentale «il pubblico», cioè a quel plurale collettivo cui alludeva Wordsworth con il suo «un uomo che parla agli uomini». Il termine usato dai cinesi che parlano di poesia per definire un buon lettore è invece *chih-yin*, «un uomo che capisce la musica», e si riferisce a una vecchia storia contenuta nel testo taoista *Lieh-tzu*:

Po-ya era un maestro nel suonare il liuto, e Chung-tzu-ch'i era un maestro nell'ascoltarlo. Quando Po-ya suonava il liuto e aveva in mente di scalare un'alta montagna, allora Chung-tzu-ch'i diceva: «Meraviglioso! Alto e torreggiante come il monte T'ai». Se poi i pensieri di Po-ya si svolgevano allo scorrere di un fiume,

Chung-tzu-ch'i diceva: «Meraviglioso! Onde vaste e tumultuose come quelle dello Yangtze e del Fiume Giallo». Qualsiasi cosa avesse in mente Po-ya, Chungtzu-ch'i la capiva.

Una volta, mentre Po-ya vagava sullo scuro versante settentrionale del monte T'ai, all'improvviso fu sorpreso da un violento temporale. Po-ya si fermò in una grotta e il cuore gli si riempì di malinconia. Allora prese il liuto e cominciò a suonare, prima una composizione sulla pioggia persistente, poi il fragore del monte che crollava. E di ogni melodia da lui suonata, Chung-tzu-ch'i coglieva perfettamente il significato. Infine, Po-ya depose il liuto e disse con un sospiro: «Meravigliosa è la *tua* capacità di ascoltare. Le immagini che vedi nella *tua* mente sono esattamente come quelle che vedo io. Che cosa ti è nascosto, della mia musica?»¹.

Il *chih-yin*, colui che «capisce la musica», è il buon lettore di poesia, e la frase ha una ricca risonanza: è anche un particolare tipo di amico, una persona che con la sua naturale consonanza e la sua familiarità riesce ad andare al di là della musica (o delle parole di una poesia) fino a raggiungere l'altra persona e a leggerle nella mente. Nel corso della sua storia, una poesia può incontrare un milione di *chih-yin*, ma tutti questi *chih-yin* non formeranno mai un pubblico alla maniera occidentale. Ogni volta che la poesia incontrerà un buon lettore come Chungtzu-ch'i, il rapporto sarà privato, personale e unico. Come modello letterario, questa definizione non è affatto irragionevole: dopotutto, è il modo in cui entriamo normalmente in contatto con le altre persone, mentre trovare un «pubblico» ben disposto è raro come trovare un vero poeta.

In contrasto all'idea di Wordsworth di un «uomo che parla agli uomini», la lirica cinese presuppone una persona che parla a un'altra persona. I motivi che la spingono a parlare possono essere tanto magnifici quanto meschini: lamentarsi di un'ingiustizia, spiegare la propria posizione in una crisi politica, parlare delle cose che più si amano, descrivere una montagna che siamo andati a visitare, parlare della propria depressione o anche semplicemente raccontare quel che l'autore ha fatto in un determinato giorno. Il contenuto di questo «parlare» può avere poco o molto significato, secondo il metro letterario occidentale, ma se siamo il buon lettore e amico del poeta, la poesia ci interesserà certamente, perché vogliamo bene alla persona, e le caratteristiche della poesia sono quelle dell'essere umano.

La relazione che si viene a costituire con l'atto poetico non si deve necessariamente limitare alle persone del presente. Il filosofo confuciano Mencio parlò un giorno dell'impulso che ci porta a fare amicizia con

¹ *Lieh-tzu: Il vero libro della sublime virtù del cavo e del vuoto*, trad. ital. e cura di Fausto Tomassini, Milano, Editori Associati, 1988, libro 5, n. 71, p. 83, modificata. Si veda la voce *Lieh-Tzu* nel Glossario.

le altre persone: una persona estende sempre più la ricerca di amici, finché è costretta ad andare al di là del presente e a leggere le opere degli antichi. Mencio lo chiamò «andare al di là per farsi amici». Nella speranza di una simile relazione, una persona può scrivere poesie pensando al futuro.

In un senso fondamentale, la poesia cinese diventa il modo di creare una comunità, sia parlando ad altre persone del presente sia creando una comunità vivente che si estende sul tempo. Per un lettore dei secoli XIX o XX, il poeta del secolo VIII Tu Fu può essere una persona reale come qualsiasi persona contemporanea. La poesia è vista come un mezzo per conoscere gli altri e per farsi conoscere da loro. Questa funzione ci aiuta a spiegare alcuni usi della poesia, nella tradizione cinese, che spesso finiscono per stupire il lettore occidentale. Ad esempio, negli esami per accedere alle cariche burocratiche era richiesta anche la composizione di una poesia. Questo esempio sembrerebbe un bizzarro modo di usare la poesia nel senso occidentale del termine, ma se la poesia riesce a rivelare quale genere di persona sia il candidato, allora può essere un mezzo idoneo per giudicare la sua attitudine.

Per capire l'importante ruolo della poesia nella civiltà cinese è necessario tornare indietro nel tempo fino agli inizi della poesia stessa. Le origini, da cui prese forma, nel corso di vari secoli, il tipo di poesia che ho descritto, si possono trovare nelle vicissitudini di uno dei testi canonici confuciani, lo *Shib ching* o *Libro delle odi*², una raccolta di oltre trecento poesie composte tra il 1000 a. C. e il 600 a. C. allorché la raccolta assunse la forma attuale. Queste poesie rappresentano tutti gli aspetti della vita nella dinastia Chou: inni rituali agli antenati dei Chou, ballate sulla fondazione della dinastia Chou e sulle sue guerre d'espansione, poesie moraleggianti, poesie per i matrimoni, canti per i banchetti e canzoni popolari.

Per il lettore che conosce l'antica poesia occidentale e gli scritti religiosi arcaici delle civiltà del Vicino Oriente, la caratteristica che maggiormente colpisce, in queste poesie cinesi, è l'assenza di terrore. C'è riverenza per gli spiriti e c'è molta infelicità umana, ma non c'è il terrore per le azioni arbitrarie di una divinità incomprendibile, o il terrore suscitato dalle stesse forze spaventevoli, quando sono all'opera negli esseri umani. I miti greci dell'origine cominciano spesso con un assassinio o uno stupro. Ma nella prima strofa del canto *La nascita della nostra stirpe*, Chiang Yuan fonda di propria volontà la casa di Chou, vincendo la divinità mediante il rituale:

²Si veda la voce *Libro delle odi* nel Glossario.

Colei che per prima diede origine alla nostra stirpe
 Fu la Signora Chiang Yuan.
 E come fece?
 Aveva saputo offrire bene i riti e i sacrifici
 Per non restare senza figli,
 Ma, preso gusto a calpestare l'impronta di un piede divino,
 Vi si soffermò tanto a lungo,
 Che con sua sorpresa restò pregna,
 E concepì e nutrì
 Colui che fu Hou Chi³.

Come spesso succede nelle storie dei «fanciulli divini» del folclore di tutti i paesi, Hou Chi, il «Principe Miglio», fondatore della casa di Chou, viene esposto agli elementi della natura. Ma diversamente dalle analoghe storie di altre civiltà, *La nascita della nostra stirpe* non mostra molto interesse ai motivi per cui è stato esposto. Il neonato Ercole strangolò i serpenti mandati da Giunone per ucciderlo, ma Hou Chi, lasciato solo nella foresta, è protetto e nutrito dalle creature della natura. Anche così, però, l'esposizione e la protezione hanno poca importanza, perché occupano solo una strofa dell'ode. Gran parte di essa è dedicata all'attento elenco dei tipi di cereali cresciuti dai campi di Hou Chi e a una celebrazione delle fasi del ciclo agricolo. Il canto termina portando fino al presente l'antico ciclo e i suoi riti.

Parlaci del sacrificio...

Il grano è macinato, il grano è legato in covoni, Il grano è separato dalla pula e trebbiato.

Lo bagniamo finché non sia totalmente impregnato d'acqua,

Lo facciamo cuocere al vapore finché non sia cotto completamente.

Poi riflettiamo, poi facciamo progetti,

Su un fuoco di legno di abrotano sacrifichiamo il grasso.

E prendiamo un ariete per il rito del dio delle strade. Poi lo arrostitiamo, lo cuociamo sulla fiamma,

Per dare inizio all'anno seguente.

Riempie i piatti, i piatti e i vasi.

E quando la fragranza comincia a innalzarsi, Il dio in alto la respira con piacere,

Perché il profumo è davvero buono. Hou Chi ha fondato questi riti,

E la gente non li ha traditi mai. Da allora, sempre, fino a oggi.

È poco probabile che una così grande sicurezza nella stabilità dei riti e dei rapporti tra dei e uomini porti alla tragedia, o a maledizioni che passano di generazione in generazione. Porta, invece, a un diverso sen-

³ [Giuliano Bertuccioli, *La letteratura cinese*, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1968, p. 92].

so di bellezza, basato non sul mistero ma sull'equilibrio e l'ordine nel rapporto tra uomo e natura e tra uomo e mondo degli spiriti.

Nei secoli successivi alla compilazione del *Libro delle odi*, la civiltà Chou si sfaldò e i suoi feudatari divennero i signori dei Regni Combattenti. Anche se in quel periodo la società conobbe atroci sofferenze, quei mali vennero giudicati come il risultato di errori umani: errori tremendi, ma correggibili e non dovuti a qualche causa misteriosa e trascendente, legata all'universo e ai suoi dèi.

Gran parte del *Libro delle odi* è costituito di canzoni popolari che trattano motivi comuni alla poesia popolare di tutto il mondo.

C'è un cervo morto tra gli alberi,
Tutto avvolto di giunchi bianchi.
C'è una ragazza con pensieri primaverili,
Un signore la ha allontanata dalla sua giusta strada.
Ci sono cespugli nella foresta,
C'è un cervo morto tra gli alberi, Tutto legato con giunchi bianchi, C'è una ragazza
bianca come il marmo.
«Fate piano, adesso, e con garbo... Non mi toccate il grembiule,
E non fate abbaiare i cani!»

Il paragone tra la perdita della verginità e la morte di un animale si incontra nella poesia popolare di tutto il mondo. Però, qui il finale è diverso da quello dei soliti canti di seduzione. La ragazza protesta, sì, ma la sua preoccupazione è volta soprattutto a non svegliare i cani, che, abbaiando, allarmerebbero i famigliari.

Con il *Libro delle odi* ha origine la poesia cinese, e si tratta di un inizio in chiave lirica anziché epica o tragica. La poesia cinese della maturità deve molto alle proprie origini ma il suo debito, più che al *Libro delle odi* in sé, va alla storia, lunga e complessa, dell'uso e dell'interpretazione dei suoi antichi canti. Fu attraverso la storia delle sue interpretazioni che il *Libro delle odi* divenne l'archetipo di ogni forma di poesia. Dopo che l'antologia assunse forma definitiva, imparare a memoria il *Libro delle odi* divenne una componente essenziale dell'istruzione di chiunque aspirasse a prendere parte alla vita delle corti feudali e la capacità di citarne i versi più adatti alle singole occasioni venne considerata indispensabile per discorrere educatamente. Negli *Analetti*, Confucio ammonisce: «Se non conoscete il *Libro delle odi*, non avete modo di parlare propriamente». Gli ambasciatori mandati da una corte all'altra e i filosofi citavano spesso il *Libro delle odi* nei loro discorsi, sia per dare

autorevolezza a qualche loro asserzione, sia per *hsing*, ossia per spingere gli ascoltatori a simpatizzare con il loro punto di vista.

All'epoca della dinastia Ch'in, il *Libro delle odi* aveva già acquistato grande prestigio e, poiché era uno dei testi centrali del sapere confuciano, venne l'ordine di bruciarlo, da parte del primo imperatore Ch'in, il quale voleva distruggere i valori tradizionali per sostituirli con il suo statalismo autoritaristico. Ma con la fondazione della dinastia Han, il *Libro delle odi* venne ricostruito a memoria e reinterpretato per venire incontro agli interessi degli studiosi Han. Più che in qualsiasi altro momento della sua storia, fu la reinterpretazione Han del *Libro delle odi* a stabilire l'importanza della poesia nella civiltà cinese.

Secondo gli studiosi Han, nel *Libro delle odi* si trovava la storia morale della dinastia Chou: era una specie di «storia interiore». La storia contenuta nel *Libro delle odi* non parlava di eventi storici, ma piuttosto dava al lettore un senso reale di quel che si provava allora, tramite la risposta degli autori delle singole composizioni. Leggendo le poesie del *Libro delle odi* si supponeva che il lettore dei secoli successivi sarebbe stato capace di vedere il mondo attraverso la mente e gli occhi della gente di un'epoca più antica. La poesia non era artigianato né arte, ma piuttosto l'irrefrenabile espressione di forti sentimenti collegati al particolare momento storico e sociale in cui veniva scritta.

Questa interpretazione Han era codificata nella Grande Prefazione al *Libro delle odi*, che divenne la definizione ortodossa della poesia per tutto il resto della storia della Cina tradizionale:

Poesia è ciò che nasce da quel che abbiamo con intensità nella mente. Nella mente c'è l'intensità dell'intenzione; quando esce sotto forma di parole, è poesia

Le emozioni si agitano interiormente e prendono forma di parole. Se le parole da sole non bastano, ci esprimiamo con i sospiri. Se i sospiri non bastano, cantiamo. Se il canto non basta, muoviamo inconsapevolmente le mani e danziamo al ritmo del canto.

Le emozioni emergono sotto forma di suoni; quando tali suoni seguono una legge, li chiamiamo «musica». Le musiche di un'epoca ben amministrata sono tranquille e liete: il suo governo è equilibrato. Le musiche di un'epoca di tumulti sono amare e piene di collera: il suo governo è perverso. Le musiche di una nazione distrutta sono piene di lamenti e di rimpianti: il suo popolo è in difficoltà.

Anche se la definizione Han è un'affermazione generica aperta a un'ampia varietà di interpretazioni, essa ha fornito gli indirizzi che hanno guidato lo sviluppo della poesia successiva. Per prima cosa, la poesia non è vista come un'attività limitata ai poeti, ma come un'attività umana in generale, una cosa che «succede» alla gente quando prova sentimenti di una certa intensità. Non differisce dal linguaggio ordinario in assolu-

to, ma solo in grado. La poesia nasce in modo naturale; non si può farne a meno. E il buon lettore può cogliere in questa poesia sia lo stato mentale del poeta sia le circostanze mondane in cui il poeta si è trovato.

Gli studiosi confuciani, che con le loro tradizioni interpretative ispirarono la Grande Prefazione, si interessavano soprattutto di storia morale, ossia dei modi in cui il clima morale di una determinata epoca veniva a manifestarsi nei suoi scritti. Così una composizione come *C'è un cervo morto tra gli alberi*, citata in precedenza, serviva a testimoniare il declino dei costumi di corteggiamento e di matrimonio concomitante al declino politico dei Chou. Anche se in questo caso particolare l'interpretazione di quei primi esegeti confuciani può sembrare un po' avventata, il principio su cui si basano simili interpretazioni resta valido ed è in effetti lo stesso principio su cui poggiano molte interpretazioni marxiste e storicistiche occidentali: le condizioni sociopolitiche di un'epoca compaiono inevitabilmente nella sua produzione poetica.

L'interesse confuciano per la storia morale contribuì a indirizzare uno dei filoni della tradizione poetica cinese, ossia quello di denuncia delle ingiustizie sociali. Rendendo emotivamente vivide nelle loro poesie tali ingiustizie, i poeti speravano di indurre le classi dominanti a porvi rimedio. Il poeta T'ang, Po Chü-i (772-846) ha varie serie di queste composizioni, che forse sono sempre state più lodate che lette dagli appartenenti a questa tradizione confuciana. La seguente poesia, *Il vecchio carbonaio*, denuncia l'abitudine dei servitori dell'imperatore a requisire ogni tipo di merce per gli usi di palazzo, fissandone il prezzo a propria discrezione.

È un vecchio carbonaio
 Che ha tagliato il legno e l' ha fatto bruciare fino a ottenere il carbone,
 nei monti del Sud,
 Per il fumo ha la faccia color della cenere,
 I ricci dei suoi capelli sono grigi,
 le sue dita sono tutte nere.
 Quando vende il carbone, che uso fa del denaro?..
 Vestiti per il suo corpo, cibo per il suo stomaco.
 Anche se gli abiti che ora indossa sono spaventosamente leggeri,
 Si preoccupa del prezzo del carbone
 e si augura che faccia freddo.
 Questa notte, attorno alla città è caduto un piede di neve,
 E all'alba il suo carro di carbone
 scricchiolava lungo i solchi ghiacciati.
 Il suo bue era smunto, l'uomo era affamato, e il sole era già alto,
 Quando fermò il carro nella fanghiglia,
 davanti alla porta meridionale del mercato.
 Due cavalieri caracollano fino a lui,
 lui si chiede chi siano...

Un funzionario degli eunuchi di palazzo
 con il suo giovane paggio biancovestito;
 In mano ha un editto che legge a voce alta al carbonaio.
 Poi volta il carro e incita il bue,
 portandolo a nord verso il palazzo.
 Il carbone di quel carro era più
 di mille libbre.
 Ma per il funzionario di palazzo che lo porta via questo non ha importanza.
 Mezzo rotolo di garza rossa, una iarda di seta fine,
 Sono adesso legate sulla testa del bue,
 in pagamento del carbone.

Il governo imperiale si serviva della seta come moneta di scambio, ma il prezzo pagato dall'eunuco⁴ di palazzo equivaleva solo a cinque o dieci libbre di riso, non certo sufficienti a fargli passare l'inverno.

L'intento descrittivo delle situazioni sociali che stanno dietro una poesia si ha non solo in composizioni come *Il vecchio carbonaio*, ma anche in poesie che non permettono altrettanto direttamente queste interpretazioni. Il seguente brano viene da un'antologia chiamata *Dician-nove poesie antiche* e probabilmente risale al secolo II d. C. Un'interpretazione sociale vi vedrebbe il senso di disperazione causato dal declino della società Han Orientale, piuttosto che la disperazione per l'universale condizione umana.

Coloro che se ne sono andati sembrano ogni giorno più lontani,
 Coloro che sono giunti da poco, ogni giorno sono più simili a parenti.
 Vado alle porte e guardo fisso davanti a me,
 E vedo solo i tumuli delle sepolture.
 Sulle antiche tombe si è arato per farne campi,
 I loro pini e i loro cipressi sono stati abbattuti per farne legna da ardere.
 Il vento geme tristemente fra i bianchi salici,
 E il loro lamento mi dà un dolore insopportabile.
 Desidero ritornare al mio villaggio natale,
 Ma quando sono sul punto di avviarmi, non c'è strada che mi porti laggiù.

La Grande Prefazione può avere incoraggiato questo genere di interpretazione sociopolitica, ma le sue implicazioni erano molto più vaste della semplice poesia politica. Se la poesia rivelava uno stato mentale, essa non solo comprendeva le circostanze politiche e sociali in cui la persona si trovava, ma rivelava anche la natura della persona stessa.

Forse il primo poeta a sfruttare pienamente la poesia come mezzo per articolare la dimensione intima della personalità fu T'ao Ch'ien

⁴ Si veda la voce *Eunuchi* nel Glossario.

(365-427). All'epoca di T'ao Ch'ien, come in gran parte della civiltà cinese, un uomo istruito trovava la sua piena giustificazione solo nel servire lo stato e la società. Tuttavia c'erano molti intellettuali che cercavano la realizzazione in altri obiettivi, più privati, e la poesia e la prosa

di questi individui sono maggiormente lette, oggi, degli scritti di uomini che scelsero il corso regolare del servizio statale. Il fatto che questi individui scrivessero con maggiore abbondanza e in modo più convincente non può essere preso come un'indicazione che quell'epoca fosse dominata dall'individualismo; piuttosto, la decisione di rifiutare la carriera burocratica faceva sorgere nel poeta un maggiore bisogno di spiegarsi e di giustificarsi.

T'ao Ch'ien fu per qualche tempo un funzionario, poi prese la decisione radicale di lasciare la carica e ritornò nella sua fattoria, dove trascorse il resto della vita facendo l'agricoltore. Considerata la pericolosa situazione politica della sua epoca, può essere stata una saggia decisione, ma non fu certo facile. Egli si servì della poesia per giustificare la propria scelta, sia a se stesso sia agli altri. La poesia di T'ao divenne una sorta di autobiografia poetica e, in quanto tale, costituisce un'importante tappa nello sviluppo del concetto di poesia come mezzo per far conoscere la personalità individuale. Nella seguente poesia, la prima di una serie di cinque intitolata *Ritorno ai miei orti e ai miei campi*, T'ao ci dà la storia essenziale di un senso di alienazione seguito da un ritorno alla sua vera natura.

Fin da giovane non provai alcuna simpatia per le cose comuni,
 Per mia natura amavo i monti e le colline.
 Ma feci un errore, caddi nella rete del mondo,
 E, una volta partito, vi rimasi per trent'anni.
 L'uccello in gabbia anela alla foresta dove è stato preso,
 Il pesce in vasca ha la nostalgia delle profondità dov'è nato.
 Mi tenni lontano dalle regioni disabitate al confine con le selve del Sud,
 E per mantenere la mia semplicità tornai ai miei orti e ai miei campi.
 Un campo quadrato, dieci acri o poco più,
 Una casa dal tetto di paglia, di otto o nove stanze.
 L'olmo e il salice danno ombra alle camere sul retro,
 Peschi e susini si schierano in file ben ordinate davanti alla mia sala.
 A malapena visibili in lontananza sorgono alcuni villaggi
 Da cui s'innalzano volute di fumo.
 Dalle strade si leva il profondo latrato dei cani, Il gallo canta dalla cima del gelso.
 Polvere e terra non si mescolano nel mio cortile,
 Le mie camere vuote mi danno tutta la pace che desidero.
 Per troppo tempo sono rimasto prigioniero in una gabbia,
 E adesso ritorno di nuovo alla natura delle cose.

Una simile scelta di vita non richiede necessariamente di essere messa in poesia. La poesia è il mezzo che permette di dare valore a siffatte scelte, di renderle «pubbliche» (anche se T'ao Ch'ien avrebbe detto che scelte e poesie erano private). Continuando a scrivere sulla sua scelta di ritirarsi nella fattoria, T'ao Ch'ien creò a se stesso un mito della «vita nella natura» e se ne servì per contrapporlo ai valori comunemente accettati delle cariche nella burocrazia.

La poesia della dinastia T'ang fece da modello per mille anni a tutta la poesia della Cina tradizionale. I grandi poeti dei secoli VIII e IX rimasero in tutti i secoli seguenti le figure più importanti della poesia, a testimonianza del successo che la poesia poteva raggiungere nell'incarnare una personalità umana. Nella seconda parte del secolo VII, l'imperatrice Wu introdusse la composizione poetica fra gli esami per entrare nella burocrazia imperiale, che servivano come mezzo per reclutare i funzionari governativi all'esterno degli ambienti aristocratici che circondavano la corte. Pressappoco nello stesso tempo, la composizione poetica divenne una pratica comune fra le persone istruite. In precedenza, la poesia era una pratica limitata a poche persone, a cortigiani ed eccentrici come T'ao Ch'ien. Ma a partire dal secolo VIII, la poesia cinese cominciò a mantenere la sua antica promessa di essere il mezzo con cui una qualsiasi persona poteva «dire quel che aveva con intensità nella mente».

Nell'epoca T'ang, spesso la poesia era più un'attività che un evento letterario: era una cosa che la persona istruita era tenuta a fare in talune circostanze. Alcune delle occasioni della poesia erano rigorosamente prescritte. Ci si aspettava che la persona invitata a una festa portasse una poesia, un po' allo stesso modo in cui, oggi, l'invitato è tenuto a prendere parte ai giochi di società, se il padrone di casa glielo chiede. Un risultato di questo modo di usare la poesia era la grande quantità di composizioni di qualità non eccelsa. Il piacere che il padrone di casa e gli altri invitati ricavano da questo genere di poesie era alquanto modesto: festeggiamenti per l'occasione, un bel giro di parole, il modo di esprimersi di una persona conosciuta. Questi modesti piaceri non presentavano molte attrattive per i lettori di mille anni dopo. Tuttavia, alcune delle più grandi poesie della dinastia si possono trovare in quel vasto gruppo di poesie occasionali.

Le partenze e i banchetti di commiato erano un'altra importante occasione per comporre poesie. Molte volte, gli amici e i conoscenti della persona che partiva accompagnavano il viaggiatore per un breve tratto del tragitto. Poi si fermavano, organizzavano una festa e bevevano fino a tardi. L'indomani mattina, con gli occhi gonfi, il viandante dava ini-

zio alla parte seria del viaggio. Tutto questo comportava la composizione di poesie che spesso venivano scritte su un rotolo e donate al viaggiatore al momento del commiato definitivo.

Recarsi da un amico per fargli visita, oppure, passando da lui, scoprire che non era a casa, erano altrettante occasioni nelle quali una poesia era di prammatica. Come le poesie conviviali e altri generi di poesia occasionale, questi doni poetici potevano essere costituiti di versi molto modesti, ma potevano anche assurgere ad altissimi livelli artistici. *Andando in visita all'eremita del monte Tai-t'ien senza trovarlo in casa* è una famosa poesia di Li Po⁵ (701-762):

Un cane abbaia tra il suono delle acque,
 Fiori di pesco scuri, grevi di rugiada.
 Dove gli alberi sono più fitti scorgo talvolta il cervo,
 A mezzogiorno sono in fondo al burrone, ma non odo campane.
 Il bambù selvatico si rizza entro una nebbia azzurrognola,
 Sfugge una cascata, appesa a una vetta di smeraldo.
 Non mi si sa dire dove sei sparito...
 Ma io indugio, deluso, tra quei pochi pini.

È utile anche per noi soffermarci su questa poesia, per vedere sia la sua funzione di atto sociale, sia il modo in cui trascende il suo immediato scopo sociale per divenire una delle più note poesie di Li Po. A un certo livello di lettura — di cui i lettori occidentali possono fare esperienza in modo diretto — Li Po descrive semplicemente la scena attorno all'abitazione del recluso e gli comunica educatamente la sua delusione per non averlo trovato in casa. Ma per essere un buon lettore di Li Po, per essere un *chih-yin*, occorre da parte nostra un tipo di attenzione molto particolare: dobbiamo seguire i movimenti della percezione di Li Po, e da questi movimenti dobbiamo capire dove si trova il poeta e che cosa pensa. Imparare a essere un buon lettore di poesie cinesi è un'arte, raffinata quasi come essere un buon poeta.

Alcuni degli elementi necessari per capire la poesia fanno parte del «sapere collettivo» dell'epoca. Nella mente del lettore smaliziato scatta una sorta di molla, non appena sente parlare di fiori di pesco, che gli fanno pensare alla storia del «Ruscello dei Fiori di Pesco», in cui un pescatore segue una scia di fiori di pesco che lo porta nelle profondità delle montagne, dove trova un villaggio rimasto isolato per secoli dal resto del mondo; inoltre il lettore sa che i monasteri buddhisti, collocati anch'essi molte volte nelle profondità delle montagne, suonano la campana a mezzogiorno; e sa inoltre che il pino è l'emblema dell'integrità

⁵Si veda la voce *Li Po* nel Glossario.

morale e della vita solitaria. Ma a parte queste informazioni, l'arte della lettura richiede solo un senso intuitivo del modo in cui una descrizione comporta un particolare atteggiamento mentale da parte della persona che la scrive. Se apprendiamo l'arte della lettura, possiamo facilmente capire perché la poesia di Li Po era un dono adatto a quella particolare occasione e perché nelle successive generazioni divenne così famosa; possiamo anche capire l'immenso richiamo che la poesia T'ang ha esercitato ed esercita tuttora per i lettori cinesi.

L'inizio, «Un cane abbaia tra il suono delle acque», costituisce un'ardita giustapposizione di suoni. Il buon lettore capisce immediatamente che Li Po ha viaggiato a lungo sul monte per trovare l'eremita e non ha sentito altro rumore che quello delle acque correnti. L'intrusione del latrato del cane rivela al viaggiatore una presenza umana nel paesaggio; nello stesso tempo, per la persona che vive nascosta sulla montagna, quell'abbaiaire annuncia l'arrivo di qualcuno dal mondo esterno. Ma oltre a rivelare la presenza del visitatore al recluso e la vicinanza dell'abitazione del recluso al visitatore, questa giustapposizione di suoni — le acque che scorrono e l'abbaiaire del cane — è una struttura di brusca intrusione, la controparte sensuale dell'intrusione del poeta nel tranquillo mondo del recluso.

Il riferimento ai fiori di pesco è un'allusione alla storia del ruscello dei fiori di pesco, già citata. Quando il latrato del cane fa capire al poeta di essere finalmente arrivato all'abitazione dell'eremita, i fiori di pesco gravi di rugiada ci spiegano come il poeta abbia scoperto la strada. Sorridiamo. I pesanti fiori cadono nell'acqua (fin dal primo verso, il poeta ne aveva sentito il rumore) e la corrente li porta via: essi formano una specie di sentiero che può essere seguito da un estraneo che intenda raggiungere la casa di un eremita.

La poesia è la storia di una ricerca. Il poeta cerca qualcuno che si è nascosto, ma trova solo tracce elusive della presenza dell'eremita, tracce che appaiono e scompaiono nel paesaggio. Nel folto della foresta compare per un istante un cervo, una creatura che evita gli umani così come l'eremita evita tutti gli estranei. Li Po, che si guarda attorno con attenzione nel tentativo di scorgere l'uomo, nel vedere il movimento del cervo lo scambia per lui. Ma il fatto stesso che il cervo si lasci scorgere è la prova che l'eremita è stato laggiù: in quel posto, l'animale, anche se timido per natura, sa di non dover temere niente da un essere umano. Come l'abbaiaire del cane, anche la comparsa del cervo è la prova che l'eremita è vicino, ma non si sa dove.

Precipitando giù dalla montagna, l'acqua ha formato un burrone e il poeta lo sta percorrendo. Le pareti ripide e gli alberi che vi crescono

attorno lasciano in ombra il burrone per l'intera mattina e l'intero pomeriggio. C'è solo un momento di luce completa, a mezzogiorno, quando il sole è nel punto più alto. Mentre il poeta continua a salire in mezzo all'ombra e si avvicina alla casa dell'eremita, improvvisamente il sole illumina il fondo del burrone. Li Po si ferma e tende l'orecchio, sapendo che in un posto così remoto è possibile incontrare un monastero; in tal caso, la presenza del monastero gli sarebbe rivelata dalla campana del mezzogiorno, così come la presenza dell'eremita gli è rivelata dal latrato del cane che interrompe il suono dell'acqua corrente. Invece il silenzio continua, e quel silenzio fa capire al poeta quanto si sia inoltrato nel bosco.

I due versi successivi sono molto belli: ottimi esempi dell'arte T'ang del distico e del modo in cui la descrizione del mondo naturale sia lo specchio delle preoccupazioni umane.

Scorge una nebbia azzurrognola, e al suo interno canne di bambù, alte e ritte, verdi e appena visibili sullo sfondo di nebbia. Dopo l'intrusione del latrato del cane, che ha rivelato al poeta quanto fosse vicino all'eremita e ha fatto sapere all'eremita che arrivava un estraneo, tutto sembra eludere Li Po: guarda attentamente se vede qualcuno, scorge una figura che poi si nasconde, ma è un cervo, ed è la nebbia che si muove, rivelando i bambù. Poi la figura verticale dei bambù fra la nebbia diviene la figura verticale dell'acqua della cascata, sullo sfondo della parete della montagna. È quella cascata a produrre il suono delle acque che riportano nel mondo dei mortali i fiori di pesco.

Nel distico conclusivo, il poeta raggiunge l'abitazione dell'eremita (dove fortunatamente trova un servitore che gli dice che il padrone non c'è). Tutte le figure che apparivano e scomparivano se ne sono andate; resta solo un gruppetto di pini e il poeta si appoggia a uno di essi, deluso di non avere trovato la persona cercata. Qui è necessaria qualche altra spiegazione. Li Po e i suoi lettori sanno che il pino è il simbolo dell'eremita. Li Po ha trovato l'eremita quando ha trovato l'ambiente che lo rende quel che è: un eremita. Trovare la persona non è più necessario. Come i rumori del paesaggio montano quando il cane non abbaia agli intrusi, anche l'eremita si è fuso perfettamente con la natura, è scomparso in essa. Li Po finge di essere una persona del mondo «materiale» che non capisce di avere trovato nel modo più veritiero l'eremita quando ha trovato l'ambiente dove si è rifugiato.

Anche Ch'iu Wei, contemporaneo di Li Po, scrisse una poesia sullo stesso argomento; Ch'iu Wei sale sulla montagna fino all'abitazione dell'eremita, scopre che non è in casa e alla fine della poesia enuncia il principio più chiaramente di Li Po:

Anche se non abbiamo assunto i ruoli di ospite e di padrone di casa,
Ho trovato la pura verità della tua vita in questo luogo.
Finito il mio impulso, scendo dalla montagna,
Quale motivo avrei di attendere il tuo ritorno?

A un primo livello di lettura, Li Po ha scritto una cortese poesia d'occasione, in cui loda l'amico per la bellezza della sua casa nella foresta e per la vita perfetta che vi ha trovato. È il tipo di poesia che si può scrivere quando si va a trovare un amico senza preavviso e non lo si trova in casa. A un altro livello è una poesia più profonda sugli esseri umani e sulla natura. A questo livello, la poesia di Li Po va al di là dell'occasione per cui è stata scritta e diventa l'opera famosa che affascina il lettore da mille anni.

La poesia d'occasione era un'importante forma di partecipazione al mondo sociale; era il contesto più comune per scrivere poesie. Non era, però, l'unico tipo di poesia. Come nella poesia occidentale, c'erano poesie su argomenti generali, e anche se i poeti preferivano avere precise occasioni per le loro composizioni, non era necessario che si trattasse di occasioni sociali. Nella poesia di Li Po, per fare un complimento all'amico egli si assume il ruolo di un intruso venuto dal mondo materiale nel mondo puro dell'eremita. Altrove, come in *Domanda e risposta nelle montagne*, egli assume il ruolo dell'eremita che rifiuta il mondo comune.

Mi chiedi perché ho scelto
di abitare nei monti di smeraldo;
Io rido e non ti rispondo,
il mio cuore è calmo e sicuro.
Fiori di pesco nell'acqua che scorre
scompaiono nella distanza:
C'è un altro universo
lontano dal mondo umano.

Insieme con Li Po, Tu Fu (712-770) è considerato il più grande poeta della Cina tradizionale. Tu Fu fu colto dalla grande ribellione degli eserciti di Nordest sotto la guida del generale An Lu-shan. La sua prigionia dietro le linee nemiche, la sua fuga per raggiungere la corte dei lealisti, e i suoi vagabondaggi nelle province occidentali dell'impero T'ang in fase di dissoluzione ne fecero il testimone di grandi avvenimenti politici; in questo ruolo, egli rispondeva perfettamente alla definizione di poesia che veniva data nella Grande Prefazione del *Libro delle odi*: riuniva l'aspetto personale e quello pubblico dell'epoca. Molte sue poesie sono commenti sulle battaglie e sulla politica imperiale; ma verso la fine della sua vita, mentre viaggiava lungo il fiume Yangtze, scrisse alcune

delle sue migliori composizioni, in cui integrava le sue esperienze private con la visione T'ang dell'ordine universale. La seguente poesia, *Trascorrendo la notte in cima a una torre accanto al fiume*, appartiene a questo periodo:

Il colore dell'oscurità sale sui cammini montani,
 Mentre alloggio accanto alla porta del fiume, in alto, preso nello studio.
 Una nube sottile trascorre la notte sul ciglio del precipizio,
 La luna solitaria capitombola sull'acqua.
 Cicogne e gru volano serene una dopo l'altra,
 Cani selvatici e lupi ululano per disputarsi la preda.
 Non posso dormire per il pensiero delle battaglie...
 Non ho forza per raddrizzare l'universo.

Come nella poesia di Li Po, qui la descrizione corrisponde al movimento dell'attenzione di Tu Fu, che prima guarda l'oscurità salire sulle montagne (quando il sole tramonta, sono le cime delle montagne a essere illuminate dall'ultima luce del giorno, cosicché l'oscurità sembra «salire» sulla montagna). Tu Fu si trova a K'uei-chou, costruita su un ripido pendio montano che scende fino al fiume Yangtze. Dall'alto della torre vicino al fiume, ha l'impressione di essere in bilico sull'estremo limite della terra; poi, guardando fuori, vede il proprio equivalente nella nube sospesa sul ciglio del precipizio, che pare sul punto di cadere nel fiume. La sua posizione precaria fa risaltare alla sua attenzione le cose che stanno per cadere; guarda il fiume e vi vede il riflesso della luna, spinto qua e là dalle acque turbolente, come se la luna stessa fosse caduta nell'acqua. L'oscurità e il pericolo sembrano circondare il poeta nella sua torre.

Quando si è sospesi sul ciglio del mondo, ci sono due possibilità: precipitare verso la distruzione o volare via liberi, come la nube che sembra in così precario equilibrio sul dirupo. Poesie come questa di Tu Fu sono costruite con immagini parallele e con immagini opposte: ogni forma ha corrispondenza e antitesi. La forma della nube sul punto di staccarsi dal ciglio e volare via trova un parallelo nell'immagine delle cicogne e delle gru — uccelli associati agli eremiti e agli immortali — che si muovono senza fatica nell'aria. Sotto le gru e le cicogne, nell'oscurità, Tu Fu sente però «cani selvatici e lupi», animali la cui immagine è associata a uomini violenti, che ululano attorno a qualche vittima uccisa nell'oscurità. Immagini di paura e speranze di fuga lo circondano nel suo nido precario. L'insonnia segue naturalmente, dopo queste immagini, ma viene anche dal senso della sua impotenza; il poeta non ha «forza per raddrizzare l'universo».

La poesia è una riflessione privata, ma alla fine acquista un valore pubblico, anche se solo per confessare l'impossibilità di realizzare quel valore. Tu Fu «rad-drizzerebbe l'universo», se potesse; ma non può. Anziché essere un'arte separata dal mondo comune in cui viviamo, la poesia cinese cercava di essere una parte della vita, dando voce a sentimenti complessi. Anche in una composizione privata come quella di Tu Fu la poesia era un mezzo per fare un annuncio pubblico, anche se l'annuncio era un'ammissione dell'impotenza ad agire. I grandi poeti non sono figure staccate dalla società, ma sono alcune delle più memorabili figure della civiltà cinese: personalità come T'ao Ch'ien, Li Po e Tu Fu rimangono una parte vitale di quella comunità, nel tempo.

Capitolo tredicesimo

La particolare arte della narrativa cinese

*Paul S. Ropp**

La narrativa, in Cina, ebbe probabilmente inizio all'epoca delle caverne e continua a fiorire ancor oggi, nel secolo XX. Per una civiltà antica e ininterrotta come quella cinese, una storia completa della sua narrativa occuperebbe parecchi torni. Il mio scopo, in questo capitolo, è più modesto: parlare delle sue qualità e dei piaceri che si ottengono dalla lettura delle traduzioni delle opere narrative cinesi, dare un senso delle caratteristiche della narrativa cinese (soprattutto quella espressa nella lingua parlata) confrontandola con quella occidentale e passare in rassegna alcuni dei punti più alti della tradizione narrativa cinese.

Ci sono molti modi per capire una civiltà. Nessuno è necessariamente superiore agli altri, ma certo uno dei modi più piacevoli di esplorare le ricchezze della civiltà cinese è quello di leggerne la narrativa. Con la popolarità di cui gode in Cina, la narrativa può dirci molto delle credenze, dei valori e delle abitudini della gente comune. Nel descrivere i particolari della vita quotidiana i narratori cinesi, almeno a partire dal secolo V d. C., costituiscono la maggiore fonte d'informazione sul tessuto della vita cinese, ossia quel che Lionel Trilling ha chiamato «ronzio e brusio delle implicazioni», che diamo per scontato nella nostra vita, ma che in genere va perduto nei documenti ufficiali del passato.

La narrativa, naturalmente, ci invita all'analisi da molte diverse prospettive¹. Una parte del suo perenne richiamo risiede nel fatto di poter essere letta e apprezzata a molti livelli diversi. Il superspecializza-

* Anche se non ho sempre potuto mettere a frutto i loro suggerimenti, ringrazio le seguenti persone per le loro utili osservazioni su precedenti stesure di questo capitolo: Sunhee Kim Gertz, C. T. Hsia, David L. Rolston, Yaohua Shi, Virginia Vaughan e Judith Zeitlin.

¹ Utili opere introduttive che illustrano diversi approcci allo studio della narrativa sono René Wellek e Austin Warren, *Theory of Literature*, New York, Harcourt, Brace & World, 1956; Wilbur Scott (a cura di), *Five Approaches of Literary Criticism*, New York, Collier-Macmillan, 1962; Elizabeth Burns e Tom Burns (a cura di), *Sociology of Literature and Drama*, Harmondsworth, Penguin, 1973; e Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

to teorico della letteratura può scavare entro un'opera con stupefacente erudizione, ma lo studioso ai primi passi può leggere la stessa opera a un livello meno approfondito senza per questo necessariamente perderne il piacere e comprensione.

La narrativa può anche essere un illuminante strumento per mettere a confronto due civiltà. La narrativa cinese non ha avuto molta influenza sulla letteratura occidentale e fino al termine del secolo XIX l'Occidente ha avuto poca influenza sulla narrativa cinese. In parte, questa differenza è quel che rende interessante il confronto tra la letteratura cinese e quella occidentale. In questo confronto vediamo sia l'universalità della narrativa umana, sia la prova che due civiltà diverse, con i loro specifici concetti della vita umana e dell'organizzazione sociale e politica, degli insegnamenti morali e religiosi, e con le loro diverse forme di intrattenimento, finiscono inevitabilmente per adattare la propria narrativa ai propri fini e ai propri interessi.

Lo sviluppo della narrativa in Cina e in Occidente presenta numerosi paralleli che non mancano di colpirci. Sia in Cina sia in Occidente, alla narrativa è sempre stato assegnato il duplice scopo di divertire e di istruire e in entrambe le culture queste due finalità sono entrate frequentemente in conflitto. Fino a un'epoca relativamente recente (in Occidente il secolo XVIII e in Cina il XX), la considerazione che era attribuita dalla società agli autori di narrativa era relativamente bassa. Spesso, in entrambe le culture, la narrativa era condannata dai filosofi e dai moralisti perché «distoglieva la gente dalla retta via», «esaltava comportamenti riprovevoli» e «faceva perdere tempo prezioso» che altrimenti — si supposeva — si sarebbe indirizzato verso perseguimenti più elevati o più produttivi (e se queste critiche, in entrambe le culture, hanno sortito qualche risultato, è stato quello di procurare ancor più lettori ai romanzi!).

A parte l'atteggiamento morale nei riguardi dei romanzi, importanti parallelismi ci sono anche nell'evoluzione stessa delle forme narrative della Cina e dell'Occidente. In entrambe le culture c'è stato un progressivo sviluppo dalle opere brevi a quelle di maggiore dimensione, da un interesse iniziale per il mito e la favola a un interesse successivo per l'esperienza individuale e per le osservazioni personali da parte di specifici autori. A mano a mano che in entrambe le culture la narrativa divenne più raffinata e cosciente, essa passò anche da un'iniziale tendenza a farsi paladina dei valori comuni della società a una posizione più ironica, che criticava o metteva in dubbio i valori dominanti. Anche se la narrativa ai suoi inizi era più valorizzata, in un certo senso, in Occidente che in Cina, in entrambe le culture la situazione è progressivamente

cambiata in direzione di una sempre maggiore accettazione della serietà e dell'importanza della narrativa non solo come intrattenimento, ma anche come strumento per dibattere profondi interrogativi sociali, morali, filosofici e psicologici.

Per essere più specifici — e dando in anticipo qualcuna delle conclusioni della seconda parte del capitolo — è interessante notare i paralleli nello sviluppo del romanzo in Cina e in Occidente. La lunga narrazione in prosa che crea realisticamente un mondo proprio e convincente si è sviluppata in Cina tra i secoli XIV e XVIII, precorrendo leggermente, ma in modo strettamente parallelo a esso, lo sviluppo del romanzo in Europa. In entrambe le culture questi sviluppi letterari paiono accompagnarsi al sorgere di un'economia monetaria, dell'urbanizzazione, allo sviluppo dell'industria del divertimento, e alla diffusione della stampa, della cultura e dell'istruzione. In Cina come in Occidente, il romanzo era anche generalmente opera di un'élite dotata di un elevato livello d'istruzione e si rivolgeva a un pubblico istruito. Molto notevoli sono anche i paralleli dal secolo XVI all'inizio del secolo XIX, quando il romanzo, in entrambe le culture, divenne sempre più autobiografico e sempre più serio nell'esplorazione di problematiche sociali, morali e filosofiche².

Oltre a queste somiglianze, ci sono alcune importanti differenze tra la narrativa cinese e quella occidentale. Vari temi degli altri capitoli di questo volume sono particolarmente importanti nella tradizione della narrativa cinese. Tra questi sottolineerei l'importanza della storia e della prospettiva storica, il relativo ottimismo della visione cinese del mondo, l'umanesimo morale della filosofia confuciana, e la relativa attenzione, a partire dall'inizio della storia cinese, al comportamento collettivo e al bene del gruppo anziché dell'individuo.

Ai suoi inizi, come già osservato, si riteneva, sia in Cina sia in Occidente, che la narrativa dovesse avere finalità moralistiche, ma l'enfasi sulla morale è in genere stata più forte, o è sopravvissuta più a lungo, nella tradizione cinese. Michael Sullivan (si veda il capitolo undicesimo, «L'arte cinese e il suo impatto sull'Occidente», del presente volume) ha parlato della tendenza cinese ad assumere che la grande arte sia per definizione morale. Lo scopo principale dei narratori cinesi — almeno a stare a quanto essi stessi premettevano — era quello di elevare i loro lettori, di rassicurarli sulla non ostilità dell'universo, sul fatto che la vita umana ha un significato derivante soprattutto dalla moralità umana.

² Un'eccellente disamina dello sviluppo del romanzo in Cina e in Occidente è data da Andrew H. Plaks, «Full-length *Hsiao-shuo* and the Western Novel: A Generic Reappraisal» in *New Asia Academic Bulletin*, I, 1978, pp. 163-76.

Questo ottimismo moralistico e umanistico conferisce alla narrativa tradizionale cinese (tolte le eccezioni che si vedranno) una caratteristica didattica che gli occidentali dell'epoca hanno a volte definito (nel caso più favorevole) trita o (in quello meno) disonestà.

Sarebbe però un errore credere che i narratori cinesi fossero ottimisti e didattici perché mancava loro il coraggio o la capacità di osservare la realtà sociale. Occorre tenere presente che gli autori di narrativa devono pur attirare i lettori in qualche modo; diversamente dai poeti e dai filosofi, i romanzieri non avevano un pubblico obbligato a leggerli e composto dagli aspiranti letterati-burocrati. La necessità di richiamare l'attenzione del lettore e di non alienarsela finiva per andare controcorrente, rispetto alla direzione dell'ottimismo moralistico confuciano. Come scrisse Tolstoj all'inizio di *Anna Karenina*: «Tutte le famiglie felici si somigliano; ciascuna famiglia infelice lo è a proprio modo». La virtù, purtroppo, è noiosa nella sua prevedibilità e il male è affascinante per la sua stessa varietà. Per questi motivi i narratori cinesi non hanno mai rispettato pienamente i vincoli della rispettabilità. Il pubblico che cercava storie di sesso, di violenza, intrighi e avventure, è sempre stato altrettanto vasto e ansioso di letture in Cina quanto in ogni altro paese.

La risposta che gli scrittori davano più comunemente alle esigenze, in contrasto tra loro, di mantenere il didatticismo e di non allontanare il pubblico era quella di corredare di una glossa moralistica ogni storia e poi (nella maggior parte dei casi) ignorare o contraddire la «morale» presunta, cercando di rendere la storia, quanto più possibile, emozionante, divertente e credibile. L'artificio è particolarmente appariscente nelle storie d'amore tradizionali cinesi. Queste storie, soprattutto quelle erotiche o pornografiche, si presentano invariabilmente come narrazioni a sfondo moralistico intese a mettere in guardia il lettore dalle tristissime conseguenze dell'amore romantico e delle intemperanze sessuali. Però, molte volte, i narratori indulgono a un tale piacere grafico, nel ritrarre le scene d'amore di quelle storie, da non poter assolutamente conseguire la meta da loro proclamata, ossia di promuovere l'astinenza sessuale e di screditare l'amore romantico³ (non lo dico per mettere in

³Il trionfo del divertimento sul moralismo, tra i romanzieri erotici che fingono di scrivere opere cautelative e ammonitrici si vede già dai titoli di due opere rappresentative tradotte in inglese: Li Yü, *The Prayer Mat of Flesh*, trad. ingl. di Richard Martin da una versione tedesca di Franz Kuhn, New York, Grove Press, 1963 [trad. di Anna Maria Greimel, *Il tappeto da preghiera di carne*, a cura di F. Kuhn, Milano, Bompiani, 1973], e John Scott [traduttore], *The Lecherous Academician and Other Tales by Master Ling Mengchu* [L'accademico lascivo e altre storie del maestro Ling Mengchu], London, Rapp & Whiting, 1973.

dubbio l'onestà o la virtù del narratore e del suo pubblico, ma semplicemente per osservare come dalla narrativa traspaiano a volte le tensioni sociali e morali di una cultura).

Tra le fonti più importanti dell'ottimismo e del didatticismo morale della narrativa cinese c'erano le sue origini presso gli scrittori di storia e quel che David N. Keightley definisce il profondo ottimismo filosofico degli antichi cinesi (si veda il capitolo secondo, «L'antica civiltà della Cina: riflessioni su come divenne cinese», del presente volume). Se l'universo ci è amico, se ha un significato morale e se gli esseri umani hanno la potenzialità di migliorare collettivamente la loro esistenza, la possibilità di una visione tragica della vita si riduce notevolmente. Non c'è bisogno di ricordare, a questo proposito, che nella letteratura cinese ci sono stati molti episodi tragici e che ancor di più ce ne sono stati nella storia cinese; tuttavia, il relativo disinteresse dei cinesi per la tragedia contrasta profondamente con l'intera tradizione occidentale, dalla Grecia in poi. Più di ogni altra cosa, è stato questo profondo ottimismo filosofico della tradizione narrativa cinese a destare le obiezioni dei critici. Ma il disinteresse per la tragedia non significa che l'ignoranza umana, la follia, l'avidità e la miseria siano ignorate o minimizzate dagli scrittori cinesi. Tutt'altro, perché questi temi hanno il posto loro spettante nella narrativa cinese, così come in quella di ogni altra nazione. Il compito del romanziere cinese (e dello storico cinese) era quello di togliere questi temi dall'abisso della disperazione traendone un senso morale.

Nella narrativa cinese, curiosamente, l'interesse moralistico e ottimistico del confucianesimo si rafforzò con la diffusione del buddhismo e dei concetti di reincarnazione, karma e punizione dell'immoralità. Anche se i letterati confuciani non lesinarono le critiche al buddhismo, questa religione continuò a diffondersi in Cina, come descrive T. H. Barrett (si veda il capitolo sesto, «Tradizioni religiose nella civiltà cinese: buddhismo e taoismo», del presente volume), a partire dal secolo II d. C., e il concetto buddhista della reincarnazione come punizione o premio del comportamento di ordine morale entrò a far parte della visione cinese del mondo. Una fede di questo genere si presta a dare giustificazione ai più orribili esempi di apparente ingiustizia e infatti migliaia di racconti cinesi hanno come tema il trionfo del bene e la punizione del male in questa vita o nella prossima (o in quella dopo ancora).

Come parte della loro fede nella moralità dell'universo, confuciani e buddhisti vedevano in termini di morale il principale valore della narrativa. Si potrebbe addirittura suggerire che siano state la storiografia confuciana e gli sforzi missionari buddhisti a dare la prima spinta allo sviluppo della narrativa in Cina. Gli storici confuciani svilupparono mo-

delli narrativi che i narratori copiarono pedissequamente e i missionari buddhisti scoprirono che una storia bella ed emozionante costituiva un richiamo religioso assai più forte dell'asciutta spiegazione di un testo sacro. Nonostante il loro radicale disaccordo sul significato della vita, buddhisti e confuciani concordavano sulle finalità moralistiche della narrativa e ciascuno dei due gruppi era promotore di un ordine eticoreligioso che non lasciava molto spazio alla tragedia e alla disperazione.

Confuciani e taoisti condividevano invece la fede nell'armonia e nell'equilibrio e una visione ciclica della realtà che contribuiva anch'essa a soffocare lo sviluppo della tragedia. I confuciani incitavano alla moderazione in tutte le cose e i taoisti sostenevano che tutte le situazioni e le qualità contenevano i semi del loro opposto. L'eccessivo potere conduce alla sconfitta, l'estrema ricchezza alla povertà e qualsiasi virtù, portata all'estremo, diventa vizio. In questa prospettiva (condivisa da confuciani e taoisti) l'eroe è per definizione un moderato. Così, in contrasto con il tipico eroe tragico greco, sarà difficile che l'eroe cinese venga distrutto da un nobile impulso dilatatosi fino all'esagerazione. La fede nella natura ciclica della vita contribuisce anche a togliere alla morte il suo lato spaventevole. Quando il filosofo Chuang Tzu⁴ stupì gli amici mettendosi allegramente a cantare dopo la morte della moglie, rispose che la morte era una componente naturale della vita e non qualcosa da temere o da piangere. Per i confuciani, invece, la morte è causa di tristezza — la tristezza della separazione — ma non di terrore o di pietà, che sono la materia prima della tragedia greca.

Un altro fattore che contribuì ad allontanare una visione tragica della vita fu l'enfasi notata da Keightley (si veda il capitolo secondo, «L'antica civiltà della Cina: riflessioni su come divenne cinese», del presente volume) sulla società o sulla collettività invece che sull'individuo. Questa attenzione per la collettività, con le sue componenti burocratiche, può sembrare un'inibizione e un limite agli occidentali contemporanei, ma portò una grande forza e una grande stabilità sociali nella Cina tradizionale. Se l'individuo viene definito unicamente in termini individuali, le possibilità tragiche sono illimitate, ma quando gli individui sono definiti dalla loro funzione sociale e dai loro legami con la società, la possibilità della tragedia si allontana rapidamente. Un individuo può morire in modo orribile, ma nella prospettiva cinese la morte di un individuo è meno comprensibile come destino di un'anima individuale e più come un evento nel flusso ininterrotto dell'umanità. Se un uomo subisce ingiustizie e muore per una causa persa, non la si deve vedere come

⁴ Si veda la voce *Chuang Tzu* nel Glossario.

una terribile tragedia. Le lodi stesse che gli vengono tributate dal narratore o dallo storico ribadiscono i valori della società e perciò riscattano la tragedia.

Il grande interesse dell'antica Cina per il gruppo anziché per l'individuo è anche evidente in un altro aspetto della narrativa cinese. In generale (alcune eccezioni saranno esaminate più avanti) i primi narratori cinesi erano più interessati alla trama della storia e alla narrazione degli incidenti che alla descrizione psicologica. A questo punto occorrerebbe osservare che il «romanzo psicologico», con la sua approfondita esplorazione della coscienza individuale, è un fenomeno relativamente recente anche nella letteratura occidentale. Ponendo le due tradizioni, cinese e occidentale, l'una a fianco dell'altra, vediamo in Occidente una maggiore attenzione per la psicologia individuale, almeno dal secolo XVI in poi. I romanzieri cinesi tendevano a scegliere una prospettiva più vasta e a concentrarsi sul panorama della società umana (che, naturalmente, ha il suo fascino, come in un rotolo cinese o in un dipinto di Brùgel).

La disattenzione per la psicologia individuale in molta narrativa cinese è in parte una questione di prospettiva, perché nella grande totalità dell'universo la psiche individuale non ha grande rilevanza. I pensatori cinesi (compresi i romanzieri) hanno in generale considerato la natura umana come qualcosa di molto malleabile e di pesantemente influenzato dalla società. Viceversa, quelli occidentali tendono a vedere l'individuo come qualcosa di autonomo dal punto di vista morale e da quello sociale, con il potere di decidere il proprio destino. In proposito, un critico cinese di stampo tradizionale potrebbe ribattere — di fronte all'approccio occidentale — con l'osservazione che tanto interesse per la psicologia individuale banalizza e distorce la realtà perché ignora gli importanti fattori costituiti dalle pressioni sociali e dall'attesa del ruolo e perché si preoccupa degli sviluppi «a breve termine» anziché di quelli a lungo termine dell'intera società, i quali sono assai più significativi.

Un ultimo paragone tra l'approccio cinese alla letteratura e quello occidentale ci spiega un altro tema ricorrente: quello che agli occidentali moderni può sembrare un difetto della tecnica letteraria cinese, spesso riflette profonde differenze nella visione del mondo. I lettori occidentali hanno criticato la narrativa cinese per la sua mancanza di coerenza nello sviluppo dell'intreccio, per la sua composizione episodica e la generale approssimazione della struttura. Ad Andrew Plaks si devono due acute osservazioni su queste critiche: primo, la visione del mondo cinese, che è olistica e organicistica e che vede la vita sotto forma di modelli ciclici mutuamente collegati, non favorisce lo sviluppo dell'intreccio unilineare alla maniera occidentale; secondo, il tipo di intreccio preferito dai cinesi è mutuato dal teatro, in cui il momento cruciale o

il punto di svolta non si ha alla fine, ma a due terzi o a tre quarti del corso della storia. Mentre il pubblico occidentale può giudicare la parte conclusiva, piuttosto tranquilla, di una simile opera come una caduta di tensione e perciò rimanerne deluso, i cinesi ricavano dal finale tranquillo e «crepuscolare» un senso di completamento di un ciclo, l'affermazione implicita che «la vita continua» e che la fine di un ciclo è il prologo di un altro ciclo⁵. Il voler sempre vedere la vita come l'alternarsi e l'interagire senza sosta di vita e morte, gioia e dolore, estate e inverno, ordine e caos, è una visione che ispira meraviglia e stupore e che i cinesi trovano profondamente soddisfacente e significativa. Una simile visione del mondo spiega la relativa mancanza di tragedia e di intrecci unilineari nella narrativa cinese.

Ho descritto alcune caratteristiche della narrativa cinese e ho messo a confronto in termini molto generali la tradizione narrativa cinese e quella occidentale. Nella seconda parte del capitolo mi concentrerò sui romanzi cinesi stessi. Dopo avere aver esposto brevemente le principali categorie della narrativa cinese e aver accennato allo sviluppo dei diversi tipi di racconto breve dal secolo X in poi, concluderò con un esame dei più famosi romanzi tradizionali cinesi scritti fra il secolo XIV e il XIX.

Patrick Hanan ha individuato nella tradizione cinese tre distinte forme di letteratura che corrispondono a tre tipi di pubblico. La massa della popolazione, illetterata e relativamente povera, aveva una tradizione orale costituita di storie raccontate in cinese dialettale nei mercati e nei quartieri urbani dei divertimenti. Per la classe altamente erudita del letterati, la letteratura comprendeva anche racconti brevi in cinese «mandarino», ossia cinese classico, la lingua scritta della burocrazia, altamente allusiva (cambiata ben poco nel tempo trascorso fra l'epoca di Confucio e il secolo XX) che richiedeva anni di studio per essere appresa. Ma a partire almeno dal secolo XIV si sviluppò una letteratura scritta nella lingua parlata, che attingeva sia alla tradizione orale sia a quella classica; essa si rivolgeva specificamente a una «classe media» urbana di semillettati: bottegai, mercanti, artigiani, impiegati, contabili e funzionari di basso livello. Un tempo gli studiosi ritenevano che le storie scritte nella lingua parlata fossero composte principalmente dai cantastorie urbani come brogliacci per le loro recite. Può darsi che alcune volte sia stato così, ma oggi sappiamo che anche molti scrittori istruiti prendevano a prestito dai cantastorie le loro convenzioni e scrivevano queste storie per un pubblico in possesso di un'istruzione relativamente alta.

⁵Andrew H. Plaks, «Toward a Critical Theory of Chinese Narrative» in Andrew H. Plaks (a cura di), *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1977, pp. 334-39.

Le tre letterature, osserva Hanan, sono sempre state vicine e si sono sempre influenzate reciprocamente⁶. La lingua popolare scritta, come letteratura di livello medio, è senza dubbio la più eclettica delle tre ed è la più fertile nello sviluppo del romanzo cinese. Entrambe le tradizioni scritte hanno attinto dalle convenzioni della narrazione orale, oltre che dalla musica, dal teatro e dalla poesia. Gli autori in lingua popolare in genere intercalavano nella narrazione versi (in cinese classico), canti, detti e ballate popolari, e tutto questo con tale abbondanza da far passare in secondo piano la narrazione stessa.

In generale, i narratori cinesi, nelle loro tre accezioni di cantastorie, romanzieri e compilatori di raccolte, prendevano voracemente a prestito intrecci, dialoghi, poesie e detti ricavati da tutte le fonti a disposizione. Di conseguenza, c'è un gruppo comune di intrecci che continua a circolare nei vari tipi di letteratura. Di alcune storie esistono decine di versioni diverse, che vanno dal racconto classico alla ballata poetica, dal dramma alla storia in lingua parlata e persino romanzi che possono collegare insieme un certo numero di storie preesistenti. Questa abbondanza di storie riciclate rende particolarmente complesso il lavoro degli storici della letteratura che cercano di seguire le tracce confuse dei vari prestiti, mentre quel che importava maggiormente al lettore cinese non era l'originalità dell'autore, bensì l'abilità con cui dava una forma credibile al materiale preso a prestito, senza lasciar trasparire le cuciture.

Come in Occidente, anche in Cina la narrativa si è evoluta dalle forme più brevi a quelle più lunghe. La più antica narrativa cinese scritta (già molto diffusa nel secolo IV d. C.) era costituita di racconti molto brevi, novelle, osservazioni e aneddoti chiamati *pi-chi*, o semplicemente «brevi appunti», che in genere erano lunghi un solo paragrafo o due. Nel periodo T'ang (dal secolo VII al X) si sviluppò un tipo di storia un po' più lungo e meglio definito, chiamato *ch'uan-ch'i*, narrazioni meravigliose (alla lettera, «ripetizione di meraviglie»). Sia gli autori di *pi-chi* sia quelli di *ch'uan-ch'i* amavano lo strano, il sovrannaturale e il bizzarro, anche se tra gli spunti del *ch'uan-ch'i* rientravano anche altri argomenti, come vicende d'amore, storie di cavalieri erranti e molti temi storici. Nel secolo XVII il *ch'uan-ch'i* raggiunse la massima perfezione nell'opera di P'u Sung-ling, che scrisse un'affascinante raccolta chiamata

Liao-chai chih-i (Racconti meravigliosi del Liao-chai [lo studio di P'u]). Questi racconti sono una strana unione di umorismo, satira, blando ero-

⁶ Patrick Hanan, «The Development of Fiction and Drama» in Raymond Dawson (a cura di), *The Legacy of China*, London, Oxford University Press, 1964, pp. 115-43.

tismo, cronaca di fenomeni strani o esotici e descrizioni vivide e tremende di sofferenze e di ingiustizie⁷.

Due tipi di racconto breve che riflettono in modo particolare l'interesse didattico della narrativa cinese sono le *pien-wen*, storie, a sfondo buddhista, di condanna del comportamento immorale, scritte in prosa parallela o alternando versi e prosa, e le *kung-an* o storie di indagini poliziesche. In parte recitate e in parte cantate, le *pien-wen* sembrano avere avuto il loro periodo di maggiore diffusione nei secoli IX e X, ma vennero riscoperte solo nel secolo XX nelle caverne di Tun-huang, dopo esservi rimaste per un migliaio di anni ignote a tutti. La loro particolare enfasi sulla punizione dell'immoralità divenne poi una componente canonica di gran parte della novellistica cinese. La storia poliziesca ha goduto dei favori del pubblico, in Cina, più a lungo che in qualsiasi altra nazione: approssimativamente dal secolo XI al XX. Nel *kung-an* (alla lettera, «caso giudiziario») viene commesso un crimine, spesso in piena vista del lettore e il magistrato cerca di risolvere il caso servendosi in genere di astuti e complicati stratagemmi. Qui la tensione non è data dalla scoperta del criminale, ma dal seguire il pensiero e le azioni del magistrato durante l'inchiesta per vedere *come* viene praticamente amministrata la giustizia.

Le più importanti storie brevi della tradizione cinese sono quelle in lingua parlata, *hua-pen* (testi da recitare), forma che divenne sempre più popolare a partire dal secolo XI. In origine si riteneva che lo *hua-pen* non fosse altro che il canovaccio o gli appunti dei cantastorie, ma ora lo si riconosce come un genere a sé, pienamente sviluppato, di storia scritta in lingua parlata, che ha preso le convenzioni dei cantastorie ma che si rivolge a un pubblico letterato. Queste storie coprono un numero di argomenti superiore a quello delle storie in cinese letterario, e rispecchiano il fenomeno della crescita delle città e della diffusione della stampa e del numero di persone capaci di leggere e scrivere, dal periodo Sung in poi. Erano particolarmente diffuse nel tardo periodo Ming (secoli XVI e XVII), allorché cominciarono a essere pubblicate da un gruppo di scrittori e di antologizzatori professionisti che firmava le proprie opere e che difendeva l'attività del narratore e del romanziere sostenendo che si trat-

⁷ Due traduzioni di storie scelte tratte dall'opera di P'u sono P'u Sung-ling, *Strange Stories from a Chinese Studio*, trad. ingl. di Herbert Giles, rist., New York, Dover, 1969, e P'u Sung-ling, *Selected Tales of Liaozhai*, trad. ingl. di Hsien-yi Yang e Gladys Yang *et al.*, Pechino, Panda Books, 1981. Si può avere rapidamente un'idea della forza narrativa di P'u dalle eleganti traduzioni delle sue storie contenute in Jonathan Spence, *Death of Woman Wang*, New York, Knopf, 1978 [P'u Sung-ling, *I racconti fantastici di Liao*, trad. ital. di L. N. di Giura, Milano, Mondadori 1955, 2 volumi].

tava di un lavoro non solo meritevole di stima, ma dotato perfino di una sua sorta di nobiltà⁸.

Quando si considera il romanzo cinese tradizionale, per consenso quasi universale si dice che le opere veramente grandi sono soprattutto sei. Tutti questi libri risalgono al periodo tra il secolo XVI e il XX. Anche se nello stesso periodo vennero scritti numerosissimi altri romanzi, solo questi sei hanno continuato a farsi conoscere, amare e leggere dai cinesi istruiti, a partire dalla pubblicazione (che si solito risale a qualche anno dopo la morte dell'autore) fino a oggi: romanzi che per prospettiva, ambizione e capacità narrativa si possono paragonare al romanzo occidentale dal Cinquecento all'Ottocento⁹.

Dato il forte influsso della narrazione storica sulla narrativa cinese, è naturale che la prima grande opera di maggiore lunghezza in prosa narrativa sia il *San-kuo-chih yen-i* (Romanzo dei Tre Regni), un romanzo storico che parla della fine della dinastia Han per lasciare il posto a tre regni in lotta tra loro, dopo il 220 d. C. i^o. Anche se tradizionalmente attribuita a Lo Kuan-chung (1330-1400), la più antica versione del *San-kuo-chih yen-i* a noi pervenuta risale solo all'inizio del secolo XVI. Si formò probabilmente per aggiunte successive, da parte di più autori e redattori anonimi, nel corso di varie generazioni. Tutti i personaggi sono storici, la trama in generale si basa su dati storici, e anche lo stile non è molto lontano da quello delle cronache ufficiali. Anche lo scopo dell'opera (almeno quello più immediatamente visibile) è lo stesso dello storico: dare significato al passato ricavando dagli eventi storici un ordine morale che viene esposto ai lettori.

I principali personaggi del *San-kuo-chih yen-i* hanno la statura degli eroi. Tre uomini, Liu Pei, Kuan Yü e Chang Fei fanno giuramento di fratellanza all'inizio della narrazione, e gran parte della storia successiva è una conseguenza del giuramento. La fratellanza fra i tre è un esem-

⁸Un'eccellente piccola raccolta di storie *hua-pen* è Cyril Birch (a cura di), *Stories from a Ming Collection*, New York, Grove Press, 1958. La più vasta rassegna di tutte le principali forme di novella cinese in traduzione inglese è Y. W. Ma e Joseph S. M. Lau (a cura di), *Traditional Chinese Stories: Themes and Variations*, New York, Columbia University Press, 1978. Un'ottima storia critica delle novelle *hua-pen* è Patrick Hanan, *The Chinese Vernacular Story*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

⁹Per una presentazione più approfondita dei principali romanzi cinesi, con molti confronti critici fra la letteratura occidentale e quella cinese, si veda C. T. Hsia, *The Classic Chinese Novel*, New York, Columbia University Press, 1968. Come sarà chiaro ai lettori di Hsia, il mio giudizio su questi romanzi ha un forte debito di riconoscenza nei suoi confronti.

¹⁰Fra le traduzioni inglesi di questo romanzo segnalo C. H. Brewitt-Taylor [traduttore], *Romance of the Three Kingdoms*, rist., Rutland, Tuttle, 1959, 2 vol., e un eccellente condensato in un singolo volume di Moss Roberts, *Three Kingdoms: China's Epic Drama*, New York, Pantheon, 1977.

pio della convinzione confuciana che la fedeltà personale, per una buona causa, assuma la forza dei legami di sangue e perfino la superi. Liu Pei è l'erede legittimo del trono degli Han; il suo principale nemico è Ts'ao-Ts'ao, un alto funzionario Han con proprie ambizioni dinastiche. Ts'ao-Ts'ao, che probabilmente è il più famoso «fellone» della storiografia popolare cinese, è uno dei trionfi di caratterizzazione dell'opera di Lo Kuan-chung. Uomo ambizioso, abile a destreggiarsi con i simboli confuciani esteriori mentre nel contempo trasgredisce le virtù confuciane, Ts'ao-Ts'ao è spietato nella sua ricerca di fama e di potere. Ma è anche un poeta sensibile e un uomo impulsivo, soggetto ad ansie e a violenti cambiamenti d'umore.

Una delle principali virtù del *San-kuo-chih yen-i* è il livello di complessità e ironia nel narrare la lotta per il potere in un'era di crollo dinamico. Con il suo vasto quadro, che copre l'intera Cina e tutto un secolo di disordini politici e militari, questo romanzo ci fa vedere i grandi generali e gli statisti dell'epoca come semplici uomini con passioni molto umane (tra cui le principali sono il desiderio di fama e di potere) e alla fine con scarse possibilità individuali di fermare il passo inesorabile dei grandi eventi storici. Con la sua virtù, Liu Pei — in accordo con la teoria confuciana più ortodossa — si procura fedeli seguaci e alleati, ma la sola virtù non è sufficiente a superare le decisioni sbagliate, gli errori strategici e (probabilmente) i disegni del fato o del Cielo.

Ancor più che le storie dinastiche cinesi, lo *San-kuo-chih yen-i* mostra la storia come un'unica rete di fattori strettamente legati fra loro. La moralità e il Cielo sono importanti, ma non più del coraggio in battaglia, delle manovre ardite, delle tattiche astute e delle strategie lungimiranti; e in queste aree le capacità del generale malvagio possono superare quelle del principe virtuoso. Anche la fortuna cieca e i fenomeni sovranaturali possono talvolta intervenire, ma è chiaro come il tradimento e l'inganno possano a volte dare ricchi guadagni. L'unica consolazione sembra stare nel fatto che questi guadagni a breve termine e al prezzo della propria virtù saranno condannati per sempre nello spassionato ed esplicito giudizio dello storico.

Il *San-kuo-chih yen-i* raggiunge quasi una visione tragica della vita nel suo ritratto, spesso pessimistico, del crollo di una dinastia, ma la sua visione è troppo a lungo termine ed è troppo sicura della propria moralità per poter essere definita tragica. L'assunto resta quello che la vita continua, e il narratore (e implicitamente il lettore) propende per la giusta causa. Resta sempre la salda speranza che — sebbene tutto stia a testimoniare il contrario — la gente finirà per accorrere sotto le insegne del principe virtuoso e lo aiuterà a ristabilire l'ordine giusto. Potranno

essere necessari secoli, ma l'esperienza della Cina è così vasta e il punto di vista cinese è così lungimirante che secoli di disordini, anche se si susseguono senza interruzione, non sono sufficienti a scuotere la sua fiducia nel ritorno della virtù, della pace e dell'armonia. Nella sua *com-plexità e nella sua ironia*, il *San-kuo-chih yen-i ha dato ai cinesi, nel corso dei secoli*, un'immagine relativamente approfondita della storia politico-militare che è positiva, in definitiva, anche se ha come argomento uno dei momenti più bui della storia. Inoltre, le virtù e i difetti dei suoi personaggi hanno dato alla lingua cinese un ricco vocabolario che riguarda la politica dell'intrigo, della guerra, dell'amoralità politica e dell'arte dello statista.

Anche il successivo grande romanzo della tradizione cinese, *Shui-hu chuan* (*I briganti*, letteralmente Storia delle spiagge, cioè Storie ai margini della palude)¹¹, ha avuto una lunga gestazione ed è passato per le mani di molti autori, redattori e compilatori. *Shui-hu chuan* è la storia di una banda di fuorilegge, alcuni dei quali sono personaggi realmente esistiti, durante la dinastia Sung Settentrionale (1101-25). Ma al paragone del precedente *San-kuo-chih yen-i* (Romanzo dei Tre Regni) è meno saldamente legato agli eventi storici e ha maggiori contatti con la tradizione del racconto breve in lingua parlata. Le origini del racconto breve popolare si vedono nel linguaggio del romanzo, che è molto più colloquiale di quello del *San-kuo-chih yen-i*, e nello stile, che si affida meno alle narrazioni storiche e ricorre più spesso alle convenzioni dei cantastorie: nella narrazione sono intercalate frasi fatte, poesie, canti, e brani in «prosa parallela». Inoltre, il tema dello *Shui-hu chuan* è potenzialmente assai più sovversivo di quello del *San-kuo-chih yen-i* (Romanzo dei Tre Regni), perché i suoi banditi sono spesso gli eroi della storia, mentre i funzionari governativi, fino all'imperatore, vengono ignorati o sono ritratti come deboli, mal consigliati, venali e corrotti.

¹¹ Esistono tre traduzioni inglesi complete di questo romanzo: J. H. Jackson [traduttore], *Water Margin*, Boston, Cheng & Tsui, 1976², 2 voll.; Pearl S. Buck [traduttore], *All Men Are Brothers*, New York, Crowell, 1968², 2 voll.; e Sidney Shapiro [traduttore], *Outlaws of the Marsh*, Pechino-Bloomington, Foreign Languages Press and Indiana University Press, 1981, 2 voll. Il testo di questo romanzo ha una storia complessa: innumerevoli versioni diverse sono state raccolte e pubblicate da altrettanti curatori diversi (di solito anonimi). Le versioni variano in lunghezza dai settanta ai centoventi capitoli. Le versioni più brevi, soprattutto quella in settantun capitoli pubblicata nel secolo XVII, sono state in genere più apprezzate dal pubblico e dai critici che non quelle più lunghe. La traduzione di Jackson e quella di Pearl Buck si basano sull'edizione in settantun capitoli; la recente traduzione di Shapiro è tratta da una precedente versione in cento capitoli [la trad. ital. di Clara Bovero, *I briganti*, Torino, Einaudi, 1956, è condotta sulla versione tedesca di Franz Kuhn, *Die Räuber vom Liang Schan Moor*, Leipzig, 1934, in centoventi capitoli (non corrispondenti a quelli dell'originale cinese)].

In un certo senso, lo *Shui-hu chuan* è un'esaltazione delle virtù della rettitudine, della fedeltà e della giustizia, che sono virtù confuciane più che rispettabili. In termini confuciani, il problema del libro sta nel fatto che queste virtù sembrano monopolio dei fuorilegge del racconto e che spesso vengono portate a tali eccessi da violare ogni senso confuciano di proprietà e moderazione. L'impetuoso senso di giustizia degli eroi li porta a infrangere la legge e a unirsi alla fratellanza dei banditi capeggiati da Sung Chiang nel suo covo montano di Liang-shan-po (così chiamato dal monte Liang, nella provincia dello Shantung, e dalle paludi, opportunamente inaccessibili, che lo circondano). Alla fine, cento e ottanta di questi eroi arrivano in un modo o nell'altro a Liang-shan-po, in una serie un po' dispersiva di singoli episodi (che occupa gran parte dei cento capitoli del romanzo), culminanti nel momento in cui tutti si raccolgono in un grande banchetto sulla montagna. Da quel punto in poi, l'interesse si spegne progressivamente, a mano a mano che i protagonisti si disperdono, muoiono e i rimanenti infine si arrendono.

Nel romanzo si sparge molto sangue, anche se in nome della giustizia e della vendetta di chi è stato ingiustamente offeso. Alcuni redattori cinesi hanno cercato di dare alla storia un intento di redenzione sociale facendo arrendere al potere imperiale i ribelli e facendoli lavorare per lo stato rivolgendo la loro collera contro altri ribelli presumibilmente meno virtuosi. Lo *Shui-hu chuan* è spesso criticato dagli studiosi moderni per la sua brutalità (a volte i virtuosi ribelli mangiano la carne dei nemici vinti), la sua misoginia (le donne scarsamente virtuose sono brutalmente uccise dai banditi ipocriti e sessualmente puritani) e la sua moralità da banda di predoni (spesso, i fuorilegge che si uniscono al gruppo del Liang-shan vengono a loro volta oppressi dai costumi severi e selettivi della banda di fuorilegge e dalle loro pressioni di gruppo).

Andrew Plaks ha recentemente sostenuto che lo *Shui-hu chuan*, almeno in una delle versioni del secolo XVI, è in realtà un'ironica critica neoconfuciana dei suoi eroi popolari; la loro brutalità è stata esagerata per spegnere sul nascere ogni facile simpatia per il loro eroismo¹². Ma, nonostante l'ironica spiegazione di Plaks e nonostante le critiche di coloro che non interpretano in modo ironico il romanzo, lo *Shui-hu chuan* è sempre stato una delle letture favorite dei giovani cinesi, che apprezzano la vivida caratterizzazione dei suoi eroi coraggiosi ed emozionanti, ritratti in formato più grande del naturale, amanti del divertimento e del bere, compagni fedeli fino alla morte. Come romanzo d'avventura,

¹² Andrew H. Plaks, *The Four Masterworks of the Ming Novel*, Princeton, Princeton University Press, 1987, cap. 4.

è stato amato per la sua drammaticità e non per la sua moralità; al servizio dell'emozione della lettura, la sua brutalità è stata accettata senza gravi preoccupazioni. In una società dove imparare a leggere e scrivere era un compito lungo e noioso, legato in modo inestricabile alla sotto-missione all'autorità del passato e dei superiori, lo *Shui-hu chuan* ha concesso a ogni nuova generazione l'emozione vicaria della ribellione e della vendetta.

Anche il terzo grande romanzo cinese, lo *Hsi-yu chi* (*Lo scimmiotto*, letteralmente «Viaggio a Occidente»)¹³, si ispira a un evento storico realmente accaduto: il pellegrinaggio in India di Hsuan-tsang, un pio monaco buddhista, nel secolo VII d. C., per riportare in Cina alcune importanti scritture buddhiste. Il coraggioso viaggio di Hsuan-tsang, durato diciassette anni, ispirò molti racconti di avventura e di devozione religiosa, utili soprattutto ai predicatori buddhisti in cerca di proseliti. Nel secolo XVI molte di queste storie e leggende popolari furono legate insieme, forse - anche se non possiamo saperlo con sicurezza - da Wu Ch'eng-en, un brillante poeta e piccolo funzionario. In ogni caso, lo *Hsi-yu chi* venne pubblicato originariamente nel 1592, dieci anni dopo la morte di Wu.

Con la sua forma, lo *Hsi-yu chi* costituisce un significativo progresso nella narrativa cinese. Molto più che una narrazione storica abbellita o una serie di racconti brevi legati approssimativamente tra loro, lo *Hsi-yu chi* è una coerente opera fantastica; unisce un numero di fonti superiore a quello dei predecessori e mostra anche un controllo sul materiale narrativo assai superiore, da parte di un singolo autore. Inoltre è intercalato di poesia come lo *Shui-hu chuan* (*I briganti*), ma gran parte della poesia dello *Hsi-yu chi* è originale, mentre lo *Shui-hu chuan* tende a fare eccessivo affidamento sulle canzoni popolari, sulle frasi fatte e su poesie già esistenti che sono poco più che filastrocche. Inoltre, lo *Hsi-yu chi* ha una trama più unitaria dei due romanzi che lo hanno preceduto. La personalità dei suoi eroi (anche se non viene esplorata in grandissima profondità) è più coerente e complessa di quella dei generali e dei banditi dei due romanzi precedenti. Particolarmente gradevole è l'interazione comica tra i principali personaggi.

Nello *Hsi-yu chi*, la storia seria e moralistica del pio monaco si intreccia con quella di innumerevoli figure sovrannaturali e con innume-

¹³ Arthur Waley [traduttore], *Monkey*, New York, Grove Press, 1958, comprende meno di un quarto dell'intero romanzo, ma è straordinariamente fedele allo spirito originale dell'opera. Una magistrale traduzione completa è stata recentemente ultimata da Anthony C. Yu [traduttore], *Journey to the West*, Chicago, University of Chicago Press, 1977-84, 4 voll. [la trad. ital. di Adriana Motti, *Lo scimmiotto*, rist., Milano, Adelphi, 1971, è condotta sull'edizione inglese di A. Waley].

revoli favole, per trasformarsi in una grottesca allegoria comica, ricca di satira umana e sottile. Le vaste aree deserte e montuose dell'« Ovest selvaggio» della Cina avevano già ispirato tutta una tradizione popolare di mostri e di minacce, e a questa tradizione Wu Ch'eng-en attinse a piene mani. Hsuan-tsang è pressoché l'unico essere umano «normale» in un mondo di dèi, mostri, angeli caduti e maghi di tutte le forme e dimensioni; ma, diversamente dal suo modello storico, lo Hsuan-tsang del romanzo è desolatamente incompetente e ottuso. Si dispera davanti al minimo ostacolo che incontra sul proprio cammino e alla fine ottiene il successo, ma quasi a dispetto di se stesso. I veri eroi dello *Hsi-yu chi* sono gli assistenti, protettori e guide di Hsuan-tsang, Chu pa-chieh e Sun Wu-k'ung, entrambi «angeli caduti» espulsi dal Cielo per le loro malefiche atte ed entrambi desiderosi (o almeno desiderosi di sembrarlo) di riacquistare la condizione celeste aiutando il povero monaco nel suo pericoloso pellegrinaggio. Chu Pa-chieh ha la forma di maiale («Porcellino», nella versione di Waley) e incarna tutti gli appetiti terreni e tutte le inclinazioni collegate a quell'animale. Sun Wu-k'ung (il nome, «Con-sapevole di Vacuità», fa ironicamente pensare all'illuminazione buddhista) è una scimmia magica, lesta d'ingegno, energica e confusionaria quanto Hsuan-tsang è lento, duro di comprendonio e ordinato.

Gran parte del contenuto comico del romanzo si basa sul gioco reciproco dell'edonistico Porcellino, dell'inarrestabile Scimmiotto e del loro «padrone», il monaco inerme, che continua rassegnatamente il suo viaggio. Nel mondo di questo viaggio tutti gli dèi, i demoni e i mostri che minacciano i pellegrini sono profondamente egoistici, lussuriosi, meschini e corrotti: rispecchiano ogni immaginabile debolezza umana. La vita e la purezza di Hsuan-tsang subiscono continue minacce; e una minaccia particolarmente spaventosa è quella dei demoni di sesso femminile, perché ritengono che un rapporto sessuale con un essere umano prolunghi loro la vita. L'effetto cumulativo del viaggio è quello di rendere Hsuan-tsang un povero relitto, privo del coraggio di affrontare quello che gli riserverà il nuovo giorno. Porcellino, invece, pratico e lontano da qualsiasi preoccupazione relativa alla purezza, cerca costantemente le scorciatoie, speranzoso di trovare un buon pasto, un'amante compiacente e un letto morbido.

La timidezza di Hsuan-tsang e la pigrizia di Porcellino lasciano a Scimmiotto il ruolo di difensore e stratega contro tutti i nemici. Fortunatamente, Scimmiotto ha innumerevoli poteri di trasformazione, comparsa un'arma magica, grossa come uno stecchino, che però può ingrandirsi fino a diventare una mazza smisurata e invincibile quando ne sorge la necessità (e che permette agli interpreti di scuola freudiana di arzigogolare

lare a volontà sulla «verga della scimmia»). Anche se Hsuan-tsang dipende in tutto e per tutto dai poteri di Scimmiotto per assicurarsi la salvezza, l'audacia e l'impulsività di questi sono anch'esse una minaccia, perché la scimmietta è così svelta, così energica e così disinibita da dimenticarsi costantemente dello scopo religioso del viaggio e da cercare l'avventura. Quel che tiene in riga lo Scimmiotto è un sottile cerchio di metallo che porta attorno alla testa e che è sotto il comando di Hsuan-tsang; il monaco può stringerlo a volontà, procurando allo Scimmiotto un mal di testa così terribile da costringerlo a obbedire a dispetto di se stesso. L'interazione reciproca dei tre personaggi ricorda il grande dialogo tra Don Chisciotte e Sancho Panza. L'immaginazione e l'energia dello Scimmiotto lo spingono al di là di ogni aspettativa dei compagni eppure, molte volte, è il buon senso di questi ultimi a salvarlo dalla rovina.

Lo *Hsi-yu chi* è un romanzo complesso che si può leggere e apprezzare a molti livelli. Anche se tecnicamente è un romanzo buddhista sulla ricerca dell'illuminazione, esso ironizza sul buddhismo come su ogni altra istituzione umana. L'entourage dello stesso Buddha è corrotto come qualsiasi ufficetto aperto al pubblico della sottopagata burocrazia confuciana. Eppure, nonostante le frecciate satiriche contro i buddhisti, il romanzo si presta anche a un'interpretazione allegorica buddhista, o, più genericamente, a un'interpretazione allegorica buddhista-taoista-confuciana. Il viaggio di Hsuan-tsang e dei suoi compagni è una «cerca» religiosa in cui ciascuno dei partecipanti deve affrontare un tipo diverso di tentazione. Se Porcellino deve superare gli appetiti e le bramosie animali, Hsuan-tsang deve imparare a superare le sue paure personali e Scimmiotto deve imparare ad accettare con umiltà alcuni limiti nella sua ricerca di potere e conoscenza. Attraverso la commedia e la satira brillano quelli che si potrebbero chiamare un divertimento taoista di fronte alle assurdità umane, una critica buddhista contro l'avidità e il materialismo e un invito confuciano alla moderazione in tutte le cose. Nello *Hsi-yu chi*, Wu Ch'eng-en (e gli altri autori anonimi) hanno creato una favola universale delle debolezze umane in un coerente mondo di immaginazione e inventiva, capriccio comico e intuizione filosofica.

Un'altra opera della fine del secolo XVI, ma di genere molto diverso, contrassegna un altro progresso altrettanto grande nel romanzo cinese. Il *Chin P'ing Mei*¹⁴ [nome di tre donne che compaiono nel libro]¹⁵

¹⁴ Si veda la voce *Wang Shih-cheng* nel Glossario.

¹⁵ Il romanzo esiste anche in un'edizione condensata in un solo volume, tradotto da una versione tedesca di Franz Kuhn: Bernard Miall [traduttore], *Chin P'ing Mei*, Toms River,

è il primo grande romanzo cinese di morale e di costume, un ritratto meticoloso e approfondito della vita quotidiana di un mercante cinese, Hsi-men Ch'ing, e dei numerosi membri della sua famiglia. Forse bisognerebbe definire il *Chin P'ing Mei* il grande romanzo cinese dell'assenza di morale e di (buone) maniere perché è da molto tempo considerato una delle opere più disinibite della letteratura erotica e pornografica della sia pur ricca tradizione cinese in questo campo.

Come già osservato, il didatticismo è sempre stato un contrassegno della letteratura cinese e molti moralisti cinesi (per non dire dei genitori preoccupati) hanno condannato il *Chin P'ing Mei* per il suo erotismo fantasioso e indefadigabile. Però, la cornice complessiva del romanzo è di tipo morale, giacché il *Chin P'ing Mei* ci mostra le terribili e inevitabili conseguenze di una vita dedicata unicamente all'edonismo sessuale. Quel che è più importante in senso artistico, però, è il nudo realismo del romanzo, che ci offre un irresistibile ritratto pluridimensionale di una società in rapido cambiamento, impazzita per il denaro e per la voglia di promozione sociale.

Il *Chin P'ing Mei* affonda le radici nella vita quotidiana assai più profondamente degli altri romanzi finora esaminati. Come osserva acutamente Patrick Hanan: «Se nella definizione di romanzo moderno¹⁶ rientra il dovere di ritrarre il cambiamento o il conflitto sociali attraverso l'attenta documentazione del tessuto della società, allora il *Chin P'ing Mei* è il primo vero romanzo moderno cinese»¹⁷. È naturale perciò che questo romanzo sia apparso quando si affacciava il secolo XVII, un'epoca di rapida espansione economica, di sviluppo delle città, e di crescente uso della moneta. In Cina, il secolo XVII fu anche un'epoca di notevole fermento filosofico: il mondo confuciano era sconvolto dalla crescita di una scuola di pensiero iconoclastica, idealistica e individualistica che contestava l'ortodossia conservatrice; e il mondo letterario fu

Capricorn, 1960, e in una seconda versione, più completa, ma anch'essa non integrale: Clement Egerton [traduttore], *The Golden Lotus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972, 4 voll. Una nuova traduzione completa che supererà le precedenti è attualmente in corso, a opera di David Roy della University of Chicago [la trad. ital. di P. Jahier e Maj-Lis Rissler Stoleman, *Chin P'ing Mei*, Torino, Einaudi, 1956, nuova ediz. accresciuta a cura di Olimpio Cescatti, Milano, Feltrinelli, 1970, 2 voll., è condotta sulla versione inglese di Mia.

¹⁶ [«Romanzo moderno»: il termine usato da Patrick Hanan, *novel*, non ha equivalente italiano, ma si riferisce al «nuovo» romanzo veristico e sociale del Sette-Ottocento, contrapposto al *romance*, avventuroso, fantastico e sovranaturale].

¹⁷ P. Hanan, «The Development of Fiction and Drama» cit., p. 134. Hanan affronta questo tema anche in un altro saggio: «A Landmark of the Chinese Novel» in *University of Toronto Quarterly*, 3, XXX, aprile 1961, pp. 325-35.

teatro di cambiamenti altrettanto traumatici quando si levò un movimento che proclamava la validità e l'importanza del romanzo.

Critici occidentali come Lionel Trilling e Ian Watt hanno fatto rilevare l'importanza dello sviluppo economico, della mobilità sociale e dell'urbanizzazione per la nascita del romanzo occidentale¹⁸. L'anonimato della vita cittadina porta all'affascinante interazione di molti diversi tipi di persone; il declino di una società rurale stabile, insieme con il corrispondente aumento di mobilità sociale (verso l'alto o verso il basso), fornisce agli autori molti nuovi intrecci; il passo più rapido del cambiamento sociale ed economico porta autori e pubblico a provare un nuovo, intenso fascino per i problemi di rango sociale, ricchezza e potere. Inoltre, l'espansione economica e l'urbanizzazione portano all'industria dell'intrattenimento e alla crescita dell'editoria. In un certo senso, questi cambiamenti erano già avvenuti in Cina nell'epoca Sung (dal secolo X in poi), ma i secoli XVI e XVII videro un'accelerazione delle tendenze a lungo termine nella crescita economica e nell'urbanizzazione. I cambiamenti verificatisi nell'ultimo secolo della dinastia Ming (circa 1540- 1640) furono altrettanto rilevanti e clamorosi in letteratura e filosofia quanto nell'economia e nella società. Il *Chin P'ing Mei*, con il suo livello senza precedenti di realismo sociale, è sia nella forma sia nel contenuto un vivido promemoria dei rapidi cambiamenti sociali e intellettuali verificatisi in Cina alla fine del periodo Ming.

La trama del *Chin P'ing Mei* è più unitaria e diretta di quella dei precedenti romanzi cinesi, anche se l'autore pare citare intenzionalmente ballate popolari e sembra rifarsi ad altre storie, a rappresentazioni teatrali e ad altri romanzi a ogni occasione. Dopo questi prestiti, il romanzo è una sorta di enciclopedia delle citazioni drammatiche e letterarie, una creazione eclettica senza precedenti che intesse in un'unica storia coerente gli spunti più disparati. La cornice entro cui si svolge la storia narrata nel *Chin P'ing Mei* trae spunto da un episodio dello *Shui-hu chuan* (*I briganti*), in cui Wu Sung, uno dei massimi «fegatucci» della banda di Sung Chiang, vendica l'assassinio del fratello uccidendone la vedova e assassina, Pan Chin-lien (Loto d'Oro). Ma l'episodio che riguarda

¹⁸ Si veda, ad esempio, Lionel Trilling, «Manners, Morals, and the Novel» in Lionel Trilling, *The Liberal Imagination*, New York, Viking Press, 1951, e Ian Watt, *The Rise of the Novel*, Berkeley, University of California Press, 1972.

¹⁹ [Nello *Shui-hu chuan*, Wu Sung uccide prima la donna e poi anche il suo amante e complice, il mercante Hsi-men Ch'ing. Il brano, capp. 23-32 dell'originale in centoventi capitoli, non è contenuto nella versione di F. Kuhn da cui è tratta l'edizione italiana, *I briganti*, perché, spiega Kuhn, «ne conosciamo l'essenziale già dal *Chin-P'ing-Mei*». Una traduzione parziale - il passo con l'uccisione di Hsi-men Ch'ing - è data in Giuliano Bertuccioli, *La letteratura cinese*, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1968, pp. 285-87].

Wu Sung è solo un piccolo spunto che compare all'inizio e alla fine del *Chin P'ing Mei*; il resto è un vasto affresco che è del tutto diverso, come forma e contenuto, dallo *Shui-hu chuan*.

Per un certo verso, il *Chin P'ing Mei* è una parodia degli eroi dello *Shui-hu chuan*. Come Sung Chiang, anche Hsi-men Ch'ing è circondato da un gruppo di «fratelli di spada», ma in contrasto con il coraggio e le gesta ardimentose dei banditi del Liang-shan, l'entourage di Hsi-men Ch'ing è costituito interamente di nullità, arrampicatori sociali e tirapiedi. Non c'è niente di pur lontanamente eroico in questo gruppo. Hsi-men Ch'ing non è una persona che goda a fare inutilmente del male, ma ha le sue debolezze, soprattutto una lussuria insaziabile. Quasi una figura tragicomica, Hsi-men Ch'ing è al centro di un turbine che neppure lui riesce a controllare. Quando infine muore di sovraffaticamento sessuale, i suoi amici, che dipendevano totalmente dalle sue regalie per vivere nel lusso e nel piacere, piangono soprattutto per se stessi. Per esprimere il loro profondo rispetto, tutti insieme compongono un elogio per il loro benefattore, notevole soprattutto per il fatto di descriverlo in termini inequivocabilmente fallici.

Forse la più importante innovazione del *Chin P'ing Mei* è la sua caratterizzazione dei personaggi femminili. In genere non si pensa che una storia erotica e pornografica sia il posto più adatto a trovarvi fini osservazioni sulla psicologia femminile, ma concentrandosi sulla vita domestica in una casa urbana del ceto benestante, l'autore del *Chin P'ing Mei* ha avuto l'occasione di osservare la psicologia femminile meglio dei romanzieri cinesi che l'hanno preceduto. Hsi-men Ch'ing ha sei mogli, tutte tenute a servirlo e a dargli, se possibile, eredi maschi e robusti. La loro completa dipendenza dai suoi favori porta, nella casa, a un'atmosfera quasi tangibile di competizione mortale, in gran parte dovuta alle macchinazioni della quinta moglie, Loto (la stessa Loto d'Oro che Wu Sung finirà per uccidere). Ex schiava che ha dovuto patire molte sopraffazioni, Loto è motivata dalla sua insicurezza e da un insaziabile desiderio di potere e di piaceri sessuali. E poiché la donna ha una personalità più forte di quella di Hsi-men Ch'ing, questi non riesce a fare ordine nella propria casa né a resistere alle sue macchinazioni, neppure quando vede minacciati i propri interessi. Infine la donna lo porterà alla morte per esaurimento sessuale, in un agghiacciante *crescendo* di scene in cui lo mantiene sessualmente eccitato con afrodisiaci e unguenti anche dopo che lui è in coma.

Il *Chin P'ing Mei* contiene alcune delle più raccapriccianti scene sessuali della letteratura cinese, ma contiene anche molta satira e commedia (spesso a sfondo sessuale) prima di divenire cupo e sgradevole verso

la fine. Nonostante la forte enfasi erotica e comica, però, il romanzo è una seria opera di letteratura che integra in modo convincente il proprio messaggio morale nel tessuto della storia. La reincarnazione buddhista e la punizione dell'immoralità sono il perno su cui ruota il romanzo; tutti i principali peccatori fanno una brutta fine, e, nella conclusione, il figlio di Hsi-men Ch'ing (che forse è la sua reincarnazione, o forse no) diventerà monaco per fare ammenda delle malefatte del padre. Il romanzo si presta anche a un'interpretazione confuciana: Hsi-men Ch'ing non riesce a coltivare la virtù nella propria persona; non riuscendo a farlo, non riesce a mettere ordine nella propria casa; e come mercante di primo piano con buone amicizie politiche, il fallimento di Hsi-men simboleggia il più vasto fallimento politico e sociale della Cina Ming. Verso la fine del romanzo, l'intero stato è quasi al collasso, e la causa di questo è chiaramente morale, e sale dall'individuo alla famiglia, alla burocrazia e fino alla corte. L'eclettico autore del *Chin P'ing Mei* dà per scontata la compatibilità tra il messaggio buddhista e quello confuciano e il vincolo inseparabile che collega tra loro l'individuo, la società e lo stato²⁰.

In un tour de force di erudizione storico-letteraria, Andrew Plaks ha analizzato i quattro romanzi finora esaminati considerandoli serie opere neoconfuciane che criticano la società cinese del secolo XVI. Attingendo a tutta la letteratura critica disponibile in cinese, giapponese e in lingue occidentali, Plaks interpreta queste opere con particolare attenzione ai loro redattori, autori e commentatori del secolo XVI. Osserva i numerosi aspetti strutturali che queste opere hanno in comune, tra cui «la lunghezza paradigmatica di cento capitoli [con un'eccezione], il ritmo narrativo basato su una suddivisione in parti di dieci capitoli, l'ulteriore suddivisione in blocchi di episodi di tre o quattro capitoli, le artificiose simmetrie fra le due metà del testo, lo sfruttamento particolare dei paragrafi di apertura e di chiusura, oltre a certi altri schematismi nell'ordinamento spaziale e temporale, soprattutto la strutturazione degli eventi su un ordito stagionale o geografico»²¹.

Contrariamente alle precedenti ipotesi di molti studiosi sull'origine di questi romanzi, che sarebbe da ricercare nella narrazione popolare, Plaks dimostra come i loro autori e compilatori — persone raffinate e dotate di elevata cultura — abbiano manipolato le convenzioni della narrativa popolare in vari modi assai sottili, tesi ad attribuire valenza ironi-

²⁰ Un illuminante studio del *Chin P'ing Mei* che ne espone l'interpretazione confuciana è Katherine Carlitz, *The Rhetoric of «Chin P'ing Mei»*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

²¹ A. H. Plaks, *The Four Masterworks of the Ming Novel* cit., pp. 497-98.

ca al significato superficiale dei testi. Così il *San-kuo-chih yen-i* (*Romanzo dei Tre Regni*) pone davanti all'ideale dell'ordine dinastico le realtà del crollo dinastico e del disordine; lo *Shui-hu chuan* (*I briganti*) demolisce i miti eroici e gli stereotipi della tradizione popolare; lo *Hsi-yu chi* (*Lo scimmietto*), in modo più comico, deride la proclamata grandiosità della ricerca religiosa; e il *Chin P'ing Mei*, più chiaramente degli altri, fa una satira della bancarotta morale della società accostando tra loro le pedestri asserzioni di religiosità convenzionale e il più crasso comportamento immorale²².

Non tutti possono essere d'accordo con Plaks in tutte le sue considerazioni, ma con lui il livello di critica del romanzo tradizionale cinese è giunto a nuovi vertici di raffinatezza. La sua attenzione al progressivo sviluppo dell'ironia è particolarmente utile e illuminante agli scopi di questo capitolo, perché l'ironia raggiunse il punto più alto della tradizione cinese nelle due grandi opere del secolo XVII, lo *Ju-lin wai-shih* e lo *Hung-lou meng*.

Il primo, lo *Ju-lin wai-shih* (*I letterati*), fu scritto quasi due secoli dopo il *Chin P'ing Mei* e un secolo dopo il tumultuoso crollo della dinastia Ming e la conquista della Cina da parte dei Manchu²³. Romanzo soprattutto satirico, lo *Ju-lin wai-shih* assomiglia al *Chin P'ing Mei* perché si incentra sulla gente comune e sulla vita quotidiana, per i suoi assunti didattici, e per la sua ossessione per i problemi di denaro e di rango sociale, ma sotto ogni altro aspetto — e in particolare sotto quello dell'eroticismo — è quanto mai diverso dal *Chin P'ing Mei*. L'autore dello *Ju-lin wai-shih*, Wu Ching-tzu (1701-1754), non si concentra sulla camera da letto, ma sugli aspetti pubblici della vita urbana, e in particolare sulla vita della classe dei letterati. Wu Ching-tzu prese a prestito barzellette, aneddoti e racconti da una grande varietà di fonti, ma in misura inferiore a quella dei precedenti romanzieri cinesi. Poesie ed espressioni tipiche dei cantastorie compaiono ancora all'inizio dei capitoli dello *Ju-lin*

²² Plaks riassume la tesi del suo libro anche in *The Four Masterworks* cit., cap. 6.

²³ Wu Ching-tzu, *The Scholars*, trad. ingl. di Hsien-yi Yang e Gladys Yang, Pechino, Foreign Languages Press, 1957. Nel periodo compreso fra la comparsa del *Chin P'ing Mei* e quella dello *Ju-lin wai-shih* (*I letterati*) furono composte numerose opere di narrativa importanti. I seguenti studi, in lingua inglese, riflettono la ricchezza del periodo esaminato: Robert E. Hegel, *The Novel in Seventeenth-Century China*, New York, Columbia University Press, 1981; Ellen Widmer, *The Margins of Utopia: Shui-hu Hou-chuan and the Literature of Ming Loyalty*, Cambridge, Council on East Asian Studies, Harvard University, 1987; Patrick Hanan, *The Invention of Li Yu*, Cambridge, Harvard University Press, 1988; Shelley Hsueh-lun Chang, *History and Legend: Ideas and Images in the Ming Historical Novels*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1990; Chun-shu Chang e Shelley Hsueh-lun Chang, *Crisis and Transformation in Seventeenth-Century China: Society, Culture and Modernity in Li Yu's World*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992.

wai-shih, ma non rivestono molta importanza per la narrazione in sé. Invece, il narratore, in modo relativamente obiettivo, prepara scenari in cui i protagonisti rivelano tutto di se stessi attraverso le proprie parole e le proprie azioni. Le descrizioni di Wu Ching-tzu in lingua parlata e il suo notevole inserimento di esperienze autobiografiche nel tessuto dell'opera furono due importanti nuovi sviluppi della tradizione narrativa cinese.

Il titolo dell'opera è *Ju-lin wai-shih*: «Storia non ufficiale del mondo dei letterati». La *Ju-lin*, letteralmente «foresta degli studiosi confuciani», era una categoria della storiografia confuciana ortodossa. La parte *ju-lin* delle storie ufficiali (seguendo l'esempio del grande storico Han, Ssu-ma Ch'ien) era costituita dalle biografie dei più importanti studiosi. *Wai-shih*, «storia esterna», denota invece una storia non ufficiale (che spesso comprendeva anche il pettegolezzo e il sentito dire), opposta all'ortodossa *cheng-shih*, o storia ufficiale. Mentre lo storico confuciano ortodosso dava risalto ai principali eventi, alle cariche, alle onorificenze e alle opere dei grandi e dei grandissimi (oltre che alle malefatte dei grandi criminali) Wu Ching-tzu, nella sua storia non ufficiale, si concentra sulla vita quotidiana, sulle piccole preoccupazioni e sulle pretese e sui vezzi degli aspiranti, letterati e semiletterati, a entrare nell'élite.

Nel romanzo di Wu Ching-tzu il rango sociale è la cosa più importante che esista; è un bene tangibile, cercato avidamente per mezzo della riuscita negli esami, e comprato, venduto, barattato e/o rubato in mille modi.

Le biografie dello *Ju-lin wai-shih* costituiscono un vero e proprio catalogo di arrampicatori sociali. Riuscire negli esami è, ovviamente, il primo e il più sicuro sistema per raggiungere un'elevata condizione sociale ma, se non riesce, ci si può ingraziare coloro che hanno conseguito diplomi agli esami, dare in sposi i figli a famiglie importanti, imitare poeti e studiosi famosi, o curare e pubblicare selezioni di composizioni «approvate» o «modello» per la preparazione dei candidati all'esame. Se poi queste strategie dovessero sembrare troppo umilianti, come senza dubbio pensava lo stesso Wu Ching-tzu, si potrebbe adottare la posizione opposta, dell'orgoglioso eccentrico, disprezzando tutti i candidati e le loro futili composizioni d'esame, farsi organizzatore di gare di poesia e di teatro con amici di analoghe inclinazioni, spendere soldi per tutte le «giuste cause» che s'incontrano, e in generale farsi beffe dell'establishment. Nella parte centrale dello *Ju-lin wai-shih* è descritto uno di questi eccentrici, Tu Shao-ch'ing (autoritratto di Wu), che adotta con tale entusiasmo questa via da dilapidare la sua eredità, non certo trascurabile.

La satira dello *Ju-lin wai-shih* è spesso disuguale e di tanto in tanto scade nella farsa e nell'insulto. L'intreccio è vago e tende a perdersi nel-

le digressioni, soprattutto nell'ultimo terzo del romanzo. Eppure quest'opera è sempre stata apprezzata dai cinesi per la purezza della sua prosa parlata, per la distinzione e l'autorevolezza della personalità dell'autore, per la sua vivace galleria di tipi sociali indimenticabili, presi dalla confusione della società sempre più urbana che si stava formando nella Cina del secolo XVIII. Una civiltà antica come quella cinese porta inevitabilmente a una forte dose di pedanteria da parte dei suoi intellettuali, e Wu Ching-tzu, con il pungiglione della sua satira, fa afflosciare i palloni gonfiati della pomposità intellettuale. Come prima opera lunga totalmente dedicata alla satira sociale, lo *Ju-lin wai-shih* ha continuato a ispirare gli scrittori cinesi fino ai secoli XIX e XX²⁴.

Il più grande romanzo cinese, però, è per consenso comune lo *Hunglou meng* (*Il sogno della camera rossa*)²⁵. Pubblicato originariamente nel 1792, lo *Hung-lou meng* non ha uguali tra gli altri romanzi cinesi per la sua profondità psicologica, le sue ambizioni filosofiche e la sua complessità, che si estende su molti livelli. Incompleto alla data della morte dell'autore, lo *Hung-lou meng* ha suscitato più controversie testuali e interpretative di tutti gli altri romanzi cinesi tradizionali messi insieme. Nel secolo XX, le ricerche su questo romanzo sono divenute una branca a sé della storia della letteratura, chiamata «studi rossi» (*hung-hsueh*) in cui centinaia di studiosi hanno cercato di risolvere problemi relativi al suo autore, ai primi commentatori, alle diverse edizioni e ai vari manoscritti, e ai significati nascosti dell'opera. Il romanzo è stato definito, tra l'altro, come un'autobiografia, una tragica storia d'amore a tre, un'allegoria, un complesso libello anti-Ming sotto mentite spoglie, una *summa* enciclopedica della cultura cinese e una denuncia rivoluzionaria di una cultura feudale decadente.

La complessità dello *Hung-lou meng* inizia con il suo linguaggio. L'o-

²⁴ Per un utile studio della satira di Wu Ching-tzu si veda Timothy C. Wong, *Wu*

Ching-tzu, *Boston, Twayne, 1978. La critica sociale contenuta nello Ju-lin wai-shih è studiata in Paul S. Ropp, Dissent in Early Modern China: «Ju-lin wai-shih» and Ch'ing Social Criticism, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.*

²⁵ La più elegante traduzione del romanzo di Ts'ao Hsueh-ch'in è David Hawkes e John Minford [traduttori], *The Story of the Stone*, Harmondsworth, Penguin, 1973-86, 5 voll. Un'altra traduzione completa è Hsien-yi Yang e Gladys Yang [traduttori], *A Dream of Red Mansions*, Peking, Foreign Languages Press, 1978-80, 3 voll. La migliore edizione condensata in un solo volume è Florence McHugh e Isabel McHugh [traduttori], *Dream of the Red Chamber*, Westport, Greenwood Press, 1975². Un'altra versione, maggiormente ridotta, è Chichen Wang [traduttore], *Dream of the Red Chamber*, New York, Anchor, 1958 [traduzioni italiane: *Il sogno della camera rossa*, Torino, Einaudi, 1958, tratto dalla traduzione di F. Kuhn, *Der Traum der Roten Kammer*, Leipzig, 1932; *Il sogno della camera rossa*, trad. e cura di Edoarda Masi, 2 voll., Torino, Utet, 19812].

pera è piena di omonimi e omofoni con doppio e triplo significato. Il nome della principale famiglia è Chia, che è un gioco di parole con il termine «falso»; c'è anche una famiglia Chen (che ha lo stesso suono della parola cinese che significa «vero») la quale rispecchia la famiglia Chia in tutti i particolari. Il romanziere ama adombrare gli avvenimenti e disseminare dappertutto suggerimenti di predestinazione e di reincarnazione. Per centoventi capitoli c'è un continuo dialogo sull'alternanza tra illusione e realtà e sulla confusione tra l'una e l'altra. Le possibilità di una lettura allegorica sono pressoché infinite e la storia, piuttosto confusa, delle varie edizioni del testo impedisce che l'una o l'altra delle interpretazioni divenga quella definitiva.

A un livello, lo *Hung-lou meng* è un'opera buddhista sul tema della natura illusoria e transitoria del mondo materiale. Una pietra, letteralmente un pezzo staccatosi dal Cielo, è curiosa di conoscere il mondo umano della «polvere rossa» (il termine buddhista per il mondo illuso delle cose materiali e degli affetti e degli affanni umani) e si incarna nella forma umana di Chia Pao-yü, il giovane protagonista del romanzo, il cui nome significa «Giada Preziosa» perché gli è stato trovato in bocca, alla nascita, un magico pezzo di giada. Pao-yü è tuffato nel mondo degli affanni umani perché possa provare tutte le sue sofferenze e raggiungere infine l'illuminazione e il distacco dal mondo materiale e psicologico della «polvere rossa». A mano a mano che la pietra perde le sue illusioni, la storia della sua straordinaria esperienza si scolpisce sul pezzo di giada trovato originariamente in bocca a Pao-yü. La storia della pietra è anche la storia scolpita sulla pietra.

Su un altro livello, il romanzo è un'emozionante storia umana del declino di una grande famiglia. La famiglia Chia è una delle più importanti: una sua figlia è concubina imperiale, il padre è un funzionario rispettato. Eppure il futuro della famiglia è nero, perché nessuno dei giovani maschi dimostra responsabilità o capacità. Come si addice al suo alto rango, la famiglia deve mantenere le apparenze — matrimoni e funerali, ad esempio, devono essere sfarzosi — ma il denaro necessario per queste ostentazioni se n'è ormai andato da tempo. A mano a mano che la famiglia incappa in difficoltà finanziarie, essa comincia anche a perdere il favore imperiale. Alla fine, le proprietà della famiglia saranno confiscate, la sua posizione, un tempo elevata, crollerà, e il romanzo termina con una nota disperata e delusa. La mobilità sociale verso il basso è un tema comune nella narrativa cinese, ma in nessun altro romanzo la sua sofferenza psicologica è descritta in modo tanto vivido.

La narrazione dello *Hung-lou meng* si incentra sui giovani della famiglia Chia, e in particolare sul figlio più giovane, Chia Pao-yü, le sue ca

meriere e le donne della famiglia (sorelle, cugine, zie, la madre e la nonna). Pao-yü, che almeno in parte rispecchia lo stesso Ts'ao Hsueh-ch'in, è un giovane assolutamente irresponsabile. Non si cura delle apparenze (tranne che quelle femminili), né del successo, della fama, dell'ortodos- sia, della rispettabilità e del lavoro. In queste caratteristiche è esatta- mente l'opposto del padre, che si occupa unicamente delle convenzioni sociali. A difendere Pao-yü dalla collera del padre sono la madre, in ge- nere, e in particolare la nonna, una vecchia signora, amante del diverti- mento, che non è mai stata rovinata dall'artificiosità della vita di corte.

Come giovane aristocratico viziato, Chia Pao-yü vive in una magni- fica casa con giardino insieme a varie cugine e alle loro sollecite came- riere. Quotidianamente insieme, la loro vita è una festa continua, con i cibi migliori, rappresentazioni tea- trali, ricevimenti, vini e gare di poe- sia. Pao-yü, estremamente sensibile, è amico di tutte le donne della casa e preferisce la loro compagnia a quella dei maschi ma, con preoccupa- zione dei genitori, pare relativamente insensibile alle attrattive dell'al- tro sesso. A parte alcuni giovanotti eleganti che lo entusiasmano, Pao- yü giudica volgari e noiosi tutti i maschi della storia. Gran parte dei cu- gini di Pao-yü sembra- no ossessionati dal sesso, e questo viene da lui giu- dicato strano e sgradevole.

La parte più importante del romanzo verte sull'importante proble- ma del matrimonio di Pao-yü. Egli ama soprattutto la bella e sensibile cugina Lin Tai-yü, il cui nome significa «Giada Nera», a causa del suo medaglione in giada che fa coppia con quello di Pao-yü. Oltre ai due gioielli, i due giovani hanno in comune anche il temperamento artistico, l'amore per la bellezza e l'odio per la superficialità in tutti gli aspetti. Sfortunatamente, le donne di casa giudicano Tai-yü troppo fragile e ne- vrotica per essere degna di lui: perciò cospirano per fargli sposare un'al- tra bellissima cugina, Hsueh Pao-ch'ai, che è molto più pragmatica e sa- na della mala- ticia Tai-yü. Quando ha luogo il matrimonio, Tai-yü muore in maniera quanto mai commovente, convinta di essere stata abban- data da Pao-yü e da tutti.

Uno dei vari titoli con cui è noto questo romanzo è *Le dodici belle di Chin-ling*, che fa riferimento alle dodici ragazze della famiglia Chia (abitante a Chin-ling, ossia Nanchino). A una a una, queste donne fini- scono tragicamente: cameriere e padrone vengono costrette a sposare persone che non amano; alcune si ri- fugiano in conventi buddhisti; altre vengono crudelmente allontanate dalla bella vita nella casa con giardi- no; altre si uccidono come protesta contro false accu- se; e altre muoiono tra le sofferenze per cause tanto psicologiche quanto fisiche. Nonostante la sua compassione per la sorte di queste donne, Pao-yü è un debole,

incapace di intervenire per evitare il loro triste destino. Il romanzo è particolarmente rivelatore nel suo ritratto delle dinamiche familiari e dello sviluppo psicologico delle donne della famiglia Chia. Particolari sugli abiti, sui gesti, sul trucco, sul tono di voce, sogni, conversazioni intime, confessioni, sono usati in modo assai efficace per creare vivi ritratti delle singole personalità. Lo *Hung-lou meng* è unico nella tradizione cinese per il suo interesse verso i sentimenti personali e i minimi dettagli della vita quotidiana.

Verso la fine del romanzo, Pao-yü, che aveva sempre detestato ogni idea di esami e di competizioni, si arrende, studia e supera l'importantissimo esame che lo ammetterà entro i ranghi più alti della società. Ma invece di ritornare a casa e godere del proprio momento di gloria come salvatore della famiglia Chia, abbandona moglie e figlioletto e sparisce con il prete buddhista e il monaco taoista che abbiamo visto ripetutamente andare e venire nelle pagine del romanzo, fin dall'inizio, proclamando la vanità del mondo della polvere rossa e le virtù del distacco e dell'interiorità.

La profonda contraddizione al centro dello *Hung-lou meng*, tra passioni umane e distacco buddhista, si risolve così a favore dell'illuminazione e del distacco dal mondo. Ma è davvero così? Ironicamente, questo romanzo, che proclama la natura illusoria del mondo della polvere rossa, ha ricreato con tanto affetto e con tanta profondità quello stesso mondo da dargli nell'arte quella permanenza che non ebbe nell'esperienza di Ts'ao Hsueh-ch'in e della sua famiglia. Nonostante tutte le sue proteste di significatività buddhista, l'opera resta il più acuto esempio di realismo sociale nella tradizione cinese. Nessun altro romanzo cinese crea in modo altrettanto credibile un intero mondo. La vera devozione di Ts'ao, in ultima analisi, non andrebbe tanto alla causa della responsabilità familiare confuciana o al distacco taoista e buddhista, ma alla verità dell'arte del romanziere e alla magia del raccontare²⁶.

Il romanzo cinese classico raggiunse il suo punto più alto con lo *Hung-lou meng*, ma non terminò con esso. All'inizio del secolo XIX due opere in particolare meritano di essere citate: il *Fu-sheng Liu-chi* (*Sei racconti di vita irreali*, letteralmente «Sei capitoli di una vita fluttuante»)²⁶, di

²⁶ Due ottimi studi dello *Hung-lou meng* sono Lucien Miller, *Masks of Fiction in «Dream of the Red Chamber»: Myth, Mimesis, and Persona*, Tucson, University of Arizona Press, 1975, e Andrew H. Plaks, *Archetype and Allegory in «Dream of the Red Chamber»*, Princeton, Princeton University Press, 1976.

²⁷ La più recente e accurata traduzione del romanzo di Shen Fu è Leonard Pratt [traduttore], *Six Records of a Floating Life*, Harmondsworth, Penguin, 1983 [trad. ital. di L. Lanciotti e T. L. Tsui, *Sei racconti di vita irreali*, Roma, Casini, 1955.]

Shen Fu e il *Ching-hua yüan* (*L'unione predestinata dello specchio e dei fiori*)²⁸. Il *Fu-sheng Liu-chi* (di cui ci restano solo quattro capitoli su sei) è più un'autobiografia che un romanzo, ma il suo stile dimesso, semplice e diretto, l'intensità dei sentimenti e l'intima descrizione dell'amore coniugale che esprime ne fanno una piccola pietra miliare nella tradizione narrativa cinese. Invece il *Ching-hua yüan* è una mescolanza di fantasia e di satira che contrassegna il culmine del romanzo cinese tradizionale. È famoso in Occidente come opera femminista: alcuni dei suoi capitoli ritraggono un regno delle donne dove i ruoli sessuali cinesi tradizionali sono invertiti, con prevedibili conseguenze per i viaggiatori cinesi maschi che vi si recano sperando di arricchirsi con la vendita di cosmetici. Il *Ching-hua yüan* è una gradevole satira di tutti i difetti umani e un astuto veicolo di cui si serve Li Ju-chen per esibire la sua conoscenza esoterica di svariati argomenti che vanno dai giochi di società alla fonetica e all'etimologia. Unisce tra loro l'atmosfera fantastica dello *Hsi-yu chi* (*Lo scimmiotto*) e la critica sociale dello *Ju-lin mai-shih* (*I letterati*).

Il *Fu-sheng Liu-chi* e il *Ching-hua yüan* sono opere affascinanti, anche se minori e possono essere la logica conclusione di questa rassegna della narrativa cinese tradizionale. In conclusione, come genere letterario, il romanzo cinese sembra imitare l'architettura interna del romanzo stesso. Lo *Hung-lou meng* (*Il sogno della camera rossa*) segna il punto più alto di questa tradizione e le due opere successive formano una sorta di ultimo sprazzo di luce, la riproposta, in chiave meno ambiziosa e leggermente minore, di temi già noti. Quando altri romanzi cinesi vennero scritti alla fine del secolo XIX e ancor più nel XX, essi avevano ormai già assorbito le influenze occidentali.

Come osservato in precedenza, lo sviluppo del romanzo cinese presenta molti contrasti, sia molti parallelismi con il romanzo occidentale. In Cina, come in Occidente, dal secolo XVI al XIX, il romanzo giunse a essere riconosciuto da alcuni come una seria opera intellettuale capace di affrontare e di chiarire i principali temi sociali, politici e filosofici di un'intera cultura. Attingendo alla tradizioni dei commentari classici, i critici e i redattori cinesi hanno scritto commenti puntuali, capitolo per capitolo e perfino riga per riga, dei romanzi principali. Hanno analizzato queste opere da molte prospettive diverse, compresa la struttura narrativa e compositiva, lo stile e il ritmo, la forza artistica e filosofica, e il rapporto fra ciascun romanzo e le grandi tradizioni intellettuali di confucianesimo, buddhismo e taoismo. Anche se questi commenta-

²⁸ Una buona traduzione condensata del romanzo di Li Ju-chen è Dai-yi Lin [traduttore], *Flowers in the Mirror*, Berkeley, University of California Press, 190.

tori rimasero una minoranza all'interno dell'élite intellettuale cinese, essi vennero a costituire una sorta di poetica del romanzo che può essere molto utile per l'odierno studioso che spera di capire nei loro termini queste opere e i loro autori²⁹. I commentatori cinesi tradizionali erano meno sicuri, e si mantenevano più sulla difensiva, dei loro colleghi occidentali nel proclamare la legittimità del romanzo, ma i loro tentativi sono chiaramente analoghi a quelli occidentali per dare una sempre maggiore rispettabilità intellettuale alla narrativa in prosa.

Una delle più clamorose differenze tra il romanzo cinese e quello occidentale è l'assenza in Cina di qualcosa di analogo alla grande esplosione di opere geniali che si ebbe in Occidente nel secolo XIX. Nella Cina del secolo XIX furono scritte opere interessanti, ma niente che si potesse paragonare alla straordinaria produzione dei grandi dell'Occidente: Austen, Thackeray, Dickens, le sorelle Brontë, Eliot e Hardy in Inghilterra; Stendhal, Balzac, Dumas, Hugo, Sand, Baudelaire e Zola in Francia; Gogol, Turgenev, Dostoevsky e Tolstoj in Russia; Hawthorne, Melville, Twain e James negli Stati Uniti. L'elenco potrebbe allungarsi ancora, ma bastano questi nomi per dare idea dell'enorme differenza con la Cina del secolo XIX.

Invece della crescita geometrica nel numero delle grandi opere con la maturazione del romanzo, la tradizione cinese pareva saltellare qui e là senza fretta e produrre una o due grandi opere un secolo sì e uno no. Nonostante la sua fioritura sia assai meno spettacolare, però, i cambiamenti in questi balzi di due secoli sono approssimativamente analoghi all'esperienza occidentale: con il raffinarsi della tecnica narrativa, sorse un senso sempre più profondo di ironia nei riguardi dei valori della società, un graduale declino degli elementi mitici e sovrannaturali e un corrispondente aumento del ruolo svolto dall'esperienza e dalla creatività dello scrittore.

Quel che non si verificò in Cina fu una dichiarazione artistica di indipendenza o di autonomia della letteratura. In uno dei classici della critica occidentale, *The Mirror and the Lamp*, M. H. Abrams vede nel romanticismo occidentale di inizio Ottocento un distacco radicale dai precedenti duemila anni di pensiero critico occidentale. Mentre fino ad allora i poeti occidentali si erano riconosciuti nel simbolo dello specchio, che riflette in modo passivo gli oggetti esterni, il movimento romantico associò al poeta il simbolo della lampada, che illumina in modo attivo

²⁹ Per un'introduzione a questi commentatori cinesi classici, con la traduzione di importanti commentari sui sei romanzi classici, si veda David L. Rolston (a cura di), *How to Read the Chinese Novel*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

la realtà e perciò la trasforma in qualcosa di nuovo. Nella visione romantica occidentale del secolo XIX, il singolo autore assumeva così un ruolo di enorme potere e importanza. Anche se si occupa soprattutto di poesia e non di narrativa, Abrams pone in luce i cambiamenti rivoluzionari verificatisi nella tradizione letteraria europea non più tardi del secolo scorso³⁰.

In Cina invece il romanziere rimase anche nel secolo XIX una figura periferica come era già nel secolo XVI. Nonostante il movimento di minoranza che nel secolo XVI esaltava l'importanza della narrativa, il romanziere cinese non ebbe rilievo sociale, né potere né influenza fino al secolo XX, e anche allora l'attenzione da lui destata continuò a portargli più guai che potere. Dei sei romanzi di cui ho parlato, solo gli ultimi due — lo *Ju-lin wai-shih* (*I letterati*) e lo *Hung-lou meng* (*Il sogno della camera rossa*) — hanno autori chiaramente identificabili, e solo negli anni venti del nostro secolo si è conosciuta con sicurezza la loro identità. In un certo modo, Wu Ching-tzu e Ts'ao Hsueh-ch'in rientrano nello stereotipo del moderno artista occidentale contestatore, ma anche nella sua alienazione dalla società il moderno artista occidentale ha sempre avuto un grande senso della propria importanza, di condividere con altri una grande tradizione artistica e un concetto di arte e dell'autonomia dell'artista rispetto alle forze politiche ed economiche. Invece i romanzieri cinesi tradizionali non godettero di un analogo senso di importanza e di autonomia. Alla luce di questa differenza, i risultati dei romanzieri cinesi dal XVI al XIX secolo sono assai più importanti dei loro difetti: le loro opere sono tra i più accessibili, piacevoli, illuminanti e stimolanti documenti del tardo periodo imperiale cinese.

³⁰ M.H. Abrams, *The Mirror and the lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1953.

Glossario*

Boxer, rivolta dei: Rivolta di contadini (1898-1900), appoggiata dal governo, avente lo scopo di cacciare dalla Cina tutti gli stranieri. «Boxer» è il nome dato dagli occidentali alla società segreta cinese I-ho Ch'uan («Pugni retti e armoniosi») i cui membri praticavano arti marziali che, secondo le loro convinzioni, li avrebbero resi invulnerabili ai proiettili. A causa del malcontento causato dalla povertà, della carestia e dei privilegi commerciali ottenuti dagli stranieri con le guerre dell'oppio*, i Boxer ebbero molto seguito nella Cina del Nord; particolarmente odiata era anche la predicazione dei missionari cristiani, che allontanava la popolazione dai tradizionali legami con la famiglia e gli antenati. Nel 1898, le forze conservatrici che erano salite al potere nel governo Ch'ing convinsero i Boxer ad allearsi a loro. Il governatore della provincia dello Shensi arruolò come milizia locale le bande di Boxer, conferendo loro in tal modo una patente di ufficialità. Nel 1899 i Boxer cominciarono ad attaccare direttamente i missionari occidentali e nel marzo 1900 numerose bande di Boxer affluirono nelle campagne attorno a Pechino. All'inizio di giugno, una forza internazionale di 2.100 uomini sbarcò nel porto di Tientsin e si diresse a Pechino, e il 13 giugno l'imperatrice vedova ordinò alle forze imperiali di fermarla. Il 18 giugno diede l'ordine di uccidere tutti gli stranieri. L'ambasciatore tedesco venne ucciso e le legazioni occidentali vennero assediate nelle loro ambasciate e nella cattedrale cattolica di Pechino. Il 24 agosto una forza militare internazionale si impadronì di Pechino; mentre i soldati stranieri saccheggiavano la capitale, l'imperatrice vedova fuggì a Sian, lasciando nella capitale soltanto alcuni principi imperiali che dovevano condurre le trattative. Dopo un lungo negoziato, nel settembre 1901 venne firmato un accordo che poneva fine alle ostilità e stabiliva il pagamento di una forte indennità.

Chin, dinastia: si veda *Jurchen*.

Chuang Tzu: Il nome significa «Maestro Chuang». Fu uno dei principali maestri del taoismo, autore dell'omonima raccolta di aforismi, ma le sole notizie che si hanno su di lui sono quelle date dal «Grande Storico» Ssu-ma Ch'ien*. Visse all'incirca dal 369 al 286 a. C., nacque nella città di Meng nell'Honan, a sud del Fiume Giallo, e il suo vero nome era Chuang Chou. Per un certo

* [Le parole contrassegnate da un asterisco sono illustrate all'interno del Glossario].

periodo fu un funzionario addetto alla preparazione della lacca, ma abbandonò il posto per vivere nell'oscurità, poveramente, con i suoi discepoli. Il suo insegnamento principale è il *nu wei* («non agire», «non apparire») e perciò, in contrasto con le principali scuole dell'epoca — legisti*, confuciani* e moisti* — Chuang Tzu consiglia ai suoi allievi di non accettare cariche pubbliche e di non cercare beni materiali. Il principale bersaglio della sua ironia è Confucio, che viene presentato come un confusionario che dà insegnamenti contraddittori agli allievi. A giudicare da alcuni episodi contenuti nel suo libro di aforismi, la fama di Chuang Tzu si diffuse tra i regni vicini, ma il filosofo non accettò mai gli incarichi che gli venivano offerti, preferendo, come ebbe a dire egli stesso secondo la tradizione, «trascinare la coda nel fango» come le tartarughe vive anziché morire ed essere venerato come i gusci delle tartarughe sacre.

Commentari (di Primavera e autunno): si veda *Primavera e autunno*.

Confuciani, confucianesimo: si veda *Confucio*.

Confucio: Sarebbe nato a Ch'ii-fu (o a Ch'üeh-li), nello stato di Lu, nel 551 a. C. e vi sarebbe morto nel 479 quando già i suoi allievi ammontavano a parecchie migliaia. Di famiglia nobile decaduta, trascorse la giovinezza in povertà, finché, dopo avere ricoperto incarichi modesti, il signore di Lu lo chiamò al suo servizio e nel 500 a. C. lo nominò ministro. La sua abilità amministrativa e la sua onestà destarono però le invidie degli altri signori feudali, preoccupati che lo stato di Lu si rafforzasse troppo, e uno di questi, il signore di Ch'i, cercò di mettere discordia tra Confucio e il suo sovrano. Inviò perciò in dono al signore di Lu cavalli e danzatrici per distoglierlo dagli affari di stato. L'inganno ebbe successo. Il signore di Lu cominciò a trascurare le udienze, mostrando di preferire la compagnia delle danzatrici a quella del severo ministro, e questi, dopo avere inutilmente cercato di ricondurre il suo signore sulla retta via, fu costretto a dimettersi, dopo meno di cinque anni, e andò in esilio. Dopo avere offerto inutilmente i suoi servizi ad altri principi, si dedicò all'insegnamento e alla raccolta degli scritti e delle poesie del passato. La sua dottrina propugna infatti il ritorno al periodo iniziale della dinastia, quando sulla terra vivevano i re saggi legislatori e la società era in armonia. Per poter ritornare a quell'età dell'oro, occorreva restaurare le istituzioni del passato e ridare vita agli antichi riti, che ribadivano il perfetto ordine gerarchico della società, ma che ai tempi di Confucio erano svolti in modo non corretto, da persone che non ne avevano diritto (e che quindi offendevano gli dèi invece di attirarsi la loro benevolenza). I principali testi della dottrina di Confucio sono i Cinque Classici (*Wu Ching*) e i Quattro Libri (*Ssu Shu*); i Cinque Classici sono il *Libro dei mutamenti** (*I Ching*), il *Libro dei documenti** (*Shu Ching*), il *Libro delle odi** (*Shih Ching*), le *Memorie sui riti* (*Li-chi*) e *Primavera e autunno** (*Ch'un-ch'iu*); i Quattro Libri sono la *Grande scienza* (*Ta-hsiieh*), il *Giusto mezzo* (*Chung-yung*), gli *Analetti* (*Lun-yü*) e il *Mencio* (*Meng-tzu*). A questi si sono aggiunte in seguito altre opere minori come i commentari di Tso, di Kung e di Ku a *Primavera e autunno*, i *Riti di Chou** (*Chou-li*), i *Riti di etichetta** (*I-li*), il *Libro della pietà*

filiale (Hsiao Ching) e il dizionario *Erh-ya*. Secondo la tradizione, queste opere sarebbero state scritte o revisionate da Confucio, ma soltanto gli *Analetti* o *Dia-loghi* riproducono esattamente le sue parole (da Bertuccioli, mod.).

Eunuchi: L'impiego di eunuchi nella mansione primaria di sorveglianti dell'ham rem imperiale è già presente nella dinastia Chou (1045-256 a. C.) e nella dinastia Han (206 a. C. - 220 d. C.) gli eunuchi costituivano un importante elemento di pressione all'interno della corte. In quanto individui privi di istruzione e di esperienza, non si riteneva che gli eunuchi potessero divenire un pericolo per lo stato, ma con il passare del tempo riuscirono a imporsi come tramite fra la famiglia imperiale e la burocrazia e finirono per divenire un ricorrente elemento di disgregazione delle successive dinastie. Nella dinastia T'ang (618-907), gli eunuchi di corte erano varie migliaia e raggiunsero il numero di 100.000 nella dinastia Ming (1368-1644). Anche dopo la fine dell'impero nel 1911, gli eunuchi continuarono a essere impiegati dalla famiglia imperiale: nel 1922 erano più di mille. Il loro lavoro, descritto dall'ultimo imperatore Pu Yu, non era molto diverso da quelli degli eunuchi dei secoli precedenti: «I loro compiti coprivano un ambito assai vasto. Oltre a essere a disposizione a tutte le ore, per reggere ombrellini e scaldini, o per assolvere analoghe mansioni, i loro incarichi, secondo i *Regolamenti di Palazzo*, erano i seguenti: trasmettere gli editti imperiali, accompagnare i funzionari alle udienze e ricevere le suppliche, prendere in consegna e recapitare i documenti ufficiali dei vari uffici del "Dipartimento della Famiglia Reale", riscuotere il denaro e il grano inviato dalle tesorerie esterne al palazzo, e sorvegliare il fuoco; prendersi cura dei libri della biblioteca, degli oggetti antichi, dei dipinti calligrafici, del vestiario, dei fucili da caccia, degli archi e delle frecce; conservare i bronzi antichi, gli *objets de vertu*, le fasce gialle assegnate ai funzionari meritevoli, i frutti freschi e secchi; scortare i Medici Imperiali durante le visite ai vari palazzi, procacciarsi i materiali impiegati a palazzo dai costruttori esterni; bruciare l'incenso innanzi alle carte e ai precetti lasciati dagli antenati dell'imperatore, innanzi ai loro ritratti e alle effigie degli dèi; controllare l'andirivieni dei funzionari dei vari dipartimenti; tenere i registri delle presenze degli accademici Hanlin e delle guardie del capo militare supremo; fustigare gli eunuchi e le serve che avevano commesso qualche infrazione; nutrire tutte le bestiole del palazzo, spazzare gli edifici e mantenere in ordine i giardini; controllare la precisione delle pendole; tagliare i capelli all'imperatore; predisporre i medicinali; cantare opere; recitare i classici e bruciare l'incenso come monaci taoisti nel Tempio della Città; diventare dei lama nello Yung Ho Kung (Palazzo dell'Eterna Armonia), quali sostituti dell'imperatore; e molti altri compiti ancora» (cit. in Edmund Capon e Werner Forman, *La Cina dei Tang*, trad. ital., Novara, IGDA, 1990).

Guerre dell'oppio: Due guerre con cui le potenze occidentali ottennero privilegi commerciali in Cina. La prima guerra dell'oppio (1839-1842) venne combattuta tra la Cina e l'Inghilterra, la seconda (1856-1860) tra la Cina e la coalizione Francia-Inghilterra. In passato, nonostante le proteste della Compagnia delle Indie, le autorità cinesi avevano sempre evitato le importazioni per non

far uscire dal paese i metalli preziosi con cui la Compagnia voleva essere pagata, ma all'inizio del secolo XIX i commercianti inglesi cominciarono a importare illegalmente grandi quantità di oppio nella Cina, grazie all'appoggio di funzionari corrotti. La conseguente perdita di monete d'argento costituì una crescente preoccupazione per la corte, e infine, nel 1839, il governatore della provincia distrusse tutto l'oppio dei commercianti inglesi contenuto nei magazzini di Canton. L'antagonismo aumentò ulteriormente quando alcuni marinai inglesi uccisero un cittadino cinese e il governo inglese si rifiutò di consegnare alla giustizia cinese i responsabili. Allo scoppio delle ostilità, il piccolo contingente inglese vinse senza difficoltà le forze cinesi e con il trattato di Nanchino del 29 agosto 1842 la Cina accettò di pagare un'indennità e di cedere cinque porti (tra cui Hong Kong) agli inglesi. Anche le altre nazioni occidentali chiesero concessioni analoghe, e nel 1856, per estendere ulteriormente i loro diritti commerciali, gli inglesi dichiararono nuovamente guerra alla Cina perchè alcuni funzionari cinesi avevano fatto ammainare la bandiera alla nave inglese *Arrow*. Agli inglesi si unirono i francesi, prendendo come pretesto l'uccisione di un missionario francese. Gli alleati iniziarono le operazioni nel 1857 e presto costrinsero i cinesi a firmare il trattato di Tientsin del 1858, che tra le altre misure prevedeva che da allora in poi le delegazioni occidentali risedessero a Pechino e che agli occidentali venissero aperti nuovi porti commerciali. Inoltre, in successivi negoziati, tenutisi a Shanghai lo stesso anno, l'importazione di oppio venne legalizzata. I cinesi, però, si rifiutarono di ratificare i trattati; gli alleati ripresero le ostilità e, penetrati a Pechino, bruciarono il palazzo d'estate dell'imperatore. Nel 1860 la Cina firmò il trattato di Pechino in cui si impegnavano a rispettare quello di Tientsin del 1858.

Hsi-Hsia: si veda *Tangut*.

Imperatrice Wu: Unica donna che, in tutta la storia cinese, assunse direttamente il controllo del trono (r. 684-705). Wu Chou era una concubina dell'imperatore T'ai-tsung (r. 626-649), che però, temendo il suo forte carattere, non le aveva mai dato poteri. Di conseguenza, Wu Chou aveva stretto amicizia con l'erede Kao-tsung, e questi, alla morte di T'ai-tsung, l'aveva voluta riportare a corte, anzichè lasciarla nel convento buddhista dove si era ritirata con le altre donne dell'harem. In breve tempo, Wu Chou riuscì a far uccidere, con false accuse, la moglie e la prima concubina di Kao-tsung e alla morte di questi prese la reggenza in nome del figlio e successivamente si fece nominare imperatrice. Venne infine deposta da una congiura di magistrati fedeli alla vecchia famiglia T'ang. Durante il regno dell'Imperatrice Wu, migliaia di esponenti della famiglia regnante T'ang (famiglia Li) e di quelle imparentate con essa vennero esiliati o uccisi (con il veleno quando non si riusciva a estorcere loro false confessioni) perchè non costituissero un pericolo per l'usurpatrice; la popolazione venne controllata severamente, mediante un astuto sistema di delazioni (chi denunciava un altro cittadino, infilando una lettera in un'apposita «cassetta delle delazioni», riceveva poi una parte dei beni a lui confiscati). Non-

stante la gravità dei delitti da lei commessi e che a detta del suo biografo Lin Yutang la collocano, unica donna cinese, tra i grandi malfattori della storia, il regno dell'Imperatrice Wu - che a corte e nell'amministrazione si circondava di «uomini nuovi» per timore di congiure - servì a incoraggiare il passaggio dell'amministrazione dagli aristocratici ai letterati, soprattutto quelli degli stati del Sud.

Jurchen: (o *Ju-chen*) Popolazione proveniente dalla Manciuria, che sconfisse tra il 1115 e il 1125 i Liao e i Sung settentrionali e instaurò nel Nord della Cina la dinastia Chin (1115-1234). Come i Khitani* della dinastia Liao, anch'essi erano in numero nettamente inferiore a quello della popolazione cinese conquistata e anch'essi adottarono una doppia amministrazione e mantennero distinte le due culture dei vinti e dei vincitori, ma molti membri di quella che in partenza era un'élite militare adottarono progressivamente la lingua e la scrittura cinese per potersi dare al commercio, e con il tempo la consistenza numerica dell'esercito Chin si ridusse a meno della metà di quella originaria. Alla fine della dinastia, la forza militare dei Chin era ormai in declino e la dinastia venne sconfitta dai mongoli di Genghis Khan.

Khitani: Tribù di pastori del Nord, di razza mongolica. Da loro derivò il nome di «Catai» riportato da Marco Polo. I Khitani fondarono l'impero Liao (907-1125) che si estendeva sulla Manciuria e su parte del territorio cinese del Nordovest, all'interno della Grande Muraglia. I Liao scelsero come capitale Pechino e si proclamarono successori legittimi della dinastia T'ang. Poiché il numero dei conquistatori era assai inferiore a quello della popolazione cinese conquistata, si diedero un doppio ordinamento: i conquistatori Khitani dovevano mantenere la loro lingua e la loro scrittura, e non dovevano adottare i costumi cinesi; inoltre, per non farsi sopraffare da un'eventuale rivolta, i conquistatori mantennero in uno stato di perpetua mobilitazione la loro organizzazione militare. I sudditi cinesi, invece, continuarono a essere amministrati come in precedenza. Questa doppia organizzazione venne poi copiata dalla successiva dinastia Chin dei conquistatori Jurchen*.

Lao Tzu: Leggendaro autore del *Libro della Via e della Virtù* (*Tao-te Ching*), vissuto verso la seconda metà del secolo IV a. C. Il nome Lao Tzu significa «Vecchio Maestro»; sembra che il suo nome fosse Erh, il soprannome Tan e il cognome Li. La più antica citazione del suo nome è nel *Chuang Tzu**, in cui è ricordato come uno dei suoi maestri. Nel libro si parla anche di un suo incontro con Confucio, che però non sarebbe riuscito a capire la sua dottrina. Secondo la leggenda riportata da Ssu-ma Ch'ien*, era curatore degli archivi reali della famiglia reale Chou e fu lui a insegnare a Confucio i cerimoniali. In seguito, vedendo il declino della dinastia Chou, Lao Tzu lasciò la corte e si diresse a occidente. Quando però giunse al passo di Hsien-ku, che portava nel Ch'in, il leggendario guardiano del passo, Yin Hsi, lo implorò di scrivergli un libro, e Lao Tzu scrisse in due rotoli il suo trattato. Poi si lasciò la Cina alle spalle e nessuno lo rivide più (secondo alcuni taoisti, le sue conoscenze magiche gli avrebbero dato l'immortalità).

Legisti: si veda *Signore di Shang*.

Li Po: Il più famoso poeta della dinastia T'ang nacque nel 701 nella provincia del Szechwan e morì nel 762 a Tang-t'u nella provincia di Anhwei. Nonostante le sue vanterie, non apparteneva ai Li della famiglia reale T'ang. A 19 anni lasciò la casa paterna per seguire un eremita taoista e dopo un periodo di vagabondaggi si sposò e andò a vivere con la famiglia della moglie a nord di Han-chou. Qui cercò, grazie ai suoi versi, di procurarsi un posto di segretario presso la prefettura locale, ma non ebbe successo; nel 742 giunse nella capitale Ch'ang-an per trovare un impiego nella corte, ma anche ora non riuscì a trovarlo. Iniziò allora il suo sodalizio con Tu Fu, l'altro grande poeta della dinastia T'ang. Nel 744, già famoso per le sue composizioni poetiche, venne accolto come iniziato taoista, e nel 756 fu nominato poeta ufficiale della spedizione militare del principe Lin, sedicesimo figlio dell'imperatore. Il principe venne però accusato di voler instaurare uno stato indipendente e fu giustiziato. Li Po venne imprigionato finché il funzionario che riesaminava le sentenze pronunciate contro i rivoltosi non s'imbatte nel suo nome e non lo liberò, prendendolo poi come segretario. Nel 758, però, riemersero le accuse contro Li Po, che fu condannato all'esilio. Approfittando di un'amnistia, si recò in casa di un parente e, qualche anno più tardi, vi morì (la leggenda vuole che fosse su una barca, ubriaco, e che affogasse per essersi sporto ad afferrare il riflesso della luna sull'acqua).

Liao: si veda *Khitani*.

Libro dei documenti: (tit. orig.: *Shu ching*) La più antica opera cinese di carattere storico, la cui compilazione risale agli ultimi decenni della dinastia Chou Occidentale (1122-771 a. C.). Comprende una cinquantina di brani, di cui almeno una trentina autentici, mentre gli altri sono interpolazioni posteriori. I soggetti trattati sono diversi: comprendono discorsi pronunciati dai sovrani prima della battaglia, piccoli trattati sull'arte del governare, resoconti dei colloqui tra i sovrani e i loro consiglieri. La teoria politica che vi viene esposta è già quella del potere del sovrano come «mandato celeste»: per esempio, il feudatario Fa che pose fine alla dinastia Shang (1766-1045 a. C.) e fondò la dinastia Chou è presentato come un semplice esecutore del volere del Cielo, perché il sovrano Shang era plagiato dalla concubina T'a Chi, trascurava i sacrifici e non rispettava gli antenati (da Bertuccioli, mod.).

Libro dei mutamenti: (tit. orig.: *I ching*) Manuale di divinazione che sarebbe stato scritto dal re Wen, mitico fondatore della dinastia Chou (inizio: 1122 a. C.) quando fu imprigionato dall'ultimo sovrano Shang. Diversamente dalla scapulomanzia* il responso viene ottenuto mediante l'estrazione a sorte di alcuni bastoncini o steli di achillea. I modi sono vari, e possono consistere nel contare i bastoncini presi a caso da un mucchio di 50 o nel lanciare sei bastoncini, uguali tra loro, che hanno le estremità colorate in modo diverso (più tardi, i bastoncini sono stati sostituiti da monete). A certe combinazioni corri-

sponde una linea continua, ad altri una linea spezzata, e l'estrazione a sorte porta ad avere una figura di sei linee. Le combinazioni possibili sono 64, e a ciascuna di esse corrisponde un «esagramma». Il libro riporta i 64 esagrammi, ciascuno dei quali ha un nome e un «giudizio» (per esempio, nel caso dell'esagramma 1, composto di sei linee continue, il nome è «*k'ien*», il principio creativo), e il giudizio è: «L'opera di *k'ien* realizza il successo; la perseveranza dà risultati favorevoli a chi è saldo e inflessibile»); dopo il primo giudizio complessivo, c'è un commento esplicativo sul giudizio. Si passa poi a esaminare le singole linee: a ciascuna di esse è associato un distico, che poi è chiarito da un commento. Il libro è in parte una riflessione sul mutamento di *yin* e di *yang* (da cui il titolo), in parte un elenco di piccoli precetti ispirati alla dottrina confuciana. La tradizione vuole che parte dei commenti siano stati scritti da Confucio; il *Libro dei mutamenti* è entrato far parte dei classici confuciani (si veda la voce *Confucio*).

Libro delle odi: (tit. orig.: *Shih Ching*) Raccolta di 305 componimenti che risalgono a epoca anteriore al VI secolo a. C. La raccolta comprende sia canzoni popolari sia composizioni «dotte» di corte. Secondo la tradizione, sarebbero state riunite da Confucio per il loro significato «educativo e morale», ma molte volte si tratta di semplici composizioni che celebrano episodi della vita agreste: la semina, il raccolto, il corteggiamento. Tradizionalmente, le poesie sono divise in quattro sezioni: 1) *Kuo-feng* (Arie dei principati), 160 poesie popolari degli stati feudali dell'impero Chou; i sovrani Chou le raccoglievano per documentarsi sui costumi e sull'animo del popolo, e i letterati di corte le riscrivevano dando uniformità allo stile e liberandolo dalle inflessioni dialettali. Molte composizioni parlano di amore, ma ve ne sono altre che esprimono sentimenti di ribellione contro i nobili e i burocrati corrotti. 2-3) *Ya* (Poesie nobili), suddivise in maggiori e minori: 105 poesie che descrivono la vita dei nobili, ne mostrano le passioni, ne illustrano le imprese. Tra le poesie nobili maggiori, alcune descrivono le origini leggendarie della dinastia Chou, a partire dal suo progenitore Hou Chi (Principe Miglio) che per primo coltivò i campi. 4) *Sung* (Inni), 40 composizioni cantate del corso dei sacrifici eseguiti nel tempio degli antenati o in occasione di cerimonie solenni o di offerte agli dèi; sono divise in tre gruppi: inni del regno di Chou e dei principati di Lu e di Sung (da Bertuccioli, mod.).

Lieh-tzu: (Maestro Lieh) Raccolta di scritti taoistici terza in ordine di importanza dopo quelle di Lao Tzu* e di Chuang Tzu*. È attribuita a Lieh Yü-k'ou, ma si ritiene che non abbia assunto la forma definitiva fino al III o IV secolo d. C. Dalle notizie biografiche disponibili, Lieh Yü-k'ou era cittadino di Shang e per molti anni continuò a insegnare senza mai farsi notare dal principe e dai suoi ministri. Infine, per non rinunciare alla sua indipendenza, si trasferì in una località isolata chiamata palude di P'u-t'ien. Vari accenni lo danno come contemporaneo del duca Hsü di Shang (422-396 a. C.): precederebbe così di qualche anno Chuang Tzu, che parla di lui (mentre Lieh non lo cita). Stu-

diò con il maestro Hu-ch'iu Tzu-lin, che gli insegnò a svuotare il cuore delle passioni e dei desideri e gli insegnò a viaggiare nel mondo interiore, in stato di estasi. Una parte del libro è dedicata all'esposizione della dottrina edonistica e cinica del filosofo Yang Tzu (IV secolo a. C.), compendiabile in una sola frase: «Ognuno per sé».

Moisti: Scuola filosofica fondata da Mo Tzu (479-381 a. C.), che sosteneva il pacifismo a oltranza e che fu avversaria del confucianesimo. Mentre Confucio insegnava che i sovrani dovevano farsi assistere da saggi consiglieri, Mo Tzu sosteneva che dovevano cedere il trono a chi era più preparato di loro; mentre per Confucio il modello da imitare era la dinastia Chou (1045-256 a. C.), per Mo Tzu lo era la più antica dinastia Hsia (2205-1766 a. C.); inoltre, per Mo Tzu, seguendo l'esempio del Cielo che manifesta il suo amore per tutte le creature, gli uomini dovevano praticare l'amore universale. Applicati alla politica, questi concetti portavano a insegnare che i governanti dovessero pensare unicamente a soddisfare i bisogni del popolo e rinunciare a ogni spreco: il primo e massimo di questi sprechi era la guerra, un altro lo erano i riti propugnati dai confuciani, che venivano visti come una perdita di tempo e di ricchezze. Mo Tzu diede una salda organizzazione al suo movimento, inquadrando i discepoli in gruppi quasi militari, pronti a intervenire dove sorgesse una minaccia di conflitto; la sua opposizione alla guerra lo portò a studiare le strategie della guerra difensiva, considerata come il migliore modo per scoraggiare le aggressioni, e in particolare l'arte di difendere le città, in cui egli e i suoi discepoli divennero degli esperti. Un fattore della riuscita della scuola fu il suo interesse per la retorica e la logica, a cui i moisti diedero per primi una sistemazione rigorosa (da Bertuccioli, mod.).

Oppio, guerre dell': si veda *Guerre dell'oppio*.

Ossa oracolari: si veda *Scapulomanzia*.

Primavere e autunni: (tit. orig.: *Ch'un-ch'iu*) Annali dello stato di Lu (nell'attuale provincia dello Shantung), dal 722 al 463 a. C., compilati da Confucio (551-479 a. C.) per fornire un modello morale. Il nome significa «cronache delle stagioni», che per brevità sono ridotte a due: primavera e autunno. L'opera mira a far risaltare, agli occhi dei futuri letterati che si daranno alla politica, le colpe dei feudatari del tempo. Con la dinastia Chou (1045-256 a. C.) si era instaurato in Cina un sistema feudale, con una struttura gerarchica che vedeva in cima il re, poi i nobili, ripartiti in cinque gradi di nobiltà (*kung* o duca, *hou* o marchese, *po* o conte, *tzu* o visconte, *nan* o barone), il popolo (suddiviso in mercanti, artigiani e contadini) e, al gradino più basso, gli schiavi. Mentre, secondo Confucio, agli inizi della dinastia Chou ciascuno sapeva stare al suo posto, all'epoca di Confucio i feudatari si arrogavano gradi superiori a quelli a cui avevano diritto, si sottraevano all'autorità regale e ai propri obblighi e questo portava a disordini e a contese; per mostrare come i guai dell'impero fossero da attribuire a manchevolezze delle famiglie nobili, colpevoli di avere

trascurato i riti e di avere usurpato posizioni loro non spettanti, Confucio scrisse gli annali del feudo dove era nato, in modo da far risaltare gli errori di rito e di protocollo commessi dai vari duchi. Poiché le cronache originali di Confucio sono molto concise, l'opera è in genere accompagnata da *Commentari** dovuti a Tso Ch'iu-ming (il più noto dei commentari; secondo la leggenda, il suo autore fu discepolo diretto di Confucio), Kung-yang e Ku-liang, scritti nel IV-III secolo a. C., che riferiscono più estesamente gli aneddoti e gli eventi storici a cui fa riferimento l'opera.

Riti di Chou: (tit. orig.: *Chou-li*) Opera contenuta nel canone confuciano, risalente al IV-I secolo a. C., di incerta attribuzione. Presenta un'esposizione idealizzata del sistema amministrativo della dinastia Chou (1045-256 a. C.) (da Bertuccioli, mod.).

Riti di etichetta: (tit. orig.: *I-li*) Opera contenuta nel canone confuciano, risalente al IV-I secolo a. C., di incerta attribuzione. Diversamente dal *Li-chi* (Libro dei riti o Memorie sui riti), che è una raccolta di testi di varie epoche, in parte attribuiti ad alunni di Confucio, e che per la dovizia di aneddoti sulla vita del maestro completa l'immagine data dagli *Analetti*, questa opera è una raccolta di rituali: contiene dettagliate descrizioni del cerimoniale da seguire in occasione di banchetti, matrimoni, sacrifici, funerali, gare di tiro con l'arco, missioni diplomatiche e così via (da Bertuccioli, mod.).

Scapulomanzia: Antica forma divinatoria cinese, riservata alla famiglia reale, praticata fin dalla dinastia Shang (1766-1045 a. C.) con gusci di tartarughe e ossa di animali (in prevalenza, scapole di bovini). Appoggiando sull'osso un tizzone ardente o una verga di bronzo arroventata, vi si producevano incrinature che, con la forma e la direzione, davano il responso chiesto agli dèi. Le iscrizioni poste dai sacerdoti sulle ossa usate per la divinazione sono tra i più antichi documenti della scrittura cinese; un archivio di queste ossa rinvenuto ad Anyang nell'Honan, dove era l'antica capitale, ha permesso di verificare l'effettiva storicità della dinastia Shang. Nelle scritte, le domande più frequenti riguardano: *a)* a quale spirito si doveva offrire un determinato sacrificio; *b)* la direzione di un viaggio, quanto doveva durare e quanto ci si doveva fermare; *c)* la caccia e la pesca; *d)* il raccolto; *e)* il tempo; *f)* malattie e guarigioni e così via (da Needham, mod.).

Shih Chih: si veda *Ssu-ma Ch'ien*.

Signore di Shang: Kung-sun Yang (o Wei Yang), signore di Shang, è il più noto esponente dei legisti, scuola filosofica che si sviluppò dopo il IV secolo a. C. (epoca dei Regni Combattenti, 403-221 a. C.), quando, sgretolatosi l'impero Chou (1045-256 a. C.) e resisi indipendenti gli stati feudali, la lotta tra questi cominciò a svolgersi senza esclusione di colpi finché non rimase il solo Ch'in, il cui signore si proclamò primo imperatore (221 a. C.). Era una vera lotta per la sopravvivenza, che richiedeva la mobilitazione di tutte le risorse dello stato, a costo di sacrificare gli interessi individuali e collettivi (i riti, le

tradizioni e così via). La scuola legista raccomandava la guerra come mezzo per ampliare i confini dello stato e leggi severe per rendere il popolo disciplinato e forte. Inoltre, il Signore di Shang sosteneva come prima esigenza quella di un'elevata produzione agricola per mantenere un grande esercito: a questo scopo patrocinava una riforma agraria e una suddivisione della popolazione agricola in piccoli gruppi, i cui membri dovevano controllarsi a vicenda perché allo stato affluissero regolarmente le decime. Il rigore del sistema procurò al Signore di Shang l'ostilità dei contemporanei, anche nel Ch'in (di cui fu ministro tra il 359 e il 338) ma i suoi sistemi diedero a quello stato l'organizzazione che in seguito lo portò alla superiorità; soprattutto, il Signore di Shang si guadagnò l'ostilità dei confuciani, a causa della sua indifferenza per le tradizioni e i riti. Wei Yang nacque nello stato di Wei e in gioventù entrò al servizio del primo ministro Kung-shu Tso, che, avendone riconosciuto il valore, in punto di morte suggerì al re Hui di Wei di prenderlo, benché giovane, come consigliere, avvertendolo inoltre: «Se Vostra Maestà non vuole prenderlo al suo servizio, farebbe bene a mandarlo a morte per impedirgli di lasciare il paese». Il re Hui, però, non ascoltò il suggerimento; Yang, poco più tardi, saputo che il duca Hsiao di Ch'in cercava uomini capaci, si recò in quello stato. Nonostante l'opposizione dei consiglieri legati agli antichi costumi, riuscì a convincere Hsiao a cambiare le leggi e l'organizzazione dello stato; nonostante qualche incidente — come l'aver dovuto punire lo stesso principe ereditario — riuscì a riorganizzare lo stato, e dopo qualche anno, a capo dell'esercito del Ch'in, sconfisse con un inganno l'esercito dello stato di Wei (e il re Hui di Wei rimpianse di non avere seguito i consigli del suo ministro Tso). Come premio, ricevette quindici città nel territorio di Shang e ne divenne feudatario. Alla morte del duca Hsiao di Ch'ing, però, il nuovo signore del paese lo accusò di preparare una rivolta e mandò i soldati ad arrestarlo; Yang fuggì a Wei, ma nel Wei non vollero accogliere l'uomo che li aveva traditi e sconfitti. Nessun altro stato volle accoglierlo, e perciò non gli rimase che ritornare nel Shang, dove raccolse un esercito e marciò contro l'esercito del Ch'in, ma venne sconfitto e ucciso.

Ssu-ma Ch'ien: Il «Grande Storico» o «Grande Astrologo» (per la carica da lui occupata alla corte Han a partire dal 110 a. C.) fu il primo a scrivere una vera storia della Cina, dalle origini fino all'unificazione, e non soltanto a raccogliere un gruppo di testimonianze come quelle del *Libro dei documenti**. Visse dal 145 a. C. al 90 (altre fonti danno l'86) a. C., e approfittò della sua posizione di astrologo di corte per accedere agli archivi di stato al fine di completare una storia della Cina già iniziata dal padre e a lui affidata in punto di morte. Nel 98 a. C., però, Ssu-ma Ch'ien cadde in disgrazia per avere preso le difese di un generale, Li Ling, che, sconfitto senza sua colpa da forze preponderanti degli unni, era stato condannato a morte e la cui famiglia era stata sterminata. Ssu-ma Ch'ien protestò contro quella che giudicava un'ingiustizia, ma venne accusato di insubordinazione e condannato all'evirazione. Avrebbe potuto evitare la punizione pagando una somma di denaro, ma era troppo povero; un altro si sarebbe ucciso per sottrarsi all'umiliazione, ma Ssu-ma Ch'ien scrisse nell'autobiografia di avere trovato la forza di vivere per completare la

sua opera. L'opera, *Memorie Storiche (Shih chi)* riassume la storia della Cina fino al 90 a. C. ed è suddivisa in cinque parti: 1) 12 annali principali (*Pen-chi*), con la successione cronologica degli avvenimenti; 2) 10 tavole cronologiche (*Piao*) con le genealogie delle case regnanti; 3) 8 «libri» (*Shu*): monografie su determinati argomenti come i riti, la musica, il calendario ecc. 4) 30 monografie (*Shih-chia*) sulle più importanti famiglie feudali; 5) 70 *Lieh-chuan*: biografie di personaggi famosi e monografie su paesi stranieri. Diversamente dalle grandi opere storiche dell'antichità occidentale, dove ciascun autore rielabora il materiale storico secondo la propria personalità e il proprio stile, Ssu-ma Ch'ien cercò soprattutto di esporre i fatti con precisione e di riportare i documenti originali, senza preoccupazioni retoriche e senza interventi personali.

Taiping, rivolta dei: Sommosa a sfondo religioso e politico nazionalista che durò dal 1850 al 1864, colpì 17 province, causò 20 milioni di morti (30 milioni se si contano le morti indirette). La ribellione cominciò sotto la guida di Hung Hsiu-ch'üan (1814-1864), un candidato bocciato agli esami di funzionario che, influenzato dal Cristianesimo, si proclamò fratello minore di Cristo, inviato a redimere la Cina. Un suo amico, Feng Yün-shan, utilizzò le idee di Hung per fondare un movimento religioso chiamato Pai Shang-ti Hui («Società degli adoratori di Dio») tra i contadini del Kwangsi. Nel 1847 vi aderì anche Hung Hsiu-ch'üan, e tre anni più tardi ebbe inizio la ribellione: il 1 gennaio 1850, Hung proclamò l'inizio della sua nuova dinastia Taiping e si nominò Celeste Sovrano. Il motto del nuovo «sovrano» — condividere le proprietà — richiamò molti poveri contadini, operai e minatori; presto quella che in origine era una banda di poche migliaia di straccioni si trasformò in esercito di un milione di soldati bene addestrati. Affermando di voler spodestare i dominatori stranieri Manchu della dinastia Ch'ing (1644-1911), l'esercito Taiping attaccò Nanchino e se ne impadronì il 10 marzo 1853; Hung si stabilì in quella città e le diede il nuovo nome di T'ien-ching («Capitale celeste»). Venne anche inviata una spedizione militare Taiping contro Pechino, che però non riuscì ad avvicinarsi alla città. Nel 1860 un'altra spedizione tentò di impadronirsi di Shanghai, ma venne fermata da un esercito addestrato da ufficiali occidentali. Anche i «gentiluomini», però, che in passato avevano sempre appoggiato le ribellioni contro le dinastie straniere, cominciarono a opporsi ai Taiping a causa della loro ostilità al confucianesimo: si unirono sotto un funzionario cinese dell'impero Manchu, Tseng Kuo-fan, il quale, nel 1862, assediò Nanchino. La città cadde nel luglio 1864; Hung si uccise per non cadere in mano al nemico, dopo essersi rifiutato di lasciare la città assediata. Nonostante la morte del loro capo, alcuni gruppi di Taiping continuarono a resistere fino al 1868.

Tangut: Popolazione di matrice tibetana, dedita alla pastorizia e all'agricoltura, che abitava nella regione a nordovest della Grande Muraglia, lungo la Via della Seta e che ne controllava quel tratto. Adottò il buddhismo come religione e ne lasciò una ricca documentazione pittorica e letteraria. Nel 1038 i Tangut proclamarono il loro regno di Hsi-Hsia, che sopravvisse per quasi due secoli finché non venne conquistato dai Mongoli.

Tokugawa, periodo: (o periodo di Edo = Tokyo) Periodo della storia del Giappone (1603-1867) corrispondente allo shōgunato (= governatorato militare) della famiglia Tokugawa. Instaurato dal «signore della guerra» (= feudatario + generale) Tokugawa Ieyasu dopo un periodo di guerre durato quasi tre secoli, il dominio degli shōgun Tokugawa (che formalmente erano sottoposti all'autorità imperiale, ma che in realtà avevano tutti i poteri politici ed economici) vide l'isolamento internazionale del Giappone, chiuso ai contatti con le potenze occidentali a partire dal 1639, e l'instaurarsi di una società gerarchica e rigidamente controllata, con la proibizione dei cambiamenti di residenza e con l'obbligo, per i figli, di ereditare la professione paterna. Contemporaneamente, la classe militare (samurai) venne trasformata progressivamente in una classe di amministratori. A causa della dimensione sovrabbondante della burocrazia e del suo immobilismo, verso la metà dell'Ottocento il Giappone non sarebbe stato in grado di resistere a una guerra contro le potenze occidentali; tuttavia, quanti chiedevano di importare le moderne tecnologie olandesi e inglesi incontravano una notevole resistenza. La condizione di stallo venne risolta quando una squadra navale degli Stati Uniti costrinse il Giappone a instaurare normali rapporti diplomatici. Nel 1867, lo shōgun restituì il potere all'imperatore e negli anni successivi il Giappone si diede nuovi ordinamenti, più vicini a quelli occidentali: è del 1889 la Costituzione e nel 1890 venne eletto un primo parlamento a suffragio limitato.

Wang Shih-cheng: Scrittore di epoca Ming (1368-1644) nato nel 1526 e morto nel 1590, che la tradizione vuole autore del romanzo *Chin P'ing Mei*. La leggenda di come fu scritto il romanzo narra che verso la metà del secolo XVI d. C. un semplice impiegato, Wang Yü, divenne proprietario di un famoso dipinto di epoca Sung (960-1279), *Risalendo il fiume* (si veda la fig. 11.14), importante non solo artisticamente, ma anche come documento storico perché ritraeva la capitale settentrionale dei Sung, K'ai-feng fu, prima della sua distruzione avvenuta nel 1127. Il dipinto era desiderato anche dal funzionario Yen Sung, che cercò in ogni modo di acquistarlo e che infine, divenuto ministro imperiale, costrinse Wang Yü a venderglielo minacciando di rovina lui e la famiglia. Wang dovette cederlo; con grande stupore del nuovo proprietario, però, alla festa data da Yen Sung per far ammirare il dipinto, il noto letterato T'ang Shun-chih si pronunciò dicendo che era una banale riproduzione e da allora in poi l'unico pensiero di Yen Sung — che accusava Wang di esserci tenuto l'originale e di avergli venduto una copia senza valore — fu quello di vendicarsi. Ne ebbe presto l'occasione, perché nel 1550, dopo che i Tartari avevano sfondato in un punto di cui era responsabile Wang Yü, lo fece condannare a morte per negligenza. Yen Sung morì nel 1568, e a quel punto la faida tra le due famiglie passò ai figli: Wang Shih-cheng, che cominciava già allora a distinguersi nelle lettere e a godere fama di uomo deciso, e Yen Shih-fan, che oltre ad avere sostenuto le accuse paterne contro Wang Yü, era già noto come campione di tradimento e di corruzione. Dopo vari tentativi di omicidio andati a vuoto, Wang Shih-cheng, che naturalmente si guardava dal far sapere al

nemico il suo desiderio di vendetta, ebbe occasione di incontrare Yen Shih-fan a una cerimonia pubblica, e Yen, per conversare, gli chiese che cosa stesse scrivendo. In realtà non aveva alcun interesse per gli studi confuciani di Wang, ed era noto come un avido lettore di romanzi erotici. Questa circostanza suggerì a Wang un piano. «Un romanzo», rispose, «intitolato *Chin P'ing Mei*» e promise ossequiosamente di mandarlo a Yen. Giunto a casa, trovò nel romanzo *Shui-hu chuan* [*I briganti*] uno spunto adatto, e in poche settimane — essendo un grande letterato confuciano e dunque in grado, secondo la tradizione popolare, di scrivere con rapidità prodigiosa quel tipo «inferiore» di produzione letteraria — terminò un libro di 1.600 pagine, in cui ritraeva spietatamente la vita privata e pubblica di Yen Shih-fan, attribuendola al protagonista del romanzo, il mercante Hsi-men Ch'ing. Né Wang si accontentò di ironizzare sul nemico, perché strofinò sull'angolo di ogni pagina, in basso, un chicco di veleno letale: in questo modo, umettandosi il dito per voltare la pagina, Yen avrebbe assorbito il veleno. Il romanzo giunse a Yen, che, non appena ne ravvisò il contenuto, cominciò a leggerlo con passione; il veleno operò con lentezza sufficiente; chiusa l'ultima pagina, letta l'ultima delle malefatte da lui stesso compiute, Yen cadde morto. Ma Wang non si considerava ancora sufficientemente vendicato, perché si recò sotto mentite spoglie nella sala dove era esposto il morto, e, asserendo di essere un grande amico del defunto, volle essere lasciato solo con lui. Le sue grandi grida di dolore tranquillizzarono la famiglia che attendeva dietro la porta, ma quando lo sconosciuto «amico» si era già allontanato, gli operai che dovevano chiudere la cassa si accorsero che alla salma mancava il braccio destro. Glielo aveva tagliato Wang, che così aveva aggiunto all'assassinio l'oltraggio della mutilazione (da Waley, mod.).

Wu, Imperatrice: si veda *Imperatrice Wu*.

Conologia della storia cinese

- 5000-2000 a. C. Varie culture neolitiche fanno la loro comparsa nella Cina Settentrionale, Centrale e Meridionale. Agricoltura primitiva, utensili di pietra, vasellame di fattura sempre più elegante. L'epoca dei mitici imperatori-saggi Yao, Shun e Yü.
- 2205?-1766? a. C. *Dinastia Hsia* (non documentata).
- 1766?-1045? a. C. *Dinastia Shang*: la più antica civiltà documentata. Monarchia ereditaria, divinazione, primi esempi di scrittura e tecnologia del bronzo.
- 1045-256 a. C. *Dinastia Chou*: governo patrimoniale e burocratico, formazione degli ideali sociali e politici fondamentali.
- 1045-771 a. C. *Chou Occidentale*: periodo relativamente stabile; dinastia Chou forte. L'Età dell'Oro.
- 770-256 a. C. *Chou Orientale*:
- 770-481 a. C. Periodo «Primavera e Autunno»: progressivo declino del potere e dell'autorità dei Chou. Nascita di regni indipendenti.
- 403-221 a. C. Periodo dei Regni Combattenti: diffusione delle armi di ferro, della balestra e della cavalleria nella guerra. Totale crollo del potere e dell'autorità Chou.
- 551-479 a. C. Confucio (K'ung Fu-tzu).
- 371-289 a. C. Mencio (Meng Tzu).
- 369-286 a. C. Chuang Tzu (date tradizionali).
- 298-238 a. C. Hsun Tzu.
- 280?-233 a. C. Han Fei Tzu.
- 221-206 a. C. *Dinastia Ch'in*: lo stato del Ch'in elimina i regni avversari, abolisce la nobiltà ereditaria e unifica il paese sotto il diretto dominio imperiale.
- 221-210 a. C. Regno di Ch'in Shih Huang-ti (primo imperatore del Ch'in).

- 215-214 a. C. Le precedenti fortificazioni vengono unite tra loro per formare la Grande Muraglia.
- 213 a. C. I classici confuciani sono mandati al rogo e ne è vietato il possesso.
- 213 a. C. Collasso del Ch'in e guerra civile.
- 213 a. C. Liu Pang (Han Kao-tsu) fonda la dinastia Han.
- 206 a. C.-220 d. C. *Dinastia Han*: la dinastia che formò la Cina. Istituzioni politiche ispirate alle idee dei legisti, modificate e razionalizzate dalle idee confuciane. L'aristocrazia pre-Han non venne restaurata, ma cominciarono a formarsi potenti famiglie di proprietari agrari, soprattutto nel Secondo Han (25-220 d. C.) Il periodo Han è notevole per le grandi opere storiche, la *fu* (prosa poetica), il pensiero confuciano, i cavalli e gli specchi di bronzo, le figure di ceramica e i dipinti su seta.
- 206 a. C.-220 d. C. Dinastia Han Occidentale o Primo Han (capitale Ch'ang-an).
- 206 a. C.-9 d. C. Tung Chung-shu, autore della sintesi confuciana della dinastia Han.
- 179?-104 a. C. Regno dell'imperatore Wu (Han Wu-ti): espansione del confine Han nell'Asia centrale; instaurazione del confucianesimo come dottrina ortodossa dello stato.
- 141-87 a. C.
- 145-90 a. C. Ssu-ma Ch'ien, autore dello *Shi-chi (Memorie storiche)*, che fissò il modello delle «storie dinastiche» cinesi.
- 9-23 d. C. Wang Mang usurpa il trono e fonda la dinastia Hsin, di breve durata.
- 25-220 Dinastia Han Orientale o Secondo Han (capitale Loyang).
- 65 Primo caso documentato di buddhismo in Cina.
- 105 circa Invenzione della carta.
- 184 Insurrezione dei Turbanti Gialli nella Cina Orientale.
- 184-215 Ribellione del Riso nel Szechwan.
- 220-589 *Epoca di divisione*: nel Sud, vari regimi deboli; nel Nord, dominio da parte di una successione di regnanti non Han. Progressiva ascesa delle famiglie dell'aristocrazia terriera. Rapida crescita delle religioni buddhista e taoista. Inizio della pittura di paesaggi, della scultura buddhista e delle pitture delle caverne.
- 220-285 *I Tre Regni* (Han, Wei e Wu).
- 265-420 *Dinastia Chin* (nel Sud, solo dopo il 316).

- 317-589 *Dinastie del Nord e del Sud.*
- 386-534 *Dinastia del Wei Settentrionale (T'o-pa Wei):* pacificazione del Nord della Cina sotto un forte dominio centrale.
- 581-618 *Dinastia Sui:* riunificazione militare e politica del Nord e del Sud della Cina (Grande Canale di collegamento tra Nord e Sud, 610 circa).
- 618 Li Yuan (T'ang kao-tsu) fonda la dinastia T'ang.
- 618-907 *Dinastia T'ang:* dinastia forte, espansionistica e cosmopolita. La società e gli alti livelli governativi sono dominati da poche potenti famiglie di proprietari terrieri aristocratici. Grande epoca della poesia. Buddismo e inizio della rinascita confuciana. Inizi della grande tradizione pittorica paesaggistica, della porcellana, della lavorazione dell'argento, dell'oro e della seta.
- 626-649 Regno di Li Shih-min (T'ang T'ai-tsung): epoca di espansione militare, di governo efficace e di eclettismo intellettuale.
- 684-705 L'imperatrice Wu (unica donna ad assumere direttamente il controllo del trono in tutta la storia cinese) proclama la dinastia Chou, che ebbe breve durata.
- 700-850 circa «Grande epoca della Poesia»: Wang Wei (m. 759), Li Po (m. 762), Tu Fu (m. 770), Han Yü (m. 824), Po Chii-i (m. 846).
- 713-756 Regno di T'ang Hsuan-tsung: epoca culturalmente brillante e politicamente inetta, che termina con una ribellione.
- 755-763 Ribellione del generale An Lu-shan (con lui inizia l'indebolimento del governo T'ang).
- 840-846 circa Soppressione del buddismo sotto l'imperatore Wu-tsung.
- 874-884 Ribellione di Huang Ch'ao.
- 907 Crollo dell'impero T'ang.
- 907-960 *Divisione Nord-Sud:* le Cinque Dinastie al Nord; i Dieci Regni al Sud.
- 916-1125 L'Impero Liao domina la Manciuria, la Mongolia e gran parte delle aree al confine settentrionale.
- 960 Chao K'uang-yin (Sung T'ai-tsu) fonda la dinastia Sung.
- 960-1279 *Dinastia Sung:* scomparsa dell'élite aristocratica chiusa, caratteristica dell'epoca T'ang. Inizio delle tendenze sociali, economiche, politiche e culturali della «seconda Cina imperiale». Messa a punto del sistema di esami per l'ingresso nella burocrazia statale e governo da parte

degli studiosi confudani. L'appartenenza all'élite dipende sempre più dall'istruzione, dal successo negli esami e dall'appartenenza alla burocrazia, e questo porta all'«ideale del letterato»: il raffinato gentiluomo-studioso. Epoca di espansione commerciale e di urbanizzazione, diffusione della stampa e della pratica della fasciatura dei piedi, sviluppo della letteratura in lingua parlata, grande epoca della pittura di paesaggi e della porcellana monocromatica. Rinascita neoconfuciana.

960-1127 *Dinastia Sung Settentrionale* (capitale Kaifeng).

1000-1200 circa Ascesa del neoconfucianesimo: Fan Chung-yen (m. 1052), Chou Tun-i (m. 1073), Shao Yung (m. 1077), Chang Tsai (m. 1077), Ch'eng Hao (m. 1085), Ch'eng I (m. 1107) e Chu Hsi (m. 1200).

1012 Prima introduzione su vasta scala del riso a maturazione precoce.

1065 Gli esami per l'ingresso nella burocrazia assumono la forma definitiva.

1069-1076 Wang An-shih, nel suo ruolo di primo consigliere, favorisce riforme che rafforzano il governo centrale.

1076 Wang An-shih si ritira; inversione della sua linea politica da parte dei conservatori Ssu-ma Kuang (m. 1086) e Su Tung-p'o (m. 1101).

1115-1234 La dinastia Chin (tribù Jurchen) s'impadronisce della Manciuria e della Cina del Nord.

1125-1127 La capitale dei Sung, Kaifeng, cade in mano ai Chin.

1127-1279 *Dinastia del Sung Meridionale* (capitale Hangchow).

1167-1227 Genghis Khan unifica i mongoli e conquista la maggior parte dell'Asia.

1234 Caduta della dinastia Chin; il potere 'mongolo si instaura nella Cina Settentrionale.

1260 Khubilai diviene Gran Khan dei mongoli.

1272-1368 *Dinastia Yuan*: dominio mongolo sulla Cina. Periodo notevole per lo sviluppo del dramma e per la prosecuzione delle tradizioni culturali cinesi.

1275-1291 Conquista mongola del Sud della Cina.

1272-1279 Marco Polo alla corte di Khubilai.

1279 L'ultimo imperatore Sung muore suicida.

1351-1368 Ribellione dei Turbanti Rossi.

- 1368 Chu Yuan-chang (Ming T'ai-tsu) fonda la dinastia Ming (capitale Nanchino; trasferita poi definitivamente a Pechino nel 1421).
- 1368-1644 *Dinastia Ming*: il comando ritorna ai cinesi; sviluppo della monarchia burocratica autoritaria; ulteriore sviluppo del neoconfucianesimo. Periodo notevole per il sorgere della lunga narrazione in prosa parlata (il «romanzo»), per la produzione della porcellana «azzurro e bianco» e per l'ulteriore sviluppo delle tradizioni poetiche e pittoriche.
- 1400 circa Pubblicazione delle prime versioni del *Romanzo dei Tre Regni* e dei *Briganti*.
- 1404-1433 Per conto della corte imperiale, l'eunuco Cheng Ho (1371-1433) guida sette spedizioni marittime dirette all'Oceano Indiano.
- 1472-1529 Wang Yang-ming, fondatore della scuola idealistica dell'«apprendimento della mente» del neoconfucianesimo.
- 1570-1600 circa Pubblicazione delle prime versioni dello *Scimmietto* e del *Chin P'ing Mei*.
- 1559-1643 Nurhaci (1559-1626) e Abahai (1592-1643) fondano lo stato Manchu nel Nordest.
- 1582-1610 Il missionario gesuita Matteo Ricci abita in Cina (dal 1600 al 1610 a Pechino) con la protezione imperiale.
- 1620-1647 Le rivolte dei contadini abbattano la dinastia Ming
- 1644 I Manchu conquistano la Cina e fondano la dinastia Ch'ing.
- 1644-1911 *Dinastia Ch'ing*: la cultura e le istituzioni dei Ming sono conservate. Ulteriore rafforzamento della monarchia; la crescita economica, lo sviluppo commerciale e l'aumento della popolazione continuano; epoca della filologia in letteratura, della ricerca letteraria e della compilazione di enciclopedie; ulteriore sviluppo della narrativa, della poesia e della pittura.
- 1662-1796 «Alto periodo Ch'ing»: sotto il governo di tre grandi imperatori — K'ang-hsi (r. 1662-1722), Yung-cheng (r. 1723-1735) e Ch'ien-lung (r. 1736-1796) — la Cina ebbe lunghi periodi di pace, prosperità e stabilità.
- 1750 circa Terminato il romanzo satirico *I letterati*.
- 1774-1789 Ricerca letteraria da parte dell'imperatore Ch'ien-lung; catalogo

- 1792 di tutti i libri dell'impero («Completa biblioteca dei Quattro Tesori»).
- 1796-1804 Pubblicazione del grande romanzo *Il sogno della camera rossa*
- 1800 circa
- 1839-1842 Ribellione del Loto Bianco.
- 1850-1864 Ingresso in Cina delle potenze occidentali in competizione tra loro.
- 1856-1860 Prima Guerra dell'oppio tra Cina e Inghilterra.
- 1894 Ribellione dei Taiping.
- 1895 Seconda Guerra dell'oppio tra Cina e Inghilterra e Francia. La Cina è sconfitta nella guerra sino-giapponese.
- 1898 La Riforma dei Cento Giorni è sconfitta dal conservatorismo.
- 1900-1901 Rivolta dei Boxer (Pechino è occupata da un'alleanza di potenze occidentali).
- 1911
- 1905 Abolizione del sistema degli esami.
- 1912 Crollo della dinastia Ch'ing.
- 1949 Proclamazione della Repubblica Cinese.
Repubblica Popolare Cinese.
La Repubblica Cinese continua a Taiwan.

Bibliografia

Introduzione: a) repertori bibliografici

- Association for Asian Studies, *Bibliography of Asian Studies*, Ann Arbor, Association for Asian Studies, 1965-.
- Chang, Ch'un-shu, *Premodern China: A Bibliographical Introduction*, Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1971.
- Gentzler, J. M., *A Syllabus of Chinese Civilization*, New York, Columbia University Press, 1972.
- Hucker, C. O., *China: A Critical Bibliography*, Tucson, University of Arizona Press, 1962.

Introduzione: b) storia della Cina

- Gernet, Jacques, *A History of Chinese Civilization*, trad. ingl. J. R. Foster, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Hucker, C. O., *China 's Imperial Past: An Introduction to Chinese History and Culture*, Stanford, Stanford University Press, 1975.
- Hucker, C.O., *China to 1850: A Short History*, Stanford, Stanford University Press, 1978.
- Fairbank, J.K., E.O. Reischauer e A.M. Craig, *East Asia: Tradition and Transformation*, Boston, Houghton Mifflin, 1978.
- Reischauer, E.O. e J.K. Fairbank, *China: Tradition and Transformation*, Boston, Houghton Mifflin, 1989.
- Reischauer, E. O. e J. K. Fairbank, *East Asia: The Great Tradition*, Boston, Houghton Mifflin, 1960.
- Schirokauer, Conrad, *A Brief History of Chinese and Japanese Civilizations*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

Capitolo 1

- Dawson, Raymond, *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*, London, Oxford University Press, 1967.
- Hudson, G. F., *Europe and China: A Survey of Their Relations from the Earliest Times to 1800*, ediz. orig. 1931, rist. Boston, Beacon Press, 1961.
- Isaacs, Harold, *Images of Asia*, New York, Harper Torchbooks, 1972.

Capitolo 2

- Boltz, W. G., «Early Chinese Writing» in *World Archaeology*, vol. 17, 1986, pp. 420-36.
- Chang, Kwang-chih, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- Chang, Kwang-chih, *The Archaeology of Ancient China*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- Creel, H. G., *The Birth of China: A Survey of the Formative Period of Chinese Civilization*, New York, Ungar, 1937.
- Keightley, D. N., «Late Shang Divination: The Magico-Religious Legacy», in Henry Rosemont, Jr. (a cura di), *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Chico, American Scholars Press, 1984, pp. 11-34.
- Keightley, D. N., «The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture» in *History of Religions*, vol. 17, nn. 3-4, 1978, pp. 211-25.
- Wang, C. H., «Towards Defining a Chinese Heroism» in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 95, n. 1, 1975, pp. 25-35.
- Wheatley, Paul, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, Aldine, 1971.

Capitolo 3

- The Cambridge History of China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978-
- Goodrich, L. C. e Fang Chao-ying (a cura di), *Dictionary of Ming Biography*, New York, Columbia University Press, 1975.
- Huang, Ray, *1587: A Year of No Significance*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- Hucker, C. O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

- Hummel, A. W. (a cura di), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644-1911*, Washington, Government Printing Office, 1943-1944.
- Spence, Jonathan, *Emperor of China: Self-Portrait of K'ang-hsi*, New York, Vintage, 1975.

Capitolo 4

- Bodde, Dirk, *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1967.
- Bodde, Dirk e Clarence Morris, *Law in Imperial China*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1967.
- Duyvendak, J. J. L. [traduttore] (a cura di), *The Book of Lord Shang*, ediz. orig. 1928, rist. Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- Hsu, Cho-yun, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 772-222 B. C.*, Stanford, Stanford University Press, 1965.
- Hulsewe, A. F. P. [traduttore], *Remnants of Ch'in Law*, Leiden, Brill, 1985. Hulsewe, A. F. P. [traduttore], *Remnants of Han Law*, Leiden, Brill, 1955.
- Watson, Burton [traduttore], *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*, New York, Columbia University Press, 1974.
- Watson, Burton [traduttore], *Records of the Grand Historian of China*, 2 voll., New York, Columbia University Press, 1961, ediz. ridotta *Records of the Historian*, New York, Columbia University Press, 1969.
- Yang, Gladys e Hsien-yi Yang [traduttori], *Selections from the Records of the Historian*, Pechino, Foreign Languages Press, 1977.

Capitolo 5

- Chan, Wing-tsit, *A Source Book of Chinese Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1969.
- De Bary, W. T., Wing-tsit Chan e Burton Watson (a cura di), *Sources of Chinese Tradition*, 2 voll., New York, Columbia University Press, 1960.
- Mote, F. W., *Intellectual Foundations of China*, New York, Knopf, 1982.
- Schwartz, Benjamin, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- Tu, Wei-ming, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1979.

Capitolo 6

- Ch'en, Kenneth, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
- De Bary, W. T. (a cura di), *The Buddhist Tradition in India, China, and Japan*, New York, Vintage, 1972.
- Jochim, Christian, *Chinese Religions: A Cultural Perspective*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1986.
- Overmyer, D. L., *Religions of China: The World as a Living System*, San Francisco, Harper & Row, 1986.
- Thompson, L. G., *Chinese Religion: An Introduction*, Belmont, Wadsworth, 1988.
- Wright, A. R., *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, 1959, rist. New York, Atheneum, 1965.
- Yang, C. K., *Religion in Chinese Society*, Berkeley, University of California Press, 1961.

Capitolo 7

- China: Seven Thousand Years of Discovery: China 's Ancient Technology*, Pechino, China Reconstructs Magazine, 1983.
- Chinese Academy of Sciences. Institute for the History of Natural Sciences, *Ancient China 's Technology and Science*, Pechino, Foreign Languages Press, 1983.
- Needham, Joseph e altri, *Science and Civilisation in China*, 14 voll, finora pubblicati, Cambridge, Cambridge University Press, 1954-.
- Sivin, Nathan, «A Supplementary Bibliography of Traditional Chinese Science» in *Chinese Science*, vol.7, 1986, pp. 33-41.
- Sivin, Nathan, «An Introductory Bibliography of Traditional Chinese Science, Books and Articles in Western Languages», in Shigeru Nakayama e Nathan Sivin (a cura di), *Chinese Science: Explorations of an Ancient Tradition*, pp. 279-310, Cambridge, MIT Press, 1973.
- Sivin, Nathan, «Science and Medicine in Imperial China—The State of the Field» in *Journal of Asian Studies*, vol. 47, n. 1, 1988, pp. 41-90.
- Sivin, Nathan, *Traditional Medicine in Contemporary China*, Ann Arbor, University of Michigan Center for Chinese Studies, 1988.

Capitolo 8

- Buxbaum, D. C. (a cura di), *Chinese Family Law and Social Change*, Seattle, University of Washington Press, 1978.
- Ebrey, Patricia Buckley, *Family and Property in Sung China: Yuan Ts' ai' s Precepts for Social Life*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Ebrey, Patricia Buckley e J. L. Watson (a cura di), *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- Guisso, R. W. e Stanley Johannesen (a cura di), *Women in China: Current Directions in Historical Scholarship*, Youngstown, Philo Press, 1981.
- Hanley, Susan B. e A. P. Wolf (a cura di), *Population in East Asian History*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

Capitolo 9

- Chao, Kang, *Man and Land in Chinese History: An Economic Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1986.
- Eastman, L. E., *Family, Fields, and Ancestors: Constancy and Change in China 's Social and Economic History, 1550-1949*, New York, Oxford University Press, 1988.
- Elvin, Mark, *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford, Stanford University Press, 1973.
- Ho, Ping-ti, *Studies on the Population of China, 1368-1953*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.
- Perkins, D. H., *Agricultural Development in China, 1368-1968*, Chicago, Aldine, 1969.

Capitolo 10

- Huang, P. C. C., *The Peasant Economy and Social Change in North China*, Stanford, Stanford University Press, 1984.
- Meskill, Johanna M., *A Chinese Pioneer Family: The Lins of Wu-feng, Taiwan, 1792-1895*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Naquin, Susan, *Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- Naquin, Susan ed Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- Rowe, W. T. *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889*, Stanford, Stanford University Press, 1984.
- Spence, Jonathan, *The Death of Woman Wang*, New York, Viking, 1978.

Capitolo 11

Cahill, James, *Chinese Painting*, Cleveland, World, 1960.

Sickman, Laurence e A. C. Soper, *The Art and Architecture of China*, ediz. riv., Baltimore, Penguin, 1971.

Siren, Osvald, *Chinese Painting: Leading Masters and Principles*, 7 voll., New York, Ronald Press, 1956-1958.

Sullivan, Michael, *The Arts of China*, Berkeley, University of California Press, 1984².

Sullivan, Michael, *The Meeting of Eastern and Western Art*, Greenwich, New York Graphic Society, 1973.

Capitolo 12

Graham, A. C., *Poems of the Late T'ang*, Baltimore, Penguin, 1965.

Liu, J. J. Y., *The Art of Chinese Poetry*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

Liu, Wu-chi e I. Y. Lo, *The Sunflower Splendor: Three Thousand Years of Chinese Poetry*, New York, Anchor Books, 1975.

Owen, Stephen, *The Great Age of Chinese Poetry: The High T'ang*, New Haven, Yale University Press, 1982.

Owen, Stephen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.

Waley, Arthur, *The Life and Times of Po Chu-i*, New York, Macmillan, 1949.

Waley, Arthur [traduttore], *Translations from the Chinese*, New York, Knopf, 1941.

Capitolo 13

Birch, Cyril (a cura di), *Anthology of Chinese Literature*, 2 voll., New York, Grove Press, 1965-1972.

Birch, Cyril (a cura di), *Studies in Chinese Literary Genres*, Berkeley, University of California Press, 1974.

Chang, H. C. (a cura di), *Chinese Literature*, vol. 1, *Popular Fiction and Drama*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973.

Hsia, C. T., *The Classic Chinese Novel*, New York, Columbia University Press, 1968.

Liu, Wu-chi, *An Introduction to Chinese Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1966.

- Nienhauser, William, Jr. (a cura di), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Plaks, A. H. (a cura di), *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- Plaks, A. H., *The Four Masterworks of the Ming Novel*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Fonti consultate per la preparazione delle carte geografiche

- Central Intelligence Agency, *China*, Map Number 800029 (545114), Washington, Central Intelligence Agency, 1984.
- Central Intelligence Agency, *Soviet Union, East and South Asia*, 1:46,000,000, Washington, Central Intelligence Agency, 1987.
- Fairbank, J. K., E. O. Reischauer e A. M. Craig, *East Asia: Tradition and Transformation*, Boston, Houghton Mifflin, 1973.
- Hermann, Albert, *An Historical Atlas of China*, ediz. riv. a cura di Norton Ginsburg, Chicago, Aldine, 1966.
- Hsieh, Chiao-min, *Atlas of China*, a cura di C. L. Salter, New York, McGraw-Hill, 1973.
- Hucker, C. O., *China's Imperial Past*, Stanford, Stanford University Press, 1975.
- Meskill, J. T., *An Introduction to Chinese Civilization*, Lexington, Heath, 1973.
- New York Times, *The Times Atlas of China*, New York, Times Books, 1974.
- Rand McNally, *Rand McNally Atlas of World History*, New York, Rand McNally, 1987.
- Schirokauer, Conrad, *A Brief History of Chinese and Japanese Civilizations*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

Indice dei nomi*

- Abahai, 383
Abrams, M. H., 363, 364 e n
Achille, 34-37, 43n, 45, 47, 54
Acker, William, 303
Afrodite, 48
Alessandro Magno, 124, 125, 317
Alford, W. P., 105n
Allan, Sarah, 52n
Amano Motonosuke, 264 e n
Ames, R. T., 233n
Amitabha, 179
An Lu-shan, generale, 87, 331, 381
Andrewes, Anthony, 109n
Anson, George, 21-23
Antigone, 37, 58, 113-14
Aristotele, 107, 109, 111-16, 118, 123, 124
Auerbach, Erich, 53n
Austen, Jane, 363

Backhouse, Edmund, 26 e n
Bacone, Francesco, 193-95, 198
Bagley, R. W., 54n
Ballard, J. G., 30, 31n
Balzac, Honoré, 363
Barker, Ernest, 111n
Barrett, T. H., 6, 8, 10, 151, 241, 313, 339
Baudelaire, Charles, 363
Bayle, Pierre, 20
Beattie, Hilary J., 244n
Becker, Stephen, 30n
Bennett, S. J., 215n
Berling, Judith A., 282, 283n, 295 e n
Bertuccioli, Giuliano, 321n, 353n, 367, 370-73
Bienenstein, Hans, 78n
Birch, Cyril, 345n
Bodde, Derk, 57n, 77n
Bodhidharma, 180
Boserup, Ester, 263 e n
Boulanger, N.-A., 22
Bouvet, Jean, 18-20
Bovero, Clara, 347n
Boxer, Baruch, 216n
Bramah, Ernest, 28 e n
Brecht, Bertolt, 30 e n
Brewitt-Taylor, C. H., 345n
Bronté, Charlotte, 363
Bronté, Emily, 363
Brook, Timothy, 244n
Brügel, 340
Brumfitt, J. H., 21n
Buck, Pearl S., 27 e n, 347n
Buddha, 166, 171, 173, 178-80
Burns, Elizabeth, 335n
Burns, Tom, 335n
Buss, A. E., 298n
Buxbaum, David C., 228n

Calogero, Guido, 23n
Canetti, Elias, 31 e n
Capon, Edmund, 367
Carlitz, Katherine, 355n
Carlo Magno, 20
Carpenter, F. I., 24n
Cartesio, Renato, 38
Cassedy, James H., 212n
Cassirer, Ernst, 118n
Cescatti, Olimpio, 352n
Ch'ao T'so, 128
Ch'e Jo-shui, 248n
Ch'en Hsien-chang, 157
Ch'en Hsueh-wen, 280n
Ch'eng Hao (Ch'eng Ming-tao), 153-54, 245, 382
Ch'eng I (Ch'eng Yi-ch'uan), 153-54, 243, 251, 382

* I numeri in carattere corsivo si riferiscono alle figure fuori testo.

- Ch'ien Ta-hsin, 186n
 Ch'ien-lung, imperatore, 20, 159-60, 284, 383
 Ch'in Shih Huang-ti, primo imperatore, 77, 106, 126, 304, 379
 Ch'iu Wei, 330
 T'ung-tsu, 82n, 92n, 236n
 Ch'ü Yuan, 37
 Chaffee, J. W., 240n, 242n
 Chambers, William, 311
 Chang Chih-po, 209, 210
 Chang Chüeh, 169
 Chang Chung-li, 99n
 Chang Fei, 345
 Chang Hsien-chung, 284
 Chang Hsuan, 306, 28
 Chang Hsueh-ch'eng, 281 e n
 Chang, Leo, 122n
 Chang Pang-chi, 248n
 Chang, Shelley Hsueh-lun, 356n
 Chang Tao-ling, 169, 182
 Chang Tsai, 153, 155, 382
 Chang Tse-tuan, 31
 Chao K'uang-yin (Sung T'ai-tsu), 381
 Charlie Chan, 29
 Chavannes, Edouard, 26
 Cheng Ho, 383
 Cheng-Yill Chen (Ch'eng Chen-i), 206n, 218n
 Chevalier, H. M., 30n
 Chi-chien Wang, 358n
 Chi-tsang, 151
 Chia I, 145
 Chia Pao-yü, 359-61
 Chiang K'ai-shek, 297
 Chiang Yuan, 320
 Chih-i, 151, 178-79
 Ching, Julia, 158n
 Chou Tun-i, 153, 155, 382
 Chou, duca di, 73
 Chu Hsi, 134, 153-58, 161, 199, 243, 245, 249, 251, 293, 382
 Chu Jui-hsi, 251n
 Chu pa-chieh, 350
 Chu Ta (Pa-ta Shan-jen), 306-07, 32
 Chu Yü, 237
 Chu Yuan-chang (Ming T'ai-tsu), 383
 Chuang Tzu, 44, 46n, 340, 365-66, 371, 379
 Chun-shu Chang, 356n
 Chung-tzu-ch'i, 318-19
 Cicerone, 124
 Clark, D. H., 205n
 Clavell, James, 28 e n
 Collins, William, 313
 Comte, Auguste, 196
 Condorcet, 22
 Confucio, 6, 8-9, 20, 33, 37 e n, 44-45, 47, 53-56, 66, 75, 110, 112-14, 121, 133-40, 144-46, 148, 150-51, 155-56, 158, 161, 167, 169, 231, 322, 342, 366-67, 369, 371-72, 379
 Copernico, 219
 Cranmer-Byng, J. L., 21n
 Creel, Herrlee G., 73n
 Creonte, 57-58
 d'Elia, Pasquale, 18n
 D'Entreves, A. P., 112n, 124n
 Dai-yi Lin, 362n
 Darca, Jacopo, 30n
 Dau-lin Hai-i, 232n
 Dawley, Alan, 287n
 Dawson, Raymond, 343n
 de Bary, W. T., 146n, 159n, 242n
 De Groot, J. J. M., 164n
 de Mendoza, Gonzales, 17
 de Semedo, Alvarez, 310, 311n
 de Vries, Jean, 282n
 Defoe, Daniel, 21, 22n
 Delacroix, 310
 Dennerline, Jerry, 244n
 Dettore, Mariapaola, 28n
 di Giura, L. N., 344n
 Dickens, Charles, 24 e n, 363
 Dieterlen, G., 56n
 Don Chisciotte, 351
 Doolittle, Justus, 225n
 Dostoevsky, 363
 Dracone, 113
 Du Halde, 19
 Dubs, H. H., 108n, 119n
 DUBY, Georges, 227n
 Dull, J. L., 3, 6-7, 9-10, 12-14, 82n, 107, 131, - 228n
 Dumas, Alexandre, 363
 Duyvendak, J. J. L., 116n
 E-tu Zen Sun, 198n
 Eagleton, Terry, 335n
 Ebrey, Patricia Buckley, 3, 7, 10-11, 13, 82n, 237n, 240n, 242n, 244n, 251n
 Ecke, Gustav, 311
 Eckermann, J. P., 24 e n
 Edipo, 37, 57

- Edwards, Lois, 205n
 Egerton, Clement, 352n
 Elegant, R. S., 28
 Eliot, T. S., 363
 Elman, Benjamin, 159n, 219n
 Elvin, Mark, 253n
 Emerson, R. W., 24
 Enkidu, 46, 51
 Epitteto, 20
 Ercole, 321
 Ettore, 47, 52, 58n
 Eumorfopoulos, George, 312
 Eversley, D. E. O., 226n

 Fa, 370
 Fa-tsang, 178-79
 Fairbank, J. K., 12n, 247n
 Fan Chung-yen, 153, 382
 Farnell, L. R., 51n
 Farrell, J. G., 29 e n
 Fatta, Corrado, 23n
 Faure, David, 244n
 Fei, John C. H., 68n
 Feng Yün-shan, 375
 Ferrarini, A. R., 30n
 Feuerwerker, Albert, 3, 10-13, 278-79, 288n
 Fewsmith, Joseph, 297n
 Fingarette, Herbert, 45 e n
 Finley, J. H. Jr., 52-53
 Finley, M. I., 50 e n
 Finnis, John, 124n
 Fletcher, Joseph, 299n
 Forman, Werner, 367
 Fortes, Meyel, 56 e n
 Francis, Sam, 315
 Frank, Jerome, 107n
 Franke, Otto, 26
 Franklin, Benjamin, 21
 Franklin, Ursula Martius, 64n
 Freedman, Maurice, 239n, 244n
 Fry, Robert, 310
 Fu Hao, regina, 40
 Fu 1-ling, 288n
 Fu Manchu, 25, 29
 Fu-chien sheng Po-wu kuan, 248n
 Fuma Susumu, 294n
 Furth, Charlotte, 228n
 Fustel de Coulanges, Numa Denis, 227n

 Gabo, Naum, 309
 Galilei, Galileo, 198

 Gardner, Daniel, 154n
 Gardner, John, 46n
 Gates, Hill, 255n
 Genet, Jacques, 18n
 Genghis Khan, 20, 369, 382
 Gerth, H. H., 38n
 Gertz, Sunhee Kim, 335n
 Giles, Herbert, 344n
 Gilgamesh, 46-48
 Giorgio III d'Inghilterra, 21
 Girard, Stephen, 21
 Girardot, N. J., 52 e n
 Giunone, 321
 Glass, D. V., 226n
 Goethe, J. W., 24
 Gogol, Nikolaj, 363
 Goldberg, Leo, 205n
 Goldstein, B. R., 209, 210n
 Goldstein, Jonathan, 21n
 Gombrich, E. H., 51 e n
 Goody, Jack, 227n
 Gouldner, A. W., 55n
 Graham, A. C., 55n, 154n
 Graves, Morris, 314
 Gray, Thomas, 313
 Greimel, Anna Maria, 338n
 Griggs, David, 261n
 Guisso, R. W., 228
 Gutenberg, 193
 Guy, Basil, 19n, 21n, 23n

 Hajnal, J., 226
 Hamilton, G. G., 298n
 Han Ch'eng-ti, 108
 Han Fei Tzu, 10, 110, 119-21, 122n, 128, 144, 231, 379
 Han Suyin, 29 e n
 Han Yü, 152, 381
 Hanan, Patrick, 342, 343 e n, 345n, 352 e n, 356n
 Hanley, Susan B., 226n
 Hardy, Thomas, 363
 Havelock, Eric, 120n
 Hawkes, David, 358n
 Hawthorne, Nathaniel, 363
 Hazelton, Keith, 244n
 Hegel, G. W. F., 22, 23 e n, 27
 Hegel, R. E., 356n
 Henderson, J. B., 219n
 Herlihy, David, 226n, 227n
 Hersey, John, 28n, 29 e n
 Hesse, Herman, 31
 Ho Peng Yoke, 209, 210n, 217

- Ho Ping-ti, 99n
 Hogden, Margaret, 19n
 Hohenberg, P. M., 282n
 Holmgren, Jennifer, 250n, 253n
 Horner, 202
 Hou Chi (Principe Miglio), 9, 59, 321, 371
 Hsi-men Ch'ing, 352-55, 377
 Hsia Chili-yen, 28n
 Hsia Kuei, 312
 Hsia, C.T., 335n, 345n
 Hsiang Yfl, 58n
 Hsiao Kung-ch'uan, 103n
 Hsiao, duca di Ch'in, 117, 374
 Hsiao-po Wang, 122n
 Hsieh Pao-chao, 92n
 Hsieh Yü-shou, 205n
 Hsien, A. C. K., 252n
 Hsü Chi, 248
 Hsu Cho-yun, 75n
 Hsu Heng Wu, 157
 Hsu Sung, 250n
 Hsü, duca di Shang, 371
 Hsuan-tsang, 151, 177-78, 349-51
 Hsuan-tsung, imperatore, 85
 Hsueh Hsuan, 157
 Hsueh Pao-ch'ai, 360
 Hsun Tzu, 45, 118-19, 134, 143-45, 161, 167, 230n, 379
 Hu Daojing, 200n
 Hu Yuan, 153
 Hu-ch'iu Tzu-lin, 371
 Huang Ch'ao, 381
 Huang Chen, 245n
 Huang Ti (Imperatore Giallo), 145
 Huang Tsung-hsi, 159 Huang 308
 Huang, P. C. C., 285 e n
 Hucker, C. O., 92n, 94n, 247n Hughes, Diane Owens, 227n Hugo, Victor, 363
 Hui, re di Liang, 64
 Hui, re di Wei, 374
 Hui-neng, 180
 Hui-ssu, 178
 Hui-tsung, imperatore, 28
 Hulsewe, A. F. P., 108n, 127n
 Hung Hsiu-ch'üan, 375
 Hunt, Michael, 25n, 27n
 Hyland, Tita, 307
 Hymes, R. P., 240n, 243n
 I Yin, 71
 Imahori Seiji, 288n, 289n
 Imperatrice Vedova, *si veda* Tzu Hsi, 365
 Isaacs, Harold, 26 e n, 27 e n
 Ishtar, 48
 Isidoro di Siviglia, 130
 Jackson, J. H., 347nn
 Jacobson, Esther, 1
 Jahier, P., 352n
 James, Henry, 363
 Jaspers, Karl, 104n
 Jen An, 48
 Jo-hsi, Chen, 28
 Jochim, Christian, 165n
 Johannesen, Stanley, 228n
 Johnson, D. G., 82n, 283n
 Johnson, Kay Ann, 254n
 Jones, Richard, 260
 Jowett, Benjamin, 111n, 114n
 K'ang-hsi, imperatore, 18, 131, 306, 383, 18
 Kafka, Franz, 30 e n
 Kan Lung, 117
 Kang Chao, 259n
 Kao Ch'ü-hsun, 9
 Kao-tsung, imperatore, 368
 Keightley, D. N., 6-7, 10, 13, 60n, 72 e n, 134, 167, 229, 339-40
 Kent, William, 311
 Keplero, 202, 219
 Kern, Fritz, 130n
 Keyes, C. W., 124n
 Khubilai Khan, 157, 188, 382
 Kingston, Maxine Hong, 29 e n
 Klapisch-Zuber, Christiane, 227n
 Kleinman, A., 251n
 Kline, Franz, 315
 Knoblock, John, 119n
 Ko Ch'ao-fu, 170
 Ko Hung, 170
 Kracke, E. A. Jr., 88n
 Kramer, Samuel Noah, 57n
 Kriedte, Peter, 263n
 Ku k'ai-chih, 304
 Ku Yen-wu, 159
 Ku-liang, 373
 Kuan Yü, 345
 Kuhn, Franz, 338n, 347n, 351n, 353n, 358n
 Kumarajiva, 177
 Kung Chiang, 251
 Kung-shu Tso, 373
 Kung-sun Hung, 146 Kung-yang, 373

- Kuwayama, George, 64n
 Kwang-chih Chang, 70n
 Kwang-ching Liu, 228n

 Lach, Donald, 18n
 Lanciotti, L., 361n
 Lao Tzu, 85, 121, 145, 167, 169, 171, 369, 371
 Latourette, K.S., 26
 Lau, D.C., 136n, 140n
 Lau, J.S.M., 345n
 Le Comte, 19
 Lee, James, 260
 Lees, Lynn Hollen, 282n
 Legge, James, 26, 61n, 113n, 114n, 232n, 249n
 Leibniz, 19
 Levy, H. S., 248n, 249 e n
 Leys, Simon, 28 e n
 Li Ao, 152
 Li Ch'iao-p'ing, 198n
 Li Chih, 158
 Li, D.J., 247n
 Li Ju-chen, 362 e n
 Li Ling, generale, 374
 Li Lung-mien, 306
 Li Po, 9, 328, 330-33, 370, 381
 Li Shih-min (T'ang T'ai-tsung), 381
 Li Ssu, 144
 Li Tzu-ch'eng, 284
 Li Yü, 338n
 Li Yuan (T'ang kao-tsu), 381
 Lían Ssu-yung, 9
 Liang-lao Dec, 28n Liao, W. K., 119n
 Lieh Tzu (Lieh Yü-k'ou), 371
 Lin, principe, 370
 Lin, 360
 Lin, T.-Y., 252n
 Lin Yutang, 28n, 369 Liu Hsiang, 233
 Liu Pang (Han Kao-tsu), 58n, 380
 Liu Pei, 345, 346
 Liu Tsung-chou, 159
 Liu Yin, 157
 Liu Yung-ch'eng, 286 e n
 Lo Kuan-chung, 345, 346
 Loewe, Michael, 77n
 Lord Burlington, 311
 Lou Yueh, 250-51
 Lovin, Robin W., 52n
 Lu Chia, 145
 Lu Gwi-djen, 211n
 Lu Hsiang-shan (Chiu-yuan), 156, 158
 Lu Hsiu-ching, 175
 Lū Tsu-ch'ien, 238n
 Lu Tung-pin (Patriarca Lu), 183
 Luce, Henry, 27
 Luigi XIV, 18, 302

 Ma Yuan, 312, 34 Ma, Y.W., 345n
 Macartney, George, 21 e n
 MacDowell, Douglas M., 113n
 McEvedy, Colin, 260
 McHugh, Florence, 358n
 McHugh, Isabel, 358n
 McIlwain, C. H., 125 e n, 130n
 McKnight, Brian, 128n
 McLeod, Katrina C. D., 127n
 Machiavelli, Nicolò, 111
 Maier, John, 46n
 Maitreya, 184
 Malraux, André, 30 e n
 Malthus, 263
 Manegold, 130
 Mann, Susan, 252n, 253n
 Mao Tse-tung, 38, 275, 308
 Martin, Richard, 338n
 Martin, W. A. P., 26
 Marx, Karl, 24, 268n
 Masi, Edoarda, 358n
 Mason, Mary G., 24n
 Medick, Hans, 263n
 Melville, 363
 Mencio (Meng Tzu), 37-38, 45, 58-59, 109-10, 112-15, 130, 134, 140-44, 155-56, 158, 161, 379
 Metzger, T. A., 38 e n
 Miall, Bernard, 351n, 352n
 Michaux, Henri, 314
 Michelangelo, 310
 Miller, Lucien, 361n
 Miller, S. C., 24n
 Minford, John, 358n
 Ming T'ai-tsu, 92-93, 184
 Miura, Isshu, 180n
 Mo Tzu, 141, 231, 372
 Mondrian, Piet, 308
 Montesquieu, 21-22, 27
 Morgan, J. P., 312
 Morrall, John B., 130n
 Morse, H. B., 26
 Mote, F. W., 103n, 106n

- Motti, Adriana, 349n
 Moulder, Frances V., 299n
 Muir, Edwin, 30n
 Muir, Willa, 30n
 Mungello, David, 20n
 Munro, Donald, 123n
 Muramatsu, Yuji, 290n
- Nagarjuna, 177
 Naquin, Susan, 99n, 184n
 Nathan, Andrew J., 283n
 Needham, Joseph, 50 e n, 65n, 194n, 204n, 211n, 214n, 217 e n, 12, 14, 15, 16
 Nerone, 317
 Neumann, Franz, 104n
 Newton, Isaac, 219
 Nüda Noboru, 291n
 North, D. C., 273 e n
 Nurhaci, 383
 Nussbaum, Margaret C., 112n
- O'Hara, AR., 233n, 249n
 Ocko, Jonathan, 228n
 Omero, 52n, 54, 58n, 317
 Ono Kazuko, 294n
 Oreste, 37
 Orleans, Leo, 193n
 Ou-yang Hsiu, 153
 Overmyer, D. L., 165n, 184n
 Owen, David, 294n
 Owen, Stephen, 6, 9
- P'eng Tse-i, 288n
 P'u Sung-ling, 343, 344n
 Pa-ta Shan-jen, 309
 Pan Chao, 233, 249
 Pan Chin-lien (Loto d'Oro), 353
 Paramartha, 177
 Pascal, 202
 Passi, A., 116n
 Patriarca Lo, 185
 Patriarca Lu, *si veda*
 Lu Tung-pin Patroclo, 37, 43n
 Peck, Graham, 28 e n
 Pentesilea, 34-35, 37
 Perkins, Dwight, 263 e n, 268 e n
 Pettinati, Giovanni, 46n
 Ping-ti Ho, 285n
 Ping-Yü Ho, 217n
 Piper, F. M., 312, 33
- Pisu, Renata, 28n
 Plaks, A. H., 337n, 341, 342n, 348 e n, 355 e n, 356 e n, 361n
 Platone, 47n, 53-55, 107, 109, 111, 112n, 118, 123
 Po Chü-i, 324, 381
 Po Yi, 47
 Po-ya, 318-19
 Pocar, Ervino, 30n
 Pollitt, J.J., 35n
 Pollock, Jackson, 315
 Polo, Marco, 62, 157, 163, 269, 310, 369, 382
 Porkert, Manfred, 210n
 Poussin, 310
 Pratt, Leonard, 361n
 Principe Miglio, *si veda* Hou Chi Prometeo, 45, 47
 Pu Yu, imperatore, 367
- Ranldn, Mary B., 295 e n
 Rawski, Evelyn S., 99n, 283n, 246n
 Reischauer, Edwin O., 247n
 Reynolds, Frank E., 52n
 Ricci, Matteo, 17, 19, 310, 383
 Rickett, Allyn, 115n
 Ripa, Matteo, 311
 Rissler Stoleman, Maj-Lis, 352n
 Roberts, Moss, 345n
 Roberts, W. R., 114n
 Robins, Benjamin, 22n
 Robinson, C. E., 124n
 Rohmer, Sax, 25
 Rolston, David L., 335n, 363n
 Ropp, P. S., 186n, 253n, 358n
 Rosa, Salvator, 311
 Roth, Guenther, 121n
 Rousseau, 21-22
 Rowe, W. T., 3, 10-13
 Roy, David, 352n
 Rudolph, Susanne Hoeber, 298 e n
- Saeki Tomi, 286 e n
 Sagan, Eli, 67n
 Said, E.W., 31 e n
 Sand, George, 363
 Santayana, George, 68
 Sargon il Grande, 51
 Sasald, Ruth Fuller, 180n
 Schlumbohm, Jurgen, 263n
 Schmied, Wieland, 314n
 Schoppa, R. Keith, 297n
 Schwarcz, Vera, 28 e n

- Schwartz, Benjamin I., 37n, 45n, 67n,
 104n, 119n
 Scott, John, 338n
 Scott, Paul, 29 e n
 Scott, Wilbur, 335n
 Segalen, Victor, 29 e n
 Sesto Patriarca, 183
 Sewell, William H., Jr., 287n
 Shúzò Shiga, 228n
 Shang Tì (Imperatore Celeste), 60
 Shang Yang, si veda
 Signore di Shang Shao Yung, 153, 155, 382
 Shapiro, Sidney, 347n
 Shen Fu, 361 e n
 Shen Kua, 199, 200n, 309
 Shen, Sinyan, 206n
 Shi, Yaohua, 335n
 Shih-t'ao (Tao-chi), 307, 313, 37
 Shiou-chuan Sun, 198n
 Shu Ch'ì, 47
 Shun, imperatore mitico, 147, 379
 Signore di Shang (Kung-sun Yang), 10,
 110-11, 116-21, 373
 Siren, Osvald, 26
 Sivin, Nathan, 3, 8-9, 11, 13, 26, 50, 179,
 200n, 205n, 207n, 211n, 214n, 219n,
 221n, 223n, 302, 309
 Skinner, G. W., 239n
 Smith, A. H., 225n
 Snodgrass, Anthony, 49n
 Snow, Edgar, 28 e n
 So, Jenny F., /
 Socrate, 55
 Sofocle, 57, 113
 Solone, 113
 Spader, D. J., 103n
 Spence, J. D., 14, 18n, 132n, 165, 221n,
 252n, 344n
 Ssu-ma Ch'ien, 36, 48, 58n, 68, 126, 128,
 136, 148, 304, 357, 365, 369, 374-75, 380
 Ssu-ma Kuang, 153, 155, 238 e n, 245, 251,
 382
 Stendhal, 363
 Stephenson, F. R., 205n
 Stone, Lawrence, 227n
 Su Shih, 153, 248
 Su Tung-p'ò, 307, 382
 Sullivan, Michael, 6-7, 9, 167, 179, 311n,
 337
 Sun Chüeh, 238
 Sun Fu, 153
 Sun Wu-k'ung, 350
 Sung Chiang, 348, 353-54
 Sung Ying-hsing, 198n
 Swann, Nancy Lee, 233n, 249n
 T'a Chi, 370
 T'ai-tsung, imperatore, 237, 368
 T'ang Hsuan-tsung, imperatore, 381
 T'ang Shun-chih, 376
 T'ao Ch'ien, 0, 324-27, 333
 T'ao Tsung-i, 248n
 T'ò T'ò, 238n, 245n
 T'ung-tsu Ch'ü, 131n
 Tai Chen, 159
 Tal Yen-hui, 228n
 Tao-an, 173-74, 177
 Temple, William, 311
 Teng t'ò, 288n
 Thackeray, W. M., 363
 Thatcher, Melvin, 237n
 Thompson, E. P., 287n
 Thompson, L. G., 165n
 Tì (Imperatore Celeste), 43
 Tilly, Charles, 298 e n
 Tilly, Louise A., 227n
 Tobey, Mark, 314
 Tokugawa Ieyasu, 376
 Tolstoj, Lev, 338, 363
 Tomassini, Fausto, 64n, 143n, 319n
 Tommaso d'Aquino, 105 e n
 Torr, Dona, 24n
 Tou Chi-liang, 292n
 Trevor-Roper, Hugh R., 26n
 Trilling, Lionel, 335, 353 e n
 Ts'ai Hsiang, 238
 Ts'ai Mei-piao, 205n
 Ts'ao Hsueh-ch'in, 358n, 360-61, 364
 Ts'ao Ts'ao, 169, 345
 Tsan Ning, 217n
 Tseng Kuo-fan, 375
 Tseng Tzu, 138
 Tso Ch'iu-ming, 373
 Tso chuan, 37
 Tsui, T. L., 361n
 Tsun Ko [K'o Chün], 218n
 Tu Fu, 320, 331-33, 370, 381
 Tu Shao-ch'ing, 357
 Tu Wei-ming, 6-9, 108n, 158n, 168n, 308 e
 n, 313 e n
 Tung Ch'ì-ch'ang, 313, 36
 Tung Chung-shu, 134, 145, 148-49, 380
 Turgenev, Ivan, 363
 Turner, Karen, 6-7, 9-10, 13, 77, 122n,
 145n

- Twaine, Mark, 363
 Twitchett, D. C., 77n, 85n, 187n
 Tzu Hsi (Imperatrice Vedova), 365
- Unschuld, Paul U., 211n
- van Gulik, Robert, 27, 28n
 Vaughan, Virginia, 335n
 Vermeule, Emily, 34n, 49n
 Vernant, Jean-Pierre, 107n, 123n
 Vesalius, Andreas, 213
 Voltaire, 20 e n, 30
- Wade, Thomas, 26
 Waley, Arthur, 26, 187n, 312, 349n, 350, 377
 Walker, Mack, 278 e n
 Wallerstein, Immanuel, 299 e n
 Walter, Richard, 22n
 Waltner, Ann, 228n, 253n
 Wan-li, imperatore, 18
 Wang An-shih, 153, 382
 Wang Ch'ung-yang, 183
 Wang Chi, 158
 Wang Chia-fan, 280n
 Wang Fu-chih, 159
 Wang Ling, 65n
 Wang Mang, 78, 149, 380
 Wang Pi, 151
 Wang Shih-cheng, 351n, 376-77
 Wang Wei, 381
 Wang Yang-ming, 158 e n, 159, 161, 383
 Wang Yü, 376-77
 Warren, Austin, 335n
 Watson, Alan, 125n
 Watson, Burton, 36n, 37n, 48n, 58n, 108n, 119n, 126n, 143n, 146n, 230n
 Watson, J. L., 242n, 246n
 Watson, R. S., 237n, 244n
 Watt, Ian, 353 e n
 Watt, J. R., 92n
 Weber, Max, 38n, 120, 121 e n, 132
 Wei Yang, *si veda* Signore di Shang
 Weiming, 10
 Welch, Holmes, 165, 166n
 Wellek, René, 335n
 Wen, re (fondatore dinastia Chou), 137, 370
 Wen Chia, 307, 29
 Wen Fong, 54n, 1, 10
 Whistler, 312
- Widmer, Ellen, 356n
 Wilbur, C. M., 123n
 Wilde, Oscar, 312
 Williams, S. W., 26
 Wilson, J. T., 205n
 Wing-tsit Chan, 146n, 154n, 158 e n, 251n
 Wittich, Claus, 121n
 Wolf, A. P., 164n, 226n
 Wong, T. C., 358n
 Wordsworth, William, 318-19
 Wright, Arthur F., 26n
 Wrigley, E. A., 296 e n
 Wu, imperatore (Han), 38, 48, 126, 129, 145
 e n, 146, 149, 380
 Wu (Wu Chou), imperatrice, 28n, 327, 368-69, 381
 Wu Ch'eng-en, 349-51
 Wu Cheng, 157
 Wu Ching, 237n
 Wu Ching-tzu, 356-58, 364
 Wu Kuan-chung, 308
 Wu Liang-k'ai, 285n
 Wu Sung, 353 e n, 354
 Wu Ting, re, 40
 Wu, W. F., 25n
 Wu 157
 Wu-tsung, imperatore, 381
- Yang Chu, 141
 Yang, C. K., 38n, 165n
 Yang, Gladys, 126n, 344n, 356n, 358n
 Yang Hsi, 170
 Yang Hsi-chang, 72n
 Yang Hsien-yi, 126n, 344n, 356n, 358n
 Yang Hsiung, 150
 Yang Tzu, 372
 Yang-ming, 158
 Yao, imperatore mitico, 147, 379
 Yates, R. D. S., 127n
 Yen Hui, 139
 Yen Shih-fan, 377
 Yen Sung, 376
 Yin Hsi, 369
 Ying Yü-chien, 313, 35
 Yokoyama Suguru, 288n
 Young, J. D., 18n
 Yu, A. C., 349n
 imperatore mitico, 47, 147, 379
 Yuan Shih-k'ai, 297
 Yung-cheng, imperatore, 20, 284, 383
- Zao Wou-ki (Chao Wu-chi), 308, 315, 30
 Zeitlin, Judith, 336n
 Zeus, 45, 47-48
 Zola, Emile, 363
 Zunz, Olivier, 298n

Nota sugli autori

T. H. Barrett è professore di storia dell'Asia Orientale alla London School of Oriental and African Studies.

Jack L. Dull è professore associato di storia e direttore dell'East Asian Language and Area Center all'Università di Washington.

Patricia Ebrey è professore di studi sull'Asia Orientale e di storia all'Università dell'Illinois.

Albert Feuerwerker è Bentley Professor of History all'Università del Michigan.

David N. Keightley è professore di storia e direttore del Center for Chinese Studies all'Università della California a Berkeley.

Stephen Owen è professore di letteratura cinese e comparata alla Harvard University.

Paul S. Ropp è professore associato e titolare della cattedra di storia alla Clark University.

William T. Rowe è professore di storia alla Johns Hopkins University.

Nathan Sivin è professore di cultura cinese e di storia della scienza all'Università della Pennsylvania.

Jonathan Spence è George Burton Adams Professor of History alla Yale University.

Michael Sullivan è Fellow del St. Catherine College dell'Università di Oxford.

Tu Wei-ming è professore di storia e filosofia della Cina alla Harvard University.

Karen Turner è professore assistente di storia al College of the Holy Cross all'Università del Michigan

Cosmopolis

Volumi già pubblicati:

Masao Maruyama, *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno*.
Prefazione di Shuichi Katsumata

Ashis Nandy, Rayinder Kuxnar, Rajni Kothary et al., *Cultura e società in India*.

Shuichi Katsumata, *Arte e società in Giappone*.

Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*.

Paul S. Ropp (a cura di), *L'eredità della Cina*.

Studi e ricerche

Volumi già pubblicati:

Abitare il pianeta. Futuro demografico, migrazioni e tensioni etniche.

Volume I, Marcello Pacini, Aristide R. Zolberg, Antonio Golini *et al.*, *Il Mondo Arabo, l'Italia e l'Europa.*

Volume II, Thomas Espenshade, S. Philip Morgan, Gian Carlo Blangiardo *et al.*, *Usa, Urss e aree asiatica e australe.*

Vincenzo Cesareo (a cura di), *L'icona tecnologica. Immagini del progresso, struttura sociale e diffusione delle innovazioni in Italia.*

Valori, scienza e trascendenza.

Volume I, Achille Ardigò e Franco Garelli, *Una ricerca empirica sulla dimensione etica e religiosa fra gli scienziati italiani.*

Volume II, Evandro Agazzi, Sebastiano Maffettone, Gerard Radnitzky *et al.*, *Un dibattito sulla dimensione etica e religiosa nella comunità scientifica internazionale.*

Fondazione Giovanni Agnelli, *Il futuro degli italiani. Demografia, economia e società verso il nuovo secolo.*

Claus-Dieter Rath, Howard Davis, François Gargon, Gianfranco Bettetini e Aldo Grasso (a cura di), *Le televisioni in Europa,*

Volume I, *Storia e prospettive della televisione in Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia.*

Volume II, *I programmi di quarant'anni di televisione in Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia.*

Fondazione Giovanni Agnelli, *Manuale per la difesa del mare e della costa.*

Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Il Sud-est asiatico nell'anno del serpente. Rapporto 1989 sulla situazione sociale, politica ed economica dell'area.*

Sergio Conti e Giorgio Spriano (a cura di), *Effetto città. Sistemi urbani e innovazione • prospettive per l'Europa degli anni novanta.*

Albert Bastenier e Felice Dassetto, John Rex *et al.*, *Italia, Europa e nuove immigrazioni.*

Erminio Borlenghi (a cura di), *Città e industrie verso gli anni novanta. Sistemi urbani e impresa a Torino, Genova, Verona, Bologna, Firenze, Napoli, Bari, Catania, Milano e Roma.*

isaiah Berlin, Amartya Sen, Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo e Salvatore Veca, *La dimensione etica nelle società contemporanee.*

Vincenzo Cesareo (a cura di), *La cultura dell'Italia contemporanea. Trasformazione dei modelli di comportamento e identità sociale.*

Maria Luisa Bianco, Federico D'Agostino e Marco Lombardi, *Il sapere tecnologico. Diffusione delle nuove tecnologie e atteggiamenti verso l'innovazione a Torino, Napoli e Milano.*

Giancarlo Rovati, *Un ritratto dei dirigenti italiani.*

Giuliano Urbani, Norberto Bobbio, Gian Maria Capuani e Giannino Piana *et al.*, *L'anziano attivo. Proposte e riflessioni per la terza e la quarta età.*

Va'clav Bělohradsky, Pierre Kende e Jacques Rupnick (a cura di), *Democrazie da inventare. Cultura politica e stato in Ungheria e Cecoslovacchia.*

Antonio Golini, Alain Monnier, Olivia Ekert-Jaffé *et al.*, *Famiglia, figli e società in Europa. Crisi della natalità e politiche per la popolazione.*

Giorgio Brasi° e Walter Santagata, *Rapporto sull'economia delle arti e dello spettacolo in Italia.*

Danièle Hervieu-Léger, Franco Garelli, Salvador Giner e Sebastii Sarasa *et al.*, *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria.*

Pier Francesco Ghetti, *Manuale per la difesa dei fiumi*

Maurizio Ferrera (a cura di), *Stato sociale e mercato mondiale. Il welfare state sopravviverà alla globalizzazione dell'economia?*

Ole Riis, Marek Tarnowski, Alexander Tsipko *et al.*, *La religione dei europei II. Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo.*

Gian Carlo Blangiardo e Antonio Golini, Paolo De Sandre, Rossella Palomba *et al.*, *Politiche per la popolazione in Italia.*

Jacques Waardenburg, Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Mohamrned Salhi *et al.*, *I musulmani nella società europea:*

Felice Dassetto, *L'islam in Europa.*

Popolazioni e culture italiane nel mondo

Volumi già pubblicati:

Euroamericani.

Volume I, Marcello Pacini, «Introduzione a “Euroamericani”», Betty Boyd Caroli, Piero Gastaldo, Francis A. J. Ianni *et al.*, *La popolazione di origine italiana negli Stati Uniti.*

Volume II, Francis Korn, Isidoro J. Ruiz Moreno, Ezequiel Gallo *et al.*, *La popolazione di origine italiana in Argentina.*

Volume III, Luis A. De Boni e Rovilio Costa, Lucy Maffei Hutter *et al.*, *La popolazione di origine italiana in Brasile.*

Graziano Battistella (a cura di), *Gli italoamericani negli anni ottanta. Un profilo sociodemografico.*

Rovilio Costa e Luis A. De Boni (a cura di), *La presenza italiana nella storia e nella cultura del Brasile.*

Jean-Jacques Marchand (a cura di), *La letteratura dell'emigrazione. Gli scrittori di lingua italiana nel mondo.*

Stephen Castles, Caroline Alcorso, Gaetano Rando ed File Vasta (a cura di), *Italo-australiani. La popolazione di origine italiana in Australia.*

Fernando J. Devoto, Maria Magdalena Camou e Adela Pellegrino *et al.*, *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno.*

Luigi Favero, Maria Rosaria Stabili, René Salinas Meza *et al.*, *Il contributo italiano allo sviluppo del Cile.*

Inoltre la Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli pubblica la rivista semestrale *ALTREITALIE. Rivista internazionale di studi sulle popolazioni di origine italiana nel mondo.*

Guide agli studi di scienze sociali in Italia

Volumi già pubblicati:

Leonardo Morlino (a cura di), *Scienza politica*.

Luigi Bonanate (a cura di), *Studi internazionali*.

Pasquale Coppola, Berardo Cori, Giacomo Corna Pellegrini *et al.*, *Geografia*.

Massimo Livi Bacci, Gian Carlo Blangiardo e Antonio Golini (a cura di),
Demografia.

Quaderni della Fondazione
Volumi già pubblicati:

Vicente Giancotti (a cura di), *La bibliografia della letteratura italiana in America Latina.*

Alice Kelikian, Piene Milza, Falk Pingel, *L'immagine dell'Italia nei manuali di storia negli Stati Uniti, in Francia e in Germania.*

Adelin Fiorato, Laura Lepschy, Hermann Neumeister *et al.*, *L'insegnamento della lingua italiana all'estero. Francia, Gran Bretagna, Germania, Spagna, Canada, Stati Uniti, Argentina, Brasile e Australia.*

Francesco Silva, Marco Gambaro, Giovanni Cesare Bianco, *Indagine sull'editoria. Il libro come bene economico e culturale.*

Mariano D'Antonio (a cura di), *Lavoro e disoccupazione nel Mezzogiorno.*

Maria Pia Bertolucci e Ivo Colozzi (a cura di), *Il volontariato per i beni culturali in Italia.*

Alberto Bramanti e Lanfranco Senn, Sergio Alessandrini *et al.*, *La Padania, una regione italiana in Europa.*

Mahmoud Abdel-Fadil, Nazih Ayubi, Fathallah Oualalou, Abdelbaki Hermassi, *Stato ed economia nel mondo arabo.*

Marcello Pacini, Klaus R Kunzmann, J. Neill Marshall *et al.*, *La capitale reticolare. il decentramento delle funzioni nazionali: un'esperienza europea e una proposta per l'Italia.*

Marcello Pacini, *Scelta federale e unità nazionale. Estratti da un programma in itinere della Fondazione Giovanni Agnelli.*

Arnado Luiz Cervo, *Le relazioni diplomatiche fra Italia e Brasile dal 1861 ad oggi.*



Da millenni protagonista sulla scena della storia mondiale, la Cina rappresenta la grande incognita del XXI secolo.

La recente completa adesione alle logiche di mercato, con i grandi successi conseguiti sul piano economico, ancora si accompagna a orientamenti politici interni e internazionali assai difficili da decifrare.

Così come di ardua interpretazione appare l'incontro con la modernità della società e della cultura cinesi, espressioni di una delle più antiche, complesse, raffinate e tradizionali civiltà del mondo.

Tanto più avvincente risulta perciò la lettura dei saggi del presente volume, ora ristampato, che propone un viaggio di scoperta all'interno della cultura cinese.

Lo sguardo è quello dello storico, attento però ai cambiamenti del presente e del futuro. Ripercorrendo alcuni momenti topici di sviluppo della religione, della politica, dell'arte, della scienza, della medicina, dell'organizzazione sociale e familiare dai più antichi retaggi neolitici, attraverso la Cina classica, fino ai tempi moderni, il volume rilegge l'eredità di quattromila anni di storia e di civiltà cinesi alla luce del sempre controverso, ma affascinante, confronto con l'Occidente, la sua cultura, i suoi valori.

