

Universi culturali e modernità

Cinesi d'oltremare

L'insediamento nel Sud-Est asiatico

a cura di Anthony Reid

 **Edizioni**
Fondazione Giovanni Agnelli

Cinesi d'oltremare. L'insediamento nel Sud-Est asiatico / a cura di
Anthony Reid – XVI, 272 p. : 21 cm

Copyright © 2000 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
Internet: <http://www.fga.it> e-mail: staff@fga.it

Traduzione dall'inglese di Davide Panzieri

ISBN 88-7860-157-8

Indice

| | |
|--|---------|
| Prefazione | p. XIII |
| Elenco delle abbreviazioni | XV |
| Introduzione | |
| <i>Jamie A. C. Mackie</i> | |
| Presentazione del volume | 1 |
| Un millennio di emigrazione | 9 |
| La dimensione demografica | 13 |
| I ruoli economici | 16 |
| Identità diverse | 19 |
| Capitolo primo | |
| Il soggiorno: l'esperienza dei cinesi nel Sud-Est asiatico | |
| <i>Wang Gungwu</i> | |
| 1. Introduzione | 23 |
| 2. Il fenomeno del soggiorno | 24 |
| 3. Soggiorno e non emigrazione | 25 |
| 4. I ruoli economici | 28 |
| 5. Dal XV alla fine del XVII secolo | 29 |
| 6. Dal XIX al XX secolo | 31 |
| 6.1. Gli stati di transizione | 32 |
| 6.2. Gli stati-nazione | 33 |
| 6.3. Ri-emigrazione | 35 |
| 6.4. La globalizzazione dell'emigrazione | 37 |

Capitolo secondo

Le oscillazioni dell'interazione cinese con il Sud-Est asiatico
sul lungo periodo

Anthony Reid

| | |
|--|----|
| 1. Un «rubinetto capriccioso» | 41 |
| 2. Il primo impulso mongolo | 42 |
| 3. La prima ondata mongola | 47 |
| 4. Diplomatici e mercanti sino-asiatici del Sud-Est | 52 |
| 5. Il «rubinetto» si chiude: isolamento e assimilazione | 56 |
| 6. I sino-asiatici del Sud-Est nel commercio condotto attraverso Melaka intorno al 1500 | 59 |
| 7. Il flusso dell'ultimo periodo Ming e la rinascita del dualismo (1567-1640) | 65 |
| 8. Il primo impulso Qing e le società sino-asiatiche nel Sud-Est (1680-1740) | 69 |
| 9. L'ultima resistenza degli stati autonomi (1740-1850) | 73 |
| 10. Il ritmo dei flussi, delle interruzioni e dei «gocciolii» | 78 |

Capitolo terzo

Le società cinesi creolizzate nel Sud-Est asiatico

G. William Skinner

| | |
|--------------------------------------|-----|
| 1. Premessa | 81 |
| 2. Lo sviluppo di società intermedie | 83 |
| 3. Le culture creolizzate | 90 |
| 4. Perché queste tre e non altre? | 96 |
| 5. Economie politiche divergenti | 111 |
| 6. Gli esiti nel XX secolo | 120 |

Capitolo quarto

Ngo Si Lien e gli Annali vietnamiti

Oliver W. Wolters

| | |
|------------------------------------|-----|
| 1. I commenti di Ngo Si Lien | 131 |
| 2. Il giudizio sulla dinastia Tran | 133 |

| | |
|----------------------------------|-----|
| 2.1. Gli inizi | 133 |
| 2.2. L'apogeo | 134 |
| 2.3. La fine | 136 |
| 4. L'«apparenza» | 139 |
| 5. Una possibile interpretazione | 143 |
| 6. Poscritto | 153 |

Capitolo quinto

Il romanzo dei tre regni e il Sam Kok thai

Craig J. Reynolds

| | |
|---|-----|
| 1. Una storia millenaria | 155 |
| 2. La fortuna del romanzo in Thailandia | 156 |
| 3. La traduzione | 160 |
| 4. La diffusione | 168 |
| 5. La frammentazione | 173 |
| 6. La <i>commodification</i> | 178 |
| 7. La mitizzazione | 183 |

Capitolo sesto

Le vicissitudini del commercio marittimo: le lettere
del mercante Li Kunhe (1803-09)

Leonard Blussé

| | |
|---|-----|
| 1. Mercanti senza volto | 189 |
| 2. Le lettere di Li Kunhe | 193 |
| 2.1. Lettera di Jiaqing anno 7, decimo giorno del dodicesimo mese [4 gennaio 1803] | 196 |
| 2.2. Lettera di Jiaqing anno 8, dodicesimo mese [gennaio-febbraio 1804] | 197 |
| 2.3. Lettera di Jiaqing anno 9, dodicesimo mese [gennaio 1805] | 199 |
| 2.4. Lettera di Jiaqing anno 10, dodicesimo mese [gennaio-febbraio 1806] | 201 |
| 2.5. Lettera di Jiaqing anno 11, undicesimo mese [dicembre 1806] | 203 |
| 2.6. Lettera di Jiaqing anno 12, dodicesimo mese [gennaio 1808] | 203 |
| 2.7. Lettera di Jiaqing anno 13, undicesimo mese [gennaio 1809] | 205 |

Capitolo settimo

Gli insediamenti cinesi nelle campagne del Sud-Est asiatico:
storie mai scritte

Mary F. Somers Heidhues

| | |
|--|-----|
| 1. Le comunità rurali cinesi: storie non scritte | 207 |
| 2. Le fonti storiche | 211 |
| 3. Le fonti cinesi | 212 |
| 4. Le fonti occidentali sulle comunità rurali | 214 |
| 5. Le comunità cinesi: qualche generalizzazione | 216 |
| 5.1. Un'emigrazione favorita dai rapporti particolari tra la Cina meridionale e il Sud-Est asiatico | 216 |
| 5.2. I vantaggi per l'economia locale | 217 |
| 5.3. L'importanza dell'agricoltura | 218 |
| 5.4. Particolari modalità di organizzazione | 219 |
| 5.5. Minatori e agricoltori hakka | 221 |
| 5.6. Le donne cinesi | 222 |
| 6. I cinesi come innovatori | 223 |
| 7. L'atteggiamento dei colonialisti nei confronti dei cinesi come residenti temporanei | 224 |
| 8. Gli insediamenti rurali odierni | 225 |
| 9. Storie scritte e non scritte | 228 |

Capitolo ottavo

Templi ancestrali, associazioni funerarie e tentativi di
risinificazione nell'India olandese del XIX secolo

Claudine Salmon

| | |
|--|-----|
| 1. Il movimento per la rinascita delle usanze cinesi | 231 |
| 2. Un quadro storico | 233 |
| 3. Le case ancestrali collettive degli hokkien | 236 |
| 4. Le case ancestrali cantonesi | 240 |
| 5. Le associazioni funerarie | 241 |
| 6. La cultura cinese in conflitto con l'islam? | 242 |
| 7. Lo Hokkien Kong Tik Soe e la rinascita cinese a Surabaya | 244 |
| 8. Lo Hokkien Kong Soe e la risinificazione a Macassar | 250 |
| 9. La risinificazione come risultato della politica coloniale? | 251 |

| | |
|---|-----|
| Capitolo nono | |
| Jennifer Wayne Cushman (1945-1989): lo studio dei cinesi d'oltremare | 255 |
| <i>Virginia Hooker e Anthony C. Milner</i> | |
| Indice analitico | 261 |
| Nota sugli autori | 273 |

Prefazione

Questo volume vuole essere un omaggio a una nostra cara amica e collega – J. W. Cushman – ma anche a tutto un campo di studi.

Le relazioni della Cina con l'Asia sudorientale e il ruolo storico dei cinesi di questa regione sono, infatti, aspetti tra i più ignorati di una sottodisciplina già di per sé poco studiata. Questo, in primo luogo, per ragioni connesse non solo alla difficoltà di documentarsi ma anche al persistente etnocentrismo degli scritti europei sulla regione, in cui l'influenza europea era considerata in un certo senso l'erede di un precedente impulso civilizzatore dell'India e il ruolo dei cinesi giudicato del tutto secondario. Un altro problema sottostante – questo più fondamentale e radicato – è se sia possibile o auspicabile definire chi è o non è «cinese», in un mondo dominato ormai dagli stati-nazione.

Gli studiosi di lingua inglese di questo difficile settore, dunque, sono pochi e la prematura scomparsa di J. W. Cushman nel 1989 ha costituito per loro un duro colpo. Per ricordare il suo contributo e per cercare al contempo di far avanzare gli studi in quest'ambito, sono state prese due iniziative: è stato costituito un fondo a suo nome per incoraggiare gli studiosi più giovani del settore (e in particolare per consentire loro di recarsi in uno dei due centri in cui ha lavorato J. W. Cushman: la Cornell University e la Australian National University) ed è stato finanziato altresì un ciclo di dieci conferenze speciali in una forma alquanto insolita. Sono state cioè tenute nell'arco di sedici mesi, nel 1991-92, in svariate località di tutto il mondo (tre a Canberra e le altre a Sydney, Singapore, Bangkok, Hong Kong, Taipei, Ithaca nello stato di New York e Göteborg). Tali conferenze, ampiamente rivedute, costituiscono la base dei capitoli del presente volume¹. Confidiamo che nel loro complesso i saggi rappresentino un passo avanti di rilievo

¹D. K. Wyatt e D. Oetomo hanno tenuto altre conferenze che però non sono comprese in quest'opera.

per comprendere l'interazione tra Cina e Sud-Est asiatico nel corso di un lungo periodo e speriamo che possano ricordare degnamente la nostra amica Jennifer.

Per il prezioso contributo, che ha permesso a questo libro di vedere la luce, ringraziamo: K. Alilunas Rodgers, che si è sobbarcata l'onere di curare i vari capitoli del libro, così da renderli omogenei, e di approntare la documentazione grafica; J. Shanahan e J. Gordon, che hanno preparato nella forma definitiva la maggior parte dei manoscritti; K. Dancey, che ha disegnato le tre mappe; P. Jory, che si è fatto carico dell'indice; e L. Poskitt e Yiqi Wu, che si sono resi utili in varie occasioni. Ringraziamo di cuore tutti loro e i tanti altri che hanno dato un contributo per realizzare le Cushman Lectures in tutto il mondo.

Anthony Reid

Figura 1. *Il Sud-Est asiatico.*



Elenco delle abbreviazioni

| | |
|--------|--|
| AIIA | Australian Institute of International Affairs |
| ARA | Algemeen Rijksarchief, L'Aja |
| ASAA | Asian Studies Association of Australia |
| ASEAN | Association of Southeast Asian Nations |
| BEFEO | <i>Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient</i> |
| CSSH | <i>Comparative Studies in Society and History</i> |
| EFEQ | Ecole Française d'Extrême-Orient |
| ISEAS | Institute of Southeast Asian Studies |
| HRAF | Human Relations Area Files |
| JAS | <i>Journal of Asian Studies</i> |
| JMBRAS | <i>Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society</i> |
| JRAS | <i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> |
| JSBRAS | <i>Journal of the Straits Branch, Royal Asiatic Society</i> |
| JSEAH | <i>Journal of Southeast Asian History</i> |
| JSEAS | <i>Journal of Southeast Asian Studies</i> |
| JSS | <i>Journal of the Siam Society</i> |
| JSSS | <i>Journal of the South Seas Society</i> |
| KITLV | Koninklijk Instituut voor Taal, Land- en Volkenkunde |
| MAS | <i>Modern Asian Studies</i> |
| OUP | Oxford University Press |
| RIIA | Royal Institute of International Affairs |
| TT | <i>Dai Viet su ky toan thuc</i> (Libro completo dei documenti storici del Grande Viet) |
| VOC | Verenigde Oostindische Compagnie |

Introduzione¹

Jamie A. C. Mackie

Presentazione del volume

Il rapido sviluppo economico di Taiwan, Hong Kong e dei sei paesi dell'ASEAN negli ultimi trent'anni ha richiamato l'attenzione sul ruolo di primo piano svolto in tale processo dai venti milioni di «cinesi d'oltremare» che popolano il Sud-Est asiatico. Quest'importante gruppo di «risparmiatori prodigiosi e investitori» è da alcuni considerato un caso classico di «minoranza mercantile marginale», come gli ebrei in Europa, gli indiani in Africa orientale e le diaspore dei libanesi, degli armeni, dei persi e di altri². Tra tutti costoro, i cinesi del Sud-Est asiatico sono oggi la minoranza più numerosa e affermata e il loro ruolo nello sviluppo del capitalismo in quella regione dell'Asia ha avuto un'importanza decisiva.

Un tale successo ha dato vita negli ultimi anni a una cospicua letteratura a vari livelli, nell'intento di scoprire i segreti della loro affermazione commerciale: dai modelli ambiziosi sul «capitalismo cinese» agli studi più limitati sulle strutture commerciali e quelle parentali, i trust (*xinyong*) e le imprese familiari³. Ma questa letteratura non contiene mai (o quasi mai) una seria dimensione storica e non tiene conto della

¹ Quest'introduzione è in larga parte il risultato di un lavoro collettivo di tutti gli autori del volume. In particolare, vorrei sottolineare i contributi di A. Reid e C. J. Reynolds, che hanno suggerito modifiche sostanziali alle varie bozze, e di K. Rodgers e A. Reid, che hanno riordinato il testo, le note e la tabella.

² Cifre e citazioni tratti da *The Economist*, 18 luglio 1992, pag. 21, secondo cui in tutto il mondo vi sarebbero 55 milioni di cinesi d'oltremare, compresi i 21 milioni di Taiwan e i 6 milioni di Hong Kong. Alcune cifre possono essere sovrastimate: si veda la Tabella 1 e la nota sull'accuratezza di tutte le stime di questo genere. Sull'espressione problematica «cinesi d'oltremare» si veda Wang Gungwu, *Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese*, Singapore, Heinemann Educational Books (per l'Asia); Sydney, Allen & Unwin per la ASAA, 1981, pagg. 249-60.

³ Tra gli esempi di modelli più ambiziosi figurano: S. G. Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism*, Berlin e New York, Walter de Gruyter, 1988; P. Berger e Hsin-Huong Michael

straordinaria profondità e ricchezza dell'interazione tra Cina e Sud-Est asiatico. J. W. Cushman è stata uno dei pochi studiosi a dedicare la vita all'analisi di questo intreccio storico e i saggi del presente volume stanno a indicare la convinzione degli autori che quel tipo di studio debba essere portato avanti.

La storia della diaspora cinese in Asia sudorientale mostra esempi di integrazione completa nella società ospite, di coesistenza e competizione di lungo periodo con essa e di svariate possibilità intermedie, producendo dunque una «fantastica congerie di fenomeni di acculturazione, adattamento e assimilazione» (si veda il saggio di G. W. Skinner). I cinesi sono stati indotti a assumere identità diverse in momenti diversi: residenti cinesi all'estero, sudditi coloniali occidentalizzati, cittadini leali dei loro paesi d'adozione, comunisti rivoluzionari, moderni capitalisti di multinazionali⁴. Non mancano dunque le monografie specifiche sulla loro fedeltà politica a Pechino, a Taipei o a una capitale del Sud-Est asiatico, sui loro modelli di organizzazione sociale e parentale, sul loro ruolo economico, le credenze religiose e le esperienze nel campo dell'istruzione, mentre sono pochissimi i saggi di storia comparata dopo il libro pionieristico di V. Purcell, la cui prima edizione risale però a oltre quarant'anni orsono⁵.

Gli autori del presente volume sono consapevoli che, anche se oggi uno studio comparato della portata di quello di Purcell sarebbe sempre più necessario, il presente volume non può certo proporsi tale obietti-

Hsiao (a cura di), *In Search of an East Asian Development Model*, New Brunswick (NJ), Transaction Books, 1988; G. Hamilton (a cura di), *Business Networks and Economic Development in East and Southeast Asia*, Hong Kong, Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1991; C. Barton, «Trust and Credit: Some Observations concerning Business Practices of Overseas Chinese Traders in South Vietnam» in L. Y. C. Lim e L. A. P. Gosling (a cura di), *The Chinese in Southeast Asia*, 2 voll., Singapore e Ann Arbor (Mi), Maruzen e University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, 1983; Wong Siu-lun, «The Chinese Family Firm: A Model» in *British Journal of Sociology*, 36, 1, 1980, pagg. 58-72.

⁴ L'analisi più completa di questo tema è opera di J. W. Cushman e Wang Gungwu (a cura di), *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War II*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1988.

⁵ V. Purcell, *The Chinese in Southeast Asia*, 1951; London, Oxford University Press per RIIA, 1965². L'unica altra analisi di ampio respiro è M. Somers Heidhues, *Southeast Asia's Chinese Minorities*, Melbourne, Longman Australia Ltd., 1974. La raccolta di saggi curata da L. Y. C. Lim e L. A. P. Gosling (a cura di), *The Chinese in Southeast Asia* cit., è eccellente ma incentrata sulla Malesia. Buone bibliografie paese per paese scritte in lingue europee sono fornite da Leo Suryadinata (a cura di), *The Ethnic Chinese in the ASEAN States: Bibliographical Essays*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1989. Per una rassegna più selettiva e analitica della letteratura si veda J. A. C. Mackie, «Overseas Chinese Entrepreneurship» in *Asia-Pacific Economic Literature*, 6, 1, 1992, pagg. 41-64. Sui paesi di recente industrializzazione e i «valori neoconfuciani» si veda G. Hicks, «The Four Little Dragons: An Enthusiast's Reading Guide» in *Asia-Pacific Economic Literature*, 3, 2, 1989, pagg. 35-49.

vo. Esso non si presenta, infatti, come uno studio organico: si tratta, invece, di una miscellanea di diversi saggi sul modo in cui le società cinesi del Sud-Est asiatico sono diventate ciò che sono oggi. Obiettivo di questa introduzione sarà quindi di allestire la scena e di collegare alcuni filoni di una storia complessa, in particolare quelli relativi alle controversie che da sempre circondano il problema dell'identità etnica, nazionale e culturale (o, per usare una vecchia terminologia, delle «lealtà») dei cinesi del Sud-Est asiatico, e di come e quanto abbiano fatto propri i modi di vedere dei paesi che li ospitavano. Questo problema è infatti diventato improvvisamente d'attualità negli anni novanta con il profilarsi di una ripresa delle passate tendenze alla «risinificazione», associata all'afflusso dei capitali dei cinesi del Sud-Est asiatico nelle economie in grande sviluppo della Cina meridionale e di Hong Kong.

Questo volume mette in luce, e come nessun altro prima, la straordinaria varietà di interazioni dei cinesi con le società asiatiche sudorientali. Essi, forse uno dei popoli più migratori del pianeta, hanno scelto come meta questa regione da centinaia d'anni, creando in questo o in quel momento e luogo ogni legame immaginabile con sistemi indipendenti, coloniali e postcoloniali, con società buddiste, musulmane, cristiane e animiste. Molti membri delle élite «indigene», che erano a capo delle reazioni nazionalistiche contro il potere economico dei cinesi d'oltremare, discendevano a loro volta, da parte di padre, da immigrati cinesi di qualche generazione prima. Di conseguenza, l'attuale ruolo dell'impresa cinese nella regione dev'essere considerato alla luce di una lunga storia d'interazione, come dimostrano i saggi di questo volume. I successi, come gli insuccessi, non derivano tanto da qualche misteriosa componente della psiche «cinese» quanto dalla situazione particolare in cui si trovarono taluni gruppi emigrati⁶.

Il primo saggio, di Wang Gungwu, analizza un tema che gli sta a cuore da anni, ossia il «soggiorno» (emigrazione temporanea) come caratteristica sia dei tradizionali modelli migratori cinesi sia degli odierni movimenti demografici mondiali, propria ad esempio dei professionisti che conoscono una mobilità ascendente e dispongono di «ricchezza o capacità professionali facilmente trasportabili».

L'autore osserva che questo tipo di emigrazione è assai diverso da quella massiccia ma generalmente provvisoria dei *coolies* cinesi, che caratterizzò il periodo 1870-1930. Fu proprio allora tuttavia che entrò nel-

⁶ Questa tesi è sostenuta con forza anche da R. McVey (a cura di), *Southeast Asian Capitalists*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Southeast Asia Publication Series, 1992.

l'uso il concetto di emigrante temporaneo «con l'elegante termine *huaqiao*» che sostituì diversi termini preesistenti ma meno idonei e suggeriva che gli emigranti cinesi si erano allontanati solo temporaneamente dalle coste del loro paese. Il concetto di soggiorno nacque infatti dalla convinzione che fosse sostanzialmente inopportuno lasciare la Cina, una convinzione che si manifestò altresì nei divieti al commercio privato o all'emigrazione che si susseguirono nel corso dei secoli. Questa politica, che pure nasceva in primo luogo dalla preoccupazione per le attività dei nemici della dinastia nelle regioni che essa non controllava, esprimeva l'idea che per un cinese stabilirsi oltremare per lunghi periodi fosse non solo sleale ma anche poco filiale, in quanto significava trascurare il dovere di accudire alle tombe dei propri antenati. Il professor Wang Gungwu rileva che l'uso della parola *huaqiao* contribuì a alimentare la finzione che il soggiorno all'estero fosse solo un processo provvisorio e non un passo verso un insediamento permanente, e questo anche nel periodo in cui si verificò una massiccia emigrazione di manodopera, con l'approvazione delle autorità, e cioè a partire dagli anni sessanta dell'Ottocento.

Gli «emigranti temporanei» furono considerati cittadini cinesi sia dalle autorità della Cina sia dai governi coloniali del Sud-Est asiatico fino dopo la seconda guerra mondiale. La legge cinese sulla nazionalità del 1909, basata sulla dottrina dello *jus sanguinis*, indica che il problema della doppia nazionalità esisteva anche allora, quantunque provocasse relativamente poche preoccupazioni alle autorità coloniali, salvo che nelle Indie olandesi. Nel periodo coloniale la possibilità che il *huaqiao* prendesse la nazionalità del paese di residenza – possibilità che diventò una questione politica scottante negli anni cinquanta e sessanta – non si poneva, salvo che in Thailandia e nelle Filippine dopo il 1935.

L'acquisizione dell'indipendenza del Sud-Est asiatico dopo la seconda guerra mondiale coincise con lo sbarramento delle frontiere nazionali, la fine dell'emigrazione cinese e l'ascesa del nazionalismo nella regione. Tutti i cinesi residenti in Asia sudorientale erano sollecitati a prendere la nazionalità e assumere un'identità consona al paese in cui vivevano, sicché si trovarono a dover scegliere tra diventare residenti e cittadini di quei paesi o accettare gli svantaggi dello *status* di stranieri. Venne insomma a mancare l'opzione del soggiorno.

Wang Gungwu osserva che oggi questa opzione sta diventando una caratteristica globale dei movimenti demografici a livello di élite. Finora era considerata un fenomeno esclusivamente cinese, ma oggi,

se includiamo il soggiorno nello studio dei fenomeni migratori, possiamo comprendere meglio alcune continuità di fondo tra ciò che è avvenuto nel

Sud-Est asiatico e ciò che oggi torna a essere consueto nella globalizzazione dei movimenti demografici... il soggiorno... è diventato un fenomeno globale.

Viviamo in un mondo in cui le frontiere internazionali si rivelano assai più permeabili di quanto fossero cinquant'anni orsono e un gran numero di persone risiede e lavora lontano dalla propria patria. Si tratta in larga parte di «individui avventurosi e intraprendenti» – osserva Wang Gungwu –, per i quali un lungo soggiorno prima di decidere se stabilirsi in un altro paese è una vecchia consuetudine. Oggi i cinesi d'oltremare sono uno dei più importanti gruppi di «ospiti temporanei» in America settentrionale, Australia e Europa, mentre nel Sud-Est asiatico sono costretti a diventare residenti ed è loro assai difficile recarsi all'estero temporaneamente.

Al pari degli altri contributi di questo volume, il saggio del professor Wang Gungwu dimostra come un'ottica storica possa migliorare la nostra conoscenza della situazione in cui si trovano oggi i cinesi del Sud-Est asiatico: se non si comprendono tali processi e le circostanze storiche che li hanno determinati, è difficile interpretare nel modo giusto le dinamiche sociali che hanno plasmato le loro comunità.

Oggi non sono più, semplicemente, – se mai lo sono stati – cinesi trapiantati, con una cultura, interessi commerciali e prospettive comuni, come suggeriscono alcune opere più celebrative su di loro, bensì cittadini degli stati nei quali risiedono, sempre più imbevuti della cultura e dei valori di quei paesi. Le loro esperienze nel Sud-Est asiatico sono state nettamente diverse da un paese all'altro e hanno perciò influenzato diversamente il loro modo di vedere. Ciò che hanno in comune non è tanto una lingua o un retaggio, quanto semplicemente il fatto di identificarsi e di essere identificati dagli altri come «cinesi». Il termine dunque, in realtà, significa ben poco: sarebbe perciò preferibile usare i termini «sino-thailandesi» e «sino-indonesiani», anche se il secondo non è ancora generalmente accettato.

Il saggio di G. W. Skinner sullo sviluppo di tre società cinesi «creolizzate» nelle Filippine, a Giava e in Malesia nell'arco di diversi secoli sottolinea le notevoli differenze nel rapporto di ciascuna di loro con la comunità ospite, differenze che determinarono i diversi modelli di integrazione o assimilazione osservabili ancora oggi.

Si possono così riscontrare casi di integrazione totale nella società ospite (come i mestizo delle Filippine), di coesistenza di lungo periodo ma nella separazione (come in Malesia e in Indonesia) e di svariate opzioni intermedie.

Skinner conclude osservando che le storie di queste tre comunità creolizzate hanno sbocchi assai diversi, nonostante le analogie iniziali: la cultura e la lingua dei mestizo cinesi delle Filippine sono estinte, quelle dei baba in Malesia sono moribonde, mentre la cultura peranakan dei cinesi di Giava «sopravvive ragionevolmente intatta» in un rapporto peculiare ma alquanto difficile con la «diversità etnica che caratterizza l'Indonesia moderna». È un commento illuminante su un tema che solo Skinner ha saputo affrontare in quest'ottica comparata.

Il saggio di A. Reid riporta indietro nel tempo l'attenzione ai diversi modelli di assimilazione e sinificazione, mostrando come nel XV secolo ebbe luogo un processo di fusione culturale che produsse nuove élite a Giava, Luzon e nell'arcipelago malese.

La sua analisi di questo modello altalenante – fatto di fasi contrastanti attive e passive – dei rapporti della Cina con il Sud-Est asiatico nell'arco di sei secoli mette in luce un punto che ha un'attinenza diretta con i cambiamenti, avvenuti dopo la guerra fredda, nelle relazioni tra la Cina e i paesi a sud di essa, quei paesi che in passato essa annoverava tra i suoi stati tributari. Si coglie cioè non una tendenza lineare all'assimilazione o alla sinificazione, ma una serie di fluttuazioni da un'estremità all'altra dello spettro: questa tendenza, secondo A. Reid, caratterizza il rapporto della Cina con quella regione anche alla fine del nostro secolo.

Il saggio di C. Salmon su un'organizzazione fondata a Surabaya nel 1864 con l'obiettivo di promuovere una rinascita dei costumi e dell'abbigliamento cinesi e delle dottrine confuciane, in modo tale da scongiurare la perdita del senso di appartenenza alla Cina, costituisce un esempio del modo in cui le prime comunità peranakan di Giava reagirono alle tensioni interne provocate dal cambiamento di identità culturale e nazionale. Questo episodio si verificò ben prima della fondazione dell'Associazione cinese (THHK) a Batavia nel 1908, fondazione che è stata considerata fino a oggi uno spartiacque nella storia dei cinesi peranakan di Giava e una delle prime manifestazioni di un nuovo nazionalismo cinese nel paese.

L'organizzazione del 1864 (Hokkien Kong Tik Soe ovvero «Tempio dei meriti del Fujian») aveva come primo bersaglio la tendenza dei peranakan a adottare credenze e cerimonie funebri locali (musulmane) e aspirava a ripristinare l'ordine confuciano e a sradicare la superstizione tra i cinesi più istruiti. Il timore di perdere l'identità cinese fu palesemente, in questo caso, la forza motrice del movimento, assai prima che

l'ondata del nazionalismo cinese di fine secolo, che si accompagnò a una scolarizzazione cinese, lo rendesse motivo di preoccupazione per la comunità, in un momento in cui il gran numero di nuovi venuti dalla Cina (totok) cominciava a minacciarne il predominio culturale e sociale⁷.

M. F. Somers Heidhues affronta nel suo saggio un aspetto generalmente trascurato della storia dei cinesi del Sud-Est asiatico, ossia lo sviluppo passato e presente delle diverse comunità di agricoltori e di pescatori.

In genere si tende a pensare che la grande maggioranza dei cinesi viva nelle città e svolga attività commerciali o manifatturiere, ma se si concentra l'attenzione solo sui cinesi di Cina «il tipico può confondere la percezione del significativo». In Malesia, invece, ancora nel 1970, ben il 30 per cento di tutti i cinesi abitava in villaggi rurali e un altro 23 per cento in paesi che potevano contare da 1000 a 10 mila abitanti. A Riau solo il 21 per cento della popolazione cinese era urbanizzato e in varie altre regioni vi erano forti concentrazioni rurali di cinesi, in particolare nel Kalimantan occidentale e in alcune zone di Sarawak, dove essi operano da lungo tempo nel settore agricolo.

Il saggio della Heidhues è prezioso in quanto ci ricorda che la maggior parte degli emigranti cinesi che giunsero nel Sud-Est asiatico tra il 1860 e il 1930 provenivano da zone rurali e in molti casi si dedicarono a occupazioni rurali, producendo per il mercato o lavorando nella pesca e nelle miniere. Il passaggio a occupazioni urbane, per la maggior parte di loro, avvenne solo molto tempo dopo.

In alcune zone della regione i cinesi dunque hanno convissuto nelle campagne con gli agricoltori locali per generazioni, assimilandosi alla vita sociale e culturale delle comunità ospitanti più a fondo di quanto avvenga di solito nelle città. Oggi, in un momento in cui gli imprenditori ricchi e ambiziosi delle metropoli monopolizzano l'attenzione, tendono a essere dimenticati, ma non bisogna dimenticare che cinquanta o cent'anni orsono costituivano una componente molto importante in tutte le comunità cinesi del Sud-Est asiatico.

La capacità dei cinesi di ogni classe sociale di ritagliarsi uno spazio nelle società del Sud-Est asiatico contribuisce a spiegare la duratura popolarità delle versioni thailandesi del cinese *Il romanzo dei tre regni*, analizzato da C. Reynolds nel suo contributo.

⁷ L. E. Williams, *Overseas Chinese Nationalism: The Genesis of the Pan-Chinese Movement in Indonesia, 1900-1916*, Glencoe (Il.), Free Press, 1980.

Mentre, a partire dalla fine del XVIII secolo, venne considerato appartenente all'alta cultura letteraria thailandese, nel Novecento questo romanzo è entrato nel regno della cultura popolare sotto forma di commedie, fumetti, telenovelas, trattati di tattica militare e manuali per manager rampanti. Nella sua infinita varietà di forme esso è emblematico della vitalità della cultura sino-asiatica del Sud-Est e costituisce una fonte, invece, finora trascurata per comprenderla.

Reynolds suggerisce un metodo per capire in che modo *Il romanzo dei tre regni* sia stato tradotto, divulgato, frammentato, rimescolato e mitizzato nella moderna coscienza thailandese.

L'elaborazione di un metodo per analizzare una società del Sud-Est asiatico la cui storia è stata profondamente influenzata dalla Cina è anche l'obiettivo del saggio di O. W. Wolters su uno storico vietnamita della seconda metà del XV secolo.

L'intero *corpus* della letteratura cinese e i modelli della condotta politica in Cina furono messi a disposizione dei sovrani vietnamiti e dei loro storici attraverso il sistema di scrittura cinese, sicché, molti secoli dopo che il Vietnam aveva conquistato l'indipendenza dalla Cina, Ngo Si Lien compose la propria cronaca basandosi sulle norme cinesi dell'«appropriato stato imperiale» e facendo paragoni poco lusinghieri per la precedente dinastia Tran con cui il suo stato doveva misurarsi.

Wolters, con una strategia di lettura volta a mettere a nudo i significati della cronaca, va oltre la superficie «cinesizzata» della cultura politica vietnamita per osservare la caratteristica società asiatica sudorientale sulle cui «debolezze» metteva in guardia Ngo Si Lien, «debolezze» che erano in realtà i segni di una società vietnamita tradizionalmente coesa.

I mercanti godevano di scarsa considerazione nella società confuciana. Questo fatto spiega perché negli archivi cinesi non si trovino raccolte bene organizzate di documenti delle compagnie di navigazione. Lo storico che vorrà studiare quest'ambito, dunque, non potrà che rifarsi agli archivi delle Compagnie inglese e olandese delle Indie orientali, archivi che invece sono ricchi di documenti in ottimo stato di conservazione. Questa parzialità di fonti, tuttavia, ha un grave limite: mette a fuoco la personalità, gli obiettivi, le strategie commerciali e la mentalità dei mercanti europei, ma lascia nell'ombra quelli dei loro colleghi asiatici.

L. Blussé, nel suo saggio, ci presenta una scoperta che, dato il contesto appena delineato, ci appare dunque eccezionale: nella biblioteca dell'Università di Leida è stata ritrovata una cartella non catalogata che

contiene 40 lettere originali scritte da appartenenti a diverse *yang-bang* (o «compagnie oceaniche», le istituzioni commerciali marittime cinesi) nel periodo 1790-1810. In particolare nel suo saggio lo studioso presenta, pubblica per la prima volta e commenta sette lettere, scritte tra il 1803 e il 1809, da Li Kunhe, un mercante di una *yang-bang* di Xiamen (Amoy) e indirizzate al governator generale di Batavia. Esse ci permettono di gettar luce, dunque, oltre che sugli obiettivi, i timori, le motivazioni e le speranze di questo armatore cinese, anche sul commercio marittimo con l'isola di Giava.

Chiude il presente volume un breve contributo, scritto a due mani da V. Hooker e A. C. Milner, che vuole essere un ricordo e un omaggio a J. W. Cushman, la studiosa a cui è dedicato il nostro testo.

Un millennio di emigrazione

Spesso si contrappone l'influenza cinese nel Sud-Est asiatico a quella indiana, che appare assai più profonda in fatto di cultura (a partire da manoscritti e sistemi religiosi), salvo che nel Vietnam.

Probabilmente, navi, mercanti e residenti cinesi nella regione erano più numerosi degli indiani fin dal Quattrocento (seppure con le interruzioni evidenziate da A. Reid nel saggio contenuto in questo volume). Tuttavia, ad eccezione del Vietnam, avevano di solito maggiore impatto a livello di tecnologia che di alta cultura, forse a causa della barriera costituita dai loro ideogrammi. Non era facile neppure esportare la concezione cinese della politica negli stati tributari «barbari» che rendevano omaggio all'imperatore cinese in cambio della loro investitura, anche se la storiografia – come spiega C. Reynolds – ha senza dubbio sottovalutato l'assorbimento di taluni aspetti della cultura politica cinese nelle società di quella regione, soprattutto in epoca moderna.

I cinesi che giungevano in Asia sudorientale generalmente non erano letterati e mandarini, ma mercanti (*shang*) che portavano con sé valori taoisti e buddisti più che confuciani, ma soprattutto «i valori del commercio»⁸. I tanti funzionari dei paesi sudorientali di nascita o origine cinese si preoccupavano più del commercio e delle relazioni tributarie con la Cina che del cerimoniale di corte, come facevano sovente i bramini. Perciò, sebbene le società del Sud-Est asiatico fossero molto

⁸ L'espressione è di Wang Gungwu, «Trade and Cultural Values: Australia and the Four Dragons» in *ASAA Review*, 11, 3, 1988, pagg. 1-9.

più aperte alla cultura cinese e ad altre di quanto riconosca la letteratura occidentale, gli osservatori europei rimasero colpiti dal fatto che la regione si trovava nell'orbita dell'India assai più che della Cina (da qui l'espressione «Grande India»).

I contatti fra Cina e Asia sudorientale prima dell'ondata migratoria proveniente dalla Cina meridionale alla fine dell'Ottocento sono ben descritti nei saggi di A. Reid e G. W. Skinner: in questa sede basterà riassumerli brevemente.

Le grandi spedizioni navali cinesi nel Nanyang (ossia «i mari del sud»), che A. Reid definisce «il primo impulso mongolo» dell'ultimo decennio del XIII secolo, e «la prima ondata Ming» d'inizio Quattrocento furono i più celebri viaggi cinesi ufficiali nella regione, ma anche gli ultimi. I viaggi commerciali di spedizionieri privati della Cina meridionale continuarono in modo irregolare e ottennero infine una sorta di riconoscimento ufficiale dopo il 1567, nonostante i divieti Ming.

Dopo quella data il numero di cinesi residenti all'estero crebbe rapidamente, fino a diventare, alla fine del XVIII secolo, una percentuale consistente della popolazione totale in numerose zone. Ad ogni modo, il numero assoluto di emigranti cinesi crebbe enormemente con l'intensificarsi della dominazione coloniale in Asia sudorientale e il forte aumento della produzione agricola per il mercato alla fine dell'Ottocento.

Quando, poco dopo metà secolo, cominciò a arrivare quest'ondata di *coolie* immigrati, generalmente a contratto o con biglietto a credito, in Siam, nel Vietnam meridionale e in Cambogia, nelle Filippine, a Giava, nel Borneo, in Malesia e a Singapore erano già insediate comunità «cinesi» (meticce), la cui natura fu trasformata dall'afflusso dei nuovi immigrati (oltre 300 mila all'anno per gran parte del periodo 1900-30). Là dove le popolazioni sino-asiatiche o creole avevano già abbandonato in larga misura la lingua cinese (prime fra tutte le Filippine), questo nuovo flusso le spinse a riproporsi non come cinesi bensì come un'élite locale; in altre zone, come mostra Salmon nel caso di Giava orientale, incoraggiò un processo di risinificazione.

La grande maggioranza dei cinesi che raggiunsero il Sud-Est asiatico come manovali nel periodo compreso tra il 1860 e il 1930 non intendeva fermarsi in quelle zone: possiamo pertanto definirli emigranti temporanei, che si proponevano di restare solo finché non avessero risparmiato denaro sufficiente per tornare in patria con prospettive migliori. In Siam, nei decenni in cui più massiccia fu l'emigrazione dalla Cina, tornava in patria il 60-80 per cento di coloro che erano partiti. Alcuni rimanevano perché erano troppo poveri o indebitati per tornare; altri

perché cominciavano a farsi strada verso un'esistenza più agiata. Le nuove comunità cinesi che venivano così a crearsi erano per così dire «più cinesi», più dinamiche e più aggressive, ma tendevano a svilire lo *status* di «cinesi» a una sorta di casta di paria.

Fino agli anni venti del nostro secolo, tra gli emigrati le donne furono poche⁹.

Alcuni nuovi arrivati prendevano in moglie o come concubina una donna del luogo, altri ricorrevano alle prostitute reclutate dai grandi *towkay* («padroni») che controllavano le miniere di stagno e le piantagioni dove erano concentrati gli uomini soli. Questi insediamenti di frontiera, di cui sono emblematiche le miniere di stagno della Malesia e le piantagioni di tabacco di Sumatra, nei primi anni erano in genere luoghi violenti e senza legge, in cui società segrete e associazioni di clan o gruppi linguistici (*pang*) fornivano quel poco di solidarietà sociale e di legge e ordine che esistevano¹⁰.

Né i signori locali né le autorità coloniali erano in grado di controllare i cinesi, di cui solo in rari casi comprendevano la lingua, sicché giudicavano più opportuno ricorrere a un governo indiretto attraverso un sistema di funzionari. Facevano altresì forte affidamento sugli esattori cinesi, in particolare su quelli che controllavano i lucrosi monopoli dell'oppio, del gioco d'azzardo e dei liquori.

I primi anni del XX secolo furono caratterizzati da alcuni mutamenti profondi, quali la rinuncia dei governi coloniali all'appalto delle imposte e dell'oppio, e questi accelerarono il declino dell'autorità morale dei funzionari cinesi nominati dai governi coloniali.

⁹ In Siam, prima del 1918, le donne non hanno mai superato il 10 per cento di tutti i cinesi giunti in quella zona; negli anni venti furono il 21 per cento degli immigrati e costituivano una percentuale lievemente superiore del saldo attivo tra arrivi e partenze: G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1957, pagg. 190-91. Nelle Indie olandesi, nel 1930, il numero delle donne corrispondeva nelle Outer Islands solo al 17 per cento dei cinesi nati all'estero e a Giava al 22 per cento (tra i cinesi nati in quelle zone, invece, le donne erano leggermente più numerose degli uomini). In Malesia il rapporto tra donne e uomini nella popolazione cinese era del 21,5 per cento nel 1911, del 49 per cento nel 1931 e del 93 per cento nel 1957: J. Ee, «Chinese Migration to Singapore, 1896-1941» in *JSEAH*, 2, 1, 1961, pag. 50. Nelle Filippine il rapporto tra donne e uomini era appena del 7,6 per cento nel 1918 e del 23 per cento nel 1939.

¹⁰ Le associazioni di gruppi linguistici o *pang* (principalmente cantonesi, hokkien, teochiu e hakka), che erano fondamentali per gli immigrati poveri in quanto fornivano loro un minimo di solidarietà sociale, contatti e in qualche caso lavoro, diventarono negli anni venti e trenta istituzioni di importanza cruciale anche per le reti sociali e commerciali dei *towkay* più ricchi, come Tan Kah Kee.

In quel periodo, inoltre, il nazionalismo, sia cinese sia indigeno, cominciò ad affermarsi; scuole, giornali e circoli di lettura cinesi contribuirono alla diffusione delle idee radicali e anticoloniali del Kuomintang e ad accrescere il senso di solidarietà tra cinesi a scapito di quello tra membri di gruppi linguistici particolari (hokkien, teochiu, hakka o cantonesi), con il risultato di avviare un processo di «risinificazione» di molti cinesi peranakan e baba in Indonesia e in Malesia e di acuire gli antagonismi politici sulle questioni economiche e culturali. Allo stesso tempo, i movimenti nazionalisti nelle Filippine, in Indonesia e in Vietnam mobilitarono l'opinione pubblica indigena tanto contro l'immigrazione cinese quanto contro i governi coloniali.

Il nazionalismo cinese mirava a riaffermare una propria identità etnica e nazionale e appoggiava dunque il movimento che era a favore di un rafforzamento nazionale in Cina¹¹. Sun Yat-sen si rivolse ai cinesi del Sud-Est asiatico per ottenere aiuti finanziari e investimenti industriali in Cina e, soprattutto dopo il 1931, fu chiesto loro di dimostrarsi solidali con la resistenza cinese agli attacchi del Giappone.

Il culmine del nazionalismo cinese organizzato fu toccato tra il 1937 e il 1941, con il Movimento per la salvezza nazionale, che organizzò il boicottaggio dei prodotti giapponesi e la raccolta di fondi a sostegno dello sforzo bellico cinese. Anche l'occupazione giapponese dell'Asia sudorientale durante la seconda guerra mondiale, che provocò terribili avversità ai cinesi, e le susseguenti lotte anticoloniali per l'indipendenza nazionale stimolarono i sentimenti nazionalisti cinesi, che si intensificarono di nuovo nel decennio successivo alla conquista del potere in Cina ad opera del Partito comunista nel 1949. Questi sommovimenti iniettarono conflitti ideologici laceranti nelle comunità cinesi del Sud-Est asiatico: la lealtà verso Chiang Kai-shek e Mao Tse-tung si scontrava spesso con una preoccupazione per la sopravvivenza nel panorama politico e economico in via di cambiamento nel ventennio successivo al 1941.

Se la vittoria di Mao Tse-tung nel 1949 diede impulso al nazionalismo cinese, suscitando in molte zone del Sud-Est asiatico nuovo orgoglio per le conquiste della Cina e entusiasmo per il regime comunista di Pechino, l'euforia non durò a lungo. Con il consolidamento degli stati indipendenti nell'Asia sudorientale, fu chiesto ai cinesi di prendere la cittadinanza negli stati dove si trovavano e di assumere l'identità locale.

¹¹ L'analisi più attenta dei punti di forza e delle debolezze del nazionalismo cinese nel Sud-Est asiatico è il saggio di Wang Gungwu, «The Limits of Nanyang Chinese Nationalism» in Wang Gungwu, *Community and Nation* cit., pagg. 142-58.

Il caos provocato dal «grande balzo in avanti» e dalla rivoluzione culturale, poi, provocò disillusione sui benefici che il comunismo aveva apportato alla Cina, soprattutto tra i cinesi della diaspora che avevano avuto successo nel commercio.

Negli anni sessanta, infine, la componente politica del nazionalismo cinese lasciò il posto a un più diffuso nazionalismo etnico o culturale, teso a preservare una peculiare identità cinese all'interno delle società multirazziali del Sud-Est asiatico. Nei vent'anni seguenti il vincolo sentimentale tra i cinesi della regione e la loro madrepatria rischiò di spezzarsi più di quanto fosse mai accaduto dal XVI secolo. Forse è troppo presto per dire se una Cina più prospera e liberale possa ripristinare quel vincolo negli anni novanta.

La dimensione demografica

Per il periodo fino a metà Ottocento disponiamo solo di stime approssimative sul numero totale di cinesi residenti nelle diverse zone del Sud-Est asiatico, e spesso neppure i dati ottenuti con i conteggi nominali o i censimenti degli ultimi decenni del periodo coloniale sono del tutto affidabili, anche se quelli relativi a Singapore e alla Malesia sono più accurati degli altri. I dati raccolti nella Tabella 1, dunque, sono utili solo come indicatori approssimativi degli ordini essenziali di grandezza.

Nel corso degli ultimi dieci secoli si possono individuare cinque fasi principali di crescita demografica cinese in Asia sudorientale.

Durante la prima fase, tra il X e il XVI secolo, mercanti cinesi giunsero in diversi porti del Sud-Est asiatico restandovi temporaneamente o integrandosi individualmente, e solo in casi rari crearono comunità «cinesi» permanenti.

Nel secondo periodo, tra il 1567 e il 1800 circa, i quartieri commerciali cinesi nelle città maggiori si ampliarono e divennero permanenti, in particolare a Ayutthaya/Bangkok, a Manila e a Batavia. Nel XVIII secolo sorsero comunità minerarie e agricole che producevano per il mercato in Vietnam, Cambogia, Siam, Malesia, Bangka e nel Borneo e le popolazioni creole di Giava e delle Filippine conobbero una discreta crescita. La percentuale di cinesi o misto cinesi toccò probabilmente l'apice intorno al 1800, in quanto la popolazione totale del Sud-Est asiatico era ancora molto scarsa e tale rimase fino all'esplosione demografica dell'Ottocento. A Giava nel 1812 i cinesi erano circa 100 mila, ossia il 2 per

Tabella 1. *I cinesi nel Sud-Est asiatico: stime¹ demografiche 1800-1992 (valori in migliaia di unità).*

| | Indonesia | | | | | | | | | | |
|---------------------|-------------------------|----------------------|----------------|---------------------|-------|-------------------|------------------------------------|---------|----------|------|----------|
| | Thailandia ² | Malesia ³ | Singapore | Totale | Giava | Outer Islands | Filippine ⁴ | Vietnam | Cambogia | Laos | Birmania |
| primi anni del 1800 | [203] (1825) | [14] | — | [185] | [100] | [85] ⁵ | 120 mistizo 7 cinesi | | | | |
| 1860 | [337] | <100 | 50 | [222] | 149 | [73] | 290 mistizo 23 cinesi (1877) | | | | |
| 1900 | [608] | 532 | 165 | 537 | [277] | 260 | 41 | [80] | [40] | | |
| 1930 | 648 | 1700 | 422 | 1233 | 582 | 651 | 110 | [200] | [100] | [3] | 193 |
| 1960 | 2670 | 2674 | 1091 (1957) | 2690 | | | (1935) | [800] | [250] | [40] | |
| 1980 | [6000] (1981) | 4200 | 1800 | [4100] ⁶ | | | | | | | |
| 1992 | 5800 (1992) | 5200 | 2000 | [7200] | | | 800 | 800 | | | 1500 |

Fonti: Salvo diversa indicazione, i dati fino al 1960 sono derivati da V. Purcell, *The Chinese in Southeast Asia*, 1951; London, Oxford University Press per RIIA, 1965², pagg. 3, 43, 169-75, 232-34, 386; quelli del 1980 sono tratti da L. Suryadinata (a cura di), *The Ethnic Chinese in the ASEAN States*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1989, pag. 6; e quelli del 1992 da *The Economist*, 18 luglio 1992, pag. 21.

¹ Dato che i cinesi non erano classificati come categoria separata salvo che nei censimenti coloniali e in quelli malesi, molti dati sono inevitabilmente stime molto approssimative, basate su percentuali puramente speculative, che dunque abbiamo messo tra parentesi quadre. La stima del 1992 per l'Indonesia (che si basa a quanto risulta su un calcolo del 4 per cento della popolazione totale) e quella del 1981 per la Thailandia sono quasi certamente eccessive, mentre il dato del 1987 per l'Indonesia può essere sottostimato.

² Le stime fino al 1930 sono quelle di G. W. Skinner in M. Freedman e G. W. Skinner (a cura di), *The Study of Chinese Society. Essays by Maurice Freedman. Selected and Introduced by G. William Skinner*, Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1979, pagg. 79 e 186, che comprendono sia i nati in Cina sia i locali che si identificano come cinesi.

³ Si intende la Malesia prima del 1963; dunque Malesia più Saravak e Borneo settentrionale.

⁴ I dati del XIX secolo sono tratti dal saggio di G. W. Skinner in questo volume. Ringraziamo K. C. Wong per i dati dei censimenti del 1903 e 1935.

⁵ Si tratta della stima del curatore, basata su fonti che parlano di 6 mila unità a Bangka (M. F. Somers Heidhues, *Bangka Tin and Mentok Pepper*, Singapore, ISEAS, 1992, pagg. 21, 29), di 3 mila nell'arcipelago di Riau (P. J. Begbie, *The Malayan Peninsula*, Madras, 1834, pagg. 305-11), 65 mila nel Borneo occidentale (V. Purcell, *The Chinese cit.*, pag. 422) e di un numero di cinesi valutato in 11 mila unità disseminati in altre zone.

⁶ La stima di Suryadinata – 4,1 milioni per l'Indonesia nel 1981 – sembra basarsi su un dato del 2,5 per cento della popolazione totale (come nel 1931). Il dato di *The Economist* – 7,2 milioni – rappresenta invece il 4 per cento del totale. È improbabile che si potesse utilizzare qualche altra metodologia.

cento¹², nelle Filippine 120 mila, pari al 5 per cento¹³, in Siam tra il 15 e il 30 per cento secondo le stime contemporanee (ma solo 230 mila – ovvero il 5 per cento – secondo i calcoli più prudenti di G. W. Skinner¹⁴). T. J. Newbold fu uno dei primi a tentare una stima complessiva della presenza cinese in Asia sudorientale, valutata in «quasi un milione di individui» verso il 1830¹⁵, ma può trattarsi di una stima eccessiva. In questo volume G. W. Skinner rileva che uno dei gruppi più consistenti era quello nelle Filippine e uno dei più esigui quello in Malesia, l'opposto di ciò che sarebbe accaduto un secolo dopo.

La terza fase, che ebbe luogo tra il 1800 e il 1860, vide nella regione una crescita graduale del numero di cinesi, che emigrarono in gran numero a Bangkok (circa 7 mila all'anno negli anni venti dell'Ottocento)¹⁶ e a Singapore. D'altra parte, però, la «cinesità» di tanti mestizo delle Filippine e di altre zone si ridusse fino a scomparire: il rapido sviluppo delle popolazioni indigene ridusse la percentuale di coloro che si auto-definivano cinesi.

Nel quarto periodo, che va dal 1860 circa fino alla depressione degli anni trenta, l'elevato flusso migratorio dalla Cina meridionale, composto in prevalenza da *coolies* celibi a contratto, determinò un forte incremento del numero totale di cinesi nel Sud-Est asiatico, in particolare a Singapore, in Malesia e nelle Outer Islands dell'Indonesia, mentre fu meno accentuato in Thailandia, nelle Filippine e a Giava, dove le comunità cinesi e mestizo erano già consistenti. La maggioranza degli emigranti (dal 60 all'80 per cento) ritornava in Cina al termine del contratto e, poiché fino agli anni venti le donne erano molto poche, relativamente pochi erano anche i loro figli identificati come cinesi. Ad ogni modo, tra il 1860 e il 1931 la popolazione cinese aggregata di Thailandia, Malesia, Singapore e Indonesia crebbe da circa 700 mila a 3,8 milioni di unità, con un tasso annuo medio di incremento del 2,4 per cento complessivo, assai superiore a quelli delle popolazioni indigene (in Malesia, negli anni venti, la popolazione locale temette di essere sopraffatta numericamente nel proprio paese dall'afflusso dei cinesi).

¹² T. S. Raffles, *The History of Java*, London, 1817; Kuala Lumpur, OUP, 1965², vol. I, pag. 63.

¹³ E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life 1850-1898*, New Haven (Ct.), Yale University Press, 1965, pag. 25.

¹⁴ Si veda M. Freedman e G. W. Skinner (a cura di), *The Study of Chinese Society. Essays by M. Freedman. Selected and Introduced by G. William Skinner*, Stanford (Ct.), Stanford University Press, 1979, pagg. 68-79.

¹⁵ T. J. Newbold, *British Settlements in the Straits of Malacca*, London, 1839, vol. I, pag. 9.

¹⁶ Suebsaeng Promboon, «Sino-Siamese Tributary Relations, 1282-1853», Ph. D. Dissertation, University of Michigan, 1971, pag. 305.

Nel quinto periodo, dal 1931 al 1981, il tasso annuo medio di incremento della popolazione cinese in Thailandia, Singapore e Indonesia (ma non in Malesia¹⁷) risulta superiore a quello dei settant'anni precedenti, nonostante si fosse quasi completamente esaurita l'immigrazione dalla Cina. Gli alti tassi di incremento demografico dei cinesi nel corso di questo periodo, assai superiori a quelli delle popolazioni indigene (sempre con l'eccezione della Malesia), erano dovuti presumibilmente alle ampie dimensioni delle famiglie e alla bassa mortalità, rese possibili dai livelli superiori di reddito e dal grado più elevato di istruzione. Negli ultimi decenni del Novecento la pianificazione familiare ha cominciato a ridurre le dimensioni della famiglia tra i cinesi più istruiti, ma non ancora al punto da controbilanciare l'elevata fertilità dovuta a un'età media relativamente giovane a metà del secolo: evidentemente, l'incremento naturale in un periodo in cui non c'era sproporzione tra i due sessi è stato un fattore più incisivo degli elevati tassi di immigrazione di soli uomini, determinando un celere incremento demografico in questa minoranza.

Vale infine la pena di proiettare questi dati nel futuro, in quanto il numero aggregato di asiatici del Sud-Est di origine cinese toccherà quasi certamente i 35 milioni di individui entro i prossimi venticinque anni, per un totale quasi dieci volte superiore a quello del 1931, a meno che il tasso di incremento delle comunità cinesi diminuisca in modo molto drastico (d'altro canto, si stima che la popolazione indigena sia aumentata di sei volte nel corso del medesimo periodo). Se in queste comunità un forte senso di identificazione con le società ospiti del Sud-Est asiatico e un'effettiva integrazione socio-economica nel corso di tale periodo non prevarranno sulla loro auto-identificazione come cinesi, è probabile che dati del genere susciteranno notevole allarme – se non peggio – in quelle società.

I ruoli economici

Lo stereotipo dei cinesi d'oltremare prima come negozianti, mercanti o *coolies* e poi, negli anni ottanta, come facoltosi magnati degli affari che controllano le grandi conglomerate che costituiscono oggi una caratteristica saliente della vita economica del Sud-Est asiatico, distoglie l'atten-

¹⁷ Una delle ragioni del basso dato relativo alla Malesia può essere l'emigrazione dei cinesi malesi a Singapore; un'altra le pesanti perdite registrate tra loro durante la seconda guerra mondiale e l'Emergenza del 1948-50.

zione dal fatto che i loro ruoli economici in questa regione sono stati in realtà vari e fluidi nel corso del XX secolo, cambiando secondo modalità genericamente simili in tutte le zone della regione a mano a mano che essi si adattavano al graduale mutamento della realtà di ciascuna economia. In ogni paese si sono però affermati modelli lievemente diversi, a ulteriore conferma che le circostanze locali sono cruciali per determinare il successo o l'insuccesso tanto quanto le predisposizioni comuni a tutti i cinesi.

Bisogna riconoscere però che in effetti essi si sono imposti in alcuni settori commerciali (come le miniere di stagno e la coltivazione della gomma in Malesia e Thailandia), mentre non hanno sfondato in altri (i minatori delle cave di stagno di Bangka o i produttori di pepe del Kalimantan occidentale menzionati da M. F. Somers Heidhues), oppure si sono malamente scottati in talune imprese speculative rischiose (come la pilatura e il commercio del riso in Thailandia), che si sarebbero rivelate un trampolino verso attività più lucrose per alcune imprese familiari (come i Wanglee e i Lamsam in Thailandia) ma sostanzialmente disastrose per molti altri¹⁸.

Nella seconda metà dell'Ottocento gli esattori delle imposte e i «re dell'oppio» cinesi erano i personaggi più ricchi e influenti nelle diverse comunità cinesi e controllavano estese reti di distributori e seguaci, spesso in associazione con le società segrete. La situazione cambiò con gli attacchi agli appalti dell'oppio tra il 1890 e il 1910.

Dopo il 1900 le principali vie per accedere alla ricchezza furono le miniere di stagno, la pilatura e il commercio del riso, il commercio al dettaglio e all'ingrosso, le spedizioni marittime e, in misura minore, la coltivazione o il commercio della gomma (nel caso eccezionale della ditta Oei Tiong Ham di Semarang anche la produzione di zucchero) e successivamente la piccola manifattura e l'industria alimentare. Tuttavia, il grosso degli immigranti cinesi che affluivano nel Sud-Est asiatico in questo periodo erano poveri che lavoravano in miniera, nelle costruzioni e più raramente come braccianti nelle piantagioni. La maggior parte

¹⁸ Sui lavoratori cinesi delle miniere di stagno di Bangka si veda M. F. Somers Heidhues, *Bangka Tin and Mentok Pepper: Chinese Settlement on an Indonesian Island*, Singapore, ISEAS, 1992. Su una famiglia di minatori della Thailandia meridionale si veda J. W. Cushman, *Family and State. The Formation of a Sino-Thai Tin-Mining Dynasty, 1797-1932*, Kuala Lumpur, OUP, 1991. Sulle famiglie sino-thailandesi di coltivatori di riso e, più in generale, sul ruolo economico dei cinesi in Thailandia si veda A. Suehiro, *Capital Accumulation in Thailand 1855-1985*, Tokyo, The Center for East Asian Cultural Studies, 1989. Sui ruoli economici più in generale si veda J. A. C. Mackie, «Changing Economic Roles and Ethnic Identities of the Southeast Asian Chinese: A Comparison of Indonesia and Thailand» in J. Cushman e Wang Gungwu (a cura di), *Changing Identities* cit.

di loro faceva ritorno in patria alla scadenza del contratto, ma molti si trasformarono in artigiani o piccoli negozianti nelle città o nelle zone rurali di frontiera della regione, in particolare nelle Outer Islands delle Indie olandesi, nel Borneo britannico e in Thailandia meridionale¹⁹.

Tra il 1930 e gli anni sessanta – il periodo tormentato dell’occupazione giapponese, della decolonizzazione e dell’instabilità politica – i cinesi, soprattutto quelli nati in Cina e non legati alla struttura coloniale, occuparono ogni sorta di nicchia occupazionale intermedia, assumendo ruoli economici svolti in precedenza dai dominatori coloniali ma spesso scalzando anche i concorrenti indigeni e destando perciò sentimenti nazionalisti ostili²⁰. Nell’espressione di Wang Gungwu, avevano una «ricchezza senza potere», essendo politicamente impotenti e vulnerabili a varie forme di violenza o discriminazione nazionalista.

A partire dagli anni sessanta i loro ruoli economici e la loro posizione socio-economica sono notevolmente cambiati sotto l’impatto della crescita economica di tutti i paesi dell’ASEAN ad eccezione delle Filippine. I grandi uomini d’affari cinesi hanno occupato i vertici di tutte le economie della regione lasciati liberi dagli europei, mentre ai livelli inferiori la gran parte dei cinesi più poveri è stata in grado di abbandonare le occupazioni manuali, seppure in misura minore nelle attività agricole e nella pesca all’interno delle vecchie enclavi rurali descritte nel suo saggio da M. F. Somers Heidhues. Fortunatamente per loro, il ruolo di punta svolto dagli uomini d’affari cinesi nelle trasformazioni economiche che si sono verificate nella regione ha convinto i governi locali che è assurdo uccidere la gallina dalle uova d’oro e ha fatto capire che i provvedimenti contro i cinesi possono diventare efficaci soltanto pagando un prezzo molto alto per l’economia nazionale: smembramento dei canali commerciali e riduzione dell’efficienza e del livello di reddito²¹.

¹⁹ Sul commercio dell’oppio a Giava si veda J. R. Rush, *Opium to Java: Revenue Farming and Chinese Enterprise in Colonial Indonesia, 1860-1910*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1990, pag. 87. L’insediamento di mercanti cinesi nelle zone di frontiera dell’Indonesia è ricostruito da J. A. C. Mackie, «The Geographical Dispersal and Occupations of the Indonesian Chinese, 1900-1930» in *Asian Culture*, 14, 1990, pagg. 5-22.

²⁰ Il rancore e le discriminazioni a danno dei cinesi in diverse regioni del Sud-Est asiatico sono ben illustrati da F. Golay *et al.*, *Underdevelopment and Economic Nationalism in Southeast Asia*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1969. Sull’Indonesia si veda anche Twang Peck Yang, «Indonesia Chinese Business Communities in Transformation», Ph. D. Dissertation, Australian National University, 1988.

²¹ Altri motivi per cui «il problema cinese» si va facendo meno urgente sono stati esposti da R. McVey nell’acuta introduzione al suo *Southeast Asian Capitalists* cit.: primo tra tutti il fatto che si è formata una congruenza di interessi tra capitalisti privati e «burocrati politici» e poi anche perché l’espansione delle economie ha superato «il punto in cui un’esigua minoranza può colmare i livelli mediani» (pag. 20).

Pertanto, i cinesi del Sud-Est asiatico negli anni ottanta hanno potuto affermarsi in tutti gli stati dell'ASEAN (un po' meno in Malesia a seguito della Nuova Politica Economica, dove peraltro ciò che preoccupa i cinesi del ceto medio non è tanto un declino del reddito reale quanto la relativa emarginazione e la discriminazione).

Identità diverse

Le diversità che si riscontrano tra i cinesi del Sud-Est asiatico richiedono una spiegazione non meno delle caratteristiche comuni che vengono loro attribuite. In un saggio che assume una «prospettiva di più ampio respiro» sui cinesi del Sud-Est asiatico e sul loro ruolo nella storia e nella società della regione, M. Freedman ha osservato che essi

appartengono a nazionalità diverse, parlano numerose lingue, seguono religioni differenti e adottano svariati stili di vita. Inoltre, come hanno dolorosamente scoperto alcuni di loro ritornando in una delle due Cines, molti hanno un modo d'essere tanto poco cinese da risultare per molti versi degli stranieri nella terra dei loro antenati²².

Negli anni sessanta – rileva M. Freedman –, i cinesi del Sud-Est asiatico si andavano legando maggiormente ai paesi in cui si erano stabiliti, sentendosi sempre più thailandesi, indonesiani, cittadini di Singapore e via dicendo, sia pure in misura diversa e più o meno rapidamente. Ma non si poteva certo dire che «l'aggettivo "cinese" si fosse irrimediabilmente staccato dal sostantivo "Cina"»: se i cinesi d'oltremare potevano apparire dei «cosmopoliti senza radici» in un mondo di nazionalisti di mentalità ristretta, consideravano però ancora la Cina «la terra avita, per quanto potesse essere lontana in termini di generazioni, conoscenza o simpatie politiche»²³. L'identità nazionale è un concetto vago in qualunque paese, ma ha costituito un problema particolarmente difficile per gli emigrati perché i cinesi «non hanno mai avuto un concetto di identità ma solo di cinesità, l'idea di essere cinesi e diventare non-cinesi»²⁴.

²² M. Freedman, «The Chinese in Southeast Asia: A Longer View» in M. Freedman e G. W. Skinner (a cura di), *The Study of Chinese Society* cit., pagg. 20-21.

²³ *Ibidem*, pag. 21.

²⁴ Wang Gungwu, «The Study of Chinese Identities in Southeast Asia» in J. W. Cushman e Wang Gungwu (a cura di), *Changing Identities* cit., pag. 1.

Prima della seconda guerra mondiale

si pensava che la questione della cinesità fosse semplice: chiunque si considerava cinese era tale; era consapevole del sistema familiare, del proprio luogo d'origine in Cina, dei legami con gli altri cinesi... Questi fattori avevano creato un sentimento di fondo che poteva essere rafforzato e esteso dai racconti sul passato cinese e dai motivi di orgoglio per una «grande tradizione» più o meno astratta della civiltà cinese. Ciò produsse una sorta di identità che potremmo appropriatamente definire «storica»²⁵.

Tutti gli emigranti conoscono in una certa misura problemi di identità quando scelgono se mantenere la loro nazionalità d'origine o adottarne una nuova e si scontrano con tutti i dilemmi conseguenti ai sentimenti di lealtà e del senso di appartenenza. L'assimilazione nella società e nella cultura del paese di residenza è sempre un processo lungo e spesso impossibile, per cui anche nelle società multirazziali del Sud-Est asiatico era più probabile un fenomeno di integrazione piuttosto che uno di assimilazione²⁶.

Nel corso di questo secolo non sono mancate aspre polemiche su tali problemi all'interno delle varie comunità cinesi della regione, in particolare sulla perdita dell'identità cinese e le spinte alla risinificazione, in quanto le circostanze storiche hanno reso più complesse del solito le scelte che si trovarono a dover fare, sia durante il periodo coloniale sia dopo.

Nell'era coloniale i cinesi d'oltremare potevano scegliere riguardo la cittadinanza, giacché lo *jus sanguinis* che la Cina propugnava incoraggiava la doppia nazionalità, ma negli anni cinquanta diventò difficile mantenere quell'ambivalenza perché l'indipendenza delle nazioni del Sud-Est asiatico e l'affermazione di una nuova Cina nel 1949 rendevano fortemente sospetti tali atteggiamenti agli occhi dei nazionalisti locali. I cinesi del Sud-Est asiatico erano chiamati a dimostrare la loro lealtà ai paesi di residenza rinunciando a identificarsi con la Cina, implicitamente o esplicitamente. Spesso queste richieste andavano oltre le questioni legali dei diritti di cittadinanza: pressioni per adottare nomi loca-

²⁵ *Ibidem*, pag. 2.

²⁶ Il dibattito tra fautori dell'assimilazione (in prevalenza professionisti cinesi del ceto medio) e dell'integrazione (portavoce dei cinesi più poveri, per i quali la piena assimilazione era un lusso inaccessibile) coinvolse soprattutto l'Indonesia all'inizio degli anni sessanta: si vedano M. F. Somers, *Peranakan Chinese Politics in Indonesia*, Ithaca (N. Y.), Cornell Modern Indonesia Project, Interim Reports Series, 1964 e C. A. Coppel, *Indonesia's Chinese in Crisis*, Kuala Lumpur, OUP, 1983.

li (come è accaduto in Indonesia e in Thailandia), per rinunciare a esibire pubblicamente i caratteri cinesi, per chiudere scuole e associazioni di lingua cinese. Là dove rischiavano di suscitare invidie o rancori, venivano in qualche caso scoraggiate persino le manifestazioni pubbliche caratteristiche della Cina come i grandi cortei funebri o le fastose cerimonie nuziali²⁷.

Ma si sono sempre avute pressioni anche nella direzione opposta. È il caso della convinzione perdurante che occorresse preservare la solidarietà nella comunità cinese come ultima risorsa contro le discriminazioni o le persecuzioni razziali, particolarmente diffusa in Malesia e in Indonesia, dove le prospettive di un'integrazione reale o dell'assimilazione erano molto più remote che in Thailandia o nelle Filippine.

Negli ultimi ottant'anni non c'è stato un progresso costante verso l'assimilazione degli individui di origine cinese: a seconda della situazione locale, ma in parte anche degli sviluppi nella stessa Cina, a fasi in tale direzione se ne sono susseguite altre in cui l'orientamento era esattamente opposto.

Dopo la seconda guerra mondiale, e soprattutto a seguito degli eccessi della rivoluzione culturale della metà degli anni sessanta, molti cinesi del Sud-Est asiatico hanno mostrato di voler voltare le spalle alla Cina per diventare sempre più «asiatici del Sud-Est» quanto a modo di vedere e identità socio-politica (ossia sino-thai, sino-indonesiani, cinesi malesi, ecc.). L'interesse destato dai risultati socio-economici del regime di Mao nei primi anni di vita, infatti, è andato presto scemando quando si sono fatti evidenti gli sconvolgimenti politici e il caos economico prodottosi successivamente. Al contempo, la rapida crescita dei paesi dell'ASEAN in quel periodo (cioè a partire dagli anni sessanta) ha cominciato a diffondere una prosperità senza precedenti tra molti cinesi del Sud-Est asiatico, rendendo ancor meno allettante la prospettiva di un «ritorno» in Cina.

Può darsi però che negli anni novanta le tendenze a dissociarsi dalla Cina a favore dei paesi di residenza si indeboliscano, in quanto con Deng Xiaoping la Cina si va facendo sempre più capitalistica e dinamica (specie nelle province meridionali).

I ricchi cinesi del Sud-Est asiatico stanno già approfittando delle nuove opportunità di effettuare investimenti vantaggiosi nel loro pae-

²⁷ Sulle restrizioni all'esibizione pubblica della cinesità si vedano J. A. C. Mackie, «Anti-Chinese Outbreaks in Indonesia, 1959-1968» in J. A. C. Mackie (a cura di), *The Chinese in Indonesia. Five Essays*, Melbourne, Thomas Nelson per AIIA, 1976 e C. A. Coppel, *Indonesia's Chinese in Crisis* cit.

se d'origine, spesso associandosi a importanti uomini d'affari di Hong Kong o di Taiwan. Si parla inoltre di una rinascita d'interesse per la lingua cinese e per il retaggio culturale che essa esprime, sia in quanto risulta utile nel commercio sia grazie alla diffusa convinzione che i valori neoconfuciani siano in qualche modo una delle ragioni del successo economico dell'Estremo Oriente negli ultimi decenni. Se, dunque, è eccessivo parlare di un nuovo processo di «risinificazione» tra i cinesi del Sud-Est asiatico, certo è che all'inizio degli anni novanta si colgono i segni di un'oscillazione del pendolo in questa direzione.

Se le barriere politiche e ideologiche che hanno allontanato i cinesi del Sud-Est asiatico dalla Cina dopo il 1949 continueranno a sgretolarsi negli anni novanta, potranno apparire in definitiva null'altro che un'anomalia storica temporanea. In questo caso potrebbe aprirsi un capitolo nuovo e imprevedibile nella lunga storia dei cinesi del Sud-Est asiatico e dei loro legami con la Cina.

Capitolo primo

Il soggiorno: l'esperienza dei cinesi nel Sud-Est asiatico

Wang Gungwu

1. Introduzione

L'ultimo progetto a cui lavorammo insieme J. W. Cushman e io all'Australian National University riguardava le nuove identità dei cinesi del Sud-Est asiatico, ma nei dieci anni in cui fummo colleghi in quell'università avemmo modo di studiare diversi altri problemi. Tra questi uno che mi rammarica particolarmente non aver potuto analizzare a fondo insieme con lei: la natura dei cinesi del Sud-Est asiatico come comunità di emigranti.

Quando ci conoscemmo a Londra, stavo scrivendo sulle origini del termine *huaqiao* – che indica l'emigrante temporaneo cinese – nel contesto delle politiche assimilazioniste o integrazioniste dei nuovi stati-nazione della regione asiatica sudorientale¹. Questi stati nascenti erano fortemente influenzati dalle teorie del *melting-pot* allora in voga e diffidavano profondamente, quando non erano apertamente ostili, del concetto di soggiorno (ossia residenza temporanea) che la parola *huaqiao* pareva incoraggiare. Molti pensavano che continuare a usare tale termine ostacolasse i progetti e gli sforzi per la costruzione delle loro nazioni.

Il termine «soggiorno» indica una visita molto breve da parte di una persona che indende chiaramente ritornare in patria a conclusione di tale breve permanenza. Non è una parola comune e non fa parte del lessico degli studi sull'emigrazione, in cui incontriamo una serie di ter-

¹ *A Note on the Origins of Hua-ch'iao* fu scritto in origine per un volume di saggi in onore del professor C. R. Boxer (progetto che fu poi abbandonato) e poi presentato a un seminario del Department of Far Eastern History dell'Australian National University nel 1976; fu pubblicato per la prima volta in Lie Tek Tjeng (a cura di), *Masalah-masalah Internasional Masakini*, 7, Giacarta, Lembaga Research Kebudayaan Nasional-LIPI, 1977, e poi nella mia raccolta di saggi *Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese*, Singapore, Heinemann Educational Books (Asia) e Sydney, George Allen & Unwin Australia per l'ASAA, 1981.

mini per indicare l'emigrante permanente – «emigrato», «immigrato», «colono» e «residente» – distinti da altri quali «studioso», «profugo», «straniero».

Il concetto espresso dalla parola cinese *qiaoju* – che significa «visite più lunghe» e anche «periodi prolungati di permanenza», a volte per generazioni – non era facilmente utilizzabile in un discorso sull'emigrazione, sicché era considerata propria dei cinesi e non applicabile a altre popolazioni.

In questo saggio mi propongo di dimostrare che le cose non stanno così e che, inserendo il concetto di soggiorno nello studio dei fenomeni migratori, possiamo capire meglio non solo talune continuità di fondo tra i movimenti tra Cina e Sud-Est asiatico prima del 1940 ma anche un nuovo fenomeno globale odierno.

2. Il fenomeno del soggiorno

In un'ampia gamma di contesti storici il soggiorno, compresi i periodi prolungati di permanenza, veniva deciso da individui avventurosi e intraprendenti e da comunità commerciali. Spesso capitava che, quando le circostanze lo permettevano, molti di loro finivano per prendere la decisione di non ritornare in patria: in questo caso era il preludio a un'emigrazione definitiva. È necessario uno studio più approfondito per stabilire se il soggiorno non sia che una variante dell'emigrazione, ossia un'esperienza che potremmo chiamare «emigrazione sperimentale per lunghi periodi» o «emigrazione con più opzioni».

In altra sede ho sostenuto che da una disamina approfondita delle prime forme di emigrazione emerge che il soggiorno fu per secoli assai diffuso in Asia e in altre regioni² e che solo dopo la formazione del moderno stato-nazione, che chiedeva agli immigrati di stabilirsi e di identificarsi con esso, l'idea di risiedere temporaneamente, senza un precedente impegno a fermarsi, cominciò a essere guardata con sospetto, a non

² Il mio primo tentativo di valutare il significato del concetto di soggiorno fu una conferenza sul tema che tenni a un convegno internazionale sull'emigrazione cinese all'Università di Hong Kong nel dicembre 1984: «Patterns of Chinese Migration in Historical Perspective» in R. J. May e W. J. O'Malley (a cura di), *Observing Change in Asia: Essays in Honour of J. A. C. Mackie*, Bathurst, New South Wales, Crawford House Press, 1989; ristampato in Wang Gungwu, *China and the Chinese Overseas*, Singapore, Times Academic Press, 1991. Ad essa seguì la Annual Lecture tenuta alla Malaysian Branch della Royal Asiatic Society a Kuala Lumpur nel 1985: «Migration Patterns in History: Malaysia and the Region» in *JM-BRAS*, 58, 1, 1985, ristampato in Wang Gungwu, *Community and Nation: China, Southeast Asia and Australia*, St. Leonard's, New South Wales, ASAA con Allen & Unwin, 1992².

essere ammessa e tanto meno incoraggiata. Ma, nonostante le pressioni all'assimilazione dei governi nazionali, negli ultimi decenni l'emigrazione – in una forma o nell'altra – è cresciuta in misura notevole e, con la rivoluzione delle comunicazioni e dei trasporti che ha reso il mondo più piccolo e interdipendente, il soggiorno è cresciuto insieme con il fenomeno più generale dell'emigrazione ed è diventato una realtà globale³.

Il mio saggio sulle origini del termine *huaqiao* rilevava, da una parte, che i cinesi dei nuovi stati-nazione del Sud-Est asiatico non potevano più accettare di mantenere lo *status* di residenti temporanei nei loro paesi d'adozione e, dall'altra, che i governi di Pechino e Taipaei non potevano più continuare a chiamarli *huaqiao*⁴. Il termine, infatti, aveva assunto una valenza politica e ormai era diffuso per incoraggiare i cinesi – che esso indicava – a essere fedeli e patriottici nei confronti della madrepatria. Questo non fu un bene, perché di per sé l'atto di soggiornare o di emigrare e stabilirsi in un altro paese non dovrebbe avere alcun significato politico.

La politica fa il suo ingresso sulla scena solo quando un numero cospicuo di persone si organizza a difesa di un interesse. Perciò, nel momento in cui i cinesi del Sud-Est asiatico debbono scegliere se stabilirsi definitivamente nel loro nuovo paese o tornare nella patria d'origine, importa assai poco che siano partiti (o abbiano sentito se stessi) come emigranti temporanei oppure no: ciò che li convinceva a restare o a tornare erano il trattamento ricevuto nel paese ospite, le prospettive che esso offriva e la situazione nel paese d'origine.

3. Soggiorno e non emigrazione

Analizzando l'esperienza cinese cominciamo con il chiederci perché questo gruppo maturò l'idea del soggiorno (temporaneo) anziché dell'emigrazione volontaria (che significa lasciare il proprio paese per trovare casa in un altro).

Il termine cinese moderno per indicare l'emigrante, *yimin*, deriva dalle espressioni *yimin shibian* («trasferire persone per popolare zone di confine come colonie militari») o *yimin tongcai* («trasferire persone

³ Questo tema è analizzato nel mio saggio «Migration and its Enemies», presentato a una conferenza sulla storia globale a Bellagio, in Italia, nel luglio del 1991 e pubblicato in B. Mazlish e R. Buultjens (a cura di), *Conceptualizing Global History*, Boulder (Co.), Westview Press, 1993.

⁴ «The Origins of Hua Ch'iao» in Wang Gungwu, *Community and Nation: China, Southeast Asia and Australia* cit.

per alleviare una difficile situazione economica», provocata in genere da carestie o altre calamità naturali), espressioni dunque che denotano una decisione presa dalle autorità⁵. Pertanto *yimin*, in una società agricola, indica un allontanamento dalla propria terra o dal proprio villaggio imposto dai funzionari del governo, ed è perciò comprensibile che i cinesi, tradizionalmente, non abbiano mai considerato l'emigrazione un atto spontaneo ma, al contrario, una grande sventura o una calamità da evitare, un fatto che si verificava solo quando lo imponevano la guerra o i disastri naturali.

Un altro termine non meno negativo è *liumin*. Questa parola, che più dell'altra rende l'idea dell'emigrazione, in genere viene riferita a persone che scappano: era usata, ad esempio, per indicare i poveri senza tetto che erravano alla ricerca di un luogo dove stabilirsi, in qualche caso quelli che oggi chiameremmo profughi. Il termine moderno per indicare i profughi, *nanmin*, rende meglio l'idea delle difficoltà e il bisogno di essere trattati con compassione, laddove il più antico *liumin* fa pensare a persone il cui comportamento antisociale e le cui azioni irresponsabili ne avevano fatto dei senza tetto e degli esiliati, dei vagabondi e financo dei fuorilegge⁶. Quest'ultimo termine, dunque, era facilmente estendibile a coloro che, in un periodo in cui era in vigore un divieto ufficiale all'emigrazione, avevano lasciato la Cina senza permesso: erano fuggiaschi, ribelli e sleali, gente insomma che sarebbe stata severamente punita se fosse tornata in patria, non diversamente dagli odierni rifugiati politici.

In questo contesto, il concetto di un'assenza solo temporanea dalla Cina diventava utile, se non essenziale. Se nessuno lasciava volontariamente la propria patria, chi lo faceva si limitava a un soggiorno all'estero: una condizione ammessa per i funzionari in missione per conto dell'impero e per coloro che se ne andavano per guadagnarsi da vivere, soprattutto mercanti e artigiani che avevano l'esigenza di recarsi in altri

⁵ Entrambe le espressioni derivano da testi classici che risalgono alla dinastia Han o ancor prima. Una valida disamina dei termini per indicare emigrazione e colonizzazione nella Cina tradizionale è contenuta nel primo capitolo di Li Changfu, *Zhongguo Zhimin Shi* (Storia della colonizzazione cinese), Serie storia culturale cinese, Shangai, Commercial Press 1936; Taipei, Taiwan Commercial Press, 1966². Ge Jianxiong, Cao Shuji e Wu Songdi, *Yimin yu Zhongguo* (Migrazione e Cina), Hong Kong, Zhonghua Press, 1992, è invece un'utile rassegna dei vari tipi di *yimin* involontari che s'incontrano in diversi momenti della storia cinese.

⁶ Wang Xuetai, *Zhongguo Liumin* (Vagabondi in Cina), Hong Kong, Zhonghua Press, 1992, evidenzia i nessi storici tra *yumin* («individui erranti») e *liumin*. Ho affrontato questo tema in un discorso all'International Symposium on Children and Migration che si è tenuto a Hong Kong il 27 aprile 1990: «Children in Chinese Migration History» in *Proceedings*, Hong Kong, International Social Service, 1990.

paesi. I termini comuni che si applicavano in questi casi erano *luju* (*lu* significa «viaggio»), *keju* (*ke* indica l'ospite) *yuju* (*yu* vuol dire «risiedere lontano da casa»), *jiju* (*ji* significa «alloggiare») e altre combinazioni che suggerivano brevi periodi di soggiorno. Se chi partiva restava all'estero più di quanto era considerato normale, allora veniva indicato con il termine *liuyu* (*liu* suggerisce un periodo non definito di spostamenti lontano da casa).

Per più di mille anni le corti imperiali delle dinastie Song, Yuan, Ming e Qing erano state perfettamente consapevoli che molti cinesi si recavano regolarmente in Corea, in Giappone e in tutto il Sud-Est asiatico. Ma, nella mentalità cinese, le varianti possibili erano soltanto due: o si trattava di emigranti temporanei in viaggio per affari che prima o poi sarebbero tornati (anche se, in realtà, alcuni poi si fermavano all'estero, mettevano su famiglia e non facevano ritorno) oppure erano individui che avevano violato la legge e non osavano tornare per paura di essere severamente puniti.

Questa posizione ufficiale non era priva di fondamento: prima della metà dell'Ottocento il modello basilare dell'emigrazione cinese era quello del *huashang* (vale a dire i mercanti cinesi, i loro soci e i loro dipendenti che soggiornavano nei porti e nelle città oltremare) oppure i minatori e altri lavoratori organizzati in *kongsi* («confraternite rituali») per proteggere i loro interessi industriali e commerciali⁷. I più ritornavano regolarmente in Cina, anche se molti avevano una seconda famiglia e un'altra casa all'estero.

In una situazione siffatta, dunque, i cinesi non sentivano il bisogno del concetto di emigrazione: quello di soggiorno era più che sufficiente.

Gli emigranti temporanei, che potevano sempre scegliere tra stabilirsi all'estero o tornare in patria, rispondevano non solo ai requisiti ufficiali e ai valori cinesi, ma anche alle attese dei paesi del Sud-Est asiatico relative ai mercanti stranieri e alle loro comunità. Le funzioni che essi svolgevano nei loro paesi e e ciò che di volta in volta sembrava opportuno o naturale avevano più importanza dell'intenzione o meno di emigrare o, persino, dell'identificazione politica degli emigranti. Questo era il modello che in effetti esisteva fin dall'inizio delle relazioni commerciali tra la Cina e i paesi oltremare, quando i funzionari impe-

⁷ Sulle organizzazioni chiamate *kongsi* si vedano di Wang Tai Peng: «The Word Kongsi: A Note» in *JMBRAS*, 52, 1, 1979 e «The Origins of Chinese Kongsi, with Special Reference to West Borneo», MA Thesis, Australian National University, 1977. Sul modello basilare dell'emigrazione dei *huashang* si veda il mio «Patterns of Chinese Migration in Historical Perspective» cit. (si veda la nota 2).

riali delle dinastie Tang, Song e Yuan avevano assicurato reciprocità di accesso a comunità mercantili straniere nelle città e nei porti cinesi. Ma dopo l'introduzione di controlli restrittivi e politiche isolazioniste ad opera delle dinastie Ming e Qing, i mercanti musulmani, indiani e poi europei che desideravano commerciare con la Cina non furono più i benvenuti e, costretti a insediare le loro comunità nel Sud-Est asiatico, soggiornavano in effetti in questa regione⁸.

4. I ruoli economici

Quale che fosse il termine usato, l'esperienza cinese del soggiorno era notevolmente diversificata: alcuni erano mercanti di riso nella valle di Chaophraya presso Ayutthaya, altri erano mercanti indipendenti (o più spesso agenti o dipendenti di mercanti cinesi), che risiedevano in un porto o in una stazione commerciale malese.

Dopo l'arrivo delle potenze europee, alcuni cinesi operarono come intermediari tra le compagnie olandesi o inglesi delle Indie orientali e i sovrani rivieraschi o i centri di raccolta. Nell'Ottocento molti mercanti cinesi ricoprivano incarichi ufficiali o agivano come mediatori di compagnie europee, mentre altri erano consulenti commerciali di monarchi locali e governatori provinciali. Altri ancora erano diventati agenti per il reclutamento di manodopera cinese, esattori delle imposte e, a volte contemporaneamente, capi delle locali comunità cinesi. Ma al di là di questa varietà di ruoli, ciò che facevano questi cinesi era ben poco diverso da ciò che facevano altri che provenivano dall'India, dal Medio Oriente e dall'Europa. Erano però più numerosi e formavano comunità locali più consistenti degli indiani, degli arabi e di altri mercanti musulmani, mentre gli europei erano appoggiati dai loro governi ed erano abbastanza forti e organizzati da creare amministrazioni locali nella regione come parte di imperi marittimi più vasti.

Nell'Ottocento ebbe luogo una trasformazione di rilievo quando un gran numero di lavoratori a contratto lasciò la Cina per lavorare nelle miniere, nelle piantagioni e nei servizi dei centri urbani in via di svilup-

⁸ Le fonti cinesi e arabe sui mercanti stranieri dei porti meridionali della Cina durante le dinastie Tang, Song e Yuan confermano questa ricostruzione. Con l'isolazionismo dei Ming e dei Qing, invece, particolarmente evidente è la frustrazione di portoghesi, spagnoli e olandesi. Solo i primi trovarono una soluzione quando si insediarono a Macao, ma sia gli spagnoli sia gli olandesi non riuscirono a mettere piede in modo stabile a Taiwan, e ci vollero due vere e proprie guerre anglo-cinesi a metà Ottocento per permettere a tutti i mercanti stranieri di soggiornare sul suolo cinese.

po del Sud-Est asiatico. Gli *huagong* (in prevalenza manodopera costituita da *coolies* cinesi) superarono ben presto il numero di coloro che appartenevano alle classi commerciali e, anche se la maggior parte di costoro non restava a lungo, rappresentavano chiaramente, agli occhi di qualunque osservatore, una massiccia emigrazione di manodopera. Obiettivamente si trattava di emigranti, sebbene nel complesso restassero all'estero per periodi più brevi delle comunità di emigranti temporanei, ed è interessante notare che alla fine del XIX secolo il governo Qing rinunciò al divieto all'emigrazione, assolutamente inutile, che era rimasto in vigore a intermittenza fin dall'epoca della dinastia Ming. Non molto tempo dopo, si verificò la prima politicizzazione ufficiale del concetto di soggiorno, con l'elegante termine *huaqiao*, a conferma che i dirigenti politici cinesi si aspettavano che i loro connazionali all'estero dessero un contributo allo sviluppo futuro della Cina.

5. Dal XV alla fine del XVII secolo

In che modo erano considerati i cinesi nella regione?

Se si eccettuano alcuni scritti in cinese di funzionari vietnamiti o di discendenti di cinesi in Vietnam e in altri paesi dell'area, i documenti non dicono molto direttamente.

Le ragioni di questo silenzio non sono chiare: potrebbe darsi che, dal punto di vista degli scrittori e degli storici delle corti locali, i cinesi fossero troppo pochi per occuparsene, oppure che fossero solo mercanti che andavano e venivano senza lasciare traccia negli affari politici e cerimoniali locali o ancora, nel periodo precedente all'arrivo degli europei, che la Cina fosse considerata una vicina potente e arrogante. I signori locali non gradivano le pretese di superiorità del Celeste Impero e, dopo l'arrivo degli europei, i mercanti cinesi apparivano fin troppo ansiosi di lavorare per le compagnie occidentali, sicché non sembravano degni di comparire nelle loro cronache. Anche se non possiamo essere certi delle ragioni di questo silenzio, l'assenza dei cinesi dai documenti ben concorda con l'immagine di persone che per lo più optavano per il soggiorno e non si stabilivano a lungo in nessuna località. Possiamo affermare che un silenzio analogo circonda gruppi mercantili minori di altre regioni dell'Asia⁹.

⁹ A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, vol. I, *The Lands Below the Winds*, New Haven (Ct.), Yale University Press, 1988 conferma parzialmente questo silenzio per il periodo che va dalla metà del XV alla fine del XVII secolo. D'altro canto, le fonti eu-

I documenti europei, invece, registrano fin dall'inizio la presenza ubiquitaria dei cinesi.

In particolare, gli olandesi rilevarono la loro utilità come esperti e mediatori locali, più utili di altri mercanti asiatici che non erano altrettanto presenti e che non disponevano della loro rete commerciale di porti. Gli olandesi e successivamente gli inglesi non esitarono a assumerli in funzione dell'espansione delle loro attività mercantili nell'arcipelago nel XVII e nel XVIII secolo. I cinesi erano molto mobili, a conferma dell'ipotesi di un *sojourner* permanente, pronto a sfruttare ogni opportunità, ovunque si presentasse.

Il giudizio degli spagnoli, presenti nelle Filippine, è più ambivalente: vedevano con favore i mercanti e gli artigiani cinesi, ma si accorgevano anche della presenza tra loro di gruppi armati e fuorilegge. Quando fu chiaro che né l'ultima corte Ming né la dinastia Qing non avrebbero mosso nemmeno un dito per aiutarli, le autorità di Manila non tardarono a usare la forza per combatterli, limitare il numero di cinesi che arrivavano e confinarli in una sorta di ghetto strettamente controllato. Nondimeno, era evidente che in generale i cinesi non intendevano emigrare o stabilirsi all'estero, anche se molti lasciavano le loro famiglie mistizio a Manila e in altre città locali per seguire i propri affari oltremare.

Il quadro cominciò a cambiare solo alla fine del XVIII secolo. A Hue, Ayutthaya (poi Bangkok), Batavia, Semarang, Manila, Melaka e nel nuovo porto di Penang erano sorte consistenti comunità commerciali cinesi. Tuttavia, senza fare riferimento specifico alle loro intenzioni, sarebbe comunque difficile definire quei cinesi come emigranti dalla Cina al Sud-Est asiatico e i loro insediamenti come comunità stabili di emigrati.

Solo il regno del Vietnam riconobbe che potevano costituire qualcosa di più stabile di una comunità commerciale transitoria e perciò permisero ai profughi cinesi che non intendevano vivere sotto i conquistatori manciù di possedere terra e costruire insediamenti rurali, che furono chiamati *minh-huong* («villaggi cinesi»). Ma si accettava che quei cinesi si considerassero ospiti temporanei che desideravano tornare per sempre in Cina un giorno o l'altro dopo la cacciata dei manciù¹⁰.

ropee fanno numerosi riferimenti a mercanti e marinai asiatici non indigeni, mentre gli scritti locali descrivono piuttosto i bellicosi europei contro cui i sovrani della regione dovevano spesso combattere.

¹⁰ Ch'en Ching-ho ne ha studiato due esempi significativi nell'introduzione alla raccolta di poesie di Trinh Hoai Duc (Zheng Huaide), *Genjai sbji (Can Trai Thi Tap)* (Raccolta delle poesie di Trinh Hoai Duc), Hong Kong, New Asia Research Institute, 1962 e nel suo *Cheng-tian Mingxiang she Chenshi Zhengpu* (Breve studio del registro familiare dei Tran, una fami-

I porti al di fuori del Vietnam invece erano considerati nulla più di sedi di mercato intorno a cui si pensava che vivessero di solito i cinesi, e poco importava che costoro fossero registrati come residenti dai sovrani locali della Thailandia e gran parte della penisola malese e degli stati dell'arcipelago o dalle potenze europee quali Spagna e Olanda. I cinesi, in realtà, erano pronti a usare le rispettive comunità, in cui erano insediati solo marginalmente, come basi da cui partire alla ricerca di buoni affari, disponibili a spostarsi anche da una zona all'altra della regione: si tratta di un atteggiamento, questo, che può essere considerato antesignano del fenomeno della ri-emigrazione negli ultimi decenni del nostro secolo, di cui parleremo più avanti. Si trattava di *huashang* («mercanti che soggiornavano») e di persone al loro servizio, nonché di altri, parimenti residenti in proprie comunità al di fuori della Cina, che aspiravano a diventare come loro. Per costoro il progresso più importante rispetto ai secoli passati era l'aver trovato porti in cui si svolgeva un commercio regolare e continuo e aver creato reti commerciali locali, grazie alle quali potevano evitare di ritornare nei mercati controllati e restrittivi della Cina.

6. Dal XIX al XX secolo

Altri cambiamenti si svolsero tra il XIX e il XX secolo, e si possono suddividere in quattro fasi, grosso modo secondo l'ordine cronologico in cui si verificarono:

- 1) la fase degli stati di transizione del periodo coloniale o semicoloniale a seguito della rivoluzione industriale in Europa;
- 2) la nascita degli stati-nazione nella seconda metà del nostro secolo;
- 3) la prospettiva di una ri-emigrazione negli stati d'immigrazione delle Americhe e dell'Australia;
- 4) l'estensione, negli ultimi anni, del soggiorno nel quadro della globalizzazione dell'emigrazione.

Le ultime tre fasi sono contemporanee e in parte si sovrappongono negli ultimi quarant'anni, anche se per i cinesi del Sud-Est asiatico lo stato-nazione precedette le prospettive di emigrazione nelle Americhe e in Australia e solo successivamente tali fenomeni diventarono parte di una realtà globale.

glia di profughi Ming a Minh-huong-xa, Thua-thien, Vietnam centrale), Hong Kong, New Asia Research Institute, Università cinese di Hong Kong, 1964.

Le quattro fasi, ad ogni modo, sono strettamente connesse. Sono il risultato della modernizzazione determinata dalla colonizzazione occidentale e della sfida del nazionalismo anticoloniale, a cui si aggiunse, dopo la seconda guerra mondiale, il forte impatto del progresso tecnologico, soprattutto nei settori del commercio internazionale, dei trasporti e delle comunicazioni.

Prendiamo in esame le quattro fasi a partire dagli stati di transizione.

6.1. *Gli stati di transizione*

Ho chiamato «stati di transizione» i regimi coloniali del Sud-Est asiatico (e in misura minore anche il regime semicoloniale della Thailandia): non furono mai, infatti, colonie nel vero senso della parola e – ad eccezione della Thailandia – non diventarono mai legittimi agli occhi della grande maggioranza dei loro sudditi.

Le colonie europee nelle Americhe, in Australasia e in Africa del sud furono invece popolate da coloni e diventarono moderni stati d'immigrazione. Tuttavia, l'estensione nell'Ottocento del potere coloniale in società che avevano una propria, consistente popolazione indigena, comunità commerciali straniere e manodopera *coolie* importata, poteva durare solo finché durava il potere di tali imperi. In tale fase esse stavano maturando le condizioni per tramutarsi in quegli stati postcoloniali che sarebbero nati grazie ai movimenti nazionali: sarebbero così diventati non già stati d'immigrazione fondati da colonizzatori, coloni e altri immigrati, bensì moderni stati-nazione indigeni.

Nel periodo degli stati di transizione la funzione dei regimi coloniali consisteva nell'accumulare denaro per i vari imperi industriali europei, sia rifornendosi delle materie prime necessarie alle fabbriche occidentali sia usando tali paesi come mercati dei loro beni manufatti: in entrambi i casi la loro preoccupazione principale era il commercio.

Nel Sud-Est asiatico i mercanti cinesi affiancarono indiani, arabi e ebrei che fornivano buoni servizi commerciali e, poiché nessuno di loro si presentava come un colonizzatore o un colono, a rigor di termini non si può dire che fossero «emigranti»: il termine che meglio si attaglia loro è «ospiti temporanei». Molti diventarono sudditi preziosi di stati che dipendevano dal flusso regolare delle merci e da un'offerta efficiente di manodopera a contratto importata. Gli stati di transizione perciò non si ponevano il problema se questi «ospiti» intendessero emigrare o no e pensavano che molti di loro si sarebbero stabiliti in permanenza se ne fosse valsa la pena: se il porto o la cittadina continuavano a essere prosperi, con la prospettiva di diventarlo ancor di più, i discen-

denti di quegli «ospiti» sarebbero rimasti indefinitivamente e a un certo punto sarebbero stati considerati residenti permanenti.

La situazione era alquanto diversa per quei cinesi o abitanti del subcontinente indiano che venivano reclutati per lavorare nelle miniere, nelle piantagioni e nei servizi urbani. In generale, seguivano il modello dell'emigrazione di manodopera comune a molte altre regioni del mondo di quel periodo. Si può tracciare inoltre una distinzione tra coloro che venivano ammessi come immigrati e potevano cercarsi un lavoro e coloro che venivano prelevati appositamente in un altro paese con un contratto a breve termine e che avrebbero dovuto fare ritorno in patria alla scadenza del contratto. Ovviamente, questi ultimi non erano emigranti e in effetti la maggior parte di loro ripartiva dopo uno o più contratti.

Quali di loro possono essere considerati emigranti?

Grazie alla maggiore affidabilità delle statistiche a partire dal XX secolo, si può osservare chiaramente che, per quanto riguarda i cinesi e gli indiani, era in atto un regolare, intenso viavai rispettivamente tra Cina e India: nella grande maggioranza dei casi il termine che meglio fotografa la realtà è soggiorno. Anche quelli che in un primo momento avevano deciso di emigrare, compresi molti che portavano con sé la famiglia, potevano approfittare del grande progresso in fatto di trasporti e, se lo desideravano, diventare a loro volta ospiti temporanei.

Negli anni venti e trenta, quando l'emigrazione di manodopera prima si ridusse e poi si esaurì, il solo problema era quanti emigranti e *sojourners* avrebbero deciso di stabilirsi nei nuovi paesi. Se alcuni governi di questi stati di transizione (come quelli della Malesia britannica e della Thailandia), infatti, incoraggiavano il loro insediamento permanente, la maggior parte si preoccupava solamente di far arrivare il numero di persone necessario per sostenere l'economia coloniale. Ad ogni modo, la situazione sarebbe cambiata radicalmente con lo scoppio della guerra nell'Oceano Pacifico.

Dopo il 1945, infatti, il problema era tutto un altro: se gli emigranti temporanei si sarebbero inseriti nei nuovi stati-nazione che prendevano il posto degli stati di transizione. Questa volta i nuovi stati avrebbero preteso una maggiore lealtà e un impegno superiore da tutti coloro che risiedevano all'interno del loro territorio.

6.2. *Gli stati-nazione*

Nella fase successiva i nuovi leader nazionalisti della regione scoprirono non solo di dover costruire rapidamente nuove nazioni, ma di do-

verlo fare nel pieno della guerra fredda tra le potenze che rappresentavano le ideologie rivali del capitalismo e del comunismo. Questa situazione complessa diventò ancor più seria quando il Partito comunista cinese conquistò il potere e quando, nel 1949, fu proclamata la Repubblica popolare cinese. I nuovi stati-nazione si trovarono così divisi tra quelli schierati con le potenze occidentali e quelli che propendevano per la Cina e il blocco sovietico.

In questo contesto, gli «ospiti» cinesi nella regione erano molto più vulnerabili degli altri: se restavano emigranti temporanei erano costretti a scegliere tra la Repubblica popolare e la Repubblica cinese di Taiwan; se decidevano di fermarsi e diventare cittadini dei nuovi stati indipendenti dovevano convincere i vari governi nazionali della propria lealtà, anche se continuavano a essere politicamente sospetti.

Se il governo del paese di residenza nutriva simpatie per la Cina socialista ed essi restavano legati alla loro impresa capitalistica, finivano necessariamente per trovarsi in una situazione non facile, mentre se il governo si schierava con le potenze occidentali ed essi sposavano gli ideali socialisti, erano considerati potenzialmente sovversivi e quindi ancora degli ospiti sostanzialmente filocinesi. Alcuni estremisti locali lanciarono perfino slogan di tipo razzista e nazista quali «cinese una volta, cinese per sempre», condannando i cinesi come gente totalmente inaffidabile¹¹.

Il fatto che la Cina fosse diventata comunista era per quei cinesi solo un problema in più, che faceva apparire sinistre le loro tradizioni di soggiorno e più dubbia la loro lealtà. Il soggiorno di qualsivoglia gruppo etnico, in realtà, sarebbe stato comunque un problema di fronte agli energici tentativi di costruire una nazione. I leader nazionalisti ripresero la retorica nazionalista occidentale e fecero propria la concezione in-

¹¹ Fu in questo contesto che G. W. Skinner scrisse i suoi due autorevoli volumi sui cinesi in Thailandia, sottolineando che essi potevano essere assimilati nel Sud-Est asiatico là dove si fosse scelta la politica giusta. Oggi gli studiosi tenderebbero a rilevare soltanto il grado di assimilazione politica, sottolineando l'esistenza continua di una etnicità cinese: a questo proposito si veda C. Blanc Szanton, «Thai and Sino-Thai in Small Town Thailand: Changing Patterns of Interethnic Relations» in L. Y. C. Lim e L. A. P. Gosling (a cura di), *The Chinese in Southeast Asia*, vol. II, *Identity, Culture and Politics*, Singapore, Maruzen Asia, 1983. Si veda anche il suo «Ethnic Identities and Aspects of Class in Contemporary Central Thailand», relazione al simposio dell'Australian National University del giugno 1985, un estratto della quale è stato pubblicato in J. W. Cushman e Wang Gungwu (a cura di), *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War II*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1988. Si veda inoltre Tong Chee Kiong, «Rethinking Assimilation: The Chinese in Contemporary Thailand», relazione alla *Conference on Luodi-Shenggen: The Legal, Political and Economic Status of Chinese in the Diaspora*, 26-29 novembre 1992, San Francisco.

tegrazionista o assimilazionista nei confronti degli immigrati, in particolare quella che è stata definita la teoria del *melting pot* relativa all'unità nazionale. In alcuni casi estremi, si voleva che i cinesi rinunciassero completamente a essere tali, anche se i leader più ragionevoli si rendevano conto che questo non poteva essere un obiettivo a breve termine e si accontentavano delle precise assicurazioni di coloro che decidevano di restare che avrebbero lavorato per il nuovo stato-nazione. Erano disposti a accettare che quegli immigrati o stranieri (perché tali erano considerati adesso i cinesi) che storicamente avevano scelto il soggiorno avessero bisogno di più tempo per liberarsi della loro mentalità d'origine.

Gli sviluppi postbellici nella regione ci hanno fornito indicazioni nuove sulla natura dell'emigrazione e del soggiorno. Coloro che si spostavano per commerciare e restavano in certe zone per generazioni, così da far crescere le loro attività, non erano mai stati veri emigranti (anche se obiettivamente sarebbe corretto definire emigrazione già il semplice atto di cambiare residenza).

In sostanza, prima della nascita del moderno stato-nazione non erano necessarie definizioni precise. Il tutto era largamente soggettivo: se chi partiva aveva tutte le intenzioni di tornare, significava che aveva scelto di soggiornare; se chi partiva non sapeva se sarebbe tornato o non se ne curava, questa scelta poteva essere definita emigrazione. Ciò che rese rilevante la differenza fu il fatto che lo stato-nazione operò una distinzione tra i potenziali cittadini a cui era stato concesso di immigrare e gli stranieri che avevano solo permesso di soggiorno sul suo territorio. Nei nuovi stati-nazione, infatti, era particolarmente importante limitare il numero degli stranieri, sicché la maggior parte di costoro doveva accettare lo *status* riconosciuto di immigrante come passo verso la futura nazionalità, mentre gli altri potevano restare in qualità di emigranti temporanei, a condizione che rispettassero le leggi e soprattutto che svolgessero anche un ruolo di una certa utilità per il paese ospitante.

6.3. *Ri-emigrazione*

Non tutti gli stati-nazione, tuttavia, si formarono sulla base di una popolazione indigena: a partire dalla seconda metà del Settecento nelle Americhe e, più avanti, in Australasia erano sorti diversi tipi di stati, costituiti da una varietà di colonizzatori, coloni e emigranti.

In generale, i gruppi originari erano formati da colonizzatori, che comprendevano nel loro numero liberi cittadini ma anche lavoratori coatti (compresi schiavi) e forzati. In seguito la maggior parte di loro

costituì il nucleo dei gruppi dominanti che, per popolare i loro stati, favorivano l'afflusso di nuovi immigrati, dapprima vagliandoli accuratamente e dando poi la priorità, generalmente, a quelli con un retroterra razziale e culturale simile al loro.

Nel corso del tempo si vennero a creare anche distinzioni di classe: quanto più gli immigrati appartenevano alle classi lavoratrici, erano poveri o nullatenenti, tanto più l'emigrazione era vista da alcuni come un modo per aiutare i disperati e i senza tetto e da altri come sfruttamento; anche chi fuggiva dalle persecuzioni era accettato, mentre studenti, mercanti e professionisti istruiti spesso erano considerati in modo diverso, in quanto avevano maggiori possibilità di decidere se restare, ritornare o trasferirsi altrove.

Questi nuovi stati-nazione contavano sul fatto di venire popolati da immigrati a cui veniva conferito, poco dopo il loro arrivo, pieno diritto di cittadinanza: possono quindi essere definiti a buon diritto «stati d'immigrazione». Il successo di tale politica influenzò il modo di considerare l'immigrazione negli stati-nazione di più antica costituzione, inducendo alcuni di loro a modificare leggi e pratiche e perfino le politiche nei confronti degli immigrati.

È troppo presto per dire se queste novità incideranno anche sulle politiche immigratorie dei nuovi stati del Sud-Est asiatico. Più o meno nel periodo in cui essi conquistavano l'indipendenza, negli stati d'immigrazione (in particolare gli Stati Uniti e più tardi anche il Canada, l'Australia e la Nuova Zelanda) si verificò un cambiamento di atteggiamento verso le popolazioni immigrate, con un'attenuazione delle politiche di discriminazione razziale che avevano limitato l'accesso essenzialmente a chi proveniva dall'Europa, e una lenta apertura nei confronti dei popoli asiatici¹². I cinesi e altri ospiti del Sud-Est asiatico – compresi coloro che aspiravano alla libertà intellettuale, a un'istruzione di qualità superiore e a una legislazione che sembrava proteggerne l'identità etnica –, incerti se rimanere in paesi in cui non si sentivano più graditi cominciarono a cercare là una nuova patria.

I paesi ospiti del Nord America e dell' Australasia, così, finirono con l'attrarre emigranti o discendenti di emigranti che si trasferivano in un paese nuovo anziché ritornare nella patria d'origine. Questo spostamento dagli stati-nazione indigeni agli stati d'immigrazione l'ho chiamato «ri-emigrazione».

¹² Un'analisi più esauriente di questo sorprendente cambiamento di politica dopo la fine della seconda guerra mondiale è in Wang Gungwu, «Migration and its Enemies» cit. (si veda la nota 3).

Per i cinesi del Sud-Est asiatico la tradizione del soggiorno rese alquanto più agevole la decisione di spostarsi ancora. In effetti, decine di migliaia di individui di origine cinese, indiana e europea di tutti i nuovi stati-nazione della regione sono ri-emigrati, in prevalenza verso gli stati d'immigrazione. Resta da chiedersi se chi ha fatto tale scelta sia effettivamente un emigrante o se porti semplicemente con sé l'antica tradizione del soggiorno.

6.4. *La globalizzazione dell'emigrazione*

La quarta fase è per molti versi una semplice estensione del fenomeno globale dell'emigrazione in cui vanno inseriti il soggiorno e la ri-emigrazione dei cinesi e di altri popoli del Sud-Est asiatico.

Svariati elementi cruciali stanno alla base di questo fenomeno, e due meritano particolare attenzione. Il primo è la rivoluzione dei trasporti e delle comunicazioni degli ultimi cinquant'anni e i suoi effetti sulla globalizzazione delle reti commerciali e finanziarie; il secondo è il cammino verso una società sensibile e socialmente giusta, che si manifesta nella crescente preoccupazione internazionale per le minoranze, per i profughi e per i diritti umani. Ritengo che tali sviluppi ci impongano un riesame del ruolo del soggiorno nella storia dell'emigrazione.

La rivoluzione delle comunicazioni, che è arrivata ai quattro angoli della terra, ha in effetti del miracoloso: viaggi aerei e telefono, per non parlare di fax, computer, posta elettronica, videocassette, trasmissioni via satellite e globalizzazione dell'industria dello spettacolo – solo per fare qualche esempio – fanno sì che gli emigranti non si sentano più privati a forza delle loro radici. I collegamenti che si possono stabilire anche tra le località più remote hanno oggi realmente rafforzato i rapporti che costoro portano con sé e che desiderano continuare ad avere. Se tali collegamenti rimarranno aperti e accessibili, rafforzeranno l'idea che gli emigranti hanno diritto a identità multiculturali, un diritto che dovrà essere definito in modo chiaro e dovrà fondarsi, da una parte, almeno sulla garanzia del rispetto delle istituzioni nazionali del paese d'adozione e dei valori culturali dominanti della maggioranza e, dall'altra, su garanzie legali che proteggano l'identità etnica di ciascun gruppo immigrato. Ciò consentirebbe a molti emigranti e alle loro comunità di mantenersi in stretto contatto con le famiglie, i parenti e i connazionali delle loro patrie precedenti. I figli potranno avere nazionalità diversa da quella dei genitori e le famiglie potranno essere divise e vivere in angoli diversi del globo, ma l'ottimo livello delle comunicazioni con la madrepatria potrà permettere loro di vivere, comportarsi, pensare e

sentire come se in realtà non fossero mai partiti. Tale sviluppo incoraggerà dunque ancor di più la globalizzazione dell'emigrazione quale è presente in Estremo Oriente e nel Sud-Est asiatico, la lontananza temporanea dalla propria patria (cioè il soggiorno) anche per generazioni, se necessario.

Questo modello è ulteriormente rafforzato dalla rapida espansione del commercio e della finanza internazionali. Uomini d'affari e dirigenti di impresa che operano nelle multinazionali si giovano di quest'espansione e a loro volta hanno conferito un forte impulso. Un precedente è senza dubbio costituito dai mercanti-ospiti, dalle loro comunità e dalle imprese fondate dai cinesi e da altri nel Sud-Est asiatico, le cui organizzazioni commerciali si sono rafforzate grazie alla crescita di nuovi manager e amministratori capaci, che sono pronti a ri-emigrare e a praticare «l'arte del soggiorno» quando occorre. In effetti, costoro permettono di sfruttare appieno la forza e le potenzialità della tecnologia moderna, e il progresso a sua volta permette agli stati-nazione di utilizzare nel modo migliore questi individui e le loro strutture globali.

Nelle nazioni moderne, sulla scia di una preoccupazione mondiale per i profughi, le minoranze e i detenuti politici, si sono verificati cambiamenti notevoli per quanto riguarda l'atteggiamento nei confronti delle comunità di immigranti, molte delle quali oggi si sentono più protette dalle discriminazioni e dallo sfruttamento.

Inoltre, va registrato che nuove classi di persone in grado di svolgere un'ampia gamma di professioni moderne sono disposte a emigrare o ri-emigrare per rispondere alle esigenze dei centri di potere e ricchezza e cogliere le nuove opportunità nel commercio e nell'industria internazionali. Costoro, più ancora dei tradizionali emigranti temporanei del Sud-Est asiatico, sanno farsi ascoltare, sono dotati di sensibilità politica, scelgono con cura le loro nuove sedi, studiano le leggi sui diritti degli immigrati e la realtà economica che aspetta i nuovi arrivati negli stati d'immigrazione: si preparano, insomma, ad adattarsi alla situazione locale, assicurando, d'altro canto, che rispetteranno i valori nazionali. Alcuni si occupano anche delle condizioni per gli immigrati meno fortunati, contribuendo in questo modo a costruire una solidarietà etnica, mentre molti di loro si prodigano – spesso con ottimi risultati – per introdursi al linguaggio ufficiale e burocratico, così come nell'arte dei rapporti informali.

Questa nuova razza di emigranti, dunque, sembra aver creato condizioni tali da condurre a una rivalutazione della pratica del soggiorno: con l'aiuto di leader locali che si battono energicamente per i diritti delle minoranze, hanno puntato a presentare sé e le loro piccole comunità

come una realtà non minacciosa, che aggiunge il proprio talento e la propria esperienza al serbatoio nazionale e, nella misura in cui riescono a convincere i governi nazionali dei benefici che portano con sé, è probabile che le società locali riconoscano che la loro presenza, anche temporanea, contribuirà alla prosperità e al benessere dell'intera nazione.

L'emigrazione di individui ricchi o dotati di elevata professionalità, invece, è chiaramente diversa dal tipo di emigrazione di manodopera che ha contraddistinto gran parte del XIX secolo e dai lavoratori a contratto strettamente tenuti sotto controllo del nostro secolo. Quando non si tratta di profughi che fuggono da guerre o persecuzioni, costoro dovrebbero essere considerati una classe particolare di emigranti o, data l'odierna facilità delle comunicazioni globali, un nuovo tipo di emigranti temporanei. Di certo oggi le circostanze consentono loro di comportarsi come i cinesi nel Sud-Est asiatico, con la differenza che sono meglio attrezzati e forse anche più adattabili e consapevoli del posto che occupano sia negli stati-nazione formati da immigranti sia in quelli con popolazione indigena.

In conclusione, i cinesi avevano ragione di definire un soggiorno la loro avventurosa residenza all'estero, per lunghe che fossero tali permanenze. Le loro comunità si adattarono bene alla situazione dell'epoca e quindi diedero un contributo significativo alla storia economica della regione; inoltre, ci hanno fornito in questo modo uno strumento concettuale utile per studiare la storia delle migrazioni e l'odierna migrazione globale. Alla luce dei cambiamenti del modello migratorio, tuttavia, occorre chiedersi se il concetto di emigrazione debba comprendere la pratica del soggiorno o se quest'ultimo sia diventato la prima fase naturale dell'attuale fenomeno mondiale dell'emigrazione.

Capitolo secondo

Le oscillazioni dell'interazione cinese con il Sud-Est asiatico sul lungo periodo¹

Anthony Reid

1. Un «rubinetto capriccioso»

Nel 1991 giunsero dalla Cina in Australia i primi *boat people*, dopo un'odissea che li aveva condotti dal Guangdong alle Filippine e di lì nell'arida regione di Kimberley in Australia nordoccidentale. Il loro arrivo non era che l'ennesimo episodio di una storia antichissima, la storia dei movimenti dei cinesi dalla madrepatria verso le isole a sud che erano meno affollate e offrivano nuove opportunità. Per buona parte degli ultimi cinquant'anni questo movimento, diretto in primo luogo verso i paesi industrializzati al di fuori dell'Asia, è stato poco significativo. Il flusso verso il Sud-Est asiatico, inoltre, si è praticamente esaurito a partire dalla depressione degli anni trenta, mentre è cresciuto il movimento nella direzione opposta.

A dettare il ritmo che è alla base dell'interazione storica tra Cina e Sud-Est asiatico sono proprio le oscillazioni del flusso migratorio verso sud: a volte, periodicamente, scorre in modo regolare, a volte diventa un torrente, altre volte si arresta del tutto, ma più spesso somiglia al gocciolio di un rubinetto che perde. Sotto il rubinetto possiamo immaginare una pozza d'acqua che esso alimenta e che a volte sembra costante o in espansione, anche se in realtà alimenta a sua volta un rivolo che finisce nel terreno circostante contribuendo a renderlo fertile: solo quando il rubinetto è ben chiuso si può osservare il rivolo che prosciuga completamente la pozza.

Una prospettiva storica di lungo termine su quel «rubinetto capriccioso» fornisce un contesto rassicurante ai mutamenti drammatici dei rapporti tra Cina e Sud-Est asiatico di fine Novecento. Le culture del Sud-

¹ Desidero ringraziare Li Tana, che ha tradotto gran parte dei riferimenti dal cinese, Mo Yimei, che ha tradotto Zhang Xie (si veda oltre la nota 85) e B. Jenner, C. J. Reynolds, Nola Cooke e il compianto W. H. Scott.

Est asiatico si sono dimostrate, infatti, abbastanza adattabili da rispondere in modo creativo e più o meno pacifico sia alle relazioni cordiali sia a quelle fredde o inesistenti tra i cinesi insediatisi nella regione e la Cina.

2. Il primo impulso mongolo

Il processo di interazione tra gli immigrati cinesi e le élite indigene del Sud-Est asiatico ebbe inizio molto prima della storia documentata.

Figura 2. Rotte orientali e occidentali del commercio cinese verso il Sud-Est asiatico.



A quanto risulta, le stesse famiglie linguistiche prevalenti nella regione negli ultimi mille anni – austronesiano, thai e birmano – ebbero origine nell'odierno territorio cinese. Durante il primo millennio dell'era cristiana, quando i cinesi non erano ancora grandi navigatori, la civiltà vietnamita venne rimodellata dall'espansione di un'élite che scriveva in cinese.

Desidero tuttavia richiamare l'attenzione sui movimenti via mare che ebbero inizio, come un flusso regolare, con i Song meridionali, mentre la prima ondata documentata fu quella dei mongoli intorno al 1280 e 1290. Trattandosi di conquistatori, questi ultimi avevano una visione delle relazioni da instaurare con il Sud-Est asiatico del tutto diversa da quel proposito di suscitare ammirazione per la virtù cinese (*te*) che a giudizio di Wang Gungwu stava alla base dell'ideologia Tang e Song²: ove possibile, essi mandavano eserciti e flotte per costringere gli altri popoli a sottomettersi e imporre un governatore mongolo, tasse e corvée militari.

La serie senza precedenti di interventi di Kublai Khan nel Sud-Est asiatico non riuscì a assicurargli l'obiettivo della sottomissione permanente di quelle popolazioni, ma ebbe effetti collaterali incalcolabili. Gli imperi «classici» consolidati di Pagan, Angkor, Champa e Giava subirono il contraccolpo della presenza mongola, che ne accelerò la scomparsa. Il loro declino spianò la strada all'affermazione di vari regni thai nel centro del Sud-Est asiatico, il primo dei quali, a Sukhothai, a quanto risulta era in buoni rapporti con la Cina: nel periodo 1296-1323 si ebbe così un flusso costante di missioni in entrambe le direzioni.

Secondo la storia dinastica degli Yuan, Kublai Khan inviò un corpo di spedizione di 20 mila soldati a Giava nel 1293 con l'intento di punire il re Kertanegara per la sua insolenza³. Questo fatto ebbe conseguenze profonde, anche se non volute: il genero di Kertanegara, Wijaya, riuscì a usare le truppe cinesi a proprio vantaggio e poi a costringerle a abbandonare Giava, rimanendo assiso sul trono. Secondo le cronache, a Giava morirono migliaia di soldati cinesi e molti altri furono senza dubbio catturati dai giavanesi o scelsero di restare con loro piuttosto che affrontare i rigori del viaggio di ritorno. Quest'episodio non solo determinò l'ascesa della nuova dinastia di Majapahit, ma costituì anche una

² Wang Gungwu, *Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese*, Singapore, Heineman Educational Books (per l'Asia); Sydney, Allen & Unwin per la ASAA, 1981, pagg. 28-43.

³ W. P. Groeneveldt, «Notes on the Malay Archipelago and Malacca Compiled from Chinese Sources» in *Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap*, 39, 1880.

notevole «iniezione di tecnologia cinese» a Giava, in particolare per quanto riguarda le tecniche cantieristiche e di coniaturo.

La parola «giunca», che indica un'imbarcazione mercantile dell'Estremo Oriente, entrò nell'uso europeo a seguito dei racconti dei viaggiatori già nel XIV secolo e, con frequenza decisamente maggiore, a partire dal XVI. Il termine, in realtà, fu preso a prestito non dal cinese bensì dal termine giavanese e malese *jong*⁴. Grazie alle descrizioni degli europei e al rinvenimento di una dozzina di navi dei secoli XIII-XVII impegnate nel commercio tra Cina e Sud-Est asiatico, sappiamo che queste giunche erano grandi navi da carico di 500-600 tonnellate con la stiva divisa in compartimenti variabili e uno scafo a cui poteva essere fissato nuovo fasciame quando non erano più idonee alla navigazione. P.-Y. Manguin ha osservato che riunivano le caratteristiche di due tipi di imbarcazioni considerate in passato tipicamente «cinesi» e «asiatiche sudorientali», com'è logico trattandosi di navi costruite da carpentieri indonesiani sulla base di modelli cinesi o parzialmente cinesi⁵.

Un *kidung* («poema») giavanese conferma che almeno un tipo di giunca del luogo era il risultato dell'invasione cinese durante «la guerra di re Wijaya»⁶. Ma la flotta mongola rinnovò la cantieristica non solo a Giava. Un autore cinese di metà del XIV secolo, Wang Dayuan, scrisse infatti delle esperienze dei superstiti della flotta a Goulan Shan (che Rockhill identificò nell'isoletta di Gelam al largo del Borneo sudoccidentale):

Quando fu fondata la dinastia [Yuan], la forza che doveva attaccare Giava fu spinta dai venti su quest'isola e le navi fecero naufragio. Fortunatamente, si salvò un vascello carico di chiodi e di malta e [l'equipaggio], vedendo che nell'isola vi era abbondanza di legname, costruì una decina di

⁴ Che a sua volta, a detta di alcuni, derivava dalla parola cinese *chuan* (o, nel dialetto del Fujian, *song*), anche se la tesi va presa con cautela in quanto *jong* è una delle più vecchie parole giavanesi che incontriamo nella letteratura del periodo Kadiri (1049-1222) e in un'iscrizione del IX secolo: si vedano P. J. Zoetmulder, *Old Javanese-English Dictionary*, Den Haag (L'Aja), Nijhoff, 1982, pag. 748 (ringrazio Helen Creese per questo riferimento) e P.-Y. Manguin, «Late Medieval Shipbuilding in the Indian Ocean: A Reappraisal» in *Moyen Orient et Océan Indien*, 2, 2, 1985.

⁵ P.-Y. Manguin, «Relationship and Cross-Influences between Southeast Asian and Chinese Shipbuilding Traditions» in *Final Report, SPAPA Consultative Workshop on Maritime Shipping and Trade Networks in Southeast Asia*, Bangkok, SEAMEO Special Project on Archeology and Fine Art, 1984, pagg. 197-212. Dello stesso autore si veda anche «Late Medieval Shipbuilding» cit.

⁶ A. Reid, «The Rise and Fall of Sino-Javanese Shipping» in V. J. H. Houben, H. M. J. Maier e W. van der Molen (a cura di), *Looking in Odd Mirrors: The Java Sea*, Leiden, Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Azië en Oceanië, 1992, pag. 181.

navi, e essa fornì tutto l'occorrente, dall'ossatura alle vele agli alberi di bambù. Un centinaio e più di uomini che avevano sofferto nei lunghi sbalottamenti della tempesta e non erano in grado di ripartire rimasero sull'isola, e oggi i cinesi vivono mescolati alle famiglie locali⁷.

Anche l'introduzione della moneta cinese di rame come unità di conto a Giava fu, a quanto pare, un risultato dell'intervento mongolo: nel 1349 Wang Dayuan scriveva che l'uso di tale moneta era una delle richieste fatte dalla spedizione mongola e che nella sua epoca essa era scambiata normalmente con moneta locale⁸. A partire dal 1300 circa, le iscrizioni giavanesi tendono a esprimere il valore degli oggetti in *pici* (la moneta di rame cinese) anziché in base alle più antiche monete locali. Un'incisione su rame del 1350 cita la testimonianza del proprietario di alcuni terreni contesi, secondo cui il suo trisavolo li aveva acquistati in argento «all'epoca in cui questa terra di Giava non possedeva lo strumento del *pici*»⁹. Più o meno nello stesso periodo la moneta cinese si diffuse a quanto risulta anche in altre regioni dell'arcipelago indonesiano, tra cui le Molucche o Isole delle Spezie, ma il momento e le cause della sua diffusione sono più chiari nel caso di Giava.

Le comunità cinesi o sino-indonesiane createsi in seguito all'invasione mongola possono aver svolto un ruolo di stimolo al commercio sul lungo termine. Wang Dayuan¹⁰ e le descrizioni portoghesi dei primi del Cinquecento, infatti, affermano che i mercanti cinesi furono i primi a giungere a Ternate e Tidore, nelle Molucche settentrionali, per acquistare i chiodi di garofano che esse erano le uniche a produrre. João de Barros sosteneva che gli abitanti delle Molucche avevano vissuto come selvaggi fino all'arrivo delle giunche cinesi che avevano acquistato i chiodi di garofano in cambio della loro moneta, diventata la principale valuta delle isole. Successivamente, «anche i giavanesi entrarono nel commercio e i cinesi smisero di arrivare»¹¹. Altre fonti portoghesi, spagnole e olandesi riferiscono storie analoghe che circolavano tra i nativi

⁷ Wang Dayuan, tradotto in W. W. Rockhill, «Notes on the Relations and Trade of China with the Eastern Archipelago and the Coast of the Indian Ocean during the Fourteenth Century» in *T'oung pao*, 16, 1915.

⁸ W. W. Rockhill, «Notes» cit., pag. 237.

⁹ J. Th. Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century*, Den Haag (L'Aja), Nijhoff, 1960-63, vol. III, pag. 154; R. S. Wicks, *Money, Markets and Trade in Early Southeast Asia: The Development of Indigenous Monetary Systems to AD 1400*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Southeast Asia Program, 1992, pag. 291.

¹⁰ Wang Dayuan, tradotto in W. W. Rockhill, «Notes» cit., pagg. 259-60.

¹¹ João de Barros, *Da Asia* [1563], 4 decenni in 9 volumi, Lisbona, Regia Officina, 1777; Lisbona, Livraria Sam Carlos, 1973², 3 dicembre, Livro 1, pagg. 576-79.

di Ternate¹². Antonio Galvão, uno dei primi e dei più accurati, riconosce che gli abitanti dell'isola non sapevano per certo se le prime giunche arrivate per acquistare chiodi di garofano fossero cinesi, malesi o giavanesi, anche se provenivano a detta di tutti da nord-ovest seguendo la «rotta del Borneo» nota ai portoghesi. «La maggior parte di loro è propensa a credere che fossero cinesi, e tale pare essere la verità»¹³.

Nel Quattrocento questi mercanti «cinesi» dovevano aver ceduto il passo ai «giavanesi» sulla via delle spezie, considerato che i resoconti cinesi tratti dai viaggi di Zheng He (Cheng Ho) non fanno parola delle Molucche. Sotto l'influenza del cancelliere dei Majapahit, Gajah Mada (1331-51), Giava optò per una politica espansionista a est lungo la via delle spezie fino alle Molucche, se si può credere all'elenco di tributari Nagarakertagama¹⁴. Verso la metà del XIV secolo i primi mercanti cinesi delle Molucche erano stati sostituiti da giavanesi in prevalenza musulmani e presumibilmente fu a quell'epoca che, nella lingua malese e giavanesa, fu adottata con la grafia *cengkeh* una parola cinese meridionale per indicare il «chiodo» di garofano¹⁵.

I mercanti cinesi potevano in effetti essere stati estromessi dal commercio dei chiodi di garofano delle Molucche, come suggeriscono le fonti europee, ma un'analisi più attenta delle probabili ragioni del successo dei Majapahit nell'assumere il controllo del mare di Giava a metà del XIV secolo suggerisce una spiegazione diversa. La rapida ascesa dell'isola come potenza marittima si fondava quasi certamente sull'assorbimento, sotto l'egida Majapahit, dei marinai, dei piloti e degli armatori che già battevano queste rotte: tra questi prevalevano marinai e mercanti di origine cinese che avevano fatto base nell'arcipelago e mercanti musulmani che si spingevano a est dai centri di Pasai (Sumatra settentrionale) e Giava orientale. È possibile insomma che non si parlasse più

¹² L. Argensola, *The Discovery and Conquest of the Molucco and Philippine Islands*, London 1708; Ann Arbor (Mi.), University Microfilms, 1982, pagg. 8 e 36. J. Keuning (a cura di), *De Tweede schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indië onder Jacob Cornelisz van Neck en Wybrant Warwijck*, 1598-1600, Den Haag (L'Aja), Nijhoff per Linschoten-Vereeniging, 1942, vol. II, pag. 133.

¹³ Antonio Galvão, *A Treatise on the Moluccas (c. 1544), Probably the Preliminary Version of Antonio Galvão's Lost História das Moluccas*, trad. di H. Jacobs, SJ, Roma, Istituto storico dei Gesuiti, 1971, pag. 79. Si veda anche A. Reid, «The Rise and Fall of Sino-Japanese Shipping» cit., pagg. 182-84.

¹⁴ Th. G. Th. Pigeaud, *Java* cit., vol. III, pag. 17.

¹⁵ E. D. Edwards e C. O. Blagden, «A Chinese Vocabulary of Malacca Malay Words and Phrases Collected between A. D. 1403 and 1511 (?)» in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 6, 3, 1931; Antonio Pigafetta, *First Voyage Around the World (1524)*, trad. di J. A. Robertson, Manila, Filipiniana Book Guild, 1969, pagg. 72 e 83. *Zhen ga* significa «chiodo» nei dialetti di Xiamen e Guangzhou: confronta il mandarino *zhi jia*.

di mercanti «cinesi» che facevano la spola tra Giava e le Molucche perché questi avevano smesso di essere identificati come tali. La confusione degli abitanti di Ternate sulla provenienza dei primi mercanti (Cina, Malesia o Giava) era probabilmente giustificata¹⁶: i cinesi potevano essersi mescolati con i mercanti musulmani o indo-giavanesi della costa nordorientale di Giava, oppure essere diventati attori di secondo piano nelle numerose flotte messe insieme da Gajah Mada per controllare l'oriente. Le categorie «cinese», «giavanesa» e «musulmana» non si escludevano l'una con l'altra in un periodo in cui i legami con la madrepatria cinese o islamica erano estremamente esili.

3. *La prima ondata mongola*

Dopo l'impulso di fine Duecento, il «rubinetto» cinese aveva continuato a perdere: i mongoli, visti frustrati i loro obiettivi politico-militari, avevano mostrato scarso interesse per l'attività commerciale privata, che riuscì pertanto a andare avanti indisturbata fino alla fine della dinastia nel 1368.

Al contrario, i primi imperatori Ming erano decisi a sopprimere il commercio privato e aspiravano invece a instaurare un corretto rapporto tributario, per creare il quale erano pronti a lanciare una nutrita serie di iniziative diplomatiche, spesso sostenute dalla forza. Tali iniziative offrivano grandi opportunità ai sovrani del Sud-Est asiatico che erano disposti a accettare gli indubbi rischi che comportavano.

Le iniziative diplomatiche intraprese dall'imperatore Yongle Shi Lu (Yung-lo, 1403-24) nella prima metà del suo regno erano del tutto eccezionali nella storia cinese. Furono inviate nel complesso nove missioni a Champa, otto in Siam, sei ciascuna a Melaka e a Sumatra-Pasai e dieci a Giava nei primi undici anni del regno di Yongle: ciascuna aveva lo scopo di far sapere ai sovrani locali che missioni tributarie alla corte imperiale non solo sarebbero state gradite ma sarebbero state ricompensate anche con prodotti commerciali. Per questo imperatore l'ambizione di «proteggere i deboli e scoraggiare gli avidi» nel Sud-Est asiatico non era solo retorica, ma una concreta rivendicazione di sovranità sull'intera regione. Nel 1406 inviò una consistente forza di spedizione in Vietnam per puni-

¹⁶ È però da notare che Palembang accolse una nuova ondata di immigrazione cinese nell'arco di una generazione dalla sua conquista ad opera dei Majapahit, sicché la sua comunità cinese rimase distinta.

re la nuova dinastia locale di venti palesi infrazioni¹⁷. La dura lettera del 1407 al «re occidentale»¹⁸ di Giava, i cui soldati avevano ucciso 170 membri cinesi di una delegazione inviata al più debole «re orientale», è emblematica della sua mentalità: se non fosse stato immediatamente offerto un indennizzo, scriveva, «non potremo evitare di mandare il nostro esercito per punirvi. Vi sia di monito l'esempio dell'Annam»¹⁹.

I porti-stato che meglio seppero cogliere le opportunità offerte dalla nuova dinastia cinese furono Ayutthaya, Melaka e Brunei. Grazie all'alacrità con cui inviavano missioni tributarie composte anche membri delle famiglie reali, questi stati ottennero protezione dai vicini più potenti; soprattutto, divennero i maggiori centri commerciali del Sud-Est asiatico in cui si raccoglievano i prodotti tropicali da inviare in Cina e si vendevano i manufatti cinesi ai mercanti della regione.

Charnvit Kasetsiri, in uno dei suoi studi, ha dimostrato che Uthong, fondatore di Ayutthaya secondo le tradizioni cronachistiche thai, era certamente un mercante «di fuori», probabilmente di origine cinese e forse di prima generazione, come suggeriscono le fonti di Jeremias van Vliet²⁰. La prima missione Ming, nel 1370, riconobbe il nuovo porto-stato come il Xianlo (Siam) conosciuto ai mongoli, e i sovrani di Ayutthaya ricambiarono con gratitudine e alacrità. La risposta alle quindici missioni inviate dai primi tre imperatori Ming a Ayutthaya nel periodo 1371-1429 furono 61 missioni, ovvero più di una all'anno²¹. L'unico stato dell'arcipelago che si avvicinò a questa cifra fu Giava (orientale), che mandò 42 missioni nello stesso periodo, concentrate in larga misura dopo il 1403²².

Le storie della dinastia Ming rivelano che Melaka, Brunei e i princi-

¹⁷ Wang Gungwu, *Community and Nation* cit., pagg. 63-64.

¹⁸ I sovrani «occidentale» e «orientale» facevano parte entrambi della corte Majapahit a Giava orientale. Toru Aoyama, «A New Interpretation of the East-West Division of Majapahit in the Late Fourteenth Century» in *Tonan Ajia: Rekisha to Bunka*, 21, 1992, ha sostenuto in modo convincente che i cinesi erano confusi dal fatto che giungessero delegazioni separate dai gruppi rivali orientali e occidentali della corte Majapahit.

¹⁹ Yongle Shi Lu, tradotto da Wang Gungwu, *Community and Nation* cit., pag. 72.

²⁰ Charnvit Kasetsiri, *The Rise of Ayudhya. A History of Siam in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Kuala Lumpur, OUP, 1976; Jeremias van Vliet, «Description of the Kingdom of Siam» [1636], trad. di L. F. van Ravenswaay in *JSS*, 7, 1, 1910.

²¹ Suebsang Promboon, «Sino-Siamese Tributary Relations, 1282-1853», Ph. D. Dissertation, University of Michigan, 1971, pagg. 106-20.

²² Pin-tsun Chang, «The First Chinese Diaspora in Southeast Asia in the Fifteenth Century» in R. Ptak e D. Rothermund (a cura di), *Emporia, Commodities and Entrepreneurs in Asian Maritime Trade, c. 1400-1750*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1991, pag. 28. Si vedano anche A. Reid, «The Rise and Fall of Sino-Javanese Shipping» cit., pagg. 208-11 e Wang Gungwu, *Community and Nation* cit., pagg. 70-78.

pati marittimi delle Filippine erano ancor più decisi a sfruttare l'occasione offerta dalla prima «ondata» diplomatica Ming. Il Brunei divenne eccezionale agli occhi dei cinesi non per la sua importanza politica o economica, ma perché il suo re fu, a quanto risulta, il primo sovrano meridionale a recarsi di persona in Cina nel 1408, portando con sé la famiglia per rendere omaggio all'imperatore. Yongle fu tanto lusingato da un gesto che giudicò «unico nella storia» da scrivere di suo pugno una poesia e un'iscrizione per elogiare la lealtà del re. Costui, Manara Kananai, morì qualche settimana dopo la splendida accoglienza ricevuta a Nanchino; il suo giovane figlio fu incoronato re e fece ritorno in patria in compagnia di un commissario cinese, Zhang Qian, che secondo le cronache operò come reggente del Brunei per diversi anni. Nel 1412 il nuovo sovrano si recò di nuovo in Cina per rendere omaggio di persona all'imperatore²³. Nel XVI secolo in Brunei erano ancora vive le tradizioni che narravano di un re che era andato in Cina e aveva così fatto la prosperità del paese: tali tradizioni, però, parlando di un solo re confondono padre e figlio e per di più aggiungono che questi aveva avuto in sposa una principessa cinese, dalla cui progenie discendevano i sovrani successivi²⁴. Molte altre leggende del Borneo settentrionale parlano di un sovrano cinese locale, chiamato Ong Sum Ping o anche re del «fiume cinese» (Kinabatangan), dal cui matrimonio con una principessa del Brunei – stando a molti *dusun* indigeni del Borneo settentrionale (Sabah) – aveva avuto origine tale popolazione. Le cronache del Brunei invece affermano che la figlia di questo cinese aveva sposato il fondatore di tale sultanato²⁵.

Il Brunei non fu affatto il solo a inserire una «principessa cinese» (*puteri Cina*) nella storia della propria ascesa alla gloria in un periodo che corrisponde agli inizi del XV secolo. La tradizione giavanese del «grande babad» fa risalire l'origine dei signori musulmani di Giava a Raden Patah, figlio dell'ultimo sovrano indù Majapahit, Brawijaya, e di una principessa cinese²⁶. Anche gli annali della Malesia contengono la

²³ Wang Gungwu, *Community and Nation* cit., pagg. 68 e 78; W. H. Scott, *Prehistoric Source Materials for the Study of Philippine History*, Quezon City, New Day, 1984, pag. 77.

²⁴ J. S. Carroll, «Berunei in the Boxer Codex» [1590] in *JMBRAS*, 55, 2, 1982.

²⁵ Si vedano O. Rutter, *The Pagans of North Borneo*, London, Hutchinson, 1929, pagg. 40-45; A. Sweeney, «Silsilah Raja-raja Berunei» in *JMBRAS*, 41, 2, 1968; H. R. Hughes-Hallett, «A Sketch of the History of Brunei» in *JMBRAS*, 28, 2, 1940. Le varie tradizioni del Borneo sono state di recente passate in rassegna da Tan Pek Lang, «A History of Chinese Settlement in Brunei» in *Essays on Modern Brunei History*, Brunei, University Brunei Darussalam, 1992, pagg. 101-08.

²⁶ *Babad Tanah Djawi. Javaanse Rijkskroniek*, trad. di W. L. Olthof, a cura di J. J. Ras, Dordrecht, Foris per KITLV, 1987, pagg. 20-22.

storia del matrimonio di una figlia dell'imperatore cinese con il sultano Mansur di Melaka: la giovane era arrivata con un seguito di 500 ragazzi di nobile casato e centinaia di belle donne dopo l'invio di una missione malese nella capitale cinese²⁷. Il grande poema epico preislamico bugis *I La Galigo* dedica ampio spazio ai viaggi dell'eroe nazionale Sawerigading da Luwu in «Cina» per sposare la principessa I We Chudai²⁸. Pur essendo ovviamente poco plausibile che l'imperatore cinese mandasse oltremare le proprie figlie, questi racconti costituiscono probabilmente un modo accettabile per spiegare l'«infusione» di sangue, ricchezza e tecnologia cinesi in queste dinastie regnanti all'inizio del Quattrocento.

Poiché la dinastia del Brunei ricavò senza dubbio vantaggi materiali dalla missione in Cina, non sorprende che anche altri sovrani malesi decidessero di renderle personalmente omaggio: così fecero i signori di Melaka nel 1411, 1414, 1419 e 1423 e quelli delle Sulu nel 1417. Wang Gungwu e altri hanno dimostrato che il successo di Melaka nel periodo 1403-14 era inestricabilmente connesso al rapporto con l'imperatore Yongle e la sua energica diplomazia statale.

Se Melaka era una cittadina costiera di scarsa importanza al momento in cui i cinesi la scoprirono, l'insieme di isole conosciute come Sulu era ancora meno noto. Nella missione tributaria reale inviata da tali isole e registrata a Pechino comparivano tre «re» con titoli sanscriti e regni di difficile identificazione. I cinesi li chiamarono «re orientale», «re occidentale» e «re delle caverne». Il più anziano di loro, Paduka Batara, morì a Dezhou (Shandong) il 23 ottobre 1417 e ivi fu sepolto con una grande cerimonia, in riconoscimento del suo «lodevole spirito di leale obbedienza»²⁹. Gli altri membri della grande missione di oltre 340 persone ritornarono nelle Sulu con tutti gli onori, mentre i suoi due figli con le loro famiglie rimasero in Cina mescolandosi alla locale popolazione cinese musulmana (forse, come suggerisce W. H. Scott, di lingua malese) e convertendosi all'islam, come avrebbero rilevato i dizionari

²⁷ «Sejarah Melayu or "Malay Annals"», trad. di C. C. Brown in *JMBRAS*, 25, 2 e 3, 1952.

²⁸ R. A. Kern, *Catalogus van de Boegineesche, tot den I La Galigo-cyclus behoorende Handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek*, Leiden, Universiteitsbibliotheek, 1939, pagg. 285-343. Anche se I. Caldwell, «South Sulawesi A. D. 1300-1600: Ten Bugis Texts», Ph. D. Dissertation, Australian National University, 1988, pagg. 207-11, ha mostrato che probabilmente esisteva un piccolo regno di Cina prima del 1400 vicino alla foce del fiume Cenrana nel Sulawesi meridionale, a mio giudizio le storie debbono la loro forza in parte all'importanza che l'impero Ming aveva nella coscienza degli abitanti delle coste del Sud-Est asiatico in quel periodo.

²⁹ Dizionario geografico di Dezhou citato da W. H. Scott, *Filipinos in China before 1500*, Manila, De La Salle University China Studies Program, 1989, pag. 9.

geografici tre secoli dopo³⁰. Nel decennio seguente le relazioni imperiali con le Sulu furono assidue: si ricordano almeno altre quattro missioni tributarie, una delle quali, nel 1420, particolarmente celebrata perché offrì all'imperatore la perla più grande che si fosse mai vista.

Anche i capi di popoli filippini più meridionali trassero giovamento dal palese interesse dell'imperatore per i loro affari: lo stesso mandarino che aveva contribuito a amministrare il Brunei per tre anni fu inviato con una flotta a Kumalalang (identificata da Scott con la regione di Zamboanga), per disciplinare un capo locale poco dopo la morte del re delle Sulu. A quanto risulta vi rimase per due anni, ritornando a corte nel 1420 e portando con sé un re opportunamente sottomesso, che morì a sua volta e fu generosamente sepolto nel Fujian³¹.

Potremmo continuare a lungo a descrivere le relazioni straordinarie tra «il più potente sovrano della terra» e i «signori della costa» che cominciavano a capire come trasformare i propri territori in stati. Nel solo mese di ottobre del 1405 la corte di Yongle mandò messi a Fansur (Barus), Lambri e Minangkabau (a Sumatra), a Belitong, a Luzon e nelle Sulu, tutti stati di piccole dimensioni³².

Il numero di cinesi che si trovavano nel Nanyang e le loro opportunità di rendersi indispensabili ai sovrani nascenti, organizzandone gli affari con la corte cinese, crebbero enormemente a seguito dell'intensa attività dei primi Ming. Le settanta missioni cinesi inviate presso i sovrani del Sud-Est asiatico durante il regno di Yongle furono ricambiate con il doppio di missioni tributarie³³.

Per quanto riguarda Giava e Sumatra, esistono precise indicazioni della presenza di significative comunità commerciali cinesi all'inizio del XV secolo. A quanto risulta, molti cinesi presero la residenza nel Sud-Est asiatico nel 1368, nel periodo iniziale della dinastia Ming, forse perché il divieto assoluto al commercio privato impediva loro di ritornare senza rischiare di essere puniti.

Queste comunità furono altresì rafforzate dalle numerose defezioni dei cinesi delle flotte di Zheng He: secondo i resoconti, una nave dell'ultima di queste flotte, nel 1431-33, ritornò in patria solo con tre dei suoi 300 soldati³⁴. Ma Huan, il cronista musulmano dei viaggi di Zheng

³⁰ Si vedano di W. H. Scott: *Prehistoric Source Materials* cit., pagg. 75-77 e *Filipinos in China* cit., pagg. 7-10.

³¹ W. H. Scott, *Prehistoric Source Materials* cit., pag. 77.

³² Wang Gungwu, *Community and Nation* cit., pag. 90.

³³ Wang Gungwu, *Community and Nation* cit., pagg. 70-74.

³⁴ Zhao Ling Yang *et al.* (a cura di), *Ming Shi Lu Chong Zhi Dong Nan Ya Shi Liao* (Il

He, è la fonte principale sulle comunità commerciali cinesi di Palembang e di Giava orientale: egli le presenta come comunità prospere e potenti, mentre gli emigranti cantonesi in quel periodo dettavano legge nei porti di Gresik e Palembang³⁵.

Le tradizioni del Sud-Est asiatico ricordano in vari modi il retaggio dei viaggi di Zheng He e alcune comunità cinesi locali celebrano questo personaggio (chiamandolo «Sampokong» a Giava e «San-pao Kung» in Siam) come loro padre fondatore. Le tradizioni giavanesi in alcuni racconti tendono a personalizzare il ruolo di alcuni eminenti personaggi cinesi con il cui contributo vennero fondati i porti-stato successivamente musulmani della costa settentrionale di Giava: a Demak, Ko Po, «un uomo della Cina mongola che giunse con tre navi» e si convertì forse all'islam nella comunità musulmana già esistente di Gresik³⁶; a Japara, il mercante cinese Wintang che, dopo aver fatto naufragio, sposò l'allora principessa di Demak e poi regina di Japara³⁷.

4. *Diplomatici e mercanti sino-asiatici del Sud-Est*

Questo periodo di intensa interazione con le flotte e i messi imperiali collocò i cinesi in posizioni chiave nel commercio e nella diplomazia del Sud-Est asiatico. Le missioni diplomatiche in Cina erano rese possibili da persone di origine cinese o dai sino-asiatici residenti nelle capitali meridionali. G. Wade ha elencato per il Quattrocento 53 eminenti membri di missioni tributarie del Sud-Est asiatico i quali possedevano nome cinese. Erano particolarmente numerosi a Giava, dove la metà circa dei messi aveva un nome cinese; in Siam, invece, dopo gli anni venti del Quattrocento i cinesi furono rimpiazzati da emissari thai³⁸. Molti di co-

Sud-Est asiatico nelle cronache della dinastia Ming), 2 voll., Hong Kong, Hsuehsin Press, 1968, vol. II, pag. 379. Pin-tsun Chang, «The First Chinese Diaspora» cit., pagg. 25-26.

³⁵ J. V. G. Mills (a cura di), *Ma Huan, Ying-yai Sheng-lan: The Overall Survey of the Ocean's Shores*, Cambridge, Hakluyt Society, 1970, pagg. 89-90 e 98-99.

³⁶ J. Edel, *Hikajat Hasanoeddin*, Meppel, Published Utrecht Dissertation, 1938, pag. 122. Th. G. Th. Pigeaud e H. J. de Graaf, *De eerste Moslimse vorstendommen op Java*, Den Haag (L'Aja), Nijhoff, 1974, pagg. 34-39; R. H. Djajadiningrat, *Critische beschouwingen van de Sadjarab Banten*, Haarlem, Joh. Enschede, 1913, pag. 21.

³⁷ Th. G. Th. Pigeaud, *The Literature of Java*, Den Haag (L'Aja), Nijhoff, 1968, vol. II, pag. 363; Th. G. Th. Pigeaud e H. J. de Graaf, *De eerste Moslimse vorstendommen op Java* cit., pag. 104.

³⁸ G. Wade, «The "Ming Shi-lu" as a Source for Southeast Asian History: 14th to 17th Centuries», relazione presentata alla XII Conference of the International Association of Historians of Asia, Hong Kong, 1991, pagg. 116-17. Si veda anche A. Reid, «The Rise and Fall of Sino-Javanese Shipping» cit., pagg. 208-11.

loro che avevano un cognome cinese avevano anche nome proprio e titoli indigeni, a indicare che era in atto un processo di localizzazione. Altri, i cui nomi non erano di origine cinese, erano però nati, secondo quanto registrato, nel Fujian. Ad esempio, l'emissario dei Majapahit nel 1436 si chiamava Kaifu Patih Manrong, ma «afferitava che il suo nome era stato Hong Maozai e era vissuto nella contea di Longxi nel Fujian»³⁹.

Poiché in molte missioni erano presenti interpreti (spesso con nomi cinesi) per tradurre dal thai, dal malese, dal khmer o dal giavanese, tra i messi che si recavano in Cina dovevano esserci anche aristocratici indigeni del Sud-Est asiatico che non parlavano il cinese. Dobbiamo attribuire questo vivace scambio diplomatico e commerciale «tributario» agli sforzi delle comunità cosmopolite dei porti del Sud-Est asiatico nel XV secolo, a cui contribuirono i cinesi ivi residenti, le élite e i marinai indigeni e sino-asiatici. Questo scambio toccò il culmine nel periodo 1400-49, quando venivano inviate via mare dai signori del Sud-Est asiatico in media quattro missioni ogni anno dirette nella capitale cinese (Giava e Champa ne mandarono una ciascuna pressoché ogni anno)⁴⁰.

Le spedizioni commerciali statali senza precedenti del regno di Yongle determinarono un'impennata della domanda di prodotti del Sud-Est asiatico in Cina. T'ien Ju-kang⁴¹ ha evidenziato che quelli che erano i prodotti principali del commercio nel Nanyang – pepe e legno tintorio – diventarono per la prima volta beni di consumo di massa in Cina nel XV secolo ed erano tanto abbondanti nei magazzini del governo da essere utilizzati parzialmente come paga per centinaia di migliaia di ufficiali e soldati cinesi. Nel Sud-Est asiatico le flotte di Zheng He agirono da stimolo non solo alla produzione di pepe, chiodi di garofano, noce moscata e legno tintorio ma anche alle reti di distribuzione che portavano questi prodotti nei maggiori centri commerciali per scambiarli con stoffe, riso e beni manufatti che venivano mandati nei centri di produzione. Le spedizioni di Zheng He debbono essere perciò considerate il punto di partenza dell'«età del commercio» del Sud-Est asiatico⁴². Quando le

³⁹ Zhao Ling Yang *et al.* (a cura di), *Ming Shi Lu*, vol. II, pag. 347; anche G. Wade, «The “Ming Shi-lu”» cit., pag. 117.

⁴⁰ Questo calcolo (193 missioni in cinquant'anni) si basa sulla Tabella 1 di A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, New Haven (Ct.), Yale University Press, 1993, vol. II, pag. 16. Confronta i dati leggermente diversi (esclusi Filippine e Borneo) in Pin-tsun Chang, «The First Chinese Diaspora» cit., pag. 28.

⁴¹ T'ien Ju-kang, «Chêng Hòs Voyages and the Distribution of Pepper in China» in *JRAS*, 2, 1981.

⁴² Si vedano i miei «An “Age of Commerce” in Southeast Asian History» in *MAS*, 24, 1, 1990 e *Southeast Asia in the Age of Commerce* cit., vol. II, pagg. 10-16.

flotte imperiali cessarono i loro viaggi, i prodotti richiesti in Cina dovettero seguire altre rotte e, fino a quando vennero incoraggiate dalla corte Ming, il mezzo principale per farli arrivare erano le missioni tributarie provenienti dal sud, composte in parte da cinesi.

Ma il ruolo diplomatico e commerciale dei mediatori culturali sino-asiatici del Sud-Est non era limitato a tali missioni. Alcuni ebbero una vita particolarmente avventurosa, stabilendo i primi contatti diplomatici di cui abbiamo notizia tra Asia sudorientale e nordorientale, forse nel tentativo di aggirare il divieto Ming al commercio privato diretto con la Cina. I documenti coreani ci parlano di un inviato del Siam, un certo Nai Goung, che partì da Ayutthaya nel 1388, si recò in Giappone dove rimase per circa un anno e raggiunse la Corea nel 1391. Un altro, Nai Chang Ssu-tao, portò i saluti del Siam alla Corea nel 1394 e fece ritorno in patria insieme con alcuni messi coreani, dopo che un primo tentativo di lasciare tale paese era fallito a causa di pirati giapponesi⁴³.

Chen Yen-xiang faceva parte della stessa missione diplomatica del 1394 partita dal Siam per raggiungere la Corea, e ricompare sui documenti coreani nel 1406 in qualità di inviato di Giava. Questa volta la sua nave fu attaccata da pirati giapponesi presso l'isola di Kunsan al largo della costa coreana: gran parte dell'equipaggio giavanese fu uccisa o catturata dai pirati, ma egli riuscì a arrivare alla corte coreana con 40 superstiti. Fu trattato con ogni riguardo e ottenne una piccola imbarcazione per ritornare a Giava. Fece però di nuovo naufragio sulle coste del Giappone e perdette tutto: perlomeno questo fu quanto raccontò in seguito. Questa volta i *bakufu* giapponesi soccorsero l'intraprendente diplomatico e gli fornirono una nave con cui riuscì finalmente a tornare a Giava. Il fatto che Chen Yen-xiang, nonostante le difficoltà, riuscisse a portare lettere e probabilmente anche doni preziosi e prodotti commerciali da questi regni remoti risvegliò nella corte dei Majapahit il desiderio di sviluppare le relazioni con il nord, sicché il regno giavanese lo rispedì in Giappone con il titolo più importante che conferiva ai suoi inviati, *arya* (registrato in Cina come *alie*). Dopo altri rovesci, la sua nave toccò il porto giapponese di Hakata nel settimo mese del 1412, donde Chen Yen-xiang scrisse alla corte coreana la lettera da cui sono tratte gran parte di queste informazioni. In questo documento, inoltre, egli esprimeva la propria gratitudine per l'aiuto che la Corea gli aveva dato nel corso dei suoi precedenti infortuni e spiegava che era costretto a recarsi prima presso la corte giapponese a

⁴³ Atsushi Kobata e Mitsugo Matsuda, *Ryukyuan Relations with Korea and South Sea Countries*, Kyoto, Atsushi Kobata, 1969, pag. 53.

Kyoto, ma che avrebbe mandato suo nipote in quel paese per portare i saluti di Giava⁴⁴.

Nelle pagine della cronaca Ming *Ming Shi Lu* sono menzionati alcuni altri messi cinesi o sino-asiatici del Sud-Est inviati dai regni meridionali a Nanchino o a Pechino. Uno di quelli che fecero molte visite di questo genere era l'inviato dei Majapahit, Ma Yong-liang, che all'inizio portava il titolo giavanese di *patih* e poi, nel 1436 e nelle cinque missioni successive che compì fino al 1453, poté fregiarsi del più alto titolo giavanese, quello di *arya*. Durante la visita del 1438 Ma Yong-liang ammise di essere nato nella contea di Longxi nel Fujian e di aver ottenuto il permesso di rivisitare la regione natia e costruirvi una casa per onorare i suoi antenati. Venne diplomaticamente accettata la versione di comodo secondo cui era stato spinto dai venti a Giava durante una spedizione di pesca, mentre in realtà aveva commerciato privatamente nel Nanyang nonostante i divieti imperiali⁴⁵.

Ma Yong-liang, che pure era stato insignito della cintura d'argento e d'oro, passò qualche guaio con le autorità cinesi per essersi fatto coinvolgere nelle imprese di un intraprendente briccone, un certo Naiai, forse un sino-thai, che nel 1444 era stato l'interprete della missione tributaria siamese ma aveva rubato parte delle merci portate in tributo ed era fuggito a Giava con la missione di Ma Yong-liang. Dopo le lagnanze dell'inviato siamese, entrambi furono arrestati nel Guangdong durante la successiva missione in Cina, ma a quanto pare se la cavarono, dato che Naiai compare nuovamente nei documenti dinastici nel 1456 come inviato di Melaka, accusato di essersi appropriato delle perle che la sua missione portava in Cina. Finì per togliersi la vita a seguito di una relazione con una donna cinese del Guangdong⁴⁶.

Un'altra funzione dei cinesi del Sud-Est asiatico fu di portare avanti un intenso commercio indiretto con la Cina e il Giappone attraverso il regno delle Ryukyu (Okinawa), particolarmente attivo negli ultimi due terzi del XV secolo. Le Ryukyu diventarono un importante centro commerciale tra Asia nordorientale e sudorientale, sfruttando le relazioni tributarie con la Cina per aggirare il divieto Ming al commercio privato. I documenti delle Ryukyu conservati nel *Rekidai Hoan* indicano che i primi contatti tra esse e il Sud-Est asiatico si svolsero prima con il Siam

⁴⁴ *Ibidem*, pagg. 149-50. Si veda anche A. Reid, «The Rise and Fall of Sino-Javanese Shipping» cit., pagg. 187-88.

⁴⁵ Zhao Ling Yang *et al.* (a cura di), *Ming Shi Lu*, vol. II, pagg. 346, 352, 377 e 387. Si vedano anche Atsushi Kobata e Mitsugo Matsuda, *Ryukyuan Relations* cit., pagg. 152-53 e inoltre A. Reid, «The Rise and Fall of Sino-Javanese Shipping» cit., pag. 188.

⁴⁶ Zhao Ling Yang *et al.* (a cura di), *Ming Shi Lu*, vol. II, pag. 390.

e quindi con la comunità cinese di Palembang. Quest'ultima, governata allora da un «commissario per la pacificazione» nominato dai Ming, aveva avviato i contatti inviando nel 1419 in Giappone una nave al comando di un capitano con un nome cinese ma con il titolo malese-persiano di *nakhoda*. Dopo una serie di rinvii e disavventure a Kyushu, nel 1421 l'equipaggio fu rispedito in patria attraverso le Ryukyu e il Siam. A quanto pare, questi primi contatti spinsero le Ryukyu a stringere rapporti commerciali con Palembang nel 1428 e con Giava (orientale) nel 1430⁴⁷. Da parte loro, Siam e Melaka condussero un commercio particolarmente intenso con le Ryukyu nel periodo 1430-81 e entrambe accolsero più di una nave all'anno proveniente di là nel corso degli anni per i quali ci è pervenuta la documentazione. Probabilmente, i mercanti sino-asiatici del Sud-Est asiatico si occupavano di ricevere le navi delle Ryukyu e della corrispondenza in cinese che le accompagnava. Per loro si trattava di un modo alternativo di commerciare con la Cina quando si incrinò il rapporto tributario. Palembang aveva percorso questa strada probabilmente perché non poteva avere contatti diretti con la Cina.

Nel periodo 1430-42 si registrano sei missioni commerciali da Ryukyu a Giava. Anche se manca la documentazione per i vent'anni successivi, il rapporto diretto con l'isola, così come con Palembang, probabilmente si interruppe negli anni quaranta del XV secolo: nel 1463, anno in cui ricompaiono i documenti nel *Rekidai Hoan*, il commercio delle Ryukyu era diretto chiaramente verso Melaka, che diventò il centro degli asiatici del nord-est che commerciavano con i paesi dell'arcipelago fino a quando cadde in mano ai portoghesi nel 1511. Questi riferivano che ogni anno giungevano a Melaka una, due o tre giunche dalle Ryukyu⁴⁸.

5. Il «rubinetto» si chiude: isolamento e assimilazione

Dal momento in cui l'imperatore Yongle partì da Nanchino per condurre la campagna contro i mongoli nel nord, nel 1417, la straordinaria politica Ming di interventi nel Sud-Est asiatico perse la sua ragion d'essere. Uno dei fattori che la scoraggiarono fu la rivolta che si concluse nel 1428 con la cacciata dei cinesi dal Vietnam; un altro furono le minacce provenienti dalla direzione tradizionale, il nord e il nord-ovest.

⁴⁷ Atsushi Kobata e Mitsugo Matsuda, *Ryukyuan Relations* cit., pagg. 131-35.

⁴⁸ *Ibidem*, pagg. 131-63. *The Suma Oriental of Tomé Pires*, trad. di A. Cortesão, London, Hakluyt Society, 1944, pag. 130.

Nel 1421 la capitale fu spostata definitivamente a Pechino e da allora i Ming si fecero dapprima passivi e poi scelsero l'isolamento e il disinteresse. Il divieto al commercio privato, con pene sempre più severe, fu ribadito nel 1433, nel 1449 e nel 1452⁴⁹.

Le missioni tributarie non si interruppero (trattandosi dell'unico canale legale per condurre il commercio, grazie al quale gli emigranti cinesi potevano ritornare in patria), ma a metà secolo l'interesse di Pechino si andava chiaramente spegnendo. Nel 1443, a seguito di una nota proveniente dal Guangdong che lamentava che le frequenti missioni giavanesi procuravano «grandi spese alla Cina»⁵⁰, l'imperatore chiese al re di Giava di mandare tributi solo una volta ogni tre anni. Nel 1449 si decise che i funzionari di Pechino non dovevano più preoccuparsi di accompagnare gli inviati del sud nel loro viaggio di ritorno nel Guangdong e, quattro anni dopo, l'imperatore riscrisse al re di Giava ordinandogli di mandare meno persone e con minor frequenza⁵¹. Da quel momento, dunque, solo Champa e Siam mantennero contatti regolari e, nei cinquant'anni dopo il 1460⁵², il numero medio di missioni in Cina si ridusse a una sola all'anno per l'intero Sud-Est asiatico.

La domanda di prodotti commerciali che era stata stimolata sia in Cina sia nel Sud-Est asiatico dalle spedizioni mercantili statali nella prima metà del secolo dovette ora essere soddisfatta in modo indiretto (principalmente attraverso le Ryukyu) o surrettizio. Gli spedizionieri cinesi sfidarono i divieti imperiali per portare avanti il lucroso commercio almeno lungo la rotta costiera del «mari occidentali» (lungo la costa indocinese). Nel 1444 la provincia di Guangdong riferì che 55 uomini avevano spedito illegalmente merci l'anno precedente e che 22 erano rimasti a Giava, mentre gli altri erano tornati. L'anno seguente un censore imperiale mise sotto accusa le autorità locali del Fujian per aver permesso ad alcuni mercanti del distretto di Luhai di recarsi nell'isola di Giava presentandosi come inviati imperiali⁵³.

Nella seconda metà del XV secolo e nella prima metà del XVI, quando i contatti diretti tra Sud-Est asiatico e Cina si erano nettamente ridotti, toccò il culmine la tendenza – sempre presente – ad assimilare i

⁴⁹ Wang Gungwu, *Community and Nation* cit., pagg. 70-74; M. Elvin, *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford (Ct.), Stanford University Press, 1973, pag. 218.

⁵⁰ Zhao Ling Yang *et al.* (a cura di), *Ming Shi Lu*, vol. II, pag. 366. Si veda anche A. Reid, «The Rise and Fall of Sino-Japanese Shipping» cit., pag. 193.

⁵¹ Zhao Ling Yang *et al.* (a cura di), *Ming Shi Lu*, vol. II, pag. 387.

⁵² Si veda la nota 40. Si veda inoltre A. Reid, «The Rise and Fall of Sino-Japanese Shipping» cit., pag. 194.

⁵³ Atsushi Kobata e Mitsugo Matsuda, *Ryukyuan Relations* cit., pag. 162.

cinesi tra le popolazioni cosmopolite dei porti-capitali del Sud-Est asiatico. In Siam si osservava che «i cinesi dapprima conservano il proprio cognome, ma dopo qualche generazione vi rinunciano», adottando perciò un'identità thai⁵⁴.

L'assimilazione era particolarmente accentuata nelle isole, che – a quanto risulta – ridussero al minimo i contatti diretti con la Cina: gran parte del commercio passava per Melaka o altri porti e le popolazioni sino-asiatiche residenti nel Sud-Est non erano più considerate in alcun modo cinesi. Le classi mercantili della costa settentrionale di Giava e della regione di Manila erano considerate null'altro che, rispettivamente, «giavanesi» e «luzonesi» dagli osservatori portoghesi, i quali non facevano menzione dei cinesi come gruppo separato.

Dopo la voce del novembre 1427 sul *Ming Shi Lu* che parla del ritorno di un inviato cinese dalle Sulu, non si hanno prove successive di contatti diretti tra la Cina e le Filippine o il Borneo fino all'osservazione di Tomé Pires, secondo la quale i cinesi avevano cominciato a viaggiare di persona nel Brunei verso il 1500⁵⁵. Né i primi rapporti portoghesi né il resoconto della spedizione di Magellano del 1521 fanno parola di un commercio cinese in queste zone⁵⁶: appare pertanto probabile che la rotta «orientale» verso sud (dai porti del Fujian passando dalle coste occidentali di Taiwan e di Luzon) fosse stata abbandonata a metà del XV secolo. Due potrebbero essere le ragioni per cui questo itinerario risentì della situazione più di quello «occidentale»: in primo luogo, per i mercanti del Fujian e del Guangdong doveva essere più facile rivolgersi ai vicini porti del Sud-Est asiatico continentale con il pretesto di svolgere un semplice traffico costiero anziché impegnarsi in viaggi oceanici per le Filippine o il Borneo⁵⁷; in secondo luogo, i «pirati *wako*» (disertori giapponesi, cinesi o delle Ryukyu che agivano al di fuori dell'ordine

⁵⁴ G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1957, pag. 3.

⁵⁵ *The Suma Oriental of Tomé Pires* cit., pag. 123.

⁵⁶ Antonio Pigafetta, *First Voyage* cit., pag. 54, riferisce però un'interessante notizia raccolta tra i Visaya occidentali, secondo cui «sei o otto giunche appartenenti alla gente delle Lequios si recano ogni anno» a Luzon. Dovrebbe trattarsi di un riferimento alle isole Ryukyu, che i portoghesi conoscevano come Lequios. Il fatto che la documentazione relativamente ricca delle Ryukyu sui viaggi a sud non faccia parola di destinazioni filippine induce tuttavia a pensare che si trattasse dei medesimi predoni – giapponesi, cinesi o delle Ryukyu – che le fonti cinesi chiamano «*wako*». Le missioni delle Ryukyu a Melaka, Sumatra e Giava viaggiavano a quanto sembra lungo le coste cinesi, dove i loro naufragi a volte venivano notati.

⁵⁷ J. E. Wills, *Pepper, Guns and Parleys: The Dutch East India Company and China, 1622-81*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1974, pag. 7; J. V. Mills, «Chinese Navigators in Insulinde about A. D. 1500» in *Archipel*, 18, 1979.

ufficiale cinese) attaccarono la costa del Fujian nel 1439 e nel 1443, rendendo così la rotta orientale pericolosa e sospetta agli occhi dei funzionari cinesi. Nella prima metà del XVI secolo alcuni di questi pirati arrivarono – a quanto si diceva – fino alle Filippine e giù fino al Borneo; probabilmente svolgevano anch'essi qualche commercio, ma rendevano impossibili rapporti continui e sistematici⁵⁸.

Tali problemi sulla rotta orientale, uniti alla difficile situazione di Giava nel XV secolo, lacerata da continue guerre intestine e priva di un centro politico o commerciale, resero Melaka, nella seconda metà del secolo, via via più importante come principale centro di raccolta dei prodotti dell'arcipelago destinati alla Cina. Melaka, con Champa e Siam, mantenne sia le relazioni tributarie con la Cina sia il commercio privato semilegale. Nel 1500 il sultanato della Malesia godeva di un virtuale monopolio come intermediario del commercio tra la Cina da una parte e, dall'altra, le Filippine e gli arcipelaghi indonesiani.

6. I sino-asiatici del Sud-Est nel commercio condotto attraverso Melaka intorno al 1500

Nelle prime descrizioni portoghesi dell'arcipelago indonesiano non si fa parola di una minoranza di cinesi residenti. I cinesi compaiono come un elemento secondario di Melaka, il cui commercio, che toccò l'apice intorno al 1500, viene descritto in modo relativamente dettagliato dalle fonti portoghesi. Un piccolo gruppo di cinesi viveva nel Kampung Cina sulla riva meridionale del fiume Melaka e tra loro vi erano donne che

somigliano alle spagnole. Si cospargono il viso di cerussa e sopra di essa belletto e sono tanto truccate da non essere da meno di [quelle di] Siviglia⁵⁹.

Ma gli Annali malesi, che pure descrivono le ricchezze di diversi indiani, non fanno parola dei mercanti cinesi: l'unico riferimento alla Cina riguarda le intense relazioni diplomatiche durante la prima metà del secolo⁶⁰. I portoghesi, parimenti, non fanno il nome di un solo residente cinese, mentre parlano di molte personalità indù e giavanesi con cui

⁵⁸ Kwan-wai So, *Japanese Piracy in Ming China during the Sixteenth Century*, s. l., Michigan State University Press, 1975, pagg. 15-20 e 169-70.

⁵⁹ *The Suma Oriental of Tomé Pires* cit., pag. 117.

⁶⁰ «Sejarah Melayu» cit., pagg. 89-96.

entrarono in contatto nei primi anni⁶¹. A proposito dei cinesi locali, Tomé Pires scrive:

Sono un popolo debole, di scarsa importanza. Quelli che si incontrano a Melaka non sono molto sinceri e rubano: tale è la gente comune⁶².

Dobbiamo perciò presumere che gli elementi cinesi presenti nella passata élite di Melaka si fossero assimilati e non fossero più considerati cinesi.

I portoghesi incontrarono mercanti cinesi che risiedevano in Cina e ogni anno facevano la spola tra Guangzhou (Canton) e Melaka, spesso passando per Champa e Siam. Nel 1511, quando la flotta di Albuquerque giunse in vista di Melaka, in un'isola al largo (Pulau Cina) incrociò cinque grosse giunche cinesi che accettarono di portare i suoi messaggi in Siam e in Cina⁶³. L'unico mercante cinese abbastanza importante da essere menzionato nelle lettere dei portoghesi era residente in Cina: un certo Chulata che condusse diverse giunche a Melaka nel 1509, nel 1511, nel 1513 e nel 1517⁶⁴. Tomé Pires spiega perché non vi erano più giunche che dalla Cina viaggiavano verso sud in quel periodo:

Nessun cinese può partire in direzione del Siam, di Giava, di Melaka, di Pasai e oltre senza il permesso dei governatori di Canton [Guangzhou], i quali fanno pagare così tanto la licenza per andare e tornare che non se la possono permettere e non vi si recano⁶⁵.

Sembra quindi che la maggior parte delle spedizioni tra il mondo malese e la Cina intorno al 1500 fosse effettuata da giunche non cinesi ma del Sud-Est asiatico, di proprietà di mercanti di Melaka che i portoghesi chiamavano *malaio*, *jaoa* e *luçõe*, non cinesi. Ogni anno, con i monsoni, tali giunche si recavano a Guangzhou, dove un'isola nell'estuario del fiume delle Perle era destinata al loro ancoraggio e un'altra alle navi provenienti dal Siam⁶⁶. Si diceva che i sovrani di Pahang, Kam-

⁶¹ L. F. Thomaz, «Melaka et ses communautés marchandes au tournant du 16^e siècle» in D. Lombard e J. Aubin (a cura di), *Marchand et hommes d'affaires asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de Chine, 13^e-20^e siècles*, Paris, Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1988, pag. 39.

⁶² *The Suma Oriental of Tomé Pires* cit., pag. 116.

⁶³ *Ibidem*, pagg. 97-99 e 113-14; *Lettera de Giovanni da Empoli*, a cura di A. Bausani, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970, pagg. 132-33.

⁶⁴ L. F. Thomaz, «Melaka» cit., pag. 39.

⁶⁵ *The Suma Oriental of Tomé Pires* cit., pag. 119.

⁶⁶ *Ibidem*, pagg. 122-24.

par e Interagiri investissero nelle remunerative spedizioni a Guangzhou al pari dello stesso sultano di Melaka⁶⁷. Tomé Pires afferma due volte che le giunche dei malesi e dei giavanesi non potevano arrivare fino alla città di Guangzhou perché erano temuti, ma quando descrive la città nei particolari aggiunge: «Così dicono i *luções* che ci sono stati»⁶⁸.

Soffermiamoci un momento su questi *luções*. Il termine «Luzon» fa il suo ingresso nella storia nel *Ming Shi Lu* in riferimento alla regione della baia di Manila: nel 1372 e poi nel 1405 e nel 1410 questo distretto mandò inviati al nuovo imperatore Ming. È probabile che nella baia sorgesse un porto che iniziava a prosperare grazie al commercio cinese stimolato dalle prime iniziative Ming. Le missioni cinesi negli stati delle Filippine e nel Brunei seguivano probabilmente la rotta «orientale» che passava per Taiwan e Luzon, sicché Manila, prima poco frequentata, sarebbe diventata un porto di scalo per i più importanti e assidui tributari della Cina, tra cui le Sulu e il Brunei. Dopo il 1427 i toponimi filippini scomparirono dalle fonti cinesi; come si è visto, la rotta orientale venne – a quanto sembra – abbandonata e le Sulu cessarono di essere un centro importante. Nacque una nuova arteria commerciale a sud-ovest: da Manila al Brunei e a Melaka. Di qui passavano le merci destinate alla Cina.

Essi [i mercanti di Luzon] hanno al massimo due o tre giunche. Portano le mercanzie a Burney [Brunei] e da lì si spingono a Melaka... Quelli di Brunei si recano nelle terre dei luzonesi per comprare oro⁶⁹.

Questa rotta commerciale fece del Brunei, che aveva subito la forte influenza cinese all'inizio del XV secolo, la principale metropoli e il modello culturale per i «luzonesi» di Manila.

Per i portoghesi gli abitanti di Luzon e quelli di Brunei erano tanto affini da essere «quasi un popolo solo»⁷⁰. Vari autori portoghesi si riferivano alla gente di Brunei come i «*luções*»⁷¹. Le élite governanti di entrambe le località si erano da poco convertite all'islam e, quando la spe-

⁶⁷ *Ibidem*, pagg. 284-85.

⁶⁸ *Ibidem*, pagg. 121-23.

⁶⁹ *Ibidem*, pagg. 133-34.

⁷⁰ *Ibidem*, pag. 134.

⁷¹ Rui de Brìo Patalim (1514), Alvarez (1515), Jorge de Albuquerque (1515), da Costa (1518), tutti in R. Nicholl (a cura di), *European Sources for the History of the Sultanate of Brunei in the Sixteenth Century*, Bandar Seri Begawan, Muzium Brunei, 1975, pagg. 3-8. *The Travels of Mendez Pinto* [1578], trad. di R. Catz, Chicago (Il.), University of Chicago Press, 1989, pagg. 49, 107 e 112.

dizione di Magellano giunse nel Brunei nel 1521, si stava preparando il matrimonio tra la figlia del sultano e un figlio del sovrano di Luzon, già imparentato con la casa regnante del Brunei⁷². Nella stessa Melaka c'erano alcuni importanti mercanti di Luzon e una comunità di circa 500 *luções* a Minjam, a nord della città. Il maggiore mercante di Luzon era Regimo de Raja, che i portoghesi nominarono *temenggong* e capo della comunità malese fino alla sua morte, avvenuta nel 1513. Le sue navi si recavano in Cina e in Siam, in Brunei, a Giava occidentale e a Sumatra. Suo cognato inviò in Cina diverse giunche e un altro luzonese con un titolo malese, Kuria Diraja, faceva altrettanto una volta all'anno⁷³. I luzonesi erano in effetti i principali mercanti di Melaka in Cina: un fatto che è difficile spiegare, a meno che non si supponga che costoro avessero portato con sé a Melaka una certa conoscenza del commercio e delle usanze dei cinesi.

Sembra probabile che il forte legame tra Luzon e Brunei sia nato all'inizio del XV secolo, quando entrambi i centri si andavano affermando nel mondo del commercio grazie agli stretti rapporti con la Cina. Se allora una delle caratteristiche ad essi comuni doveva essere la presenza di una componente cinese, a fine secolo questa era stata completamente assimilata in quello che era in effetti un nuovo gruppo etnico di navigatori. Il fatto che i luzonesi continuassero a raggiungere la Cina partendo dalla loro base di Melaka suggerisce che la rotta occidentale sostituì quella orientale a metà del Quattrocento in quanto i suoi centri (primi tra tutti Melaka e Siam) potevano dialogare con più facilità con la burocrazia del Guangdong. Ritengo che la ripresa del commercio cinese con il Brunei rilevata – come abbiamo visto – da Tomé Pires non fosse opera di mercanti residenti in Cina bensì di sino-asiatici del Sud-Est residenti nei porti indocinesi. In effetti una rotta commerciale dal Siam a Mindanao attraverso il Brunei è tracciata nel *Shun Feng Xiang Song*, scritto nel periodo compreso tra il 1567 e il 1619⁷⁴, mentre la spedizione di Magellano non incontrò nelle Filippine navi cinesi ma solo una di «Ciama» (Siam o Champa)⁷⁵.

⁷² Antonio Pigafetta, *First Voyage* cit., pagg. 58-59. R. Nicholl (a cura di), *European Sources* cit., pagg. 13-16. Quando si parla del «re» di Luzon si fa riferimento a uno dei numerosi capi, avvantaggiato dai rapporti con il mondo musulmano e da quelli commerciali. Tomé Pires pensava che gli abitanti di Luzon non avessero re «ma... siano governati da un gruppo di anziani» (*The Suma Oriental of Tomé Pires* cit., pag. 133).

⁷³ *The Suma Oriental of Tomé Pires* cit., pag. 134; L. F. Thomaz, «Melaka» cit., pag. 38.

⁷⁴ J. V. Mills, «Chinese Navigators» cit., pagg. 71 e 81. Questa datazione è tratta da una lettera di J. V. Mills a W. H. Scott del 1983, per la quale ringrazio entrambi gli autori.

⁷⁵ Antonio Pigafetta, *First Voyage* cit., pag. 33.

I giavanesi a Melaka erano molto più numerosi e monopolizzavano il commercio con l'arcipelago indonesiano. Gli *jaoas* di cui parlano i portoghesi erano mercanti dei porti *pasisir*: musulmani, orientati al commercio e di origine multietnica. Tomé Pires riferisce varie teorie apprese dai giavanesi a Melaka e a Giava per spiegare il fatto che «i giavanesi erano sovente affini ai cinesi»: secondo alcuni, il re della Cina aveva dato in sposa al re di Giava la propria figlia (la storia della *puteri Cina*), che era giunta nell'isola con un nutrito seguito e con quel denaro che era diventato poi la moneta di Giava; secondo altri, invece, il denaro era affluito solo perché «i cinesi commerciavano spesso con Giava assai prima dell'esistenza di Melaka. Ma ormai non vi si recavano da un centinaio d'anni»⁷⁶. Tomé Pires osserva che i signori dei porti-stato di Giava non erano «giavanesi presenti da lunga data nel paese», ma discendevano da cinesi e altri immigrati⁷⁷: era il caso, ad esempio, del sovrano di Demak («Pate Rodim» per i portoghesi), che H. J. de Graaf e Th. G. Th. Pigeaud hanno identificato con il *patih* musulmano cinese di Demak menzionato nelle cronache di Banten⁷⁸.

Le storie sulla presenza dei cinesi nell'isola sono tanto diffuse da far pensare che dovessero essere nate dalle convinzioni dell'élite giavanesa prima che l'antagonismo tra musulmani e cinesi rendesse poco popolare la tesi dell'origine cinese. Il più influente cronista portoghese, João de Barros, attribuiva un'origine cinese sia agli «*iaoaas*» («giavanesi») di Giava sia agli «*iauijs*» (*jawi*, musulmani di lingua malese) della costa di Sumatra: i giavanesi, scriveva,

secondo quanto affermano loro stessi vengono dalla Cina e ciò che dicono sembra vero, perché per aspetto e forma della loro civiltà ricordano molto i cinesi⁷⁹.

Gli *jawi* di Sumatra, dal canto loro,

non sono originari della terra in cui vivono bensì gente arrivata da regioni cinesi, giacché imitano i cinesi nell'aspetto, sistema politico e ingegnosità in tutte le attività meccaniche⁸⁰.

⁷⁶ *The Suma Oriental of Tomé Pires* cit., pag. 179. Si veda anche A. Reid, «The Rise and Fall of Sino-Javanese Shipping» cit., pagg. 196-97.

⁷⁷ *The Suma Oriental of Tomé Pires* cit., pag. 182.

⁷⁸ *Ibidem*, pagg. 183-84. Th. G. Th. Pigeaud e H. J. de Graaf, *De eerste Moslimse vorstendommen op Java* cit., pagg. 34-39.

⁷⁹ João de Barros, *Da Asia* cit., 2 dicembre, Livro 9, pag. 352.

⁸⁰ *Ibidem*, 3 dicembre, Livro 5, pag. 510.

Ancora nel 1596, la prima flotta olandese riferiva, a proposito di Banten, che «gli stessi giavanesi, quando glielo si domanda, rispondono di essere originari della Cina»: da tale luogo un gruppo di persone era fuggito a causa delle richieste incessanti di manodopera⁸¹.

Sembra ragionevole concludere che, tra il 1450 e il 1520 circa, i mercanti cinesi residenti in Cina ebbero ben pochi contatti con le isole del Sud-Est asiatico. In quel periodo infatti la maggior parte del commercio tra le due società si svolse principalmente tramite porti intermedi, il più importante dei quali fu Melaka, seguita – dopo la sua caduta – da Johor e Patani (ma anche Ayutthaya e Champa continuarono a essere centri importanti nel commercio con la Cina). Durante quel periodo i cinesi si fusero a tutti gli effetti con la società cosmopolita dei porti del Sud-Est asiatico, sicché, quando giunsero gli europei, non erano più percepiti come un gruppo separato. E per questo motivo, dunque, a Melaka poterono essere considerati come una comunità del tutto trascurabile. La «pozza» – per tornare alla nostra metafora iniziale – si era così dispersa nella società circostante, ricomparendo nella formazione di nuove minoranze mercantili note come malesi, giavanesi e luzonesi. Furono infatti queste minoranze ad avere il loro momento di gloria proprio in questo periodo in quanto detentrici del monopolio della distribuzione dei prodotti del Sud-Est asiatico in tutta la regione e anche in Cina.

⁸¹ W. Lodewycksz [1598] in G. P. Rouffaer e J. W. Ijzerman (a cura di), *De eerste schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indië onder Cornelis de Houtman 1595-1597*, Den Haag (L'Aja), Nijhoff per Linschoten Vereniging, 1915, vol. I, pag. 99. Si potrebbe dire di più se la singolare «cronaca» sino-malese-olandese presentata al mondo da Mangaradja Parlindungan nel 1964 e successivamente tradotta da Th. G. Th. Pigeaud e H. J. de Graaf fosse accettata come fonte indipendente (cosa di cui continuo a dubitare). Questa fonte fornisce altre due notizie interessanti che non è possibile verificare in modo indipendente:

1) le missioni di Zheng He crearono a Manila una comunità cinese musulmana il cui capo, Gan Eng Chu, si trasferì a Giava nel 1423, diventando *syahbandar* di Tuban. Sua figlia sarebbe la Nyai Ageng Manila della tradizione giavanese che sposò Raden Rahmat, uno dei maggiori *wali* (santi-apostoli) musulmani di Giava;

2) la comunità cinese peranakan del centro di Giava si spaccò nella seconda metà del XV secolo, quando si interruppero i contatti con la Cina e la componente musulmana assimilò la cultura giavanese, mentre un'altra componente conservò la propria identità di minoranza culturale cinese, che gravitava intorno al tempio di Sam Po Kong e al cantiere di Semarang: Th. G. Th. Pigeaud e H. J. de Graaf, *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries: The Malay Annals of Semarang and Cerbon*, a cura di M. C. Ricklefs, Melbourne, Monash University Southeast Asia Monographs, 1984, pagg. 15-22.

7. *Il flusso dell'ultimo periodo Ming e la rinascita del dualismo (1567-1640)*

Nel 1567 salì sul trono della Cina un nuovo imperatore, Muzong, che ruppe con la tradizione Ming cedendo ai ripetuti appelli delle autorità del Fujian per permettere alle giunche il commercio legale, da cui il governo avrebbe tratto giovamento. All'inizio solo 50 giunche all'anno ottennero la licenza (*wen-yin*) per commerciare nel Sud-Est asiatico.

La rotta orientale dal Fujian attraverso Taiwan fino a Luzon e oltre venne riaperta in quel momento, se non prima. Già nel 1567 Legazpi riferiva da Cebu che ogni anno a Luzon arrivavano navi cinesi e giapponesi per commerciare, anche se gli spagnoli non li incontrarono di persona finché non arrivarono a Manila nel 1569⁸².

Nel 1589 il numero di giunche autorizzate al commercio salì a 88, nel 1592 a 100 e nel 1597 a 117⁸³. Nel 1589 metà almeno delle 88 giunche autorizzate a partire scelse l'«oceano orientale» (Filippine e Borneo), cogliendo l'occasione offerta dai galeoni spagnoli per scambiare seta cinese e altri manufatti con argento. I dettagliati documenti portuali spagnoli evidenziano che le spedizioni cinesi a Manila toccarono il culmine negli anni trenta del Seicento, con una media di 31 arrivi all'anno in quel decennio e un massimo di 51 giunche nel 1637⁸⁴.

A seguito di questo flusso commerciale, nel Sud-Est asiatico si verificò una fioritura di nuovi porti, paragonabile a quella dell'inizio del XV secolo. Il caso più eclatante fu Manila, la cui accresciuta importanza economica non è comprensibile senza tale commercio di giunche. Lo stesso si può dire per Hoi An (Faifo per gli europei), la linea di comunicazione vitale dello stato vietnamita «meridionale» che gli europei conoscevano come Cocincina, e per Pnom Penh, per Patani, per Banten e in una certa misura anche per la rivale di Banten nella regione occidentale di Giava, il porto olandese di Batavia. Delle 44 navi cinesi autorizzate a commerciare nell'«oceano occidentale» nel 1589, otto erano de-

⁸² Legazpi, 23 luglio 1567 in E. H. Blair e J. A. Robertson (a cura di), *The Philippine Islands, 1493-1898*, Cleveland (Oh.), A. H. Clark, 55 voll., 1903-09, vol. II, pag. 238. Si veda anche *ibidem*, vol. III, pagg. 74, 84, 95 e 101-03. La spedizione di Villalobos aveva già riferito negli anni quaranta del XV secolo la voce secondo cui i cinesi si recavano a Cebu e Mindanao per commerciare, ma non è chiaro se provenissero dalla Cina: E. H. Blair e J. A. Robertson (a cura di), *The Philippine Islands* cit., vol. II, pagg. 69 e 72.

⁸³ Si veda R. L. Innes, «The Door Ajar: Japan's Foreign Trade in the Seventeenth Century», Ph. D. Dissertation, University of Michigan, 1980, pagg. 52-53.

⁸⁴ P. Chaunu, *Les Philippines et le Pacifique des Ibériques (XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles)*. *Introduction méthodologique et indices d'activité*, Paris, SEVPEN, 1960, pagg. 148-75. Si veda anche la Tabella 1.

stinate a Hoi An o ai porti vietnamiti adiacenti, tre a Champa e tre in Cambogia, otto a Giava occidentale e sette a Sumatra meridionale⁸⁵. L'aspetto più lucroso del commercio con i porti continentali era – o sarebbe presto diventato – lo scambio con le navi giapponesi che, nei primi tre decenni del Seicento, portarono grandi quantità di argento nei porti del Sud-Est asiatico in cambio soprattutto di seta cinese. Hoi An era il porto preferito da queste navi giapponesi (quasi tre all'anno nel periodo 1604-35), seguito da vicino da Manila, Ayutthaya e Pnom Penh⁸⁶.

A partire dal 1567 e nell'arco di qualche decennio, le grandi giunche cinesi avevano altresì scalzato i portoghesi dal lucrativo commercio del pepe tra la Cina e Giava occidentale e Sumatra meridionale⁸⁷. I documenti cinesi e olandesi confermano che, nel corso dei primi trent'anni del XVII secolo, il naviglio cinese in questa regione rimase al livello di otto giunche all'anno, ciascuna della stazza di 500-600 tonnellate⁸⁸. L'età dell'oro di questo commercio va dal 1570 al 1640, quando dal Giappone, dal Messico e dall'Europa affluisce una grande quantità di argento e i giapponesi, i cinesi, gli europei e gli indiani si battevano per ottenere la loro parte nel lucroso commercio nel Sud-Est asiatico⁸⁹. Il traffico di giunche cinesi fiorì come mai in passato e ogni stagione centinaia di cinesi sbarcavano nei maggiori porti della regione.

Diversamente da quanto era accaduto ai portoghesi un secolo prima, olandesi e inglesi nei porti asiatici (quali Hoi An, Patani, Banten e Pnom Penh, oltre che a Manila) trovarono colonie di cinesi consistenti e ben identificabili.

A Hoi An si calcolava che nel 1642 i cinesi fossero 4-5 mila: furono loro, quando i giapponesi se ne andarono, a assumere il monopolio del commercio⁹⁰.

⁸⁵ Zhang Xie, *Dongxi Yang Kao* (Uno studio degli oceani orientali e occidentali, 1618), Pechino, 1981, pagg. 131-32. Si veda anche Ch'en Ching-ho, *Historical Notes on Hoi-An (Faifo)*, Carbondale (Il.), Southern Illinois University Centre for Vietnamese Studies, 1974, pag. 12.

⁸⁶ R. L. Innes, «The Door Ajar» cit., pag. 58.

⁸⁷ W. Lodewycksz, in G. P. Rouffaer e J. W. Ijzerman (a cura di), *De eerste schipvaart* cit., pag. 105.

⁸⁸ W. Ph. Coolhaas (a cura di), *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie*, Den Haag (L'Aja), Nijhoff, 1964, vol. II, pag. 1; M. A. P. Meilink-Roelofs, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, Den Haag (L'Aja), Nijhoff, 1962, pag. 398; L. Blussé, *Strange Company. Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*, Dordrecht, KITLV, 1986, pagg. 109-15.

⁸⁹ È un tema importante di A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce* cit., vol. II.

⁹⁰ Fransisco, «Declaratie» [1642] in W. J. M. Buch, *De Oost-Indische Compagnie en Qui-*

La prosperità di Patani non dipendeva tanto dal traffico delle giunche cinesi autorizzate (solo una delle quali nell'elenco del 1589 aveva come destinazione ufficiale questo porto), quanto dai predoni che avevano sfidato i divieti imperiali ed erano definiti «pirati» negli Annali Ming. Intorno al 1560 circa, infatti, 2 mila di questi cinesi avevano trasformato Patani nella propria base mercantile e nel 1600 avevano esteso la loro rete commerciale a tutto l'arcipelago, soprattutto al Brunei, dove li incontrò van Noort⁹¹. Rappresentavano allora quasi la metà della popolazione della città di Patani, dove operavano come

mercanti, artigiani e manovali... Qui gran parte del commercio è svolta da tale nazione, che dispone di grande ricchezza. Essi hanno il diritto esclusivo su interi distretti e sono tra i più ascoltati dalla regina⁹².

A Banten erano circa 3 mila e vivevano in un quartiere proprio all'esterno delle mura della città, in case di mattoni completamente diverse da quelle di stile giavanese. In termini moderni, erano una comunità totok, nettamente diversa dai giavanesi per lingua, abbigliamento, religione e svaghi. Gli stranieri si accorgevano subito dell'esistenza in città di due gruppi importanti e distinti – i cinesi e i giavanesi –, tra cui era percepibile una forte tensione⁹³. Anche se molti cinesi continuavano a trovare concubine o mogli provvisorie tra la popolazione indonesiana, speravano di lasciarle prima o poi per fare ritorno in patria.

Nei quattrocento anni successivi nel Sud-Est asiatico un'identità cinese sarebbe sempre stata presente. Poiché il «rubinetto» non si sarebbe più richiuso del tutto fino al 1949, la Cina non pareva così lontana ai cinesi d'oltremare, né la possibilità di ritornarvi era così remota come era stata alla fine del XV secolo.

Inoltre, i cinesi erano stimolati a conservare un'identità separata dal-

nam. De betrekkingen der Nederlanders met Annam in de XVIIe eeuw, Amsterdam, H. J. Paris, 1929, pagg. 120-23.

⁹¹ Atsushi Kobata e Mitsugo Matsuda, *Ryukyuan Relations* cit., pag. 182; J. W. Ijzerman (a cura di), *De reis om de wereld door Olivier van Noort 1598-1601*, Den Haag (L'Aja), Nijhoff, 1926, vol. I, pag. 124.

⁹² H. A. van Foreest e A. de Booy (a cura di), *De Vierde schipvaart der nederlanders naar Oost-Indië onder Jacob Wilkens en Jacob van Neck (1599-1604)*, Den Haag (L'Aja), Nijhoff, 1980, vol. I, pag. 223.

⁹³ «I giavanesi... gioiscono molto quando vedono un cinese messo a morte (così come fanno i cinesi quando vedono un giavanese andare incontro alla sua morte)»: E. Scott [1606], «An Exact Discourse» in *The Voyage of Henry Middleton to the Moluccas*, a cura di Sir W. Foster, London, Hakluyt Society, 1943, pag. 121 e anche pagg. 97 e 169-76. Si veda anche W. Lodewycksz, in G. P. Rouffaer e J. W. Ijzerman (a cura di), *De eerste schipvaart* cit., pagg. 99 e 121-25.

la presenza di enclavi olandesi e spagnole. Gli olandesi durante il loro dominio favorivano la diversità etnica con quartieri, abbigliamento e strutture amministrative proprie e riconoscevano la religione di ciascun gruppo. M. Hoadley ha osservato che a Cirebon, alla fine del XVII secolo, la politica olandese incoraggiava di proposito la separazione tra i peranakan (i mestizo cinesi) e le élite giavanesi, classificando i primi come cinesi e vietando loro di ricoprire cariche pubbliche⁹⁴. In questo contesto diventava difficile restare culturalmente ambivalenti, sicché i mercanti che volevano sviluppare il loro commercio dovevano accettare di definirsi cinesi.

Nelle Filippine – come ha rilevato E. Wickberg – i rapporti tra spagnoli e cinesi, sotto l'influenza delle tormentate tradizioni spagnole di relazioni con le indispensabili minoranze ebraiche e musulmane emarginate nel proprio paese, «presero la forma della sfiducia latente e dell'ostilità»⁹⁵. I cinesi che sposavano donne filippine o occupavano posizioni privilegiate erano costretti a convertirsi al cattolicesimo e a tagliarsi il codino. Nel 1600 circa 500 di loro avevano fatto questo passo e cominciarono a dare vita alla comunità mestizo di Binondo a nord di Manila, oltre il fiume Pasig. Altri cinesi (il cui numero fu calcolato in circa 20 mila al momento di un terribile pogrom contro di loro nel 1603) invece erano condannati a vivere in una specie di ghetto a est della città, il *parian*. In alcuni periodi essi divennero vittime di tassazioni, restrizioni e massacri, ma non fu sempre così: in altri momenti il loro ruolo economicamente essenziale veniva tollerato dalle autorità. Nonostante l'impulso cristianizzatore, gli spagnoli non permettevano più degli olandesi l'assimilazione nella loro classe dirigente, sicché la crescente comunità mestizo diventò una minoranza privilegiata ma distinta, libera di muoversi tra le isole per svolgere il suo ruolo di mediatrice economica.

In breve, si può affermare che la creazione di enclavi governate dagli occidentali, insieme con la ricostituzione di contatti regolari con la Cina, determinò un rapporto più dualistico tra gli asiatici del Sud-Est e i cinesi, per cui i primi cominciarono a essere associati alle funzioni politiche e i secondi a quelle commerciali.

⁹⁴ M. C. Hoadley, «Javanese, Peranakan, and Chinese Elites in Cirebon: Changing Ethnic Boundaries» in *JAS*, 47, 3, 1988.

⁹⁵ E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life 1850-1898*, New Haven (Ct.), Yale University Press, 1965, pagg. 8-9.

8. *Il primo impulso Qing e le società sino-asiatiche nel Sud-Est (1680-1740)*

Il boom dei primi del Seicento si tramutò in crisi negli anni quaranta del secolo, quando la Cina fu spazzata da rivolte e carestie e dai sommovimenti provocati dalla fine della dinastia Ming (1644), la domanda europea di merci asiatiche crollò, il Giappone scelse un relativo isolamento e la Compagnia olandese delle Indie orientali (VOC) impose un virtuale monopolio sui prodotti più preziosi del Sud-Est asiatico⁹⁶.

Nei decenni centrali del secolo il flusso costante di navi e uomini cinesi verso le città del Sud-Est asiatico si ridusse. La Tabella 2 mostra la diminuzione del numero di navi cinesi che giungevano a Manila, la città per la quale disponiamo dei dati più completi.

Tabella 2. *Arrivi annuali di navi cinesi a Manila tra il 1620 e il 1699 (medie decennali).*

| Decennio | Numero medio di navi |
|----------|----------------------|
| 1620-29 | 14,8 |
| 1630-39 | 31,1 |
| 1640-49 | 15,7 |
| 1650-59 | 6,7 |
| 1660-69 | 6,0 |
| 1670-79 | 5,7 |
| 1680-89 | 9,4 |
| 1690-99 | 16,1 |

Fonte: La tabella è basata sui dati forniti da P. Chaunu, *Les Philippines et le Pacifique des Ibériques (XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles). Introduction méthodologique et indices d'activité*, Paris, SEVPEN, 1960, pagg. 148-75.

La maggior parte delle navi cinesi che giunsero a Manila dopo il 1644 appartenevano a un fedele dei Ming, Zheng Chenggong (Koxinga), che, tra il 1646 e la sua morte, avvenuta nel 1662, instaurò un regime autonomo fondato sul commercio sulla costa del Fujian e a Taiwan. Le regioni marittime della Cina, che avevano tratto grande giovamento dall'età del commercio, erano particolarmente riluttanti a accettare l'imposizione di un regime manciù dal nord, ad esse estraneo e apparentemente del tutto contrario ai loro interessi. Il nuovo governo imperiale Qing cercò di bloccare completamente il commercio con l'estero e impose perfino l'evacuazione delle regioni costiere del Fujian per nega-

⁹⁶ A. Reid, «The Seventeenth Century Crisis in Southeast Asia» in *MAS*, 24, 4, 1990.

re risorse al regime da lui instaurato. Tra i cinesi impegnati nel commercio con il Sud-Est asiatico, tuttavia, la lotta di Zheng Chenggong dovette servire a legittimare l'idea senza precedenti di un'identità dei cinesi della costa fondata sul commercio e distinta dall'ordine imperiale.

Nel 1683 la resistenza guidata da suo figlio da Taiwan fu vinta da una flotta Qing, ma molti di coloro che l'avevano appoggiata trovarono rifugio nei porti del Sud-Est asiatico con cui avevano commerciato. Questa fu una delle cause – e una delle poche cause politiche – dell'emigrazione cinese nel periodo dei Qing. L'altra, più pacifica, scaturì dalla maggiore facilità di spostamento per le giunche cinesi a seguito del riavvio del commercio con l'estero e della parziale apertura di Guangzhou alle navi straniere operata dai vittoriosi manciù nel 1684.

Questa nuova libertà commerciale rese possibile armare sulle coste del Fujian un numero di giunche destinate al traffico con il Sud-Est asiatico e il Giappone molto maggiore rispetto a quello dei difficili cinquant'anni precedenti. Tuttavia, tale commercio non toccò i livelli dell'età aurea né del periodo di grande espansione che sarebbe iniziato alla fine del Settecento.

Il periodo 1690-1740, che L. Blussé ha definito «l'apogeo del commercio delle giunche», può essere riconosciuto come tale solo per Batavia, nella quale il numero di tali navi che arrivavano ogni anno toccò il massimo storico nel 1720-40, con circa 17 giunche all'anno⁹⁷. Il secolo 1650-1750 fu dominato sul piano mercantile da questo porto, con il monopolio della VOC su chiodi di garofano, noce moscata e cinnamomo e il semimonopolio sul pepe.

Nei porti indipendenti si vedevano poche navi da carico perché, come lamentò uno spedizioniere cinese nel 1717, la regione asiatica del Sud-Est «è impoverita ovunque»⁹⁸. Si verificò un netto declino della rotta commerciale con il Giappone, declino ben documentato grazie all'accurato controllo effettuato dalle autorità giapponesi sulle navi cinesi e olandesi che giungevano a Nagasaki. L'entusiasmo degli spedizionieri cinesi residenti in Cina per l'abrogazione, nel 1684, dei divieti imperiali relativi al commercio servì soltanto a acuire le preoccupazioni dei giapponesi per il flusso senza precedenti di giunche che cercavano di inserirsi nel lucrativo mercato di Nagasaki. Nel 1688 i *bakufu* imposero una quota rigorosa di 70 navi cinesi all'anno nel traffico con Nagasaki, solo 10 delle quali provenienti dal Sud-Est asiatico (una dal Tonchino, una

⁹⁷ L. Blussé, *Strange Company* cit., pagg. 121-37.

⁹⁸ Tosen 2 del 1717, dal Siam, in Yoneo Ishii (a cura di), *The Junk Trade from Southeast Asia, 1679 to 1723: Translations from the Kai-Kentai*, Singapore, di prossima pubblicazione.

dalla Cambogia e una da Patani, due dal Siam, due da Batavia, tre dalla Cocincina), molto meno delle 15 all'anno degli anni sessanta del secolo, che furono ulteriormente ridotte a cinque nel 1708⁹⁹.

Questa è una delle indicazioni che il periodo 1680-1740 non fu positivo per le relazioni commerciali tra la Cina e il Sud-Est asiatico indipendente. Inoltre, il regno di re Phetracha (1688-1703) in Siam rappresentò il punto più basso del commercio cinese con base a Ayutthaya¹⁰⁰. L'imperatore Kangxi non migliorò la situazione, ritornando nel 1717 alla politica dei divieti al commercio privato verso il sud. Tali divieti furono aboliti solo nel 1727, quando il crescente traffico illecito di riso a poco prezzo proveniente dal Siam (e in misura minore da Luzon) convinse le autorità che tale commercio non forniva solo beni di lusso bensì un'integrazione fondamentale della dieta nel Fujian costiero¹⁰¹. La flotta di giunche cinesi che commerciavano con il Sud-Est asiatico risalì tuttavia ai livelli che aveva raggiunto al culmine dell'età del commercio, nel periodo 1590-1620, solo negli anni quaranta del XVIII secolo, con circa 110 navi all'anno¹⁰².

Il primo impulso Qing determinò dunque tutt'altro che un flusso costante dei cinesi verso il Sud-Est asiatico, anche se la posizione politica di alcuni emigranti ostili ai manciù gli conferì un carattere che non aveva avuto dall'inizio della dinastia precedente. Nella zona meridionale della penisola indocinese sorsero stati guidati da cinesi che somigliavano a quelli del primo Quattrocento per orientamento commerciale, prontezza a ricorrere alle armi (che poteva degenerare in pirateria) e graduale conciliazione con la popolazione ospite.

Nel 1679 giunsero nel porto di Hoi An in Cocincina una cinquantina di giunche e 3 mila soldati del demoralizzato esercito di Zheng Chenggong che avevano deciso di cercare fortuna nella penisola indocinese piuttosto che sottomettersi ai Qing. Il sovrano Nguyen dello stato

⁹⁹ R. L. Innes, «The Door Ajar» cit., pagg. 322-53.

¹⁰⁰ Dhiravat na Pombejra, «Ayutthaya at the End of the Seventeenth Century: Was There a Shift to Isolation?» in A. Reid (a cura di), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1993, pagg. 262-70; A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce* cit., vol. II, pagg. 308-09.

¹⁰¹ J. W. Cushman, «Duke Ch'ing Deliberates: A Mid-Eighteenth Century Reassessment of Sino-Nanyang Commercial Relations» in *Papers on Far Eastern History*, 17, 1978; Suebsaeng Promboon, «Sino-Siamese Tributary Relations» cit., pag. 262; G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand* cit., pag. 17.

¹⁰² S. Viraphol, *Tribute and Profit: Sino-Siamese Trade 1652-1853*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1977, pag. 72; Ng Chin-keong, «The Case of Ch'en I-lao: Maritime Trade and Overseas Chinese in Ch'ing Policies, 1717-1754» in R. Ptak e D. Rothermund (a cura di), *Emporia, Commodities and Entrepreneurs* cit., pagg. 378-81.

vietnamita meridionale, sicuramente preoccupato per la presenza di questa forza, la mandò nella zona del delta del Mekong, dove l'autorità cambogiana era in crisi a causa della rivalità tra tre candidati al trono. Secondo il rapporto del capitano di una giunca cinese del dicembre 1682,

il re della Cambogia, credendo che si trattasse di un attacco... evacuò la città di Cambogia [Pnom Penh] e fuggì sulle montagne con i suoi sudditi. L'esigua popolazione di Cambogia, contando militari e civili, non superava poche migliaia di persone. Ecco perché tutti fuggirono sulle montagne¹⁰³.

I cinesi si stabilirono infine nelle regioni di Saigon e My-Tho, trasformandole in mercati affollati molto frequentati da malesi, cambogiani e europei, oltre che dai vietnamiti. Costituivano in effetti una satrapia autonoma che ricacciò i khmer ma non fu assorbita pienamente nell'amministrazione vietnamita fino al 1732¹⁰⁴.

Più a occidente, sulla costa cambogiana, una funzione analoga ebbe Mac Cuu, che nel 1671 lasciò il nativo Guangdong per servire come funzionario commerciale alla corte di Pnom Penh. Intorno al 1700 questi ottenne dal sovrano khmer l'appalto delle entrate del gioco d'azzardo nel porto di Hatien, che era allora una sorta di frontiera dei pirati. Fece fortuna, attrasse molti abitanti di Hainan e di Canton oltre che vietnamiti e khmer che fuggivano dalle lotte dinastiche, e creò uno staterello che comprendeva una serie di porti lungo la sponda orientale del golfo del Siam. Nel 1708 giurò fedeltà alla potenza emergente della Cocincina, conservando però un proprio esercito e una propria struttura amministrativa fino alla sua morte, avvenuta nel 1735. Suo figlio, il sino-vietnamita Mac Thien-tu, continuò questa tradizione coniando moneta, costruendo fortezze, aprendo mercati e conducendo una politica estera indipendente, intervenendo spesso in Cambogia e quasi sempre contro il Siam. Nella capitale adottò uno stile cinese, volle per i suoi funzionari abiti di stile Ming e creò un tempio e scuole confuciane. Fu cacciato da Hatien solo con la vittoria dei ribelli Tayson nel 1777¹⁰⁵.

Nonostante le continue difficoltà del commercio tra Cina e Sud-Est

¹⁰³ Tosen 9 del 1683, dal Siam, in Yoneo Ishii (a cura di), *The Junk Trade* cit.

¹⁰⁴ Ch'en Ching-ho, «Mac Thien Tu and Phrayataksin: A Survey on Their Political Stand, Conflicts, and Background» in *Proceedings, 7th IAHA Conference, Bangkok 22-26 August 1977*, Bangkok, Chulalongkorn University Press, 1979, pagg. 1535-37; Lê Thành Khôi, *Histoire du Viêt Nam des origines à 1858*, Paris, Sudestasia, 1987, pag. 267.

¹⁰⁵ Ch'en Ching-ho, «Mac Thien Tu» cit., pagg. 1541-63. Si veda anche il saggio di M. F. Somers Heidhues in questo volume.

asiatico, in questo periodo la presenza dei cinesi in molte zone della regione crebbe rapidamente, anche a causa del declino di buona parte dei gruppi mercantili stranieri rivali. I mercanti europei, indiani musulmani e giapponesi si allontanarono dal Siam, dal Vietnam e dalla Cambogia negli ultimi decenni del XVII secolo per una serie di ragioni: per gli europei, ad esempio, l'accesso a Guangzhou dopo il 1684 costituì solo un'alternativa all'acquisto di prodotti cinesi nei porti del Sud-Est asiatico. La pace instauratasi dopo il 1680 tra i regni vietnamiti rivali ridusse la necessità di procurarsi la tecnologia militare europea, permettendo loro di ricominciare a scoraggiare sistematicamente tutti i mercanti non cinesi.

Nel 1740 nei due Vietnam e in Siam i cinesi erano diventati l'elemento di gran lunga dominante nel commercio interno e estero¹⁰⁶. A Mindanao il sultano Barahaman (che regnò dal 1671 al 1699) adottò la politica di attirare gli immigranti cinesi, arrivando a impararne la lingua¹⁰⁷. A Giava e nelle Filippine i cinesi uscirono dalle enclavi europee, dove si erano concentrati, per prendere in mano le redini del commercio interno in tutte le isole.

9. *L'ultima resistenza degli stati autonomi (1740-1850)*

La metà del XVIII secolo segna uno spartiacque nel rapporto triangolare tra asiatici del Sud-Est, cinesi e europei. Con lo sviluppo del commercio globale nella seconda metà del secolo si venne a creare un'alleanza implicita tra il traffico delle giunche cinesi, tollerato e perfino rafforzato dall'autorità imperiale, e i rimanenti centri di potere indipendente nel Sud-Est asiatico. D'altro canto, nelle enclavi europee di Giava e Luzon l'attività dei cinesi diventò un fenomeno largamente misto.

Le cause profonde di tale transizione devono ancora essere analizzate in modo adeguato. I cambiamenti meglio studiati sono quelli relativi al versante europeo: la crescente richiesta inglese di tè cinese e dunque di merci del Sud-Est asiatico che in Cina potevano essere scambiate per

¹⁰⁶ P. Poivre, *Les mémoires d'un voyageur*, a cura di L. Malleret, Paris, EFEO, 1968, pag. 73; «Voyage de Pierre Poivre en Cochinchine: Description de la Cochinchine (1749-1750)» in *Revue de l'Extrême-Orient*, 3, 1, 1885, tradotto da K. Alilunas Rodgers con il titolo «Descriptions of Cochinchina 1749-50» in Li Tana e A. Reid (a cura di), *Southern Vietnam Under the Nguyen: Documents on the Economic History of Cochinchina (Dang Trong), 1602-1777*, Singapore, ISEAS and Economic History of Southeast Asia Project, 1993, pag. 85; Abbé Richard, *Histoire naturelle, civile et politique du Tonquin*, Paris, Moutard, 1778, vol. II, pagg. 292-93; Ch'en Ching-ho, *Historical Notes on Hôi An* cit., pagg. 23-24.

¹⁰⁷ R. Laarhoven, «The Chinese in Magindanao in the Seventeenth Century» in *Philippine Studies*, 35, 1987.

ottenerlo, l'affermazione di un'orda poliglotta di mercanti autonomi (sulle cui navi comunque prevaleva la bandiera inglese) a spese dei decrepiti monopoli delle compagnie olandesi e inglesi e della corona spagnola, e infine la tendenza crescente di olandesi e spagnoli a finanziare le loro operazioni in Asia sempre meno con il commercio e sempre di più con prodotti tropicali di esportazione (zucchero, caffè, tabacco).

Una certa influenza ebbe anche la Cina, dove il regno forte, prospero e rigorosamente confuciano dell'imperatore Qianlong (1736-95) accrebbe la domanda di prodotti d'importazione, segnò il ritorno a una politica interventista e di riscossione di tributi tra i «barbari» del sud e determinò la riapertura di Guangzhou nel 1757 come unico porto del commercio «estero» (permettendo così alle giunche «cinesi» di commerciare liberamente con un gran numero di porti).

Altri fenomeni che ebbero la loro influenza sono propri del Sud-Est asiatico, comprese le crisi dei regimi della Birmania, del Siam e del Vietnam, dalle quali emersero nuove e vigorose dinastie: rispettivamente Konbaung (1752), Jakkri (1782) e Nguyen (1802).

L'inizio della transizione fu segnato in modo drammatico nel 1740 dal massacro a Batavia di circa 10 mila cinesi, ossia tutti quelli che non riuscirono a fuggire nelle campagne. L'episodio provocò una drastica riduzione del commercio di giunche con Batavia e un periodo di sommovimenti a Giava, in cui i cinesi superstiti si unirono ai giavanesi dissidenti contro la Compagnia olandese e i suoi alleati della patetica corte di Kartasura. Un'identità cinese separata a Giava tuttavia non era una opzione allettante e tra i cinesi che avevano successo si impose una nuova tendenza (conclusasi con la guerra di Giava del 1825-30) a «diventare giavanesi» convertendosi all'islam¹⁰⁸. Un esempio degno di nota di tale fenomeno è la famiglia Han, che in quel periodo diventò la virtuale padrona del saliente orientale di Giava: mentre alcuni suoi membri mantennero l'identità cinese nelle città governate dagli olandesi, altri diventarono signori giavanesi locali¹⁰⁹.

Anche la politica degli spagnoli cambiò: nel 1755 venne decretata l'espulsione dei cinesi dalle Filippine (ribadita poi nel 1766), al fine di sostituire in tutte le isole quel gruppo di individui non assimilati che erano impegnati nel commercio con mestizo cinesi e filippini. Ebbe così inizio la rilevante transizione, documentata da E. Wickberg, grazie a

¹⁰⁸ P. Carey, «Changing Javanese Perceptions of the Chinese Communities in Central Java, 1755-1825» in *Indonesia*, 37, 1984.

¹⁰⁹ C. Salmon, «The Han Family of East Java. Entrepreneurship and Politics (18th-19th Centuries)» in *Archipel*, 41, 1991.

cui i mestizo cinesi si imposero come una nuova élite locale. Questi (che intorno al 1800 rappresentavano circa il 5 per cento dell'intera popolazione delle Filippine), approfittando dell'occasione creata dalla partenza della maggior parte dei cinesi nati in Cina e del clima economico e culturale sempre più liberale, si fecero strada non solo nel commercio all'ingrosso e al minuto e nell'artigianato, ma anche nell'amministrazione di proprietà e terre e nelle professioni. Nel frattempo, molti cinesi espulsi si insediarono in zone al di fuori del controllo spagnolo, come le Sulu e Mindanao, dove contribuirono a alimentare l'ultima resistenza degli stati indipendenti¹¹⁰.

Mentre gli europei si facevano più ostili nei confronti dei cinesi, gli stati indipendenti del Sud-Est asiatico dipendevano in misura crescente da loro. La generale espansione del commercio nella seconda metà del Settecento comportava l'ovvio rischio che gli europei, così bene armati, decidessero di nuovo di passare dal commercio alla dominazione. Invece

il carattere pacifico, non ambizioso e docile dei [mercanti] cinesi e la convinzione, nei governi locali, della loro esclusiva dedizione alle attività commerciali, disarmano ogni gelosia e li rendono ospiti graditi dappertutto¹¹¹.

Se a Batavia e a Manila la presenza cinese era in declino, il commercio di giunche cinesi altrove fiorì come mai in passato, diventando la linea di comunicazione vitale degli stati indipendenti dal Siam alle Sulu.

Il centro principale di tale commercio nel Sud-Est asiatico era il Siam, come ha dimostrato senza ombra di dubbio il lavoro di J. W. Cushman. Dopo la caduta della capitale Ayutthaya nelle mani dei birmani nel 1767, le sorti di questo paese furono risollevate da Phya Tak (re Taksin), figlio di un immigrato teochiu e di una thai, cresciuto però nella famiglia di un nobile thai. Sfuggì all'avanzata birmana spostandosi nel sud-est, dove vi era la principale concentrazione di immigrati teochiu, raccolse le forze per cacciare i birmani e fondò una nuova capitale a Thonburi. Nel corso del suo regno e di quello del suo successore e genero Rama I (1782-1809), anch'egli per metà cinese, a Bangkok gli spedizionieri, i costruttori navali e i mercanti cinesi furono incoraggiati in ogni modo a stabilirsi sul fiume Chaophraya.

¹¹⁰ E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pagg. 20-38. Si veda anche J. Larkin, *The Pampangans. Colonial Society in a Philippine Province*, Berkeley (Ca.), University of California Press, 1972, pagg. 48-56.

¹¹¹ J. Crawford, *History of the Indian Archipelago*, Edinburgh, Constable, 1820, vol. III, pag. 185.

In quel periodo, probabilmente, la città sottrasse a Batavia il primato di maggiore porto del Sud-Est asiatico, con circa 280 giunche che vi facevano base, di cui 80 commerciavano principalmente con la Cina, 50 con il Vietnam e le altre con i porti della penisola malese, del Borneo, di Sumatra meridionale e orientale e di Giava. J. Crawford calcolava che nel commercio marittimo di Bangkok fossero impegnati 11.500 marinai, quasi tutti di origine cinese¹¹². Questo fiorente commercio trovava riscontro in relazioni molto corrette e proficue con Pechino, tanto che ogni sovrano thai fino a Mongkut (1851) cercò di ottenere l'investitura dell'impero. Questo positivo rapporto che si instaurò tra thai e cinesi trasformò Bangkok nella potenza dominante del mondo di lingua thai: la città estese la sua sovranità a tutti i principati Lao del nord e a Kedah e Terengganu nel sud. La recente scuola revisionista guidata da Nidhi Aeusrivongse ha dimostrato altresì che la cultura del primo periodo di Bangkok era eccezionalmente cosmopolita, urbana, commerciale, aperta all'esterno, sperimentale e realista rispetto ai modelli precedenti¹¹³.

Negli stati di confine, Birmania e Vietnam, l'influenza cinese ebbe inevitabilmente effetti più ambigui. Qianlong fu l'ultimo imperatore cinese abbastanza forte o motivato per imporsi nel Sud-Est asiatico. Dopo che le sue truppe ebbero la peggio in qualche scaramuccia di confine nel 1766, l'imperatore decise di punire la Birmania e nei tre anni seguenti inviò una serie di spedizioni verso Ava: anche se nessuna centrò l'obiettivo, alla fine la pace firmata tra i comandanti avversari nel dicembre del 1769 gettò le basi di un secolo di relazioni insolitamente cordiali tra la Birmania e la Cina, fondate sul commercio carovaniero e i tributi¹¹⁴.

Quando l'imbelle imperatore vietnamita Le fuggì in Cina davanti alle forze ribelli Tayson nel 1788, l'imperatore Qianlong intervenne per cercare di reinsediare sul trono, con risultati analoghi a quelli conseguiti in Birmania: un'ignominiosa ritirata cinese seguita dalla ripresa di

¹¹² J. W. Cushman, *Fields from the Sea. Chinese Junk Trade with Siam during the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, Studies on Southeast Asia, 12, Ithaca (N. Y.), Cornell University Southeast Asia Program, 1993, pagg. 65-114; G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand* cit., pagg. 20-27; J. Crawford, *Journal of an Embassy to the Courts of Siam and Cochinchina*, London, 1820, pagg. 414-16; Kuala Lumpur, OUP, 1967².

¹¹³ Nidhi Aeusrivongse, *Pak Kai Lae Bai Rua*, con un riassunto inglese intitolato «The Early Bangkok Period: Literary Change and its Social Causes» in *Asian Studies Review*, 18, 1, 1994. Si vedano anche B. J. Terwiel, *Through Travellers' Eyes. An Approach to Early Nineteenth Century Thai History*, Bangkok, Duang Kamol, 1989, pagg. 234-37; D. K. Wyatt, *Thailand: A Short History*, New Haven (Ct.), Yale University Press, pagg. 145-55 e il saggio di C. J. Reynolds in questo volume.

¹¹⁴ D. G. E. Hall, *A History of Southeast Asia*, London, Macmillan, 1968, pagg. 412-14.

relazioni particolarmente calorose. Il sovrano Tayson del nord, Nguyen Hue, presentò le proprie scuse e si sottomise, recandosi di persona a Pechino nel 1790 per assistere alle celebrazioni per l'ottantesimo compleanno dell'imperatore. Ogni anno, durante il regno Tayson, a Hanoi furono inviate missioni tributarie¹¹⁵ e, quando la dinastia Nguyen riuscì a tornare al potere e a unificare il paese nel 1802, i soldati francesi che avevano aiutato Gia Long ad assumerlo furono gradualmente congedati: il regime che si venne a creare era una copia fedele di quello cinese, come mai era avvenuto in passato. Da quel momento e fino all'ascesa di Singapore, il commercio estero vietnamita si svolse «quasi esclusivamente con la Cina» mediante giunche cinesi¹¹⁶.

Gli stati dell'arcipelago furono sempre più aperti dei regni più estesi del continente al commercio estero di ogni genere. Non cercarono mai di tenere lontani i pericolosi europei, ma il fiorente commercio delle giunche e l'arrivo con esso di coloni cinesi diedero loro ulteriore prosperità e maggiore libertà di movimento tra le potenze europee in competizione. Stati come Riau, Palembang, Terengganu, Sambas, Brunei e Sulu seppero creare nel XVIII secolo una nuova fonte di entrate grazie l'afflusso di minatori (per l'estrazione di oro e stagno) e agricoltori cinesi (per la coltivazione di pepe e gambir)¹¹⁷.

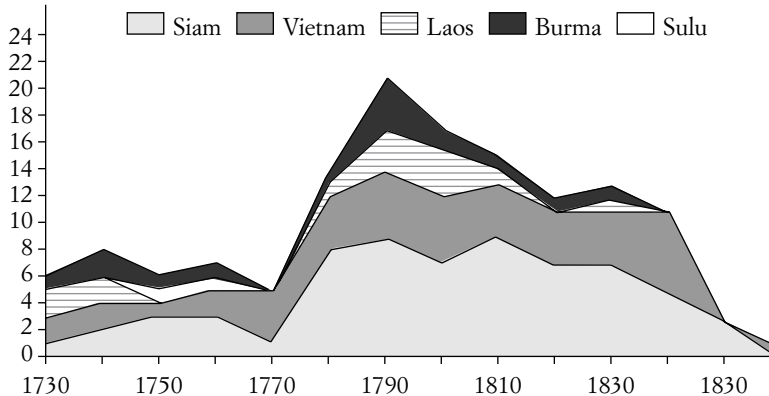
Come mostra il grafico, la frequenza delle missioni tributarie dal Sud-Est asiatico alla Cina durante «l'ultima resistenza», lungi dal diminuire, sorprendentemente toccò il suo livello massimo dopo il XV secolo. Anche nell'arcipelago, dove non vi erano più stati tributi nel XV secolo e all'inizio del XVI, il sultanato delle Sulu d'improvviso ripristinò la pratica nel 1727, grazie agli sforzi di intraprendenti capitani di giunche. Tra quell'anno e il 1763 furono inviate sette missioni tributarie ufficiali attraverso Xiamen (Amoy), e in una raccolta cinese di statuti del 1812 le Sulu figuravano ancora tra gli stati che a quell'epoca inviavano regolarmente tributi¹¹⁸.

¹¹⁵ Truong Buu Lam, «Intervention versus Tribute in Sino-Vietnamese Relations, 1788-1790» in J. K. Fairbank (a cura di), *The Chinese World Order. Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1968, pagg. 165-79.

¹¹⁶ J. Crawford, «Report on the State of the Annamese Empire» (1823) in A. Lamb (a cura di), *The Mandarin Road to Old Hué*, London, Chatto & Windus, 1979, pag. 263.

¹¹⁷ Il fenomeno è analizzato a fondo da M. F. Somers Heidhues nel saggio del presente volume.

¹¹⁸ C. Adib Majul, *Muslims in the Philippines*, Quezon City, University of the Philippines Press, 1973, pagg. 249-55 e 347-52; J. K. Fairbank (a cura di), *The Chinese World Order*, cit., pag. 11; Ng Chin-keong, «The Case of Ch'en I-lao» cit., pagg. 391-93.

Figura 3. *Missioni tributarie in Cina dal 1730 al 1850.*

10. *Il ritmo dei flussi, delle interruzioni e dei «goccioli»*

Questa sequenza di repentini mutamenti nelle relazioni tra la Cina e il Sud-Est asiatico trova riscontro fino ai giorni nostri, come sottolineano altri contributi a questo volume.

La tesi di J. W. Cushman era incentrata in particolare sulla transizione del periodo 1820-55, quando Singapore sottrasse a Bangkok il ruolo di principale centro commerciale del Sud-Est asiatico, e l'apertura nel 1842 al naviglio europeo – in base a una serie di trattati – dei porti di Guangzhou, Shanghai, Fuzhou, Ningbo e Xiamen cancellò i residui vantaggi delle giunche cinesi. Nel periodo seguente i porti e la marina mercantile degli europei si impadronirono del commercio nel Mar Cinese meridionale: dopo di che la perdita dell'indipendenza politica era solo una questione di tempo.

Il periodo 1880-1930 potrebbe essere definito l'epoca della «marea coloniale», in quanto milioni di cinesi emigrarono temporaneamente in società sostanzialmente dualistiche, che non imponevano un elevato grado di assimilazione. Il periodo in questione si concluse con l'arrivo della grande depressione, la guerra del Pacifico, l'indipendenza politica e la guerra fredda. Quando, nel 1949, si interruppero i contatti tra emigranti e madrepatria, la vasta «pozza sotto il rubinetto» non si era prosciugata del tutto, ma si era dispersa in tali e tanti rivoli da non somigliare più in alcun modo alla «vecchia pozza» della «cinesità».

Se si può cogliere una continuità nella storia dell'interazione tra Cina e Sud-Est asiatico negli ultimi sette secoli, essa consiste paradossalmente nella sua discontinuità. Nessuna tendenza è durata più di un secolo senza essere ribaltata da una situazione radicalmente nuova. Raramente il commercio pacifico privato (che Pechino di solito considerava inopportuno) e l'intervento politico procedevano in armonia, ma erano soggetti entrambi a sbalzi violenti. L'insediamento dei cinesi nel Sud-Est asiatico nasceva da entrambe queste ragioni, ma si verificava con una serie di «fiotti», sempre seguiti poi da un periodo più calmo in cui nascevano, mediante matrimoni misti e adattamenti culturali, nuove élite sino-asiatiche. Tutti questi alti e bassi dovevano provocare un serio disagio alle popolazioni indigene, in quanto a ogni afflusso cambiavano le relazioni economiche e politiche. Ma sul lungo periodo gli effetti sono stati straordinariamente vari e positivi, in quanto gli emigranti tentavano nuove strade per sopravvivere e prosperare e le società sviluppavano nuovi adattamenti culturali e tecnologici al mutato ruolo del Sud-Est asiatico nel mondo.

Capitolo terzo

Le società cinesi creolizzate nel Sud-Est asiatico¹

G. William Skinner

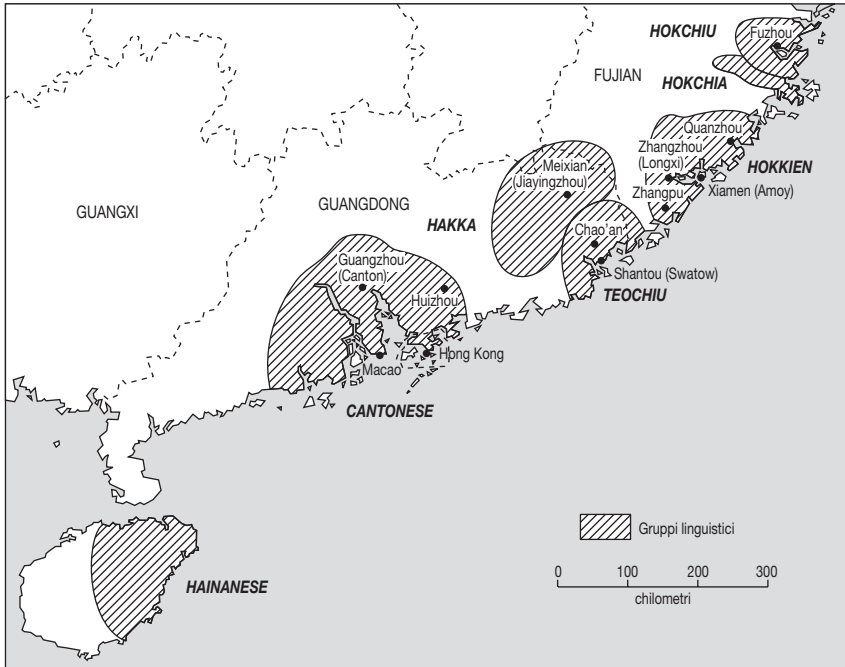
1. Premessa

La migrazione storica dei cinesi nel Sud-Est asiatico ha determinato una gran quantità di fenomeni di adattamento, acculturazione e assimilazione. Quando lo si analizza dosando sapientemente scienza sociale e metodi storici, il Nanyang diventa un laboratorio virtuale per lo studio della dialettica dell'etnicità.

In questa sede concentrerò la mia attenzione su un genere particolare di etnogenesi (che in passato gli antropologi consideravano teoricamente improbabile, se non impossibile²) ossia la creazione, mediante «fusione», di un nuovo sistema socio-culturale che acquisì una propria autonomia e stabilità nonostante i contatti costanti con entrambe le società da cui era nato. In tre parti distinte del Sud-Est asiatico – le Filippine, Giava e gli insediamenti in Malesia – nacquero sistemi sociali intermedi di questo tipo grazie alla mescolanza tra elementi indigeni e cinesi. Già a metà del XIX secolo i mestizo cinesi delle Filippine, i peranakan cinesi di Giava e i baba cinesi di Melaka (Malacca), Penang (Pi-

¹ Una versione precedente di questo saggio è stata presentata al XXXI International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa a Tokyo nel settembre 1983. Ho potuto così giovarmi dei rilievi critici di B. Anderson, J. A. Fox, Eng Heng Ho, J. D. Howell, S. Mann, D. M. Nonini, E. Rafferty, Tan Chee Beng, E. Wickberg e della compianta M. Rosaldo. Mi assumo ovviamente l'intera responsabilità di eventuali errori e interpretazioni errate.

² Un gruppo di studio sull'acculturazione che operava sotto l'egida del Social Science Research Council ebbe a sostenere che «un vero terzo sistema emerge probabilmente solo con la scomparsa dell'originale mediante fusione in un determinato territorio... Le forze che producono tale fusione se sono abbastanza forti da pervenire a un terzo sistema nuovo e integrale dovrebbero riuscire a eliminare completamente l'autonomia dei sistemi originari. In altre parole, la fusione cancella i profili essenziali di entrambe le culture che si fondono, oppure non produce una terza cultura dai profili abbastanza nitidi da conservarsi autonomamente»: si veda «Acculturation: An Exploratory Formulation» in *American Anthropologist*, 56, 1954.

Figura 4. *I gruppi linguistici cinesi.*

nang) e Singapore costituivano una comunità separata e stabile accanto alla società cinese e a quella indigena, ma chiaramente distinguibile da esse. In ciascuno di questi casi la mescolanza culturale di elementi cinesi e indigeni si era stabilizzata in una «tradizione» e la lingua usata quotidianamente nella comunità, seppure chiaramente influenzata dal cinese a livello sia grammaticale sia lessicale, era un creolo basato sulla lingua indigena³.

Gli obiettivi di questo saggio sono di delineare lo sviluppo storico di queste tre società intermedie, definirne le culture creolizzate a fine Ottocento, spiegare il perché della loro presenza limitata solo a talune regioni del Nanyang⁴, ricostruirne il diverso destino nel nostro secolo e analizzare alcune delle ragioni di tali differenze.

³ Fa eccezione Penang, dove il creolo derivava dall'hokkien: si veda oltre la nota 18.

⁴ Va detto chiaramente che piccole comunità creolizzate di origine cinese sorsero in alcune località indonesiane al di fuori di Giava, in particolare a Bangka e a Bali, e in alcune loca-

2. Lo sviluppo di società intermedie

Il primo passo nella formazione storica di sistemi sociali intermedi sono stati ovviamente i matrimoni misti tra immigrati cinesi e donne indigene, ma tale fenomeno non può certo essere considerato eccezionale nel Sud-Est asiatico. Prima della fine del XIX secolo, infatti, alle donne era semplicemente proibito lasciare la Cina, sicché gli uomini che emigravano dovevano necessariamente rivolgersi alle donne indigene: questo non solo nelle Filippine, a Giava e in Malesia ma in tutte le regioni oltremare. Ciò che distingue queste tre aree è che la progenie delle unioni miste non si fuse nella società indigena, ma cercò per quanto possibile di evitare ulteriori matrimoni misti e di dare risalto a quegli aspetti della sua duplice eredità che servivano a separarla dalla massa degli indigeni.

A mano a mano che le comunità intermedie prendevano forma, i discendenti delle ondate successive di immigrati servivano a alimentarle in continuazione. I processi demografici furono simili nei tre casi: gli immigrati cinesi rimasti oltremare si univano a donne mestizo nate in loco o a donne indigene, ma in entrambi i casi i loro figli venivano assorbiti dalla comunità intermedia; i mestizo che non prendevano moglie nella propria comunità, invece, sposavano donne indigene e anche i loro figli venivano assorbiti nella comunità intermedia⁵; infine, le donne

lità malesi al di fuori degli ex Straits Settlements, in particolare in Kelantan. Per un breve riassunto di questi casi indonesiani si veda G. W. Skinner, «The Chinese Minority» in R. T. McVey (a cura di), *Indonesia*, New Haven (Ct.), HRAF Press, 1963, pagg. 103-05. Singole analisi dettagliate e sofisticate dei casi del Kelantan sono R. Kershaw, «Towards a Theory of Peranakan Chinese Identity in an Outpost of Thai Buddhism» in *JSS*, 69, 1981 e R. Winzeler, «The Ethnic Status of the Rural Chinese of the Kelantan Plain» in L. Y. C. Lim e L. A. P. Gosling (a cura di), *The Chinese in Southeast Asia*, vol. II, *Identity, Culture and politics*, Singapore, Maruzen Asia, 1983, pagg. 34-55.

⁵ In *Straits Chinese Society*, Singapore, Singapore University Press, 1980, J. R. Clammer asserisce che «mentre all'inizio vi furono senza dubbio matrimoni tra cinesi e malesi, essi appartenevano a un passato remoto e i matrimoni misti cessavano, là dove erano avvenuti, dopo una generazione» (pag. 21). Afferma inoltre che «gli uomini baba... prendevano moglie all'interno della propria comunità abbastanza stabile o sposavano ragazze cinesi» inserite nella società baba (pag. 124). Tali affermazioni mi paiono insostenibili per le società creolizzate in questione, compresi i baba di Melaka presi in esame da Clammer, prima del XX secolo. È assodato che le famiglie baba facevano arrivare dalla Cina giovani promettenti per molte delle loro figlie, con il risultato che una parte non trascurabile degli uomini baba dovevano trovare moglie al di fuori della comunità. Mancando ragazze cinesi da sposare, si rivolgevano di necessità alle indigene, ovviamente non sempre malesi. Inoltre, ben dopo la nascita di una società baba autonoma, gli immigrati cinesi continuarono a sposare donne indigene e solitamente i loro figli si integravano nelle comunità baba. Un collaboratore della *Singapore Free Press* osservò nel 1841: «Le donne malesi qui si sposano con i cinesi... Sull'isola non

mestizo nate in quei paesi e richieste sia dai cinesi sia dai mestizo raramente sposavano un indigeno. Pertanto, mentre erano pochi coloro che da una generazione all'altra lasciavano la comunità, vi era un incremento continuo di sangue nuovo, sia cinese (attraverso i padri) sia indigeno (attraverso le madri)⁶. Grazie a tali dinamiche, le società creolizzate in-

vi è, credo, una sola donna veramente cinese» (citato da Lim Joo Hock, «Chinese Female Immigration into the Straits Settlements, 1860-1901» in *JSSS*, 22, 1967). J. D. Vaughan, descrivendo la situazione di Penang intorno a metà Ottocento, fa riferimento (con il verbo al presente) a «cinesi di sangue misto, con madre malese»: si veda *The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements*, Singapore, Mission Press, 1879, pag. 6. Considerando la natura del mercato matrimoniale, le famiglie baba che avevano successo sceglievano quasi invariabilmente giovani baba da dare in spose ai propri figli: J. R. Clammer può essere stato quindi fuorviato dai suoi informatori baba appartenenti ai ceti superiori.

⁶ C'era ovviamente qualche eccezione alla regola generale per cui quando si erano formate comunità creolizzate intermedie i discendenti degli immigrati vi si integravano. Si può immaginare qualche diserzione tra i meno fortunati, nelle classi inferiori e in generale nelle famiglie rurali rispetto a quelle urbane. In particolare, per un cinese solo (ad esempio un negoziante) sposato con un'indigena e residente nella comunità di lei, spesso era difficile evitare che i figli si integrassero nella società indigena, specie se la località era lontana dai centri urbani e isolata da altre famiglie cinesi. Tra le eccezioni più evidenti vanno annoverate le seguenti:

– alcuni cinesi nati nel nuovo paese, inadatti per temperamento al confronto competitivo e all'etica del lavoro della società cinese, optavano per un matrimonio uxoricolare con una donna di famiglia indigena e adottavano lo stile di vita nativo. I cinesi a cui mi sono rivolto mi hanno segnalato numerosi casi del genere durante il lavoro sul campo che svolsi a Giava nel 1956-58. Si veda anche Giok-lan Tan, *The Chinese of Sukabumi: A Study in Social and Cultural Accommodation*, Ithaca (N. Y.), Cornell University, Modern Indonesia Project, 1963, pagg. 198-200;

– gli uomini nati in Cina, che come sempre preferivano i figli maschi, a volte davano le figlie in adozione a coppie indigene. I malesi di Singapore usavano un termine speciale per indicare le bambine cinesi adottive: *anak beli*. J. Djamour, *Malay Kinship and Marriage in Singapore*, London, Athlone Press, 1959, pag. 98, scrive che i bambini cinesi adottati dai malesi erano «quasi esclusivamente di sesso femminile; in effetti, per quanto si sapeva, non più di un pugno di ragazzi cinesi dell'isola erano stati adottati da malesi... Il prezzo pagato per una *anak beli*, una bambina, variava dalle 30 alle 100 sterline. Le bambine cinesi erano preferibili ai maschi malesi per due ragioni: 1) non vi era il timore o il pericolo che i veri genitori le reclamassero in seguito; 2) le ragazze avevano una carnagione molto più chiara dei malesi, e costoro sono estremamente sensibili al colore. Per le ragazze cinesi non si poneva il problema dell'acculturazione, in quanto venivano cedute nella prima infanzia»;

– quando aveva fine l'unione tra un cinese e un'indigena, sia perché l'uomo ritornava in Cina sia a causa di divorzio o separazione, i figli in genere andavano con il padre, mentre le figlie restavano con la madre e perciò finivano per identificarsi con la popolazione indigena;

– vi è qualche indicazione che gli uomini nati in Cina e sposati con donne indigene si preoccupassero di far crescere come cinesi i figli maschi più delle femmine, e può darsi che in qualche caso tra l'immigrato che intendeva ritornare in Cina e la moglie locale vi fosse un accordo in base a cui la donna avrebbe potuto educare le figlie come indigene. Ritengo che sia questa la dinamica cruciale che spiega un modello singolare nelle prime statistiche anagrafiche sui cinesi a Singapore: si veda Lim Joo Hock, «Chinese Female Immigration» cit., Appendice 4, pag. 100. Nel primo decennio documentato (1875-84) il rapporto tra i due sessi, considerando le nascite registrate, era di 128,9 maschi per ogni 100 femmine. Tale rap-

termedie, dopo essersi saldamente affermate, potevano assistere a un rapido incremento demografico. Tali dinamiche garantivano altresì la prosperità crescente delle comunità intermedie, in quanto la ricchezza e le proprietà accumulate dagli intraprendenti cinesi venivano inevitabilmente trasmesse ai loro eredi mistizo.

Le società creolizzate intermedie si formarono nel Sud-Est asiatico soltanto dopo la creazione degli avamposti degli europei. Com'è noto, l'arrivo di costoro nel Nanyang offrì nuove opportunità ai mercanti cinesi che erano già attivi nella regione, sicché sorsero insediamenti cinesi piuttosto estesi in concomitanza con la costruzione di porti fortificati ad opera dei portoghesi a Melaka, degli spagnoli a Manila e degli olandesi a Batavia. All'inizio del XVII secolo, se non prima, in questi e altri porti vi erano già bambini mistizo, ma le nascenti comunità furono ripetutamente travolte dagli eventi violenti che costellarono il XVII secolo e la prima metà di quello successivo: non solo assedi e rivolte, ma anche espulsioni e massacri che avevano come bersaglio specifico i cinesi residenti. Lo sviluppo stabile e costante di comunità mistizo cinesi ebbe inizio a Melaka solo dopo la conquista olandese del 1641, nelle Filippine dopo l'espulsione operata dagli spagnoli dei cinesi «in eccesso» nel 1686 e a Giava dopo il massacro dei cinesi a Batavia nel 1740 e le violenze del 1741-42 nella regione centrale dell'isola⁷.

Nelle Filippine la popolazione di uomini nati in Cina superò le 20 mila unità in diversi frangenti nei centocinquanta anni successivi al 1600 e, nel momento in cui l'ondata migratoria cinese cominciò a ridursi a metà del XVIII secolo (in risposta alle nuove politiche sia cinesi sia spagnole), il «residuo» mistizo aveva superato la comunità cinese e in molte città era abbastanza consistente da organizzarsi separatamente⁸. Nel-

porto declinò costantemente fino a 113,1 nel 1896-1901. I primi rapporti nettamente a favore dei maschi potrebbero riflettere il fatto che tutti i figli ma solo alcune delle figlie nati da padre cinese venivano registrati come cinesi. La tendenza a un riequilibrio del rapporto potrebbe essere il risultato di una riduzione della percentuale di padri cinesi con moglie malese anziché baba o cinese.

⁷ Resoconti sui cinesi nei primi secoli sono contenuti in V. Purcell, «Chinese Settlement in Malacca» in *JMBRAS*, 20, 1947; Ch'en Ching-ho, *The Chinese Community in the Sixteenth Century Philippines*, Tokyo, Centre for East Asian Cultural Studies, 1968; M. C. Guerrero, «The Chinese in the Philippines, 1570-1770» in A. Felix (a cura di), *The Chinese in the Philippines, 1570-1770*, Manila, Solidaridad, 1966, pagg. 15-39; L. Blussé, *Strange Company: Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*, Dordrecht, KITLV, 1986, capp. 2-6.

⁸ Mi baso naturalmente sulle pubblicazioni di E. Wickberg: si vedano «The Chinese Mestizo in Philippine History» in *JSEAH*, 5, 1964 e *The Chinese in Philippine Life 1850-1898*, New Haven (Ct.), Yale University Press, 1965, capp. 1, 2 e 5.

la regione di Manila erano sorti *gremios* (organizzazioni sociali autonome che avevano la giurisdizione sugli affari della comunità) separati per diversi gruppi: i cinesi nati in Cina, i mestizo e i filippini indigeni. Nelle città più piccole esistevano *gremios* mestizo ma non cinesi accanto a quelli per i cittadini indigeni.

Nel 1810 il numero di mestizo cinesi aveva superato le 120 mila unità (pari al 4,8 per cento della popolazione filippina totale) contro solo 7 mila cinesi. Nei cinquanta-sessant'anni seguenti la crescita demografica dei mestizo continuò a essere superiore a quella degli indigeni: nel 1877 i mestizo erano circa 290 mila (ovvero il 5,2 per cento dell'intera popolazione filippina); per contro, quell'anno i nati in Cina erano 23 mila.

Nel periodo che va dagli anni quaranta del XVIII secolo alla metà del secolo seguente si verificò un aumento enorme del potere economico e della posizione sociale dei mestizo cinesi, che a metà Ottocento dominavano quasi per intero il commercio, controllavano i settori industriali importanti per il traffico commerciale ed erano i maggiori prestasoldi e investitori fondiari (dopo la chiesa cattolica) nelle campagne. Quanto al prestigio sociale, i mestizo cinesi erano certamente inferiori agli spagnoli ma pressoché sullo stesso piano dei mestizo spagnoli, assai meno numerosi. In effetti, le più importanti famiglie indigene cercavano di solito di integrarsi nella società mestizo⁹.

Le analoghe comunità che sorsero a Giava si erano saldamente radicate nelle cittadine costiere settentrionali nel corso del Settecento. Laddove le comunità cinesi di Giava risalivano a molti secoli prima, i discendenti dei primi immigrati si convertirono in maggioranza, almeno nominalmente, all'islam e alla fine furono assimilati dalla società indigena¹⁰. L'ultima ondata significativa di conversioni riguardò i cinesi so-

⁹ Le fonti contemporanee osservavano che in alcune zone del centro di Luzon tutti dicevano di essere mestizo, anche se questo significava pagare il doppio di tasse. Nei racconti di José Rizal il capitano Tiago, un facoltoso «indio cacique», si compra l'appartenenza al famoso *Gremio de mestizo de Binondo*: E. Wickberg, «The Chinese Mestizo» cit., pag. 187. Per ironia, la stessa origine familiare di Rizal è un esempio di movimento nella direzione opposta: suo nonno paterno, un mestizo cinese di terza generazione, adì le vie legali per cambiare il proprio *status* in quello di indio: E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pagg. 33-34.

¹⁰ Si vedano Th. G. Th. Pigeaud e H. J. de Graaf, *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries: The Malay Annals of Semarang and Cerbon*, a cura di M. C. Ricklefs, Melbourne, Monash University Southeast Asia Monographs, 1984, pagg. 172-75; Ong Tæhae, *The Chinaman Abroad: A Desultory of the Malayan Archipelago, particularly of Java*, trad. e cura di W. J. Medhurst, Shanghai, Mission Press, 1849; P. Carey, «Changing Javanese Perceptions of the Chinese Communities in Central Java, 1755-1825» in *Indonesia*, 37, 1984;

pravvissuti al massacro del 1740¹¹. Successivamente le comunità peranakan cinesi non musulmane conobbero una crescita costante e un notevole sviluppo lungo tutta la costa settentrionale.

All'inizio del XIX secolo i quartieri cinesi delle città giavanesi erano dominati sul piano numerico, economico e sociale dai peranakan creolizzati. I cosiddetti funzionari «cinesi», tramite i quali gli olandesi governavano indirettamente la popolazione «straniera-orientale», erano in effetti leader peranakan. In nessuna città, neppure a Batavia, i cinesi erano organizzati separatamente *per se*: gli immigrati non assimilati apparivano dovunque emarginati dalla società peranakan¹².

In ogni fase storica, la popolazione creola di Giava fu leggermente inferiore a quella delle Filippine: i peranakan erano circa 100 mila nel 1810, 145 mila nel 1860, 220 mila nel 1890 e 250 mila nel 1900¹³. Durante questo secolo gli immigrati cinesi, molto meno numerosi, passarono da circa 8 mila a 24 mila. Nel corso del XIX secolo il modello di sviluppo e il ruolo economico dei peranakan di Giava, tuttavia, fu sostanzialmente analogo a quello dei mestizo cinesi nelle Filippine: gli olandesi, al pari degli spagnoli, li consideravano essenziali per l'economia coloniale. Semmai, i peranakan acquisirono una concentrazione di ricchezza e di potere economico superiore ai loro equivalenti nelle Filippine, in quanto rappresentavano una percentuale molto inferiore della popolazione totale: circa l'1 per cento a Giava contro il 5 per cento nelle Filippine. La società peranakan, per condizione legale e per posizione sociale generale, si collocava a metà tra quella indigena e quella degli olandesi e degli eurasiatici olandesi.

The Siau Giap, «Religion and Overseas Chinese Assimilation in Southeast Asian Countries» in *Revue du sud-est asiatique*, 1965; L. Castles, «The Ethnic Profile of Djakarta» in *Indonesia*, 3, 1967. Tra i primi coloni vi erano musulmani cinesi, provenienti con ogni probabilità dal Quanzhou. Wang Gungwu, *A Short History of the Nanyang Chinese*, Singapore, Eastern Universities Press, 1959, pag. 9, rileva «l'ironia storica che sta alla base del fatto curioso che i cinesi musulmani risiedevano in qualche parte del Nanyang prima che le popolazioni native... si fossero convertite all'islam». Th. G. Th. Pigeaud e H. J. de Graaf, *Chinese Muslims in Java* cit., suggeriscono che durante il XV e il XVI secolo i cinesi musulmani contribuirono alla conversione dei giavanesi all'islam.

¹¹ F. de Haan, *Oud Batavia: gedenkboek uitgegeven... naar aanleiding van het drieëndertjarig bestaan der stad in 1919*, 2 voll., Batavia, G. Kolff & Co., 1922, Bandung, Nix, 1935², pagg. 394-96.

¹² Si veda G. W. Skinner, «Java's Chinese Minority: Continuity and Change» in *JAS*, 20, 1961.

¹³ Sono mie stime, ricavate per la maggior parte dall'estrapolazione dei dati dei censimenti. La gran parte dei dati storici è raccolta nel volume VII del rapporto sul censimento del 1930 sulle Indie orientali olandesi, *Volkstelling 1930*.

A paragone con Giava e con le Filippine, i tre territori malesi che nel 1826 si unirono formando gli Straits Settlements appaiono minuscoli: nel 1678 la popolazione totale di Melaka, allora colonia olandese, era inferiore a 5 mila abitanti, 850 dei quali vivevano in famiglie cinesi.

Fu a Melaka che prese forma la prima società baba: già nel 1678 i cinesi adulti avevano in larga parte formato unità domestiche, in genere con donne indigene (tra cui schiave di origine balinese e giavanese e di Batak)¹⁴. Grazie a documenti che riportano conteggi molto dettagliati, sappiamo che circa la metà dei cinesi di Melaka viveva nella città propriamente detta, e più precisamente: 127 uomini cinesi (tutti capifamiglia), 140 donne (presumibilmente non schiave), ma anche 93 schiavi adulti e 137 schiave adulte. 60 dei 219 bambini erano figli di schiavi, alcuni presumibilmente adottati dai capifamiglia cinesi¹⁵.

La situazione di Melaka sotto la dominazione olandese attirava pochi immigranti cinesi, sicché la nascente società creolizzata conobbe un lungo periodo di incubazione, con un'infusione relativamente esigua di nuovo «sangue» cinese. Nel 1750 la popolazione cinese di Melaka era arrivata a 2.161 abitanti, più di un quinto del totale¹⁶; i pochi cinesi nati in Cina compresi in questa cifra erano sostanzialmente emarginati dall'affermata comunità baba.

Nel 1786 gli inglesi occuparono Penang, che ben presto prosperò a spese di Melaka. Nel 1787 il fondatore di Penang, Francis Light, scrisse: «Se gli olandesi non sorvegliassero strettamente i cinesi, la maggior parte di costoro lascerebbe Melaka»¹⁷. In effetti, quando gli inglesi presero Melaka nel 1795, una quota consistente di baba cinesi emigrò a

¹⁴ Secondo V. Purcell, la maggior parte delle donne non schiave che vivevano con uomini cinesi erano state schiave. In *The Chinese in Southeast Asia*, 1951; London, Oxford University Press, 1967², pag. 241, egli afferma che la maggioranza di queste donne erano batak e balinesi, mentre in uno scritto precedente, «Chinese Settlement in Malacca», in *JMBRAS*, 20, 1947, pag. 125, le aveva identificate come giavanesi e malesi. Che una parte consistente delle madri indigene dei baba fosse di origine indonesiana e non malese è confermato indirettamente dal fatto che la parola malese baba per dire «zia» è *bibi*, ed è oggi comunemente usata in Indonesia al posto di *macik*, l'equivalente malese. Si veda Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka: Culture and Identity of a Chinese Peranakan Community in Malaysia*, Selangor, Pelanduk Publications, 1988, pag. 135.

¹⁵ Questi particolari sono tratti dal rapporto del governatore Balthasar Bort, riassunto da V. Purcell, *The Chinese in Southeast Asia* cit., 1965, pag. 241.

¹⁶ *Ibidem*, pag. 242.

¹⁷ Questa citazione, tratta da una lettera in data 1° febbraio 1787, e la successiva, proveniente dalla lettera di Francis Light del 25 gennaio 1794, sono contenute in V. Purcell, *The Chinese in Southeast Asia* cit., pag. 244.

Penang. Solo l'anno prima Light aveva osservato, a proposito dei residenti cinesi di Penang:

Non appena racimolano qualche soldo, essi prendono moglie e conducono una regolare vita domestica fino alla fine della loro esistenza.

Quei residenti dell'Hokkien e gli immigrati baba di Melaka finirono per formare un'unica società intermedia, le cui norme solitamente erano stabilite dai baba, ma la cui lingua era un creolo derivato più dall'hokkien che dal malese¹⁸.

I baba di Melaka affluirono anche a Singapore dopo che l'isola fu annessa all'impero britannico nel 1819. In questo caso costituirono il gruppo dominante tra i primi residenti cinesi e da allora, per due generazioni, i baba di Singapore venivano chiamati spesso «i cinesi di Melaka».

Frattanto, la comunità baba della città di Melaka, svuotata dall'emigrazione, all'epoca del primo censimento britannico del 1817 si era ridotta a non più di 1000 persone¹⁹. In effetti, rispetto a Penang e a Singapore, Melaka non conobbe un grande sviluppo economico per gran parte del XIX secolo: nel 1860 la comunità baba di Melaka annoverava 6 mila unità, contro i 4 mila cinesi; una ventina di anni dopo si era attestata sulle 7-8 mila persone, mentre i cinesi erano 10-11 mila. Penang e Singapore invece richiamavano un numero crescente di emigranti cinesi, sicché le loro comunità baba crebbero rapidamente. A Penang, dove nel 1800 i baba erano meno di 1000, la comunità ne contava quasi 9 mila nel 1851 e circa 23 mila nel 1891. A Singapore, dove erano meno di 1000 nel 1823, la comunità ne contava quasi 4.500 nel 1851 e circa 16 mila nel 1891²⁰.

Pertanto, nell'ultimo decennio dell'Ottocento, i baba erano 45-50

¹⁸ La differenza linguistica tra i baba di Penang e i loro pari di Singapore non nasce solo dal fatto che un insediamento di persone sposate di lingua hokkien precedette l'immigrazione baba a Penang ma non a Singapore, ma anche dai peculiari modelli commerciali dei due porti durante il XIX secolo. Penang diventò il centro commerciale di Medan nel nord-est di Sumatra e di Phuket nella Thailandia meridionale, e in entrambi i porti tra i mercanti cinesi prevalevano quelli di lingua hokkien. Singapore, invece, era il centro per i porti della costa settentrionale di Giava, dove prevalevano i peranakan. Numerosi furono i matrimoni misti tra baba di Penang e famiglie hokkien a Sumatra e nella Thailandia meridionale e tra baba di Singapore e famiglie peranakan a Giava: si veda J. R. Clammer, *Straits Chinese Society* cit., pag. 8.

¹⁹ V. Purcell, *The Chinese in Southeast Asia* cit., pag. 232.

²⁰ Tali stime si basano sulle statistiche demografiche per sesso di tutti i cinesi. Ho calcolato prima la percentuale di donne cinesi baba sulla base dei resoconti contemporanei e delle statistiche sulle immigranti cinesi e poi, ipotizzando un rapporto equilibrato tra i sessi nella società baba, ho suddiviso i maschi cinesi tra baba e non baba.

mila negli Straits Settlements, pari al 9-10 per cento della popolazione totale. Al pari delle comunità gemelle di Giava e delle Filippine, erano in prevalenza mercanti e uomini d'affari, mentre in genere tra loro mancava la componente operaia fortemente presente di solito nella popolazione di emigranti cinesi. Essi occupavano i vertici sociali e economici nel settore non britannico della società. A detta di M. Freedman,

il dominio della cultura baba nel XIX secolo era dovuto non soltanto alla trasmissione della ricchezza da una generazione all'altra, ma anche, e forse soprattutto, all'assorbimento degli immigrati che avevano successo nella società baba²¹.

All'inizio del nostro secolo un missionario occidentale definì i baba «il settore più istruito e più influente della comunità cinese nei possedimenti britannici» e osservò che il loro creolo era «la lingua commerciale» non solo negli Straits Settlements ma anche in alcune parti della Federazione degli stati malesi²².

3. *Le culture creolizzate*

Prima di cercare di spiegare perché società cinesi intermedie nacquero solo in talune regioni all'interno del mondo malese e non in altre zone del Sud-Est asiatico, vorrei descrivere brevemente la cultura di queste tre società all'epoca del loro apogeo: grossomodo tra il 1850 e il 1870 nel caso dei mestizo filippini; tra il 1880 e il 1890 nel caso dei baba malesi e tra il 1890 e il 1910 nel caso dei peranakan giavanesi.

I membri di ciascuna di tali società parlavano una lingua caratteristica che la maggior parte dei linguisti non esiterebbe a riconoscere come un vero creolo e che costituiva la lingua madre di tutti i bambini che nascevano nella comunità²³. In tutti questi casi la lingua madre cinese

²¹ M. Freedman, «Immigrants and Associations: Chinese in Nineteenth-Century Singapore» in *CSSH*, 3, 1960.

²² W. G. Shellabear, «Baba Malay: An Introduction to the Language of the Straits-born Chinese» in *JSBRAS*, 65, 1913.

²³ Una lingua creola nasce quando forme di discorso che non erano proprie di nessun gruppo linguistico diventano la base di una madre lingua. È possibile che almeno alcune delle lingue creole delle società intermedie qui prese in esame fossero contaminazioni nativizzate. In generale, sono d'accordo sul fatto che occorre analizzare la creolizzazione linguistica «nel contesto del cambiamento linguistico solo come uno degli aspetti del mutamento culturale scaturito dai contatti culturali»: si veda M. C. Alleyne, «Acculturation and the Cultural Matrix of Creolization» in D. Hymes (a cura di), *Pidginization and Creolization of Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pag. 175.

era l'hokkien, la lingua min meridionale che si parlava nella regione di Zhang-Quan del Fujian, da cui nel XVII secolo era partita la grande maggioranza dei mercanti cinesi d'oltremare²⁴. La lingua madre austro-nesiana era il malese nel caso del creolo baba e originariamente anche del creolo peranakan. Ma nelle comunità peranakan lontane dalla costa settentrionale di Giava si verificò in seguito una notevole rilessicalizzazione, con la sostituzione di termini delle lingue di Giava, della Sonda o di Madura (a seconda della regione) a quelli malesi²⁵. Sappiamo molto

²⁴ A proposito della Malesia, M. Freedman sostiene una tesi importante: «La sillaba *ng*, *n* o *m* che forma la prima parte di numerosi termini di parentela nel malese baba è una versione di *ng*, la particella vocativa nel sottodialeto Changchow (Zhangzhou) dell'hokkien; poiché la prima emigrazione hokkien in Malesia proveniva dalla regione di Changchow, la sua lingua determinò il modello delle parole hokkien nella lingua baba»: M. Freedman, «Chinese Kinship and Marriage in Early Singapore» in *JSEAH*, 3, 1962, ora in G. W. Skinner (a cura di), *The Study of Chinese Society. Essays by M. Freedman. Selected and introduced by G. William Skinner*, Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1979, pagg. 87-88. La stessa inferenza si può fare sulla base della presenza di *ng*, *n* o *m* nei termini che indicano gli agnati diretti nel creolo peranakan e mestizo. Tuttavia, è probabilmente forzato concludere che la prima immigrazione hokkien nelle regioni in questione provenisse dal Zhangzhou. A mio modo di vedere, gli hokkien di questa zona finirono per prevalere tra i mercanti d'oltremare solo nel ciclo regionale di sviluppo che iniziò ai primi del Cinquecento. Nel ciclo di sviluppo precedente, in cui Quanzhou costituì la metropoli della regione costiera sudorientale, gli hokkien di quella città avevano dominato il commercio oltremare. L'evidenza linguistica mi suggerisce che le società intermedie del Nanyang nel XIX secolo non possono essersi formate prima del XVI secolo: si vedano G. W. Skinner, «The Structure of Chinese History» in *JAS*, 44, 1985 e Ng Chin-keong, *Trade and Society: The Amoy Network on the China Coast, 1683-1735*, Singapore, Singapore University Press, 1983, pagg. 11-12.

²⁵ La situazione linguistica dei peranakan di Giava è estremamente complessa e la successione storica dell'uso del linguaggio è controversa. La mia interpretazione dell'evidenza è che nel corso del XIX secolo il cinese-malese giavanese (un vero creolo simile al malese baba) fosse la lingua di uso quotidiano nelle comunità peranakan della costa settentrionale e che nel corso degli anni venti e trenta venisse gradualmente sostituito, come lingua familiare e nelle occasioni sociali, dall'olandese tra i peranakan dei ceti superiori e dal malese giavanese tra quelli dei ceti inferiori (il malese giavanese, la lingua popolare delle cittadine cosmopolite della costa settentrionale – variamente definito «Omong Jawa», «Melayoe Betawi» e «Melajoe Rendah» – è un malese semplificato, «basso», con un'elevata percentuale di barbarismi). Dopo aver preso in esame l'evidenza letteraria di fine Ottocento e inizio Novecento, C. Lombard-Salmon («A Note on the So-called Sino-Malay Language» in *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia: A Provisional Annotated Bibliography*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1981) conclude che «a rigor di termini non esisteva un sino-malese, bensì un malese di Giava parlato nelle città da tutti i gruppi etnici, giavanesi, olandesi o cinesi che fossero». Tuttavia, l'evidenza che ella presenta riguarda solo le pubblicazioni e quindi la «lingua dell'alfabetizzazione», per usare l'espressione di D. Oetomo. Questi osserva, in «Multilingualism and Chinese Identities in Indonesia» in *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War II*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1988: «Nella seconda metà dell'Ottocento, un numero crescente di bambini cinesi studiava in lingua malese in scuole private create e condotte da missionari olandesi e da funzionari statali olandesi in pensione. Il prestigio e l'ampio consenso per quest'istruzione di ti-

meno del creolo dei mestizo filippini²⁶, ma lo scenario più probabile è che quello parlato nella zona di Manila derivasse da una contaminazione tra l'hokkien e il tagalog; quando i mestizo cinesi del centro di Luzon si insediarono in altre isole delle Filippine, ebbe luogo una rilessicalizzazione con sostituzione della lingua filippina locale alle parole tagalog.

Si può illustrare la natura di questi creoli facendo riferimento alla lingua baba di Melaka e Singapore. In base al resoconto di W. G. Shellabear²⁷, sembra che in origine il lessico fosse forse per due terzi malese e per un quinto cinese hokkien, con aggiunte di olandese, portoghese, inglese, tamil e varie altre lingue indonesiane. La stessa base lessicale malese era per molti versi particolare, in quanto comportava svariate trasformazioni fonologiche regolari²⁸. Si confrontino ad esempio i termini baba *keré* («duro») e *pané* («caldo») con *keras* e *panas* del malese corrente; *tiké* («stuoia») e *pure* («ruotare») con *tikar* e *putar*, e *kalo* («se») e *hijo* («verde») con *kalau* e *hijau*²⁹. I prefissi e i suffissi di altri dialetti malesi erano pressoché scomparsi dal discorso baba, una semplificazione della struttura sintattica del malese che riflette la sintassi non flessiva dell'hokkien. Com'è abbastanza naturale, le parole di origine hokkien si concentravano in talune sfere: soprattutto i termini usati per trattare questioni religiose, commerciali e domestiche, e in generale le parole il cui referente era unicamente cinese, tendevano a derivare dall'hokkien. *Gua* e *lu*, di origine hokkien, indicavano «io» e «tu», mentre la terza persona era tratta dal malese. Le parole di origine hok-

po occidentale spiegano il passaggio al malese come strumento di una letteratura sempre più ricca scritta dai cinesi» (pag. 101). Non può meravigliare che autori e giornalisti peranakan, che avevano studiato in malese «corretto», lo usassero per scrivere, tanto più che cercavano di rivolgersi a un pubblico che andava oltre la comunità peranakan.

²⁶ Per quanto mi risulta, il creolo mestizo delle Filippine era una lingua moribonda già negli anni ottanta dell'Ottocento e dubito che lo si possa ricostruire in base alla lingua parlata oggi. In un resoconto ottocentesco del fondatore degli studi sul creolo si usa il termine «Chinotagalospanische»: H. Schuchardt, «Kreolische Studien IV, Ueber das Malaiospanische der Philippinen» in *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 105, 1884. L'analisi di C. O. Frake sul creolo spagnolo filippino non presta attenzione alla lingua dei mestizo cinesi, ma è senz'altro possibile che, a seguito della rilessicalizzazione spagnola del creolo mestizo, i discendenti di alcuni mestizo cinesi si integrassero nella comunità linguistica in cui, ad esempio, sopravvive il Caviteño: C. O. Frake, «Lexical Origins and Semantic Structure in Philippine Creole Spanish» in D. Hymes (a cura di), *Pidginization and Creolization* cit., pagg. 223-42.

²⁷ W. G. Shellabear, «Baba Malay» cit.

²⁸ Gli esempi fatti nel prosieguo del paragrafo sono tratti dall'analisi più sistematica di Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka* cit., al cap. 4.

²⁹ Oltre alle trasformazioni sistematiche di questo tipo, la lingua baba era piena di peculiari semplificazioni e corruzioni lessicali di termini malesi.

kien venivano pronunciate (naturalmente senza accenti) con fonemi malesi. Diversi elementi della sintassi baba provenivano chiaramente dall'hokkien: ad esempio, nel discorso baba l'aggettivo dimostrativo precede il sostantivo come nell'hokkien, mentre in malese lo segue, come *itu buku* («quel libro») e *ini hari* («oggi») in malese baba, mentre si dice *buku itu* e *hari ini* in altre forme di malese. Un altro esempio significativo riguarda la sintassi del possessivo: in hokkien la costruzione «la sua camera» corrisponde a un «egli» seguito da una particella possessiva più «camera»; l'ordine delle parole nel discorso baba è identico: *dia* («egli») *punya* («possiede», usato come particella possessiva) *bilik* («camera»). La frase *dia punya bilik* è nettamente diversa da *bilik dia* o *biliknya* del malese corrente³⁰.

Nelle sfere della sussistenza, ossia cibo, vestiti e alloggio, le culture di tutte e tre le società intermedie possono essere definite a buon diritto creolizzate³¹. La cucina comprendeva non solo piatti cinesi e indigeni, chiamati di solito con nomi derivati dall'hokkien e da una lingua locale,

³⁰ A Giava il creolo peranakan della costa settentrionale era definito in tutte le lingue come un «malese cinese». Durante il lavoro che svolsi a Giava nel 1956-58, intervistai diversi peranakan anziani sulle usanze matrimoniali e familiari all'epoca della loro giovinezza. A Rembang e Tuban (porticcioli della costa settentrionale le cui fortune erano svanite quando il commercio marittimo si era concentrato via via nei grandi porti moderni di Surabaya e Semarang) scoprii che in pratica tutte le donne interpellate di oltre sessant'anni parlavano ancora il vecchio creolo. Anche se la contaminazione lessicale era peculiare (ad esempio, più barbarismi giavanesi e olandesi) e i cambiamenti fonologici erano diversi nei dettagli, il creolo peranakan che parlavano somigliava al malese baba per la quantità di termini mutuati dall'hokkien, di cui conservava inoltre talune strutture sintattiche. Usavano la stessa particolare mescolanza di pronomi personali: *gua* e *lu* derivati dall'hokkien per la prima e la seconda persona, ma *dia* per la terza. Al di fuori delle cittadine della costa del nord (più o meno da Batavia a Gresik), a quanto pare la base indigena della lingua peranakan erano il giavanesi, il sundanese o il madurese anziché il malese: si veda D. Oetomo, «Multilingualism» cit. L'autore sostiene che con la diffusione degli studi in lingua malese tra i peranakan alla fine del XIX secolo, la lingua dell'intimità tra coloro che risiedevano nell'interno diventò il malese, mentre fino ad allora era un giavanesi regionale.

³¹ Uno dei modi di procedere per ricostruire la cultura dei baba e dei peranakan nel XIX secolo è di utilizzare le informazioni tratte da archivi e altre fonti documentarie contemporanee per organizzare le interviste a anziani provenienti da famiglie baba e peranakan. Un documento davvero prezioso sotto questo aspetto è un lavoro non pubblicato di Rosie Tan Kim Neo, «The Straits Chinese in Singapore», Senior Thesis in Social Studies, University of Malaya, 1958. Un'eccellente analisi antropologica dei cinesi baba è Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka* cit. Un resoconto accurato della cultura baba a Penang è Eng Heng Ho, «Baba Identity in Penang», Senior Thesis in Anthropology, Stanford University, 1985, al cap. 4, non pubblicata. Un'etnografia globale di una comunità cinese peranakan è Giok-lan Tan, *The Chinese of Sukabumi* cit., che però non ne fa una ricostruzione. Neppure chi scrive ha fatto un serio tentativo di ricostruire la cultura mestizo filippina. E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pag. 31, ci dice solo che era «una mescolanza di cultura cinese, spagnola e india».

ma anche numerosi piatti con nomi particolari, sconosciuti tanto ai cinesi hokkien quanto ai locali. Il modo di vestire variava nettamente da una zona all'altra e le mode cambiavano nel corso del tempo ma, almeno nel XIX secolo, in ciascuna delle tre società intermedie uomini e donne si vestivano in modo particolare³². Le donne baba avevano in sostanza due tipi di abbigliamento, il *koon* e *sab* di origine cinese e il *baju kurung* e *batik* di origine indigena, ma i materiali, i particolari del taglio e dello stile e soprattutto gli accessori le rendevano sempre facilmente distinguibili da altre cinesi o malesi³³. Quanto alle case peranakan, baba e mestizo che risalgono alla metà del XIX secolo e ancor prima, solitamente adottavano una pianta cinese modificata, con un cortile centrale³⁴.

Per quanto concerne la struttura familiare, per molti aspetti si era lasciato cadere l'accento patrilineare, virilocale e patriarcale che era essenziale nel sistema hokkien tradizionale³⁵. Tutte e tre le società intermedie conservavano cognomi cinesi, e questo insieme con l'esogamia del cognome³⁶. Ma a parte questo, i sistemi familiari si erano fatti so-

³² Rosie Tan Kim Neo, «The Straits Chinese in Singapore» cit., al cap. 5, ricostruisce l'abbigliamento baba prima dei cambiamenti della moda negli anni cinquanta è in Giok-lan Tan, *The Chinese of Sukabumi* cit., pagg. 48-51. E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pag. 180 e segg., riproduce una serie di incisioni tratte da un volume francese (J. Mallat de Bassilan, *Les Philippines*, Paris, 1846) che descrivono il comportamento e l'abbigliamento di vari gruppi etnici delle Filippine a metà del secolo. Se è difficile individuare un'influenza cinese nell'abbigliamento dei mestizo cinesi che viene raffigurato, la si può invece distinguere chiaramente, sia tra gli uomini sia tra le donne, nei costumi simili dei mestizo spagnoli.

³³ Rosie Tan Kim Neo, «The Straits Chinese in Singapore» cit., al cap. 5.

³⁴ Ho trovato case di questo tipo nella zona di Manila, a Singapore e Penang e in un'altra dozzina di cittadine sulla costa settentrionale di Giava. W. G. Shellabear, «Baba Malay» cit., pag. 55, osserva che avendo le case baba una pianta sostanzialmente cinese, i baba «hanno dato nomi cinesi alle varie parti della casa». Si usavano termini derivati dall'hokkien per la sala di ricevimento, il cortile aperto, il piano superiore, il balcone interno, la camera da letto, il balcone esterno scoperto, e così via.

³⁵ Si vedano M. Freedman, «Chinese Kinship» cit.; Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka* cit., pagg. 180-192; Rosie Tan Kim Neo, «The Straits Chinese in Singapore» cit., al cap. 2; Eng Heng Ho, «Baba Identity» cit., pagg. 59-70. Ho utilizzato anche un mio manoscritto inedito, «Chinese Kinship Change in Java», 1958.

³⁶ E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pag. 32, analizza un'evoluzione singolare dei cognomi mestizo. Era pratica comune, scrive, «creare un nuovo cognome filippino combinando parti dell'intero nome del genitore cinese. Così, se il cinese si chiamava Yap Tin-chay, i discendenti mestizo potevano decidere di darsi il cognome Yaptinchay oppure, se Yap Tin-chay era conosciuto popolarmente come Yap Tinco, usando l'elegante suffisso hokkien *k'o* con il nome personale, il nuovo cognome poteva diventare Yaptinco». Ma la mia sensazione, che sembra suffragata dal contesto della descrizione di E. Wickberg, è che la costruzione di questi cognomi «filippini» diventò di moda solo verso la fine del XIX secolo, quando mestizo e indios erano già sulla via di quella cruciale fusione da cui scaturì la società filippina novecentesca. Quando i mestizo cominciarono a intervenire sul loro cognome, a

stanzialmente bilaterali anziché patrilineari: era scomparsa la patrilinearità localizzata dei cinesi hokkien e il suo posto era stato preso da legami bilaterali, evidenti durante i riti di passaggio. Nel culto degli antenati vi era la chiara tendenza a venerare gli avi in linea diretta sia da parte di madre sia da parte di padre. Le nozze potevano svolgersi nella casa dei genitori della sposa come dello sposo, nella quale poteva essere preparata la camera nuziale. La residenza coniugale uxorilocale, ovunque pienamente accettata, era la forma preferita negli Straits Settlements, in gran parte di Giava orientale e in alcune regioni delle Filippine³⁷. Le figlie ereditavano al pari dei figli e in particolare l'eredità dei beni immobili tendeva a seguire la residenza coniugale. I termini per indicare i parenti anziani derivavano per lo più dall'hokkien, quelli per i parenti giovani dalla terminologia indigena. Ma il sistema terminologico era una combinazione peculiare di modi hokkien e indigeni³⁸.

La cultura religiosa dei baba e dei peranakan derivava in modo pressoché diretto dalle pratiche hokkien³⁹. Le differenze principali riguardano il mutato sistema parentale (ossia la bilateralizzazione delle usanze relative al lutto), l'assorbimento di rituali indigeni di cura e infine l'assimilazione dei santi locali come oggetto di culto. I mestizo filippini

mio modo di vedere ciò indicava l'imminente scomparsa della loro cultura creolizzata. Anche se i sino-thai assimilati continuano a preferire la pratica consueta di adottare un cognome thai sanscritizzato, alcuni si sono scelti un cognome basato sul nome intero del loro antenato cinese immigrato. Si tratta di una pratica non ignota ai peranakan giavanesi, anche se il reale significato di tale scelta (per non parlare dell'adozione di nomi in tutto e per tutto giavanesi) non è chiaro; una conseguenza evidente è la perdita dell'esogamia dei cognomi.

³⁷ Il matrimonio uxorilocale (lo sposo va a vivere come genero nella famiglia della sposa) era lo strumento consueto per assorbire gli immigrati nati in Cina nelle famiglie baba (e anche peranakan e mestizo). La spiegazione di questa pratica data da J. R. Clammer (*Straits Chinese Society* cit., al cap. 3), sottolinea questo dato, escludendo ogni influenza indigena. Tuttavia, le ricerche che svolsi a Giava hanno rivelato che la variante particolare della residenza coniugale che i peranakan consideravano normativa (ambilocale, uxori-ambilocale, uxorilocale, ecc.) variava da una regione all'altra, guarda caso proprio a seconda dell'usanza indigena. La mia ricostruzione dell'evoluzione della parentela dei peranakan tiene in considerazione non solo l'esigenza di assorbire i generi nati in Cina, ma anche il potere e l'autonomia maggiori delle donne peranakan rispetto a quelle hokkien, gli obiettivi strategici dei capifamiglia in un ambiente privo di lignaggi organizzati e il ruolo della cultura giavanesa come deposito di soluzioni bell'e pronte a cui i peranakan potevano attingere quando sorgeva un problema nuovo. Si veda anche G. W. Skinner, «Chinese Kinship Change» cit.

³⁸ Per un'analisi esauriente e professionale della famiglia e della parentela peranakan si veda Giok-lan Tan, *The Chinese of Sukabumi* cit., al cap. 4. Tra l'altro, l'autore confronta sistematicamente i sistemi terminologici di hokkien, peranakan e sundanese. Sulla terminologia parentale dei baba si veda invece Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka* cit., Appendice 1.

³⁹ Rosie Tan Kim Neo, «The Straits Chinese in Singapore» cit., al cap. 8; Giok-lan Tan, *The Chinese of Sukabumi* cit., al cap. 5; Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka* cit., ai capp. 6 e 7; J. R. Clammer, *Straits Chinese Society* cit., al cap. 4.

erano in maggioranza cattolici, come vedremo, ma avevano da tempo assimilato elementi cinesi nel modo che ci è stato reso familiare dal cattolicesimo popolare in altre regioni. Un culto assai popolare era quello che identificava la Vergine di Antipolo, protettrice dei viaggiatori, con Mazu, la divinità patrona degli hokkien in generale e dei naviganti in particolare. Le processioni religiose in occasione delle festività erano regolarmente accompagnate da fuochi d'artificio alla tradizionale maniera cinese e da una banda che suonava strumenti cinesi⁴⁰.

Questo breve riassunto di alcuni elementi particolari delle culture baba, peranakan e mestizo dovrebbe essere sufficiente a indicarne la natura tipicamente creolizzata. Dovrebbe essere evidente che la miscela culturale era sì caratteristica, ma in modo creativo e non casuale, e che il tutto costituiva una tradizione stabile, con una propria integrità e dinamica.

4. *Perché queste tre e non altre?*

Come ho già avuto modo di far notare, nella formazione di queste tre società intermedie fu cruciale il fatto che i figli di padri cinesi, che avessero una madre in parte cinese oppure indigena, di solito non venivano assorbiti dalla società indigena. Al contrario, in Thailandia e in Cambogia – faccio gli esempi più nettamente contrastanti – gli ostacoli all'assimilazione della progenie dei matrimoni misti non esistevano o erano tanto deboli che la piena integrazione nella società indigena ebbe luogo prima che potesse affermarsi un sistema intermedio. A metà Ottocento i discendenti di un immigrato avrebbero avuto, dunque, nei due tipi di paesi, destini diversi: nelle Filippine, a Giava e in Malesia, benché in quel periodo acculturazione e assimilazione procedessero a buon ritmo, non si sarebbero adeguati allo stile di vita indigeno bensì alla cultura ormai stabile dei mestizo, dei peranakan o dei baba e si sarebbero inseriti non già nella società indigena ma nel «terzo sistema sociale» intermedio, cui era vietata l'assimilazione nella società indigena; in Thailandia e Cambogia, invece, l'assimilazione sarebbe proceduta un poco alla volta accanto all'acculturazione, finché – di solito nell'arco di circa due generazioni – quei discendenti sarebbero diventati thailandesi o cambogiani⁴¹.

⁴⁰ E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pag. 193.

⁴¹ G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1957; G. W. Skinner, «Change and Persistence in Chinese Culture Overseas: A Comparison of Thailand and Java» in *JSSS*, 16, 1960; G. W. Skinner, «The Thai-

Per cercare di spiegare tale netta differenza tra i due gruppi di società occorre prendere in considerazione svariati fattori. Il punto di partenza logico di un'analisi di questo tipo è rilevare gli elementi comuni a un gruppo e assenti nell'altro.

Uno dei punti divergenti riguarda il gruppo linguistico o l'etnicità degli immigrati cinesi. A quanto ci risulta, tra gli antenati cinesi delle società creolizzate in questione figuravano solo hokkien e, a metà del XIX secolo, la stragrande maggioranza dei cinesi in ciascuno dei tre paesi in cui nacquero «terzi sistemi» erano hokkien. In Thailandia e in Cambogia, invece, tra la popolazione cinese gli hokkien erano largamente minoritari rispetto ad altri gruppi linguistici. Ma l'ipotesi implicita in questa divergenza non trova conferma: in primo luogo, nel corso del periodo Ming e per buona parte del Qing gli hokkien erano la maggioranza della popolazione cinese d'oltremare in tutto il Nanyang, quindi nel periodo di formazione delle società intermedie la divergenza non esisteva. Inoltre, sebbene la popolazione cinese della Birmania sia tuttora a prevalenza hokkien, in questo paese non si è mai sviluppata una società intermedia e i modelli di assimilazione ricalcano da vicino quelli presenti in Thailandia e in Cambogia⁴². Come si può osservare, non solo l'etnicità ma anche altre differenze tra i cinesi immigrati hanno scarsa importanza nella spiegazione delle contrastanti dinamiche socioculturali. Occorre quindi cercarne le ragioni nelle differenze tra le società ospiti.

Per prima cosa si può rilevare un contrasto generico ma assai significativo: le due società in cui l'assimilazione dei cinesi fu rapida e agevole erano civiltà agrarie tradizionali le cui strutture politiche e i cui sistemi di stratificazione erano integri, laddove in ognuna delle tre regioni in cui nacquero sistemi intermedi, invece, la società indigena era «tronca» in un modo o nell'altro. Le due ipotesi che tale contrasto suggerisce presuppongono che gli immigrati cinesi e i loro discendenti rifiutassero l'assimilazione quando si traduceva in mobilità verso il basso ma non quando accompagnava una mobilità ascendente. La prima ipotesi sottolinea l'enorme potere della classe dirigente indigena in Thailandia e in Cambogia: i cinesi che cercavano di farsi strada adottavano gli usi indigeni per riuscire a strappare all'élite locale le concessioni economiche e la protezione politica necessarie per prosperare e mantenere i beni ac-

land Chinese: Assimilation in a Changing Society» in *Asia*, 2, 1964; W. E. Willmott, *The Chinese in Cambodia*, Vancouver, University of British Columbia Publications Centre, 1967.

⁴² Questa tesi e altre nel presente paragrafo sono state enunciate in origine da G. W. Skinner, «Change and Persistence» cit.

cumulati. La seconda ipotesi, invece, sottolinea la posizione elevata delle élite thailandesi e cambogiane: poiché i governanti di civiltà sviluppate godevano di un prestigio immutato, gli immigrati non potevano considerare degradante lo *status* di indigeni *per se*; pertanto l'aspirazione a un'elevata posizione sociale addolciva giocoforza la prospettiva di una completa acculturazione e assimilazione. La validità di entrambe le ipotesi è stata dimostrata sia per la Thailandia sia per la Cambogia⁴³, e nella storia di altre civiltà precoloniali nel Sud-Est asiatico non si riscontrano elementi che ne confutino la validità.

Nelle tre regioni in cui nacquero società intermedie la valutazione dello *status* di indigeni non poteva non essere influenzata negativamente dall'assenza di indigeni il cui potere e *status* fossero inequivocabilmente superiori. Nelle Filippine, dove all'epoca dell'occupazione spagnola una civiltà «svilupata» cominciava appena a nascere, mancò fin dall'inizio una vera élite. Nel caso di Melaka, il sultano malese e la sua corte furono cacciati al momento della conquista portoghese (1511) e non ritornarono sul trono sotto le successive amministrazioni olandese e britannica. Quanto a Penang e a Singapore, entrambe furono isolate dai rispettivi regni malesi all'inizio della dominazione britannica.

Il caso di Giava è alquanto più complesso e ci consente di verificare in tempi e luoghi diversi la validità dell'ipotesi che stiamo proponendo. Nel XVII secolo gran parte dell'isola era controllata dal grande regno di Mataram, le cui classi dirigenti non erano in alcun modo meno potenti o meno socialmente elevate delle analoghe élite thailandesi e cambogiane. Dal canto suo l'autorità degli olandesi, che si insediarono a Batavia nel 1619, scalzò solo gradualmente le corti giavanesi.

In questo contesto rileviamo alcuni fatti che paiono in accordo con la mia ipotesi:

- 1) la completa assimilazione dei discendenti degli immigrati cinesi nella società giavanesa – e soprattutto nelle élite – non era un fatto insolito prima della metà del XVIII secolo;
- 2) le comunità *peranakan* si consolidarono nelle cittadine della costa settentrionale solo dopo che queste erano rimaste isolate dalle corti reali e i sovrani locali erano stati umiliati, sottomessi o deposti dagli olandesi;

⁴³ G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand* cit., al cap. 3, par. D, e al cap. 4, par. C; W. E. Willmott, *The Chinese in Cambodia* cit., al cap. 2. Lee Poh Ping osserva giustamente che il mio articolo del 1960, «Change and Persistence», trascura il primo punto (economia politica), che costituisce in ogni modo un tema centrale nel mio volume del 1957: si veda Lee Poh Ping, *Chinese Society in Nineteenth Century Singapore*, Kuala Lumpur, OUP, 1978, pagg. 4-5.

3) i tassi di assimilazione dei cinesi nell'élite giavanese declinarono costantemente nell'isola nel corso del XVIII e del XIX secolo⁴⁴;

4) durante questi due secoli i tassi di assimilazione nelle zone dell'isola direttamente amministrate dagli olandesi tendevano a essere inferiori a quelli nei principati del centro di Giava, da loro governati indirettamente, dove l'élite giavanese tradizionale conservava un prestigio considerevole e tutto il proprio potere formale⁴⁵.

Naturalmente, in nessun paese del Sud-Est asiatico i cinesi erano in posizione tale da perseguire le loro strategie familiari o i loro obiettivi comuni senza impedimenti: le varie società ospiti erano caratterizzate da sistemi politici e legali peculiari e in genere i loro regimi adottarono politiche attive destinate specificamente ai cinesi residenti. La domanda che ci poniamo ora, dunque, è: in che misura le differenze politiche e legali tra i due gruppi di paesi contribuirono a impedire o limitare l'integrazione dei cinesi nati in quei paesi nella società indigena? Per tentare di rispondere possiamo partire dalle Filippine e da Giava.

Le autorità spagnole suddivisero la popolazione filippina che pagava tributi in tre classi: chinos o *sangleys* (i cinesi nati in Cina), mestizo cinesi e indios (gli indigeni malesi)⁴⁶. Gli obblighi erano diversi per ciascuna classe: gli indios erano soggetti alla corvée e versavano una modesta tassa pro capite; i mestizo avevano analoghi obblighi di corvée ma pagavano una tassa pro capite doppia; i chinos erano esentati dalla corvée ma soggetti a una tassazione maggiore e più pesante. Mentre la mobilità geografica dei chinos era sempre – in un modo o nell'altro – li-

⁴⁴ P. Carey, «Changing Javanese Perceptions» cit., pag. 41, sostiene in modo convincente che la guerra di Giava del 1825 e i suoi prodromi segnarono uno spartiacque nei rapporti tra le comunità cinesi e giavanesi: «Gli stessi cinesi diventarono più consapevoli della propria posizione esposta e vulnerabile nella società giavanese. Ora l'opzione dell'assimilazione nel mondo giavanese appariva assai meno allettante». Secondo The Siauw Giap, «Religion and Overseas Chinese Assimilation» cit., pag. 79, «la distanza sociale tra cinesi e giavanesi» si allargò ulteriormente «verso la fine del XIX secolo».

⁴⁵ P. Carey, «Changing Javanese Perceptions» cit., pagg. 18-21, analizza gli stretti legami personali e sociali tra i cinesi peranakan e l'élite giavanese di Surakarta e Yogyakarta nel primo decennio del XIX secolo. Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1990, pag. 7, descrive lo sviluppo a Surakarta a metà secolo di «una comunità indo-giavanese-cinese» che amava e promuoveva la letteratura giavanese.

⁴⁶ Questo riassunto si basa in primo luogo su E. Wickberg, «The Chinese Mestizo» cit. Si vedano anche E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit.; M. G. Guerrero, «The Political Background» in A. Felix (a cura di), *The Chinese in the Philippines*, Manila, Solidaridad, 1969, vol. II, pagg. 15-39; J. Merino, «The Chinese Mestizo: General Consideration» *ibidem*, pagg. 45-66.

mitata, i mestizo potevano cambiare liberamente residenza, al pari degli indios. Solo affiliandosi a uno dei *gremios de mestizos*, tuttavia, si potevano godere appieno i privilegi e le protezioni legali offerti ai mestizo. Queste organizzazioni della comunità avevano in genere sede nelle città o nei quartieri dei mestizo, in cui era presente anche una chiesa interamente riservata a loro. Nei maggiori centri urbani esistevano *gremios* separati per ciascuna delle tre comunità etniche; anche le leggi suntuarie tracciavano delle distinzioni, ma in pratica non imponevano ai mestizo di conservare elementi specificamente cinesi nell'abbigliamento.

La distinzione tra i tre gruppi etnici era contemplata dalla legislazione spagnola. Il figlio di un padre cinese e di una madre india o mestizo era classificato come mestizo cinese, così come i discendenti maschi in perpetuo⁴⁷. Anche una donna mestizo che sposava un chino o un mestizo restava nella categoria dei mestizo insieme con i suoi figli. Qualora avesse sposato un indio (eventualità presumibilmente rara, perché comportava un deterioramento dello *status* sociale), ella e i suoi figli sarebbero usciti dal gruppo mestizo. Per cambiare il proprio *status* etnico occorreva una dispensa individuale, salvo che in caso di matrimonio (solo per le donne). All'inizio dell'Ottocento fu persino varata una nuova legislazione per scoraggiare i matrimoni misti tra mestizo e indios⁴⁸.

I cinesi di Giava ottennero uno *status* legale distinto e furono soggetti a tasse e restrizioni specifiche nel periodo della Compagnia olandese delle Indie orientali (ovvero nel XVII e XVIII secolo), ma la loro posizione legale fu sistematizzata e codificata minuziosamente soltanto con l'avvento del dominio coloniale diretto nelle Indie. Come nelle Filippine, la popolazione non europea era classificata in classi etniche separate, che però a Giava erano solo due: «orientali stranieri» e «nativi». Sebbene i cinesi fossero inseriti con arabi e indiani immigrati (e con i loro discendenti) in un'unica categoria onnicomprensiva, in pratica vennero create una struttura legislativa e procedure legali specifiche solo per loro⁴⁹. A partire dal 1824, i cinesi coinvolti in cause sia civili sia penali erano giudicati nei tribunali locali, ma nel 1855 venne loro applicato il diritto commerciale olandese (su richiesta dei mercanti olandesi), sicché la maggior parte delle cause civili veniva dibattuta nei tribunali europei. Il diritto domestico (e in particolare il diritto di famiglia),

⁴⁷ A. Felix (a cura di), *The Chinese in the Philippines* cit., vol. II, Appendice 1, pag. 153, specifica che un decreto in data 2 maggio 1786 aveva stabilito che i figli dei cinesi dovevano essere considerati mestizo cinesi.

⁴⁸ E. Wickberg, «The Chinese Mestizo» cit., pag. 69, n. 8.

⁴⁹ Un riassunto è in V. Purcell, *The Chinese in Southeast Asia* cit., pagg. 435-37.

tuttavia, restò sotto la giurisdizione di funzionari cinesi, nominati dal governo coloniale e ad esso vincolati, che agivano da tutori legali degli orfani cinesi ed erano responsabili della disposizione testamentaria delle proprietà cinesi. Il potere di tali funzionari si rafforzò nel XIX secolo, tanto che nelle città maggiori questi crearono una propria polizia che indagava sui delitti che riguardavano i cinesi e perseguivano chi violava il monopolio degli appalti affidati ai cinesi. Diversamente dai nativi, i cinesi venivano tassati direttamente e pagavano tra l'altro un'imposta del 4 per cento sul reddito⁵⁰.

Bisogna sottolineare che non esisteva alcun genere di distinzione tra cinesi peranakan e immigrati nati in Cina, che erano uguali davanti alla legge. Tuttavia, tra orientali stranieri e nativi nel XIX secolo fu tracciata una distinzione molto più netta che durante il periodo precedente, quello della Compagnia delle Indie. Nel 1804 la casuale scoperta che uno degli assistiti di un ente benefico cinese semiufficiale si era convertito all'islam provocò un vero e proprio «caso»: le autorità dell'ente, giudicando questo «passo falso» una disobbedienza ai suoi tutori, ordinarono a costui, con l'approvazione del governo, di «ritornare alla religione cinese» e gli inflissero la pena adeguata⁵¹. Poiché il consiglio di amministrazione dell'ente comprendeva sia cinesi sia olandesi, con ogni probabilità la decisione rifletteva non soltanto un nuovo atteggiamento dei peranakan, ma anche la preoccupazione più seria delle autorità olandesi di rafforzare le distinzioni legali tra razze. In varie occasioni, nel corso del secolo, le autorità olandesi temettero che i cinesi «diventassero nativi» per non pagare le tasse, che sottraessero loro profitti sfruttando i contadini giavanesi e che potessero contagiare i nativi con idee progressiste o sediziose che minacciavano il dominio coloniale: l'effetto finale dei loro timori fu un'applicazione rigorosa delle distinzioni legali.

Anche se a partire dal XVIII secolo si era nettamente ridotta la portata della leggi suntuarie⁵², esse servivano nondimeno ad approfondire lo spartiacque culturale tra cinesi peranakan e giavanesi. Secondo uno sta-

⁵⁰ J. R. Rush, *Opium to Java: Revenue Farming and Chinese Enterprise in Colonial Indonesia, 1860-1910*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1990, pag. 87.

⁵¹ L'ente in questione era il Boedelmeesteren di Batavia: si veda The Siau Giap, «Religion and Overseas Chinese Assimilation» cit., pagg. 78-79.

⁵² L'elaborazione di leggi suntuarie sotto la Compagnia olandese delle Indie orientali toccò il culmine della tortuosità nel 1754 con il codice di J. Mosel, che tra l'altro conferiva ai funzionari cinesi il privilegio di girare con un parasole retto da uno schiavo: si veda J. G. Taylor, *The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia*, Madison (Wi.), University of Wisconsin Press, pagg. 66-69. Il codice di Mosel fu abrogato nel 1795 ma, venuta meno l'influenza napoleonica, il governo coloniale adottò norme più moderate.

tuto del 1872, era illegale «comparire in pubblico vestiti in foggia diversa da quella del proprio gruppo etnico»⁵³. Questo in pratica significava che gli uomini peranakan erano costretti a mantenere il codino e a vestirsi nella foggia della Cina continentale (l'«abbigliamento abituale» delle donne «cinesi» era naturalmente lo stile creolizzato dei peranakan: nessuno si sarebbe sognato di imporre loro l'abbigliamento delle donne cinesi, che assai raramente si erano viste a Giava).

All'inizio degli anni trenta dell'Ottocento, in seguito all'introduzione di quella strategia commerciale conosciuta come «sistema di coltivazione» (in base al quale gli agricoltori erano costretti a produrre e a consegnare prodotti per l'esportazione), le autorità olandesi introdussero a Giava una serie di regole che confinavano i cinesi in quartieri specifici, per uscire dai quali occorreva permessi a breve termine. Questo «sistema di permessi e quartieri», volto a limitare l'attività economica dei cinesi nell'interno, a prima vista ridusse la libertà di movimento dei peranakan molto più radicalmente di tutte le analoghe politiche che erano state dirette contro i mestizo nelle Filippine spagnole. Eppure non conseguì i suoi obiettivi e nei cinquant'anni seguenti l'afflusso cinese in cittadine e villaggi di Giava non fu meno accentuato del processo contemporaneo nelle Filippine. Da una parte, i quartieri cinesi proliferarono in tutta l'isola dopo il 1830; dall'altra, come ha dimostrato in modo convincente J. Rush, gli olandesi esigevano solo un rispetto simbolico delle regole da parte degli appaltatori d'imposte, che così «diventarono il veicolo principale con cui i mercanti cinesi sfruttavano i mercati rurali»⁵⁴. In ogni caso, il sistema voluto dagli olandesi ebbe effetti controversi sull'assimilazione: tutto sommato, può aver alimentato rapporti economici di sfruttamento tra i peranakan e i giavanesi, impedendo altresì relazioni sociali più egualitarie attraverso lo spartiacque razziale.

Nonostante alcune differenze di rilievo (di cui parleremo meglio oltre), sia gli spagnoli nelle Filippine sia gli olandesi a Giava tracciarono dunque una netta linea di demarcazione nelle leggi coloniali tra la comunità cinese creolizzata e la società indigena, e entrambi scoraggiarono l'assimilazione attraverso lo spartiacque razziale definito dalla legge. In generale (con la sola eccezione degna di nota del matrimonio tra donne mestizo e indios), mancavano procedure istituzionalizzate per passare da una parte all'altra.

⁵³ J. R. Rush, *Opium to Java* cit., pag. 14.

⁵⁴ *Ibidem*, pag. 88.

Sotto questo aspetto la Thailandia è nettamente diversa. Naturalmente, è vero che qui la comunità cinese era amministrata da capi il cui ruolo era analogo a quello dei funzionari cinesi di Giava: entrambi esibivano titoli ufficiali conferiti dal governo ed erano responsabili dell'ordine sociale all'interno della comunità cinese. Anche in Thailandia i cinesi erano nettamente distinti dagli indigeni sul piano amministrativo e legale, ma qui, diversamente da quanto accadeva a Giava o nelle Filippine, un uomo di origine cinese nato nel paese poteva scegliere. Quando arrivava alla maggiore età era libero di identificarsi come cinese o come thailandese, poteva scegliere se riconoscere la giurisdizione del capo cinese oppure stabilire rapporti di clientela con un patrono thailandese: tale scelta comportava la piena identificazione legale in un senso o nell'altro. Se diventava il cliente di un patrono thailandese, si tagliava i capelli alla maniera thailandese, si tatuava e entrava a far parte di uno dei gruppi addetti alla *corvée*⁵⁵; nel secondo caso, invece, doveva portare il codino, pagare la tassa triennale pro capite ed era di conseguenza marcato sul polso. A Giava e nelle Filippine, invece, un cinese nato nel paese non poteva compiere una scelta del genere: se era il figlio riconosciuto di un padre cinese, era per definizione legale un meztizo nelle Filippine e un «orientale straniero» a Giava.

La situazione legale negli Straits Settlements era meno nettamente definita. Gli inglesi, come gli olandesi, erano ossessionati dalla distinzione razziale tra cinesi e nativi. Un immigrato di Sumatra diventava «nativo» non appena metteva piede a Melaka, mentre un baba la cui famiglia vi risiedeva da generazioni non poteva essere considerato un nativo finché manteneva il nome cinese e rifiutava l'islam. Tuttavia, coloro che erano nati negli Straits Settlements erano sudditi britannici a prescindere dalla razza; non esistevano restrizioni alla residenza o agli spostamenti all'interno della colonia né una regolamentazione per scoraggiare la mescolanza tra le razze. La filosofia legale di fondo era espressa piuttosto chiaramente dalla Charter of Justice di Penang del 1807, che

garantisce a tutti gli abitanti nativi il libero esercizio della loro religione, gli concede tutti i loro pregiudizi, presta la più scrupolosa attenzione ai loro antichi usi e costumi⁵⁶.

⁵⁵ G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand* cit., al cap. 4, par. A.

⁵⁶ Citata da M. Freedman, «Chinese Law in Singapore: The Rout of Custom» in J. N. D. Anderson (a cura di), *Family Law in Asia and Africa*, London, Allen & Unwin, 1968, pagg. 49-72; ora in G. W. Skinner (a cura di), *The Study of Chinese Society* cit., pagg. 140-60. La citazione è a pag. 141 di quest'ultimo volume.

Come sembrano presagire queste parole, la legge coloniale si sviluppò in modo tale che i malesi erano identificati con l'islam e i cinesi con la loro religione nativa. Negli Straits Settlements si affermò quasi per intero il diritto di famiglia islamico, mentre per i cinesi venne elaborato un diritto di famiglia separato che, nelle parole di M. Freedman, era «*sui generis* in quanto era in parte cinese, in parte inglese e nel complesso originale»⁵⁷. Pertanto, la legge coloniale può aver alimentato la concezione dell'islam come essenza primordiale della «malesità», sicché *masuk Melayu* («diventare malese») finì per indicare la conversione all'islam. Al tempo stesso, la legge considerava chiaramente i baba dei cinesi, sicché si potrebbe concludere che la legge coloniale incoraggiava implicitamente i baba a considerare la religione cinese un elemento essenziale della loro identità e a rifiutare la conversione all'islam.

Ma quale peso bisogna attribuire alla politica del governo, al *divide et impera* degli stratagemmi e delle opzioni legali? Negli Straits Settlements, come in Thailandia, non esistevano ostacoli legali all'assimilazione nella società indigena dei cinesi nati nel paese, eppure gli sbocchi furono divergenti. Qui come a Giava, nonostante la diversità di sistemi legali e di politiche, gli esiti furono convergenti: sia i baba sia i peranakan rifiutarono attivamente l'assimilazione nel corso del XIX secolo. Ma forse ciò che rifiutarono fu solo la conversione all'islam.

È evidente, dunque, a questo punto, che occorre considerare più attentamente l'aspetto religioso. La domanda che ci porremo ora sarà: che ruolo svolse la religione nella formazione e nella perpetuazione di sistemi intermedi nel Sud-Est asiatico?

La natura stessa delle diverse religioni praticate indica che, nella misura in cui adottare il sistema religioso indigeno è una parte necessaria del processo di assimilazione e/o acculturazione, l'islam e in misura minore il cristianesimo sarebbero un ostacolo. Non così il buddismo Theravada. Vediamo alcune delle considerazioni che stanno alla base di questa ipotesi.

1) L'islam e il cristianesimo sono religioni monoteistiche, esclusive, che impongono la rinuncia ai falsi dèi, laddove il buddismo Theravada non solo è pervaso da uno spirito più permissivo e panteistico, ma nella pratica è anche notevolmente tollerante nei confronti dei residui animistici. Perciò la religione popolare degli immigrati cinesi (politeistica, eclettica, pervasa da animismo) è – per spirito e forma – relativa-

⁵⁷ M. Freedman, «Chinese Law» cit., pag. 140.

mente congeniale al sistema religioso totale dei buddisti Theravada e antitetica a quello dei cristiani e dei musulmani ortodossi.

2) Poiché la religione popolare cinese ha attinto a piene mani dal buddismo Mahayana, rivela un'effettiva sovrapposizione con il buddismo Theravada.

3) La conversione all'islam o al cristianesimo è un passo cruciale. Nel caso dell'islam, poi, per via della regola della circoncisione, impone di sottoporsi a un rituale che è alquanto sgradevole. In entrambi i casi, comunque, la conversione è un rito di passaggio che segna l'ingresso nel campo dei fedeli e ha perciò profonde implicazioni sociali. Invece diventare buddista non solo non prevede un impegno formale (nessuna «decisione per Budda») ma non implica neppure, nelle fasi iniziali, qualcosa che possa essere definito un passo cruciale o un rito di passaggio: è del tutto possibile avvicinarsi gradualmente alle usanze dei fedeli senza mai esercitare una scelta consapevole o vivere una deprivazione.

4) A questo è intimamente legato il fatto che diventare musulmano o cristiano comporta in una prima fase radicali discontinuità di comportamento (ad esempio, rinunciare al culto degli antenati e, nel caso dell'islam, alla carne di maiale) che i cinesi non approvano a cuor leggero. Diventare buddista sembrerebbe invece comportare discontinuità solo gradualmente e in ogni caso necessarie solo in fasi successive del processo di acculturazione.

Ritengo quindi di poter ragionevolmente concludere che, come minimo, il buddismo Theravada non creava ostacoli all'assimilazione: del resto i discendenti dei cinesi sono stati assimilati in modo relativamente rapido in ciascuno dei paesi che seguivano tale religione.

Il caso del Vietnam, tuttavia, mette in dubbio la tesi che le strette somiglianze tra il sistema religioso degli immigrati cinesi e quello della società ospite costituiscano il nodo della questione. Infatti in questo paese, in cui il sistema religioso mutuato in larga misura dalla Cina è fortemente simile a quello dei cinesi, i discendenti degli immigrati cinesi furono assimilati più lentamente che nei vari paesi seguaci del buddismo Theravada.

Quando si prende in esame il proteiforme mondo malese, su cui l'islam ebbe un forte impatto, occorre rilevare per prima cosa un fatto che si presenta costante dal XV al XX secolo: la conversione mette in moto un processo che sfocia inesorabilmente nella piena assimilazione. È stato constatato, infatti, che i discendenti dei cinesi che si erano convertiti all'islam – fossero nati in Cina o nel Nanyang – finivano per esse-

re assorbiti dalla società indigena⁵⁸. Una società *peranakan* stabile in grado di riprodursi da una generazione all'altra, quindi, doveva essere necessariamente non musulmana.

A questo punto ci troviamo di fronte a quello che potrebbe sembrarci un paradosso: tali comunità si svilupparono proprio a Giava, dove fino a non molto tempo fa l'islam influenzò solo molto superficialmente la popolazione in generale, anziché nelle regioni dell'Indonesia dove era più radicata una religione islamica relativamente ortodossa. Per queste zone (ad esempio Macassar, Aceh, Madura) disponiamo di indicazioni di una costante conversione dei cinesi a tutti i livelli della società⁵⁹.

Il paradosso in effetti non si rivela tale se riconosciamo:

1) che la conversione è sì un ostacolo, ma non abbastanza alto da scoraggiare chi intenda scavalcarlo;

2) che l'intensità del desiderio di compiere questo passo è una funzione della possibilità di conseguire gli obiettivi ambiti solo dalla parte islamica della barricata;

3) che taluni obiettivi ambiti probabilmente sono «monopolio» del gruppo dei credenti solo quando l'islam è forte e solidamente radicato nella società più in generale.

In questo caso, diventano cruciali tre fattori preziosi, scarsamente presenti tra gli immigrati cinesi: le donne, uno *status* sociale elevato e le opportunità economiche. Là dove l'islam era diffuso nella società ospite e i suoi dogmi ortodossi generalmente osservati, all'infedele sarebbe stato impossibile unirsi alle donne indigene, e in una simile situazione la conversione si sarebbe presentata come il solo mezzo per avere una vita familiare e forse anche gratificazione sessuale. Lo stesso vale per lo *status* sociale elevato: quanto più la società era fortemente islamica, tanto meno era probabile che il sultano fosse disposto a utilizzare ingegni stranieri senza imporre loro di convertirsi e che un *kafir* potesse accedere a uno *status* elevato. Inoltre, in porti come Macassar e Banda prima dell'arrivo degli olandesi, i mercanti non musulmani avevano difficoltà maggiori a evitare le pastoie burocratiche e a ottenere contratti ufficiali.

Ecco perciò che dal XVI al XIX secolo gli immigrati cinesi e i loro discendenti nelle zone fortemente islamizzate dell'arcipelago si converti-

⁵⁸ Si veda The Siauw Giap, «Religion and Overseas Chinese Assimilation» cit.

⁵⁹ Alcuni esempi sono nelle fonti citate alla nota 10.

vano all'islam con una certa regolarità. Le comunità così nate di «cinesi» musulmani erano, a parte la religione, simili ai peranakan quanto a cultura mista (e a volte erano conosciuti proprio come «peranakan»), ma si trattava di gruppi transitori, che facilitavano, anziché ostacolare, l'assimilazione nella società musulmana indigena. A Sumenep (Madura) una di tali comunità di «cinesi» musulmani, che in precedenza gli olandesi avevano considerato orientali stranieri, nel 1874 ottenne finalmente il riconoscimento di comunità nativa, in virtù del suo stile di vita indigeno. A Macassar una comunità simile, affidata a metà Ottocento a un «luogotenente peranakan», in seguito «scomparve, amalgamandosi con la popolazione locale»⁶⁰.

A Giava, perlomeno nel corso del XVIII secolo, la situazione non era affatto radicalmente diversa, nonostante la maggior parte dei giavanesi non fossero propriamente musulmani devoti. Da un lato, la conversione era meno cruciale per sopravvivere e avere successo che nelle zone fortemente islamizzate; dall'altro era per un cinese un passo molto meno impegnativo, dato che la pratica ortodossa in generale era osservata con una certa flessibilità. Può darsi che servire le corti giavanesi e fare affari con l'élite locale non dipendessero dalla conversione, ma i cinesi che svolgevano queste attività spesso facevano quel passo per adeguarsi alla loro nuova situazione. P. Carey sostiene che la gente comune, tra i cinesi di Giava, poteva abbracciare l'islam:

- 1) per facilitare «un rapporto più stretto con la popolazione locale ed essere meglio accettati come mediatori e esattori delle imposte»;
- 2) per sottrarsi alle varie tasse e imposte decretate dalle autorità olandesi⁶¹.

Anche se difficilmente le donne giavanesi abangan ponevano come condizione dell'unione con un cinese la conversione, alcuni cinesi acconsentivano da vecchi a convertirsi per accontentare le mogli. Pertanto anche a Giava una percentuale consistente dei discendenti dei cinesi finiva per convertirsi: per quanto la ragione iniziale potesse essere opportunistica e la decisione potesse allora apparire puramente formale o insignificante, di solito la conversione garantiva l'integrazione dei loro discendenti nella società indigena.

I cambiamenti che determinarono la stabilizzazione di una società

⁶⁰ Questi casi, descritti da osservatori olandesi, sono tratti da The Siauw Giap, «Religion and Overseas Chinese Assimilation» cit., pag. 73.

⁶¹ P. Carey, «Changing Javanese Perceptions» cit., pag. 12.

peranakan non musulmana a Giava divennero ben visibili nella seconda metà del XVIII secolo.

In primo luogo, per un secolo a partire dal 1750, la «barriera» religiosa si fece gradualmente più alta a mano a mano che le precedenti forme dell'islam importate dall'India venivano lentamente sostituite da altre più rigorose e ortodosse di fede e di pratica religiosa. A Giava giunsero immigrati arabi, mentre un numero crescente di musulmani giavanesi intraprendeva il pellegrinaggio alla Mecca⁶². A questi sviluppi è da riconnettere la tendenza crescente all'identificazione tra religione islamica e sciovinismo giavanesi, che culminò nelle violenze contro i cinesi durante la guerra di Giava del 1825, quando Dipanegara ordinò che i cinesi che desideravano diventare musulmani dovevano farsi circondare e tagliare il codino⁶³. Quanto ai cinesi, essi non solo temevano un islam militante, ma si rendevano sempre più conto che la conversione era una minaccia per la continuità dell'identità cinese.

Nei primi decenni dell'Ottocento la comunità musulmana cinese, che nella seconda metà del XVIII secolo si era organizzata con un proprio capo locale a Batavia, era «scomparsa nella popolazione musulmana»⁶⁴ della città. Le famiglie peranakan che avevano conservato una forma di religione cinese recepirono il messaggio, e fin dall'inizio del XIX secolo l'élite peranakan dava in spose le proprie figlie quasi esclusivamente a altri peranakan o a cinesi, mentre i matrimoni con i giavanesi sia pure solo nominalmente musulmani si riducevano anche nella massa della popolazione.

Questa rapida rassegna della relazione tra islam e assimilazione dei cinesi complica non poco la nostra prima ipotesi. A quanto sembra, la conversione alla religione degli indigeni facilitava l'integrazione dei cinesi nella società indigena in cui erano nati. Nei paesi in cui era diffuso il buddismo Theravada la conversione era agevole, non meditata, graduale e apparentemente inesorabile. Nelle società fortemente islamizzate dell'arcipelago, invece, era difficile, consapevole e decisamente discontinua, eppure ugualmente diffusa tra i cinesi che decidevano di risiedere in quei paesi. Paradossalmente, la conversione era un po' meno comune nelle zone meno ortodosse e solo nominalmente musulmane, perché, se era inferiore la posta in gioco, il passo della conversione era parimenti meno eclatante.

⁶² The Siauw Giap, «Religion and Overseas Chinese Assimilation» cit., pag. 72.

⁶³ P. Carey, «Changing Javanese Perceptions» cit., pag. 12, n. 51. Si vedano anche le pagg. 41-42.

⁶⁴ L. Castles, «The Ethnic Profile» cit., pag. 162.

Di certo, nei cent'anni successivi al 1750 la resistenza crescente all'islam ebbe una funzione cruciale nella formazione della società peranakan, in quanto indusse i cinesi a cercare mogli non musulmane e a generare figli non musulmani, la cui riluttanza a integrarsi pienamente nella società giavanese scaturiva in parte dalla «barriera religiosa». Gli sviluppi squisitamente religiosi contribuiscono a spiegare in parte tale resistenza crescente (il movimento giavanese per avvicinare la pratica religiosa locale all'ortodossia mediorientale e l'appello nativista all'islam durante le sollevazioni del 1825) ma è più che possibile che i cambiamenti decisivi, quelli che modificarono in modo fondamentale le relazioni tra peranakan e giavanesi, fossero in realtà quelli verificatisi nell'ambito dell'economia politica. Ad ogni modo, a prescindere dalle oscillazioni storiche contingenti dei «tassi di conversione», possiamo senz'altro concludere che l'adesione all'islam, non meno di quella al buddismo Theravada, era una strada maestra verso l'assimilazione finale.

Lo stesso si potrebbe pensare a proposito della conversione al cristianesimo, ma il caso dei mestizo cinesi delle Filippine mette in guardia da ipotesi generiche e semplicistiche. Diversamente dagli olandesi a Giava o dagli inglesi in Malesia, gli spagnoli nelle Filippine consideravano la cristianizzazione dei loro sudditi un fattore centrale della loro missione coloniale. I frati erano motivati e capaci: alcuni di loro impararono l'hokkien per poter parlare con i cinesi, mentre altri studiavano il tagalog e altre lingue filippine. Coloro che si convertivano al cattolicesimo erano esentati da alcune delle restrizioni più pesanti imposte ai cinesi e, poiché quasi tutta la popolazione nativa nei dintorni di Manila e di altre città si convertì, difficilmente gli immigrati cinesi finivano con lo sposare donne native non cattoliche. I matrimoni misti, del resto, erano permessi solo se entrambe le parti erano cattoliche. Pertanto, l'emergente società mestizo comprendeva numerosi sanguemisti che erano stati educati secondo i principî cattolici. In poche parole, la cultura mestizo, con il pronto contributo sia della chiesa sia dello stato, divenne cattolica⁶⁵.

In effetti, nel XVII secolo la situazione per gli immigrati cinesi che intendevano stabilirsi nelle Filippine era strutturalmente simile a quella dei loro pari a Macassar o Aceh, ad esempio: poiché tutto ciò a cui potevano ambire era sostanzialmente monopolio dei seguaci della religione scritturale, la conversione era decisamente allettante. Tuttavia, no-

⁶⁵ E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pagg. 18-20.

nostante questo parallelismo strutturale che determinava quasi un obbligo a convertirsi, le conseguenze di tale scelta furono completamente diverse: i discendenti cattolici degli immigrati cinesi nelle Filippine costituirono una società intermedia stabile che si riproduceva generazione dopo generazione, mentre i discendenti musulmani dei cinesi di Macassar e Aceh furono assorbiti nella popolazione (musulmana) nell'arco di una generazione. Perché?

La risposta va cercata innanzitutto nella coerenza e nell'efficacia della politica spagnola. Le autorità spagnole, seguendo coerentemente i dettami di un'accorta strategia globale, erano decise a rafforzare i mestizo a spese dei chinos e, per quanto possibile, a isolare da entrambi la popolazione indigena⁶⁶. I loro provvedimenti legali servivano a questo scopo e la notevole efficacia con cui i frati spagnoli regolavano le comunità locali garantiva l'obbedienza generale. La legge specificava che i figli di un mestizo cinese, che la madre fosse mestizo o india, erano per definizione mestizo e la chiesa, grazie al controllo sui matrimoni e i battesimi, garantiva efficacemente il rispetto della legge⁶⁷. Il figlio di un mestizo, dunque, era battezzato come tale e faceva la comunione in una chiesa mestizo. Inoltre, quando i giovani arrivavano alla maggiore età, venivano iscritti all'anagrafe tributaria mestizo o india a seconda dello *status* razziale dei loro padri.

Neppure gli sforzi congiunti della chiesa e dello stato, tuttavia, avrebbero avuto successo contro forti pressioni sociali a favore dell'assimilazione. Il fatto che non vi siano state pressioni di questo genere è dovuto a ragioni di cui si è già parlato. In primo luogo, il fatto che gli indigeni filippini non avessero sviluppato una grande civiltà rendeva la società locale ancor meno attraente di quella giavanese per i cinesi creolizzati. In secondo luogo, come a Giava e negli Straits Settlements, nella

⁶⁶ Durante i primi secoli, le autorità spagnole consideravano i *sangleys* una seria minaccia per la sicurezza generale della colonia e cercarono di limitarne il numero. A questo serviva la norma in base alla quale i figli di immigrati cinesi dovevano essere registrati come mestizo. Le varie politiche che privilegiavano i mestizo rispetto ai *sangleys*, inoltre, riflettevano la speranza che i primi unissero alle capacità economiche proprie dei cinesi lealtà politica e docilità. La loro abilità imprenditoriale sarebbe andata perduta con l'assimilazione. Nel XIX secolo la diffusa preoccupazione di una contaminazione degli indios attraverso il contatto con i mestizo si tradusse in una retorica della sopravvivenza. In un rapporto segreto del 1842, Sinibaldo Mas scrisse che, se gli spagnoli intendevano conservare le Filippine, le autorità dovevano assicurarsi che l'intelligenza e la ricchezza dei mestizo non si alleassero mai alla forza numerica degli indios. Le due razze e i loro *gremios* dovevano essere tenuti separati, e bisognava incoraggiare la rivalità tra loro: si veda E. Wickberg, «The Chinese Mestizo» cit., pag. 88.

⁶⁷ Parimenti, i frati rispettavano la disposizione di legge in base alla quale i figli di cinesi erano mestizo. Di fatto, per un cinese l'unico modo per evitare che i figli ricevessero un'educazione cattolica era di riportarli in Cina con sé.

società mestizo continuavano a giungere, provenienti dalla quella cinese, ricchezza e intraprendenza commerciali, che fornivano così la base materiale di un tenore di vita superiore a quello di gran parte degli indigeni. Sotto questo aspetto le Filippine si presentano come un caso particolare: in questa regione, dove sia gli indios sia i mestizo si erano ispanizzati e convertiti al cattolicesimo, i secondi non solo godevano di un tenore di vita superiore, ma anche di uno stile di vita più prestigioso⁶⁸. Ma a lungo termine la società mestizo, come vedremo, non resistette: i fattori or ora citati contribuiscono a spiegare soltanto perché durò così a lungo, mentre l'assenza di una barriera religiosa tra mestizo e indigeni dev'essere considerata una ragione importante della sua scomparsa.

5. Economie politiche divergenti

Quale è stato il destino delle tre società intermedie nel XX secolo? In breve: i baba e i mestizo hanno perduto la propria identità caratteristica (i primi in quanto si sono integrati nella società cinese e i secondi in quanto si sono mescolati con gli indigeni, dando vita alla moderna società filippina); restano solo i peranakan come gruppo etnico separato.

Per risalire alle radici storiche di questi esiti divergenti possiamo partire dall'evoluzione della posizione delle società creolizzate nelle economie politiche coloniali. Nel XIX secolo si verificò un aumento spettacolare della ricchezza e del potere di tutte e tre le società e, come si è visto, anche della loro consistenza numerica. A questo successo materiale si accompagnarono un consolidamento sociale e una fioritura culturale nel corso dell'ultimo quarto del secolo: questo vale sia per i peranakan sia per i baba sia per i mestizo. In realtà questo processo finì con l'attribuire a ciascun gruppo una posizione alquanto diversa nell'ambito dell'economia politica. E, a seconda della traiettoria seguita, queste differenze che ebbero luogo nel XIX secolo preclusero talune possibilità e ne favorirono altre nel secolo successivo.

Un mutamento fondamentale nelle modalità del commercio estero si impose negli anni venti dell'Ottocento, quando il volume assoluto degli scambi aumentò con la fine delle ostilità anglo-olandesi. Tra gli sviluppi cruciali vanno annoverati l'industrializzazione occidentale, con la sua fame di materie prime e il suo bisogno di mercati, e l'apertura ad opera degli inglesi del mercato cinese dell'oppio, che in effetti ribaltò la

⁶⁸ E. Wickberg, «The Chinese Mestizo» cit., pagg. 93-95.

bilancia globale dei pagamenti⁶⁹. Le merci del Sud-Est asiatico che erano state prodotte in larga misura per il mercato cinese in molti casi si diressero ora verso occidente e vennero introdotte nuove coltivazioni. Nel secondo quarto del secolo si verificò un netto incremento della produzione del Sud-Est asiatico per il mercato mondiale: caffè, zucchero, tè, indaco e tabacco a Giava; zucchero, abacà, tabacco, indaco e riso nelle Filippine; pepe, gambir, tapioca, sago e stagno in Malesia.

La risposta della Gran Bretagna alle nuove opportunità fu la scelta di Singapore come bastione strategico del libero scambio. Gli spagnoli incoraggiarono lo sviluppo economico nelle Filippine allentando i vincoli al commercio e, nel 1834, aprendo Manila ai mercanti di tutti i paesi e permettendo il commercio verso qualunque porto straniero⁷⁰. Nel 1830 gli olandesi introdussero a Giava il cosiddetto «sistema di coltivazione», con il quale gli agricoltori erano costretti a produrre e a consegnare prodotti per l'esportazione. A queste prime mosse ne seguirono altre volte a rendere lucrative le colonie.

Tralasciando per il momento la distinzione tra cinesi creolizzati e immigrati più recenti, possiamo tranquillamente affermare che i cinesi erano essenziali per le strategie delle potenze coloniali e tali erano considerati. In questo periodo l'interdipendenza simbiotica che aveva caratterizzato a lungo le relazioni commerciali tra Occidente e Cina venne regolarizzata e sistematizzata. I cinesi collaboravano in misura crescente con le compagnie occidentali di importazione e esportazione, raccogliendo i prodotti locali che bisognava esportare e collocando i manufatti europei nei mercati locali. Di conseguenza il capitale occidentale garantiva in misura crescente i sistemi cinesi di credito.

Pertanto, i mercanti occidentali avevano più che mai bisogno di garantirsi l'affidabilità dei loro collaboratori e, sotto questo aspetto, i mercanti cinesi creolizzati avevano un vantaggio sui loro colleghi nati in Cina: era più difficile che un mercante cinese con una famiglia inserita nella realtà locale e con beni immobili nella colonia fuggisse⁷¹. Per quanto riguarda i baba cinesi, questa realtà fu ben spiegata sulle pagine del *Singapore Chronicle* nel 1829:

Non molte settimane orsono... alcuni dei nostri mercanti cinesi (nativi della Cina) hanno convertito tutti i loro beni in dollari e sono ritornati in

⁶⁹ C. A. Trocki, *Opium and Empire: Chinese Society in Colonial Singapore, 1800-1910*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1990, pagg. 220-21.

⁷⁰ E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pagg. 46-47.

⁷¹ Questa tesi è avanzata a proposito di Singapore da Lee Poh Ping, *Chinese Society* cit., al cap. 2.

Cina con il ricavato... senza pagare un solo debito. La componente principale dei cinesi qui residenti, tuttavia, sono nativi della Malacca, e [poiché] di solito possiedono qualche piccola proprietà... non si nutrono soverchi timori che se la svignino⁷².

I rischi per i mercanti occidentali si riducevano ulteriormente, è ovvio, se i mercanti locali con cui dovevano collaborare avevano una certa conoscenza dei metodi commerciali occidentali. Un autore britannico che studiò la situazione a Singapore all'inizio degli anni trenta dell'Ottocento consigliava ai mercanti europei di fare affari con i baba anche per questo motivo:

Essi sono più illuminati e sono mercanti migliori. Molti [membri] di questo gruppo, che hanno studiato al Malaccan College, parlano ragionevolmente bene l'inglese e grazie ai contatti costanti con gli europei hanno acquisito in una certa misura le loro abitudini e modi di condurre gli affari...⁷³.

La stessa considerazione convinse le società europee di importazione e esportazione delle Filippine e di Giava a preferire i mercanti mestizo e peranakan a quelli nati in Cina.

All'inizio dell'espansione commerciale del XIX secolo, dunque, i tre gruppi di cinesi creolizzati sembravano occupare posizioni simili nell'economia mondiale, ma nel giro di qualche decennio la loro situazione oggettiva, all'interno dell'economia politica delle rispettive colonie, si era in realtà radicalmente diversificata.

Una delle ragioni principali di questa divergenza nasce dal modo di governare o controllare le comunità cinesi locali. La soluzione consueta, nel Sud-Est asiatico precoloniale, era il governo indiretto attraverso capi locali o funzionari (il termine generico, mutuato dal portoghese, era *kapitan*), scelti dallo stato tra le file dei cinesi locali preminenti e rispettati. Questo sistema continuò sotto i regimi coloniali, ma la sua organizzazione e durata, come vedremo, variavano nettamente⁷⁴.

Un secondo importante motivo di divergenza fu la politica coloniale rispetto agli appalti d'imposte, i monopoli governativi locali di cui i ci-

⁷² *Singapore Chronicle*, 13 agosto 1829, citato da Lee Poh Ping, *Chinese Society* cit., pag. 20.

⁷³ G. W. Earl, *The Eastern Seas, or Voyages and Discoveries in the Indian Archipelago in 1832-33-34*, London, W. H. Allen, 1837, pag. 363.

⁷⁴ Si veda G. W. Skinner, «Overseas Chinese Leadership: Paradigm for a Paradox» in G. Wijeyewardene (a cura di), *Leadership and Authority*, Singapore, University of Malaya Press, 1968.

nesi erano di solito gli unici appaltatori. Questo sistema, che era precedente all'arrivo degli europei nel Sud-Est asiatico, fu adottato dai primi regimi coloniali e successivamente allargato, tanto che nel XIX secolo abbracciava un'ampia gamma di attività economiche, dalla tassazione dei trasporti e delle arene per il combattimento dei galli nelle Filippine alla gestione di banchi dei pegni e del gioco d'azzardo a Giava⁷⁵. Ma il più lucrativo dei monopoli in questo secolo era di gran lunga quello dell'oppio, avviato a Penang e Singapore pochi anni dopo l'occupazione britannica, a Giava nel 1809 e nelle Filippine nel 1843. Il commercio di questa sostanza che proveniva dall'India britannica influenzò profondamente l'economia politica di ciascuna delle colonie in questione⁷⁶ ma, anche in questo caso, in modi piuttosto diversi.

A Giava il sistema dei funzionari cinesi e degli appalti delle imposte si svilupparono insieme⁷⁷; entrambi furono riorganizzati, molto rafforzati e estesi nel secondo e terzo quarto del secolo. Gli appaltatori dei monopoli e i funzionari provenivano entrambi da una piccola élite di importanti uomini d'affari peranakan, il cui potere di classe e la cui ricchezza personale crebbero rapidamente con il perfezionamento dei meccanismi di appropriazione delle risorse delle campagne. La notevole autorità conferita ai funzionari cinesi, insieme con il potere coercitivo esercitato legittimamente dagli appaltatori per difendere i propri monopoli, facilitarono una penetrazione economica incontrastata nell'intera società. Le vaste gerarchie di protezione e credito, che avevano il vertice nei consigli dei funzionari cinesi di Batavia, Semarang e Surabaya, si estesero alle fumerie d'oppio, ai banchi dei pegni e ai magazzini di sale nelle cittadine di tutta l'isola, fino a comprendere circa 3.500 mercati e una miriade di caselli del dazio che costellavano le campagne.

I *sinkheb* (ossia i nuovi arrivati dalla Cina) non avevano altra scelta che trovarsi un protettore che li introducesse nei gradini inferiori della gerarchia, dove molti erano quotidianamente a contatto con i contadini giavanesi e con ambienti rurali semicriminali. Con ogni probabilità, la maggior parte dei cinesi nati in Cina fumava regolarmente l'oppio, ma a Giava, diversamente da quasi tutto il resto del Sud-Est asiatico, il consumo di questa sostanza si era diffuso anche tra la popolazione indigena: nella regioni centrale e orientale dell'isola la parte preponderante

⁷⁵ Un'analisi più approfondita dei vari appalti delle imposte è in E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pagg. 113-14 e in J. R. Rush, *Opium to Java* cit., pagg. 88-89 e 98-101.

⁷⁶ Tale interpretazione di questo elemento cruciale si basa sulle acute analisi di J. R. Rush, *Opium to Java* cit. e di C. A. Trocki, *Opium and Empire* cit.

⁷⁷ Il succinto profilo non rende giustizia alla brillante analisi di J. R. Rush su cui si basa.

dei profitti ricavati dall'oppio era dovuta proprio al consumo fattone dai giavanesi.

Per la mia analisi due caratteristiche della situazione giavanese sono particolarmente pertinenti:

1) la ricchezza e il potere economico prodotti da questo sistema di sfruttamento finirono nelle mani dei peranakan, non dei cinesi nati in Cina. Questi ultimi, che fossero *coolies*, venditori ambulanti, agenti dei monopoli o negozianti, erano in genere avviluppati in una rete di debiti con i loro protettori peranakan. Gli unici immigrati ad acquisire ricchezze e potere consistenti erano i pochi ammessi come generi nelle famiglie dell'élite peranakan;

2) il sistema aveva l'effetto inevitabile di esacerbare il risentimento e di attizzare i sentimenti anticinesi dei giavanesi. Pur essendo difficile stabilire chi tra olandesi e cinesi fosse più dedito allo sfruttamento e si dimostrasse più rapace, i funzionari e mercanti olandesi si trovavano a una certa distanza dalle masse giavanesi, mentre lo sporco lavoro degli appaltatori peranakan era svolto in genere da cinesi che avevano contatti quotidiani con la gente comune.

Lo stesso regime coloniale di Giava finì per dipendere dall'oppio, tanto da non poter neppure pensare di fare a meno delle entrate che ricavava dall'appalto delle imposte. La stessa cosa accadde negli Straits Settlements, dove l'appalto dell'oppio costituiva il 46,7 per cento delle entrate statali totali negli anni trenta dell'Ottocento e il 50,5 per cento nel decennio 1853-63⁷⁸. In questa regione, naturalmente, i fumatori d'oppio erano quasi tutti cinesi.

Laddove gli olandesi facevano mostra di controllare i cinesi a livello capillare, imponendo il sistema dei permessi e dei quartieri con una mano, mentre con l'altra concedevano normalmente esenzioni agli agenti e ai loro dipendenti, gli inglesi non pretesero di imporre vincoli istituzionali negli Straits Settlements. In ognuna delle tre colonie era stato nominato inizialmente un capo cinese, ma gli inglesi rinunciarono presto al governo indiretto mediante un sistema di agenti cinesi perché non poteva funzionare in una società tanto eterogenea. In Malesia, diversamente che a Giava, le maggiori merci di esportazione erano prodotte da manodopera cinese e la domanda crescente si tradusse dunque in un'immigrazione su vasta scala. Gli agricoltori che producevano gambir e pepe

⁷⁸ Tali percentuali sono state calcolate a partire dai dati compilati da C. A. Trocki, *Opium and Empire* cit., pag. 96, Tabella 2.

erano quasi tutti immigrati teochiu della prefettura di Chaozhou, mentre i minatori che estraevano stagno erano in maggioranza cantonesi della prefettura di Guangzhou o hakka dello Jiayingzhou.

Le società segrete svolgevano un ruolo decisivo, trovando lavoro ai nuovi arrivati dalla Cina, fornendo loro assistenza e protezione, organizzando i funerali e in generale costituendo l'equivalente di una comunità locale. Più in generale, erano il centro principale di controllo sociale all'interno della comunità cinese, offrendo una protezione della «polizia» e strumenti «legali», seppure a prezzo di un conflitto continuo per il controllo delle strade⁷⁹. Dagli anni trenta agli anni ottanta dell'Ottocento le autorità coloniali si limitarono a lasciare che le società segrete tenessero sotto controllo «la turbolenta classe dei cinesi»⁸⁰. A quanto sembra, non avevano compreso che la struttura interna dell'appalto dell'oppio gestito dal governo costituiva un altro meccanismo di controllo sociale, seppure sovrapposto⁸¹.

All'interno della società cinese, eterogenea e nel complesso caotica, l'élite commerciale baba riuscì a conservare la sua preminenza per tutto il XIX secolo⁸², ma la sua posizione era meno solida di quella dell'oligarchia peranakan, il suo potere assai meno assoluto e i suoi canali di controllo molto meno diretti⁸³. Già negli anni quaranta del secolo i *sinkbeh* erano superiori di numero ai baba e nel 1891 i 50 mila baba erano sommersi dai circa 175 mila cinesi nati in Cina⁸⁴.

⁷⁹ M. Freedman, «Immigrants and Associations» cit., pagg. 65-74. Altre interpretazioni del ruolo delle società segrete nella Singapore dell'Ottocento, tutte fondate sul lavoro di questo autore, sono Lee Poh Ping, *Chinese Society* cit.; Mak Lau Fong, *The Sociology of Secret Societies: A Study of Chinese Secret Societies in Singapore and Peninsular Malaysia*, Kuala Lumpur, OUP, 1981; C. A. Trocki, *Opium and Empire* cit.

⁸⁰ W. A. Pickering, il primo *protector* dei cinesi di Singapore, scrisse: «Se si abolissero le società segrete, non avremmo nessun controllo sulle migliaia [di appartenenti] alla turbolenta classe dei cinesi» (citato da Lee Poh Ping, *Chinese Society* cit., pag. 89). Lo *Straits Guardian* del 17 febbraio 1877 osservava che «il governo non ha mezzi di comunicazione diretti con i cinesi delle classi inferiori, ed è questo il lavoro che svolgono le società segrete» (citato da C. A. Trocki, *Opium and Empire* cit., pag. 156).

⁸¹ Questo punto è un tema di rilievo di C. A. Trocki, *Opium and Empire* cit.

⁸² A. J. Chun, «Pariah Capitalism and the Overseas Chinese of Southeast Asia: Problems in the Definition of the Problem» in *Ethnic and Racial Studies*, 2, 1989, sottolinea l'importanza dell'«esistenza precedente di una facoltosa classe commerciale», che fornì il capitale necessario per l'apertura di nuove imprese in cambio di una quota percentuale del prodotto finito». In Malesia tali finanziari urbani erano in larga parte baba.

⁸³ Mi baso su C. A. Trocki, *Opium and Empire* cit., di cui non riassumo qui le tesi di fondo, in quanto non riguardano direttamente il mio specifico obiettivo.

⁸⁴ Si veda la nota 20. I dati del censimento del 1891 forniscono la popolazione totale degli Straits Settlements, pari a 509.290 persone, di cui 227.057 cinesi, compresi i baba. Questi dati sono riportati da V. Purcell, *The Chinese in Southeast Asia* cit., pagg. 232-34.

I vari settori produttivi erano organizzati in gerarchie semi-autonome di clientela e di credito: i mercanti teochiu controllavano la produzione di gambir e pepe, quelli cantonesi avevano legami con i minatori cantonesi negli stati malesi, mentre la maggior parte dei negozianti erano clienti dei grandi mercanti hokkien. I baba, nonostante il loro ruolo cruciale di tramite tra queste strutture e gli inglesi e di cinghia di trasmissione del capitale inglese nelle imprese cinesi, avevano bisogno di alleati all'interno della comunità cinese e, data la loro origine, si rivolsero ai mercanti hokkien, sicché a partire dagli anni quaranta dell'Ottocento i maggiori mercanti baba e hokkien spesso agivano di concerto. Formando una coalizione occasionale con gli hokkien, i baba gestirono il commercio dell'oppio senza interruzioni fino al 1848, quando lo persero a favore di un sindacato controllato dai teochiu. Dopo un periodo tumultuoso di coalizioni instabili e lotte per il potere, i sindacati controllati dai baba riconquistarono questo settore e lo conservarono senza interruzioni dal 1886 fino al nostro secolo.

Senza addentrarci in ulteriori dettagli, possiamo sottolineare tre elementi particolarmente pertinenti per un'analisi comparata. In primo luogo, sebbene l'apparato dello sfruttamento, fatto di oppio e debiti, non fosse meno nocivo che a Giava, negli Straits Settlements gli oppressi erano quasi esclusivamente cinesi, il che impedì ripercussioni sulle relazioni interrazziali. In secondo luogo, l'equilibrio di potere all'interno della comunità cinese spinse i mercanti baba a stringere coalizioni operative con i colleghi hokkien, e quest'interazione continua rafforzò gli elementi hokkien nella cultura baba e favorì rituali comuni hokkien-baba nel campo della parentela e della religione⁸⁵. In terzo luogo, poiché i baba non disponevano della forza numerica e del potere economico necessari per dominare il sistema, dovettero lanciarsi in un'arena competitiva in cui gli altri protagonisti principali erano cinesi nati in Cina: arrivarono così al XX secolo già in parte coinvolti nelle organizzazioni della società cinese.

Ritornando alle Filippine, durante la prima metà del XIX secolo furono i mestizo più dei chinos nati in Cina a controllare l'economia⁸⁶. I mestizo ebbero un ruolo di punta nello sviluppo delle produzioni per

⁸⁵ Per un'analisi delle confraternite *kongsi* patrocinate sia dai baba sia dagli hokkien a Penang si veda Eng Heng Ho, «Baba Identity» cit., pagg. 96-111. Per alcuni esempi di templi e rituali comuni a baba e hokkien di Melaka si veda Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka* cit., pagg. 212-16.

⁸⁶ Di E. Wickberg si vedano: «The Chinese Mestizo» cit., pagg. 80-86 e *The Chinese in Philippine Life* cit., pagg. 94-108.

l'esportazione: commercianti all'ingrosso di indaco e abacà, acquistavano il prodotto e lo spedivano per nave a Manila per la lavorazione o l'esportazione; fecero notevoli investimenti nelle risaie, rifornendo Manila con il riso prodotto nella regione centrale di Luzon; controllavano anche il traffico del riso tra isole, da quelle che ne producevano in eccedenza a quelle che non ne producevano a sufficienza. Per quanto riguarda lo zucchero, grazie ai prestiti di mercanti inglesi e di altri paesi stranieri a metà secolo, gli imprenditori mestizo modernizzarono e ampliarono enormemente la produzione a Negros ed ebbero un ruolo di primo piano anche negli zuccherifici e nelle raffinerie di zucchero. I mercanti mestizo di Cebu crearono una rete di clienti e incaricati dell'acquisto che si estendeva in tutte le isole Visaya e a Mindanao e, insieme con i concorrenti mestizo dell'area di Iloilo, monopolizzavano il commercio delle Visaya con Manila. Le società inglesi e americane fondate a Manila negli anni trenta e quaranta dell'Ottocento si affidavano principalmente a grossisti mestizo.

Questo scenario cambiò in modo radicale tra il 1850 e il 1880⁸⁷. I mestizo furono scalzati dai chinos in queste classiche attività di intermediazione in tutti i settori dell'economia, un cambiamento accelerato da una brusca svolta della politica coloniale. Fin dalla seconda metà del Settecento, gli spagnoli avevano limitato volutamente, per ragioni di sicurezza, l'immigrazione dei cinesi e ne avevano ridotto le scelte occupazionali e ristretto la mobilità geografica; ma queste politiche furono sostanzialmente ribaltate con un decreto del 1839 volto a stimolare lo sviluppo economico in una nuova era. Seguì poi un'ulteriore liberalizzazione, sicché l'immigrazione cinese conobbe una crescita prolungata grazie a cui la popolazione chino passò da meno di 6 mila persone prima di metà Ottocento a 66 mila (cifra probabilmente sottostimata) nel 1886. Se anche i mestizo non furono superati di numero, furono però rapidamente sopraffatti da una concorrenza aggressiva: negli anni ottanta del secolo i chinos avevano assunto il controllo della vendita all'ingrosso di indaco e abacà e si impadronirono rapidamente del commercio del tabacco dopo la fine del monopolio governativo nel 1880. Essi infersero un colpo fatale al commercio all'ingrosso dei mestizo nelle isole Visaya creando proprie reti di agenti con sede a Manila, oltre a riprendere il controllo del commercio al minuto della città, estendendo gradualmente l'attività al dettaglio a tutte le province.

⁸⁷ Di E. Wickberg si vedano: *The Chinese in Philippine Life* cit., pagg. 67-80 e 94-108 e «The Chinese Mestizo» cit., pagg. 90-93.

Il governo, per far fronte all'afflusso di *sinkheh*, rafforzò e estese il sistema di funzionari cinesi⁸⁸. Gli spagnoli avevano delegato nuovi compiti legali, di polizia e riscossione delle imposte, al *Gobernadorcillo de chinos* di Manila negli anni trenta, quando a Giava avevano avuto luogo sviluppi analoghi, e nel 1861 fu decretata l'elezione del *Gobernadorcillo* e dei suoi funzionari minori da parte dell'oligarchia chino di Manila. Negli anni sessanta e settanta il sistema dei funzionari cinesi fu esteso a Cavite, Pampanga e Iloilo. Come a Giava, tale sistema finì per intrecciarsi indissolubilmente al commercio dell'oppio.

Il primo appalto per le imposte sull'oppio, solo per la zona di Manila, fu creato nel 1843 e, a partire da metà secolo, sorsero nuovi appalti in varie province fino a coprire l'intero paese⁸⁹. Il consumo di oppio non si diffuse molto tra i mestizo o gli indios e non si hanno prove di un appalto vinto da un mestizo. Pertanto, a parte qualche sporadica partecipazione spagnola ai sindacati di appaltatori di Manila, il commercio di tale sostanza nelle Filippine fu fin dall'inizio un'attività esclusiva dei chinos. Come a Giava, l'espansione geografica di questo traffico coincise con la penetrazione in tutta l'economia dell'impresa cinese, a cui fornì una copertura. A detta di tutte le fonti, la gerarchia chino di protezione e credito edificata dopo il 1850 escludeva in larga misura i mestizo, sicché non sorprende che questi ultimi fossero sempre più irritati dalla concorrenza di costoro, protestassero ripetutamente per la loro invadenza con le autorità spagnole e in generale criticassero aspramente il carattere e le motivazioni dei *sinkheh*.

Concludendo, un confronto tra le esperienze dei cinesi all'interno di economie politiche coloniali specifiche porta alla luce più d'una contraddizione. In ciascuna delle tre colonie, gli appaltatori dell'oppio e di altri prodotti provenivano da una ristretta élite di eminenti, ricchi uomini d'affari, ma la composizione di tali élite era nettamente diversa nei tre paesi. A Giava erano tutti peranakan, nelle Filippine tutti chinos e negli Straits Settlements erano entrambe le cose, vale a dire sia baba sia cinesi nati in Cina, talvolta membri dello stesso sindacato. La ricchezza creata dall'oppio e il potere che questo produceva rafforzarono la società creolizzata di Giava, mentre giovarono ai suoi concorrenti nelle Filippine. L'espansione del sistema degli appalti delle imposte, con la concomitante penetrazione cinese nelle campagne, ebbe a Giava l'effetto di acuire l'antagonismo tra tutti i cinesi e i giavanesi indigeni, mentre nelle Filippine alimentò l'antagonismo tra i cinesi nati

⁸⁸ E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pagg. 194-99.

⁸⁹ *Ibidem*, pagg. 114-19.

in Cina da una parte e dall'altra i mestizo e gli indios, e il sentimento anti-cinese fu una delle ragioni dell'avvicinamento tra mestizo e indios verso la fine del secolo.

In questo contesto il momento dell'ondata immigratoria ottocentesca fu un fattore cruciale. L'immigrazione di massa ebbe inizio prima negli Straits Settlements, quindi nelle Filippine e infine a Giava. Di conseguenza, i primi *sinkheh* fecero ingresso nell'élite locale negli anni quaranta negli Straits Settlements, negli anni sessanta nelle Filippine e soltanto a fine Ottocento a Giava. L'élite baba fu costretta perciò a fare causa comune con una parte almeno dei leader nati in Cina per conservare il proprio vantaggio economico; l'élite *peranakan* non ebbe neppure bisogno di chiedersi se cooptare i nati in Cina, mentre nelle Filippine il corso degli eventi effettivamente avrebbe potuto essere diverso qualora l'afflusso dei *sinkheh* fosse avvenuto qualche decennio più tardi, lasciando ai mestizo il monopolio dei profitti dell'intermediazione durante il boom delle esportazioni dell'Ottocento.

6. *Gli esiti nel XX secolo*

Negli anni novanta dell'Ottocento ebbero inizio importanti cambiamenti nell'economia politica di tutte le colonie del Sud-Est asiatico⁹⁰.

Con il passaggio dell'economia globale dal capitalismo commerciale a quello industriale, la politica coloniale abbandonò il libero scambio a favore di economie guidate sotto un controllo statale rafforzato. Il governo coloniale diventò più rigido, burocratico e efficiente. Poiché l'opinione pubblica dei paesi europei era vivamente interessata alla prosperità dei sudditi coloniali, i funzionari delle colonie cercavano di dimostrare la capacità dell'uomo bianco di governare in modo efficiente e benevolo, e per questo avevano bisogno di tenere sotto controllo sia la società sia l'economia. Per la nuova razza di funzionari pubblici di professione i sistemi di governo indiretto che avevano ereditato costituivano una professione d'impotenza. La condivisione del potere con gli appaltatori cinesi era considerata non necessaria, inopportuna e soprattutto inefficiente.

In definitiva, il sistema degli appalti fu vittima della «tendenza costante alla razionalizzazione burocratica», unita ad un certo punto alle crociate contro l'oppio che ebbero luogo nei paesi europei. L'appalto

⁹⁰ Riprendo quanto asserito da C. A. Trocki, *Opium and Empire* cit., al cap. 8.

dell'oppio fu abolito a Giava nel 1893, nelle Filippine nel 1906 e negli Straits Settlements nel 1910⁹¹. In tutti e tre i casi le entrate che si ricavano dal commercio di tale sostanza crebbero in misura cospicua con i monopoli governativi che sostituirono gli appalti, dimostrando così che la distribuzione era più efficiente attraverso i canali burocratici organizzati che tramite le reti cinesi.

A Giava la rete commerciale che era tanto strettamente intrecciata all'appalto dell'oppio fu seriamente danneggiata dal fatto che i dettaglianti non rispettavano gli impegni con i grossisti, fossero pure le società europee. Essendo danneggiate le loro strutture di potere, i funzionari peranakan finirono per perdere la loro efficienza di mediatori tra la propria comunità e le autorità, e le loro funzioni furono rilevate in parte dalle camere di commercio cinesi che sorsero dopo il 1900 nelle principali città di Giava⁹².

La legittimità dei funzionari peranakan venne inoltre sfidata apertamente dai leader di una nuova comunità cinese non peranakan che andava consolidandosi verso fine secolo⁹³. La novità era costituita non già dalla presenza di uomini cinesi nati in Cina, quanto dal matrimonio di una loro percentuale significativa con donne cinesi. Questa società cinese consolidata e in grado di riprodursi è chiamata di solito «totok», un termine indonesiano che indica in questo contesto i cinesi culturalmente puri. Dal momento che un processo analogo era in atto nelle Filippine e negli Straits Settlements, utilizzerò «totok» come termine generico.

Il fattore cruciale per la formazione di società totok in tutte e tre le aree fu l'aumento dell'immigrazione femminile dalla Cina. Prima della fine dell'Ottocento, le donne cinesi rispettabili erano una vera rarità nel Sud-Est asiatico⁹⁴. Le consistenti popolazioni di nati in Cina che si era-

⁹¹ J. R. Rush, *Opium to Java* cit., al cap. 10; C. A. Trocki, *Opium and Empire* cit., al cap. 7.

⁹² J. R. Rush, *Opium to Java* cit., al cap. 12.

⁹³ G. W. Skinner, «Java's Chinese Minority» cit.

⁹⁴ A quanto risulta, i primi mercanti a portare con sé le mogli cinesi negli Straits Settlements erano sostenitori dei ribelli che occuparono Xiamen (Amoy) nel 1853. Questi mercanti riportarono le loro famiglie a Singapore e a Penang per paura delle rappresaglie dei soldati imperiali e le ricondussero a Xiamen quando la situazione tornò alla normalità. All'epoca (25 novembre 1853) la *Singapore Free Press* osservò che «l'arrivo di diverse signore cinesi con i loro minuscoli piedi ha fatto sensazione». Nel 1863 si verificò un episodio analogo quando le mogli dei mercanti degli Straits Settlements fuggirono dalle devastazioni dei Taiping. Non vi è prova che queste donne abbiano fatto ritorno in Cina, e in seguito qualche altro mercante creò famiglie cinesi in questa zona. Tutti i casi a me conosciuti, in tale regione o nelle Filippine, riguardano gli hokkien. Si veda Lim Joo Hock, «Chinese Female Immigration» cit., pagg. 66-67 e 99. Ancora nel 1886, le statistiche ufficiali delle Filippine registravano solo 164 donne su una popolazione cinese totale di oltre 66 mila individui: per questi dati si veda E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pag. 174.

no formate negli Straits Settlements e nelle Filippine a metà Ottocento e a Giava a fine secolo erano composte in larga misura da emigranti temporanei, la maggior parte dei quali ritornava nelle regioni di provenienza della Cina per sposarsi; altri erano in grado di soggiornare all'estero per periodi prolungati proprio perché le loro mogli restavano in patria a prendersi cura dei genitori. Quando, verso fine secolo, l'immigrazione femminile assunse una dimensione consistente⁹⁵, un numero crescente di immigrati non sentì più la necessità di portare nelle proprie case donne culturalmente estranee.

L'assimilazione di tale nuova comunità cinese nelle società intermedie fu ulteriormente scoraggiata da un cambiamento avvenuto nella composizione dei gruppi linguistici immigrati a favore degli hakka e dei cantonesi, le cui sottoculture erano tutt'altro che congeniali alle culture creolizzate influenzate dall'hokkien. L'ascesa del nazionalismo cinese fornì le motivazioni per difendere l'identità cinese e parte degli strumenti per perpetuare tale cultura in un ambiente straniero, ossia scuole e giornali. Inoltre, la nascita di una stampa cinese e l'introduzione nelle scuole di una «lingua nazionale» consentirono ai cinesi di gruppi linguistici disparati di comunicare tra loro. Tali sviluppi crearono nel loro insieme le basi di una cultura «cinese» solida e vitale, tanto che nel 1910 nelle maggiori città delle tre colonie si erano formate comunità totok in grado di auto-perpetuarsi. La maturazione della società totok fu segnata da una fioritura di attività organizzative lecite. Le più importanti tra le forme tradizionali di organizzazione urbana cinese che subirono un adattamento, le *huiguan* (associazioni di gruppi linguistici e di località di provenienza), assunse gran parte delle funzioni delle screditate società segrete⁹⁶. Vale la pena di sottolineare l'assoluta estraneità dei cinesi creolizzati alle *huiguan*.

L'immigrazione cinese continuò a crescere durante il primo decennio del Novecento insieme con la percentuale delle donne, e la società totok fu rafforzata ulteriormente dal fatto che la ricchezza restava all'interno della comunità: se in passato i beni accumulati dagli uomini nati in Cina erano tornati in madrepatria o erano stati ereditati da discendenti creolizzati, ora le fortune familiari venivano trasmesse a eredi totok. A tempo debito, i totok, sempre più forti, sfidarono non soltanto il potere economico dei cinesi creolizzati, ma anche la loro egemonia

⁹⁵ In tutti gli Straits Settlements il numero annuale di immigrate salì a 10 mila per la prima volta nel 1893, quando le donne costituivano il 4,8 per cento di tutti gli immigrati cinesi: Lim Joo Hock, «Chinese Female Immigration» cit., pag. 99.

⁹⁶ Si veda M. Freedman, «Immigrants and Associations» cit.

sociale e culturale. È opportuno riassumere brevemente come ciò avvenne nei tre casi considerati.

Il declino relativo del potere commerciale dei baba, già evidente a Singapore al volgere del secolo, fu accelerato a Penang dalla perdita dell'appalto dell'oppio nel 1910 e successivamente dall'introduzione, nel 1912, ad opera delle compagnie minerarie occidentali, della draga, che ridusse i profitti delle imprese finanziate dai baba⁹⁷. L'hokkien andava sostituendo il creolo baba come lingua commerciale degli Straits Settlements e gli stessi baba optavano per occupazioni impiegate e per le professioni. Il *Sing-Po* (Xing Bao), il più influente tra i primi quotidiani in lingua cinese, enunciò già nel 1891 le ragioni di un'offensiva culturale per redimere i degenerati baba:

Gli immigrati cinesi sposavano ragazze del posto e spingevano i figli a studiare la lingua occidentale per avere contatti con gli stranieri. Questi cinesi nati in quei paesi si trovano in imbarazzo quando si chiede loro di leggere caratteri o libri cinesi. Dopo molti anni essi dimenticheranno anche il loro dialetto cinese, e a quel punto molte centinaia di migliaia di cinesi saranno degenerati in barbari, lasciandosi i capelli sciolti sulle spalle e mettendo i bottoni sul lato sinistro degli abiti⁹⁸.

Per ovviare a questa situazione, nel 1902 i leader totok, che avevano ormai acquisito sicurezza, lanciarono un movimento di massa a Singapore per ripristinare e diffondere i principi confuciani e nel 1904 fondarono a Penang la prima scuola cinese moderna della regione, la Kongmiao Zhonghua Xuetang⁹⁹.

Come a Penang, anche a Giava la perdita dell'appalto dell'oppio segnò l'inizio del declino graduale del potere economico della società creolizzata. Gli uomini d'affari peranakan non riconquistarono più il loro ruolo nell'attività imprenditoriale nelle campagne. Quando, nel 1916, venne definitivamente abolito il sistema dei permessi e dei quartieri¹⁰⁰, furono i *sinkheb* (cioè i nuovi arrivati dalla Cina) a sfruttare

⁹⁷ A. J. Chun, «Pariah Capitalism» cit., pag. 244.

⁹⁸ *Sing-Po*, 27 luglio 1881, citato in Yen Ching-hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya, 1880-1911*, Singapore, OUP, 1986, pag. 272.

⁹⁹ Si veda Yen Ching-hwang, *A Social History* cit., pagg. 292-302.

¹⁰⁰ Sull'onda della fine dell'appalto dell'oppio, le autorità olandesi irridirono il sistema dei permessi e dei quartieri, da cui i dipendenti degli appaltatori di norma erano stati esentati, presumibilmente il migliore per imporre il monopolio della nuova Opium Regie. Il sistema dei permessi fu allentato nel 1904 e poi più ancora nel 1910: si vedano J. R. Rush, *Opium to Java* cit., pagg. 242-43 e D. E. Willmott, *The National Status of the Chinese in Indonesia, 1900-1958*, Ithaca (N. Y.), Cornell University, Modern Indonesia Project, 1961, pag. 7.

l'occasione, forti del credito fornito dalle aziende totok, e non dai peranakan. Con un prolungato riassetto occupazionale, i figli dell'élite cinese di funzionari e appaltatori si orientarono verso professioni occidentali, mentre nel cetto medio ebbe luogo un'ampia differenziazione, con una preferenza, come negli Straits Settlements, per occupazioni impiegatizie di basso e medio livello nelle grandi imprese.

Nondimeno, nei primi decenni del secolo i totok non avevano ancora conseguito la forza commerciale dei peranakan. Questi, ancora fiduciosi nel loro ruolo, avviarono per proprio conto una riforma, anticipando l'iniziativa dei totok. Nel 1900 il figlio di un funzionario cinese che aveva studiato in scuole olandesi invocò (scrivendo in malese) una rinascita culturale, osservando che «un gran numero di cinesi di qui non conosce le meravigliose dottrine di Confucio»¹⁰¹. Quell'anno, insieme con un gruppo di leader peranakan, egli fondò il Tiong Hoa Hwe Koan (Zhonghua Huiguan) con l'obiettivo di promuovere i principî confuciani e di riformare i costumi dei peranakan. L'organizzazione indirizzò le sue cospicue risorse alla fondazione di scuole elementari moderne in cui insegnare il mandarino, che nel 1908 erano ben 54.

Processi analoghi si registrarono nelle Filippine negli ultimi quindici anni dell'era spagnola. Ho già parlato della disfatta economica dei mestizo ad opera dei rivali chinos, accelerata dal controllo assoluto che questi ultimi avevano sull'appalto dell'oppio. La risposta dei mestizo sul piano occupazionale fu l'abbandono parziale del commercio e il passaggio alla proprietà della terra, all'agricoltura commerciale e alle professioni¹⁰². L'offensiva culturale totok fu lanciata a Manila nel 1899 con la fondazione della scuola anglo-cinese (Zhongxi Xuexiao), che offriva

una combinazione di dottrina confuciana e nozioni commerciali pratiche rivolta in particolare ai mestizo cinesi, che costituivano la maggioranza dei primi allievi¹⁰³.

Il movimento pancinese, con il suo obiettivo di una purezza culturale ottenuta mediante un processo di risinificazione, non ebbe mai gran-

¹⁰¹ Il leader in questione era Phoa Keng Hek. Brano tratto dalla traduzione di Leo Suryadinata, *Political Thinking of the Indonesian Chinese, 1900-1977*, Singapore, Singapore University Press, 1979, pag. 5 (citato da J. R. Rush, *Opium to Java* cit., pag. 246). Per altri dettagli presenti in questo paragrafo si vedano J. R. Rush, *ibidem*; D. E. Willmott, *The National Status* cit. e L. E. Williams, *Overseas Chinese Nationalism: The Genesis of the Pan-Chinese Movement in Indonesia, 1900-1916*, Glencoe (Il.), Free Press, 1980.

¹⁰² E. Wickberg, «The Chinese Mestizo» cit., pagg. 90-93.

¹⁰³ E. Wickberg, *The Chinese in Philippine Life* cit., pag. 188.

de fortuna nelle Filippine. Era una causa persa perché a fine Ottocento un'occidentalizzazione perversa aveva portato i mestizo oltre il punto di non ritorno.

Si è già parlato dell'attrazione che la cultura dei dominatori coloniali esercitava sulle società creolizzate. Nelle Filippine le autorità spagnole incoraggiarono energicamente fin dai primi secoli l'ispanizzazione, e sotto questo aspetto furono imparziali tra mestizo e indios. L'autorevole resoconto di E. Wickberg sulla vita cinese negli ultimi decenni dell'epoca spagnola lascia l'impressione che le élite mestizo aspirassero in quel periodo alla cultura spagnola, al pari peraltro delle élite indigene¹⁰⁴: mancando una tradizione indigena colta o una classe dirigente indigena la civiltà filippina che si sviluppò nel XIX secolo si ispirava necessariamente alla cultura spagnola e al cattolicesimo.

Negli anni ottanta dell'Ottocento la cultura mestizo era non meno spagnola e cattolica di quella india, e per giunta era più ricca e prestigiosa. Il fatto piuttosto paradossale è che quando in quel decennio cadde le distinzioni legali tra mestizo e indios, la stessa superiorità economica che aveva reso i singoli mestizo restii all'assimilazione facilitò l'integrazione *en bloc* dei mestizo dei ceti superiori nella società nazionale emergente come elemento dominante dell'élite filippina. La cultura filippina fu formata in senso proprio dall'azione concertata delle élite mestizo e indie. Pertanto, i mestizo cinesi non furono realmente assorbiti dalla società indigena, ma si fusero piuttosto con essa dando vita alla moderna società filippina. Ancora oggi, infatti, si riscontrano elementi mestizo nella cultura dell'élite filippina¹⁰⁵.

Se nelle Filippine i mestizo non erano recuperabili al movimento pancinese, negli Straits Settlements i baba dovettero sembrare estremamente vulnerabili ai totok in ascesa, ben lieti di poterli considerare un sottogruppo deviato del *pang* hokkien. Gli uomini d'affari baba erano ben rappresentati nelle maggiori associazioni pancinesi fondate nel primo decennio del secolo, in particolare nelle camere di commercio cinesi di Penang (1903) e di Singapore (1906), e fu proprio per l'aspra rivalità tra i vari *pang* linguistici nella camera di commercio di Singapore che i baba riuscirono a proteggere i loro interessi così bene e così a lungo¹⁰⁶. A Penang i baba dominarono la camera di commercio per i primi dieci anni, e tutti i suoi presidenti e vicepresidenti dal 1903 al 1941 era-

¹⁰⁴ *Ibidem*, pagg. 134-45.

¹⁰⁵ Comunicazione personale di B. Anderson.

¹⁰⁶ Sulla camera di commercio di Singapore si veda Yen Ching-hwang, *A Social History* cit., al cap. 6, in particolare pag. 190.

no di lingua inglese. Nondimeno, il loro ruolo si ridusse alla fine a quello di diplomatici, mentre il potere reale era nelle mani dei totok che erano tre volte superiori di numero nel comitato esecutivo¹⁰⁷. A giudizio di D. Ooi¹⁰⁸, i membri baba

riconoscevano che in termini di capitale investito e di contatti, di volontà di assumersi grandi rischi, di tenacia, esperienza e conoscenza essi non erano all'altezza dei loro colleghi educati in Cina e neppure di quelli semianalfabeti. Di conseguenza, preferivano contribuire a tradurre in pratica la politica anziché elaborarla.

Tuttavia, pur abbandonando le redini del controllo economico, i baba affermavano energicamente la propria caratteristica identità culturale. Feriti nell'orgoglio dagli scherni dei totok, secondo i quali stavano scivolando nella barbarie, i leader baba vararono una riforma culturale che aveva obiettivi analoghi a quelle del Tiong Hoa Hwe Koan di Giava. La prima scuola moderna fu fondata per insegnare alle ragazze, tra le altre materie, il malese in caratteri latini e l'inglese¹⁰⁹. Se gli stessi totok, vari decenni dopo, approvarono sia pure di malavoglia la singolare pratica di far studiare le ragazze, la riluttanza dei baba a mandare i loro figli nelle scuole di lingua cinese rimase un serio impedimento all'integrazione. Un altro impedimento era la posizione costantemente filobritannica di tutti o quasi i leader baba: la principale organizzazione della loro comunità fu chiamata Straits Chinese British Association, sventolava con orgoglio l'Union Jack e difendeva gli interessi dei baba in quanto sudditi britannici, fino all'amara conclusione della dominazione inglese¹¹⁰. Si potrebbe pensare che l'anglicizzazione dei baba ne ostacolasse l'integrazione nella società cinese, ma in realtà non ebbe quest'effetto. A partire dalla seconda guerra mondiale, la società cinese, a Penang e a Melaka così come a Singapore, si è mossa costantemente in direzione della scolarizzazione in lingua inglese e di quello stile di vita anglicizzato che erano stati già scelti dai baba. Considerato il notevole livello di desinificazione della società cinese negli ex Straits Settlements, ai baba non occorre una forte risinificazione.

¹⁰⁷ Sulla camera di commercio di Penang si veda Eng Heng Ho, «Baba Identity» cit., pagg. 86-94.

¹⁰⁸ D. Ooi, «A Study of the English-speaking Chinese of Penang, 1900-1941», MA Thesis in History, University of Malaya, 1967, pag. 71, non pubblicata (citato da Eng Heng Ho, «Baba Identity» cit., pag. 89).

¹⁰⁹ Song Ong Siang, *One Hundred Years History of the Chinese in Singapore*, London, John Murray, 1923; Singapore, University of Malaya Press, 1967², pagg. 305-06.

¹¹⁰ Si veda Eng Heng Ho, «Baba Identity» cit., pagg. 129-51.

Anche a Giava l'occidentalizzazione si è intrecciata in modo complesso con il problema della risinificazione. Gli olandesi, diversamente dagli inglesi e più ancora dagli spagnoli, avevano adottato una politica coerente di esclusivismo culturale, negando sia ai peranakan sia ai giavanesi l'accesso alla cultura olandese¹¹¹, sicché, con l'affermazione di una società cinese totok stabile a Giava, lo scenario era favorevole allo sforzo dei nazionalisti di risinificare i peranakan¹¹².

Sul fronte organizzativo, i totok assunsero in breve il controllo delle camere di commercio cinesi e nel 1917 un congresso senza precedenti di cinesi dell'isola si espresse «a nome della comunità cinese» declinando l'invito a inviare rappresentanti al Volksraad consultivo. Tuttavia, il tentativo di integrare i peranakan non ebbe successo e il suo fallimento fu segnato nel 1927 dalla costituzione del Chung Hua Hui (Zhonghua Hui), la prima delle importanti organizzazioni dell'intera comunità peranakan.

A livello culturale lo scontro fu più serrato: a partire dal 1900 la stampa e il sistema scolastico cinesi si «dedicarono a risvegliare l'interesse dei peranakan per le usanze cinesi, la storia e la cultura cinese e il punto di vista cinese»¹¹³. Tale riforma culturale avrebbe potuto affermarsi se gli olandesi non fossero intervenuti in alcun modo, ma il governo delle Indie accettò la sfida e entrò in lizza per conquistare il cuore dei peranakan. Nel 1908 fondò la prima di un numero crescente di scuole olandesi-cinesi, nel 1910 approvò una legge che rendeva tutti i peranakan sudditi olandesi e nel 1914 cominciò a eliminare le basi giuridiche della discriminazione ufficiale che tanto aveva urtato la sensibilità dei peranakan. Dato che gli olandesi facevano quanto era in loro potere affinché i peranakan non si allontanassero, i leader della comunità totok, spalleggiati dalla Cina rinascente, raddoppiarono gli sforzi per ricondurre i loro ex compatrioti sulla retta via. Per riassumere una vicenda complessa¹¹⁴, possiamo affermare che gli olandesi vinsero la

¹¹¹ Tuttavia, l'aspirazione al prestigio delle usanze occidentali si fece sempre più evidente nell'élite peranakan durante la seconda metà del XIX secolo. Oei Tiong Ham, che in seguito fondò Kian Gwan, quando era un funzionario cinese con appalto dell'oppio nel 1889, chiese e ottenne dalle autorità olandesi il permesso di indossare in pubblico abiti occidentali. Per una minuziosa ricostruzione dell'interessante carriera di Oei si veda J. R. Rush, *Opium to Java* cit., pagg. 248-52.

¹¹² G. W. Skinner, «Java's Chinese Minority» cit., pagg. 357-61; D. E. Willmott, *The National Status* cit., al cap. 1; L. E. Williams, *Overseas Chinese Nationalism* cit., al cap. 3.

¹¹³ D. E. Willmott, *The Chinese of Semarang: A Changing Minority Community in Indonesia*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1960, pag. 31.

¹¹⁴ Un'esposizione di più ampio respiro si può reperire in G. W. Skinner, «Java's Chinese Minority» cit.

prima ripresa (nel 1940 molte famiglie di peranakan istruiti parlavano l'olandese in casa) e i cinesi la seconda (nel 1955 altrettante famiglie di peranakan istruiti parlavano la lingua mandarina in casa). Ma la terza ripresa fu appannaggio degli indonesiani, sicché oggi per la maggioranza dei peranakan è evidente che l'avvicinamento all'Olanda e quello alla Cina sono vicoli ciechi sul piano storico.

Per finire, torniamo alla religione. È chiaro che il cattolicesimo dei mestizo fu un fattore cruciale per avviarli all'integrazione nella società filippina. La nazionalità filippina fu in sostanza un'invenzione della maggioranza cattolica, dell'alleanza tra mestizo e indios, un'affermazione della civiltà cattolica sia contro i pagani sia contro i moros.

È quasi altrettanto ovvio che la mancata conversione dei baba all'islam e la loro tenace adesione a una forma di religione cinese fu un fattore critico per il successivo riassorbimento nella società cinese. Dal momento in cui l'islam diventò parte integrante del nazionalismo malese, non c'erano dubbi sulla direzione che i baba avrebbero imboccato nel caso in cui vi fossero stati costretti. E quando quelle che fino a allora erano state solo delle categorie etniche si trasformarono in blocchi etnici, il loro destino era segnato.

In Indonesia invece la complessità dello scenario religioso ha lasciato ai peranakan un certo margine di manovra. Il pluralismo religioso era un punto essenziale per ogni nazionalismo indonesiano praticabile, tanto che oggi la politica teistica ufficiale riconosce sei religioni mondiali e chiede ai cittadini di abbracciarne una o l'altra¹¹⁵. Quindi i peranakan che non avevano aderito al cristianesimo hanno potuto trovare un approdo religioso consono nei movimenti buddisti o confuciani, costituiti sotto gli auspici del governo¹¹⁶.

¹¹⁵ Si veda il decreto presidenziale n. 1, 1965, e UU n. 5, 1969, con cui il Parlamento del Nuovo Ordine di Suharto accettò il decreto e lo tradusse in legge.

¹¹⁶ Si vedano J. D. Howell, «Modernizing Religious Reform and the Far Eastern Religions in Twentieth Century Indonesia» in S. Udin (a cura di), *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjabana on His Seventieth Birthday*, Giacarta, Dian Rakyat, 1978, pag. 267 e Leo Suryadinata, «Confucianism in Indonesia» in *Southeast Asia*, 3, 1974. Alcuni cinesi peranakan di Pekalongan e Yogyakarta diventarono indu dopo il 1965 (comunicazione personale di J. D. Howell). C. A. Coppel osserva che anche la corrente «assimilazionista» nell'odierno mondo politico peranakan non arriva al punto di promuovere la conversione all'islam. Nondimeno, alcuni cinesi peranakan dopo il 1965 hanno abbracciato questa religione e esiste un'organizzazione di musulmani cinesi (Perkumpulan Islam Tionghoa Indonesia): si veda C. A. Coppel, «Patterns of Chinese Political Activity in Indonesia» in J. A. C. Mackie (a cura di), *The Chinese in Indonesia*, Honolulu (Hi.), University Press of Hawaii, 1976, pagg. 53-54 e nota 112.

Nonostante gli inizi simili, le tre storie che abbiamo ricostruito hanno avuto esiti assai diversi. La cultura creolizzata e la lingua dei mestizo cinesi sono scomparse, quelle dei baba sono in via di estinzione. I discendenti dei mestizo del secolo scorso sono filippini, magari più in vista e più benestanti della maggioranza, ma con uguali probabilità di aderire a una politica anticinese. I discendenti dei baba dell'Ottocento sono cinesi, decisamente più raffinati e cosmopoliti della maggioranza, ma con pari probabilità di impegnarsi nella lotta politica contro i malesi. Quanto ai peranakan di Giava, il creolo della costa settentrionale è diventato un semplice dialetto indonesiano e il suo rapporto con la lingua nazionale è simile a quello del creolo giamaicano con l'inglese corrente¹¹⁷, mentre altrove la lingua peranakan, seppure ad oggi ancora caratteristica, ha perduto ogni traccia dell'influenza hokkien¹¹⁸. Invece la cultura peranakan sopravvive ragionevolmente integra e gran parte dei discendenti dei peranakan del XIX secolo sono tuttora peranakan che occupano il ruolo alquanto disagevole di una delle tante *sukubangsa* in quel crogiuolo etnico che è l'Indonesia moderna.

¹¹⁷ La situazione è caratterizzata tecnicamente da un «*continuum* linguistico post-creolo»: si veda K. Whinnom, «Linguistic Hybridization and the "Special Case" of Pidgins and Creoles» in D. Hymes (a cura di), *Pidginization and Creolization* cit., pagg. 91-115. L'autore osserva: «Occorre tenere conto, in una tassonomia sofisticata, del processo di decreolizzazione, che con il tempo può trasformare un creolo in qualcosa che è collegato con un ponte bene integrato alla lingua originale d'arrivo del gergo da cui deriva, trasformare cioè il creolo in un "dialetto" della lingua standard» (pag. 111).

¹¹⁸ Nell'interno, in cui si parla giavanese, oggi la lingua peranakan è una mescolanza peculiare di giavanese e indonesiano. In buona parte del centro di Giava e nelle zone interne della regione sudorientale dell'isola, la lingua peranakan è basata su morfologia e sintassi giavanesi, mentre in gran parte di Giava orientale si basa su morfologia e sintassi indonesiane. Nonostante la riduzione dell'influenza hokkien, la lingua peranakan resta uno spartiacque che li distingue dagli indonesiani indigeni: si vedano J. U. Wolff, «The Indonesian spoken by the Peranakan Chinese of East Java: A Case of Language Mixture» in F. B. Agard *et al.* (a cura di), *Essays in Honor of Charles F. Hockett*, Leiden, E. J. Brill, 1983; E. Rafferty, *Discourse Structures of the Chinese Indonesians of Malang*, Giacarta, Badan Penyelenggara Seri NUSA, 1982 e D. Oetomo, «Multilingualism» cit.

Capitolo quarto

Ngo Si Lien e gli Annali vietnamiti¹

Oliver W. Wolters

1. *I commentari di Ngo Si Lien*

Il vietnamita Ngo Si Lien nutriva una tale ammirazione per la cultura cinese che il suo massimo elogio a un sovrano del suo paese era che le sue gesta non potevano essere superate neppure dai più famosi imperatori cinesi dell'antichità.

Nel 1479 fu incaricato dal suo imperatore, Le Thanh-ton, di curare gli Annali vietnamiti. A metà del secolo un altro storico, Phan Phu Tien, aveva compilato gli Annali della dinastia Tran (1226-1400): Ngo Si Lien ne fece un commento, che si inserisce nella tradizione storiografica cinese, proponendosi di insegnare il passato per istruire chi vive nel presente e nel futuro.

Questo obiettivo è perseguito fondamentalmente attraverso un confronto tra gli avvenimenti del Vietnam e quelli documentati dalla prima letteratura storica cinese, confronto che risulta quasi sempre sfavorevole alla dinastia Tran². Ciò che Ngo Si Lien lesse negli Annali Tran lo con-

¹ Ringrazio R. de Crespigny, V. Hooker, C. J. Reynolds e K. W. Taylor per i loro commenti.

² Su questo testo si veda E. Gaspardone, «Bibliographie annamite» in *BEFEO*, 34, 1935. Il *Dai Viet su ky toan thu* (Libro completo dei documenti storici del grande Viet, d'ora innanzi citato come Annali vietnamiti o *TT*) era il prodotto, ad opera di Ngo Si Lien, della collazione e annotazione di due annali precedenti, ossia il *Dai Viet su ky* (Storia del grande Viet) di Le Van Huu (che arriva al 1225, ovvero fino alla fine della dinastia Ly) e il *Dai Viet su ky tuc bien* (Compilazione continua della documentazione storica del grande Viet, d'ora innanzi citato come Annali o Annali Tran) di Phan Phu Tien (che riguarda il periodo tra il 1226 e il 1400, ovvero la dinastia Tran). Revisioni e aggiunte continuarono fino al 1675, quando venne stampata la forma finale del *TT*: si veda l'Appendice O («Fonti per la storia vietnamita antica») in K. W. Taylor, *The Birth of Vietnam*, Berkeley (Ca.), L. A., University of California Press, 1983, in particolare pagg. 357-59.

Il testo del *TT* da me utilizzato è quello collazionato da Ch'en Ching-ho (Tokyo, Tokyo Daigaku Toyo Bunka Kenkyujo, 1984-86). Dal momento che i commenti di Ngo Si Lien seguono direttamente alle relative voci del *TT*, al fine di ridurre il numero delle note ho scelto

vinse infatti a deplorare il recente passato del suo paese: un paese che, dunque, non poteva certo essere un vero stato «imperiale», retto da un «Figlio del Cielo», un «imperatore», paragonabile sotto ogni aspetto – ad eccezione dell'estensione – all'unico altro stato «imperiale», la Cina.

Che cosa possono significare i suoi commenti? Rivelano qualcosa di più di un'evidente familiarità con la cultura classica cinese e della sua ingegnosità nell'utilizzarla per criticare il passato Tran? Come dovrebbe essere interpretato uno storico della fine del XV secolo quando scrive su un periodo terminato meno di un secolo prima?

I settantadue commenti di Ngo Si Lien sono scritti in quello che ho definito un «linguaggio da maestro», ossia un linguaggio adatto a definire e giudicare i comportamenti. Non dobbiamo dimenticare che nella tradizione ispirata alla Cina, di cui egli era un esponente, uno dei doveri principali dello storico – e tanto più del curatore ufficiale degli *Annales* – era di definire con esattezza che cosa era giusto e che cosa era sbagliato. Il linguaggio di Ngo Si Lien è zeppo di espressioni tendenziose quali «giusto dovere», «umanità» o «rapporti tra marito e moglie», che sono una reminiscenza della cultura classica cinese; non appena gli è possibile, ammonisce che la cattiva condotta prima o poi riceve la sua punizione.

Come avevano fatto per secoli i vietnamiti, anch'egli cita brani dalla letteratura cinese per sostenere con la retorica le proprie argomentazioni; i suoi commenti sono cosparsi di riferimenti alle dinastie e ai sovrani dell'«antichità cinese», ai «saggi del passato» o agli «uomini antichi». Ma il suo principale strumento didattico – e la principale caratteristica strutturale dei suoi commenti – è la frequente giustapposizione tra assiomi edificanti tratti dalla letteratura classica cinese e quelli che giudica esempi della condotta deviante dei vietnamiti. In questo modo, Ngo Si Lien è in grado di contrapporre comportamenti corretti e comportamenti imperfetti. Quando un commento si esprime attraverso un assioma, ottiene il suo massimo effetto didattico e probabilmente contiene una citazione non dichiarata di Meng-tsu, maestro di governo³.

I commenti di Ngo Si Lien costituiscono una critica coerente, vee-

di indicare tali commenti con l'anno cui si riferiscono; nel caso esista più di un commento sugli eventi di un determinato anno, accanto all'anno viene anche indicato un numero progressivo (ad esempio: 1251/1 o 1251/2).

³ Ngo Si Lien utilizza ad esempio l'espressione di Meng-tsu «la via regale». Si veda O. W. Wolters, *Two Essays on Dai-Viet in the Fourteenth Century*, Lac-Viet Series, 9, New Haven (Ct.), Yale Southeast Asia Studies, 1988, pag. 148, nota 212, in cui ho rilevato gli appelli all'autorità di Meng-tsu nel periodo Tran, sia pure per ragioni meno complesse di quelle di Ngo Si Lien.

mente ed esplicita. È uno scrittore enfatico: ama affermare che questo o quello è «estremamente» sconveniente o sbagliato e predilige le particelle esclamative, uno strumento che dà l'impressione che stia tuonando verso chi legge per esprimere la propria indignazione.

Sono questi alcuni degli stratagemmi letterari con i quali ricostruisce la storia della dinastia Tran, una storia fosca: la squallida ascesa, l'effimero apogeo, il declino prolungato e il crollo ignominioso ma prevedibile. I 72 commenti a altrettante voci degli Annali rappresentano il suo insegnamento: come non va fondata una dinastia imperiale, come non si regna e, se non si sono rispettati questi insegnamenti, come si finisce con l'andare in rovina.

2. *Il giudizio sulla dinastia Tran*

2.1. *Gli inizi*

A prima vista, i commenti possono sembrare noiosi, dato il tono perennemente altisonante. La storia inizia con quello che è definito lo «sciagurato disprezzo» della famiglia Tran per la condotta «umana» e i corretti rapporti tra marito e moglie nel periodo in cui, a partire dal 1226, essa assunse e consolidò il controllo dello stato. Lo zio del giovane imperatore, l'uomo forte che dominò nei primi anni della nuova dinastia, non esitò a costringere l'ultimo sovrano della dinastia precedente, i Ly, a togliersi la vita pur avendo già abdicato e dato in sposa la figlia a Thai-ton, il giovane principe Tran scelto dalla sua famiglia per salire sul trono vacante⁴. Ngo Si Lien, memore degli insegnamenti di Meng-tsu, esclama che questo fu un «gesto estremamente disumano»⁵. La dinastia, dunque, fu edificata su un regicidio e, a peggiorare ulteriormente le cose, l'assassino sposò la vedova della sua vittima e seppellì vivi i superstiti della famiglia Ly, in modo che il popolo non pensasse più a loro.

⁴ Secondo il protocollo Tran, il primo sovrano era «l'imperatore anziano», Tran Thua, mentre suo figlio e erede, il cui nome postumo è Tran Thai-ton, era «l'imperatore». Thai-ton succedette al padre nel 1234, affermò la propria autorità sullo zio nel 1237 e da allora diventò il primo effettivo sovrano Tran.

⁵ Ngo Si Lien riprende la spiegazione di Meng-tsu sul modo in cui le Tre Dinastie (dell'antichità cinese) conquistarono l'impero grazie alla loro umanità e lo persero per la loro crudeltà. J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books. Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, and the Works of Mencius*, Shanghai, The Chinese Book Company, s. d., pag. 695; D. C. Lau (trad.), *Mencius*, ristampa, Harmondsworth, Penguin Books, 1976, pag. 119.

L'intreccio si complica quando Ngo Si Lien comincia a rilevare che l'immoralità dei Tran non si limitò al trattamento inflitto alla vecchia famiglia regnante. I membri di questo clan, infatti, non ebbero rapporti corretti nemmeno fra di loro, contraendo una serie di matrimoni scandalosi. Ad esempio, nel 1237 Thai-ton si lasciò convincere dallo zio, l'uomo forte Tran Thu Do, a sposare la moglie incinta di suo fratello maggiore perché era chiaro che poteva avere figli e perciò dargli un erede; ma poi, ventun'anni dopo, diede la sua ex moglie a un subalterno come premio per le gesta compiute durante la prima invasione mongola. Peggio ancora, i principi Tran sposavano normalmente principesse appartenenti al loro stesso clan, e questi sciagurati rapporti familiari venivano imitati da altri (1251/1).

Né mancavano gravi lacune in fatto di buone maniere e costumi sociali. Rilevando un comportamento indebito durante una festa a corte nel 1251, in cui il censore si era reso ridicolo, Ngo Si Lien esclama: «Osservate! Quando il sovrano e la sua corte si divertivano insieme, non rispettavano le regole dei riti... Non vi era freno». È tanto indignato da sottolineare questo commento con una citazione del discepolo di Confucio: «Se la stessa armonia non è regolata dal rituale, le cose andranno comunque male»⁶. Quindi prosegue chiedendosi: «Se il censore non protesta, non sarà questo un male per la Corte?» (1251/2). E minaccia un castigo. Secondo Ngo Si Lien, dunque, le origini della dinastia – che corrispondono al primo regno – erano macchiate da colpe⁷.

2.2. *L'apogeo*

Nei quarant'anni successivi al 1277, l'anno in cui morì il primo sovrano, la situazione migliorò. I commenti del nostro storico sottolineano ora talune caratteristiche, ammirevoli seppure di breve durata, del governo Tran, caratteristiche che riscattano solo in parte una storia per il resto sordida. Egli attribuisce la massima importanza alla «pianificazione» degli affari di stato: durante le guerre mongole degli anni ottanta del Duecento l'imperatore agì in questo modo e dunque ottenne un meritato successo. Questo è il periodo più felice del governo Tran, che durò fino alla morte dell'imperatore Anh-ton nel 1320, l'unico periodo per il quale l'autore elogia la corte: allora i sovrani erano energici e

⁶ J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pag. 9; A. Waley (trad.), *The Analects of Confucius*, London, George Allen & Unwin, 1938, pag. 86.

⁷ Ad esempio i regni di Thai-ton e di suo padre (il periodo è quello che va dal 1226 al 1277). Thai-ton divenne «imperatore anziano» nel 1258 e morì nel 1277.

– fatto non meno importante – conferivano le cariche di governo a subalterni capaci.

Elemento cardine della trattazione di quel breve periodo (e anche l'elemento che spiega perché egli lo giudichi l'apogeo del regno Tran) è la figura dell'imperatore Anh-ton (1293-1320). Utilizzando la consueta tecnica di esaltare i particolari registrati negli Annali che servono ai suoi scopi didattici⁸, Ngo Si Lien mette insieme alcuni dettagli (peraltro marginali) relativi alla condotta del sovrano in modo da costruire l'immagine ideale di un imperatore capace. Tra questi dettagli si colloca l'episodio dell'ubriachezza di Anh-ton: sorpreso in questo frangente, il padre minacciò di diseredarlo ed egli dovette pentirsi e fare ammenda. E quest'atto di sottomissione filiale è proprio il genere di dettaglio che consente a Ngo Si Lien di impartire insegnamenti su che cosa significhi essere un sovrano ideale.

Il commento in occasione della morte di Anh-ton nel 1320 inizia con un assioma attribuibile a Meng-tsu:

Vi è un'espressione comune, «l'impero, lo stato, la famiglia». L'impero ha la sua base nello stato, lo stato nella famiglia e la famiglia nell'individuo⁹.

Prosegue sottolineando che, quando la famiglia è educata, si possono di certo educare anche i servitori dello stato. «Neppure sotto il regno di Yao e Shun [legendari sovrani dell'età dell'oro cinese] vi era più di questo». Riprende quindi la voce degli Annali in cui si racconta che il giovane Anh-ton promise al padre di non ubriacarsi mai più, in quanto questo episodio gli permette di paragonare l'imperatore con quei leggendari sovrani. Lo elogia dunque per aver onorato gli antenati e fa un'affermazione importante:

Poiché la sua famiglia (sotto la sua guida) dava un esempio perfetto, gli altri la emulavano. Il suo governo era pienamente illuminato e la gente comune prosperava enormemente. Non era forse così perché egli controllava rigorosamente se stesso, il fondamento per mantenere l'ordine nella sua famiglia?

Conclude l'encomio facendo all'imperatore il suo complimento supremo: «Che altro si può aggiungere a ciò che viene elogiato nel *Libro*

⁸ Di quando in quando, Ngo Si Lien presenta altro materiale, ad esempio nel commento del 1259 su Linh-tu, la vedova dell'ultimo monarca Ly e moglie dell'uomo forte che fu il reggente nei primi anni della dinastia Tran.

⁹ J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pagg. 697-98; D. C. Lau (trad.), *Mencius* cit., pag. 120.

dei canti e nel *Libro della storia* [due celeberrimi testi canonici cinesi]?». Lo zelo didattico di Ngo Si Lien è tale che riesce a elogiare Anh-ton ingigantendo l'importanza di qualche dettaglio personale nascosto tra le pieghe degli Annali.

Ma anche durante l'apogeo del regno Tran non tutto era perfetto. Ad esempio, parlando di una turbolenta cerimonia funebre nel 1310, Ngo Si Lien osserva che una corte, per una questione di principio, dev'essere «severa anziché eccessivamente clemente». Un altro caso in cui il comportamento conveniente, necessario «per incoraggiare le generazioni successive» (1295), venne trascurato in quel periodo: era la mancanza di rispetto nei confronti delle vedove caste. Inoltre il padre di Anh-ton era stato un degno sovrano che aveva agito con successo nei confronti del figlio e dei subalterni durante le invasioni mongole, ma anche lui aveva una pecca: aveva scelto un ritiro buddista, una condotta sconveniente per coloro che osservano un comportamento normale (1308).

2.3. *La fine*

I difetti morali che avevano inquinato i primi decenni della dinastia ricomparvero con l'inizio della decadenza della famiglia regnante dopo la morte di Anh-ton nel 1320. I rapporti tra i sessi, ad esempio, continuarono a deviare dalle norme del giusto comportamento sociale. Nel 1371 una principessa Tran che osservava ancora il lutto ufficiale per la morte del marito andò in sposa a Le Quy Ly, cognato dell'imperatore Nghe-ton e futuro usurpatore:

Calpestare il rapporto tra marito e moglie significa deviare dalla Via dei Tre Vincoli Umani. Quando ciò avviene, non è destino che scoppi la ribellione?¹⁰.

Nel 1373 alla moglie defunta dell'imperatore venne dato lo stesso nome postumo conferito a un'imperatrice più di un secolo prima e Ngo Si Lien si indigna:

I primi re [dell'antichità cinese] istituirono regole e cerimonie per il bene dei sentimenti umani. Se si pensa a questo nome postumo, come posso-

¹⁰ «I Tre Vincoli Umani» (tra sovrano e suddito, padre e figlio e marito e moglie) è l'espressione di uno studioso della prima dinastia Han, Tung Chung-shu, per descrivere l'etica che sta alla base dell'intera società: si veda Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1953, vol. II, pag. 42.

no i sentimenti umani trovare accoglienza? Si trattò di un'infrazione estremamente grave dei riti e delle cerimonie¹¹.

Ma erano successe cose peggiori su cui il nostro storico si sente in dovere di intervenire. Non solo quei matrimoni imperiali successivi erano scandalosi, ma gli imperatori erano altresì imprevidenti, soprattutto in fatto di successione imperiale: nel 1328 uno di loro, anziché prendere in considerazione varie opzioni che gli si offrivano quando la sua consorte non aveva ancora partorito un erede, si lasciò convincere a uccidere il suocero che lo aveva invitato alla pazienza e a nominare erede il figlio di una moglie secondaria. Nel 1369 un altro imperatore morì senza aver nominato un erede e rischiò di mettere fine alla dinastia offrendo un'occasione a un usurpatore. Il fatto più grave, dal punto di vista della sicurezza dinastica, fu che l'imperatore Nghe-ton, l'ultimo sovrano Tran che visse a lungo, era «noncurante»: non si accorse così che suo genero Le Quy Ly mirava a usurpare il trono. «Gli uomini saggi debbono capire per tempo gli intrighi dei funzionari disobbedienti» (1387). Nghe-ton incarnava tutto ciò che Ngo Si Lien detesta: era indifferente ai corretti rapporti matrimoniali, era imprudente, non era risolutivo ed era un vile.

Quando iniziò la decadenza della dinastia, la necessità di affidarsi a subalterni efficienti e leali sarebbe stata assolutamente prioritaria: tale era la lezione della storia che il periodo successivo illustrava con particolare chiarezza e che è motivo di grande interesse per Ngo Si Lien. Tuttavia, egli individua un solo esempio di subalterno capace, Chu Van An¹², che però, frustrato, si dimise. La sua morte nel 1370 è il pretesto per uno dei commenti più prolissi e appassionati del nostro storico. Durante i quattro secoli di regno Ly e Tran, egli incontra un solo funzionario, in epoca Ly, che «si guadagnò la fiducia del suo sovrano». Coglie l'occasione per criticare alcuni tipi caratteristici di funzionari vietnamiti, ossia quelli che aspiravano a meriti e reputazione e quelli che andavano a caccia di emolumenti a proprio vantaggio¹³. Non ne trova uno solo,

¹¹ Fung Yu-lan prende in esame il rapporto tra riti e cerimonie e i sentimenti umani in *A History of Chinese Philosophy* cit., vol. I, pag. 337 e segg. Cita il *Li-chi*: «Le cerimonie, seguendo i sentimenti umani, servono per regolarli e raffinarli, di modo che il popolo non oltrepassi i limiti» (pag. 338).

¹² Figlio di un cinese d'oltremare, secondo il mio amico Tran Quoc Vuong, in una comunicazione personale durante la sua Rockefeller Fellowship alla Cornell University nel 1990-91.

¹³ Ngo Si Lien ricorda l'insegnamento di Confucio («Nel servire il proprio principe ci si dovrebbe dedicare a tale compito e non pensare al denaro»): J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pag. 235; A. Waley (trad.), *Analects of Confucius* cit., pag. 201.

con l'eccezione di Chu Van An, «che si preoccupasse della moralità quando operava in nome del suo sovrano a beneficio del popolo»¹⁴. In questo caso Ngo Si Lien declina la responsabilità di definire i criteri del buon governo e lo stesso fa in un altro commento molto lungo sul 1328, in cui critica un imperatore che aveva combinato un pasticcio nella nomina dell'erede per aver ascoltato un cattivo funzionario. Nel commento spiega esplicitamente ciò che si aspetta da un funzionario: «Essere assolutamente leale nelle obiezioni, sì da consentire al suo sovrano di essere uno Yao e uno Shun»¹⁵. Conclude con un assioma:

Pertanto un sovrano, quando affida a un uomo di talento una certa carica, deve esaminarlo onde scoprire se sia un uomo mediocre.

L'«uomo mediocre» è il contrario del «gentiluomo», che Ngo Si Lien definisce in più d'una occasione. In un commento relativo al 1025, il gentiluomo, ad esempio, è contrapposto al monaco. Quest'ultimo rivendica il potere della profezia, volta le spalle alla società, ripudia il mondo e medita per conseguire la pace: nulla di tutto ciò per il gentiluomo. Parlando del 1378 e di un coraggioso ufficiale che maledisse un invasore Cham e morì di dolore, Ngo Si Lien, adattando probabilmente un passo di Meng-tsu, asserisce che «il gentiluomo non cerca la vita»¹⁶. E di nuovo, in un commento del 1390 sul principe Nguyen Dan che non era certo uno dei suoi modelli, afferma:

Conformarsi a ciò che è giusto e non preoccuparsi del proprio profitto, comprendere la Via e non calcolare il merito: questa è la mentalità di un gentiluomo¹⁷.

Infine, «colui che non è un gentiluomo agisce in base al proprio vantaggio» (1335/2).

¹⁴ L'espressione «a beneficio del popolo» ricorda quello che nella dottrina di Meng-tsu è l'obiettivo di chi consiglia il sovrano, come aveva cercato di fare senza successo Chu Van An: J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pagg. 734-35; D. C. Lau (trad.), *Mencius* cit., pagg. 128-29.

¹⁵ Afferma Meng-tsu: «Non ho mai osato presentare al re nulla che devi dalla Via di Yao e Shun»: J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pag. 566; D. C. Lau (trad.), *Mencius* cit., pag. 86.

¹⁶ J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pagg. 874-76; D. C. Lau (trad.), *Mencius* cit., pag. 166.

¹⁷ Queste parole sono tratte dal capitolo su Tung Chung-shu nella *Former Han History*, ma si riferiscono all'«uomo umano» e non al «gentiluomo»: si veda *The Encyclopedic Dictionary of the Chinese Language*, 10 voll., Taipei, China Academy, 1979, vol. V, pag. 617.

Quale efficacia avrebbe, a giudizio di Ngo Si Lien, l'esempio di tali «gentiluomini»? Dai settantadue commenti spiccano in particolare tre aspetti: l'autocontrollo personale; un atteggiamento che sia impersonale e orientato al «dovere» nei riguardi dello stato e della società; e la rigorosa regolazione di ogni aspetto delle relazioni politiche e sociali. In effetti, il linguaggio didattico ricorrente nella trama semiotica di Ngo Si Lien suggerisce in particolare l'esercizio di un controllo pubblico e personale o l'applicazione di regole e leggi¹⁸. Se volessimo esprimere in due parole la forza del suo linguaggio, queste sarebbero «regolazione» e «rigore», nozioni ribadite dai testi classici cinesi e utilizzate ripetutamente da Ngo Si Lien per dimostrare come i valori dei funzionari colti potessero lasciare un'impronta sulla corte e sulla società, posto che vi fossero «gentiluomini» e che i loro sovrani li ascoltassero (il che non accadde mai all'epoca dei Tran).

4. L'«apparenza»

L'autore non perde occasione per sottolineare che ai tempi dei Tran l'«apparenza» del suo paese era inaccettabile. Per «apparenza» si deve intendere il modo in cui si presenta la condotta degli affari pubblici agli occhi di una persona che non si stanca di paragonare ciò che vede con quanto è documentato sull'antichità cinese (cioè a se stesso).

Pertanto, egli sollecita a più riprese il lettore a «osservare» taluni brani degli Annali: «Osservate le parole del censore Quoc Ke. Esse non mostrano solo un sapere superficiale, ma sono anche volgari» (1290/2). Ma, nei rari casi in cui l'«apparenza» somiglia a quelli che Ngo Si Lien giudica essere i criteri stabiliti dai libri sull'antichità cinese, il suo orgoglio è smisurato: elogiando l'imperatore Anh-ton, ad esempio, esclama: «Che altro si può aggiungere a ciò che viene elogiato nel *Libro dei canti* e nel *Libro della storia?*» (1320/2).

Lo storico vietnamita vorrebbe che il suo paese si conformasse sempre ai criteri dei libri cinesi. Il fatto che i funzionari in epoca Tran avrebbero dovuto insistere su questo ma non lo facevano così come la

¹⁸ Equivalenze tra «controllo» pubblico e personale: riti e cerimonie/decoro 禮; seguire un comportamento morale 修; regolare 節; disciplina 綱; misura 拘; cautela 懼; risoluto 剛; integrità 信; temperante 儉; rapporti umani 人倫; i Tre Vincoli 三綱; umanità 仁; dovere 義; gentiluomo 君子.

Equivalenze tra applicazione di regole e leggi: punizione 刑; severo 嚴; solenne 威; giudizio 辨.

presenza di molti – troppi – cattivi funzionari fece sì che l'«apparenza» della corte ne soffrisse gravemente. Non posso dire se nella stessa Cina molti funzionari si comportassero nel modo che, a detta di Ngo Si Lien, suggeriva la loro eredità classica. La sua preoccupazione per l'«apparenza» potrebbe essere null'altro che un'affettazione pedante e banale. Io ritengo tuttavia che ci fosse in gioco qualcosa d'importante.

Già nel XIII secolo si attribuiva importanza all'«apparenza» della corte. Lo storico Le Van HUU, allarmato dalle rivendicazioni di sovranità di Kublai Khan, definì, con grande soddisfazione della corte, la posizione indipendente del Vietnam rifacendosi a un'ammissione cinese in un testo antico, secondo cui un signore della guerra cinese di Canton (morto nel 137 a. C. e onorato poi come fondatore dell'«impero» vietnamita) aveva presieduto una corte il cui carro cerimoniale copiava quello di un imperatore Han e indicava pertanto la condizione imperiale indipendente del signore della guerra cantonese¹⁹. L'«apparenza» di una corte imperiale all'esterno, e in particolare l'assunzione del titolo imperiale, era – e probabilmente era stata – per un lungo periodo una metafora dell'indipendenza e forse la garanzia di un sistema di governo duraturo, presumibilmente forte e avvalorato dalla concezione dinastica cinese.

All'epoca di Ngo Si Lien, due secoli dopo, questa nozione piuttosto circoscritta dell'importanza di un'«apparenza imperiale» era data per scontata²⁰. La definizione del nostro storico va oltre il contesto delle relazioni con l'esterno ed è molto più articolata. Egli valuta il comportamento personale della famiglia regnante e dei suoi funzionari e sottolinea l'importanza dell'esempio dato dal sovrano. A mio modo di vedere, l'autore intende dire che l'«apparenza» dev'essere giudicata dall'interno del paese: una corretta «apparenza» della società vietnamita rispecchierebbe infatti la forza interna.

Nel XIII secolo, a detta di Le Van HUU, la sicurezza di un paese dipendeva dall'accortezza nelle relazioni diplomatiche con la Cina, vale a dire nel versarle tributi e fingere che non fosse un fatto importante. Agli occhi dello storico vietnamita, è necessario molto di più: egli sviluppa il nesso tra «apparenza» e forza fino a includervi l'esempio morale di una famiglia regnante disciplinata, la cooperazione tra sovrani e funzionari e le conseguenze sociali di una corte dinastica rigorosamente

¹⁹ Si vedano gli Annali vietnamiti sotto la data del 181 a. C. Ho affrontato l'argomento in «Historians and Emperors in Vietnam and China» in A. Reid e D. Marr (a cura di), *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Southeast Asia Publications Series, 4, Singapore, Heinemann Educational Books [Asia] for the ASAA, 1979, pagg. 69-89.

²⁰ Ad esempio Nguyen Trai, «Great Proclamation upon the Pacification of the Wu», emanato nel 1428 dopo la sconfitta dei Ming (*ibidem*, pag. 88).

regolata che aderisce alle norme di comportamento accettabili enunciate nel canone confuciano cinese. Chiunque conosca la dottrina cinese sulle buone maniere e le usanze sociali, come Ngo Si Lien, non avrebbe difficoltà a stabilire il nesso tra riti e cerimonie e il controllo dei sentimenti umani e la disciplina sociale²¹. E infatti i fili della trama semiotica del nostro storico indicano spesso «regolazione» e «rigore». «Apparenza» diventa insomma l'equivalente di un governo e di uno stato disciplinati, come attesta il fatto che nei commenti di Ngo Si Lien un comportamento immorale o comunque sconveniente provoca sempre una punizione e indebolisce il paese: ad esempio il cielo punì il regicidio che accompagnò l'ascesa al trono dei Tran con il suicidio dell'ultimo sovrano della dinastia (1226/1).

I titoli creano «apparenza», sicché Ngo Si Lien contesta quello eccezionalmente illustre conferito nel 1234 al fratello maggiore del primo sovrano e suggerisce che fu allora che quegli cominciò a nutrire intenzioni proditorie (in realtà, il principe si ribellò qualche anno dopo perché il sovrano gli aveva portato via la moglie incinta).

E ancora: nel XIV secolo, si trascurava pericolosamente, si affrontava nel modo sbagliato o si procrastinava la nomina degli eredi imperiali: a giudizio di Ngo Si Lien, nessuna corte imperiale ben regolata è priva di un erede designato il prima possibile²².

Un'altra causa particolarmente seria di debolezza, connessa all'«apparenza» imperfetta della corte, era l'assenza di funzionari decisi a dissuadere il sovrano dall'adottare provvedimenti che lo avrebbero danneggiato: «Le parole leali stridono sempre alle orecchie di un sovrano, ma gli giovano sempre» (1377). Ngo Si Lien porta l'esempio di un imperatore che aveva ignorato quelle parole ed era stato ucciso in una guerra che non avrebbe mai dovuto combattere. Attribuisce inoltre le vittorie sui mongoli non tanto al coraggio delle truppe quanto alla pianificazione congiunta di sovrani e funzionari (lo stile di governo che ci si aspetta da una buona corte imperiale). Dal suo punto di vista, le invasioni mongole costituiscono la sfida suprema alla forza del Vietnam nell'epoca Tran e si scontrarono con un paese al massimo della propria potenza, come indicava l'«apparenza» della comune pianificazione tra sovrani e funzionari. L'«integrità» è il «bene prezioso» dello stato che spinge il popolo a sottomettersi: «Essa è la base del governo regale»²³.

²¹ Si veda Fung Yu-lan, *A History of the Chinese Philosophy* cit., vol. I, pag. 338.

²² Si vedano i suoi commenti del 1328 e 1369.

²³ 1289. Ngo Si Lien aveva forse in mente la dottrina di Confucio: si vedano J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pag. 162; A. Waley (trad.), *Analects of Confucius* cit., pag. 164: «un popolo che non ha più fiducia nel suo sovrano è invero perduto».

Ngo Si Lien osserva che il fondatore della dinastia dei suoi tempi ne era stato ben consapevole quando aveva permesso il rimpatrio dei prigionieri Ming, mentre il principe Hung-dao, l'eroe delle guerre mongole, aveva ucciso i prigionieri mongoli che aveva promesso di rimandare in patria. Ancora, quando il censore di corte non protesta per un episodio sconveniente a corte, provocherà qualche guaio (1251/2).

Questo nesso tra forza e «apparenza» è illustrato in modo particolarmente drammatico dagli ultimi decenni del regno Tran, quando la dinastia e il paese erano retti da un imperatore debole, Nghe-ton, che aveva allentato la presa sul governo nonostante che il paese fosse tormentato dalle invasioni Cham dal sud e un usurpatore fosse in agguato tra le quinte. Nel 1379 alcuni beni preziosi furono nascosti tra lontane colline per proteggerli dai Cham. Ngo Si Lien esprime il suo disgusto rifacendosi (ma senza dichiararlo) al ritratto del buon sovrano fatto da Meng-tsu. Quando il Figlio del Cielo prospera – asserisce – i suoi «granaia sono pieni». Meng-tsu e Ngo Si Lien proseguono affermando che «un sovrano approfitta dei periodi di pace per spiegare le leggi al popolo»²⁴. Il nostro storico si rifà ancora a Meng-tsu per ribadire che un Figlio del Cielo dev'essere pronto per ogni evenienza²⁵. Quanto egli dovesse a Meng-tsu è attestato dal modo in cui conclude la descrizione del buon Figlio del Cielo: un sovrano siffatto non verrebbe trattato con «insolenza»²⁶. Nghe-ton era un Figlio del Cielo di ben diverso stampo e il giudizio di Ngo Si Lien dunque è impietoso: dopo aver letto la parte sull'allontanamento del tesoro per motivi di sicurezza, conclude affermando che le generazioni future ne avrebbero riso e avrebbero pensato che «non c'era un solo uomo nello stato». Esprime il suo dispiacere riprendendo (anche in questo caso peraltro senza dichiararlo) la celebre elegia di Ch'u Yuan sull'incontro con il dolore²⁷.

²⁴ I brani citati sono comuni a Ngo Si Lien e Meng-tsu: J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pagg. 503 e 542; D. C. Lau (trad.), *Mencius* cit., pagg. 70 e 81. Ngo Si Lien conosceva certamente e apprezzava la seguente osservazione di Meng-tsu: «Pertanto anche i grandi stati avranno certamente timore di lui».

²⁵ Meng-tsu e Ngo Si Lien usano la metafora del *Libro dei canti* sulla corteccia delle radici del gelso a proposito dell'«essere pronto»: J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pagg. 542-43; D. C. Lau (trad.), *Mencius* cit., pag. 81. Il commento di Ngo Si Lien del 1371/1 deplora l'incapacità del Vietnam di prevedere l'invasione per rappresaglia dei Cham avvenuta in quell'anno.

²⁶ Meng-tsu aveva citato il commento di Confucio relativo a un brano del *Libro dei canti*, secondo cui un sovrano preparato non verrebbe trattato con insolenza: D. C. Lau (trad.), *Mencius* cit., pag. 81.

²⁷ L'espressione «non vi è un solo uomo nello stato» è tratta dall'ultimo verso della celebre opera di Ch'u Yuan, *Ch'u Yuan, The Li Sao: An Elegy on Encountering Sorrows*, trad. di Lim Boon Keng, Shanghai, Commercial Press Ltd., 1929, pagg. 98-99. In un volume in onore

Nel commento del 1379 Ngo Si Lien esprime con grande vigore il proprio pensiero. Un vero imperatore – e tutti i sovrani vietnamiti dicevano di esserlo – dev'essere giudicato in base ai criteri elaborati nell'antichità cinese: dunque sarebbe tale se applicasse le leggi e sapesse preparare il paese per le emergenze. L'«apparenza» di uno stato siffatto non susciterebbe il ridicolo²⁸.

5. Una possibile interpretazione

Può essere che la mia interpretazione del significato dei commenti di Ngo Si Lien non sia convincente. Ad esempio, ha davvero ragione a lamentarsi del fatto che la sepoltura di un imperatore era stata procrastinata per quattro anni quando avrebbe dovuto avvenire sette mesi dopo la sua morte²⁹? Poteva essere così in Cina, ma certo non in Vietnam. Il nesso che egli individua tra «apparenza» e forza è specioso? Oppure vuol dire qualcos'altro?

Naturalmente, potrebbe aver frainteso e alterato la situazione storica ai tempi dei Tran perché ai suoi giorni si era creato un divario culturale tra lui e il passato, determinato da un nuovo metodo di educazione e di governo dovuti all'occupazione Ming all'inizio del XV secolo³⁰. In un commento elogia Chu Hsi per aver salvato la dottrina confuciana dalla condizione precaria in cui si trovava dopo la morte di Meng-tsu (1396). Se questa interpretazione è corretta, allora egli si sarebbe proposto semplicemente di attaccare la passata dinastia lanciando le proprie invettive contro quella che giudicava un'«apparenza» non confuciana. Se è così, lo si potrebbe liquidare come un pedante, una fonte di informazioni sul Vietnam del XV secolo ma non certo uno storico.

di J. W. Cushman ci sembra opportuno rilevare che Lim Boon Keng era un illustre cinese d'oltremare di Singapore che diventò il primo rettore dell'Università di Xiamen.

²⁸ Nel commento del 1389/1 Ngo Si Lien osserva che Nghe-ton non aveva punito Le Quy Ly per la sua codardia nei combattimenti con i Cham e osserva che nell'antichità cinese, dopo la sconfitta nella battaglia di Ch'eng P'u, il sovrano di Ch'u uccise qualcuno – sia pure ingiustamente – e «diventò più forte di giorno in giorno perché i suoi ordini severi venivano applicati». In questo caso il nostro storico adatta un brano del *Tso chuan*: J. Legge (trad.), *The Chinese Classics*, Hong Kong, Lane Crawford & Co., 1872; Pechino, 1939², vol. V, parte 1, pagg. 209-10. In un commento del 1380 egli afferma che avrebbe mandato a morte un traditore menzionato negli Annali.

²⁹ 1344. Secondo Chu Hsi, «un errore trascurabile provoca uno sbaglio di mille miglia»: Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy* cit., vol. II, pag. 564.

³⁰ A questo proposito si veda J. K. Whitmore, *Vietnam, Ho Quy Ly, and the Ming (1371-1421)*, Lac-Viet Series, 2, New Haven (Ct.), Yale Center for International and Area Studies, Council on Southeast Asia Studies, 1985, al cap. 6 (in particolare alle pagg. 121-26 e 130-31).

È possibile però un'interpretazione alternativa. Ngo Si Lien aveva capito perfettamente la situazione all'epoca dei Tran perché era un vietnamita istruito i cui ricordi del passato recente, la cui educazione e carriera lo collocavano saldamente in quella cultura. Se le cose stanno così, la sua intenzione era di ammonire i contemporanei – come gli insegnavano gli Annali Tran – che le debolezze della vita pubblica di quel periodo potevano tornare attuali in ogni momento. Se temeva che ciò potesse verificarsi, Ngo Si Lien si sarebbe sentito in dovere di sottolineare che il paese era afflitto da talune caratteristiche intrinseche, caratteristiche che emergevano in modo evidente dalla storia dei Tran. Siffatta interpretazione delle sue intenzioni spiegherebbe la veemenza dei commenti e l'accento messo sulla punizione dei comportamenti sconvenienti. In altre parole, anziché essere un noioso seccatore, egli diverrebbe una fonte privilegiata di informazioni per lo studio della storia vietnamita delle epoche precedenti.

La domanda allora potrebbe essere: che cos'altro intendeva dire? In altre parole, è possibile guardare oltre l'«apparenza» che lo ossessiona e scorgere, almeno a grandi linee, qualcosa che non molto tempo prima della sua epoca poteva corrispondere all'«espressione» del Vietnam? Vale a dire: in che modo il passato sistema «manteneva» (nel senso di «teneva in mano») uno stile particolare di governo che era coerente, aveva senso e funzionava, e tutto ciò senza quei supporti che Ngo Si Lien voleva fornirgli affinché fosse un «appropriato stato imperiale»? Forse egli critica l'«apparenza» e al contempo porta alla luce talune caratteristiche dell'«espressione».

La mia opinione è che ciò che Ngo Si Lien deplora non sono deviazioni da norme cinesi già stabilite bensì segni ancora percepibili di una situazione culturale che persistette per secoli in Vietnam nonostante i secolari rapporti con la Cina. Quelle che egli, da un punto di vista «confuciano» di fine Quattrocento, giudica debolezze, andrebbero invece considerate i segni di un sistema vietnamita tradizionalmente coesivo. Che il sistema fosse forte oppure debole non importa: il problema sussiste solo per il nostro storico, anche se non si può fare a meno di rilevare che secondo gli Annali l'ultimo ribelle sopravvissuto del periodo Ly colse l'infausto presagio e si piegò a tre anni di distanza dalla presa del potere ad opera della famiglia Tran. L'annalista aveva attribuito tanta importanza a questo evento da aggiungere qualche parola di commento: «L'impero fu riunificato»³¹. Diciassette anni dopo un censimen-

³¹ *TT* alla data del 1229.

to nazionale fu completato in due mesi; e, naturalmente, i mongoli furono espulsi tre volte. Il sistema criticato da Ngo Si Lien era in grado di esprimere una dirigenza. Ma allora che cos'altro intende dire il nostro storico?

Desidero per prima cosa ricordare la principale caratteristica strutturale dei commenti di Ngo Si Lien: la giustapposizione e il confronto tra edificanti assiomi cinesi ed esempi di comportamento deviante. Ho definito il linguaggio didattico degli assiomi una trama semiotica che comprende le nozioni della pianificazione, della regolazione (se necessario rigida), del controllo e di un codice disinteressato di condotta in un mondo impersonale e razionale. Questo stile di comportamento collettivo e individuale, ratificato dai testi cinesi, sarebbe – a detta dello storico vietnamita – la ricetta per un governo forte e buono. In effetti, in uno dei commenti egli cita Meng-tsu, il quale aveva affermato che «nessuno ha mai sbagliato seguendo l'esempio degli antichi re [cinesi]»³².

Ma anche quello che Ngo Si Lien giudica un comportamento deviante ha una propria trama semiotica o un proprio linguaggio ricorrente. Prima di soffermarmi su questo, vorrei ribadire che, nella tradizione a cui egli appartiene, il più serio dovere dello storico era quello di definire con precisione ciò che era giusto e ciò che era sbagliato. Questo significa, come osserva lo stesso Ngo Si Lien, che lo storico deve saper discriminare quando emette un giudizio³³, deve essere in grado di operare le giuste distinzioni. È pertanto plausibile pensare che le distinzioni che egli opera tra comportamento buono e cattivo all'epoca dei Tran siano tutt'altro che casuali. Posso ipotizzare inoltre, con buona sicurezza, che le figure di primo piano che, secondo i suoi criteri, si comportavano non correttamente rappresentassero lo stile prevalente della vita pubblica nel XIII e nel XIV secolo. Ma perché il loro comportamento era cattivo?

Ignoriamo il linguaggio ingiurioso del nostro storico, secondo cui alcuni funzionari rivelavano «un'assoluta bestialità», erano adulatori, maldicenti, corrotti o scopertamente sleali. Sofferamiamoci invece sul difetto diffuso a suo parere nella vita pubblica dell'epoca Tran, responsabile dell'«apparenza» inaccettabile della corte: un'incessante caccia al merito quando si serve il sovrano, allo scopo di instaurare con lui un

³² 1258/2. J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pag. 688; D. C. Lau (trad.), *Mencius* cit., pag. 117.

³³ Nel commento del 981 Ngo Si Lien critica lo storico del XIII secolo Le Van Huu per non essere stato «accorto» nel suo giudizio su Le Dai Hann, che aveva mandato a morte due funzionari che erano stati «leali e rispettosi» con il sovrano precedente.

rapporto privilegiato. In questo contesto, per «merito» intendo un successo pubblico grazie al quale ottenere benefici nella vita professionale. Ngo Si Lien rifiuta tale forma interessata di merito, anche quando lo stesso sovrano trarrebbe beneficio dai successi di un funzionario meritevole: per il nostro storico la ricompensa del successo può essere solo la soddisfazione di sapere di aver fatto del proprio meglio. Il difetto intorno al quale egli tesse la propria trama semiotica è insomma la ricerca del merito, con tutte le sue implicazioni e conseguenze³⁴. Vediamo alcuni esempi che riguardano talune figure di spicco della storia Tran.

Ho già accennato al fatto che il principe Hung-dao, celebre generale delle guerre mongole, aveva ucciso i suoi prigionieri dopo aver promesso di rimpatriarli. A detta di Ngo Si Lien, egli voleva guadagnarsi un «merito» immediato, presumibilmente uccidendo i nemici del suo paese, a costo di compromettere per sempre la propria reputazione venendo meno alla parola data. In questo caso egli contrappone la ricerca di un «merito» immediato all'«integrità» personale.

Altro esempio è quello dell'anziano generale che molti anni prima aveva riconciliato Anh-ton, dedito all'alcol, con il padre: l'ufficiale aveva perso la vita per aver commesso un'imprudenza sul campo di battaglia nel tentativo di guadagnarsi grandi meriti. La sua colpa era di essere stato «arrogante», una colpa a cui Confucio – citato da Ngo Si Lien – contrappone la «dovuta cautela»³⁵. In entrambi i casi la caccia al merito immediato era stata preferita a qualcosa che non aveva l'uguale: la reputazione e la vita stessa.

Un altro alto funzionario era «presuntuoso e arrogante» e «disprezzava i suoi colleghi». Anche in questo caso Ngo Si Lien cita Confucio:

Se un uomo è dotato di un talento meraviglioso come quello del duca di Chou [uno statista esemplare dell'antichità cinese], ma è arrogante e meschino, non vale la pena di osservare altro³⁶.

Il contrasto in questo caso è tra arroganza (che richiama la nozione di rapporti conflittuali tra pari, ossia maldicenze e calunnie) e modestia.

Le implicazioni e le conseguenze della «caccia al merito» non fini-

³⁴ Ossia merito 功; profitto 利; egoistico 私; arrogante 驕; uomo meschino 小人; generoso 寬; favore 恩.

³⁵ 1335/1. Mi sono affidato alla traduzione di A. Waley (trad.), *Analects of Confucius* cit., pagg. 124-25, soprattutto a proposito della «cautela». L'equivalente di «arroganza» per Confucio è «senza curarsi se vivrà o morirà». Nel commento Ngo Si Lien osserva che Tzu Yu, avido di meriti, era caduto in un'imboscata a Ch'eng P'u: si veda la nota 28.

³⁶ 1372.

scono qui. Altra contrapposizione è quella tra «servire il sovrano a beneficio del popolo» e aspirare a un titolo meritorio, a un vantaggio personale o a «salvare la pelle». Secondo Ngo Si Lien, in epoca Tran il solo Chu Van An era stato immune da questo difetto. Egli non era un opportunista e si era dimesso quando il sovrano aveva rifiutato di ascoltarlo, compiendo in tal modo il proprio dovere personale al massimo delle sue capacità (1370/3). La caccia al merito è contrapposta qui alla forma più nobile di dovere onorevole. In un altro commento si afferma che chi non è un «gentiluomo» ricerca il proprio profitto ed è un «uomo meschino» (1335/2). Il principe Tran Nguyen Dan non era un «gentiluomo», pur essendo erudito: aveva privilegiato infatti il «profitto» personale a scapito di un «dovere» più nobile (1390).

Ma una ricerca eccessiva del merito e del profitto personale sarebbe impossibile senza la complicità del sovrano. I re scelgono funzionari con tali motivazioni in virtù del loro zelo e anche perché possono regnare senza sentirsi incalzare dai consigli dei subalterni. Entro questi limiti, il comportamento della corte potrebbe essere informale. Perciò Ngo Si Lien accusa i sovrani Tran di essere stati «troppo indulgenti» anziché dimostrarsi «sufficientemente severi»: la severità infatti è la virtù necessaria per regolare i rapporti umani, compreso quello tra sovrano e funzionari³⁷. I costumi erano «semplici» e privi di «controllo» (1251/2). Egli osserva che i re di questa dinastia, come i Ly prima di loro, «veneravano il Buddha come fonte di ogni cosa» (1231), una persuasione che li avrebbe indotti a mostrare compassione e privilegiare tendenze generose.

Ngo Si Lien ritiene che si venisse a creare un rapporto di interdipendenza tra i sovrani generosi e i loro subalterni zelanti che cercavano di beneficiare di tanta generosità. Non sorprende che il resoconto negli Annali Tran rifletta la sua lettura della situazione³⁸: entrambi interagivano in situazioni in cui i rapporti potevano essere informali e personali. In quel mondo interessato retto in modo flessibile non ci sarebbe stato posto per codici rigorosi di comportamento o per i «gentiluomini», di

³⁷ 1310. La severità non compare solo in questo contesto. Anche l'insegnamento dev'essere «severo», sicuramente perché il rispetto di rapporti umani corretti dipende da esso. Ngo Si Lien elogia Anh-ton e Chu Van An in quanto erano stati insegnanti «severi».

³⁸ Sotto questo aspetto, i commenti di Ngo Si Lien riecheggiano quella che ho definito metaforicamente come una «frase sintatticamente ordinata» presente negli Annali Tran, che inizia con la nomina di un funzionario da parte dell'imperatore e termina con il suo «favore» grazie all'azione del funzionario: O. W. Wolters, «Possibilities for a Reading of the 1293-1357 Period in the Vietnamese Annals» in D. G. Marr e A. C. Milner (a cura di), *Southeast Asia in the 9th to the 14th Centuries*, Singapore, ISEAS, 1986, pagg. 372-73.

cui ogni mossa nella vita pubblica e privata – osserva compiaciuto il nostro storico – era accuratamente definita fin dalle prime fasi della loro educazione (1379). Analogamente, non c'era posto per i suoi modelli: funzionari disinteressati e critici, funzionari ben felici di servire una corte controllata da riti e cerimonie, funzionari intenzionati a trasformare il loro sovrano in un «Yao o uno Shun».

Lo storico vietnamita sembra riconoscere che il modo di governare dei sovrani Tran non imponeva ai funzionari, oltre la «lealtà», altri doveri e che non doveva confrontarsi con idee diverse sui fini del governo. Il sistema che egli critica poteva funzionare in un piccolo paese in cui la personalità di sovrani energici si propagava rapidamente senza l'aiuto di una burocrazia complessa. Si potrebbe supporre che i sovrani si sentissero a loro agio avendo a disposizione un entourage di dipendenti fedeli legati al proprio dovere da vincoli personali. E per la verità Ngo Si Lien critica con forza la propensione dei monarchi a concedere favori a uomini ignoranti affidando loro l'incarico fondamentale di tramite tra la corte e l'amministrazione quotidiana (1288 e 1370/2). I diversi entourage, compresi i gruppi di dipendenti fedeli, costituivano tutto ciò che serviva per consentire alla corte di affermarsi in modo efficace. La norma dunque sarebbero stati gli schieramenti e le cricche di corte, anziché le regole e il decoro che, secondo Ngo Si Lien, avrebbero invece rafforzato il governo.

I commenti del nostro storico, sfrondatai dei loro assiomi e della loro passione, mi incoraggiano dunque a interpretare con maggiore sicurezza il governo Tran in questo modo. Quando fu fondata la dinastia, alcuni alti funzionari Ly, passati dalla parte della famiglia Tran, ricevettero, con grande indignazione di Ngo Si Lien (1224 e 1226/2), l'incarico impellente di riportare all'obbedienza il paese lacerato. Erano seguaci leali. Lo storico vietnamita condanna uno di loro che aveva esercitato prerogative vice-regali (1226/2). Invece i parenti stretti del sovrano, che ricoprivano le alte cariche a corte, costituivano con i loro dipendenti un altro entourage, finché la loro competenza si esaurì nel XIV secolo. I veterani che avevano ben meritato nelle guerre mongole godevano di privilegi al servizio del sovrano (ad esempio, l'eroe della prima guerra mongola del 1257 ebbe in premio la prima moglie del sovrano, ripudiata perché si credeva che non potesse dargli un erede). Anche intorno ai principi si formavano cricche, a volte nefaste (ad esempio nel 1307 e nel 1328). Gli ambienti vicini erano centri di particolari gruppi di interesse. Gli eunuchi erano legati al servizio del sovrano in modo peculiare e svolgevano incarichi di collegamento tra la corte e il personale amministrativo. Lo studioso che redasse la lettera di scuse di Anh-ton al

padre per il vizio dell'alcol fu ripetutamente promosso, finché morì incautamente in battaglia. Negli ultimi anni della dinastia, infine, il paese si spaccò tra gli inetti seguaci della famiglia Tran e coloro che avevano scelto di legare la propria sorte a quella dell'usurpatore Le Quy Ly, originariamente seguace del debole imperatore Nghe-ton.

Ngo Si Lien è consapevole di altre caratteristiche negative del periodo Tran. Nulla indica che la famiglia patriarcale fosse abbastanza radicata da essere una scuola per insegnare alla società i suoi obblighi. Le storie dei numi tutelari raccontate in una versione precedente del *Viet-dien u-linh tap*, un testo compilato a metà dell'epoca Tran, indicano che non era la famiglia il pilastro su cui si fondava l'unità della società bensì un pezzo di terra che godeva di protezione soprannaturale, quella del suo spirito locale (spesso un eroe morto), pezzo di terra che era venerato sia dai sovrani sia dagli abitanti dei villaggi³⁹. Ngo Si Lien preferisce attribuire le vittorie durante le guerre mongole alla collaborazione tra sovrani e subalterni, ma gli stessi monarchi Tran avevano voluto conferire grandi onori agli spiriti per i servizi da loro resi durante le guerre. Egli lascia intravedere qualcosa del mondo degli spiriti, pur parlando qua e là di sogni e portenti per deriderli in quanto approcci irrazionali ai movimenti e ai moniti del Cielo (1255 e 1277). Parla anche dei vapori magici con cui gli spiriti si sarebbero manifestati, ma anche in tal caso solo per farsi beffe dell'idea che tali vapori potessero essere addomesticati dagli esseri umani, come aveva creduto l'uomo forte che aveva fondato la dinastia, Tran Thu Du (1248). Nei racconti i monarchi non sono giudicati in base alla somiglianza con Yao o Shun o alla presenza di «gentiluomini» nella loro corte, ma vengono presentati come eroi che superano pericoli terribili, ottengono l'aiuto degli spiriti e attirano a sé altri che sono parimenti eroici.

Nel mondo degli spiriti, diversamente da quel mondo regolato dall'ordine predicato da Ngo Si Lien, la prevedibilità non è connessa alle conseguenze di un comportamento immorale o fondata su un'interpretazione corretta dei fenomeni naturali, ma è piuttosto connessa ai risultati invariabilmente favorevoli dell'alleanza tra sovrani e spiriti amichevoli. L'esperienza storica registrata in questi racconti insegna che quando si formano simili alleanze nei momenti di crisi, la vittoria arride «certamente», come promesso dagli spiriti. Il sovrano «giudizioso» non è colui che, secondo Ngo Si Lien, sa smascherare il proprio nemico o

³⁹ Ly Te Xuyen, *Viet-dien u-linh tap* (EFEO A 47). Ho commentato questa versione nella prefazione al mio *Two Essays on Dai-Viet in the Fourteenth Century* cit.

nomina al proprio servizio dei «gentiluomini»⁴⁰, ma colui che è in grado di percepire la presenza di forze soprannaturali in un pezzo di terra e di capire se davvero gli spiriti possono aiutarlo.

Era questa – a mio giudizio – la struttura generale della società in cui viveva a proprio agio la famiglia Tran, una struttura che può aiutarci a porre in una prospettiva più verosimile ciò che preoccupa Ngo Si Lien: la concezione Tran dell'istituzione dinastica. Quando egli critica i sovrani perché sono a capo di una versione stracciona del vero «stato imperiale», presumibilmente forte, ritengo che si preoccupi di quello che era ancora un elemento relativamente fragile – forse quasi marginale – della vita pubblica vietnamita. Quando condanna i matrimoni irregolari della famiglia Tran – matrimoni concepiti per escludere dal centro della corte coloro che non appartenevano ad essa – condanna espedienti che si erano rivelati vincenti, improvvisati d'impulso per proteggere la famiglia regnante in un momento in cui la tradizione dinastica non era ancora solida. I sovrani dovevano ovviare continuamente alla debolezza dell'istituzione e nulla, negli Annali o in altre fonti, indica che quando i Tran presero il potere godevano di un'ondata di consensi (un mandato del cielo). Per la verità, non si era mai verificato in passato un cambiamento di dinastia e questo può spiegare perché gli Annali registrino nei primi anni del regno Tran un rispetto persistente per la famiglia regnante caduta. Ngo Si Lien pensa che la dinastia dovesse essere rafforzata sul piano dell'ideologia, mentre i sovrani Tran preferirono farlo mediante la politica matrimoniale: per proteggere la dinastia dalle conseguenze della faida familiare scatenata nel 1237 dal fatto che il monarca si era preso la moglie incinta del fratello maggiore, la famiglia diede in spose ai suoi eredi principesse Tran che discendevano direttamente dal fratello maggiore, nominandoli «imperatori» non appena maturi, optando quindi per la finzione dell'«abdicazione» a favore degli eredi, di modo che i complotti contro di loro equivalessero a un tradimento. A corte si circondavano dei parenti anziani, quasi invariabilmente uomini leali. Oltre a tutto ciò, la maggioranza dei monarchi erano patriarchi della scuola meditativa del buddismo Mahayana in un paese in cui il monacato riscuoteva ancora grande rispetto. Con questi mezzi la famiglia Tran fu in grado di soddisfare il requisito fondamentale di ogni dinastia, ossia la continuità, una cosa sostanzialmente più importante di tutto ciò che Ngo Si Lien avrebbe voluto imporle. I monarchi Tran seppero conservare la pro-

⁴⁰ Ngo Si Lien considera il «giudizio» l'attributo di un buon sovrano: si vedano i suoi commenti del 1290/1, del 1387 e del 1394.

pria autorità nonostante quello che a giudizio del nostro storico era un sistema dinastico imperfetto.

Per concludere, com'è nato il mio interesse per Ngo Si Lien? Sono perfettamente consapevole che questo autore richiama l'attenzione su taluni aspetti del governo dei Tran tutt'altro che ignoti agli studiosi di quel periodo e forse, sotto certi aspetti, riconoscibili anche da chi studia altre regioni dell'antico Sud-Est asiatico: la preoccupazione per gli obiettivi immediati e non per quelli futuri, l'attenzione alle relazioni personali, la condotta pubblica informale, l'importanza del «favore» e del «merito», le alleanze matrimoniali, gli entourage, un atteggiamento di distacco nei confronti dei cittadini per tutto ciò che non riguardava tasse e coscrizione, l'influenza pervasiva del buddismo – che doveva essere insegnato – e il rispetto universale per gli spiriti della terra. Nulla di tutto questo è ignoto. Ciò che ha richiamato la mia attenzione è il modo in cui Ngo Si Lien presenta tali caratteristiche familiari e le implicazioni della sua descrizione. È chiaro che coglie differenze tra la condotta dei Tran e una condotta ritenuta giusta, ma qual è la portata delle differenze? Ritengo che dai suoi commenti si possa estrapolare qualche altro dato significativo per delineare più chiaramente l'«espressione» del Vietnam dei Tran.

A mio modo di vedere, egli si esprime in un linguaggio che fa pensare non tanto a una differenza tra la condotta dei Tran e una giusta condotta quanto a una netta contrapposizione. Formula meticolosamente, infatti, due opposizioni binarie che sono al centro dell'ideologia confuciana: la ricerca egoistica del merito è contrapposta all'«integrità» personale (1289) e la ricerca del merito per amore del profitto è contrapposta al senso del «dovere» personale portato fino all'estremo delle proprie capacità (1390 e 1388/2). L'importanza ideologica della seconda opposizione – profitto/dovere onorevole – si riflette nel fatto che è formulata proprio all'inizio del *Libro di Meng-tsu*: «Perché – esclama Meng-tsu – devi parlare di profitto? Vi è invece l'umanità e il dovere onorevole, ed è quanto»⁴¹. Ngo Si Lien individua alcuni elementi centrali del canone confuciano e così facendo enuncia due tipi assolutamente diversi di comportamento personale, comportamenti che stimolerebbero la società in modi conseguentemente distinti. Com'era prevedibile, la sua lettura dell'epoca Tran si ispira a altre opposizioni: «arroganza»/«prudenza»; monaci/«gentiluomini»; «uomini meschi-

⁴¹ J. Legge (trad. e cura di), *The Four Books* cit., pag. 430; D. C. Lau (trad.), *Mencius* cit., pag. 49. Ho scelto la traduzione vigorosa di questo brano fatta da R. de Crespigny.

ni»/«gentiluomini»; «regicidio»/«umanità»; matrimoni proibiti/corretti rapporti coniugali; indulgenza/severità; informalità/condotta regolata. Sono queste le pecche responsabili della comparsa, nel governo Tran, di una debolezza che non può che suscitare il ridicolo anziché una forza maestosa. Inoltre – ed è un fatto molto importante per capire il periodo – si può essere istruiti e educati senza essere «gentiluomini», si può conoscere la dottrina «confuciana» senza dover vivere osservandone i precetti, si può possedere una «cultura» senza essere «umani» (1390). Nelle parole di Ngo Si Lien, «non sono stati pochi i nostri eruditi Viet assunti di quando in quando dai sovrani», ma poi ne impugna i motivi ignobili nella vita pubblica (1370/3). Non trova che pochissimi «gentiluomini», nessuno dei quali aveva avuto successo, e decide perfino di ignorare i pochi che nella seconda metà del XIV secolo avevano sfidato la tradizione e preso l'iniziativa di sollecitare i sovrani a controllare i loro sudditi e a creare scuole, di modo che i figli del popolo imparassero quali erano le loro responsabilità familiari. Anni fa ho considerato quest'iniziativa uno «spartiacque» nella storia vietnamita e sono ancora dello stesso parere⁴²; posso solo supporre che Ngo Si Lien la ignorasse perché non aveva la certezza che i funzionari in questione si conformassero sotto altri aspetti ai suoi criteri di condotta personale. Tale rifiuto di riconoscere quanto vi era di insolito nel loro comportamento rende ancor più netta la distinzione che traccia fra l'epoca Tran e la sua.

Le opposizioni tra i criteri assiomatici di comportamento di Ngo Si Lien e le realtà Tran che egli rifiuta sono tanto radicali e fondamentali che sembra di essere in presenza di due sistemi del tutto diversi o non coincidenti. Si troverebbe qui la risposta alla domanda: «Che altro intende dire Ngo Si Lien?». Egli intende operare una distinzione sistematica e enfatica tra due situazioni storiche, di portata tale da suggerire una rilevante discontinuità nella storia vietnamita tra il periodo Tran e la seconda metà del XV secolo, la realtà che egli conosceva personalmente. Forse il suo punto di vista può aiutare gli storici che osservano la situazione prima e dopo la fine dell'epoca Tran nel Quattrocento.

Ngo Si Lien sottolinea tali distinzioni in quanto si batte per creare un tipo nuovo e a suo giudizio superiore di funzionario, che viva osservando quelli che egli considera i criteri morali più elevati in fatto di motivazione personale. Ma implicitamente egli intende anche – e non potrebbe

⁴² O. W. Wolters, «Assertions of Cultural Well-being in Fourteenth Century Vietnam», pubblicato originariamente nel 1979 e 1980; ora in *Two Essays on Dai-Viet in the Fourteenth Century* cit., pag. 118 e segg.

essere altrimenti – elogiare l'esempio del suo imperatore, che aveva affidato proprio a lui, il simbolo dell'«uomo nuovo», la redazione degli Annali e aveva in effetti preso al proprio servizio altri «uomini nuovi». In ultima analisi, il sovrano era destinato a essere l'elemento essenziale della nuova situazione. Allora e solo allora i vietnamiti potevano sperare di vivere in un mondo stabile e mosso da motivi razionali, e questa era probabilmente la sua preoccupazione di fondo. Posto che la situazione reggesse, Ngo Si Lien sperava che la parodia di governo dei Tran non sfigurasse più l'«apparenza» del Vietnam, ma i suoi commenti sono abbastanza veementi e pieni di moniti sulle possibili punizioni da far pensare che il vecchio sistema fosse per lui una minaccia potenziale e che occorresse vigilare per scongiurarne una recrudescenza. I commenti sulla precedente dinastia Ly dell'XI e XII secolo sono meno severi, e questo perché era molto più lontana nel tempo e perciò aveva un'influenza meno perniciosa⁴³. Sapeva altresì che non esisteva ancora un'opinione radicata in grado di circoscrivere debolezze endemiche facendo appello a una forte tradizione di contributi «confuciani» alla prosperità del paese: di fatto una tradizione di questo tipo non esisteva. Solo il sovrano era in grado di circoscrivere quelle debolezze, e il re di Ngo Si Lien era il primo a proporsi di farlo. Lo storico vietnamita non aveva motivo di nutrire fiducia nel futuro e il mio sospetto è che i suoi fossero i commenti di un uomo apprensivo, il quale forse temeva che il mondo in cui viveva fosse instabile; in effetti, questo mondo andò in rovina non molto tempo dopo la morte del sovrano di Ngo Si Lien, alla fine del XV secolo.

«Che altro intende Ngo Si Lien», a mio parere, è questo: egli fornisce di proposito – sia pure in modo polemico⁴⁴ – una definizione della cultura politica dei Tran che è strettamente personale, come la percezione di un individuo che stava in quella cultura. In questa misura costituisce una fonte privilegiata per studiare la passata storia vietnamita.

6. *Poscritto*

La lettura di un testo richiede tempo: non si sa mai che cosa può saltar fuori. Nel corso degli anni mi è sembrato di imbattermi in una serie crescente di segnali di cambiamento nei secoli XIV e XV in Vietnam.

⁴³ Inoltre, Ngo Si Lien pensava che la dinastia Ly si fondasse sull'«umanità» (1226/1).

⁴⁴ Un esempio del suo zelo polemico può essere il fatto che ignora il lungo e favorevole necrologio degli Annali sull'uomo forte Tran Thu Do, morto nel 1264. L'annalista presenta costui come un uomo che aveva insegnato e dimostrato la necessità di negare favori personali nella vita pubblica, un comportamento che Ngo Si Lien avrebbe trovato congeniale. Ma per quest'ultimo Thu Do restava l'uomo che aveva commessoomicidio nel 1226.

Il primo si verificò nella seconda metà del Trecento, quando, sotto le pressioni di un'agitazione interna provocata da una difficile situazione nelle campagne a seguito di disastri naturali e dell'avidità dei principi, alcuni cittadini comuni al servizio dei sovrani ruppero con la tradizione, permettendosi di suggerire ai monarchi di accettare le loro raccomandazioni. A questo sviluppo si affiancò un altro cambiamento: venne costruita infatti un'«antichità» vietnamita come metafora di un recente passato ricordato con nostalgia e tanto diverso dal presente, così tormentato. È interessante notare che tra ciò che veniva ricordato con affetto vi era il periodo idealizzato da Ngo Si Lien, ossia il regno dell'imperatore Anh-ton⁴⁵.

Un altro segnale di cambiamento è la ripresa, a fine Trecento o nel Quattrocento, dei racconti sugli spiriti con l'obiettivo di rafforzare la tesi dei funzionari preoccupati e dei loro successori, secondo cui occorre insegnare ai cittadini irrequieti a praticare una rigorosa disciplina familiare e dunque la disciplina sociale. Anche in tal caso sullo sfondo si profilava un'inquietudine sociale⁴⁶. In questo saggio ho cercato di enunciare la mutata concezione di quella che doveva essere l'«apparenza» dello stato, che doveva esprimere la forza dell'«appropriato stato imperiale», assistito da «gentiluomini» che non voltavano le spalle ai problemi della società. Anche in questo caso lo stimolo può essere stata l'esigenza di affrontare in modo più rigoroso i problemi sociali dello stato.

Questi segnali di cambiamento riflettono il fatto che i vietnamiti istruiti erano sempre più attratti da quello che ritenevano essere l'esempio cinese del governo forte: il risultato fu una nuova, radicale opposizione tra il diritto dei cittadini di essere lasciati in pace e il progetto di un controllo assoluto della società. Se mi è consentito concludere in modo irresponsabile, alcuni di noi possono rammaricarsi che Ngo Si Lien sollecitasse l'élite vietnamita a ripudiare il modo di vita del passato, e questo perché il modo di vita che egli rifiutava era forse meno rigoroso, più flessibile e più aperto e avrebbe potuto essere di aiuto alle future generazioni quando venne per loro il momento di affrontare il mondo occidentale nonché la Cina.

⁴⁵ Si veda O. W. Wolters, «Possibilities for a Reading» cit., pagg. 394-96. L'annalista Phan Phu Tien giudica un buon governo anche i primi anni di regno del successore di Anh-ton, Minh-ton.

⁴⁶ O. W. Wolters, *Two Essays on Dai-Viet in the Fourteenth Century* cit., pag. XXIX, in cui ho commentato una versione successiva del *Viet-dien u-linh tap*, conosciuta come A 751.

Capitolo quinto

*Il romanzo dei tre regni e il Sam Kok thai*¹

Craig J. Reynolds

1. *Una storia millenaria*

Data la sua attuale immensa popolarità a Bangkok, l'uso maliziosamente comico che se ne fa per satireggiare i militari politici e la capacità di offrire consigli spietati ai manager in carriera, *Il romanzo dei tre regni* (*Sanguo yanyi*) è certamente molto di più di un apologo sull'unità e lo smembramento di un antico impero cinese. Il romanzo, che narra la storia degli ultimi anni della seconda dinastia Han e i vent'anni e più di disordine interdinastico, fino alla riunificazione parziale sotto lo stato di Qin (265 d. C.), è noto come veicolo di sinificazione nell'Asia pre-moderna.

La sua lunga storia, che si colloca nell'ambito della narrativa popolare cinese, ebbe inizio nel IX secolo. Il romanzo venne poi messo per iscritto all'inizio del XIV secolo o forse ancora prima, mentre la prima versione coerente ad opera di Luo Guanzhong uscì a metà di quel secolo. Diventò uno dei quattro «capolavori» in epoca Ming, con molta probabilità il progenitore del romanzo erudito cinese del XVI secolo, e il suo ciclo storico culminò con i perfezionamenti e i riordinamenti operati da Mao Zonggang a fine Seicento².

Recentemente gli studiosi hanno posto grande attenzione a quella

¹ A parte la Cushman Memorial Lecture tenuta a Bangkok, ho presentato questo saggio ai seminari di Canberra e Singapore, nei quali ho potuto giovarmi dei contributi dei partecipanti. Desidero ringraziare inoltre, per i loro suggerimenti e le acute osservazioni su questo argomento, B. Anderson, T. Morris-Suzuki, T. Winichakul, V. Otsatharom, K. Tejapira, S. Thanaprasitphatana, R. de Crespigny, J. Euaraksakul, K. Hewison, S. Niyomsilpa, T. Diller, M. Elvin, M. Dilokwanich, S. Chanthornwong, H. Lysa, A. Reid, J. Clark, R. Heng, C. Suntharawanich e M. Peleggi. P. Chatravanichakul e C. Satyawadhana mi hanno aiutato a trovare la strada giusta all'inizio della ricerca.

² A. H. Plaks, *The Four Masterworks of the Ming Novel*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1987, al cap. 5. Si veda anche Y. W. Ma, «The Chinese Historical Novel: An Outline of Themes and Contexts» in *JAS*, 34, 2, 1975.

che fu la storia «vera» dei tre regni, quella documentata da materiali storici, che viene così a contrapporsi alla storia contenuta nel romanzo, tutta incentrata sull'idea che si è verificata una deviazione dal passato reale³. Non solo: oggi esiste una letteratura crescente che sta studiando la migrazione del *Sanguo yanyi* attraverso la diaspora cinese dell'Asia orientale e sudorientale⁴.

2. La fortuna del romanzo in Thailandia

Ancora oggi, in Cina e nei paesi della regione storicamente sensibili alla civiltà cinese, *Il romanzo dei tre regni* continua a essere riscritto e «applicato» ai problemi della vita quotidiana. Si potrebbe affermare, in modo più magniloquente, che il *Sanguo yanyi* nelle sue molteplici versioni sia il fondamento di un'etica degli affari e della politica e anche l'espressione di una cultura della strategia della vita pubblica.

In Siam l'opera venne tradotta alla fine del Settecento, all'inizio del cosiddetto «periodo di Bangkok», su richiesta del primo monarca della dinastia Jakkri. In thai il *Sanguo yanyi* è conosciuto con il titolo trascritto di *Sam Kok*. Nel 1905 era entrato nelle scuole medie e venne studiato da generazioni di studenti.

Nel 1914, durante il sesto regno Jakkri, il re Vajiravudh (in carica dal 1910 al 1925), tutt'altro che privo di talento letterario, fondò la Società letteraria ordinandole di indicare le opere esemplari in ciascuno dei sette generi. Il *Sam Kok* fu giudicato esemplare nella categoria delle «raccolte di racconti»⁵.

Nell'arco di un centinaio d'anni dalla traduzione, il *Sam Kok* era stato a tutti gli effetti assorbito dalla società indigena e era ormai considerato parte della letteratura thai. Ma la «traduzione» (come si vedrà questo termine in realtà va messo in discussione), per quanto scorrevole e

³ R. de Crespigny, *Generals of the South: The Foundation and Early History of the Three Kingdoms State of Wu*, Canberra, Faculty of Asian Studies, Australian National University, 1990, è attualmente lo studio più importante e autorevole di questo genere.

⁴ C. Salmon (a cura di), *Literary Migrations: Traditional Chinese Fiction in Asia (17-20th Centuries)*, Pechino, International Culture Publishing Corporation, 1987. Sulla penetrazione del *Sanguo yanyi* nel mondo malese si veda della stessa autrice «The Three Kingdoms in the Malay World. Religion and Literature» in *Asian Culture*, 16, giugno 1992.

⁵ W. Senanan, *The Genesis of the Novel in Thailand*, Bangkok, Thai Watana Panich Co. Ltd., 1975, pag. 21. Re Chulalongkorn, *Phraratchaphitthi sipsong duan* (Cerimonie reali dei dodici mesi), Bangkok, Khurusapha Press, 1963, pagg. *kho-ngo* [sic]. Sulla Società letteraria in generale si veda W. F. Vella, *Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism*, Honolulu (Hi.), University Press of Hawaii, 1978, pag. 239.

elegante, conserva in larga parte la terminologia cinese, soprattutto nomi propri e toponimi, con vivo fastidio dei lettori thai che fanno fatica a ricordare i nomi dei luoghi e i personaggi minori (bisogna tener presente infatti che i protagonisti hanno più di un nome, il che complica ulteriormente le cose).

Alcuni lettori giudicano violenti alcuni passi del libro, ma se si pensa alle fotografie che costellano le pagine delle riviste e dei quotidiani, la violenza del *Sam Kok* non può essere un serio deterrente alla sua lettura.

Dal secondo decennio del nostro secolo il testo ha subito un'infinità di rimaneggiamenti, nuove traduzioni e spiegazioni, per non parlare delle applicazioni pratiche sotto forma di libri «fai da te», detti in thai *haw thu* (dall'inglese «how to»). Tra i rimaneggiamenti e le nuove interpretazioni figurano una cosiddetta «versione da tre soldi» e, con vero spirito dialettico, una versione «capitalistica», una da «bar», una «disco», svariate versioni militari e numerose a fumetti. La versione «intima», che sorprendentemente non ebbe grande successo, è scomparsa dopo la prima edizione che risale a una trentina d'anni orsono⁶. Nel 1989 la Fondazione thailandese per i ciechi ha allestito uno spettacolo di marionette tratto dal *Sam Kok*, anche se la sceneggiatura era molto distante dalla versione thai del XVIII secolo, con una marionetta che rappresentava la vincitrice di un recente concorso di bellezza in Thailandia cresciuta in California meridionale⁷. Il testo che raccomando, un tascabile scritto con lucidità per i lettori che non dispongono di molto tempo e pazienza e sono disposti a rinunciare alla dimensione letteraria dell'edizione del Primo Regno accontentandosi della trama, è *Il fiore del Sam Kok*⁸.

Il *Sam Kok*, un testo straordinariamente flessibile e malleabile, è la scusa per discutere pressoché di tutto. Ad esempio, il «dr. Phat» (pseudonimo dell'autore della «versione medica» del *Sam Kok*, che scriveva per *Air Force News*) a partire da questo testo dispensa consigli sulla salute: passa da una discussione apparentemente innocente riguardante

⁶ Nan Kong Phoe, *The Intimate Version of Sam Kok: The Love Life of Jo Cho*, trad. di Sutthiphon Nitiwatthana, Bangkok, Phraepitthaya, 1965. Alla fine degli anni cinquanta in Cina rinacque l'interesse per la carriera e il significato storico di Jo Cho (Cao Cao in cinese): si veda R. de Crespigny, «The Three Kingdoms and Western Jin: A History of China in the 3rd Century A.D.-I» in *East Asian History*, 1, 1991, pag. 9, n. 24.

⁷ R. D. Renard, «*Sam Kok*: Thai Versions of the Romance of the Three Kingdoms», saggio non pubblicato, Chiangmai, Università Payap, gennaio 1991, pagg. 16-18.

⁸ Thamnu Nawayuk (a cura di), *Sam Kok chabap hua kathi* (Il fiore del *Sam Kok*), Bangkok, Namni, 1991³. Nel periodo dicembre 1990-gennaio 1991 questo volume si è classificato nono nella categoria romanzi: si veda *Thurakit nangsū* (Il settore dei libri), 2, 1, gennaio-febbraio 1991.

le frecce con la punta avvelenata per le balestre (l'arma preferita nell'antica Cina del romanzo) a un elenco agghiacciante delle tossine, pesticidi, sostanze inquinanti, additivi alimentari e sostanze contaminanti usati al posto di ingredienti più costosi (ad esempio il borace per le polpette di pesce) che gli abitanti di Bangkok assimilano con la loro dieta⁹. La sua tattica sembra volta a alimentare nei lettori una forte preoccupazione e, considerati gli orrori ambientali della vita nella capitale, ad assicurargli in tal modo un pubblico di fedeli lettori. In altri saggi l'autore suggerisce che il personaggio di Jo Cho (Cao Cao) presenta tutti i sintomi della sifilide, una diagnosi che gli dà modo di descrivere la fase primaria, secondaria e terziaria della malattia; quindi dimostra che Jo Cho era senza dubbio un paranoico.

Secondo un calcolo fatto nel 1985, le versioni del *Sam Kok* erano una trentina, una cifra che oggi risulterebbe senza dubbio molto più alta¹⁰: alla fine degli anni ottanta e all'inizio degli anni novanta, infatti, le nuove traduzioni, i rimaneggiamenti e le applicazioni del *Sam Kok* sono diventate un'industria in sviluppo¹¹. A metà del 1992, durante un viaggio di ricerca a Bangkok, ho scoperto che tutti i principali settimanali dedicavano colonne e colonne al romanzo, usandolo per dare consigli agli uomini d'affari su come avere ancora più successo e diventare ancor più ricchi. I giornalisti si divertivano un mondo anche a stuzzicare l'ex primo ministro generale Suchinda Kraprayoon, caduto in disgrazia e dimessosi dopo il massacro del maggio 1992 al Monumento alla Democrazia, parodiando la carriera di Sima Yi, uno dei personaggi principali del *Sam Kok*¹².

L'attuale popolarità del romanzo è da ricondurre in parte al fatto che si ritiene che contenga una considerevole conoscenza della natura

⁹ Mo Phat, *Sam Kok chabap nai phaet* (*Sam Kok: l'edizione del medico*), Bangkok, Bai Bua Press, 1989.

¹⁰ Sunan Phuangphum, «Kan suksa san khong phu praphan sam kok chabap tang tang nai phasa thai» (Uno studio dei messaggi degli autori nelle versioni thai del *Sam Kok*), MA Thesis, Università di Silpakorn, 1985, pagg. 23-29.

¹¹ Secondo il *Thurakit nangsū* (si veda la nota 8), Bunsak Saengrawi, *Sinlapa kanchai khon nai sam kok* (L'arte di trattare le persone nel *Sam Kok*), Bangkok, Ko Kai, 1990, si è piazzato al primo posto nel settore saggistica nel periodo dicembre 1990-gennaio 1991. Un altro volume sul *Sam Kok* si è classificato decimo. Ritengo che uno studio dei bestseller in altri periodi confermerebbe il recente successo commerciale del romanzo.

¹² Si vedano gli articoli sul *Sayam rat sapda wijan* di «Jin Sao Lin» (Thongthaem Natjanong) e Atsiri Thammachot, che iniziarono ad essere pubblicati prima che il generale Suchinda diventasse primo ministro dopo le elezioni del marzo 1992 e proseguirono dopo le sue dimissioni a fine maggio. È da notare che le prime sillabe del nome del personaggio del romanzo e del generale (*sū*) in thai sono omofone, uno dei codici che hanno reso comprensibile la parodia ai lettori thai.

umana: è considerato infatti un elenco esauriente di tutte le virtù e debolezze. Nelle parole di Atsiri Thammachot, un giornalista che scrive per il settimanale *Sayam Rat* prendendo spunto dal *Sam Kok*,

tutti costoro [i personaggi del romanzo] somigliano alquanto a rispettabili parenti anziani di noi thai: alcuni sono per bene, altri molto meno¹³.

I personaggi del romanzo rappresentano l'onestà, la lealtà e la calma anche in condizioni di stress, ma esprimono altresì cieca ambizione, spregevoli debolezze e tradimento.

D'altra parte, le presunte conoscenze che il romanzo conterrebbe circa la strategia bellica, le tattiche in battaglia e l'inganno strategico sono considerate utili in politica, in diplomazia e negli affari: le arti della guerra possono essere indispensabili per sconfiggere gli avversari senza ridurre drasticamente le proprie risorse. Nell'attuale realtà sociale, dunque, il *Sam Kok* può rivelarsi prezioso per avere la meglio sul proprio rivale anche nel mondo degli affari.

Benché gli studiosi abbiano prestato una certa attenzione al posto che il romanzo occupa nella storia della letteratura thai e all'evoluzione della saga nella cultura popolare, la quantità di rimaneggiamenti che il testo ha subito non permette loro di rispondere a molte domande sul modo in cui il romanzo è penetrato nella coscienza dei moderni lettori thai: per quanto mi consta, nessun'analisi accademica del romanzo prende in seria considerazione ciò che la letteratura popolare sul *Sam Kok* che inonda edicole e bancarelle potrebbe dirci sull'attuale epoca thai.

In questo saggio mi propongo di passare in rassegna le varie versioni di questo romanzo e di metterle in relazione a momenti specifici della storia delle formazioni sociali thai. In questa analisi considererò il *Sam Kok* non tanto come un prodotto culturale importato quanto come un esempio della riproduzione della cultura cinese in Thailandia¹⁴: nel testo infatti si è conservata per così dire una certa «cinesità» che, pur avendo cessato di esercitare un'influenza «sinificante» come in epoca

¹³ *Sayam rat sapda wijan*, 9-15 febbraio 1992.

¹⁴ Il mio orientamento è leggermente diverso dalla convinzione di Toshiharu Yoshikawa che una cultura cinese importata o trapiantata stimolò i gusti dell'élite thai e dei gruppi mercantili, alimentando «un ricco stile di vita di vivace curiosità e mercantilismo attento alle possibilità di espressione dell'individuo»: si veda Toshiharu Yoshikawa, «The Development of Chinese Culture within the Urban Formation of Nineteenth-Century Bangkok» in Yoshihiro Tsubouchi (a cura di), *The Formation of Urban Civilization in Southeast Asia*, Kyoto, Center for Southeast Asian Studies, Università di Kyoto, 1991, vol. II, pagg. 52-73.

premoderna, continua a legittimare l'utilità del romanzo. Poiché l'economia thai è stata trainata dalle economie in sviluppo dei «Piccoli Draghi» (Taiwan, Hong Kong, Singapore e Corea del Sud) oltre che dal Giappone e dalla Cina meridionale, oggi il processo di «sinificazione», se così possiamo chiamarlo, è legato all'industrializzazione e al capitalismo e la *commodification* del *Sam Kok*, al pari dell'accoglienza favorevole riservatagli dai lettori thai in tutte le sue versioni, è oggi saldamente connessa a tale situazione¹⁵.

Mi sia consentito dunque rivedere la storia del rapporto tra il *Sam Kok* e le formazioni sociali thai attraverso cinque modalità – traduzione, divulgazione, frammentazione, *commodification* e mitizzazione – che esprimono e concretizzano tale rapporto. Ovviamente presento queste modalità come se fossero una sequenza temporale, ma è chiaro che esse in realtà si sovrappongono e sono sincrone in diversi momenti. Ad esempio, la prima, ossia la traduzione, riguarda il consumo del *Sam Kok* tanto oggi quanto duecento anni orsono.

3. La traduzione

Le circostanze essenziali della traduzione del romanzo in thai alla fine del XVIII secolo sono note da tempo, grazie soprattutto all'ampia prefazione del principe Damrong Rajanubhab all'edizione pubblicata nel 1928¹⁶.

Il primo re di Bangkok commissionò la traduzione del *Sanguo yanyi* dal cinese e affidò la supervisione del lavoro a un nobile di alto rango, Jaophraya Phrakhleng (Hon). Al contempo, Rama I commissionò anche una traduzione del romanzo epico Mon, *Rachathirat*, e affidò a Hon la cura anche di questo lavoro. Inoltre, il principe del Palazzo di Dietro, nipote del re, ebbe l'incarico di supervisore della traduzione del

¹⁵ Si veda ad esempio Matsumoto Kasuo, *Konlayut kankha khong chaojin phon thale* (Strategie commerciali dei cinesi d'oltremare), trad. di Thiralak Thawannaphong, Bangkok, Dokya, 1990, pubblicato in origine in giapponese, e anche Foeng Moeng Long (1574-1646), *Phumbanya tawan ok lem nung khampfi kanchai khon* (Saggezza dell'Oriente: Libro I, un testo canonico sull'uso delle persone), trad. di Adun Ratanamankasem, Bangkok, Dokya, 1991, ma pubblicato in cinese moderno già nel 1989. Il curatore di quest'ultimo volume, Thongtham Natjamnong, che ha avuto un ruolo importante nel proporre ai lettori thai la letteratura ibrida sulle arti cinesi della guerra e il successo commerciale dell'Estremo Oriente, afferma nella prefazione che Mao Tse-tung lesse nel 1963 quest'opera cinese del primo periodo moderno.

¹⁶ Principe Damrong Rajanubhab, «Tamnan nangsu sam kok» in *Sam Kok*, Bangkok, Amorn Kanphim, 1967, pagg. 8-62.

Sai-han, un romanzo storico cinese destinato a minor fortuna presso il pubblico dei lettori thai¹⁷.

I commentatori thai hanno classificato in genere tali romanzi storici nella categoria della «letteratura» anziché della «storia», sicché i loro studi si inserivano più nel filone della letteratura comparata o della storia letteraria che della storia politica¹⁸. Non solo: la qualità letteraria della traduzione, attestata dall'ammirazione dei moderni autori thai per la sua prosa, insieme con il ruolo assunto dal *Sam Kok* nel corso degli studi scolastici, ha influenzato fortemente il modo in cui l'opera è stata esaminata. Ad esempio, la minuziosa analisi di M. Dilokwanich sulla traduzione thai dal cinese arriva alla conclusione che la ragione della sua duratura popolarità va cercata più nella qualità letteraria del romanzo che nella sua funzione di reificare o commentare ironicamente le formazioni sociali thai¹⁹. Di conseguenza, si rileva l'assenza di analisi semiotiche, sociologiche e psicologiche sul *Sam Kok* nei duecento anni trascorsi dalla prima traduzione in thai²⁰.

Hon non tradusse di persona il romanzo, anche se forse contribuì a rifinirlo. Il lavoro vero e proprio di traduzione venne compiuto da due gruppi: uno cinese, che preparò una prima bozza e uno thai, che la rivedette e nel corso del lavoro la depurò di gran parte della sua «cinesità». Hon è noto anche per altre opere letterarie e la notevole qualità della traduzione è attribuita di solito alla sua partecipazione al progetto, anche se a quanto pare morì prima di portarlo a termine²¹.

¹⁷ *Phongsawadan jin sai han* (*Sai-han*: una storia cinese), Bangkok, 1965. Secondo l'introduzione del principe Damrong Rajanubhab, l'opera venne stampata per la prima volta nel 1874 e ristampata nel 1905 e nel 1963. Si veda anche M. Dilokwanich, «A Study of *Sam Kok*: The First Thai Translation of a Chinese Novel» in *JSS*, 73, 1/2, 1985.

¹⁸ Con alcune eccezioni degne di nota. Sull'importanza politica di queste opere si vedano ad esempio l'articolo di Sombat Chantornwong in *Wikhro sam kok* (*Analisi del Sam Kok*), numero speciale del *Warasan esia tawanok suksa* (*Rivista di studi asiatici orientali*), 2, 2, dicembre 1989, e la tesi per il MA di un suo ex studente, in cui si paragona il *Sam Kok* al *Principe* di Machiavelli: Manit Sangiamphonphanit, «Phunam kap kanborihan nai wannakhadi ruang sam kok» (*Il comando e la conduzione ne Il romanzo dei tre regni*), Università di Chulalongkorn, 1979.

¹⁹ M. Dilokwanich, «Ekkalak thai nai sam kok: rupbaep kanpraphan» (*L'identità thai nel Sam Kok: il modo della sua composizione*) in *Warasan thammasat*, 13, 2, 1984. Il celebre scrittore M. R. Kukrit Pramoj ebbe ad affermare di essersi rivolto al *Sam Kok* per rinfrescare il suo stile in prosa quando lo sentiva piatto.

²⁰ Sarà evidente più avanti che in questa sede la mia strategia interpretativa non è dissimile da quella di B. Anderson, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, Ithaca (N. Y.), Modern Indonesia Project, Cornell University, 1965, anche se i prodotti culturali in questione sono assai diversi. Il *wayang* giavanese, soggetto del saggio di Anderson, ha avuto una diffusione più visibile del *Sam Kok* e, laddove il primo è dimostrabilmente un prodotto culturale «interno» giavanese, il secondo non è riconosciuto come tale, perlomeno non ancora.

²¹ Non tutti i commentatori concordano sul fatto che la traduzione fosse completata al

Il precedente re del Siam, Taksin, proveniva dal gruppo linguistico teochiu al pari di gran parte della popolazione cinese di Bangkok, ma l'analisi della trascrizione dei nomi propri indica che nel gruppo cinese prevalevano membri del gruppo linguistico hokkien (Fujian), il che dimostra quanto i potenti mercanti della costa cinese meridionale avessero accesso alla corte siamese e ne influenzassero le produzioni culturali²².

Perché fu commissionata la traduzione? Occorre ricordare che il primo sovrano Jakkri salì al potere con un colpo di stato e l'usurpazione in effetti è un tema ricorrente sia nel *Sam Kok* sia nel *Sai-ban*. Il principe Damrong Rajanubhab, nell'introduzione all'edizione stampata del 1928, dichiarò che il *Sanguo yanyi* era stato tradotto in quanto sarebbe stato «utile per la conduzione degli affari dello stato» (*phua prayot ratchakan ban muang*). La storia classica della Thailandia in lingua inglese interpreta la frase nel senso che il *Sam Kok* serviva «come modello per il comportamento pubblico dei sovrani, dei consiglieri e dei soldati»²³. Come spesso accade, per gli storici il rapporto tra testo e comportamento è problematico. Prescindendo per un momento dagli spinosi problemi della divulgazione e della lettura e del significato dell'aggettivo «pubblico» in quell'epoca, si può dire qualcosa (e con quanta certezza?) sul tipo di comportamento che veniva offerto come modello? Ciò che rende l'opera tanto dinamica e affascina i moderni lettori thai è l'intreccio tra guerra e politica e il modo in cui l'ingegnosità umana può costituire la principale arma del guerriero: i personaggi del *Sam Kok* personificano questo intreccio.

La seconda metà del XVIII secolo e la prima parte del secolo seguente fu un periodo di guerra per lo stato siamese, e il *Sam Kok* sembrava mostrare che il guerriero che era anche un abile politico disponeva delle risorse per conseguire la riunificazione. Taksin si era dimostrato all'altezza di questo compito non meno del nobile che era diventato il primo re Jakkri. Questa tesi circa il *Sam Kok* sarebbe vera a patto, però, che il *Sanguo yanyi* godesse già della fama di guida al corretto comportamento dell'élite di sovrani, consiglieri e soldati; e questo a sua volta

momento della morte di Hon nel 1805: si veda M. Dilokwanich, «*Sam Kok: A Study of a Thai Adaptation of a Chinese Novel*», Ph. D. Dissertation, University of Washington, 1983, pag. 44.

²² M. Dilokwanich, «*Sam Kok: A Study of a Thai Adaptation*» cit., pagg. 46-47, concorda con la conclusione di Sang Phattanothai circa la prevalenza di persone di lingua hokkien nel gruppo di traduttori cinesi.

²³ D. K. Wyatt, *Thailand: A Short History*, New Haven (Ct.) e London, Yale University Press, 1983, pag. 155. M. Dilokwanich, «*A Study of Sam Kok: The First Thai Translation*» cit., pag. 89, ritiene più che possibile che il testo del *Sanguo yanyi* fosse consultato ai tempi del re Taksin come manuale di guerra.

sarebbe vero per il primo regno a patto che un numero sufficiente di sino-thai (ovvero i grandi mercanti che lavoravano nella e con la corte) avesse già assimilato il romanzo storico.

Tuttavia, il *Sam Kok* è diventato popolare tra i lettori thai non perché detti i canoni della condotta ideale, ma perché parla dei limiti delle possibilità umane. Il romanzo in generale è «realistico» sul piano politico, al contrario dei discorsi ufficiali thai, marxisti e sociologici. Il guadagno dell'uno significa una perdita dell'altro ed anche i vincitori vengono in definitiva sconfitti in altri momenti e in altre circostanze. Le pagine del romanzo sono piene tanto di fallimenti quanto di successi: ad esempio, l'astuto generale con il suo bagaglio di trucchi fa fare la figura dell'alocco all'avversario che mette nel sacco. Si potrebbe dunque dire che nel romanzo l'esperienza umana ricalca la dialettica della vita quotidiana. La guida che il *Sam Kok* offre agli uomini pubblici è di un genere diverso da quella offerta ad esempio dagli ideali della regalità indiana. Ritorno in seguito su una definizione più sofisticata del valore politico che si può estrapolare dal romanzo, con la sua nota specificatamente mascolina e militare nel contesto thai.

Come indica il suo titolo, Jaophraya Phrakhleng (Hon) ricopriva la carica di *phrakhleng*, ossia guardiano del tesoro reale. Tra le sue responsabilità vi erano anche il controllo del porto di Bangkok, del commercio di giunche reali con la costa meridionale della Cina e degli immigrati cinesi. Non vi è prova che fosse egli stesso cinese ma, alla luce dell'importanza del commercio e dell'esperienza commerciale cinese nel successo Jakkri, è opportuno analizzare più a fondo i suoi legami con i mercanti cinesi, che fossero di sangue o matrimoniali. Ma ciò che più aiuta a spiegare perché il *Sanguo yanyi* fu tradotto è il fatto che i grandi mercanti di cui Hon si serviva in qualità di principale funzionario commerciale della corte conoscevano il romanzo come parte della loro cultura letteraria nativa e diedero un notevole contributo all'affermazione di Jakkri come primo re di Bangkok, non minore del tanto pubblicizzato valore militare di Jaophraya Jakkri, così come contribuirono all'ascesa al trono di Taksin. Un termine ibrido sino-thai per questi grandi mercanti era *jao sua*. Secondo S. Viraphol, nel suo saggio sul commercio delle giunche, il termine cinese indica ricchezza e filantropia²⁴. Dalla fine del XIX secolo il termine diventò sinonimo di padrone

²⁴ S. Viraphol, *Tribute and Profit: Sino-Siamese Trade, 1652-1853*, Cambridge (Ma.), Harvard University, 1977, pag. 161. Il termine cinese è *zuo-shan* (座山) o *je sua* in teochiu, che la fonologia thai ha trasformato in *jao sua*; in thai *jao* significa «signore», «individuo di stirpe reale», «divinità», «proprietario», «padrone».

(cinese) di pileria lungo il fiume Chaophraya. Questi *jao sua* furono i progenitori storici dei tycoons e imprenditori sino-thai che hanno oggi un ruolo di spicco nella finanza e nel commercio thai. Furono queste le circostanze che indussero la nuova corte Jakkri a incorporare nel proprio retaggio culturale la tradizione letteraria orale diffusa in tutta la diaspora cinese nel Sud-Est asiatico.

Più di un secolo dopo essere diventata la nuova capitale, Bangkok mostrava l'impronta inconfondibile della città cinese, ma nonostante l'abbondanza di indicazioni sul contributo di questa etnia alla costruzione della città, la storiografia ha impiegato molto tempo ad accettare questo dato e a soppesarne il significato, in particolare per quanto riguarda la produzione culturale²⁵. Sia pure con eccezioni degne di nota, gli storici occidentali hanno interpretato il primo periodo di Bangkok alla luce della repressione della «cinesità» istigata dalle politiche razziste dello stato thai tra il 1910 e il 1945; gli storici thai e più di recente quelli giapponesi hanno invece affrontato in modo più diretto il fenomeno²⁶.

Nei primi settant'anni circa del periodo di Bangkok, l'investitura cinese fu fondamentale per i primi quattro re della capitale. Ma il fondamento geopolitico delle relazioni interstatali tra il Siam e la Cina fu il sistema dei tributi: nel periodo 1781-1844 si toccò il massimo livello storico di missioni tributarie (quasi una all'anno) e l'ultima di tali missioni fu inviata ancora nel 1853.

Il commercio di giunche nel XVIII secolo accrebbe l'emigrazione di cinesi verso questo porto, conferendo fin dall'inizio un forte carattere di «cinesità» alla capitale Jakkri. Stando all'ipotesi di G. W. Skinner, è assai probabile che Rama I fosse per metà cinese²⁷. Molti degli importanti mercanti che ricoprivano cariche a corte e conducevano il commercio con il Siam continuavano a mantenere la residenza e una

²⁵ Si vedano alcuni particolari significativi sulla cinesità di Bangkok in G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1957, pag. 88.

²⁶ Lo studio fondamentale sul rapporto tra il commercio con la Cina e la produzione culturale in Siam è Nidhi Aeusrivongse, *Pak Kai Lae Bai Rua* (Penna e vela), Bangkok, Amarin, 1984, al cap. 1 («La cultura borghese e la produzione artistica nel primo periodo di Bangkok»). Un precedente studio pionieristico è quello di Manlika Ruangraphi, «Botbat khong chao jin nai dan sethakit sangkhom lae silpakam thai samai ratchakan thi 1 thung thi 4 haeng krung rattanakosin» (Il ruolo economico, sociale e artistico dei cinesi dal Primo al Quarto Regno del periodo di Bangkok), MA Thesis, Università di Chulalongkorn, 1975. Lo studio più completo in inglese è Toshiharu Yoshikawa, «The Development of Chinese Culture» cit., che analizza le implicazioni della tesi di Nidhi Aeusrivongse secondo cui l'élite cinese considerava volgari i romanzi storici cinesi (pag. 59).

²⁷ G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand* cit., pag. 26.

moglie cinese in Cina e a portare il codino nella società thai: il loro numero e la loro importanza spiegano perché nella corte di Bangkok si osservassero usanze cinesi²⁸. Il cinese veniva insegnato in almeno una delle famiglie di principi ancora durante il Quarto Regno (1851-68)²⁹. È documentata da tempo la presenza di motivi cinesi nell'architettura dei monasteri di Bangkok. Nel Wat Yannawa, uno dei numerosi *wat* di Bangkok che presentano motivi siffatti, si può ammirare la copia in stucco di una giunca cinese con una *stupa* al di sopra³⁰, e nel Wat Bowonniwet, un monastero reale di cui fu abate il principe Mongkut fino all'ascesa al trono nel 1851, un padiglione in stile cinese, il Wihan Keng, contiene affreschi che raffigurano la famosa battaglia navale in cui Khong Beng (Zhuge Liang, Zhuge Kongming) incendia la flotta di Jo Cho e la distrugge³¹. Svelando gli scheletri nell'armadio di famiglia, M. R. Kukrit Pramoj, il ben noto autore e statista che fa risalire le proprie origini a un immigrato cinese di fine Settecento, parla con grande fierezza e affetto della «cinesità» dei primi quattro regni di Bangkok³² e in tal modo sottolinea la penetrazione della cultura cinese nella prima corte della città. Forse per questo periodo il termine «sino-thai» dovrebbe avere un connotato più biculturale, non il semplice significato di «diventare thai» che gli hanno attribuito i sociologi e gli antropologi elogiando la capacità della società thai di assimilare i cinesi.

I primi re di Bangkok (1782-1851) presentano perlomeno due volti: il primo è quello di monarchi buddisti modello che optavano per l'opportuna incoronazione bramiana e esibivano la propria regalità secondo i canoni indiani; il secondo è quello di re mercanti, in sostanza uomini d'affari sino-thai che erano anche sovrani³³. I loro an-

²⁸ M. Dilokwanich, «*Sam Kok: A Study of a Thai Adaptation*» cit., pagg. 12-13. Ma il codino è un indice di cinesità problematico: la «cinesità» come categoria etnica è una costruzione molto successiva delle politiche razziste e assolutiste del sesto re Jakkri (1910-25). Si veda la decostruzione del paradigma dell'assimilazione di G. W. Skinner in Kasian Tejapira, «Pigtail: A Pre-History of Chineseness in Siam» in *Sojourn*, 7, 1, 1992.

²⁹ M. R. Kukrit Pramoj, *Khrongkraduk nai tu* (Scheletri nell'armadio), Bangkok, s. e., 1971, pag. 32.

³⁰ Toshiharu Yoshikawa, «The Development of Chinese Culture» cit., pag. 63.

³¹ Le riproduzioni delle decorazioni murali, discusse in R. D. Renard, «*Sam Kok: Thai Versions*» cit., verranno pubblicate tra breve dal Walter F. Vella Scholarship Fund.

³² M. R. Kukrit Pramoj, *Khrongkraduk nai tu* cit., *passim*.

³³ Quest'ultimo punto è stato appurato oltre dieci anni orsono da Nidhi Aeusrivongse, *Pak Kai Lae Bai Rua* cit. (il capitolo in questione fu pubblicato in origine nel 1982) e lo considero un dato acquisito. Sui due volti dei primi re di Bangkok si confronta ad esempio l'immagine che G. W. Skinner dà della fine del XVIII secolo come periodo caratterizzato in tutti i modi dalla cinesità con quella che emerge dall'ampia discussione di L. Gesick sul regno di Taksin («Kingship and Political Integration in Traditional Siam, 1767-1824», Ph. D. Disserta-

tenati come re mercanti risalgono come minimo all'inizio del XVI secolo³⁴.

Pur senza voler etichettare uno dei due volti come «cinese» e l'altro come «indiano» e proporre così una categorizzazione troppo rozza, si può osservare tuttavia che il destino dei due prodotti culturali derivanti da questa realtà biface è stato sostanzialmente diverso. Il *Sam Kok* è un prodotto molto più vivo e attuale del *Ramakien*, l'adattamento thai fatto da Rama I del poema epico indiano *Ramayana*. Nella storia di Bangkok, il *Sam Kok* ha ispirato scrittori, divertito e edotto i lettori e arricchito gli editori più sistematicamente del *Ramakien*: più della metà del romanzo, infatti, è costituita da dialoghi semplici, mentre nel *Ramakien* il discorso è stilizzato e innaturale. Nondimeno, laddove un catalogo della cultura nazionale thai comprenderebbe di certo il *Ramakien*, il *Sam Kok*, seppure infinitamente più popolare e smerciabile, non comparirebbe nell'elenco, per quanto venerato dalla Società letteraria di re Vajiravudh: sostanzialmente perché non è abbastanza «thai» a giudizio dei responsabili culturali dello stato, quantunque i criteri per stabilire la «thailandesità» si stiano facendo più flessibili grazie alla *commodification* della cultura di cui parlerò più avanti³⁵. È tempo di rivedere quel giudizio sulla componente indiana nella storia thai che induce gli storici ad affermare che «la tradizione militare indù ebbe una grande influenza sul Siam» senza parlare nello stesso contesto della strategia politica e militare cinese³⁶.

La campionatura statistica indica che il *Sam Kok* non è tanto una traduzione quanto una creazione in lingua thai. La dottoressa M. Di-

tion, Cornell University, 1976). Il cap. 3 («Taksin and the Thonburi Kingdom») dell'opera di quest'ultimo si conclude con una valutazione degli ideali della regalità indiana che il monarca dichiarava di aver conseguito e non fa parola o quasi dell'origine di Taksin e di ciò che avrebbe potuto significare per il suo regno. Anche il capitolo quarto su Rama I sottolinea la natura indiana della regalità a spese dell'elemento cinese nella restaurazione dinastica.

³⁴ Dhiravat na Pombejra, «Crown Trade and Court Politics in Ayutthaya» in J. Kathirithamby-Wells e J. Villiers (a cura di), *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise*, Singapore, Singapore University Press, 1990, pag. 130.

³⁵ Per una discussione della formazione storica della «thailandesità» si veda la mia introduzione a C. J. Reynolds (a cura di), *National Identity and its Defenders: Thailand, 1939-1989*, Clayton, Victoria, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1991, pagg. 1-40.

³⁶ Si veda ad esempio Sukunya Bumroongsook, «Chulachomkiao Royal Military Academy: The Modernization of Military Education in Thailand (1887-1948)», Ph. D. Dissertation, Northern Illinois University, 1991, pag. 26. Un autore secondo il quale i cinesi sono legati ai thai da vincoli più fraterni di altri gruppi etnici come gli indiani (*khaek*) e che propone una rivalutazione dell'elemento cinese nella vita thai è Thammakiat Kanari, «Wannakam jin nai wannakam thai» (La letteratura cinese nelle lettere thai) in *Sinlapa wattanatham*, 7, 4, 1986.

lokwanich, basando i suoi calcoli su un campione limitato dell'opera, conclude che ben il 60 per cento del romanzo non evidenzia una corrispondenza con l'originale cinese e che solo il 40 per cento può essere considerato una traduzione seppure approssimativa. Il 5 per cento del testo cinese, comprese le poesie, è stato omissso dalla versione thai³⁷. I traduttori del XVIII secolo (quasi certamente in questa parte del lavoro il gruppo thai svolse un ruolo decisivo) riconcettualizzarono la visione cinese del mondo nei termini della mentalità thai: ad esempio, il «cielo» subì una trasformazione «marina» per diventare qualcosa di più vicino al buddismo Theravada che al taoismo³⁸. Un autore contemporaneo parla dei valori buddisti thai nel romanzo (ad esempio la gratitudine e gli obblighi contratti per i favori ricevuti, la devozione e la lealtà, l'onestà) che ne resero facile la comprensione ai lettori thai, ma questi valori non sono cinesi bensì esempi del modo in cui il *Sam Kok* era stato interpretato in termini thai nel processo di «traduzione sommaria»³⁹.

Gli errori, le omissioni e i silenzi che accompagnarono la trasformazione del *Sanguo yanyi* in *Sam Kok* hanno lasciato moltissimo da fare ai traduttori moderni, che hanno accesso a fonti originali cinesi complete e in qualche caso scoperte di recente, per «restituire» il *Sanguo yanyi* ai lettori thai. E i titoli che danno alle loro interpretazioni del *Sam Kok* ruotano intorno all'opportunità di fornire la versione «autentica», «reale» o «vera». Il testo esemplare commissionato da Rama I e creato sotto lo stretto controllo di uno dei suoi funzionari più fidati è diventato, nei duecento anni dalla prima presentazione, un oggetto da dipanare, estrapolare, spiegare, frammentare, parodiare e plagiare onde soddisfare le svariate richieste dei consumatori del libro. Nondimeno, è essenziale autenticare il romanzo come opera tradotta dal cinese. Per quanto possa apparire thai agli occhi di un traduttore esperto, la sua «cinesità» resta e deve restare sì da legittimarne la presunta saggezza che si colloca in una favoleggiata antica Cina.

³⁷ M. Dilokwanich, «*Sam Kok: A Study of a Thai Adaptation*» cit., pag. 123. Nel cap. 3 e nell'articolo del 1985 «*A Study of Sam Kok: The First Thai Translation*» cit., l'autrice spiega che i traduttori omisero i versi per facilitare l'accettazione del *Sam Kok* come opera in prosa. Nidhi Aeusrivongse, *Pak Kai Lae Bai Rua* cit., pag. 190, sostiene che la traduzione venne eseguita in prosa per agevolare la lettura o la lettura a voce alta.

³⁸ M. Dilokwanich, «*Sam Kok: A Study of a Thai Adaptation*» cit., al cap. 7. Una versione modificata di questo capitolo è stata pubblicata con il titolo «Significance of Buddhist Thought in *Sam Kok*» in *Warasan thammawat*, 12, 4, 1983.

³⁹ Runruthai Satchaphan, *Ittiphon wannakam tang prathet nai wannakam thai* (Influenze di opere letterarie straniere sulla letteratura thai), ed. riv., Bangkok, Facoltà di Studi classici, Università di Ramkhamhaeng, 1982, pag. 132.

4. *La diffusione*

Prima dell'arrivo in Siam della tecnologia della stampa negli anni trenta dell'Ottocento, il *Sam Kok* manoscritto ebbe una circolazione limitata.

Bisogna sottolineare che il romanzo è una narrazione in prosa (come il romanzo storico Mon *Rachathirat* e il cinese *Sai-ban*), in un'epoca in cui la forma preferita di espressione letteraria era ancora la poesia. Pur essendo manoscritti, i romanzi storici erano letti o – ciò che più interessa in questa sede – declamati a voce alta dalla nobiltà e dalla famiglia reale più della storia cronachistica che la corte curava coscienziosamente. Queste narrazioni in prosa thai contribuirono in misura sostanziale alla formazione della coscienza storica dell'élite alla fine del Settecento e all'inizio dell'Ottocento. Costituivano a un tempo una fonte di informazioni politiche sui cinesi, i mon e i birmani, un modo di conoscere questi popoli non thai e quelli su cui le corti di Thonburi-Bangkok cercavano di regnare. Pertanto, i romanzi storici svolgevano una funzione non dissimile dai manuali informativi (*tamra*) che furono una caratteristica dell'educazione thai premoderna.

I loro lettori erano prevalentemente sino-thai? Non lo sappiamo. Gli immigrati cinesi potevano possedere una copia del *Sanguo yanyi* per educare i figli o semplicemente per il proprio diletto⁴⁰. In altre regioni del Sud-Est asiatico era normale che i cinesi d'oltremare, in particolare le donne, leggessero a voce alta questo romanzo, diffondendone così la storia⁴¹. In Siam la copia manoscritta utilizzata per stampare il romanzo nel 1928 era stata di proprietà della principessa Worasetsuda (1828-1907), nota per le sue doti di studiosa e di insegnante nelle corti reali dell'Ottocento, e questo suggerisce che il romanzo era parte integrante dell'educazione dell'aristocrazia⁴². Il dato generale da sottolineare, a proposito della divulgazione del *Sam Kok*, è che il romanzo tradotto costituì uno strumento di adattamento al mondo thai, così come il

⁴⁰ M. Dilokwanich, «A Study of *Sam Kok*: The First Thai Translation» cit., pag. 87.

⁴¹ Tra le comunità cinesi d'oltremare in altre regioni del Sud-Est asiatico (ad esempio a Macassar) il *Sanguo yanyi* veniva letto a voce alta ai bambini: si veda C. Salmon (a cura di), *Literary Migrations* cit., pag. 572. Concordo con il suo commento (in «The Three Kingdoms» cit., pag. 19), secondo cui la storiografia attualmente ignora in che modo circolassero i romanzi cinesi nella diaspora del Sud-Est asiatico. Il suo lavoro, teso a superare quest'ignoranza, è esemplare.

⁴² M. Dilokwanich, «*Sam Kok*: A Study of a Thai Adaptation» cit., pagg. 48-49. Su questa donna aristocratica si veda C. J. Reynolds (trad. e cura di), *Autobiography: The Life of Prince-Patriarch Vajiranana of Siam, 1860-1921*, Athens (Oh.), Ohio University Press, 1979, pagg. 11-12 e 79.

suo antenato in lingua cinese fu uno strumento di sinificazione negli stati asiatici orientali che si trovavano nell'orbita della Cina. In altre parole, esso aiutò gli immigrati cinesi che parlavano il thai e i loro discendenti a collocare la loro «cinesità», a trovarle un posto in relazione alla loro patria adottiva.

Nel 1865 il *Sam Kok* fu stampato per la prima volta in una tipografia di proprietà del dottor D. B. Bradley, il missionario americano che fu uno dei più importanti promulgatori culturali ottocenteschi della tecnologia occidentale presso l'élite siamese⁴³. La riproduzione del romanzo storico mediante la stampa – e la valorizzazione dell'antica strategia politica e militare cinese che quest'operazione comportò – conteneva però un aspetto ironico, in quanto la dipendenza rituale della corte dalla Cina era terminata con l'ultima missione tributaria del 1853. L'attinenza dell'arte di governo cinese per i sovrani siamesi venne ricordata per l'ultima volta negli annali reali quando il nobile Bunnag Jaophraya Thiphakorawong suggerì al re bambino Chulalongkorn, durante la sua incoronazione nel 1868, di seguire l'esempio dei tre antichi re savi cinesi Yao, Shun e Yu. Ma il ricordo dell'esperienza politica cinese attinente, seppure in parte favoleggiata, era destinato a non scomparire completamente con la conclusione delle relazioni tributarie formali. Per soddisfare il mercato creato dalla nuova tecnologia tipografica, una quantità di storie, romanzi storici e biografie cinesi venne tradotta in lingua thai e pubblicata in quel periodo⁴⁴.

Quale importanza ebbe il massiccio corpo di storie e romanzi cinesi tradotti, in particolare tra il Quarto e il Sesto Regno (1851 e 1925)⁴⁵? I consumatori di queste traduzioni erano disposti a leggere opere in prosa e, dato il loro numero, il mercato pronto a fornirle doveva essere piuttosto ampio. I potenziali lettori delle traduzioni erano i residenti della capitale che erano stati per così dire cinesi (ossia avevano come

⁴³ M. Dilokwanich, «*Sam Kok: A Study of a Thai Adaptation*» cit., pag. 49. Su Bradley si veda D. C. Lord, *Mo Bradley and Thailand*, Grand Rapids (Mi.), William B. Eerdmans, 1969.

⁴⁴ L'elenco delle traduzioni è stato pubblicato più volte. Si veda ad esempio Runruthai Satchaphan, *Itthiphon* cit., pagg. 121-23, che trae i titoli in larga parte dall'introduzione di Damrong Rajanubhab all'edizione del 1928 del *Sam Kok*, *Tamnān nangsu sam kok*.

⁴⁵ Sebbene gli studi di M. Dilokwanich, Sunan Phuangphum e altri vi abbiano parzialmente ovviato, l'energico appello lanciato oltre quindici anni orsono da Khwandi Rakphong agli studiosi a affrontare in modo serio lo sviluppo della letteratura cinese in lingua thai in tutti i periodi e in tutte le sue manifestazioni è rimasto in larga misura lettera morta: si veda l'esauriente rassegna di Khwandi Rakphong, «Wiwatthanakan khong wannakam jin baep jin lae kiaw kap jin nai phasa thai» (Lo sviluppo della letteratura cinese in lingua thai, la scrittura modellata su forme cinesi e gli scritti sulla Cina) in *Warasan thammawat*, 7, 2, 1977.

lingua madre un dialetto cinese) ma usavano ormai più o meno correntemente il thai. L'élite sino-thai era «vecchia». Molte famiglie cinesi si trovavano nel regno da due o tre generazioni e negli anni sessanta dell'Ottocento alcune si erano fatte strada nell'élite della capitale. Un'altra implicazione dell'ondata di traduzioni di quel periodo è la presenza di persone bilingui in grado di tradurre le opere. I mecenati o i finanziatori delle traduzioni erano i membri dell'alta nobiltà (come la famiglia Bunnag), che avevano stretti legami con la popolazione cinese immigrata presentandosi come loro signori⁴⁶.

Ma la circolazione del romanzo storico *Sam Kok* in forma manoscritta e poi stampata è solo una parte della storia della sua diffusione. È possibile che la traduzione commissionata da Rama I sia giunta inaspettata per l'élite colta? Una tradizione orale precedette la versione manoscritta in Cina, dove il ciclo del *Sanguo yanyi* era conosciuto dai cantastorie e dal loro pubblico ben prima che fosse fissato in forma stampata. In effetti, la lunga storia dei rimaneggiamenti del *Sanguo yanyi* nelle società dell'Asia orientale e sudorientale suggerisce che la diffusione orale, la ripetizione a voce, siano state una forza che ha stimolato attivamente sempre nuove versioni. Tale meccanismo di *feedback*, che W. Ong e altri hanno definito «oralità secondaria», avrebbe contribuito a determinare l'interesse dei consumatori per ogni presunta nuova versione. È quanto è avvenuto anche in Siam. Ancora oggi le persone che conoscono il *Sam Kok*, in particolare gli immigrati cinesi di prima e di seconda generazione, amano raccontare le storie o parlare dei loro personaggi preferiti con parenti e amici⁴⁷. Questa oralità secondaria crea un pubblico informato che, nella misura in cui legge, contribuisce a alimentare la domanda di versioni stampate nuove o insolite.

Arriviamo così al problema di come le storie tratte dal *Sam Kok* si diffusero tra la popolazione analfabeta. A questo proposito la documentazione thai è molto scarsa e le ricerche in questo campo sono assai poche, sicché devo limitarmi a presentare alcune possibilità. Per chi non era in grado di leggere né in thai né in cinese, vi erano narrastorie istruiti, in grado di scrivere lettere e svolgere altre mansioni da copisti, che leggevano a voce alta gli episodi preferiti del romanzo in cambio di qual-

⁴⁶ Kwandi Rakphong, «Wiwatthanakan» cit., pagg. 103-04.

⁴⁷ Esistono numerose indicazioni aneddotiche a riprova di questo fenomeno. Phirun Chatravanichakul, ad esempio, racconta di aver accompagnato, alla fine degli anni cinquanta, il padre, un teochiu nato in Cina, al giardino Phra Meru, che si trova vicino al Grande Palazzo di Bangkok, dove tra chioschi di astrologhi e venditori di amuleti buddisti la gente si riuniva per parlare tra le altre cose delle virtù e delle debolezze dei vari personaggi del *Sam Kok*. Comunicazione personale, 5 febbraio 1991.

che spicciolo⁴⁸. L'opera cinese (*ngiw*), che a detta di alcune fonti europee veniva rappresentata a Ayutthaya, come minimo già nel XVII secolo, contribuì quasi certamente alla divulgazione del *Sam Kok*. In epoca moderna alcuni copioni per la *ngiw* erano tratti dal romanzo. Ma l'opera cinese, al contrario del *Sam Kok* che è considerato in una certa misura parte della cultura letteraria thai e quindi degno di attenzione, è giudicata una forma estranea di cultura popolare, non sufficientemente thai per essere una forma d'arte teatrale thailandese: quindi l'idea di una stretta connessione tra *ngiw* e *Sam Kok* dev'essere ancora verificata a fondo.

Nondimeno, la *ngiw* era popolare tra gli immigrati cinesi della classe operaia, che costituivano la percentuale maggiore della popolazione cinese immigrata in Siam. Per il 1830, G. W. Skinner sostiene che in tutto il Siam i cinesi nati in Cina erano 100 mila, molti dei quali nella capitale: un pubblico consistente per le rappresentazioni dell'opera cinese⁴⁹. Quanti operai clienti dei bordelli, delle sale da gioco, delle fumerie d'oppio, che il governo dava in appalto per raccogliere entrate, assistevano all'opera cinese andando o tornando da questi altri luoghi di svago o durante feste e cerimonie nei monasteri? Sappiamo che la *ngiw* venne rappresentata durante una processione che portò la cosiddetta immagine del Buddha di Smeraldo da Vientiane nel periodo di Taksin, a fine Settecento; del resto 112 statuette di pietra raffiguranti personaggi della *ngiw* fanno mostra di sé nel palazzo di Taksin⁵⁰. La corte del Palazzo di Fronte finanzia dagli anni quaranta agli anni ottanta del secolo scorso compagnie dell'opera cinese e verso la fine di questo periodo il principe del palazzo, Wichaichan, introdusse le marionette cinesi: una parte almeno dei copioni per questi spettacoli era tratta dal ciclo del *Sam Kok*⁵¹. Le compagnie di attori chiamate da Guangzhou in Thailandia ancora a metà del nostro secolo dimostrano quanto il legame degli

⁴⁸ Quest'interessante informazione etnografica è tratta dalla prefazione alla versione di Yakhop del *Sam Kok*, *La versione del narrastorie mendicante*, il cui primo volume venne pubblicato nel 1943. Si veda oltre la nota 58. Yakhop non fornisce date né fonti sull'attività dei narrastorie di strada.

⁴⁹ G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand* cit., pagg. 70-71. Rivedendo le stime demografiche fatte dai visitatori europei dell'Ottocento, l'autore rileva che le sovrastime si spiegano con il fatto che gli europei trascorrevano gran parte del tempo nella capitale, più cinese di ogni altra regione del paese.

⁵⁰ Bunthoet Aratan (a cura di), *Khon jin 200 pi phai tai phra borommapho somphan senthang setthakit chabap phiset* (Duecento anni dei cinesi sotto la protezione di Buddha, prospettiva economica, edizione speciale), Bangkok, Senthang Setthakit, 1983, pag. 169 (sulle figure di pietra si vedano le pagg. 230-37). L'autore dell'articolo, Chanai Wannali, che non riporta alcuna fonte, connette l'opera cinese al *Sam Kok* affermando che il primo re Jakkri patrocinò gli spettacoli della *ngiw* durante la traduzione del romanzo dal cinese.

⁵¹ Sathian Duangchanthop, «Hun chin 100 pi nai phiphitthaphan krom sinlapakon»

immigrati cinesi con la Cina fosse rafforzato dal contatto con quest'antica forma di teatro⁵².

In un periodo più recente la *ngiw* ha svolto un ruolo di divulgazione nella moderna cultura politica thai nella forma della *ngiw kanmuang* o «opera politica cinese», una parodia degli uomini politici diventata enormemente popolare tra gli studenti universitari, in particolare all'Università di Thammasat dalla fine degli anni sessanta fino alla metà degli anni settanta e poi a varie riprese. Diversi leader militari e civili sono stati messi in caricatura come personaggi del *Sam Kok* e scherniti dalla stampa e durante la partita di calcio annuale tra Thammasat e Chulalongkorn, quando si attenuavano i normali divieti di critica ai regimi militari⁵³. La satira era aspra e decisamente pesanti i sarcasmi nei riguardi degli uomini politici. Gli organizzatori, gli attori e gli autori di queste parodie erano in qualche modo protetti dallo strumento di divulgazione sinificato in quel periodo di censura repressiva? Tale strumento ha reso la satira più irrealista e si è perciò potuto sfruttare il carattere straniero della *ngiw*? Occorre spiegare e distinguere dal semplice divertimento l'esatta funzione dell'«altro» cinese nella *ngiw* politica.

Un altro momento della metamorfosi del *Sam Kok* per le persone di lingua thai si ebbe verso la fine del XIX secolo, quando le storie del romanzo furono riscritte come *lakbon nok*, una forma di teatro popolare al di fuori della corte⁵⁴. Le commedie, condotte a ritmo serrato, erano piene di umorismo, polemiche, insulti e volgarità. Uno dei nobili vicini al re Chulalongkorn, Jaophraya Mahintharasakthamrong, disponeva di una compagnia per rappresentare tali commedie e commissionò vari copioni, molti dei quali tratti da opere classiche della letteratura thai⁵⁵.

(Marionette cinesi: cento anni nel Museo del Dipartimento di Belle Arti) in *Sinlapa wathathanatham*, 13, 4, 1991.

⁵² Secondo un autore, il carattere cinese di Bangkok (ad esempio la necessità di parlare una lingua cinese in molti mercati della capitale) in realtà non cambiò fino al periodo Sarit alla fine degli anni cinquanta. Ancora in quel decennio, le donne cinesi di mezza età fungevano da agenti matrimoniali per i cinesi che cercavano una moglie della loro etnia nella zona di mercato di Bangrak sul fiume Chaophraya: si veda Krit Sombatsiri, *Jek sakdina* (Cinesi feudalizzati), Bangkok, Kaeo Prakai, 1986, al cap. 4.

⁵³ Si veda ad esempio il formato a fumetti di Naikhacha e Chai Ratchawat, *Ngiw kanmuang* (Opera politica cinese), Bangkok, Praphansan, s. d., vol. I, che risale al 1975.

⁵⁴ Sunan Phuangphum, «Kan sukxa san khong» cit., al cap. 4.

⁵⁵ Nai Thim Sulyang, un poeta che era stato severamente punito dalla corte di Chulalongkorn per aver contravenuto alle corrette convenzioni letterarie, fu uno degli autori che adattarono il *Sam Kok* al teatro *lakbon nok*: si veda il mio «Sedition in Thai History: A Nineteenth-Century Poem and its Critics» in M. Chitakase e A. Turton (a cura di), *Thai Constructions of Knowledge*, London, School of Oriental and African Studies, University of London, 1991, pagg. 15-36.

La forma particolare di *lakhon nok* preferita da costui, detta *phanthang*, proponeva personaggi di diverse nazionalità, sicché gli attori indossavano costumi che li identificavano come mon, laotiani, birmani o cinesi.

All'inizio di questo secolo la pubblicazione di un gran numero di giornali e riviste nella capitale scatenò una caccia frenetica a materiali popolari e facili da reperire, e i romanzi storici cinesi (*niyai ing phong-sawadan*) erano uno strumento adatto per soddisfare il crescente pubblico di lettori thai. Finora gli studi si sono orientati in prevalenza sul ruolo del romanzo occidentale nella genesi del romanzo thai, trascurando quindi questa forma culturale tanto popolare che gli editori incontravano difficoltà a accontentare tutto il mercato disponibile. Gli autori thai fingevano di pubblicare storie tradotte dal cinese, mentre in realtà molte di queste cosiddette «storie cinesi» venivano prodotte in Siam. La riedizione e la ristampa del *Sam Kok* come testo esemplare nel 1928 si inserì in questo contesto di un rinnovato appetito di romanzi storici cinesi. Non molto tempo dopo, il romanzo venne frammentato e alterato definitivamente in una falsa versione orale da un autore che intese contestare i popolari ma mediocri romanzi storici cinesi, molti dei quali inventati per soddisfare la domanda del mercato.

5. La frammentazione

Il romanzo dei tre regni in realtà era sempre stato frammentato in Cina, in Thailandia e in altre regioni della diaspora cinese nel Sud-Est asiatico. Se si considera il modo in cui le storie tratte dal *Sam Kok* si diffusero in forma orale e attraverso le rappresentazioni della *ngiw*, la frammentazione del romanzo storico era la norma, per così dire, sia tra la popolazione analfabeta sia tra quella istruita. Nessun oratore o narratore conosceva tutti i racconti, che peraltro non dovevano essere narrati secondo la successione codificata dalla tecnologia tipografica e fissata dai testi manoscritti in Cina in una fase relativamente posteriore nella storia del romanzo. L'unità dell'opera rappresentata dalla forma manoscritta o stampata, come il testo esemplare del *Sam Kok* in thai, era un'unità costruita, convenzionale: quando qualcuno raccontava la storia ai familiari e agli amici, sceglieva i brani e le parti che gli sembravano più significativi. Ancora oggi il *Sam Kok* si colloca al confine tra cultura scritta e orale e la sua capacità di riprodursi scaturisce dal fatto che la gente ne evoca i personaggi tanto oralmente quanto per scritto.

Dopo diversi decenni in cui il romanzo thai nel suo complesso aveva attraversato grandi cambiamenti, un altro momento significativo nella

genealogia del *Sam Kok* in Siam fu il dopoguerra. L'autore della versione radicalmente nuova del *Sam Kok*, *La versione del narrastorie mendicante* (*Chabap wanniphok*) pubblicata originariamente a puntate sulla stampa quotidiana, era «Yakhop», il cui vero nome era Chot Phraephon (1908-56)⁵⁶. Yakhop faceva parte del vivace cenacolo letterario che faceva capo a Kulap Saipradit, curatore, saggista e romanziere che segnò la storia letteraria della Thailandia nei vent'anni che precedettero la seconda guerra mondiale. Su consiglio di quest'ultimo, Yakhop dedicò il proprio talento a opere di ampio respiro con l'obiettivo esplicito di soppiantare i romanzi storici cinesi allora tanto popolari, ma che gli scrittori ribelli consideravano letteratura mediocre.

Gli autori di questa nuova generazione degli anni trenta erano fieri che la loro «ribellione» (*patiwat*) fosse riuscita a allontanare i lettori dai romanzi storici cinesi di qualità scadente⁵⁷. Il contributo di Yakhop a tale ribellione fu la pubblicazione a puntate sui quotidiani di un romanzo storico noto come *Il conquistatore del mondo*, che si voleva basato su otto versi di una cronaca birmana. Il romanzo in più volumi, che Kulap Saipradit definì «un romanzo di grande forza», era costituito da 1 milione e 600 mila parole, che se messe di fila avrebbero coperto 14 chilometri. La storia di un re birmano e delle sue amanti diventò emblematica di un genere popolare conosciuto come *roprop rakra*, ossia «guerre e affari di cuore»⁵⁸. I romanzi romantici di questo tipo drammatizzavano il problema della scelta e dell'uguaglianza in un momento in cui sulla stampa quotidiana si discuteva il significato del nazionalismo thai, veniva riformato il codice civile e il paese era scosso dalla caduta della monarchia assoluta. Questi romanzi, che si ritrovano anche nei paesi colonizzati del Sud-Est asiatico (Malesia, Vietnam, Indonesia), incoraggiavano la riflessione in «tempo simultaneo», un cambiamento di coscienza che rendeva possibile la sognata comunità nazionale⁵⁹.

Dal 1943 al 1955 Yakhop riscrisse il *Sam Kok* trasformando le storie nelle biografie di 18 personaggi principali⁶⁰. Il titolo – *La versione del*

⁵⁶ Lo pseudonimo di Chot fu opera di Kulap Saipradit, che trasse ispirazione dall'autore inglese di racconti W. W. Jacob, che scriveva per *The Strand*: si veda Kulap Saipradit *et al.*, *Yakhop anuson* (In memoria di Yakhop), Bangkok, Phrae Phitthaya, 1961, pag. 71.

⁵⁷ Si veda il resoconto di questa rivolta letteraria riportato da Kulap Saipradit *et al.*, *Yakhop anuson* cit., pagg. 74-75.

⁵⁸ Sui commenti dello stesso Yakhop circa le differenze tra questo genere di romanzo storico e la storia vera e propria si veda la sua prefazione a *Phu chana sip thit* (Il conquistatore del mondo), Bangkok, Phadung Suksa, 1966.

⁵⁹ B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ed. riv., London, Verso, 1992.

⁶⁰ La versione di Yakhop attingeva a piene mani dalla traduzione inglese del *Sanguo*

narrastorie mendicante – derivava dai cantastorie di strada di cui si è parlato, che lo leggevano a voce alta ai lavoratori analfabeti alla fine della giornata. Secondo la prefazione di Yakhop, gli ascoltatori sceglievano gli episodi in cui comparivano i loro personaggi preferiti: quindi la sua versione della saga mirava a riprodurre in forma stampata quella che la gente preferiva quando ascoltava le storie. Nel raccontare le storie dei 18 personaggi, l'autore impersonava il narrastorie e coinvolgeva il lettore in un dialogo, richiamando così l'attenzione sull'aspetto comunicativo della narrazione e sforzandosi di restituire il ciclo all'oralità⁶¹.

Fa da contrappunto all'identificazione di Yakhop con il narrastorie mendicante e il suo ascoltatore indigente l'autore aristocratico, uomo politico e inveterato parodista M. R. Kukrit Pramoj, il quale scrisse due versioni del romanzo ironizzando sulla falsa versione orale di Yakhop. La prima, pubblicata nel 1949, celebrava un personaggio di fantasia che nel *Sam Kok* resta sullo sfondo, Beng Heck, un coraggioso cittadino thai che si batte contro il potente impero cinese⁶². Questo personaggio contribuì a alimentare il mito nazionalista secondo il quale l'identità comune thai era sopravvissuta alla dominazione cinese nei secoli precedenti per riemergere trionfale nella storia. Non è un caso che, dopo la pubblicazione a puntate sui quotidiani, il libro sia stato pubblicato nell'anno della vittoria comunista in Cina. Un anno dopo, nel 1950, M. R. Kukrit Pramoj pubblicò la sua *Versione capitalista*, altra risposta alle pretese della *Versione del narrastorie mendicante*⁶³. Questa volta egli ribaltò i ruoli del buono e del cattivo, narrando la storia dal punto di vista di Jo Cho, che il testo esemplare di Hon nel Primo Regno aveva presentato come un personaggio sostanzialmente negativo. Anche se i lettori di oggi non conoscono direttamente la realtà politica degli anni cinquanta, è più che possibile che la storia della *Versione capitalista* va-

yanyi di C. H. Brewitt-Taylor. Una serie economica di brani scelti delle 18 biografie è stata ristampata dieci volte a partire dal 1987 dalla Dokya Press: l'ultima, al momento in cui scrivo, è del gennaio 1992.

⁶¹ M. Dilokwanich, «*Sam Kok: A Study of a Thai Adaptation*» cit., al cap. 8, analizza a fondo la tecnica narrativa.

⁶² M. R. Kukrit Pramoj, *Beng heck phu thuk klun thang pen* (Beng Heck [Meng Hou]: colui che venne inghiottito), Bangkok, Kaona Press, 1972. Nella prefazione l'autore si fa beffe dello stimato collega Yakhop, affermando che la versione di Beng Heck è scritta senza nessuna pretesa di elargire alcuna conoscenza (*khwamru*) né ideologia (*latthi*), ma è semplicemente un racconto divertente da narrare durante un buon pasto annaffiato da whisky.

⁶³ M. R. Kukrit Pramoj, *Jo cho naiyok talotkan* (Cao Cao, primo ministro a vita), Bangkok, s. e., 1950. Si veda anche M. Dilokwanich, «*Sam Kok: A Study of a Thai Adaptation*» cit., pagg. 255-66.

da letta nel contesto delle lotte per il potere di quel periodo, quando l'autore, oltre che un giornalista, era un uomo politico attivo. Il sottotitolo del libro è «Primo ministro a vita» e probabilmente intende far riferimento al feldmaresciallo Plaek Phibunsongkhram, che era stato primo ministro dei governi militari dal 1947 fino al 1958, quando era stato infine abbattuto dal feldmaresciallo Sarit Thannarat. Kukrit Pramoj è stato in genere un feroce critico dei governi militari⁶⁴.

Una delle vittime della repressione che seguì al colpo di stato del 1958 fu Sang Phattanothai, che si scontrò con il regime anticomunista e fu incarcerato dal 1958 al 1965. Durante la prigionia, costui svolse ricerche e scrisse la propria versione del *Sam Kok*, che intitolò *La tattica militare nel Sam Kok*⁶⁵. La versione di Sang Phattanothai, accompagnata da un glossario geografico, un glossario dei protagonisti e una mappa ridisegnata dei tre regni, ricalca gli studi positivisti degli studiosi occidentali che hanno cercato di documentare l'antica Cina reale dei tre regni. Come nella versione di Yakhop, la storia assunse la forma di biografie dei personaggi.

Le opere di Yakhop, M. R. Kukrit Pramoj e Sang Phattanothai sono le versioni postbelliche più conosciute del *Sam Kok*, ma altri autori meno noti hanno sfornato versioni che rientrano più o meno entro i confini del genere fissati dagli autori più famosi. Si ha la sensazione che le versioni popolari abbiano creato un pubblico di lettori o un vero e proprio mercato e che autori minori ne abbiano seguito le orme per approfittare dell'interesse dei lettori. Ad esempio, *Il valore del Sam Kok*, una raccolta di articoli di giornale degli anni cinquanta di un ex docente dell'Università di Chulalongkorn, è un volume didattico che delinea le qualità dei personaggi principali, spiega al lettore otto ragioni per immergersi nel romanzo e contiene un brano sui cavalieri (*asawin*), termine con cui erano conosciuti gli assassini del generale della polizia Phao Siyanon⁶⁶.

⁶⁴ M. Dilokwanich, «*Sam Kok: A Study of a Thai Adaptation*» cit., pagg. 266-67, attribuisce il successo della versione di M. R. Kukrit Pramoj alla sua valutazione controversa dei personaggi e alla «novità del contenuto», ma non prende in considerazione una lettura più politica. Merita tuttavia ulteriore attenzione la possibilità che la *Versione capitalista* contenga elementi che portano a identificare Jo Cho con il feldmaresciallo Plaek Phibunsongkhram.

⁶⁵ Sang Phattanothai, *Phichai songkebram samkok* (La tattica militare nel *Sam Kok*), Bangkok, s. e., 1969, 1986² e 1992³. Si veda anche M. Dilokwanich, «*Sam Kok: A Study of a Thai Adaptation*» cit., pagg. 241-50, 275 e nota 69.

⁶⁶ Mongkhonchai Hemmarit (a cura di), *Nangsu sam kok di yangrai* (Il valore del *Sam Kok*), Bangkok, Dokya, 1989. Sui cavalieri di Phao si veda Thak Chaloeontiarana, *Thailand: The Politics of Despotic Paternalism*, Bangkok, Social Science Association of Thailand, 1970, pag. 82.

Esiste come minimo una versione militare precedente allo studio di Sang Phattanothai: pubblicata nel 1954 da un diplomatico della scuola dell'aviazione militare thai, che era stato addestrato in uno dei collegi militari americani e aveva il grado di ufficiale di marina, il *Sam Kok*, *l'edizione militare*, è un documento interessante che evidenzia l'intreccio tra guerra e politica. Si propone di modernizzare il romanzo e pertanto adotta il linguaggio e i concetti della guerra moderna («guerra nucleare», «guerra per procura», «guerra psicologica», e così via)⁶⁷.

La popolarità delle versioni che traevano spunto dalla presunta conoscenza della strategia militare contenuta nel *Sam Kok* è connessa ai timori per la sicurezza tipici degli anni cinquanta, suscitati dalla vittoria comunista in Cina, dall'alleanza sempre più stretta con il governo americano per combattere il comunismo e dalla mentalità da guerra fredda adottata dai regimi militari per allinearsi alla politica statunitense. Nel 1952 si ebbe la prima pubblicazione della traduzione thai dell'*Arte della guerra* del cinese Sunzi⁶⁸. Questo testo, ristampato più volte e distribuito come volume cerimoniale ai funerali di capi dell'esercito quali il generale Kris Sivara nel 1976, trovava ancora posto nel corso di studi dell'accademia militare thai. La sua pubblicazione in lingua thai nei primi anni della guerra fredda indica che, essendo la Cina il pericolo evidente e presente per la regione, i testi cinesi classici erano considerati utili per capire la strategia e le tattiche del nemico. L'applicabilità di un testo cinese tradizionale sull'arte della guerra alle operazioni del moderno esercito thai meritava uno studio più attento. Che cosa avrebbero dovuto imparare esattamente i cadetti da quest'opera? Si tratta semplicemente di una raccolta di massime eterne (del tipo «la guerra si basa sull'inganno») oppure si propone di inculcare nei cadetti, che in futuro prenderanno in mano le redini del potere, le stesse abitudini mentali dei personaggi del *Sam Kok*, nei loro trucchi, nelle loro strategie e nei loro rischi calcolati? La frammentazione del romanzo negli anni cinquanta e sessanta sulla base del suo contenuto specificatamente militare è da ricondurre, a mio giudizio, alla convinzione che dovendo

⁶⁷ Nawa-ek Somphop Phirom, *Sam kok chabap senathikan* (*Sam Kok*, l'edizione militare), Bangkok, Wathin Phaplikhechan, 1991.

⁶⁸ Sunzi, *Tamra phichai songkbram khong sun wu* (L'arte della guerra di Sunzi), trad. e cura di Sathian Wirakun, Bangkok, Ko Kai, 1986. Esistono diverse opere derivate dall'«Arte della guerra» cinese, ad esempio un volume che incrocia per così dire i vari generi adattando il testo di Sunzi a vari racconti di guerra, compreso il *Sam Kok*: si veda Bunsak Saengrawi, *Tamra phichai songkbram sun wu phak patibat* (Il trattato della guerra di Sunzi e le sue applicazioni), Bangkok, Ko Kai, s. d. (l'originale cinese venne pubblicato a Hong Kong).

esercitare il potere si possano apprendere varie lezioni da *Il romanzo dei tre regni*⁶⁹.

6. *La commodification*

Dopo la normalizzazione delle relazioni tra Thailandia e Cina a metà degli anni settanta ebbe luogo un riallineamento geopolitico. All'inizio del decennio successivo venne neutralizzata l'insurrezione comunista aiutata e incoraggiata dal Partito comunista cinese e la Cina cessò di essere lo spauracchio agitato fin dagli anni trenta dalla propaganda anti-comunista dei regimi militari. Migliaia di cittadini thai di origine cinese hanno così potuto visitare la patria avita e riscoprire la propria cinesità. Sang Phattanothai, ad esempio, ritrovò le proprie radici cinesi in prigione mentre lavorava al *Sam Kok* e si recò in Cina nel 1978, scrivendo un resoconto di quest'esperienza, uno dei tanti di questo genere scritti da pellegrini nati in Thailandia che facevano ritorno alle proprie origini⁷⁰.

A seguito di questo riallineamento geopolitico, il commercio thai si è appoggiato alle strutture cinesi come mai in passato⁷¹ e nella stessa Cina si sono aperte opportunità economiche. Il colosso dell'agricoltura e delle telecomunicazioni Charoen Phokphan, diretto da discendenti degli immigrati teochiu, oggi investe più massicciamente in Cina che in Thailandia, e le economie in sviluppo dei Piccoli Draghi dell'Estremo Oriente contribuiscono attivamente allo sviluppo del capitalismo thai come fornitori di capitale, produttori e mercati dei beni per l'esportazione prodotti in Thailandia. Il successo economico dell'Estremo Oriente ha conferito il marchio della legittimità al predominio dell'imprenditoria sino-thai nell'economia thailandese degli anni ottanta e dei primi anni novanta, e a questa legittimazione si è accompagnata l'affermazione della cultura cinese. La *commodification* dell'identità cinese si traduce nel trionfo della borghesia sino-thai come «la» borghesia nazionale.

⁶⁹ Nawa-ek Somphop Phiom, *Sam kok chabap senathikan* cit., pag. 16.

⁷⁰ Sang Phattanothai (a cura di), *Thiaw muang tae jiu khwam samphan rawang phrajao taksin kap phrajao krung jin* (Viaggio nella terra Teochiu: relazioni tra il re Taksin e l'imperatore cinese), Bangkok, s. e., s. d.

⁷¹ Sul dominio dei capitalisti e delle conglomerate finanziarie cinesi nella Thailandia moderna si veda Suehiro Akira, *Capital Accumulation in Thailand, 1855-1985*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies, 1989, ai capp. 5.3 e 7.3. Si veda anche Krirkkiat Phipatseritham e Kunio Yoshihara, *Business Groups in Thailand*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1983, al cap. 2. Considerato quanto l'etnia cinese sia oggi parte integrante dell'economia politica nazionale, appare ormai superata la nozione di imprenditorialità «indigena» enunciata in quest'ultimo volume.

Il processo attraverso cui si è giunti a tutto questo è connesso alla formazione storica dell'identità nazionale thai. All'inizio degli anni ottanta quest'identità è stata schematizzata e burocratizzata, un processo che ha favorito la promozione del paese per attirare turisti stranieri⁷². La storia e la cultura nazionale thai si sono trasformate in merci e le loro immagini e simboli, sotto forma di una riproduzione dell'effigie di Budda oppure di una vacanza in una delle località eleganti della penisola malese, si possono oggi acquistare e «sperimentare». La cultura thai ha acquisito un sapore particolare, uno dei tanti che devono competere con la *commodification* di altre culture nazionali nella regione o in altre zone. La cultura cinese è un altro genere di consumo venduto in Thailandia e dev'essere considerata oggi una sottocultura nel quadro della cultura nazionale ufficialmente riconosciuta. Le sottoculture, che siano di una tribù montanara, cinese, mon o laotiana, possono essere chiaramente diverse da quella nazionale «standard», ma non sono più tanto minacciose da dover essere emarginate o confinate in altro modo: al contrario, rendono più variegata e attraente l'avventura del turista.

Non mancano gli esempi di questa *commodification* della cultura cinese derivante da quella generale della cultura nazionale thai. Vengono proposte varie produzioni culturali – letteratura, cultura materiale, eredità – per soddisfare l'appetito non solo delle persone di origine cinese ma di ogni consumatore thai di cultura. Tra gli altri prodotti, i testi sulle usanze e l'arte cinesi attestano questa vera e propria fioritura di cineserie, per decontestualizzare questo termine venerabile, in Thailandia⁷³. La rivista *Sinlapa watthanatham* (Arte e cultura), che è diventata un tomo spesso, brillante e di alta qualità, ha ospitato numerosi articoli sulla cultura cinese a partire dalla metà degli anni ottanta e può essere considerata emblematica della conservazione e *commodification* postmoderna di tutti gli aspetti della cultura in Thailandia⁷⁴. Dopo le celebrazioni per il bicentenario di Bangkok nel 1982, la rivista economica *Sen thang setthekit* (Prospettive economiche) ha pubblicato due grossi volumi sulla cultura cinese a Bangkok, elencando i successi dei cittadini thai nati in Cina e dei loro discendenti a tutti i livelli⁷⁵. I cittadini thai figli di

⁷² C. J. Reynolds (a cura di), *National Identity* cit., pag. 17.

⁷³ Si veda ad esempio un libro sulla *feng shui*, la tradizionale scienza cinese della divinità: La-iat Silanoi (a cura di), *Foeng Sui*, Bangkok, Odeon Store, 1991.

⁷⁴ Ad esempio si veda *Sinlapa watthanatham*, 7, 1, 1985, sui santuari, i templi e le residenze cinesi di Bangkok; *ibidem*, 7, 4, 1986, sul Capodanno cinese nella Repubblica popolare cinese; *ibidem* 13, 4, 1992, sulla cucina cinese in Thailandia. Di recente (1991-92) la rivista ha presentato una serie scritta da «Jin Sao Lin» sui nomi dei clan cinesi.

⁷⁵ Si veda Bunthoet Aratan (a cura di), *Khon jin 200 pi* cit. e il volume allegato a cura di Witthaya Witamnuaykhun, Bangkok, Senthang Setthakit, 1987.

genitori nati in Cina (*luk jin*) stanno reimparando la loro cinesità, per così dire, e ne diventano fieri.

Anche se oggi è accettabile essere cinesi in Thailandia, c'è il rischio di mostrarsi troppo ottimisti su ciò che questo può significare per le relazioni sino-thai nella Thailandia contemporanea. Sono ancora molte le indicazioni che la difficile costruzione dell'etnicità cinese continua a soggiogare o controllare l'identità cinese, riconoscendola e al contempo mantenendola estranea. Alla cinesità viene assegnato uno spazio speciale, non minaccioso, dal quale può essere di quando in quando richiamata per diventare l'«altro» straniero della realtà thai. La tolleranza e perfino la celebrazione della cinesità nella vita pubblica thai, ad esempio, deve ancora estendersi allo stato, che non permette la fioritura delle scuole di lingua cinese. A detta di Krit Sombatsiri, un sino-thai che è stato segretario del Comitato nazionale per lo sviluppo economico e sociale, alcuni eminenti uomini d'affari sino-thai subiscono ancora affronti e a volte estorsioni da parte dei burocrati thai «per ungere le ruote» (*yot namman*). Krit Sombatsiri ricorda che da giovane veniva vessato e sottoposto a continue richieste di esibire un documento d'identità, e ancora a fine anni ottanta si è sentito chiamare *toukay* («commerciante cinese») da qualche taxista⁷⁶. Un esempio del fatto che la cinesità caratterizza l'estraneo, il «non thai», è stata la diffusione, ancora all'inizio degli anni novanta, di volantini (*bai pliw*) dopo le manifestazioni e i massacri del maggio 1992. Questi volantini, di autore ignoto ma distribuiti presumibilmente per ordine delle forze di sicurezza responsabili del violento giro di vite, cercavano di diffamare i leader della Confederazione per la democrazia che organizzavano le dimostrazioni sostenendo che avevano nomi di clan cinesi (*sae*). Si insinuava in questo modo che i leader del movimento democratico nutrissero intenzioni ostili ai thai e dannose per la comunità nazionale⁷⁷.

In ogni caso, le associazioni generate dalla riproduzione e dall'applicazione de *Il romanzo dei tre regni*, molte delle quali sono traduzioni dal cinese, suggeriscono che l'attuale formazione sociale thai ha oggettivato le qualità dinamiche della mentalità imprenditoriale sino-thai trasformandola in un prodotto. Il *Sam Kok* è utilizzato come fonte di apoftegmi che razionalizzano o privilegiano strategie di manipolazione per ottenere il successo nel mondo profano. Oggi questa mentalità viene confezionata, venduta e studiata per apprendere i segreti del succes-

⁷⁶ Krit Sombatsiri, *Jek sakdina* cit., pagg. 54-55 e 105-08.

⁷⁷ Ringrazio per quest'informazione Julaporn Euaraksakul (comunicazione personale, 30 ottobre 1992).

so dei manager, come attestano i numerosi libri, articoli e rubriche sulle riviste economiche. In questa presentazione della mentalità imprenditoriale sino-thai, che sottolinea il tempismo e l'assunzione di rischi accettabili, spiccano vari autori thai. Per un imprenditore di medio livello sviluppare l'istinto per il prezzo, il momento e il luogo giusti conta di più delle complesse tecniche di management necessarie per le grandi aziende.

Thongthaem Natjamnong, che si è recato in Cina dopo il colpo di stato del 6 ottobre del 1976 e conosceva il cinese abbastanza da studiare fisiologia nel paese, ha tradotto opere cinesi annotandole per il manager in carriera: *Strategie dal Sam Kok: manuale per il managing in condizioni di guerra* e *La guerra nel Sam Kok: strategie per ribaltare la situazione*⁷⁸. Il genere, consigli agli uomini d'affari su come avere successo, è tipicamente globale e passa senz'alcuna fatica da Oriente a Occidente e viceversa. Non è una coincidenza che l'editore di questi libri faccia pubblicità nelle ultime pagine all'autobiografia di L. Iacocca, il supervenditore americano delle automobili Chrysler. Nel giugno del 1992 Bunsak Saengrawi, altro specialista di questo genere, ha scritto un articolo in un settimanale in cui citava la tecnica di vendita di Iacocca in un paragrafo e nel successivo proponeva alcune lezioni per manager tratte dal *Sam Kok*⁷⁹. Thongthaem, che scrive parimenti articoli e saggi sul *Sam Kok* e su altri argomenti cinesi con gli pseudonimi «Jin Sao Lin» e «Chotchuang Nadon», sostiene che libri di questo tipo vengono studiati nei corsi per manager thai e sono apprezzati dagli ufficiali dell'esercito⁸⁰. È come se venissero riscritte le storie su Carlomagno per gli studenti della Harvard Business School. Non è facile per un occidentale calarsi in una siffatta prospettiva: è immaginabile, ad esempio, che i manuali bellici che si studiano a West Point, Sandhurst o all'Australian Defence Force Academy forniscano agli uomini d'affari americani, inglesi o australiani indicazioni utili per l'affermazione delle loro aziende? Un uomo d'affari americano arriverebbe a sostenere, come ha fatto di recente un tycoon di Hong Kong, che il Giappone, bombardato dalle atomiche americane nel 1945, si è per così dire vendicato inondando

⁷⁸ Thongthaem Natjamnong (trad. e cura di), *Konlayut sam kok khamphi boriban nai phawa songkebram* (Strategie dal *Sam Kok*: manuale di condotta in condizioni di guerra), Bangkok, Dokya, 1989 (oggi giunto alla quarta ristampa) e, dello stesso autore, *Songkebram sam kok konlayut phlik sathannakan* (La guerra nel *Sam Kok*: strategie per ribaltare la situazione), Bangkok, Dokya, 1990 (giunto oggi alla terza ristampa).

⁷⁹ *Lak thai*, 15-21 giugno 1992. Si veda anche Bunsak Saengrawi, *Sinlada Kanchai* cit.

⁸⁰ Così Thongthaem in un'intervista tenutasi a Bangkok il 15 giugno 1992.

l'America di Sony e Toyota vent'anni dopo? L'impiego della strategia militare negli affari ha una tipica origine storica nella cultura commerciale dell'Estremo Oriente. In termini più generali, quella che possiamo definire la «cultura della strategia» delle economie dei Piccoli Draghi dell'Asia orientale adotta in effetti il capitalismo occidentale come l'unico e perfino il più solenne modello di capitalismo del mondo contemporaneo.

Infine, i vari ristoranti che propongono una cucina conviviale cinese che susciterebbe l'invidia di qualunque commensale cinese a Hong Kong, Singapore o Taiwan esemplificano il posto occupato oggi dalla cinesità e dal retaggio sino-thai nella vita culturale di Bangkok. Uno di questi ristoranti si chiama «Jao Sua» e si fa pubblicità così:

Quanto devono combattere e lottare e quanto devono lavorare duramente le persone al livello *jao sua*... per acquistare la loro posizione attuale, una posizione che va sotto il nome di *jao sua*. Qualunque cosa vogliano le persone al livello *jao sua*, sono in grado di ottenerla, anche quando si tratta di cibo.

Jao sua, lo ricordiamo, era il termine settecentesco per indicare i facoltosi grandi mercanti attivi nel commercio di giunche con la Cina. Anche se viene tradotto a volte con il termine «milionario», una traduzione più appropriata, per non perderne il significato implicito di potere e di influenza oltre che di ricchezza, è «tycoon», un'altra parola presa a prestito dal cinese.

Questa pubblicità del ristorante Jao Sua è scritta in rosso e oro su carta patinata e i caratteri tipografici thai sono stilizzati sì da somigliare agli ideogrammi cinesi, una tecnica diffusa per indicare ciò che è «cinese» nel mondo della stampa thai. Fu utilizzata nella biografia elogiativa del generale Chaowalit Yongchaiyut nel 1989 nel periodo in cui brigava per diventare primo ministro. Perché è apparsa in questo volume, presumibilmente con il consenso del generale? Non potrebbe trattarsi di una assicurazione per gli uomini d'affari di successo, i tycoons, la cui abilità in campo economico aveva contribuito a portare l'economia a livelli record di crescita nella seconda metà degli anni ottanta? Dopo tutto, il generale aveva fatto alcune osservazioni esplicite sullo «sviluppo degli affari», intendendo con questo uno sviluppo vantaggioso per le grandi imprese a spese dei poveri delle campagne⁸¹, anche se dal momento della sua alleanza con i Soldati Democratici all'inizio degli anni

⁸¹ In *Far Eastern Economic Review*, 23 novembre 1989.

ottanta i grandi gruppi economici avevano scarsa fiducia in lui. Il messaggio dell'uomo politico in questa pubblicità, nel quadro di una campagna di assicurazione nella seconda metà degli anni ottanta, era che un ex comandante supremo dell'esercito non era legato a vita a politiche stataliste, ma poteva adottare programmi di sviluppo, alimentare la crescita economica e non ostacolare il cammino degli uomini d'affari che guidavano lo sviluppo economico della Thailandia⁸². In altre parole, qualora fosse diventato primo ministro non sarebbe stato ostile all'accumulazione di capitale dei sino-thai. Di fatto, la sua campagna per l'elezione a primo ministro non ha avuto successo e le sue ambizioni sono state frustrate dal colpo di stato militare del 23 febbraio 1991.

7. La mitizzazione

Sulla copertina di uno dei manuali «fai da te» che sfruttano spudoratamente la popolarità del *Sam Kok* spacciando consigli su come avere successo negli affari campeggia il proverbio «Non progettare nulla di importante finché non hai letto il *Sam Kok*»⁸³, un proverbio che riecheggia una saggezza antica: perlomeno, è quanto hanno riferito i lettori che hanno acquistato il libro al traduttore. Per la verità, questo traduttore, responsabile di aver piazzato quello slogan sulla copertina, mi ha confessato allegramente di essersi inventato la frase allo scopo di aumentare le vendite del volume. Il falso proverbio ha una valenza positiva: il *Sam Kok* può essere letto con profitto, può essere d'aiuto. È altresì una parodia – se si vuole, un «contro-proverbio» – della frase tanto spesso citata secondo cui «Non ci si può fidare di chi ha letto tre volte il *Sam Kok*»⁸⁴. Questa massima, che merita più dell'altra di essere definita un proverbio in quanto è nota a molte persone di lingua thai e sembra impreziosita dalla patina del tempo, ha invece una valenza negativa: la conoscenza della strategia dell'inganno contenuta nel *Sam Kok*, ossia trucchi, tortuosità, duplicità, è pericolosa se cade nelle mani sbagliate. Ma anche per i giusti una certa dose di astuzia e dissimulazione è un mezzo necessario per raggiungere i propri scopi.

⁸² Sulle origini della sfiducia dei militari-statisti nei confronti della grande finanza, da cui prendeva le distanze Chaowalit Yongchaiyut si veda «Happy Together» in *Far Eastern Economic Review*, 18 febbraio 1988.

⁸³ «Yang mi dai an sam kok ya phung khit kan yai». Thongtham Natjamnong (trad. e cura di), *Konlayut sam kok* cit.

⁸⁴ «Khray an sam kok thung sam jop khop mai dai».

I due «proverbi» possono avere valenze antitetiche, ma i messaggi che lanciano sono complementari e ci avvertono che vi è qualcos'altro all'opera nell'oralità secondaria del *Sam Kok*, vale a dire il modo in cui ha finito per mitizzare il comportamento politico. I protagonisti del romanzo sono personaggi a grandezza più che naturale e sono quindi proposti come archetipi per la condotta delle figure pubbliche, in particolare dei generali dell'esercito. Le storie del *Sam Kok*, seppure ambientate in una Cina remota e da favola appartenente al passato, spiegano che cosa debbono fare i potenti per conquistare il potere o per conservarlo. Nonostante – o forse proprio a causa – degli odierni timori dell'opinione pubblica thai circa la politica elettorale, l'organizzazione politica che si batte per qualcosa di più della propria crescita, la corruzione nella vita pubblica, la compravendita di voti alle elezioni e via dicendo, il comportamento politico viene «letto» in realtà più in termini di mosse astute e manovre accorte che di abile uso del sistema parlamentare. La democrazia è un'esile astrazione se confrontata con il modo in cui i potenti burocrati o i generali dell'esercito si comportano concretamente.

Ad esempio usciva dritto dal *Sam Kok* l'inganno perpetrato nel giugno del 1992 dal dottor Arthit Urairat, presidente della Camera dei Deputati, il quale fece credere al generale Somboon Rahong, candidato della potente fazione militare Classe 5, che sarebbe stato nominato primo ministro di un governo interinale, per poi scegliere invece Anand Panyacharun lasciando il generale Somboon Rahong in alta uniforme nella sua casa, circondato da amici e parenti che aspettavano entusiasti la nomina, ma senza più nulla da celebrare. La scaltrezza e la doppiezza di Arthit Urairat hanno riscosso l'ammirazione generale, e sono proprio queste le qualità che i personaggi del romanzo esibiscono a piene mani. Nel caso delle coscienziose manovre attuate dietro le quinte dal presidente della Camera dei Deputati, tra i partiti dell'esercito e la Confederazione per la democrazia, la scaltrezza è stata giudicata una scelta nell'interesse del bene pubblico più generale e della stabilità del paese.

Nella storia politica thai si è applicata agli uomini delle forze di sicurezza (polizia, esercito, organizzazioni paramilitari) una terminologia che ne oggettiva il potere e gli eccessi. Si è già accennato agli *asawin* o «cavalieri», il corpo dei seguaci del generale di polizia Phao Siyanon che ha portato a termine missioni di morte per suo conto. Dopo la massiccia sollevazione popolare dell'ottobre del 1973, che fece cadere il regime e costrinse i tre dittatori militari a fuggire dal paese, i capi militari sono stati definiti ingiuriosamente *khun suk*, che le persone di lingua thai hanno tradotto per gli occidentali con il termine «militaristi». In realtà, sembra altrettanto appropriata la nozione anacronistica della

traduzione più letterale di *khun suk*, ossia «signori della guerra», quando si considera la forza eponima dei personaggi del *Sam Kok*. Negli ultimi anni i paragoni con questi personaggi hanno riguardato quasi esclusivamente i più alti generali dell'esercito, a molti dei quali i media hanno attribuito il titolo onorifico *bik* («grande» in thai)⁸⁵. Sono questi «grand'uomini» – grandi nel senso di influenti (*yai*) grazie al loro potere – che vengono crocifissi dalla penna del giornalista o adulati in quanto incarnano le qualità di questo o quel protagonista del *Sam Kok*.

Nel 1990, quando il generale Chaowalit Yongchaiyut brigava per farsi nominare primo ministro (con pessimo tempismo, considerato che la carica di primo ministro era allora elettiva e il generale non si era mai candidato) i massa media lo hanno paragonato più volte a Khong Beng (Zhuge Kongming), il generale leale che si distingue per intelligenza e pacatezza sotto pressione. Nel settembre del 1990, durante una conferenza stampa, il generale ha dichiarato di rifiutare il paragone, affermando che il *Sam Kok* è un romanzo di guerra e lotte per il potere e che non influenzava in alcun modo la sua ideologia personale. Ha quindi cercato di fugare i timori di una presa del potere da parte dell'esercito, rammentando ai giornalisti che quando era stato comandante supremo aveva impedito un coinvolgimento diretto dell'esercito nella vita politica⁸⁶. Ma nella biografia – il veicolo di cui costui si serve per nobilitare la propria immagine pubblica e illustrare le qualità di statista che lo renderebbero adatto alla carica di primo ministro – il paragone tra le due figure appare perfettamente calzante. L'anonimo biografo, pur affermando che tale accostamento era opera dei giornalisti, sosteneva tuttavia che il generale era la vera e propria incarnazione del militare del *Sam Kok*, un uomo in grado di risolvere i problemi grazie alla viva intelligenza⁸⁷. In effetti, Chaowalit Yongchaiyut si era già conquistato la fama di generale più illuminato dei suoi colleghi e predecessori per aver orchestrato all'inizio degli anni ottanta la soppressione definitiva del Partito comunista thailandese mediante l'amnistia, un modo di circoscrivere la rivolta più abile e incruento di quello adottato dai precedenti capi militari.

⁸⁵ Ad esempio, Grande Te (Primo Maresciallo dell'Aviazione Kaset Rojananin), Grande Tui (Generale Issarapong Nunphakdi), Grande Jor (Generale Sunthorn Khongsomphong), Grande Jiw (Generale Chaowalit Yongchaiyut), Grande Su (Generale Suchinda Kraprayoon).

⁸⁶ In *Maticchon Sutsapda*, 9 settembre 1990. Le rassicurazioni del generale Chaowalit Yongchaiyut a questo riguardo si sarebbero rivelate profeticamente errate, in quanto altri generali presero il potere con un colpo di stato il 23 febbraio 1991.

⁸⁷ *Chiwit lae phonngan phon ek chawalit yongchaiyut khong beng haeng kong thapbok* (La vita e le opere del generale Chaowalit Yongchaiyut, il Khong Beng dell'esercito), Bangkok, Ho Cho Ko, s. d., pag. 10.

Come suggeriscono i proverbi falsi e autentici sul romanzo, nell'immaginazione popolare il *Sam Kok* è una saga che contiene nozioni che conferiscono poteri speciali a chi le conosce. Yakhop, nella prefazione alla *Versione del narrastorie mendicante*, afferma che vale la pena definire tali nozioni una «scienza» (*sastra*), in quanto permettono di conoscere se stessi e gli altri. Questa conoscenza non è un'esclusiva dei militari, ma giova come si è visto anche agli uomini d'affari e ai politici, sebbene siano quasi sempre i generali a essere accostati ai personaggi del *Sam Kok* a grandezza più che naturale. I paragoni espliciti sono sessualizzati, vale a dire che solo i leader maschi sono accostati ai personaggi, il che non sorprende considerato che le poche donne presenti nel romanzo sono per lo più parenti sfortunate. Il valore militare è inteso non come una semplice questione di logistica, schieramento delle forze, utilizzazione ingegnosa di risorse inadeguate e tattiche per i diversi tipi di battaglia, ma anche come una facoltà dell'intelletto prettamente maschile. La lealtà e la vendetta contro chi tradisce la fiducia – forse il tema dominante del romanzo – sono parte integrante e basilare di questa mentalità. In questo senso, il *Sam Kok* concorre non solo a riprodurre valori e aspettative che hanno contribuito a tenere i militari al potere, ma anche ad alimentare l'aspetto sanguinario della cultura politica thai. Insieme con altre rappresentazioni culturali, esso ha contribuito a creare una cultura marziale che si estende oltre le caserme e gli accampamenti militari delle campagne. Il militare thai è legato alla società in un modo complesso e tale legame non verrà spezzato semplicemente negando ai generali non eletti la carica di primo ministro o sottraendo loro la direzione delle imprese statali, come è avvenuto durante gli eventi drammatici del 1992.

Ma, come accade per ogni prodotto culturale largamente diffuso in forme molteplici e perfino racchiuso in proverbi, il testo è polisemico e multivocale. Nel romanzo non vi è alcun elemento intrinseco a sostegno dell'autoritarismo o dei suoi opposti ideologici – dottrine della liberazione, autonomia, autodeterminazione – sebbene alcuni affermino sdegnati che il *Sam Kok* raccomanda comportamenti politici che minacciano una politica trasparente e l'affermazione degli strati deboli: nelle settimane seguenti al massacro del maggio del 1992, ad esempio, un giornalista ha scritto che il paese si troverebbe in condizioni migliori se i suoi dirigenti accantonassero il *Sam Kok* e le biografie di «grandi» come Hitler e Napoleone per leggere invece più storie del Buddha⁸⁸.

⁸⁸ In *Phu chatkan raiwan*, 6-7 giugno 1992.

È il *Sam Kok* dei trucchi sporchi e dei metodi privi di scrupoli da cui mette in guardia il proverbio «Non fidarti di chi ha letto tre volte il *Sam Kok*». In qualche caso questi moniti contengono una nota xenofoba, la paura e la diffidenza per ciò che è straniero e estraneo, mostrando quanto l'opera, con tutto ciò che sembra rappresentare, venga ancora collocata in un contesto cinese. Dopo tutto questo tempo, tuttavia, si possono ancora scrostare gli strati sedimentati del sapere «manuale» straniero (*tamra*), cinese o occidentale che sia, mettendo a nudo il vecchio fossile del carattere thai «originale» nella persona del genio thai. Il tradizionale briccone thai, Si Thanon-chai, è insuperabile quando è opposto ai personaggi del *Sam Kok*, ha sostenuto un giornalista nel novembre del 1990⁸⁹. In questo caso si vuole suggerire che tutto ciò che nuoce alla Thailandia o al «popolo thai» proviene dall'esterno, dall'estero, da qualche altro luogo, come suggerivano anche i volantini anonimi che cercavano di screditare il movimento per la democrazia insinuando che la sua leadership era cinese.

Ma gli ammonimenti a non leggere il *Sam Kok*, perché i consigli che dà ai leader sono estranei e implicano una politica priva di scrupoli, trascurano il fatto che il romanzo contiene anche elementi che rincuorano il debole, l'impotente, lo sfortunato. Khong Beng è uno dei personaggi preferiti dai lettori thai perché riesce a sconfiggere i suoi avversari usando l'intelletto anziché la forza delle armi⁹⁰. Molti lettori amano in particolare l'episodio nel quale Khong Beng, costretto a entrare in lotta con Sima Yi in condizioni assolutamente svantaggiose, trasforma la propria fortezza in un'oasi di quiete e normalità come in tempo di pace. Il generale irrompe dentro la cinta, ma non vede un solo soldato e trova il proprio avversario che suona tranquillamente il liuto. Convinto che si stia

⁸⁹ In *Thai rat*, 26 novembre 1990. Il giornalista «Sum» scrisse questi commenti quando il governo guidato da Chatchai Chunnawan (Si Thanochai) si era appena affermato tramite un rimpasto di gabinetto che aveva richiesto un'opera di mediazione tra antagonisti potenti: il generale Chaowalit Yongchaiyut (Khong Beng) e il generale Suchinda Kraprayoon (Sima Yi). Su Si Thanonchai si vedano V. Brunn, «The Trickster in Thai Folktales» in C. Gunnarsson *et al.* (a cura di), *Rural Transformation in Southeast Asia*, Lund, Nordic Association for Southeast Asian Studies, 1987, pagg. 77-93 e Maenduan Tipaya (a cura di), *Tales of Sri Thanonchai, Thailand's Artful Trickster*, Bangkok, Naga Books, Patamini Ltd., 1991.

⁹⁰ Si veda ad esempio una ristesura della saga del *Sam Kok* di Thianchai Iamworamet, *Sam kok parithat* (Il *Sam Kok* riveduto), Bangkok, Bamrungsan, 1980 (giunta oggi alla terza ristampa), oltre metà della quale è dedicata a Khong Beng; e, dello stesso autore, la serie in cinque parti su Khong Beng, «Wikhro sam kok» (Analizzando il *Sam Kok*), sulla rivista economica *Thurakit lak sap*, prima parte 2-8 dicembre 1991. Si pensa che le immagini di Khong Beng posseggano poteri speciali (*saksit*) nei templi cinesi, sicché sono oggetto di omaggi sotto forma di fiori, incenso e candele durante il Capodanno cinese, nella speranza di eventi propizi.

tramando uno scherzetto che gli costerà la battaglia, Sima Yi si affretta a ritirarsi e così l'inganno strategico consegna la vittoria a Khong Beng, che trionfa senza spargere una sola goccia di sangue del proprio esercito. I deboli insomma non sono affatto impotenti, ma debbono essere abili per superare i loro avversari.

Il *Sam Kok* è popolare tra i lettori thai perché parla con la stessa empatia ai tanti individui privi di potere che desiderano acquisirlo ma anche ai pochissimi che sono già potenti. Può darsi inoltre che il romanzo sia popolare perché reifica l'idea che il potere politico non dev'essere utilizzato essenzialmente per il bene comune, quanto piuttosto per il profitto personale. Per meglio dire, i vantaggi che si ricavano dall'esercizio del potere debbono essere condivisi in primo luogo con amici, parenti e protetti, e tanto i potenti quanto i deboli possono aspirare a distribuire allo stesso modo i profitti del loro successo materiale.

Oggi in Thailandia i tycoons stanno tentando di liberarsi dei signori della guerra ad essi associati perché sono sempre più anacronistici nell'attuale realtà sociale thai. Ma il vocabolario del comportamento, della moralità e dello stile politico fondato sull'idea che «la guerra è business» e «il business è guerra» e derivato dal *Sam Kok* e generi affini, di origine cinese ma radicati nella cultura thai, un vocabolario che suona naturale per entrambi i gruppi e ne esprime le aspirazioni e le passioni, suggerisce che i tycoons e i signori della guerra hanno in comune più di quanto ammettano i sogni di una separazione definitiva tra loro.

Capitolo sesto

Le vicissitudini del commercio marittimo: le lettere del mercante Li Kunhe (1803-09)

Leonard Blussé

1. *Mercanti senza volto*

Gli imprenditori cinesi del primo periodo moderno, diversamente dai loro concorrenti europei nel commercio marittimo asiatico, ci hanno lasciato solo poche tracce della loro corrispondenza commerciale, il che è dovuto senza dubbio alla scarsa considerazione di cui godevano i mercanti nella società confuciana. È impensabile infatti che il governo imperiale potesse mai concedere a un'unica o a più compagnie cinesi di navigazione le patenti e gli immensi privilegi che furono conferiti alla Compagnia inglese e a quella olandese delle Indie orientali dai rispettivi governi all'inizio del XVII secolo. Le attività oltremare che erano fuori dalla portata dei mandarini erano guardate con forte diffidenza e l'emigrazione era limitata da leggi draconiane. Di conseguenza, lo storico non trova negli archivi cinesi raccolte bene organizzate di documenti di compagnie di navigazione un tempo fiorenti ma ormai scomparse.

Gli archivi di istituzioni commerciali occidentali quali le Compagnie inglese e olandese delle Indie orientali, che si trovano in ottimo stato di conservazione, sono pieni invece di documenti redatti a tutti i livelli gerarchici: dai profili della strategia delineati dai massimi vertici ai rapporti sulle attività dei dipendenti della Compagnia di stanza in Asia. La voluminosa raccolta della corrispondenza di Jan Pieterszoon Coen – che fu per due volte governatore generale della Compagnia olandese delle Indie orientali o VOC (nel 1619-23 e nel 1627-29) – dimostra quanto fossero precisi in molti casi i rapporti dei dipendenti della Compagnia¹.

Nei *Bescheiden* di Coen, il governatore generale e molti dei suoi corrispondenti si rivelano formidabili scrittori di lettere, non importa quanto fossero eloquenti o concisi, arroganti o amabili come individui.

¹ H. T. Colenbrander e W. Ph. Coolhaas (a cura di), *Jan Pieterszoon Coen: Bescheiden omtrent zijn bedrijf in Indië*, 7 voll., Den Haag (L'Aja), M. Nijhoff, 1919-53.

Lo storico odierno, seppure disgustato dalla concezione spesso crudele della società asiatica che nutrivano i pionieri del XVII secolo, non può non sentirsi in debito con costoro per le preziose informazioni storiche che gli forniscono.

Mentre è possibile, grazie all'ottima documentazione prodotta dalle Compagnie, mettere a fuoco la personalità, gli obiettivi, le strategie commerciali e la mentalità degli europei nei riguardi di persone di diverso ambiente culturale, restano invece elusivi i movimenti degli attori asiatici sulla scena commerciale, per non parlare dei loro pensieri. Nella realtà i mercanti asiatici si comportavano di certo in modo altrettanto immorale e pittoresco dei colleghi europei ma, anche se conducevano le loro attività a casa propria, nella letteratura storica moderna sono presentati solitamente in termini impersonali, come «il mercante malese» o «il mercante cinese», con o senza «portafoglio».

Si impongono dunque alcune domande: qual era l'«agenda» di un mercante cinese? In che rapporti era con i colleghi e concorrenti europei? In quale misura cooperavano? I mercanti cinesi invitavano (*gouyin*) davvero i colleghi stranieri a partecipare ad affari illeciti, come asserivano ripetutamente le autorità cinesi? E ancora: furono elaborati codici pseudo-rituali di comportamento tra i mercanti asiatici e i giovani regimi coloniali, in modo da agevolare gli affari tra di loro?

Anche se nessuna longeva civiltà mondiale ha lasciato alla posterità una documentazione storica voluminosa come quella cinese, i documenti conservati in Cina ci dicono molto poco sulle persone impegnate nel commercio oltremare. Ogni qual volta nelle carte ufficiali si parla di commercio, ciò avviene nel contesto del sistema fiscale imperiale. Di conseguenza, le macchinazioni dei mercanti marittimi cinesi sono rimaste in larga parte nascoste alla vista del ricercatore moderno, e questo rende difficile entrare in sintonia con il mercante cinese all'estero o con coloro che lo mandavano oltremare e ne finanziavano le operazioni.

È stato possibile, utilizzando prove circostanziali tratte dagli archivi della Compagnia, ricostruire alcune biografie di *towkay* cinesi, come il batavo *kapitan cina* o gli imprenditori edili cinesi, impegnati a fondo nelle operazioni della Compagnia². Lo *Hai-dao yi zhi* di Wang Dai-hai, tradotto in modo irriverente con il titolo *The China-man Abroad*, è una

² Si veda ad esempio B. Hoetink, «So Bing Kong: Het eerste hoofd der Chinezen te Batavia» in *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van de Koninklijke Instituut*, 73, 1917, pagg. 344-45 oppure «Testament to a Towkay: Jan Con, Batavia and the Dutch China Trade» in L. Blussé, *Strange Company. Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*, Dordrecht, KITLV, 1986, pagg. 49-72.

delle pochissime fonti cinesi contemporanee in cui i mercanti cinesi del Nanyang assumono vita reale attraverso racconti aneddotici³. Incontriamo un mercante del Fujian che fa vela per le acque indonesiane con l'incantevole compagnia di alcune coraggiose schiave bugis che respingono un attacco dei pirati, oppure il capitano cinese di Semarang che costruisce una casetta a Batavia per reclutare e per prendersi cura dei nuovi arrivati cinesi, che arrivavano oberati di debiti.

Rispetto alle Compagnie delle Indie orientali, le istituzioni commerciali marittime cinesi, note come *yang-bang* o «compagnie oceaniche», erano imprese relativamente piccole che ogni anno spedivano in tutto un centinaio di giunche lungo le cosiddette rotte «occidentali» e «orientali», con destinazione i porti del Sud-Est asiatico che si trovavano alla distanza coperta dai monsoni dal porto di partenza⁴. Le *yang-bang* non avevano bisogno della complessa struttura burocratica delle società europee, che inviavano i loro dipendenti molto più lontano dalla madrepatria: per questo si sono trovati documenti d'archivio di queste società commerciali marittime cinesi solo in rari casi. Un esempio di straordinario interesse è la raccolta della corrispondenza commerciale d'inizio Ottocento di una di queste società di mercanti cinesi, scoperta negli anni cinquanta dal professor Yanai Kenji in un mucchio di vecchi documenti accatastati nel magazzino di uno straccivendolo di Nagasaki⁵.

La situazione in cui si trovano gli storici di fronte allo «sconosciuto mercante cinese d'oltremare» è ben illustrata dagli studi sul commercio sino-siamese del primo periodo moderno con cui J. W. Cushman e S. Viraphol hanno fissato, negli anni settanta, i criteri di ricerca per gli storici successivi. Entrambi questi autori si sono concentrati sulle strutture commerciali cinesi, mentre gli uomini che dirigevano tali strutture restano pressoché invisibili al lettore.

Lo studio probabilmente più conosciuto è quello di Viraphol, pubblicato poco dopo che l'autore l'aveva sostenuto con successo come tesi per il dottorato a Harvard⁶. La tesi della Cushman, presentata alla

³ Ong Tae-hae (Wang Dai-hai), *The Chinaman Abroad: An Account of the Malayan Archipelago, particularly of Java*, London, John Snow, 1850.

⁴ Nel 1727 venne decretato che tutto il commercio oltremare venisse dato in gestione alle *bang* (*yang-bang*) oceaniche: Ng Chin-keong, *Trade and Society, The Amoy Network on the China Coast, 1683-1735*, Singapore, Singapore University Press, 1983, pag. 169.

⁵ Una ricercatrice cinese della Accademia Sinica di Taiwan, la signora Chu Te-lan, sta scrivendo una tesi per il dottorato su questo argomento sotto la guida del professor Oba Osamu dell'Università di Kansai e di Nakamura Tadashi dell'Università di Kyushu.

⁶ S. Viraphol, *Tribute and Profit: Sino-Siamese Trade 1652-1853*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1977.

Cornell University un anno prima di quella di Viraphol, era stata divulgata soltanto nell'edizione internazionale universitaria in microfilm, fino alla pubblicazione postuma da parte della Cornell University⁷. I due autori hanno utilizzato il materiale cinese esistente – quasi tutto proveniente da fonti governative ufficiali – in modo sostanzialmente diverso: S. Viraphol, com'era logico per uno studente della scuola di John King Fairbank, si è concentrato sul carattere tributario del commercio sino-siamese e ha trovato la documentazione della corte cinese che sottolinea questo aspetto formale e rituale, pienamente adeguato a quella realtà. J. W. Cushman invece ha contestato il sistema tributario come struttura di riferimento per analizzare il commercio sino-siamese e ha portato alla luce aspetti fino a quel momento largamente nascosti del commercio privato portato avanti da mercanti cinesi, scoprendo che questo traffico privato era molto più esteso del commercio ufficiale, quello che si svolgeva sotto l'egida del sistema tributario.

Ma con suo vivo rammarico, data la mancanza di fonti provenienti dagli stessi mercanti, la Cushman non è stata in grado di presentare un solo mercante privato cinese come essere umano riconoscibile, con i suoi propositi e obiettivi, ed è stata costretta a operare all'interno di categorie generali, affermando perciò che i mercanti cinesi

sono stati suddivisi arbitrariamente, per comodità di discussione, in tre grandi gruppi: corrieri, mittenti e personale di porto⁸.

Nella trattazione sugli equipaggi e la vita a bordo delle giunche cinesi, la Cushman ha potuto giovare dei rapporti di attenti testimoni oculari occidentali quali K. Gutzlaff, il missionario tedesco che solcò le acque della costa cinese a bordo di una nave che trasportava oppio, distribuendo opuscoli cristiani agli attoniti pescatori che incontrava lungo la rotta. Non si può dire altrettanto per i membri dei gruppi dei mittenti e del personale di porto (compresi gli armatori), sui quali anche l'analisi della Cushman rimane lacunosa.

Durante la International Conference on Thai Studies tenutasi a Bangkok nel 1984, J. W. Cushman espresse la propria frustrazione per non essere riuscita a ritrovare nessuna documentazione sulla politica e la pianificazione delle *yang-hang* cinesi che commerciavano con il Siam

⁷ J. W. Cushman, *Fields from the Sea: Chinese Junk Trade with Siam during the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, Studies on Southeast Asia, 12, Ithaca (N. Y.), Cornell University Southeast Asia Program, 1993.

⁸ J. W. Cushman, *Fields from the Sea* cit., pag. 97.

che non fosse generica: la storia dei cinesi che lavoravano nelle miniere di stagno della Thailandia nel XIX secolo, su cui allora lavorava la studiosa, offriva molti più squarci sulla dimensione umana. Proprio alla luce di queste difficoltà vorrei presentare il mio contributo sul commercio cinese d'oltremare come una nota all'opera pionieristica di J. W. Cushman, presentando per la prima volta un mercante di una *yang-hang* attraverso la sua corrispondenza.

2. Le lettere di Li Kunhe

Grazie ad alcuni riferimenti occasionali contenuti negli archivi della Compagnia olandese, sappiamo che il governatore generale di Batavia aveva un rapporto speciale con gli «Hoofden der handelaars te Emuy», ossia i proprietari delle giunche di Xiamen (Amoy) che si recavano a Batavia ogni anno durante i monsoni di nord-est. Un anno dopo l'altro, oltre all'ordinaria corrispondenza commerciale, queste *yang-hang* o compagnie oceaniche autorizzate di Xiamen inviavano doni (scatole di tè profumato, lamine d'oro, rotoli di seta) destinati personalmente al governatore generale, al quale tradizionalmente si rivolgevano chiamandolo il re di Ge-la-ba ([Sonda] Kelapa) o di Ba-da-wei-ya (Batavia). Naturalmente, con i buoni uffici del *syahbandar* o capitano di porto, il governatore generale ricambiava con regali quali essenza di garofano, noce moscata e altre spezie. Il capitano di porto riferiva al governatore generale il traffico del naviglio cinese con Batavia, senza mai dimenticare di elencare i doni che venivano scambiati.

La recente scoperta nella biblioteca dell'Università di Leida di una cartella non catalogata che contiene 40 lettere originali scritte da diverse *yang-hang* nel periodo dal 1790 al 1810 ci consente per la prima volta di approfondire in una certa misura le loro attività e le sfide formidabili e i diversi rischi corsi dagli armatori cinesi che conducevano il commercio nel Nanyang. Dato che le ricerche su questo argomento sono ormai bene avviate (nell'immediato futuro dovrebbe essere pubblicata una traduzione completa e annotata delle lettere scritte dalle diverse *yang-hang*), in questa sede concentrerò la mia attenzione su una serie di sette lettere scritte tra il 1803 e il 1809 da un mercante di una *yang-hang* di Xiamen (Amoy), Li Kunhe.

Per quanto riguarda il commercio in Estremo Oriente, il periodo in questione è senza dubbio trascurato e oscuro. Secondo il dizionario geografico locale di Xiamen – lo *Xia-men Zhi* – il commercio delle

yang-hang era stato quasi completamente monopolizzato dai mercanti costieri che avevano cominciato a spingersi illegalmente fino a destinazioni oltremare alla fine del XVIII secolo. Nel 1796 il numero di *hang* oceaniche era sceso a otto e nel 1813 ne restava una sola⁹. La situazione di rischio lungo le coste della Cina, tormentate da una pirateria endemica, contribuì senza dubbio al declino del commercio d'oltremare, ma vi sono anche altre ragioni¹⁰.

In un saggio precedente sul controllo amministrativo del commercio di giunche con Batavia sono giunto alla conclusione che, alla fine del Settecento, le spedizioni cinesi verso quel porto erano cadute in declino perché erano state trascinate con sé dall'agonia della VOC¹¹. Il plico di lettere emerse oggi dalla *Secretarie* di Batavia della VOC dimostra che, nonostante il netto declino, il numero di spedizioni di giunche per Batavia rimase stabile a seguito di sviluppi imprevisti.

Tra il 1795 e il 1815 i Paesi Bassi, coinvolti nelle guerre napoleoniche, si trovarono, a parte una breve tregua nel 1802, in un continuo stato di guerra con la Gran Bretagna. Decine di navi olandesi in rotta per le Indie orientali furono intercettate dai vascelli da guerra inglesi nel Canale della Manica, tanto che tutto il traffico olandese diretto da e per i possedimenti nelle Indie orientali venne di fatto bloccato. A seguito delle pesanti perdite subite, la VOC ebbe un tracollo nel 1798 e i suoi beni e possedimenti territoriali in Asia vennero «nazionalizzati» dalla nuova Bataafse Republiek rivoluzionaria. Recentemente, E. S. van Eyck van Heslinga ha descritto e analizzato il modo in cui gli olandesi assediati nelle Indie riuscirono in un modo o nell'altro a portare avanti il commercio impiegando naviglio straniero¹². Navi battenti bandiera americana, danese, prussiana e amburghese liberarono Batavia dal suo isolamento e, per giunta, le giunche cinesi si affrettarono a colmare il vuoto lasciato dalla scomparsa delle navi olandesi della VOC sulla rotta tra la Cina e Batavia. Le indicazioni trovate negli archivi sono alquanto incomplete, perché una quantità di documenti di quel periodo non giunse mai negli archivi olandesi ma, grazie ai calcoli di W. Hendrik Iis-

⁹ Ng Chin-keong, *Trade and Society* cit., pagg. 170-76.

¹⁰ D. H. Murray, *Pirates on the South China Coast, 1790-1810*, Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1987, pag. 130.

¹¹ L. Blussé, «The VOC and the Junk Trade to Batavia: A Problem in Administrative Control» in L. Blussé, *Strange Company* cit., pag. 155.

¹² E. S. van Eyck van Heslinga, *Van compagnie naar koopvaardij: De scheepvaartverbinding van de Bataafse republiek met de koloniën in Azië 1797-1806*, Amsterdam, Bataafsche Leeuw, 1988.

seldijk, direttore generale della VOC, sappiamo che il numero di giunche arrivate a Batavia tra il 1798 e il 1802 fu il seguente¹³:

| | |
|------|---------------------------------------|
| 1798 | nove giunche con 2.235 passeggeri |
| 1799 | sette giunche con 1.378 passeggeri |
| 1800 | otto giunche con 1.338 passeggeri |
| 1801 | sette giunche con 1.877 passeggeri |
| 1802 | quattro giunche con 1.138 passeggeri. |

Alcuni riferimenti occasionali nei *dagregisters*, i diari conservati al castello di Batavia, indicano che fino al 1807 il numero di giunche che ogni anno arrivavano dalla Cina fu più o meno costantemente di quattro¹⁴.

Uno dei più importanti armatori cinesi di quel periodo era il mercante oceanico Li Kunhe di Xiamen che, nell'autunno del 1802, in una lettera inviata al governatore generale J. Siberg (1802-05) di Batavia annunciò di aver costituito una nuova *yang-hang*. Questa lettera, ricevuta a Batavia il 15 febbraio 1803, segnò l'inizio di una corrispondenza regolare che proseguì fino al 1808.

Il contenuto di queste lettere, tradotte dal cinese e pubblicate qui per la prima volta, fa luce sugli obiettivi, i timori, le motivazioni e le speranze di questo armatore cinese. Ovviamente tali lettere, spedite al governatore generale per determinati scopi, sono limitate sia quanto a finalità sia quanto a stile epistolare: iniziano e terminano, ad esempio, in modo convenzionale, ma rivelano tuttavia un approccio molto metodico alle faccende discusse. Particolarmente interessante è il loro tono franco: il mercante riteneva di dover mettere il governatore generale al corrente delle vicissitudini del proprio commercio e pensava che «il re di Ba», anche se non poteva tenerle sotto pieno controllo, potesse contribuire a conseguire risultati ottimali garantendo la massima stabilità delle condizioni commerciali a Batavia. In questa corrispondenza a senso unico, Li Kunhe tentava di rimuovere tutti gli ostacoli possibili per una reciproca comprensione. Occorre precisare che, con qualche eccezione, non si trattava di uno scambio formale: l'armatore cinese scriveva le sue lettere per informare le autorità di Batavia di certe questioni. La risposta olandese non era affidata alle lettere ma ai provvedimenti amministrativi.

¹³ Algemeen Rijksarchief [d'ora innanzi *ARA*], Den Haag (L'Aia), 2.01.27.02., 121, «Bijlage by Ijsseldijks consideratiënde werkjes van D. van Hogendorp».

¹⁴ *ARA* cit., Ministerie van Koophandel en Koloniën, 232, dagregister van Batavia 1807.

Nel gennaio del 1803 Li Kunhe inaugurò la corrispondenza annunciando la costituzione della sua *yang-bang*.

2.1. *Lettera di Jiaqing anno 7, decimo giorno del dodicesimo mese*
[4 gennaio 1803]

La *bang* oceanica di Xiamen di Li Kunhe si rivolge rispettosamente a Vostra Altezza Reale.

Abbiamo l'onore di informarVi che questo umile, inesperto mercante sta armando navi oceaniche per dedicarsi al commercio. Abbiamo beneficiato sovente della Vostra grande Benevolenza e goduto in molte occasioni della Vostra graziosa Protezione. Vostra Maestà è un discendente delle illustri famiglie di Ge-la-ba. Voi siete il Potente Sovrano del Mare.

Il commercio nelle regioni orientali e meridionali dev'essere condotto in modo onesto e leale!

Il centro del traffico marittimo e terrestre è in perfetto ordine.

Sebbene siamo lontani e privi della Vostra Eminenza e delle Vostre Disposizioni, siamo in realtà i beneficiari della Vostra Benevolenza da molte generazioni.

Quest'anno abbiamo costituito la *bang* oceanica [Li] Kunhe e armato appositamente una nave, la *Rongfa*, per commerciare con il Vostro Paese. Il capitano della nave, Huang Jiguan, non conosce bene le persone e la situazione locale ivi. Egli non è ancora perfettamente padrone di tutti gli aspetti del commercio. Nondimeno, speriamo che Vi mostrerete solleciti nei suoi riguardi, in modo da poter concludere prontamente la contabilità e consentire un celere ritorno della nave. Se ciò sarà possibile, i mercanti itineranti delle regioni costiere avranno ottenuto la Vostra Protezione benefica e illimitata.

Poiché la nostra nave è diretta verso Ge-la-ba, inviamo una lettera di particolare rispetto e Vi auguriamo felicità e pace. Abbiamo altresì aggiunto alcuni prodotti locali, specificati oltre in un elenco separato di merci, che vi offriamo.

Doni:

- due rotoli di lino bianco cinese della migliore qualità;
- due scatole di tè profumato Xihe della migliore qualità;
- due scatole di lamine dorate della migliore qualità per la doratura;
- due rotoli di raso nero della migliore qualità come tributo.

La *bang* oceanica di Li Kunhe si prosterna cento volte.

L'introduzione adulatoria della lettera di Li Kunhe fa parte di una lunga tradizione della corrispondenza commerciale cinese.

Occorre sottolineare in particolare due punti della lettera. Innanzitutto viene detto che il capitano a cui erano stati affidati gli affari dell'armatore, Huang Jiguan, non aveva esperienza in fatto di commercio tra Xiamen e Batavia. Inoltre, Li Kunhe pregava il governatore generale di garantire un rapido disbrigo della contabilità commerciale, temendo che se la giunca non fosse salpata in tempo non avrebbe potuto raggiungere il porto di partenza nel Fujian durante i monsoni meridionali. Ritroveremo in tutte le sue lettere questa preoccupazione.

La seconda lettera di Li Kunhe dimostra che le sue richieste erano state soddisfatte.

2.2. Lettera di Jiaqing anno 8, dodicesimo mese [gennaio-febbraio 1804]

Una lettera della *hang* oceanica di Xiamen di Li Kunhe, ovvero Li Qingen, al re di Ge-la-ba.

Vostra Maestà, grande sapiente e abile guida di Ge[-la-ba], consentitemi di affermare rispettosamente che Ge-la-ba è un paese prospero, rinomato tra i paesi marittimi. Nelle isole settentrionali e nei porti meridionali, le navi affollano le rotte marittime, i mercanti si ammassano come nuvole sapendo che Voi guidate e ispirate il popolo con la Vostra Condotta virtuosa.

La Vostra Fama è unica, come quella della Grande Muraglia. Da lontano, come girasoli che si volgono avidamente verso il sole, veneriamo il Vostro glorioso Fulgore.

Lo scorso anno la [nostra] nave, la *Rong Fa*, giunse a Ge-la-ba. Affidammo il comando della nave a Huang Jiguan e beneficiammo una volta ancora della Vostra Benevolenza e Protezione, sicché la nostra gente ritornò [a Xiamen] cantando e per tempo. Ho altresì preso nota dei Vostri graziosi Doni. Mi vergogno di non possedere gemme preziose per ripagarvi. Questa volta invio nuovamente la stessa nave e la stessa gente attraverso i mari fino al Vostro Territorio. Non possiamo stabilire il momento del nostro arrivo, ma se torneremo a casa in tempo se ne rallegreranno tanto i mercanti quanto la nostra Società Commerciale Oceanica.

Il problema è che in origine avevamo progettato di mandare a Ge-la-ba tre navi, ma inaspettatamente quelle dirette a Melaka, Bing-lang [Penang] e Sulu furono tutte inghiottite dal mare e vi erano poche navi di Xiamen che trascorrevano l'inverno a Luzon. Di conseguenza, questa volta invio solamente due navi a Ge-la-ba. A tutti i passeggeri giunti da diverse centinaia di miglia era stato detto che tre navi sarebbero salpate per Ge-la-ba, ma essi non sapevano che quest'anno ne sarebbero partite due sole. Ora occorre trasportare su due navi i passeggeri che avrebbero dovuto viaggia-

re su tre giunche, e di conseguenza il numero di persone [su ciascuna] è troppo elevato. La nostra società sa che la Compagnia [olandese delle Indie orientali] regola il numero degli emigranti e su questo punto la legge è molto severa. A rigor di termini, dovremmo attenerci scrupolosamente alla quota, ma occorre tener conto del fatto che i passeggeri giunti da lontano a Xiamen con scarsi mezzi hanno fatto un viaggio lungo e difficile. Se non accogliessimo benevolmente la loro richiesta di poter salire a bordo, coloro che sono giunti da lontano esaurirebbero il denaro e si troverebbero nell'impossibilità di tornare a casa. Il dilemma era se procedere o tornare indietro. Una situazione estremamente penosa! Essi [i passeggeri] ci pregavano con insistenza di avere compassione. Dovemmo accogliere le loro suppliche. In verità, vi era di che aver pietà di loro. La nostra società non aveva altra scelta che permettere loro di imbarcarsi. Di conseguenza, vi sono oltre 100 passeggeri in più.

Naturalmente, dovevo scrivere e spiegare questa faccenda a Voi. Speriamo che Vostra Eccellenza ci conceda un favore e permetta loro di sbarcare. La nostra società sarà tanto commossa da una decisione siffatta che essa rimarrà scolpita nei nostri cuori. Non v'è bisogno di dirlo. Inoltre, tutti i nostri compatrioti in Cina saranno infinitamente grati. Se Vi degnerete graziosamente di prendere la mia lettera in considerazione, ne sarò davvero felice.

Possano i miei pensieri pervenire fino a Voi, che siete così lontano mentre scrivo questa lettera! Gli articoli indegni che Vi offro sono specificati in un elenco separato. Spero che li accetterete e attendo con impazienza il momento di potervi incontrare.

Poiché i membri delle classi nobili del Fujian si dedicavano al commercio di nascosto, i loro «nomi depositati» non erano uguali a quelli che usavano nella vita pubblica. In questa lettera Li Kunhe svela il suo vero nome, Li Qingen, al governatore generale, che probabilmente aveva incontrato in passato a Batavia¹⁵, e rivela che i traffici nel Nanyang avevano subito gravi perdite nel 1803.

L'argomento principale della lettera è come risolvere una possibile violazione delle procedure sull'immigrazione di Batavia. L'immigrazione di coloni cinesi, infatti, era una fonte di preoccupazioni continue per le autorità coloniali olandesi di Giava, soprattutto dopo la sollevazione cinese del 1740. Per evitare conflitti intestini tra i cinesi delle diverse province, era consentita solo l'immigrazione da Xiamen. In base al *plakaat* (editto) promulgato dal governatore generale del Consiglio il 31

¹⁵ Per una discussione sui mercanti che svolgevano le loro attività sotto falso nome si veda J. W. Cushman, *Fields from the Sea* cit., pag. 150.

marzo 1761, le piccole giunche potevano trasportare un totale di 200 persone tra equipaggio e passeggeri, mentre a quelle grandi era stata assegnata una quota di 250 persone¹⁶. Come emerge dal *plakaat* del 10 luglio 1800, la registrazione degli immigrati cinesi poneva problemi amministrativi¹⁷. Generalmente, ogni anno venivano accordati circa 1500 *permissie-briefjes* o permessi di soggiorno, ma nei primi sei mesi dell'Ottocento solo 185 persone avevano richiesto tale permesso (in base alle informazioni fornite da Ijsseldijk sappiamo che nel corso di quell'anno erano in realtà sbarcati a Batavia 1.338 nuovi arrivati, molti dei quali dovevano essere immigrati illegalmente oppure erano ripartiti immediatamente per altri porti dell'arcipelago). Poiché l'afflusso di immigrati cinesi era giudicato insufficiente, vennero presi provvedimenti per incoraggiare l'insediamento legale dei cinesi a Batavia.

Il governatore generale del Consiglio, ricevuto un rapporto sulla scarsità di manodopera negli zuccherifici nei dintorni di Batavia, il 27 luglio 1802 decise di innalzare le quote per le giunche provenienti da Xiamen a 400 persone per le piccole giunche e a 600 per quelle grandi, concedendo a metà dei passeggeri un permesso di residenza valido fino a nuovo ordine¹⁸. Due giorni dopo, il 29 luglio, furono emanati nuovi provvedimenti che limitavano nuovamente l'immigrazione ai cinesi partiti da Xiamen¹⁹. Alle giunche provenienti da altri porti cinesi veniva vietato di trasportare immigrati. In simili circostanze, la decisione di Li Kunhe di imbarcare tutti coloro che attendevano un passaggio per Batavia su due giunche non avrebbe potuto essere più felice, come si rileva chiaramente dalla terza lettera nella quale il mercante esprime la sua gratitudine in quanto i suoi *nachodas* non erano stati multati per aver sbarcato troppe persone.

2.3. Lettera di Jiaqing anno 9, dodicesimo mese [gennaio 1805]

La *bang* oceanica di Xiamen di Li Kunhe si rivolge rispettosamente a Vostra Maestà.

¹⁶ J. A. van der Chijs (a cura di), *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek 1602-1803* [d'ora innanzi *N. I. Plakaatboek*], 17 voll., Batavia, Landsdrukkerij, 1885-1900, vol. VII (1755-64), pagg. 469-71.

¹⁷ *N. I. Plakaatboek* cit., vol. XIII, pag. 138.

¹⁸ *N. I. Plakaatboek* cit., vol. XIII, pagg. 482-83. Il 5 luglio 1803 fu emanato un editto che consentiva alle giunche di Xiamen di portare fino a 200 *orang baru* (nuovi arrivati) ciascuna durante il monsone seguente: *N. I. Plakaatboek* cit., vol. XIII, pag. 647.

¹⁹ *N. I. Plakaatboek* cit., vol. XIII, pagg. 483-507.

Abbiamo l'onore di informarVi che questi umili mercanti con i loro miseri capitali hanno armato una nave che salperà per il Vostro Paese per dedicarsi al commercio. Neppure fiumi d'inchiostro e montagne di carta potrebbero descrivere adeguatamente la Vostra Protezione e grande Benevolenza verso di noi.

Lo scorso inverno, quando la nostra nave, la *Rong Fa*, giunse a Ge-la-ba con un numero eccessivo di passeggeri a bordo, non venimmo multati grazie alla Vostra grande Umanità. Ciò dimostra a sufficienza che la Vostra Generosità è profonda e vasta quanto l'oceano. Avete trattato i mercanti di un luogo remoto con munificenza. Posiamo per un momento la nostra penna, giacché vi sono ancora tante cose da dire. La nostra nave fece ritorno con i preziosi doni che una volta ancora ci avete offerto. Registrandoli, ci sentiamo ancor più onorati.

Quest'inverno abbiamo nuovamente armato la *Rong Fa* per raggiungere il Vostro Territorio. Il capitano, Huang Jiguan, si è giovato spesso della Vostra grande Benevolenza. Quanto più egli ne gode, tanto più profondamente la apprezza. Vi saremmo grati per la Vostra infinita Benevolenza nel proteggerlo come in passato sotto ogni aspetto, disponendo un rapido disbrigo dei pagamenti per permettere un suo celere ritorno.

Abbiamo un'ulteriore richiesta: per diversi anni le navi cinesi sono state un numero esiguo. In porti come Machen [Banjarmasin], Ruofu [Johore] e Lungya [arcipelago di Lingga], ad esempio, per un lungo periodo non è stata armata nessuna nave. Tutti i cinesi che ambivano a riunirsi ai loro parenti e amici laggiù debbono pertanto passare per il Vostro Territorio. Di conseguenza, il numero di passeggeri supera la quota normale. Grazie alla Vostra cortese Premura, avete magnanimamente sorvolato su ciò. Ma quest'anno la Compagnia delle Indie orientali ci ha informato che in aggiunta ai due *wen* [rijksdaalder] e tre *chao* [stuiver] che ciascun marinaio e passeggero deve pagare in base al regolamento originale, tutti e 500 i passeggeri cui è consentito l'ingresso ogni anno dovranno versare un'ulteriore tassa di due *wen* e due *chao* come stabilito dai nuovi regolamenti. Ma in passato non c'è mai stato un regolamento come questo nuovo!

Supplichiamo Vostra Maestà di accordarci la Vostra immutabile Benevolenza e di applicare la Vostra Politica secondo i precedenti, di modo che la nostra nave non subisca una perdita. Se vi è stato un inaspettato numero di passeggeri in eccesso, la nostra nave non aveva altra scelta, in quanto più della metà dei passeggeri è troppo povera per guadagnarsi da vivere! Si sono intrufolati a bordo dopo la nostra partenza! Quando salpammo, approfittando della marea, e passammo l'isola di [Da] dan [vicino a Xiamen], non avemmo il tempo di controllare i passeggeri. Una volta in mare, verificando l'elenco dei nomi, scoprimmo che a bordo vi erano troppe persone. In mare aperto non c'erano barche per riportarli indietro. Ci accorgemmo che erano in condizioni miserevoli. [Non] avemmo [altra scelta] che pigiarci alle cir-

costanze e trasportarle. Speriamo inoltre che mostrerete comprensione e la Vostra Magnanimità, perdonandoci e facendo un'eccezione, di modo che la Vostra Grande Virtù verrà encomiata non solo da noi ma da ogni parte.

Con la nostra nave Vi inviamo rispettosamente alcuni doni indegni di Voi per esprimere i nostri sentimenti nei Vostri Riguardi. Speriamo di tutto cuore che vorrete accettarli e Vi auguriamo pace e felicità. Sottoponiamo rispettosamente questa lettera alla Vostra Attenzione.

Elenco dei doni nella confezione:

- due rotoli di raso come tributo;
- due scatole di tè profumato di Xihe;
- due rotoli di lino bianco cinese;
- due scatole di lamine d'oro.

Leggendo questa lettera, che le autorità di Batavia ricevettero all'inizio del 1804, risulta chiaro che le spedizioni cinesi nel Sud-Est asiatico attraversavano una crisi. Coloro che si recavano nella penisola malese e dintorni erano costretti a passare da Batavia. Come ho dimostrato in altra sede²⁰, la VOC imponeva anche ai mercanti cinesi che si dirigevano verso altri porti dell'arcipelago di passare per Batavia. I timori per aver superato la quota stabilita di passeggeri, espressi da Li Kunhe nella lettera, sono confermati dal rapporto del *syahbandar*, secondo cui nel febbraio del 1804 la *Rong Fa* aveva trasportato 998 passeggeri, ben 498 più della quota stabilita²¹. L'imbarco clandestino sulle giunche cinesi dopo la partenza da Xiamen era stato denunciato nel *plakaat* del 31 marzo 1761 che abbiamo citato²². Tuttavia, il testatico di due *wen* e tre *chao* non corrisponde alle cifre fornite nel *Plakaatboek*²³.

2.4. Lettera di Jiaqing anno 10, dodicesimo mese [gennaio-febbraio 1806]

La *hang* oceanica di Xiamen di Li Kunhe invia rispettosamente una lettera a Vostra Altezza il Vicerè di Ge[-la-ba]²⁴.

Siamo rispettosamente convinti che Ge-la-ba sia un paese prospero e rinomato tra i paesi marittimi.

²⁰ L. Blussé, *Strange Company* cit., pagg. 147-50.

²¹ *Plakaat* del 24 febbraio 1804: «Met de alhier aangekoomen Eymuysche jonk Inghoat (zijn) 998 Chineesche nieuweligen alhier aangebragt».

²² N. I. *Plakaatboek* cit., vol. VII, pag. 471.

²³ N. I. *Plakaatboek* cit., vol. XIII, pag. 488. Il testatico normale era di 40 *stuivers*.

²⁴ A. H. Wiese operò come governatore generale dal 15 giugno 1805 al 14 gennaio 1808, quando venne sostituito da H. W. Daendels.

Voi governate il Vostro Territorio ed avete pacificato i paesi circostanti. I vessilli e le bandiere multicolori riflettono la prosperità dell'Occidente. I Vostri Ornamenti personali simboleggiano la pace che regna nelle regioni meridionali. Il Vostro Contegno è nobile e dignitoso e si libra come una gru solitaria nei cieli. La Vostra profonda Virtù e i Vostri grandi Talenti sono come le montagne che generano le tartarughe festanti nel mare che sorreggono l'universo.

Nutriamo per Voi ardente ammirazione e affetto e ci sentiamo in debito con Voi fin nel profondo del nostro cuore, noi umili mercanti, inutili come il legno dell'ailanto e del castagno, e che pure tanto spesso abbiamo ricevuto la Vostra Protezione.

Ogni anno armiamo le nostre navi oceaniche per commerciare [a Ge-la-ba]. Ogni volta Voi ci dimostrate la Vostra Sollecitudine. Lo scorso anno, alla dodicesima luna, la nave della nostra compagnia, la *Rang-Fa*, si trovava sulla via del ritorno. Non riuscì a raggiungere il suo porto di partenza [Xiamen] e trovò rifugio a Yue orientale [Guangdong]. Abbiamo perciò armato una nave, la *Shi-san-wan-sheng*, per un viaggio commerciale a Ge-la-ba. Abbiamo conferito a Xu Biaoguan il comando della nave. Egli non è ancora esperto in talune faccende del commercio. Speriamo di cuore che gli presterete la Vostra Straordinaria Attenzione, come se la accordaste a noi; confidiamo che disporrete per un rapido pagamento dei conti, di modo che la nave possa ritornare per tempo.

Saremo così i beneficiari della Vostra illimitata, profonda Benevolenza. Quanto al lino e agli altri doni che ci avete offerto e che stiamo registrando, ci sentiamo fortemente debitori con Voi.

Mentre questa nave sta salpando, abbiamo scritto rispettosamente questa lettera, sperando che vogliate degnarvi di rivolgere lo sguardo ai doni insignificanti che Vi mandiamo per esprimere i nostri sentimenti per Voi. Vi auguriamo rispettosamente pace e felicità. Confidiamo che leggerete questa lettera.

Doni:

- due rotoli di raso nero come tributo;
- due scatole lamine d'oro;
- due *geli* [circa 8,5 metri] di stoffa porporina;
- due scatole di tè di Xihe.

Nel 1805 si verificò quello che Li Kunhe aveva temuto fin dall'inizio: poiché la *Rong-Fa* era salpata da Batavia troppo tardi, incontrò venti contrari sulla rotta di ritorno e non poté arrivare a Xiamen. La lettera appena riportata spiega perché fu necessario armare un'altra nave per sostituire la *Rong-Fa* sulla rotta Xiamen-Batavia.

2.5. *Lettera di Jiaqing anno 11, undicesimo mese*
[dicembre 1806]

La *hang* oceanica di Xiamen di Li Kunhe indirizza umilmente una lettera a Vostra Eccellenza il Grande Signore Saggio di Ge[-la-ba].

Pensiamo rispettosamente che Ge-la-ba sia un paese prospero, famoso tra i paesi marittimi. Il suo paesaggio è straordinariamente bello! I popoli lontani e vicini nutrono rispetto per il Vostro Paese. Le navi mercantili affollano le acque di questo centro del trasporto marittimo e terrestre.

Voi siete il Potente Sovrano che protegge i paesi dei mari meridionali. Agite in conformità alle Vostre Leggi e Regole. La Vostra Benevolenza si estende a Oriente a coloro che giungono da lontano. Siamo sommersi dalla Vostra Bontà; come il sole, che diffonde il suo fulgore sulle tre montagne, la Vostra Luce non dimentica nessun luogo.

Lo scorso anno quest'umile società inviò la *Shi-san-wan-sheng* per commerciare nel Vostro Territorio. Quest'estate essa è ritornata a Canton [Guangzhou]. Abbiamo letto la Vostra Lettera. Ci avete mostrato grande considerazione e abbiamo registrato i tanti doni che ci avete offerto. È difficile trovare le parole per esprimere i nostri sentimenti di gratitudine.

Attualmente la nostra società di Xiamen sta inviando la *Rong-Fa* al comando di Huang Jiguan. Invieremo la nave [*Shi-san-]Wan-sheng* da Guangzhou al comando di Ma Huaguan. Entrambe le navi fanno rotta per Ge-la-ba. All'arrivo usufruiranno della Vostra Gentilezza e Protezione. [Confidiamo che] Vostra Eccellenza ordinerà a tutti gli interessati di osservare pratiche commerciali eque e farà sì che i conti vengano saldati celermente, cosicché le navi possano ritornare prossimamente. Ci ralleghiamo della generosità dei Vostri Sentimenti verso di noi. Non siamo in grado di ripagare la Vostra Gentilezza nel momento in cui salpiamo. Abbiamo preparato qualche oggetto senza valore per esprimere i nostri sinceri sentimenti e speriamo che vogliate leggere la nostra lettera.

Elenco dei doni scritto sull'involucro:

- due rotoli di raso come tributo;
- due scatole di lamine d'oro;
- due rotoli di lino bianco cinese;
- due scatole di tè profumato di Xihe.

2.6. *Lettera di Jiaqing anno 12, dodicesimo mese*
[gennaio 1808]

La *hang* oceanica di Xiamen di Li Kunhe invia rispettosamente una lettera a Vostra Altezza il Vicerè di Ge-la-ba.

Siamo rispettosamente convinti che Ge-la-ba sia un paese prospero, famoso tra i paesi marittimi. Il suo paesaggio è straordinariamente bello. Popoli lontani e vicini Vi guardano con rispetto. Le navi mercantili affollano le acque di questo centro del trasporto marittimo e terrestre. Voi proteggete i paesi dei mari meridionali; i Vostri eroici Vassalli rispettano le Vostre Leggi e Regole sovrane. La Vostra Benevolenza si estende a Oriente. Gente lontana è sommersa dalla Vostra Bontà. Sappiamo che al pari del sole, che diffonde il suo fulgore dappertutto sopra le tre montagne, la Vostra Luce non dimentica nessun luogo.

Lo scorso anno la nostra umile società armò due navi per commerciare con il Vostro Paese. Quest'autunno una è ritornata a Guangdong e l'altra a Xiamen. A causa degli alti prezzi richiesti sulle merci [a Batavia], si sono verificate molte perdite. Quest'inverno inviamo nuovamente la *Shi-san-wan-sheng* nel Vostro Paese. Il capitano della nave, Ma Huaguan, si è già giovato della Vostra grande Gentilezza. Speriamo semplicemente che continuerete a benvolerlo e a consentirgli di sbrigare celermente i traffici, di modo che possa partire al momento previsto.

Per quanto concerne il commercio, speriamo altresì che ordinerete ai Vostri Sudditi di commerciare equamente a prezzi ragionevoli, in modo che i prodotti portati in patria possano essere venduti con un piccolo profitto. Quando i mercanti ne verranno a conoscenza accorreranno prontamente da Voi. Sarà l'ennesima dimostrazione della Vostra grande Gentilezza nell'accogliere gli stranieri.

Quest'anno la persona che ha rilasciato la licenza per Macassar ci ha detto che il Vostro Paese vuole impiegare contante di rame. Era nostra intenzione mandarvelo, ma questo prodotto viene considerato indispensabile nel nostro paese e le autorità ne hanno sempre vietato l'esportazione. È difficile sfidare la legge del paese. La nostra società ha fatto ricorso a ogni mezzo possibile per cercare di acquistarne, ma se gli ufficiali doganali dovessero venirlo a sapere, farebbero ogni sforzo per impedirlo. È davvero difficile esportarlo; invece, conformemente al Vostro Ordine, cercheremo di assumere artigiani [per produrre monete di rame] e di mandarli nel Vostro Paese affinché si mettano al Vostro Servizio. Vi saremo grati se li accoglierete quando arriveranno.

Abbiamo ricevuto i Vostri ricchissimi Doni. Li abbiamo registrati tutti, uno ad uno. Adesso che la nave si prepara a partire, siamo dolenti di non disporre di doni adeguati per ricambiare i Vostri Presenti. Abbiamo preparato alcuni articoli trascurabili di quattro generi. Ve li offriamo come misera espressione del nostro rispetto. Nello scrivere questa lettera, i nostri pensieri sono per Voi. Confidiamo che leggerete questa lettera con attenzione e speriamo che sia per Voi motivo di gioia.

[Doni:]

- due rotoli di raso come tributo;
- due rotoli di lino bianco cinese;

- due scatole di lamine d'oro;
- due scatole di tè profumato di Xihe.

L'esportazione di rame era tradizionalmente vietata dalle leggi cinesi, eppure le monete di rame cinesi (contanti o *picis*) erano molto richieste nel Sud-Est asiatico. Dal momento che le guerre napoleoniche avevano bruscamente interrotto l'importazione di rame giapponese a Giava, il governo di Batavia aveva cercato di sostituire le monete di rame coniate o prodotte localmente con denaro cinese.

L'ultima lettera di Li Kunhe è nuovamente molto convenzionale.

2.7. Lettera di Jiaqing anno 13, undicesimo mese [gennaio 1809]

La *bang* oceanica di Xiamen di Li Kunhe invia una lettera al Vicerè di Ba[tavia].

Signoria Vostra, disciplina e moralità regnano in Cina. I sette corpi celesti appaiono tutti nel cielo. Le foglie che cadono segnalano che la fine dell'anno si avvicina. Il pruno preannuncia l'arrivo della primavera. Presumiamo che le montagne e i fiumi del Vostro Paese offrano in questo periodo un magnifico colpo d'occhio, con il loro paesaggio splendido e brillante. I sudditi e i popoli cinesi e barbari rispettano la Vostra profonda Virtù. Vediamo che sotto le benevola influenza della Vostra Generosità perfino gli alberi e i prati sono benedetti dalla Vostra Benevolenza. Nessun paese è paragonabile al Vostro.

A metà autunno ricevemmo la Vostra Lettera e i ricchi doni e l'essenzia dall'offrire doni ai Vostri Sudditi. Ciò rivela ancora una volta la Vostra Intenzione di attenersi ai medesimi principî commerciali senz'alcuna variazione. Avete davvero ereditato gli insegnamenti dei saggi!

Abbiamo l'onore di informarVi che la nostra nave, la *Shi-san-wan-sheng*, ha dovuto cercare rifugio a Yangcheng [Guangzhou] perché l'autunno si avvicinava rapidamente, ed abbiamo perso un piccolo capitale. Pertanto, stiamo armando questa nave a Yuedong [Guangdong orientale], sempre al comando di Ma Huaguan. Abbiamo inoltre la *Rong-Fa* a Xiamen. Faranno rotta insieme per il Vostro Paese. Se il loro commercio godrà della Vostra benevola Protezione e potranno ritornare per tempo, la nostra società sarà come sempre la beneficiaria della Vostra estrema Bontà e grande Virtù e questo ci riempirà di gioia.

Inviemo alcuni semplici doni al fine di esprimere i nostri sentimenti nei Vostri Riguardi:

- stoffa di Dizhi, in tutto cinque *geli* [21 m];
- due rotoli di raso come tributo;

- due scatole di carta dorata della qualità Chenxingzhou;
- due scatole di tè profumato di Xihe.

Speriamo che accetterete questi articoli. Scriviamo umilmente questa lettera con immensa gratitudine.

Dopo questa lettera la corrispondenza di Li Kunhe s'interrompe di colpo. La cartella da poco scoperta che contiene la corrispondenza commerciale cinese da cui sono state tratte queste lettere copre solo il periodo che va dal 1790 al 1810. Non sappiamo per quanto ancora Li Kunhe continuò a mandare le sue navi a Batavia, ma non fu ancora per molto, a giudicare dal fatto che nel 1813 restava una sola *yang-hang*, la He-he-cheng.

Queste scarse indicazioni sul commercio marittimo cinese che unì Batavia a Xiamen per quasi trecento anni contribuiscono a capire meglio il funzionamento della rete commerciale del Nanyang?

Anche se non modificano in modo radicale la ricostruzione fin qui fatta, colmano alcuni vuoti nella nostra conoscenza delle condizioni e del contesto in cui aveva luogo il commercio marittimo e aggiungono qualche pezzo mancante al gigantesco puzzle costituito dallo studio del commercio cinese d'oltremare.

Le *hang* di Xiamen, grazie alle lettere e allo scambio di doni, mantenevano con le autorità olandesi contatti molto più stretti di quanto si pensasse finora. La presenza delle Compagnie europee era, nella visione del mondo dei mercanti delle *hang*, un fattore meno estraneo di quanto spesso si creda. Le lettere di Li Kunhe – e quelle di altri mercanti contenute nella cartella confermano questo dato – si rivolgono al governatore generale come a un sovrano d'oltremare che garantisce pace e prosperità nell'arcipelago attenendosi a regole e leggi commerciali d'antica data. Che cosa poteva desiderare di più un mercante cinese, guardato con disprezzo nel proprio paese?

Capitolo settimo

Gli insediamenti cinesi nelle campagne del Sud-Est asiatico: storie mai scritte

Mary F. Somers Heidbues

1. *Le comunità rurali cinesi: storie non scritte*

I cinesi d'oltremare del Sud-Est asiatico non hanno mai goduto di grande popolarità tra gli storici. Per molti versi essi sono un «popolo senza storia», che non ha lasciato dietro di sé un consistente fondo di esperienze e non ha saputo creare una scuola di storici per scrivere la propria storia dal punto di vista di chi l'ha vissuta¹.

Questa citazione, tratta dalla raccolta di saggi di L. Blussé sulle donne mestizo e i coloni cinesi a Batavia nel XVII secolo suona senza dubbio eccessiva, se si pensa alla storia di Liem Thian Joe sui cinesi a Semarang², alle storie delle *huiguan* (associazioni cinesi) e alle sezioni storiche presenti in gran parte degli studi sulle comunità urbane dei cinesi, alcune scritte dagli stessi cinesi del Sud-Est asiatico. Per non parlare poi dell'opera di J. W. Cushman, che accresce in vari modi la nostra conoscenza della storia dei cinesi nell'Asia sudorientale.

Nondimeno, l'asserzione di Blussé è in parte giustificata. In Cina la storia significava storia delle conquiste della dinastia e di individui eminenti e esemplari. Nel Sud-Est asiatico le storie tradizionali avevano sovente una precisa funzione di legittimazione e, analogamente, buona parte della ricerca recente sui cinesi presenti in Asia sudorientale riguarda soltanto i leader della comunità, uomini ricchi e possidenti o, più raramente, gli individui che si sono distinti negli studi, con i loro scritti o nella pubblica amministrazione. Di conseguenza, gli studi storici hanno messo al centro gli appaltatori di imposte che si occupavano

¹ L. Blussé, *Strange Company. Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*, Dordrecht, KITLV, 1986, pag. 49. K. Mulliner e Lian The-Mulliner hanno richiamato l'attenzione su questa citazione.

² Liem Thian Joe, *Riwajat Semarang, 1416-1931*, Semarang, Boekhandel Ho Kim Yoe, 1933.

di oppio, gioco d'azzardo e alcol, i *kapitan* e i costruttori di templi, commemorati in tombe e tavolette degli antenati³; al momento la scena sembra dominata da *cukong*, industriali e finanzieri.

Le numerose biografie e autobiografie apparse negli ultimi anni sostituiscono – a quanto sembra – gli studi sulle comunità compiuti nei decenni precedenti. Non solo: la maggior parte si occupa non di individui in genere ma di personalità e di personalità che vivono nelle città: perfino la storia sociale di Yen Ching-hwang sui cinesi di Singapore e della Malesia è incentrata su organizzazioni e leader urbani⁴.

Questo sbilanciamento degli studi verso le comunità urbane è comprensibile quanto quello nei riguardi dei loro leader. Di norma i cinesi del Sud-Est asiatico non sono un popolo rurale: sono più urbanizzati, infatti, delle popolazioni indigene, vivono generalmente in città e cittadine, non nei campi. Quando acquistavano terre agricole, come nelle Filippine o nel Vietnam meridionale, spesso le affittavano anziché lavorarle; altri cinesi che risiedevano nelle zone rurali o in piccoli centri di mercato raccoglievano e commerciavano i prodotti primari, ma di solito non erano loro a produrli.

Tutta questa attenzione degli studiosi nei confronti delle comunità urbane – in effetti più tipiche dei cinesi – finisce con il far passare sotto silenzio il fatto che sono sorte e in qualche caso esistono tuttora anche importanti comunità rurali e agricole. La citazione di Blussé si attaglia forse meglio alla loro situazione: pur avendo un passato, la loro storia non è ancora stata scritta. È possibile che l'approccio ai cinesi del Sud-Est asiatico sia stato troppo limitato?

In primo luogo, un numero significativo di cinesi vive nelle campagne della Malesia. Esistono senza dubbio studi su di loro, quelli incen-

³ Sull'oppio e gli appaltatori delle imposte si vedano J. R. Rush, *Opium to Java: Revenue Farming and Chinese Enterprise in Colonial Indonesia, 1860-1910*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1990; C. A. Trocki, *Opium and Empire: Chinese Society in Colonial Singapore, 1800-1910*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1990; J. G. Butcher, «The Demise of the Revenue Farm System in the Federated Malay States» in *MAS*, 17, 3, 1983; J. W. Cushman, *Family and State: The Formation of a Sino-Thai Tin-Mining Dynasty, 1797-1932*, Singapore, OUP, 1991. Sui *kapitan* si veda ad esempio S. A. Carstens, «From Myth to History: Yap Ah Loy and the Heroic Past of Chinese Malaysians» in *JSEAS*, 19, 2, 1988. Sui costruttori di templi si vedano W. Franke e Chen Tieh Fan, *Chinese Epigraphic Materials in Malaysia*, 3 voll., Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1983-87; W. Franke, C. Salmon e A. K. C. Siu, *Chinese Epigraphic Materials in Indonesia*, vol. I, *Sumatra*, Singapore, South Seas Society, 1988; vol. II, *Java*, Singapore, South Seas Society, di prossima pubblicazione.

⁴ Yen Ching-hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya, 1800-1911*, Singapore, OUP, 1986.

trati sui «nuovi villaggi»⁵, accanto alle opere del geografo J. Jackson che si occupano sia di questo paese sia dell'Indonesia⁶. Nel 1970 il 52,4 per cento dei cinesi della Malesia occidentale viveva in zone rurali e in cittadine di meno di 10 mila abitanti. Dieci anni tale era scesa al 44 per cento. Ma i cinesi, che costituivano circa la metà della popolazione urbana della Malesia peninsulare, formavano il 23 per cento della popolazione rurale: in termini assoluti, erano oltre un milione e mezzo quelli che vivevano nelle campagne⁷. In Malesia orientale e soprattutto a Sarawak, dove i cinesi sono quasi il 30 per cento della popolazione totale, esistono consistenti insediamenti agricoli di lunga data⁸.

In Indonesia nel 1930, anno dell'ultimo censimento in cui i cinesi furono contati come gruppo separato, esistevano quattro nuclei principali di cinesi al di fuori di Giava: Sumatra orientale (intorno a Medan); Borneo occidentale o Kalimantan; Bangka-Belitung; e Riau (provincia che comprende la residenza di Inderagiri sull'isola di Sumatra e la residenza di Tanjungpinang nell'arcipelago di Riau). I cinesi costituivano l'11 per cento della popolazione di Sumatra orientale e di Riau, il 14 per cento nel Kalimantan occidentale e il 44 per cento nella regione di Bangka-Belitung (rispettivamente 47 e 40 per cento): nel 1930 il totale dei cinesi di queste zone era pari a poco meno di mezzo milione di individui.

In tutte e quattro le regioni un numero consistente di cinesi lavorava nell'agricoltura: l'8 o 9 per cento della popolazione rurale (intendendo per rurale la popolazione che viveva in insediamenti di meno di 8 mila

⁵ Da un punto di vista storico si vedano F. Loh Kok Wah, *Beyond the Tin Mines: Coolies, Squatters and New Villagers in the Kinta Valley, Malaysia, c. 1880-1980*, Singapore, OUP, 1988 e S. A. Carstens, «Pulai: Memories of a Gold Mining Settlement in Ulu Kelantan» in *JMBRAS*, 53, 1, 1980. Tra gli altri studi sui «nuovi villaggi» si vedano J. Strauch, *Chinese Village Politics in the Malaysian State*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1981 e L. K. L. Siaw, *Chinese Society in Rural Malaysia: A Local History of the Chinese in Titi, Jelebu*, Kuala Lumpur, OUP, 1983.

⁶ Di J. C. Jackson si vedano: *Planters and Speculators: Chinese and European Agricultural Enterprise in Malaya, 1786-1921*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1968; «Mining in 18th Century Bangka: The Pre-European Exploitation of a "Tin Island"» in *Pacific Viewpoint*, 10, 2, 1969; e *Chinese in the West Borneo Goldfields: A Study in Cultural Geography*, Hull, University of Hull Occasional Papers in Geography, 15, 1970.

⁷ *Laporan Am Banci Penduduk Malaysia* (Rapporto generale, Censimento demografico della Malesia), 1970, Kuala Lumpur, Jabatan Perangkaan Malaysia, 1977, vol. I, pagg. 56 e 66; *Laporan Am Banci Penduduk* (Rapporto generale, Censimento demografico), 1980, Kuala Lumpur, Jabatan Perangkaan Malaysia, 1983, vol. I, pagg. 20-22.

⁸ T'ien Ju-kang, *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure*, London, London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, 1953; D. Chew, *Chinese Pioneers on the Sarawak Frontier, 1841-1941*, Singapore, OUP, 1990.

persone) di Sumatra orientale e Riau, il 14 per cento della popolazione rurale del Kalimantan occidentale e un buon 42 per cento di quella di Bangka-Belitung. Ovviamente, parecchie migliaia (almeno 60 o 70 mila) erano manovali immigrati che lavoravano in miniere, piantagioni e *panglong* (depositi di legname), ma il numero è comunque sorprendentemente alto per chi considera i cinesi un popolo urbano. A Sumatra orientale solo il 25 per cento dei cinesi viveva in città, a Riau il 34 per cento, mentre a Bangka-Belitung e nel Kalimantan occidentale solo il 14 per cento; in tutta Sumatra la percentuale di cinesi nelle aree urbane era pari al 29 per cento.

Dati confrontabili relativi a Giava mostrano che i cinesi costituivano meno dell'1 per cento della popolazione rurale, ad eccezione della regione nordoccidentale dove rappresentavano il 3 per cento; la percentuale di cinesi che vivevano nelle aree urbane era del 59 per cento a Giava-Madura e variava a seconda delle regioni da un minimo del 47 ad un massimo del 75 per cento e più⁹.

Le origini di questi e altri insediamenti simili nel Sud-Est asiatico risalgono a varie generazioni addietro. I cinesi coltivavano lo zucchero a Banten nel XVII secolo e successivamente si trasformarono in ortolani intorno a Batavia¹⁰. Le piantagioni agricole cinesi in Siam toccarono il culmine tra il 1840 e il 1880, con la produzione di riso, tabacco, pepe, canna da zucchero, *sirih* (betel), verdure e altri prodotti, sia da esportare sia per il consumo nei mercati urbani¹¹.

Un caso particolare è quello di Mac Cuu («Mo Jiu» in mandarino), un cinese di Hainan che nel XVII secolo emigrò in Cambogia e il cui principato, Hatien, controllava la costa dell'odierna Cambogia e di gran parte del Vietnam del Sud. Quando, a fine Settecento, il commercio cessò di essere fiorente, la famiglia di Mac e altri coloni provenienti da Hainan si dedicarono alla coltivazione del pepe, che proseguì nella provincia di Kampot fino ai nostri anni sessanta se non oltre¹².

⁹ M. F. Somers Heidhues, «Peranakan Chinese Politics in Indonesia», Ph. D. Dissertation, Cornell University, 1965, pagg. 11 e 33, basato sulle statistiche tratte dal censimento del 1930, e W. J. Cator, *The Economic Position of the Chinese in the Netherlands Indies*, Oxford, Blackwell, 1936.

¹⁰ C. Guillot, L. Nurhakim e C. Salmon, «Les sucriers chinois de Kelapadua, Banten, XVII^e siècle. Textes et vestiges» in *Archipel*, 39, 1990.

¹¹ G. W. Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1957, pagg. 111-13.

¹² E. Gaspardone, «Un Chinois des Mers du Sud: Le fondateur de Hà-tiên» in *Journal asiatique*, 240, 1952, pagg. 363-85; W. E. Willmott, «History and Sociology of the Chinese in Cambodia prior to the French Protectorate» in *JSEAH*, 7, 1, 1966; e N. Sellers, *The Princes of Hà-tiên (1682-1867): The Last of the Philosopher Princes and the Prelude to the French*

Questo resoconto, dunque, dovrebbe essere sufficiente a dimostrare che gruppi piuttosto consistenti di cinesi hanno lavorato la terra in aree rurali meno sviluppate del Sud-Est asiatico nel corso degli ultimi tre secoli, spesso molto prima che gli europei esercitassero la loro influenza in quelle zone. Per di più, molti di loro sono ancora presenti in quell'area.

Per contribuire a una storia più equilibrata dei cinesi nel Sud-Est asiatico, questo saggio si concentra sulla storia degli insediamenti rurali in Indonesia, in particolare nel Kalimantan e a Bangka-Belitung, ma proporrà altresì qualche generalizzazione su altri insediamenti in Malesia.

2. *Le fonti storiche*

Una delle ragioni della scarsità di studi sugli insediamenti cinesi nelle aree non urbane è che sono scarsamente documentati: dove si trovano le fonti scritte per queste storie non scritte?

A quanto sembra, le fonti indigene hanno prestato scarsa attenzione a questi insediamenti, di solito lontani dai centri più popolati e controllati solo superficialmente dai signori locali, anche quando sorgevano conflitti. Ma ci dicono, ad esempio, che i sultani utilizzavano i loro contatti con i mercanti cinesi a corte per far arrivare braccianti cinesi e aprire nuove aree rurali (si veda la coltivazione del gambir nell'arcipelago di Riau nel 1734-40)¹³. Analogamente, i sultani di Palembang e Sambas nel XVIII secolo importavano minatori cinesi a Bangka e nel Kalimantan occidentale e, come vedremo, l'industria mineraria è alla base di molti degli odierni insediamenti rurali. I primi leader cinesi facevano parte sovente della struttura di potere delle corti (spesso erano mercanti, perché le corti si dedicavano al commercio) e, allo stesso tempo, avevano rapporti stretti con la Cina sudorientale, sicché erano in grado di organizzare il trasporto di emigranti quando era necessario.

Ad ogni modo, le relazioni con le corti non sempre erano facili: il *Carita Bangka* (Racconto di Bangka) riferisce il caso di un certo Un

Conquest of Indochina, Bruxelles, Thanh Long, 1983. Sellers afferma erroneamente che Mac Cuu era dell'Hokkien (pag. 60), mentre in realtà era originario del Guangdong, Leizhou, una penisola di fronte all'isola di Hainan (E. Gaspardone, «Un Chinois des Mers du Sud» cit., pag. 374). Ringrazio C. Salmon per avermi fornito questo riferimento.

¹³ Munir bin Ali (a cura di), *Tufbat Al-Nafis, Al-Marhum Raja Ali-Haji Riau*, in caratteri latini, Singapore, 1965, citato da C. A. Trocki, *Prince of Pirates: The Temenggongs and the Development of Johor and Singapore, 1784-1885*, Singapore, Singapore University Press, 1979, pag. 18.

Asing, capo delle miniere cinesi di stagno e innovatore tecnologico, che perfezionò i metodi di estrazione a Bangka, probabilmente negli anni quaranta del Settecento. Il sultano di Palembang, che regnava a Bangka e controllava le miniere, lo sorprese a vendere illegalmente stagno a alcune *wangkang* («giunche») di passaggio ma Un, che era assai ricco e aveva molti amici a corte, non venne giustiziato per i suoi crimini ma soltanto esiliato. Il sultano fu persino poi costretto a richiamarlo a Bangka per mandare avanti il lavoro nelle miniere¹⁴.

La *Syair Perang Cina di Monterado* (Storia della guerra cinese a Monterado), un resoconto indigeno delle guerre tra i minatori olandesi e cinesi che estraevano oro a metà del XIX secolo, si schiera con il sovrano di Mempawah e gli olandesi contro i minatori cinesi, dipinti a tinte fosche¹⁵.

Nel XIX secolo, Munshi Abdullah (una fonte «indigena», sebbene suo padre provenisse dall'India), in viaggio a Pahang nel 1838, osservò che i minatori cinesi lavoravano in giacimenti d'oro o di stagno sia nei pressi di questa città sia a Terengganu. In uno di questi tutti si erano sposati con donne indigene, balinesi o malesi. Abdullah, che conosceva i costumi cinesi meglio di tanti viaggiatori europei, rilevò che i coloni di Pahang erano hakka, un dato importante di cui parleremo oltre¹⁶. Forse anche altre fonti indigene contengono resoconti sugli insediamenti cinesi.

3. Le fonti cinesi

L'unica cronaca in cinese di cui abbiamo notizia, relativa alle vicende di un antico (ossia precedente al XIX secolo) insediamento rurale è quella della miniera d'oro Lanfang o *kongsi* mineraria Lanfang (in mandarino *lanfang gongsi*) di Mandor, nel Kalimantan occidentale. Tale cronaca fu tradotta in olandese nel 1885 da J. J. M. de Groot¹⁷.

Il testo era stato redatto da Yap Siong-yoen (Ye Xiangyun), genero dell'ultimo *kapitan* di questa *kongsi*, probabilmente negli anni ottanta

¹⁴ E. P. Wieringa, *Carita Bangka: Het verhaal van Bangka*, Leiden, Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Azië en Oceanië, Rijksuniversiteit Leiden, 1990, pagg. 103-04 e 106.

¹⁵ Arena Wati, *Syair Perang Cina di Monterado*, Bangi, Penerbit University Kebangsaan Malaysia, 1989.

¹⁶ Munshi Abdullah, *The Voyage of Abdullah (Pelayaran Abdullah), Being an Account of His Experiences on a Voyage from Singapore to Kelantan in A. D. 1838*, trad. di A. E. Coope, Kuala Lumpur, OUP, 1967, pagg. 10-11; L. K. L. Staw, *Chinese Society* cit., pag. 4.

¹⁷ J. J. M. de Groot, *Het Kongsiwezen van Borneo: eene verhandeling over den grondslag en den aard der chineesche politieke vereenigingen in de koloniën*, Deng Haag (L'Aia), M. Nijhof, 1885. *Lanfang* significa «profumo di orchidea», nel senso dell'armonia fraterna.

dell'Ottocento. Questi elenca i leader della *kongsi* e i loro anni di servizio dalla fondazione della confraternita, nel 1777, fino al suo scioglimento nel 1884, alla morte dell'ultimo capo. La cronaca documenta di dispute con altre *kongsi* (perlomeno quando si concludevano con un successo per Lanfang), presta particolare attenzione al ruolo pionieristico dell'eroe fondatore, Lo Fong Pak (Lo Fangbo), che aveva lasciato la Cina per le terre dell'oro nel 1772 con «un centinaio di famiglie» (*bai jia*, che significa probabilmente «molti uomini»), e prosegue narrando le gesta eroiche dei suoi successori. Sottolinea infine il ruolo di spicco degli hakka nell'insediamento e in particolare la prevalenza degli uomini di Jiayingzhou o Meixian.

Come fonte storica, tuttavia, questo testo presenta taluni inconvenienti: è adulatorio e, come ha osservato un altro autore olandese, S. H. Schaank, non sempre è affidabile, passando ad esempio sotto silenzio le sconfitte iniziali di Lo Fong Pak¹⁸. Per di più, è unico. Sugli altri insediamenti di cercatori d'oro della zona, alcuni dei quali più vecchi e più grandi di Lanfang, non esistono resoconti scritti, probabilmente perché furono distrutti nelle guerre con gli olandesi a metà Ottocento e forse anche perché, al contrario di Lanfang il cui *kapitan* restava in carica a vita, i loro sovrintendenti cambiavano fino a quattro volte all'anno¹⁹.

Più consueta è la storia pressoché dimenticata dell'insediamento di Pulai nei pressi di Kelantan (nella Malesia occidentale), in passato dedicato all'estrazione dell'oro e oggi convertito all'agricoltura di sussistenza. S. Carstens, la quale ci assicura che la zona di Pulai venne colonizzata alla fine del XVIII secolo se non prima, ha ricostruito i dettagli storici basandosi sui ricordi degli abitanti del villaggio e sui pochi commenti dei viaggiatori europei. Alla fine del Settecento, ad esempio, un visitatore cinese riferiva l'esistenza di minatori cinesi del Guangdong nella regione di Kelantan: si erano sposati con donne siamesi e si erano adattati per il resto alle condizioni locali²⁰. Può darsi che sparsa nei rapporti dei viaggiatori cinesi ci sia altra documentazione in proposito, ma probabilmente è stata ampiamente ridotta.

¹⁸ S. H. Schaank, «De kongsis van Montrado» in *Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde*, 5, 6, 1893.

¹⁹ E. B. Kielstra, «Bijdrage tot de geschiedenis van Borneòs Westerafdeeling» in *Indische Gids* 1889-93, qui 1889, pag. 2208. La sua fonte è una *Memorie van Overgave* di Kroesen, datata 7 gennaio 1858. Nella *kongsi* Lanfang, inoltre, il successore non veniva eletto ma più o meno indicato dal capo uscente.

²⁰ S. A. Carstens, «Pulai» cit., pag. 52. Questo brano è tradotto dal cinese in J. W. Cushman e A. C. Milner, «Eighteenth and Nineteenth Century Chinese Accounts of the Malay Peninsula» in *JMBRAS*, 52, 1, 1979.

4. *Le fonti occidentali sulle comunità rurali*

Sostanzialmente, la ricerca di descrizioni delle comunità rurali cinesi rimanda a fonti occidentali, ai racconti dei viaggiatori e, dall'inizio del XIX secolo, ai rapporti coloniali. In effetti essi offrono alcune indicazioni importanti, e questo nonostante tutti i loro limiti: fino alla fine dell'Ottocento, infatti, nessun funzionario capiva il cinese e pertanto, su molti particolari, i resoconti sono vaghi. A seconda dell'osservatore, inoltre, i coloni cinesi sono presentati come un fenomeno positivo o negativo.

Viaggiatori e funzionari che s'imbattevano in queste comunità restavano sistematicamente sorpresi dalle loro dimensioni. Eppure i funzionari coloniali e anche altri osservatori consideravano spesso i cinesi come degli intrusi.

Nel 1803 un funzionario olandese studiò le loro attività nelle miniere di stagno di Bangka e, come Munshi Abdullah, anch'egli rilevò una sorta di simbiosi instauratasi con la popolazione locale. Presso le miniere abitavano gruppetti di malesi o abitanti di Bangka: gli uomini svolgevano compiti ausiliari per le miniere (disboscare il terreno, produrre carbone di legno), mentre le donne vendevano abiti e spuntini per i minatori; di qui nascevano i matrimoni misti, dato che non c'erano donne cinesi²¹.

Se il rapporto del 1803 non presenta molti commenti sui vantaggi della presenza cinese, la raccomandazione seguente del Consiglio delle Indie nel 1853 sulla situazione nel Borneo occidentale, dove i cinesi lavoravano nelle miniere d'oro e nell'agricoltura, è tipica dell'approccio «o noi o loro» di molti funzionari coloniali nei confronti dei coloni cinesi:

Dal 1816 la presenza nel Borneo di due tipi di culture incompatibili come la cinese e l'olandese ha inevitabilmente provocato scontri, sempre nocivi per la nostra autorità [in realtà, gli olandesi avevano lasciato in pace i cinesi dal 1825 al 1850 e non si era verificato nessuno scontro]. È chiaro... che il numero di cinesi stabilitisi nella regione [il Borneo occidentale] trasforma il conflitto con essi in una guerra nazionale, insolubile perché è durata tanto a lungo, sicché è possibile mettervi fine solo costringendo tutti loro, senza eccezioni, a abbandonare il campo delle loro attuali attività [*exploitatiën*, ossia l'estrazione] e imporre a quelli che restano [nel Borneo] di risiedere sotto la protezione della nostra bandiera a Sambas e Pontianak. È possibile che in tal modo la terra si spopoli e i tributi e gli introiti derivanti

²¹ *Arsip Nasional Republik Indonesia. Bangka 21* (Rapporto di van den Bogaart, 1803).

dagli appalti delle imposte non affluiscano più nelle nostre casse per un certo periodo, ma sarebbe comunque più facile mantenere sotto l'autorità olandese una terra sterile, popolata dai letargici [*zonder energie*] dayaki, di una terra abbandonata a cinesi che vivono nell'anarchia e non agiscono mai in buona fede²².

Forse J. J. M. de Groot si batteva proprio contro questo atteggiamento quando scrisse il suo saggio trent'anni dopo. Era convinto non solo che occorresse lasciare i cinesi dov'erano, ma anche che la loro istituzione peculiare – la *kongsi* – fosse potenzialmente uno strumento per governarli indirettamente.

Sebbene il governatore generale delle Indie avesse deciso di sottomettere i cinesi del Borneo occidentale con la forza, non avrebbe mai voluto una terra sterile e spopolata, con i cinesi confinati nei porti controllati saldamente dagli olandesi: sarebbero dunque rimasti al loro posto.

Il fatto che ci fosse il rischio che il Borneo occidentale senza i cinesi potesse diventare sterile ci dice molte cose su ciò che questi avevano realizzato: oltre dedicarsi all'estrazione, avevano impiantato una serie di attività agricole e fu questo, se non altro, a indurre altri funzionari a considerare sotto una luce positiva la loro presenza. Un ufficiale dell'esercito che lasciò la regione nel 1856 parlò delle «splendide risaie di Singkawang»²³. La strada che collegava questa località a Sedau si snodava per due ore di cammino attraverso una fertile pianura piena di risaie irrigate e orti, alberi da frutta e ananas piantati come cespugli lungo la strada²⁴. Il funzionario incaricato degli affari cinesi, L. H. W. van Sandick, scrisse all'inizio del Novecento:

Chiunque abbia avuto come me il privilegio di lavorare come funzionario nei distretti cinesi [del Borneo occidentale] non lascerà la regione senza essersi intimamente convinto che i cinesi costituiscono la spina dorsale della popolazione. La prosperità dell'intera zona dipende da loro... agricoltori nati quali sono, essi hanno trasformato una landa desolata in splendidi risaie e ondegianti distese di palme da cocco²⁵.

²² Advies, *Raad van Nederlandsch-Indië*, 17 giugno 1853, XXIX, citato da E. B. Kielstra, «Bijdrage tot de geschiedenis van Borneos Westerafdeeling» cit., 1889, pagg. 1378-79. Provvedimenti simili a quelli qui suggeriti furono in effetti realizzati nel 1967: si veda oltre.

²³ E. B. Kielstra, «Bijdrage tot de geschiedenis van Borneos Westerafdeeling» cit., 1889, pag. 2124.

²⁴ Nel 1991 gli agricoltori cinesi lavoravano ancora i campi tra Singkawang e Sedau, quindici chilometri a sud, lungo la strada per Pontianak.

²⁵ L. H. W. van Sandick, *Chineezen buiten China: Hunne beteekenis voor de ontwikkeling van Zuid-Oost-Azië, speciaal van Nederlandsch-Indië*, Den Haag (L'Aia), M. van der Beek's Hofboekhandel, 1909, pag. 313.

In questo caso i cinesi avevano investito nella terra e messo radici, ma come vedremo non sempre era così.

5. *Le comunità cinesi: qualche generalizzazione*

A quanto sembra, i coloni cinesi del Sud-Est asiatico erano minatori diligenti e agricoltori di successo. Le fonti consentono di fare altre generalizzazioni sulla natura degli insediamenti rurali fondati nel XVIII e all'inizio del XIX secolo.

5.1. *Un'emigrazione favorita dai rapporti particolari tra la Cina meridionale e il Sud-Est asiatico*

I contadini cinesi avevano bisogno di aiuto per poter emigrare nel Sud-Est asiatico. Che finissero a lavorare nelle miniere o nei campi, era qualcun altro a organizzare il loro spostamento, con un occhio ai profitti.

Nel XVIII secolo nel Sud-Est asiatico l'estrazione dell'oro e dello stagno erano attività che facevano gola. I sovrani locali, in contatto con funzionari di origine cinese a corte o in centri vicini, incoraggiavano l'immigrazione. Ad esempio, i sultani di Palembang utilizzavano funzionari chiamati *tiko*, dalla parola cinese che significa «fratello maggiore» (*dage*), titolo comune tra i capi delle società segrete. Si trattava di funzionari di corte, dotati a quanto pare di grande talento nel muoversi tra i loro circoli²⁶. A Palembang erano musulmani e avevano numerosi contatti in Cina meridionale, forse tramite le loro confraternite o società segrete, tanto da poter far arrivare manodopera immigrata destinata alle miniere. L'emigrazione, che naturalmente in Cina era illegale, con tutta probabilità veniva organizzata da società di questo genere²⁷.

L'importazione di manovali era una forte spesa, di fatto la maggiore, per l'industria mineraria e per la produzione agricola destinata all'esportazione: gli emigranti infatti ben di rado erano in grado di pagarsi il viaggio, nel Settecento come a fine Ottocento. Dopo essere stati assunti, i primi cinesi destinati a diventare minatori o agricoltori partivano

²⁶ Horsfield, in un rapporto del 1813, scrisse che *tiko* significava «tesoriere»: si veda T. Horsfield, «Report on the Island of Banka» in *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia*, 2, 1848.

²⁷ Yen Ching-hwang, *Coolies and Mandarins: China's Protection of Overseas Chinese during the Late Ch'ing Period (1851-1911)*, Singapore, Singapore University Press, 1985, pagg. 40-41.

dalla Cina meridionale su giunche per sbarcare nei porti del Sud-Est asiatico, come rivela la descrizione di M. H. Court del sistema di reclutamento per le miniere di stagno di Bangka nel XVIII secolo:

Ogni anno... un agente cinese riservato e competente [si recava] con la giunca che tornava da Palembang in Cina per invitare uomini efficienti e scelti a tentare l'emigrazione... Le spese del loro viaggio e insediamento sarebbe [*sic*] stata pagata da [l'amministratore della miniera o il prestasoldi], che sarebbe stato rimborsato con i loro primi guadagni nelle miniere...²⁸.

Forse anche i fondatori delle piantagioni di canna da zucchero, degli zuccherifici e delle distillerie di Kelapadua a Banten nel XVII secolo²⁹ organizzavano in modo analogo la produzione, strappando concessioni al sovrano e importando manodopera. Purtroppo, disponiamo di ben poche informazioni sull'organizzazione dell'emigrazione in quel periodo.

5.2. I vantaggi per l'economia locale

L'immigrazione di lavoratori dalla Cina non avviava solamente alla carenza di manodopera in zone scarsamente popolate, ma comportava anche un vantaggio tecnologico. Grazie all'organizzazione della manodopera immigrata e all'uso di ingegnose soluzioni tecnologiche, infatti, i cinesi riuscivano a estrarre minerali in modo più lucroso, efficiente e continuo e su scala più ampia dei nativi. I sultani o gli altri sovrani che speravano di smerciare i metalli o di tassare i prodotti agricoli pensavano di poter accrescere così i propri profitti con poca fatica.

Gli importatori e finanziatori dei *coolies* guadagnavano qualcosa perché controllavano parte della produzione, ma i loro cosiddetti «profitti interni» (come in seguito li avrebbero definiti gli olandesi) probabilmente erano maggiori: pagavano i *coolies* con monete di stagno o banconote non convertibili (questo avveniva ad esempio a Bangka e nel Borneo) e vendevano ai lavoratori oppio e altri prodotti a prezzi inflazionati. Gli osservatori occidentali³⁰ ritenevano che fossero i debiti a impedire ai *coolies* di ribellarsi o disertare, ma il «cemento sociale» che

²⁸ M. H. Court, *An Exposition of the Relations of the British Government with the Sultan and State of Palembang*, London, Black, Kingsbury, Parbury and Allen, 1821, pagg. 218-19.

²⁹ C. Guillot, L. Nurhakim e C. Salmon, «Les sucriers chinois» cit., pag. 145.

³⁰ Ad esempio, A. de la Fontaine (residente di Bangka), *Rapporto. Algemeen Rijksarchief [ARA]*, Den Haag (L'Aia), 2. Afdeling, Collectie Elout 57-121, s. pag. Sull'oppio e la finanza e sulle piantagioni di gambir intorno a Singapore si veda C. A. Trocki, *Opium and Empire* cit., pagg. 63-70.

stava alla base di questa lealtà era fatto anche di oppio e di forme particolari di organizzazione.

Oltre ai vantaggi dovuti alla nuova tecnologia e ad una migliore organizzazione, i sovrani indigeni scoprirono che la presenza di una popolazione cinese significava poter ricavare profitti: una logica, questa, che in un periodo successivo non sfuggì ai funzionari coloniali olandesi. L'immigrazione di cinesi nel Borneo occidentale era stata vietata dagli olandesi dopo le sommosse degli anni cinquanta dell'Ottocento, ma verso la fine di quel decennio un funzionario osservò che un decimo della popolazione (vale a dire i cinesi) forniva l'unica consistente entrata di tutto il distretto di Sambas: l'appalto delle imposte sull'oppio e su altre attività, un testatico su tutti i maschi adulti e la corvée. Il solo modo di ottenere maggiori entrate e riuscire, ad esempio, a versare una somma ai sovrani locali sarebbe stata dunque l'ammissione di un numero maggiore di cinesi³¹.

I sultani, temendo che queste comunità di stranieri potessero provocare guai, cercavano in tutti i modi di controllarli. La popolazione locale, ad esempio, non produceva un *surplus* alimentare sufficiente per nutrire tutti i minatori, sicché bisognava ricorrere alle importazioni. Nel Borneo nel 1760 venne specificatamente vietato ai minatori di piantare riso³²: un modo dunque per tenerli sotto controllo. Essi tuttavia compresero bene il significato di questo provvedimento e cercarono in tutti i modi di sottrarsi.

5.3. L'importanza dell'agricoltura

La coltivazione degli orti, l'allevamento dei maiali e qualche volta la produzione del riso affiancavano spesso l'attività delle *kongsi* minerarie: chiunque capiva che un minatore doveva lavorare a stomaco pieno. Del resto una certa autosufficienza in fatto di produzione alimentare impediva al sultano di ricattare i minatori o era di grande aiuto quando non arrivavano le derrate promesse dal sovrano.

Gli agricoltori, come nuovi arrivati, non avevano diritto di voto nelle *kongsi* e spesso erano immigrati di seconda generazione, figli di donne indigene. Ad un certo momento una *kongsi* dedita solo all'agricoltu-

³¹ Memorie van Overgave, residente di Sambas 1856, 1858, citato da E. B. Kielstra, «Bijdrage tot de geschiedenis van Borneòs Westerafdeeling» cit., 1890, pagg. 1704, 1707, 2221 e segg.

³² P. J. Veth, *Borneòs Westerafdeeling: geografisch, statistisch, historisch, voraafgegaan door eene algemeene schets des gansches eilands*, 2 voll., Zaltbommel, Joh. Noman en Zoon, 1854, vol. I, pagg. 298-99.

ra minacciò di monopolizzare la produzione alimentare nel Kalimantan occidentale, finché il suo tentativo fu vanificato negli anni settanta del Settecento dalle più potenti *kongsi* minerarie³³: dopo di che queste ultime mantennero proprie popolazioni agricole ausiliarie.

Le piantagioni gestite da cinesi che producevano per il mercato continuarono a svilupparsi nel XIX secolo. A Bangka era facile integrare coltivazione del pepe e estrazione dello stagno, sfruttando terreni che facevano parte delle concessioni minerarie e impiegando *coolies* sottoccupati. A volte i *coolies* che non avevano superato le analisi mediche per lavorare in miniera potevano essere assunti a bassi salari dagli agricoltori che producevano per il mercato.

Nel corso dell'Ottocento, in alcune zone minerarie i cinesi cominciarono ad acquistare piccole fattorie e anche a coltivare prodotti per la propria sussistenza, forse perché le miniere d'oro si esaurivano, come a Pulai nel Kelantan. Nel Kalimantan occidentale, alla fine del secolo, dopo lo scioglimento delle *kongsi* e l'esaurimento dei giacimenti auriferi, si ebbe la possibilità di produrre gomma, copra, pepe e gambir per l'esportazione³⁴. A Bangka una delle ragioni di questo cambiamento fu che il lavoro in miniera era estenuante e poco remunerativo, mentre la coltivazione di un piccolo appezzamento era meno monotona e permetteva altresì di mantenere una famiglia³⁵. In entrambe le regioni la popolazione locale seguì ben presto l'esempio dei cinesi, dedicandosi alla produzione agricola per il mercato.

5.4. Particolari modalità di organizzazione

Le organizzazioni delle imprese agricole e minerarie cinesi assumevano svariate forme: la caratteristica comune a tutte era la fratellanza rituale.

Le *kongsi*, che possiamo considerare confraternite organizzate che facevano ricorso a molti rituali e simboli delle «società segrete», costituivano il «cemento» che sostituiva i vincoli familiari e di clan nei grandi spazi del Nanyang. Spesso queste istituzioni sono state considerate associazioni democratiche di minatori che sceglievano i propri funzionari e dividevano in parti uguali i profitti³⁶. I gruppi più piccoli, in par-

³³ S. H. Schaank, «De kongsis van Montrado» cit., pag. 520.

³⁴ W. J. Cator, *The Economic Position of the Chinese* cit., pagg. 138 e 158-59.

³⁵ M. F. Somers Heidhues, *Bangka Tin and Mentok Pepper: Chinese Settlement on an Indonesian Island*, Singapore, ISEAS, 1992, pagg. 77 e 147-49.

³⁶ Wang Tai Peng, «The Word Kongsi: A Note» in *JMBRAS*, 52, 1, 1979, e anche il suo

ticolare, adottavano la rotazione della leadership e la parità delle quote azionarie. Ma i *coolies* indebitatisi per il viaggio (i cosiddetti *sinkeh* o «nuovi ospiti», in mandarino *xinke*) non erano azionisti, e in generale quanto più le *kongsi* erano vecchie e grandi tanto più era probabile che gli azionisti fossero una minoranza e che molti di loro non fossero lavoratori bensì negozianti e importatori di *coolies*.

A quanto risulta, i rituali della confraternita a cui si giurava fedeltà, assai diffusi tra i cinesi sia in patria sia nel Nanyang, contribuivano a fornire il cemento sociale che teneva vive queste comunità. In seguito le confraternite, sotto forma di «società segrete», furono uno strumento per organizzare la rivolta, ma oggi è evidente che non era questa la loro attività principale sulla frontiera del Sud-Est asiatico, dove svolgevano invece funzioni economiche³⁷.

In una regione – l'arcipelago di Riau – in cui l'agricoltura era ancora un'attività pionieristica, il «capo del fiume» (*kangchu*, in mandarino *gangzhu*) trasformò, con fondi propri o con i capitali dei cinesi di una cittadina vicina o addirittura di Singapore, la valle in una zona produttiva e il fiume in una via di comunicazione. Fece arrivare *coolies*, individuò la zona adatta per una piantagione e chiese al sultano (o al signore locale) una concessione che riguardava un bacino idrografico lungo una sponda del fiume. Insediatosi alla foce, donde poteva controllare i prodotti in arrivo e in partenza, vendeva derrate ai suoi *coolies* o ai suoi agricoltori. Si aggiudicò inoltre gli appalti sull'oppio e il gioco d'azzardo, che vennero a costituire buona parte delle sue entrate. Probabilmente tale sistema non era nuovo, poiché sulle isole sono state trovate pietre tombali cinesi che risalgono al XVIII secolo³⁸. In effetti, il numero di vestigia epigrafiche del XVIII secolo e dei primi del Novecento trovate a Tanjungpinang e dintorni conferma che Riau era un'importante comunità cinese prima della fondazione di Singapore nel 1819.

All'inizio dell'Ottocento, a Singapore e Johor, come bene ha mostrato C. A. Trocki³⁹, il sistema del *kangchu* funzionava in modo simile a quello delle *kongsi* minerarie: investiva capitali, importava braccianti e

«The Origins of Chinese Kongsi with Special Reference to West Borneo», MA Thesis, Australian National University, 1977, da cui attinge anche C. A. Trocki, *Opium and Empire* cit.

³⁷ M. F. Somers Heidhues, «Chinese Organizations in Nineteenth Century West Borneo and Bangka» in D. Ownby e M. F. Somers Heidhues (a cura di), *Secret Societies Reconsidered*, Amronk, New York (N. Y.), M. E. Sharpe, 1993.

³⁸ Ng Chin-keong, *The Chinese in Riau: A Community on an Unstable and Restrictive Frontier*, Research Project Series, Singapore, Nanyang University School of Humanities and Social Sciences, 1976, pagg. 15-16; W. Franke, C. Salmon e A. K. C. Siu, *Chinese Epigraphic Materials in Indonesia* cit., vol. I, pagg. 371-73.

³⁹ C. A. Trocki, *Prince of Pirates* cit.

utensili, insegnava a usare macchinari semplici e riforniva i lavoratori; gestiva e disciplinava la manodopera mediante la fratellanza rituale e anche i debiti, dandosi un'organizzazione politica rudimentale e occupandosi della riscossione delle imposte, della difesa e del culto religioso. Infine, mancando le parentele e le famiglie allargate che svolgevano tali funzioni in Cina, garantiva il mutuo soccorso.

Le *kongsi* minerarie del Kalimantan occidentale si fusero gradualmente in federazioni che per molti versi erano simili a uno stato, o meglio a uno «stato nello stato», espressione, questa, usata continuamente dai funzionari coloniali quando osservavano con quale efficienza si organizzassero i cinesi. Tutto ciò acuì la diffidenza di molti funzionari nei confronti di tale gruppo, come se in sostanza fossero degli intrusi indesiderabili che minacciavano l'ordine coloniale.

5.5. *Minatori e agricoltori hakka*

In alcune regioni gli hakka provenienti dallo Jiayingzhou (o Meixian) nella provincia del Guangdong, la zona principale dell'emigrazione hakka, avevano il predominio assoluto: ad esempio, controllavano la *kongsi* Lanfang di Mandor. Gli hakka di Huizhou e Chaozhou costituiscono la *kongsi* Monterado Taykong (*dagang*)⁴⁰.

Nelle statistiche coloniali gli hakka sono confusi sovente con altri gruppi linguistici, sicché molti minatori o coloni classificati ufficialmente come chaozhou e perfino come cantonesi o guangxi erano in realtà hakka. Nel 1930 gli hakka costituivano oltre il 70 per cento della popolazione di Belitung; la maggior parte di essi proveniva dallo Jiayingzhou⁴¹. Nel Kalimantan occidentale, la regione a nord di Pontianak, una zona prevalentemente agricola, è dominata dagli hakka, al pari delle aree adiacenti di Sarawak. La stessa città di Pontianak e le zone a sud (che vivono di commercio e pesca) sono a maggioranza chaozhou. In altre regioni del Sud-Est asiatico gli hakka non hanno mai avuto il monopolio delle attività minerarie o agricole, ma ancora oggi sono rappresentati in modo assai più che proporzionale nelle zone rurali.

Nelle aree sia rurali sia urbane i ruoli economici erano spesso distribuiti tra diversi gruppi subetnici o «dialettali». Là dove gli hokkien si insediavano in aree agricole, di solito lavoravano come raccoglitori e mercanti dei prodotti agricoli e non come produttori. Gli hokkien abi-

⁴⁰ J. J. M. de Groot, *Het Kongsivezen van Borneo* cit., pag. 65 e seg.; S. H. Schaank, «De kongsis van Montrado» cit., pagg. 508-15.

⁴¹ M. F. Somers Heidhues, *Bangka Tin and Mentok Pepper* cit., pagg. 178-79.

tavano nelle città, a detta di un maggiore dei cinesi di Bangka negli anni ottanta dell'Ottocento⁴². T'ien Ju-kang scoprì negli anni quaranta che la produzione di gomma a Sarawak era in mano agli hakka, mentre i commercianti erano hokkien⁴³. Oggi, a Bangka e a Belitung, mentre gli hakka e i bangkanesi coltivano il pepe, gli hokkien lo commerciano. In Malesia un detto cinese riassume la specializzazione dei gruppi dialettali in attività ben definite, come pionieri, negozianti o commercianti: «Gli hakka costruiscono una città; i cantonesi prosperano su di essa; i teochiu e gli hokkien la controllano»⁴⁴.

5.6. *Le donne cinesi*

Era difficile che le donne lasciassero la Cina per unirsi ai loro uomini emigrati nel Sud-Est asiatico. Questi, pertanto, sposavano donne locali e le facevano lavorare.

Anche se alcune donne lavoravano con le *dulang* («padelle») in miniera (in Malesia, a Bangka e a Belitung) o gestivano un negozietto (a Monterado, nel Kalimantan), più frequentemente coltivavano un pezzetto di terra mentre gli uomini faticavano nelle miniere. A Bangka i bambini nati nell'isola in genere non lavoravano in miniera. Alla fine dell'Ottocento, anche se i nati a Bangka costituivano almeno metà della popolazione cinese, rappresentavano solo l'11 per cento di tutti i minatori⁴⁵: un dato che può essere rappresentativo anche per altre località.

Almeno per quanto riguarda le comunità hakka, i matrimoni misti non sfociavano nell'assimilazione dei cinesi, ma al contrario le donne indigene e i loro figli si integravano nella società hakka, fosse quella del Kalimantan occidentale, di Bangka o di Kelantan: indossavano dunque abiti cinesi e parlavano hakka. Le figlie potevano lasciare la comunità cinese grazie all'adozione, ma probabilmente non con il matrimonio. Munshi Abdullah afferma che i figli dei cinesi di Terengganu nati in questo luogo preferivano parlare cinese, anche se i loro genitori parlavano bene il malese⁴⁶.

⁴² Lettera del maggiore Tjoeng A Tiam in ARA cit., 2, Afdeling, 1886, Mailrapport 671.

⁴³ T'ien Ju-kang, *The Chinese of Sarawak* cit.

⁴⁴ S. A. Carstens, «Form and Content in Hakka Malaysian Culture», relazione all'Annual Meeting, Association for Asian Studies, aprile 1991, pag. 23.

⁴⁵ M. F. Somers Heidhues, *Bangka Tin and Mentok Pepper* cit., pag. 85.

⁴⁶ Munshi Abdullah, *The Voyage of Abdullah* cit., pagg. 11 e 24-25.

6. *I cinesi come innovatori*

I cinesi furono grandi innovatori sia in campo agricolo sia minerario: le loro innovazioni furono di diverso tipo⁴⁷.

Nel Kalimantan, ai tempi delle *kongsi* (ossia prima del 1850) essi introdussero il doppio raccolto del riso e piantarono lo zucchero; in seguito furono i pionieri della produzione della gomma. La popolazione locale ne seguì l'esempio coltivando nuovi prodotti per il mercato alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento. I cinesi furono d'esempio nella produzione per il mercato anche per i dayaki, il che li protesse in parte dagli effetti negativi della grande depressione⁴⁸.

A Bangka si verificò una situazione analoga con la coltivazione del pepe. Tale coltivazione era stata abbandonata a Riau a metà del XIX secolo, quando le piante vennero colpite dalla cosiddetta «malattia gialla». Anche se alcuni osservatori olandesi ritenevano che il pepe potesse essere un tipo di coltivazione adatta a Bangka, furono di fatto gli imprenditori cinesi a introdurlo dopo il 1869, integrandolo come si è detto con l'attività mineraria, sfruttando appezzamenti nelle concessioni minerarie e mettendo al lavoro i *coolies* respinti dalle miniere o disoccupati. I cinesi coltivavano le piante più intensivamente dei produttori locali nella zona meridionale di Sumatra, ad esempio «costringendole» a fruttificare simultaneamente, sostenendole con pali, fertilizzandole e curandole. Questi innovatori aprirono la strada ai piccoli proprietari cinesi e poi bangkanesi, tanto che per la popolazione il pepe diventò una fonte di reddito più importante dello stagno. Prima della seconda guerra mondiale, Bangka, un'isola abbastanza piccola, produceva l'80 per cento di tutto il pepe bianco a livello mondiale ed era seconda solo a Lampung (Sumatra meridionale) come produttrice di pepe nelle Indie olandesi⁴⁹. Un cambiamento analogo si verificò a Sarawak, dove i cercatori d'oro dopo il 1870 abbandonarono gradualmente l'attività per coltivare pepe e gambir⁵⁰.

Come si è detto, nelle zone intorno alle città maggiori e in quelle adiacenti alle piantagioni, come a Sumatra orientale, i cinesi furono i pionieri anche nella produzione di ortaggi per il mercato, un campo di

⁴⁷ I cinesi hanno svolto un analogo ruolo innovativo in California, come dimostra in modo convincente l'opera di Sucheng Chan, *This Bittersweet Soil: The Chinese in Californian Agriculture, 1860-1910*, Berkeley (Ca.), University of California Press, 1986.

⁴⁸ W. J. Cator, *The Economic Position of the Chinese* cit., pag. 180.

⁴⁹ M. F. Somers Heidhues, *Bangka Tin and Mentok Pepper* cit., pag. 149.

⁵⁰ D. Chew, *Chinese Pioneers on the Sarawak Frontier* cit., pagg. 43-47.

attività a cui spesso si dedicavano quelli nati in questa regione o radicati nelle comunità locali.

Nel XIX secolo i cinesi erano fortemente mobili: svilupparono dunque metodi di sfruttamento della terra che richiedevano solo una breve occupazione del terreno e davano profitti immediati (fa eccezione la produzione di riso nel Kalimantan). I loro metodi minerari erodevano e rovesciavano il terreno, rendendolo inutile per l'agricoltura: tendevano a estrarre solo il meglio dai giacimenti più ricchi e, se l'estrazione o l'approvvigionamento idrico creavano problemi, abbandonavano il luogo e si spostavano altrove⁵¹. J. C. Jackson ha definito opportunamente questi metodi «agricoltura commerciale mobile»⁵². Il gambir esauriva la terra (ancora oggi la coltivazione del pepe è un problema in termini di mantenimento della fertilità della terra) e costringeva gli agricoltori a spostarsi: i cinesi di Riau, per lo più coltivatori di gambir, furono definiti nel 1909 una popolazione «fluttuante» che aspirava solo a accumulare guadagni da riportare in Cina e era pronta a esaurire il terreno a questo scopo:

Sebbene siano in generale bravi agricoltori, non hanno a cuore la terra, che non appartiene loro e che lasceranno il prima possibile. Come i bruchi, denudano l'albero senza preoccuparsi di ciò che può accadergli⁵³.

Questo giudizio forse è troppo drastico: anche se la coltivazione del gambir si è ridotta e anche il pepe è stato vittima di una malattia, oggi Riau ospita comunità agricole cinesi consistenti e stabili.

7. L'atteggiamento dei colonialisti nei confronti dei cinesi come residenti temporanei

Gli atteggiamenti negativi di cui abbiamo parlato determinarono spesso la politica coloniale e postcoloniale nei confronti dei cinesi della regione.

Il problema più spinoso per le comunità agricole è stata la questione della terra: in passato i cinesi incontravano grandi difficoltà a ottenere i diritti nelle zone minerarie, perché si poteva sempre trovare lo stagno da qualche parte e le compagnie minerarie – statali o private – volevano

⁵¹ J. C. Jackson, «Mining in 18th Century Bangka» cit., pagg. 37-39.

⁵² J. C. Jackson, *Planters and Speculators* cit., pag. 1.

⁵³ L. H. W. van Sandick, *Chineezzen buiten China* cit., pagg. 22-23.

poter accedere agevolmente ai giacimenti; nelle zone delle piantagioni le prime a scegliere erano le imprese europee; infine, i funzionari pensavano che occorresse proteggere i diritti dei locali, favorendo particolarmente l'agricoltura stanziale, rispetto a quella mobile, sicché i cinesi erano esclusi da queste zone riservate nonché da quelle forestali.

La soluzione nella Malesia britannica fu costituita, per la produzione ortofrutticola, da affitti a breve termine (o «permessi provvisori di occupazione»), rinnovabili annualmente e a Bangka da affitti a breve termine (fino a venticinque anni)⁵⁴. Invece nel Kalimantan, dove la terra non mancava, nel 1934 i produttori di riso ottennero pieni diritti sulla loro terra; inoltre, i piccoli proprietari che producevano per il mercato (che disponevano in totale di 84 mila ettari) potevano stipulare affitti di cinquant'anni, mentre i produttori di gomma (25 mila ettari) ottennero concessioni fondiari addirittura a lungo termine⁵⁵. D'altra parte, come ha osservato Loh Kok Wah⁵⁶, le direzioni delle compagnie minerarie pensavano che fosse una buona idea avere a portata di mano una comunità di lavoratori, anche se non potevano essere sempre utilizzati. In alcuni casi, pertanto, erano favorevoli a concedere ai cinesi affitti a breve termine: quando scadevano, la terra ritornava allo stato o alle concessioni minerarie e i fittavoli diventavano «abusivi».

8. *Gli insediamenti rurali odierni*

Il gran numero di cinesi nelle miniere e nelle piantagioni della regione è un ricordo del passato: la maggior parte delle comunità agricole è in declino, anche se alcune resistono tenacemente. I cinesi delle campagne continuano a avere un certo peso locale in Malesia e in alcune regioni dell'Indonesia. Negli anni settanta, nell'arcipelago di Riau, solamente il 21 per cento dei cinesi risiedeva nelle città, contro il 79 per cento delle zone rurali⁵⁷. Anche Bangka conta ancora un numero so-

⁵⁴ F. Loh Kok Wah, *Beyond the Tin Mines* cit., pagg. 21-22; M. F. Somers Heidhues, *Bangka Tin and Mentok Pepper* cit., pagg. 100-01 e 148-49.

⁵⁵ W. J. Cator, *The Economic Position of the Chinese* cit., pagg. 162-63.

⁵⁶ F. Loh Kok Wah, *Beyond the Tin Mines* cit.

⁵⁷ Ng Chin-keong, *The Chinese in Riau* cit., pagg. 25-26. Nell'intera provincia di Riau, il rapporto era di 15 per cento di cinesi urbani contro l'85 per cento nelle campagne. I dati riguardano i cinesi stranieri, che costituivano il 36 per cento di tutti i residenti cinesi nella provincia in quel periodo, ma probabilmente la distribuzione dell'intera popolazione cinese era analoga. A partire dagli anni settanta, la percentuale di cinesi stranieri è sicuramente diminuita grazie alla politica più liberale di concessione della cittadinanza in Indonesia, come si spiega oltre.

stanzioso di cinesi, compresa una percentuale piccola e in rapido declino di stranieri che vivono al di fuori delle città.

Ma in altre regioni dell'Indonesia i cinesi non continuano a abitare le campagne. In particolare, a partire dalla metà degli anni sessanta i cinesi stranieri sono scomparsi in larga misura dalle zone rurali di Sumatra orientale e dalle aree interne del Kalimantan. Ciò nondimeno, nel Kalimantan occidentale gli ortofrutticoltori cinesi che vivono vicino alla costa continuano a rifornire Pontianak e le cittadine minori di verdura fresca e esportano frutta nell'intero arcipelago.

La mobilità che aiutò i cinesi a inserirsi negli interstizi dell'economia in sviluppo del Sud-Est asiatico nel XVIII e nel XIX secolo oggi offre loro altre opportunità. Per gli ultimi anni è possibile documentare spostamenti consistenti della popolazione – sia volontari sia involontari – dalle zone rurali: molti sono «ritornati» in Cina, si sono trasferiti in altre regioni dell'Indonesia (prima tra tutti Giacarta) oppure si sono diretti alla volta di paesi stranieri. I cinesi di Bangka, minatori compresi, nel 1930 costituivano il 47 per cento della popolazione (escludendo i minatori, erano il 32 per cento); all'inizio degli anni ottanta la componente cinese era pari solo al 25 per cento circa della popolazione dell'isola. Analogamente, la percentuale di cinesi a Riau-Tanjungpinang è in declino, in parte a causa dell'immigrazione degli indonesiani originari di altre zone del paese⁵⁸. Nel Kalimantan occidentale, pur in mancanza di dati ufficiali, la tendenza è simile.

La cittadinanza e le questioni relative alla terra che da essa dipendono (in quanto spesso gli stranieri non possono possedere terra) sono state complicate dai conflitti politici. Si dice che l'Emergenza malese, all'inizio degli anni cinquanta, abbia provocato lo spostamento di mezzo milione di «abusivi», in gran parte cinesi, rendendoli più «urbani». In Indonesia il regolamento del 1959, chiamato «PP-10» (*peraturan pemerintah* o regolamento di governo) vietò agli stranieri di dedicarsi al commercio al dettaglio al di fuori delle città maggiori; poi a Giava occidentale e in qualche altra provincia fu vietata la residenza agli stranieri. La distribuzione dei cinesi tra città e campagna venne ulteriormente alterata nel 1966-67, quando a Sumatra orientale, nel Kalimantan occidentale e in altre zone (ma a quanto risulta non a Bangka-Belitung o a Riau) venne emanato un decreto che vietava agli stranieri la residenza nelle aree rurali (si veda sopra). Queste politiche sembrano riproporre il vecchio atteggiamento che considerava i cinesi degli intrusi indeside-

⁵⁸ M. F. Somers Heidhues, *Bangka Tin and Mentok Pepper* cit., pag. 218; Ng Chin-keong, *The Chinese in Riau* cit., pag. 24.

rati. Nel solo Kalimantan occidentale migliaia di cinesi (secondo un rapporto più di 50 mila, e non necessariamente stranieri) dopo l'espulsione dalle zone interne hanno dovuto vivere in campi di internamento e in accampamenti provvisori a Pontianak e Singkawang per mesi o addirittura per anni, in condizioni estremamente precarie e con perdite di vite umane⁵⁹. Tuttavia, oltre allo spostamento coatto, si è verificato un allontanamento volontario dalle campagne alle città sia in Indonesia sia in Malesia, e questo fenomeno è destinato a continuare in futuro.

Con il declino delle comunità agricole l'accesso alla terra diventa un problema secondario. Per i cinesi delle campagne indonesiane che desiderano tuttora avere il loro appezzamento, la decisione di concedere più facilmente la cittadinanza indonesiana ha costituito una luce in fondo al tunnel. A partire dal 1980, l'acquisizione della cittadinanza è più facile, alla portata anche dei cinesi nati nel paese. D'altro canto, bisogna tenere presente che la politica ufficiale indonesiana promuove l'assimilazione e scoraggia l'espressione della cultura cinese, salvo che in alcuni settori ben definiti⁶⁰.

In Indonesia i cinesi delle campagne si trovano oggi alle prese con altre difficoltà, legate a ragioni che però non hanno nulla a che vedere con il fatto di essere cinesi. In generale, il governo ha aiutato poco i piccoli proprietari delle Outer Islands che producono per l'esportazione, a confronto con gli aiuti di cui hanno beneficiato gli agricoltori di Giava o l'agricoltura delle piantagioni. Non solo: i prezzi dello stagno sono bassi e quelli della gomma e del pepe sono stati ribassati; la produzione dei pescatori di Bagan Siapiapi, a Sumatra, un tempo importante centro dell'industria della pesca, è notevolmente diminuita a causa dell'inquinamento ambientale⁶¹. Ma nessuno di questi problemi riguarda esclusivamente i cinesi. Un'analogha concatenazione di cause alla base della riduzione della popolazione rurale si riscontra probabilmente in Malesia, anche se qui le politiche a favore dei *bumiputra* hanno sì aiutato gli agricoltori (benché molto più i grandi proprietari terrieri dei piccoli) ma a quanto sembra hanno trascurato i cinesi poveri delle campagne⁶².

⁵⁹ Per un resoconto delle espulsioni del 1967 si veda H. Feith, «Dayak Legacy» in *Far Eastern Economic Review*, 25 gennaio 1968.

⁶⁰ Mentre sono vietate la stampa e le scuole di lingua cinese e non sono riconosciute le organizzazioni della comunità, nelle città e cittadine si possono trovare templi cinesi da poco restaurati e a Pontianak esistono numerose associazioni funerarie cinesi.

⁶¹ A detta di un recente visitatore della zona.

⁶² Si veda F. Loh Kok Wah, *Beyond the Tin Mines* cit., pagg. 269-72.

9. *Storie scritte e non scritte*

Perché tutta questa attenzione alle zone rurali del Sud-Est asiatico?

In primo luogo, potremmo osservare che la presenza di cinesi che non abitano nelle città e non sono agricoltori impone di ripensare al problema dei rapporti tra maggioranza e minoranza tra i due gruppi, quello gruppo urbano e quello rurale, modificando una concezione delle società multirazziali nel Sud-Est asiatico da tempo radicata. Non tutti i cinesi, infatti, possono essere catalogati come capitalisti monopolistici e neppure definiti a buon diritto «minoranze di mediatori», per citare un'espressione usata sovente per descrivere la loro situazione⁶³. C. Coppel ha sostenuto che un numero significativo di cinesi non fa neppure parte di una minoranza commerciale. Una maggiore attenzione ai cinesi che non svolgono attività commerciali potrebbe offrire la possibilità di rivedere gli atteggiamenti nei confronti delle minoranze cinesi a livello locale e forse anche di maturare un minor risentimento nei riguardi dei cinesi che hanno fondato comunità agricole rispetto a quelli che si proponevano come mercanti o mediatori.

I resoconti storici del Sud-Est asiatico sono stati scritti in molti casi al fine di legittimare sovrani, sistemi e società e, in epoca moderna, anche rivoluzioni e stati. Il fatto che l'insediamento cinese nelle campagne del Sud-Est asiatico abbia richiamato scarsa attenzione all'estero e sia stato pressoché ignorato nella storia nazionale incide sulla posizione degli stessi cinesi in queste zone. Tuttora, infatti, risuona la domanda: «Che cosa ci fanno qui?», domanda che rende precaria la loro situazione: i cinesi delle campagne non hanno ancora ottenuto una legittimazione, di certo non in Indonesia. Gli uomini d'affari cinesi, infatti, possono essere accettati come motori dello sviluppo economico, mentre la popolazione rurale, dal punto di vista di Giacarta, non svolge certo quel ruolo. Per dirla in altro modo, se i cinesi delle zone rurali del Sud-Est asiatico sono ancora in larga parte «un popolo senza storia», ciò può influenzare il loro futuro, perché anche questo mette in discussione la legittimità della loro presenza.

Forse saranno gli stessi membri delle comunità a scrivere la propria storia, ma fino a oggi hanno avuto poco tempo per riflettere su di sé. La prospettiva migliore sarebbe una storia «incrociata», che integri le vi-

⁶³ Si veda C. Hirschman, «Chinese Identities in Southeast Asia: Alternative Perspectives» in J. Cushman e Wang Gungwu (a cura di), *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War II*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1988, pagg. 23-31. L'espressione è di E. Bonacich.

cedere dei cinesi con quelle delle società locali. Inoltre, una storia scritta permetterebbe di considerare questo gruppo in modo diverso: se è vero infatti che i cinesi spesso interagivano con le popolazioni locali come stranieri, rivali e usurai, è vero però che erano anche alleati, benefattori, vicini e capri espiatori, per non parlare del fatto che sposavano donne del posto (un dato importante nelle società del Sud-Est asiatico) e, attraverso il meccanismo dell'adozione, «cedevano» le loro figlie alle comunità locali. Uno studio dei loro rapporti con le popolazioni indigene potrebbe rivelare che quelle che si allevavano con i cinesi riuscivano a conservare il potere, a prosperare o semplicemente a sopravvivere. Sotto questo aspetto, sono interessanti i rapporti tra i cinesi e i dayaki del Kalimantan: la presenza di comunità cinesi in questa zona influenzò le relazioni tra i sovrani malesi e i sudditi dayaki, contribuendo probabilmente a rallentare il processo continuo di islamizzazione e malesizzazione di questo gruppo.

In breve, la storia delle comunità rurali dei cinesi etnici dovrebbe essere una storia regionale. Sebbene queste comunità agricole conoscano un declino e, in assenza di un'immigrazione, sia probabile che il loro ruolo si riduca ulteriormente, ci vorrà del tempo prima che scompaiano: alla luce della loro importanza per le regioni in cui vivono, dunque, per coloro che si assumono il compito di scriverne la storia si schiudono ancora importanti prospettive e sfide.

Capitolo ottavo

Templi ancestrali, associazioni funerarie e tentativi di risinificazione nell'India olandese del XIX secolo

Claudine Salmon

1. *Il movimento per la rinascita delle usanze cinesi*

La rinascita confuciana che ebbe luogo alla fine dell'Ottocento e il successivo movimento di riforma dell'educazione, che sfociò nel 1900 nella fondazione della Tiong Hoa Hwe Koan («Associazione cinese») a Batavia, sono stati generalmente considerati uno spartiacque nella storia culturale dei cinesi peranakan delle Indie olandesi. Gli obiettivi principali di quest'associazione erano la riforma delle usanze e delle credenze dei cinesi delle Indie olandesi (soprattutto per quanto riguardava funerali e nozze), fondata sui precetti insegnati da Confucio, e lo sviluppo della cultura e dell'intelletto dei cinesi attraverso l'istituzione di biblioteche e scuole moderne e la diffusione dell'ideologia confuciana. Questo movimento, che coincise con un mutamento radicale della posizione economica dei cinesi nella colonia, è stato considerato generalmente il primo tentativo di risinificare i peranakan¹.

Sarebbe tuttavia sbagliato pensare che la società peranakan non avesse subito cambiamenti culturali prima dell'alba del nostro secolo. In diverse parti dell'arcipelago, infatti, nel corso dei secoli si era verificato un processo di acculturazione o islamizzazione², sicché queste società peranakan erano composte da due segmenti: quello «visibile», che conservava alcune caratteristiche della cultura cinese, e quello «invisibile», che attraversava un processo di fusione con le società locali. È

¹ Si vedano L. E. Williams, *Overseas Chinese Nationalism: The Genesis of the Pan Chinese Movement in Indonesia, 1900-1916*, Glencoe (Il.), Free Press, 1980; Kwee Tek Hoay, «Atsal Moelanja Timboel Pergerakan Tionghoa jang Modern di Indonesia» in *Moestika Romans*, 73-84, 1936-39, pubblicato anche con il titolo *The Origins of the Modern Chinese Movement in Indonesia*, trad. di L. Williams, Translations Series, Modern Indonesia Project, Ithaca (N. Y.), Cornell University, 1969; Nio Joe-lan, *Riwajat 40 taon dari Tiong Hoa Hwe Koan-Batavia (1900-1939)*, Batavia, Tiong Hoa Hwe Koan, 1940.

² D. Lombard e C. Salmon, «Islam et sinité» in *Archipel*, 30, 1985.

mia intenzione in questa sede dimostrare che tale processo di acculturazione suscitò il risentimento di alcuni circoli *peranakan*, dando vita a un movimento precedente di risinificazione che ebbe luogo a metà Ottocento in alcune città di Giava e a Macassar. Tale movimento si tradusse nella costruzione di templi collettivi per il culto degli antenati e di associazioni volontarie per il corretto svolgimento delle nozze e soprattutto dei funerali³.

Fino a oggi ho rintracciato sette templi ancestrali collettivi. Questi templi vennero fondati per iniziativa dei capi delle locali comunità cinesi, i quali si proponevano di mantenere o di rianimare le usanze tradizionali, nonché svariate associazioni funerarie e più raramente matrimoniali che nascevano per iniziativa di una comunità o di uno dei suoi segmenti.

Allo stato attuale delle conoscenze su questi aspetti della vita sociale dei cinesi in Indonesia non è ancora possibile una ricostruzione dello sviluppo storico di ciascuna di queste associazioni. Alcune si conoscono solo grazie a un annuncio apparso sui giornali; altre sono state registrate dalle autorità olandesi e i loro statuti sono stati pubblicati in documenti ufficiali, per poi scomparire; altre ancora sono riuscite a sopravvivere fino a oggi e continuano a operare con nuovi statuti, sia nelle loro sedi originali sia in nuovi edifici.

Per avere un'idea più precisa di questo movimento per la rinascita delle usanze cinesi sarà opportuno prendere in esame per prima cosa lo sviluppo di queste istituzioni religiose, per poi concentrarci in particolare su due di esse: lo Hokkien Kong Tik Soe («Tempio dei meriti del Fujian»), fondato nel 1864 a Surabaya e il suo contraltare a Macassar, lo Hokkien Kong Soe («Tempio ancestrale collettivo del Fujian»), fondato nel 1868. Entrambi sono relativamente ben documentati ed esemplificano il nesso tra il tempio ancestrale collettivo e l'associazione che si proponeva di ripristinare la cultura cinese e di frenare il processo di islamizzazione.

Rifletteremo infine sul significato di questo ottocentesco movimento di risinificazione.

³ Può essere interessante ricordare in questa sede che un processo analogo ebbe luogo a metà del XVII secolo a Chendai (presso Quanzhou, nella provincia del Fujian) tra i discendenti dei musulmani i quali, avendo deciso di abbandonare la fede islamica, modificarono gradualmente le loro usanze funebri, veneravano le tavolette ancestrali e poi eressero un tempio ancestrale: si veda Committee for the Research on the History of the Hui of Chendai (a cura di), *Chendai huizushi yanjiu* (Ricerca sulla storia degli Hui di Chendai), Pechino, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990.

2. Un quadro storico

A livello locale sono state molto poche le ricerche sui cinesi delle Indie olandesi, sicché la storia delle diverse comunità di Giava e delle Outer Islands è in larga misura ancora da scrivere⁴.

Soltanto quando alcuni colleghi e chi scrive cominciarono a studiare i materiali epigrafici cinesi in Indonesia fu possibile fare un quadro della loro distribuzione a Giava. Scoprimmo che, tra le tre province, Giava centrale è la più ricca a livello di quantità di iscrizioni ancora *in situ*, un fatto che riflette in una certa misura il ruolo cruciale svolto dai cinesi nella vita economica e sociale degli stati giavanesi dell'interno fin dal XVIII secolo.

Segue quindi Giava occidentale, dove la distribuzione irregolare delle iscrizioni dev'essere collegata al fatto che per un lungo periodo i cinesi non poterono stabilirsi nelle regioni montuose senza un permesso speciale.

Un numero molto più modesto di iscrizioni sono raccolte nella provincia di Giava orientale, un fatto che forse rivela un più accentuato processo di assimilazione tra i cinesi di questa parte dell'isola. In ogni caso sorprende che alcune vecchie città come Tuban, Gresik e Bojonegoro abbiano pochissimi resti epigrafici, per non parlare di Surabaya, dove rimane un numero particolarmente esiguo di modeste vestigia religiose a confronto con quelle tuttora esistenti a Giacarta e Semarang. Abbiamo rilevato solamente 67 iscrizioni a Surabaya, contro le 174 di Giacarta, le 134 di Semarang, le 64 di Cirebon e il centinaio di Macassar (che comprende numerose iscrizioni tombali risalenti al primo Novecento)⁵.

Dopo la morte, ogni cinese dovrebbe essere oggetto del culto di qualcuno, perlomeno dei suoi discendenti. In Cina il livello e la frequenza di questo culto variavano in misura considerevole da famiglia a famiglia e da individuo a individuo. Di solito i templi ancestrali si trova-

⁴ Si vedano Liem Thian Joe, *Riwajat Semarang, 1416-1931*, Semarang, Boekhandel Ho Kim Yoe, 1933; C. Salmon e D. Lombard, *Les Chinois de Jakarta: Temples et vie collective, Etudes insulindiennes-archipel*, 1, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980; W. Franke, C. Salmon e A. K. C. Siu, *Chinese Epigraphic Materials in Indonesia*, vol. I, *Sumatra*, Singapore, South Seas Society, 1988; vol. II, *Java*, Singapore, South Seas Society, 1988, di prossima pubblicazione.

⁵ Si veda W. Franke, C. Salmon e A. K. C. Siu, *Chinese Epigraphic Materials in Indonesia* cit., vol. II. Nelle grandi città come Giacarta, Semarang e Surabaya lo sviluppo urbano ha determinato lo spostamento o la distruzione dei cimiteri cinesi. A Macassar i cimiteri sono stati trasferiti, sicché non esistono più le epigrafi raccolte da W. Franke all'inizio degli anni ottanta.

vano in campagna, vicino alla casa di famiglia, dove tutti i vicini potevano essere parenti e avere lo stesso cognome. Tra i cinesi che vivevano nel Sud-Est asiatico solo alcune famiglie ricche hanno potuto costruire templi ancestrali, mentre la maggioranza delle persone ha dovuto accontentarsi del culto domestico delle tavolette delle persone morte da poco. Esse venivano poste su un altare nella casa di famiglia e venerate per conservare il ricordo dei morti, rispettarne le esigenze e soddisfare le richieste della loro ridotta autorità. Il culto di ciascuna tavoletta continuava in questo modo per tre o quattro generazioni, dopo di che essa veniva tolta e la sua funzione nel rituale domestico si esauriva⁶. Un altro rituale, altrettanto importante del culto della tavoletta, era quello che si svolgeva presso la tomba nel *qingming* («giornata della rimembranza degli antenati»), poco dopo l'equinozio di primavera.

A Giava i più antichi templi ancestrali (*zuci*, *zongci* o *zumiao*) ancora esistenti furono costruiti durante il XVIII secolo. Fino a oggi ne abbiamo rintracciati soltanto tre: due a Giacarta e uno a Semarang.

Soltanto uno, il Chenshi Zumiao («Tempio ancestrale dei Chen»), è databile con certezza: fu costruito infatti a Batavia nel 1754. La sala principale è dedicata a Chen Yuanguang (morto nel 711), il generale che in un primo tempo colonizzò la zona di Zhangzhou (Fujian) durante la dinastia Tang e che in seguito ricevette il titolo di *Kaizhang Shengwang* («il santo re che aprì lo Zhangzhou»).

Il Tianhou Gong («Tempio della regina celeste») contiene una sala principale dedicata a Tianhou, conosciuta anche come Lin Moniang, mentre la sala posteriore è il tempio ancestrale dei Lin (o Lim in hokkien). Non se ne conosce la data di fondazione, ma i primi restauri noti risalgono al 1784 e 1791⁷.

Nel terzo, lo Zehai Miao («Tempio per la pacificazione del mare»), a Semarang, la sala principale è dedicata a Kwee Lak Kwa («Kwee se-sto»), un mercante che fu attaccato dai pirati mentre viaggiava per mare diretto a Tegal (Giava centrale): secondo la leggenda fuggì svanendo nell'aria, dopo di che fu deificato a livello locale⁸. Il santuario fu fonda-

⁶ Visitando la casa dei So (Su), una famiglia presente da lungo tempo a Giacarta (Kota), osservammo che le tavolette ivi tenute non erano necessariamente di parenti in linea diretta, pur coprendo più di cinque generazioni. In qualche altro luogo, soprattutto a Semarang, quando i discendenti non intendono più osservare il culto domestico, portano le tavolette nel tempio ancestrale oppure in un convento o un tempio buddista. Spesso è difficile distinguere le tavolette venerate nella casa di famiglia da quelle collocate nel tempio ancestrale.

⁷ C. Salmon e D. Lombard, *Les Chinois de Jakarta* cit., pagg. 121-22.

⁸ C. Salmon, «Cults Peculiar to the Chinese of Java» in *Yazhou wenhua* (Cultura asiatica, Singapore), 15, 1991.

to intorno al 1756 e usato come tempio ancestrale dalla famiglia Kwee (Guo). Dietro le tavolette ancestrali si trova una tavola di legno su cui è inciso il nome del primo capitano cinese di Semarang.

La maggior parte degli altri templi ancestrali ancora esistenti risale al XIX secolo:

- a Giacarta: Chen (1861); Lioe/Lauw (circa 1879); Go (1887); Thio (1893); Njoo/Liong (fine del XIX secolo);
- a Semarang: Tan (1815); Lim (1881);
- a Surabaya: Han (1876); Tjoa (1883); The (1883);
- a Macassar: Nio (1854); Li (circa 1887); Thoeng (circa 1898); Yo (fine del XIX secolo?).

Tutti questi templi ancestrali, ad eccezione di quelli delle famiglie Chen, Lioe/Lauw, Thio e Njoo/Liong, vennero costruiti da persone provenienti dalla provincia del Fujian⁹. Tra questi, alcuni vennero fondati dai discendenti di un unico antenato (come quelli di Surabaya e il tempio Nio di Macassar), mentre altri, tra cui quelli dei Tan di Semarang e dei Njoo/Liong di Giacarta, furono fondati da persone che avevano lo stesso cognome ma non erano necessariamente parenti. Solo uno studio accurato delle tavolette e delle genealogie può consentirci di distinguere tra queste due categorie.

All'inizio degli anni ottanta dell'Ottocento, J. J. M. de Groot osservò che alcuni templi ancestrali di Giava ospitavano tavolette con cognomi diversi¹⁰. È quanto si riscontra nei tre templi di Surabaya, in cui in un altare retrostante o laterale separato sono conservate diverse tavolette dei defunti delle famiglie delle mogli¹¹. Tuttavia, de Groot non ri-

⁹ I templi ancestrali di Chen, di Lioe/Lauw e di Njoo/Liong furono in effetti fondati da hakka del Guangdong e del Fujian. Quello di Thio fu eretto per iniziativa del famoso imprenditore e riformatore Thio Thiauw Siat o Zhang Bishi (1840-1916), un hakka nato a Dapu nel Guangdong («Statuten der vereeniging Thio Ke Soe» o Statuti del Tempio ancestrale della famiglia Thio in *Staatsblad van Nederlandsch-Indië voor 1893*, pag. 63). Quello stesso anno Thio fondò anche un'associazione per amministrare il cimitero di famiglia situato a Tanjung Baru, Slipi (*ibidem*, pag. 79, n. 165). Si veda anche C. Salmon e D. Lombard, *Les Chinois de Jakarta* cit., pag. 170. Ulteriori particolari sulle attività politiche di Thio si trovano *inter alia* in M. R. Godley, *The Mandarin-Capitalists from Nanyang: Overseas Chinese Enterprise in the Modernization of China, 1893-1911*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, al cap. 4.

¹⁰ J. J. M. de Groot, «Les fêtes annuellement célébrées à Emoui [Amoy]: Etude concernant la religion populaire des Chinois», trad. di E. Chavannes, in *Annales du Musée Guimet*, 11, 1886, pag. 553: «Comme il arrive souvent que les Chinois de noms de famille différents soient établis dans une même localité et qu'ils y vivent mêlés, cela fait qu'on admet dans certains temples des ancêtres de toutes les tribus».

¹¹ Ad esempio, alle spalle dell'altare principale del tempio ancestrale degli Han si trova

levò specificamente questo tipo di tempio ancestrale collettivo, noto in Indonesia come *yici* («tempio ancestrale pubblico»), *gongci* («tempio ancestrale collettivo») o *gongde ci* («tempio dei meriti»)¹², che a quanto risulta si incontra solo all'interno della diaspora cinese. A queste istituzioni si è prestata pochissima attenzione e dobbiamo ancora trovare tracce di tali templi a Sumatra ed anche a Singapore o in Malesia¹³. È possibile, del resto, che i templi collettivi siano una peculiarità di Giava e di Macassar, dove finora abbiamo rintracciato sette santuari ancestrali, cinque dei quali da associare a circoli hokkien e due a persone provenienti dalla provincia del Guangdong. Quanto alle associazioni funerarie e matrimoniali, hanno chiaramente origine in Cina¹⁴.

3. *Le case ancestrali collettive degli hokkien*

Lo Yici di Cirebon è la più antica delle cinque case ancestrali collettive degli hokkien e fu fondata nel 1790 per iniziativa di quello che era il capitano dell'epoca, Tan Oat Ing (Chen Yueying della contea di Longxi, Zhangzhou, Fujian) nel sito del Chaojue Si («Tempio della piena illuminazione»). Quantunque se ne sappia molto poco, si può pensare che la sua fondazione fosse connessa al numero crescente di cinesi

la tavoletta di un membro della famiglia Chen, che evidentemente era legato agli Han attraverso la figlia. Analogamente, il tempio dei Tjoa ospita tavolette dei membri delle famiglie Yap e Tan, mentre in quello dei The vi sono tavolette dei Lim.

¹² Nel termine *gongde ci* l'elemento *gongde* molto probabilmente rimanda alle cerimonie del *gongde*, celebrate specificamente per la persona appena morta. Questi rituali, che ancora vengono osservati a Taiwan, sono dedicati a un individuo tramite l'uso di una figura di carta che rappresenta il defunto. Per maggiori particolari si veda E. M. Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1973, pagg. 122-25.

¹³ L'asserzione si basa su uno studio dei tre libri seguenti: Ch'en Ching-ho e Tan Yeok Seong (a cura di), *Xinjiapo huawen beiming jilu: A Collection of Chinese Inscriptions in Singapore*, Hong Kong, Xianggang zhongwen daxue, 1977; W. Franke e Chen Tieh Fan, *Chinese Epigraphic Materials in Malaysia*, 3 voll., Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1983-87; e infine W. Franke, C. Salmon e A. K. C. Siu, *Chinese Epigraphic Materials in Indonesia* cit., vol. I. Tuttavia, si devono ancora trovare tavolette ancestrali in alcuni templi come il Qingyun Ting di Melaka (edificato probabilmente nel 1673, che conserva le tavolette degli ex leader della comunità), il Guangfu Gong di Penang (costruito nel 1800) e il Hengshan Ting di Singapore (risalente al 1830).

¹⁴ Si vedano tra gli altri il reverendo W. C. Milne, *La vie réelle en Chine*, trad. di A. Tasset e a cura di M. G. Pauthier, Paris, Hachette, 1858, pagg. 69-70, che descrive le associazioni caritatevoli per l'acquisto dei feretri per i poveri e per le salme degli stranieri rispettabili, e il reverendo J. Doolittle, *Social Life of the Chinese, with Some Account of their Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions*, 1895; Singapore, Graham Brash, 1986², vol. II, pagg. 177-79, che fa una rassegna delle associazioni matrimoniali e funerarie.

convertiti all'islam che svolgevano un ruolo di spicco nella gestione del principato¹⁵. Secondo un'iscrizione su pietra che commemora la restaurazione del Chaojue Si e la costruzione della casa ancestrale (chiamata in questo caso Wanshan Tang, «Casa delle diecimila virtù»), questa era destinata a ospitare le tavolette dei monaci che avevano lavorato ed erano morti nel tempio, nonché quelle di altre personalità locali¹⁶. Nel 1848 venne ricostruita a Jalan Talang e ribattezzata Yici («Tempio ancestrale collettivo»). Secondo l'iscrizione commemorativa datata 1848, lo spostamento fu avviato da Tan Phanlong (Chen Panlang, capitano dal 1836 al 1846) con l'aiuto del suo successore, Khoe Tiauw Jang (Qiu Chaoyang, capitano dal 1846) e di Tan Tiang Keng (Chen Changgeng, luogotenente cinese dal 1846) e dell'amministratore del Giesoeh (Yici). L'iscrizione registra altresì che i leader cinesi che amministravano il tempio riuscirono ad acquistare diverse case e utilizzarono il ricavato per finanziare le cerimonie religiose. Il tempio contiene un'altra iscrizione, del 1907, che racconta la storia della fondazione dei successivi cimiteri collettivi amministrati dai capi della comunità.

La casa inoltre ospita tuttora un pannello di legno, dono del capitano Tan Oat Ing e rimosso presumibilmente dal Chaojue Si dopo il completamento del nuovo edificio nel 1848. Il pannello accenna alla fondazione della prima casa nel 1790, chiamata insolitamente Liyi Tang («Casa dei riti»), con un implicito riferimento confuciano che contrasta con le venature buddiste del termine Wanshan Tang parimenti usato per il tempio. Tra le tavolette tuttora conservate nella casa vi è quella di Tan Sam Tjaij (Chen Sancai), o Tumanggung Arya Wira Chula, che aveva rinunciato alla fede islamica¹⁷.

¹⁵ Che il Chaojue Si esistesse già nel 1712 è attestato dal fatto che Tan Siangko, *syabbandar* e *kapitan* di Cirebon tra il 1705 e il 1720, progettava di costruire un muro difensivo intorno ad esso, ma la VOC non glielo permise: M. C. Hoadley, «The Making of a Minority in Indonesia: Chinese, Peranakan and Javanese Elites at Cirebon» in M. Mörner e T. Swensson (a cura di), *Classes, Strata and Elites: Essays on Social Stratification in Nordic and Third World History*, Rapporto del Dipartimento di Storia, Università di Göteborg, 34, Göteborg, Nilsson-Goran Nilsson, 1988, pag. 246. Il progetto indica che il tempio era un centro della vita della comunità cinese, se non cinese peranakan. L'incertezza politica dei decenni seguenti e quindi l'islamizzazione dei cinesi possono spiegare perché fino al 1790 non venne fatto un restauro del tempio.

¹⁶ Un'altra tavoletta, risalente anch'essa al 1790, racconta dettagliatamente l'ammontare dei contributi e delle spese sostenute per il restauro e le feste nonché il costo delle tavolette per la casa ancestrale collettiva.

¹⁷ Stando a un'iscrizione in pietra eretta per commemorare il terzo restauro della tomba di Tan Sam Tjaij, situata nel cimitero privato di Sukalila nel centro della città, egli morì nel 1739: W. Franke, C. Salmon e A. K. C. Siu, *Chinese Epigraphic Materials in Indonesia* cit., vol. II. Una versione diversa della carriera di Tan Sam Tjaij è in Th. G. Th. Pigeaud e H. J. de Graaf, *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries: The Malay Annals of Se-*

A partire dal 1898, questa casa ancestrale, così come gli altri due templi della città (Chaojue Si e Wanshan Tang), è stata diretta da una fondazione chiamata Kong Djoe Kwan («Associazione per la gloria dei defunti»), che si proponeva di raccogliere fondi per la manutenzione dei templi e dei cimiteri e per finanziare le celebrazioni per i morti¹⁸.

Il secondo tempio ancestrale collettivo hokkien è il Kong Tik Soe (Gongde Ci, «Tempio dei meriti») di Semarang. Fondato nel 1845 per iniziativa di due personaggi eminenti della città, il maggiore Tan Hong Yan e il maggiore onorario Be Ing Ijioe (1803-57), l'edificio si trova a sinistra del Dajue Si («Tempio della grande illuminazione») a Gang Lombok. Secondo le iscrizioni commemorative su pietra erette nel 1845 e 1858, era destinato al culto delle tavolette dei defunti, senza distinzioni di cognome. La sala principale era dedicata alle tavolette di coloro che avevano donato contributi generosi, mentre gli altari laterali erano destinati a chi non aveva eredi. Il tempio gestiva inoltre una scuola gratuita (*yishu*) e doveva servire altresì da rifugio ai viaggiatori in difficoltà e ai vedovi, alle vedove e agli orfani. Anche il Gongguan («Consiglio cinese»), la sede dei funzionari cinesi nominati dagli olandesi, si trovava negli edifici del Kong Tik Soe. In seguito, all'epoca del maggiore Be Biau Tjoan¹⁹, il tempio venne affidato a una fondazione, la Tjie Lam Tjay («Ufficio guida»), che nel 1872 si assunse la responsabilità di sovrintendere ai templi e alle questioni religiose e di occuparsi dei cimiteri, con la facoltà di accettare o respingere le tavolette dei defunti²⁰.

marang and Cerbon, a cura di M. C. Ricklefs, Monash Papers on Southeast Asia, 12, Melbourne, Monash University, 1984, pagg. 43-44.

¹⁸ Tuttavia, a partire dal 1927 le cerimonie religiose per i morti erano regolate da un'associazione funeraria chiamata Hok Siu Hwe («Associazione per la felicità e la longevità»). Diversamente dal Kong Tik Soe di Semarang (si veda oltre), la somma versata per poter collocare la propria tavoletta nella casa ancestrale era la stessa per tutti: *Statuten dan Huisboudelijke-Reglement dari perhimpunan Kong Djoe Kwan Cheribon*, Cirebon, Drukk, «Tiong Hoa», 1927.

¹⁹ Be Biau Tjoan, il figlio di Be Ing Tjioe, nacque nel 1826; nel 1853 gli fu conferito il titolo di capitano onorario e nel 1862 quello di maggiore onorario; morì nel 1904. Be Ing Tjioe (stile Shunmei, o Soen Bie), che al pari di Tan Hong Yan diventò ricchissimo grazie al commercio dell'oppio, fu tra i fondatori delle due più antiche scuole private cinesi di Singapore, completate rispettivamente nel 1861 e nel 1867: Liem Thian Joe, *Riwajat Semarang* cit., pagg. 86, 91, 98, 100, 102, 104 e 126; C. Salmon, «A Critical View of the Opium Farmers as Reflected in a *Syair* by Boeng Sing Hoo, Semarang, 1889» in *The Role of the Indonesian Chinese in Shaping Modern Indonesian Life*, Atti del Simposio tenuto alla Cornell University in collaborazione con il Southeast Asian Studies Summer Institute, 13-15 luglio 1990, *Indonesia*, 1991, pag. 33; Ch'en Ching-ho e Tan Yeok Seong (a cura di), *Xinjiapo huawen beiming jilu* cit., pagg. 284 e 293.

²⁰ Liem Thian Joe, *Riwajat Semarang* cit., pagg. 104-06. Il Gongguan fu abolito nel 1931,

Il tempio ancestrale collettivo di Rembang fu fondato sui terreni del Fude Miao («Tempio della felicità e della virtù»), un piccolo santuario dedicato a Fude Zhengshen. L'altare dove sono esposte le tavolette ancestrali contiene un'iscrizione su legno che risale al 1856.

Lo Hokkien Kong Tik Soe di Surabaya fu costruito nel 1864 per iniziativa del capitano The Boen Hie (1816-89) e di suo fratello e capitano onorario The Boen Ke (1820-99) con l'obiettivo di ripristinare le usanze cinesi tradizionali, in particolare per i funerali e i matrimoni. Le prime sottoscrizioni furono lanciate tra i mercanti locali nel 1862 e, due anni dopo, gli statuti dell'Hokkien Kong Tik Soe, scritti in olandese, vennero depositati presso uno studio notarile a Surabaya²¹, mentre le regole dell'istituzione, in cinese, incise, a quanto si diceva, nel santuario ancestrale situato a Jalan Bibis²².

L'obiettivo del tempio ancestrale e dell'associazione caritatevole connessa era ed è tuttora di sovrintendere ai riti cinesi e di far sì che nessun cinese, per quanto povero, sia seppellito senza il giusto tributo di rispetto. Esso si proponeva anche di fornire le strutture per celebrare matrimoni fastosi. Oltre un centinaio di donatori fornirono il denaro per la costruzione di un tempio collettivo. L'associazione, che ebbe rapidamente grande successo, acquistò inoltre un appezzamento di terra (a Kupang, a sud della città), dove creò un cimitero di cui si vendevano gli spazi per i defunti.

insieme con l'istituzione dei funzionari cinesi nominati dagli olandesi, ma il Tjie Lam Tjay esiste ancora.

²¹ Questi statuti, come quelli modificati del 1884 e del 1981, sono tuttora disponibili: una copia mi è stata fornita dal signor Oe Siang Djie, che desidero ringraziare. Sono i seguenti: n. 17, «Contract uit het Register der Besluiten van den G. G. van Nederlandsch-Indië, Batavia, 28e Mei 1863»; (titolo illeggibile), copia degli statuti dell'Hokkien Kong Tik Soe registrati da Thomas Amre Klinkhamer, notaio di Surabaya, nel 1864; «Afschrift wijziging statuten van het liefdadig fonds Hok Kian Kong Tik Soe dd 30 December 1884, n. 90, Kantor van J. H. Harteveld, Notaris te Soerabaja»; «Anggaran dasar yayasan "Mulia Dharm" d/h Hok Kian Kong Tik Soe Surabaya», 1981.

²² Furono pubblicati e tradotti in olandese nel 1885 da G. Schlegel, *Chineesche Begraffenis-en Huwelijksonderneming [gevestigd te Soerabaya]*, estratto di *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, IV serie, 8, 1885. Purtroppo, l'autore non precisa se queste regole furono effettivamente scolpite nella casa ancestrale, come era stato deciso dal comitato. Dal 1965 l'edificio è occupato dall'esercito e l'arredamento del tempio, comprese le tavolette ancestrali, è stato trasferito lì accanto, in una casa moderna di proprietà della fondazione. Anche se fino a oggi non abbiamo avuto il permesso di entrare negli edifici che furono dell'Hokkien Kong Tik Soe, un articolo pubblicato nel 1937 fa un riferimento esplicito a un'iscrizione in pietra collocata all'interno del tempio: «Perkoempoelan Tionghoa jang paling kaja dan toea di Soerabaja», nel settimanale *Sin Po* (Xin Bao), 9 gennaio 1937.

L'ultima delle cinque case ancestrali hokkien, la Hokkien Kong Soe («Casa ancestrale del Fujian» di Macassar), chiamata anche Ing Sek Tong («Casa dell'eternità di Macassar»), venne fondata nel 1868 per iniziativa di Li Qingyuan e Nio Tek Hoe (o Liang Defu, nello stile Yuyu, capitano dal 1864 al 1879[?]). Entrambi provenivano da facoltose famiglie da tempo stabilitesi a Macassar²³. La casa venne restaurata nel 1890-91 da Lie Lean Hie (Li Lianxi, 1862-1929), proprietario dell'azienda Eng Goan e primo nipote di Li Qingyuan²⁴, insieme con Dai Houyi (o The Tjing Hok[?], capitano dal 1887 al 1893) e ad alcuni membri di spicco delle famiglie Tang (Thoeng) e Yang (Yo) tra cui Tang Heqing (o Thoeng Tjam, 1845-1910) e Tang Longfei (Thoeng Liong Hoei, 1872-1942), che furono nominati capitani rispettivamente nel 1893 e 1908²⁵, e Yang Huaiyu, che diventò luogotenente.

L'iscrizione su pietra voluta dal capitano Dai Houyi per commemorare il restauro racconta brevemente la storia della sua fondazione. È interessante il fatto che tra i maggiori donatori figurano due donne, la signora Li, nata Dai Ruilan, e la signora Liang, nata Li Yuzhu, che erano parenti degli amministratori della casa ancestrale.

4. *Le case ancestrali cantonesi*

Il Bacheng Yici («Tempio ancestrale collettivo di Batavia») è rimasto l'unico tempio collettivo di Giacarta. Venne fondato per la comunità hakka e un'iscrizione su pietra datata 1881 ne racconta la sto-

²³ Anche Li Qingyuan e il capitano Nio Tek Hoe, un peranakan di quinta generazione il cui nonno, Nio Phanlong (1731-84), si era convertito all'islam, contribuirono al restauro del Tianhou Gong nel 1867. Secondo H. Sutherland, «Nio Phanlong era stato produttore per il mercato nel 1764 e 1765 ed era riuscito perfino a ottenere il monopolio dei dazi di importazione e esportazione nel 1765, investendo 12 mila *rijksdaalders*, sicché è ragionevole supporre che fosse un uomo relativamente ricco» («Eastern Emporium and Company Town: Trade and Society in Eighteenth Century Makasar» in F. Broeze (a cura di), *Brides of the Sea: Port Cities of Asia from the 16th-20th Centuries*, Sydney, New South Wales University Press, 1989, pag. 119).

²⁴ Secondo un necrologio pubblicato sul mensile *Berita Baroe* nel giugno del 1929, il padre di Lie Lean Hie, Lie Ang Djian, era stato capitano dei cinesi di Macassar (in carica dal 1879 al 1887). Lie Lean Hie era altresì un convinto fautore dell'educazione cinese: Panecea, «Kakaloetannja onderwijs Tionghoa jang bisa dilihat dari nasibnja Chung Hua Hsio Hsiao Makasar» in *Panorama*, 30 marzo 1930.

²⁵ Tang Heqing e Tang Longfei furono tra i donatori che aderirono alla sottoscrizione per il restauro del Changtai Miao di Singapore, in particolare nel 1895 e 1916. Tang Longfei fu uno degli amministratori del tempio nel 1916: Ch'en Ching-ho e Tan Yeok Seong (a cura di), *Xinjiapo huawen beiming jilu* cit., pag. 144.

ria²⁶. Per ragioni sconosciute, un tempio precedente eretto nella zona di Senin nel 1865 venne giudicato inadeguato e si avviò un fondo per la costruzione dell'edificio attuale, completato nel 1878. Per sollecitare le donazioni furono preparate tavolette speciali con il nome del donatore e le somme sottoscritte, tavolette che furono poi collocate al posto d'onore nel santuario. Gli introiti ricavati dalle proprietà del tempio erano utilizzati per varie cerimonie religiose. Nel 1905 il tempio fondò una scuola; nel 1928 l'associazione che lo amministrava rinnovò i propri statuti e nel 1931 il tempio venne battezzato Keshu Zongyici («Tempio ancestrale collettivo degli hakka»).

Le prime fasi della storia del Guangdong Gongci di Surabaya e dei suoi padri fondatori sono avvolte nell'oscurità. Secondo alcuni documenti manoscritti cinesi, i coloni che provenivano dalla provincia del Guangdong fondarono il Guangdong Gongci («Tempio ancestrale collettivo per i cantonesi») nel 1856, ma gli statuti vennero registrati soltanto nel 1893²⁷. Come lo Hokkien Kong Tik Soe, quest'associazione creò un cimitero a Kupang, a sud di Surabaya. Nel 1874, a seguito di una faida scoppiata nel Guangdong tra hakka e cantonesi, le due comunità insediate a Surabaya si divisero e gli hakka ereditarono la sede centrale del Guangdong Gongci, cambiandone il nome in Huichaojia Hui-guan («Associazione della gente di Huizhou, Chaozhou e Jiaying»).

Attualmente nella sede sono esposte solo tavolette ancestrali collettive, ad eccezione di un unico pannello, datato 1856 e donato da Zhan Lunjun, capitano cinese di Timor (presumibilmente il capitano Tjam Sie, che rimase in carica dal 1848 al 1859): esso esprime l'auspicio di tramandare una buona reputazione alle generazioni successive.

5. *Le associazioni funerarie*

Oltre alle associazioni funerarie composte dai capi delle comunità cinesi responsabili della gestione dei templi ancestrali collettivi, altre associazioni furono costituite da gente comune. Come le analoghe società in Cina, si prefiggevano di fornire funerali adeguati. Di solito nascevano tra i poveri di un quartiere al fine di disporre del denaro necessario quando morivano i loro genitori.

²⁶ Per una traduzione in francese dell'iscrizione si veda C. Salmon e D. Lombard, *Les Chinois de Jakarta* cit., pagg. 165-66.

²⁷ *Javasche Courant*, 23, 21 marzo 1893. Secondo questi statuti, l'appartenenza era riservata ai parenti dei membri fondatori nel 1893.

Negli anni sessanta dell'Ottocento a Giava erano già numerose e, anche se ne ignoriamo le origini, in molti casi erano legate alle società segrete. La più vecchia che abbiamo rintracciato a Surabaya era la Gie Khie («Spirito di giustizia»), che esisteva già nel 1865 anche se fu registrata solamente nel 1877²⁸. Il suo fondatore, un certo Kho Tian Hok, a quanto sembra molto ostile al comitato che gestiva lo Hokkien Kong Tik Soe²⁹, riuscì a trovare diverse centinaia di sottoscrittori. Quando moriva uno dei membri, ci si aspettava che gli altri versassero una rupia ciascuno; se non erano in grado di pagare, dovevano accompagnare la bara al cimitero³⁰.

Negli anni seguenti associazioni simili sorsero a Surabaya, tra cui la Gie Hoo («Rettitudine e armonia»), poi ribattezzata Kong Gie Sang e infine Hoo Hap («Unione armoniosa», fondata presumibilmente nel 1876 e registrata nel 1909), la Po Gie («Ricompensa per la rettitudine», registrata nel 1886) e la Tik Gie («Virtù e rettitudine», registrata nel 1893)³¹.

6. La cultura cinese in conflitto con l'islam?

Quando il viaggiatore cinese Wang Dai-hai (Ong Tae-hae) giunse a Giava alla fine del XVIII secolo, fu colpito dalla vista dei suoi connazionali che si erano assimilati:

Quando i cinesi rimangono all'estero per diverse generazioni, senza ritornare nella terra natia, di frequente essi rinunciano agli insegnamenti dei saggi; nella lingua, nei cibi e negli abiti imitano i nativi e, studiando libri stranieri, non si fanno scrupolo di diventare giavanesi, quando si dicono musulmani. Quindi rifiutano di mangiare carne di maiale e adottano completamente le usanze indigene³².

²⁸ *Bintang Timoor*, 30 settembre 1865; *Staatsblad van Nederlandsch-Indië voor 1877*, 69; *Javasche Courant*, 25, 27 marzo 1877, che ne pubblica gli statuti.

²⁹ Si veda la risposta del luogotenente Han Tjoei Wan (1815-95, in carica dal 1854 al 1874) a Kho Tian Hok, apparsa sul *Bintang Timoor* del 4 novembre 1865.

³⁰ I cinesi tenevano molto a offrire un funerale «rispettabile» ai loro parenti, con una grande processione funebre dietro la bara: *Bintang Timoor*, 30 settembre 1865.

³¹ Tali associazioni fecero la loro comparsa anche in altre città come Besuki: *Bintang Timoor*, 17 novembre 1869. Si vedano: sulla Gie Hoo *Javasche Courant*, 12 settembre 1909 e 3 luglio 1916; sulla Po Gie *Javasche Courant*, 24 agosto 1886 e 21 dicembre 1888; sulla Tik Gie *Javasche Courant*, 21 novembre 1893. Gli statuti di queste associazioni sono particolarmente interessanti per le dettagliate prescrizioni relative ai funerali.

³² Ong Tae-hae, *The Chinaman Abroad: A Desultory Account of the Malayan Archipelago, particularly of Java*, trad. e cura di W. J. Medhurst, Shanghai, Mission Press, 1849, pag. 33.

Questo processo di islamizzazione aveva subito un'accelerazione dopo la repressione dei cinesi nel 1740, durante la quale molti di loro, cambiando nome, si erano finti musulmani per sottrarsi alle persecuzioni. Le autorità olandesi presero provvedimenti per limitare queste conversioni³³, che presentavano per Batavia il duplice svantaggio di ridurre la popolazione soggetta al testatico e di agevolare la fusione tra cinesi e popolazioni indigene. Nel 1766 anche i capi della comunità cinese della città cercarono di scoraggiare le conversioni, proibendo, con il pretesto che l'adozione di un'altra religione era punita in Cina con la morte, i matrimoni con coloro che si erano convertiti all'islam³⁴. Nel 1770, tuttavia, gli olandesi riconobbero la categoria dei cinesi musulmani nominando un capitano a capo dei peranakan cinesi di Batavia³⁵.

All'inizio del XIX secolo molte città di Giava e Madura, oltre che Macassar, ospitavano ancora un quartiere chiamato *kampung* peranakan, sotto il controllo di un *kapitan* peranakan. Un funzionario pubblico olandese che si trovava a Semarang verso il 1812 ci fornisce alcune informazioni sulla comunità peranakan musulmana, che a quanto sembra era fortemente impoverita rispetto a quella di Surabaya³⁶. Negli

³³ Nel 1742 la Compagnia Olandese delle Indie Orientali ordinò a tutti i «falsi» convertiti cinesi di sottoporsi a una visita chirurgica: J. A. van der Chijs (a cura di), *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek, 1602-1811* [d'ora innanzi *N. I. Plakaatboek*], 17 voll., Batavia, Landsdrukkerij, 1885-1900, vol. IV, pag. 580 (22 ottobre 1742). Nel 1745 fu loro vietato di mescolarsi con i musulmani e imposto di pagare il testatico: *N. I. Plakaatboek* cit., vol. V, pag. 315 (21 dicembre 1745). Nel 1759 fu loro prescritto di procurarsi un *cap* o documento in cui si dichiarava che non facevano più parte della nazione cinese: *N. I. Plakaatboek* cit., vol. VII, pag. 153 (8 dicembre 1755).

³⁴ *N. I. Plakaatboek* cit., vol. VIII, pag. 142 (25 luglio 1766). La Compagnia, tuttavia, rifiutò di sostenere apertamente il divieto deciso dai funzionari cinesi, sempre che le conversioni non turbassero l'ordine sociale.

³⁵ Il fatto è confermato da Wang Dai-hai (Ong Tae-hae), secondo cui «poiché nel corso del tempo si sono moltiplicati, gli olandesi li hanno messi nelle mani di un capitano, che controlla questa classe»: *The Chinaman Abroad* cit., pag. 33. Nel 1785 il capitano responsabile dei peranakan di Batavia e i suoi subalterni avanzarono la richiesta ufficiale di poter costruire una moschea per sé. La Compagnia acconsentì e la moschea, oggi assai nota a Giacarta con il nome di Mesjid Krukut, fu edificata su un terreno di proprietà del capitano: *N. I. Plakaatboek* cit., vol. X, pagg. 778-80 (14 giugno 1785). La prima carica di *kapitan* peranakan fu istituita dai principi di Cirebon nel 1730 per ragioni amministrative: M. C. Hoadley, «Javanese, Peranakan, and Chinese Elites in Cirebon: Changing Ethnic Boundaries» in *JAS*, 47, 3, 1988.

³⁶ J. Knops, un olandese giunto a Semarang nel 1784 e membro del Comitato sullo stato e il miglioramento di Giava (1812-13) insieme con il tenente colonnello C. Mackenzie, riferì a T. S. Raffles verso il 1812: «Quando i peranakan sono diventati musulmani o lo sono dalla nascita, vivono più al modo del paese che a quello cinese. Di solito sono dediti alla pesca e alla marina, lavorando come marinai o comandanti di intere navi... Sono più bianchi della norma per essere giavanesi ma non quanto i cinesi. Sposano donne giavanesi, il che produce sanguemisti che lo diventano meno di generazione in generazione» (Rapporto di J. Knops su

anni trenta del secolo, dopo che gli olandesi si furono ripresi dalla guerra di Giava, vennero gradualmente abolite le cariche di capitano dei musulmani cinesi³⁷. Quindi la popolazione venne organizzata per quartiere di residenza anziché per origine etnica. Tuttavia, a metà secolo un numero considerevole di peranakan si erano convertiti all'islam e avevano un proprio capo (luogotenente peranakan), soprattutto a Macassar (dove, a quanto risulta, il primo luogotenente fu nominato precisamente nel 1852³⁸) e a Sumenep (Madura). Di solito si dà per certo che in seguito questi peranakan si assimilarono completamente nella popolazione locale. Secondo The Siauw Giap

nel 1874 circa quaranta peranakan di Sumenep, il cui stile di vita era totalmente indonesiano e che avevano adottato nomi e abiti indonesiani, furono riconosciuti come nativi dalle autorità olandesi, che fino ad allora li avevano considerati cinesi³⁹.

La fondazione di un numero consistente di templi ancestrali collettivi e di associazioni funerarie a partire dalla metà dell'Ottocento dimostra tuttavia che alcuni settori della comunità cinese avevano fatto un tentativo deciso di arrestare il processo di islamizzazione, che evidentemente era ancora molto forte negli anni cinquanta e sessanta del secolo⁴⁰.

7. *Lo Hokkien Kong Tik Soe e la rinascita cinese a Surabaya*

Un'analisi attenta delle regole stabilite per lo Hokkien Kong Tik Soe rivela il livello di preoccupazione dei fondatori per la fusione dei peranakan con la popolazione locale.

Semarang, Unbound Translations, Class. 14, 32, Mackenzie Collection, India Office, London). Un rapporto di J. A. van Middelkoop (Mackenzie Collection, Private 6, pag. 211) accenna ai peranakan musulmani di Surabaya, che operavano per lo più nel commercio ed erano tutt'altro che ricchi.

³⁷ Quella di Batavia fu abolita nel 1827: si veda F. de Haan, *Oud Batavia: gedenkboek uitgegeven... naar aanleiding van het driehonderdjarig bestaan der stad in 1919*, 2 voll., Batavia, G. Kolff & Co., 1922, Bandung, Nix, 1935², vol. I, pag. 519, par. 949.

³⁸ I. A. Nederburgh, *Einige hoofdlijnen van het Nederlandsch-Indië Staatsrecht*, Den Haag (L'Aia), 1923, pag. 32.

³⁹ The Siauw Giap, «Religion and Overseas Chinese Assimilation in Southeast Asian Countries» in *Revue du sud-est asiatique*, 2, 1965.

⁴⁰ Questa resistenza culturale della comunità cinese alle influenze locali percepite come straniere è stata rilevata chiaramente a metà Ottocento tra i cinesi di Penang: Yen Ching-hwang, «Early Chinese Clan Organizations in Singapore and Malaya, 1819-1911» in Lee Lai To (a cura di), *Early Chinese Immigrant Societies: Case Studies from North America and British Southeast Asia*, Singapore, Heinemann Asia, 1988, pag. 217.

Lo statuto di fondazione elenca brevemente la situazione insoddisfacente di Surabaya nel 1862⁴¹, rilevando che dopo la costruzione di un tempio⁴² non era stato fatto nulla per promuovere la civilizzazione in città e che le buone maniere erano cadute nell'oblio. Tuttavia, a giudizio dei compilatori dello statuto, Surabaya poteva riguadagnare la fama perduta, giacché in città non mancavano le persone di talento in grado di fondare un'associazione per la rinascita delle buone usanze e per sradicare quelle cattive, di modo che i cinesi non venissero più scherniti dalle altre nazioni.

Quello che segue è un elenco degli obiettivi dei fondatori:

- a) raccogliere sottoscrizioni e costituire un fondo;
- b) utilizzare gli interessi per acquistare sudari e bare, da vendere al prezzo più basso a seconda della loro categoria, mentre quelli di qualità inferiore potevano anche essere offerti gratuitamente a chi non poteva permetterseli;
- c) acquistare tre serie di arredamenti per funerali e matrimoni (quali sedie, altari e tavoli, gong, cembali, drappi funebri, catafalchi, tendaggi, lanterne, stendardi e bandiere);
- d) restaurare e pulire gli edifici del Gongde Ci e del Mazu Gong e provvedere all'arredamento;
- e) assumere una persona che si occupasse della contabilità, di badare al tempio e di organizzare riunioni regolari dell'associazione, e incaricare altre due persone di dirigere l'associazione;
- f) costruire un tempio ancestrale collettivo sui terreni dell'associazione e commissionare un altare per le tavolette ancestrali dei suoi membri⁴³.

Questo testo scritto in cinese dal futuro segretario dell'associazione, un certo Joe (Njo) Hong Bouw (Yang Hongmao), era firmato dai soci fondatori, vale a dire il capo e l'ex capo della comunità cinese e dodici

⁴¹ G. Schlegel, *Chineesche Begraffenis-en Huwelijksonderneming* cit., pagg. 4-13.

⁴² Presumibilmente, il Mazu Gong, chiamato anche Tianshang Shengmu Miao (o «Tempio della sacra madre celeste»), e il Fuan Gong (o «Tempio della felicità e della pace»). Non ne conosciamo con certezza la data di fondazione, tuttavia, secondo la tradizione orale, è il più antico tempio di Surabaya. L'iscrizione più antica che si trova ancora nel tempio risale al 1832 e coincide presumibilmente con un restauro del santuario. Fu donata dal capitano The Goan Tjing (1795-1851), i cui figli The Boen Ke e The Boen Hie furono in seguito fra i fondatori dell'Hokkien Kong Tik Soe.

⁴³ Sembra che dopo la sua fondazione il tempio ancestrale collettivo si trovasse negli edifici del Mazu Gong (sito a Jalan Coklat). Tuttavia, al più tardi nel 1869, la sua sede fu trasferita in un edificio di stile cinese situato a Jalan Bibis.

altre persone, tra cui due membri della famiglia Tjoa⁴⁴. Otto di queste firme, metà delle quali in caratteri latini e l'altra metà in ideogrammi cinesi, compaiono anche negli statuti dell'Hokkien Kong Tik Soe, scritti in olandese e depositati presso uno studio notarile nel 1864⁴⁵. Tra le firme in cinese vi era quella del proprietario terriero Tan Tong Liep (morto nel 1907)⁴⁶, il quale fu nominato presidente del comitato che amministrava il tempio al momento del restauro del 1884.

Dopo la registrazione dell'associazione presso le autorità olandesi nel 1864, i fondatori emanarono altre regole relative alla sua organizzazione, alle attività sociali e al codice di comportamento, che prevedevano ammende e espulsioni per chi le violava. Venne nominato un maestro di cerimonia che aveva il compito di assegnare a ciascun membro il posto a sedere che competeva al suo rango. I membri che frequentavano le riunioni o visitavano semplicemente il tempio dovevano vestirsi con decoro, comportarsi a modo e portare con sé i figli e i nipoti, affinché potessero imparare gradualmente le norme che regolavano le relazioni tra le generazioni e mostrare deferenza per i più anziani⁴⁷.

Un poscritto alle regole, scritto da Tjoa Djien Ho, precisava che un obiettivo specifico dell'associazione era lo sradicamento delle credenze

⁴⁴ Tjoa Djien Ho (1814-90) e suo figlio Tjoa Sien Hie (1836-1904) appartenevano a una famiglia presente da tempo a Surabaya e conoscevano bene il cinese. Come i The e gli Han, i Tjoa avevano investito nell'industria dello zucchero: C. Salmon, «The Han Family of East Java. Entrepreneurship and Politics (18th-19th Centuries)» in *Archipel*, 41, 1991. In questa sede ci interessa il fatto che il loro primo antenato di Surabaya, Tjoa Kwie Soe (1739-93) sposò una nobile giavanesa, Nyai Roro Kiendjeng, la cui tomba si trova tuttora nel cimitero musulmano di Ampel. Tjoa Djien Ho viveva appartato a Surabaya e trascorreva gran parte del suo tempo leggendo libri in cinese e giavanesa. Suo figlio Tjoa Sien Hie era sia uno studioso sia un imprenditore; nel 1874 possedeva uno zuccherificio a Tamangsari che era lo stabilimento privato di questo genere più grande di Giava orientale: *Kolonial Verslag*, Den Haag (L'Aia), 1875, Appendice, RR 1-2. Fu luogotenente dal 1869 al 1884 e tradusse in malese un frammento del Codice della dinastia Qing relativo all'eredità e all'adozione: *Atoeran bak poesaka orang Tjina dan bal mengangkat anak, tersalin dari pada kitab Tai Tshing Loet Li*, Surabaya, 1900.

⁴⁵ Il capitano The Boen Hie, il capitano onorario The Boen Ke, Tjoa Djien Sing (1824-1909), fratello di Tjoa Djien Ho e in seguito capitano dal 1874 al 1889, e Liem Pik Soe (anch'egli attivo nell'industria dello zucchero) firmarono in caratteri latini, mentre Tjia Tjien Tjong, Tan Tong Liep, Oen Tian Hie e il segretario Joe (Njo) Hong Bouw firmarono in cinese.

⁴⁶ Tan Tong Liep (Tjoe Hong) era un peranakan di Surabaya di quarta generazione. Nel 1907 i suoi due figli, Tan Boen Tjing (1852-1927) e Tan Boen Liang, fondarono un tempio ancestrale con un fondo per le cerimonie, la manutenzione delle tombe e aiuti ai parenti poveri: «Vereeniging Tan Tong Liep» in *Javasche Courant*, 16 agosto 1907. Il tempio fu trasferito da Jalan Bongaran a Jalan Residén Sudirman alla fine degli anni sessanta o inizio settanta e ospita tuttora le tavolette ancestrali della famiglia e un albero genealogico in malese in caratteri latini che risale al bisnonno di Tan Tong Liep.

⁴⁷ G. Schlegel, *Chineesche Begravenis-en Huwelijksonderneming* cit., pagg. 14-32.

«musulmane». Rammentava ai membri che i propositi dei fondatori erano il ripristino dell'ordine sociale confuciano e lo smantellamento delle credenze superstiziose, in particolare tra i membri istruiti dell'associazione. Tjoa descriveva così gli apostati cinesi:

Essi hanno letto Confucio e Menciu, e nondimeno credono negli insegnamenti di Lao-tse e di Budda; le loro bocche esprimono la dottrina corretta, mentre i loro cuori sono impregnati di eresia. Essi preparano le cerimonie di ringraziamento allo stesso modo dei nativi e lo considerano giusto; venerano anche le tombe dei nativi e non provano vergogna, affermando che non c'è nulla di sbagliato in questo, mentre di fatto sono fuorviati; affermano altresì che non c'è nulla che si debba fare per le loro famiglie e nulla da insegnare alla loro gente. Si nascondono dietro una buona reputazione, amano giocare con frasi convenzionali e sguazzano e affondano nei loro costumi depravati, portando alla rovina se stessi e altri. Credono in dottrine eterodosse e confuse e le loro parole e i loro atti sono in contrasto con le regole corrette⁴⁸.

Per ribadire la loro condanna delle superstizioni mutate dai nativi, i fondatori dell'associazione aggiunsero altri due testi a questo poscritto. Il primo, intitolato *Commento sulle tombe dei nativi* (*Fanmu jieyue*), condanna il culto delle tombe dei «sacerdoti musulmani» nativi (*maohanmo jiao zhi fanzeng*), considerati dopo la morte dei «santi» dai credenti i quali, sperando di ricavarne qualche beneficio, erano vittima in realtà delle estorsioni dei guardiani delle tombe⁴⁹. Gli autori concludono che

non vi è alcun bisogno di dilungarsi sulla stupidità dei nativi. Ma quando anche i cinesi (*tangren*) seguono siffatte pratiche, non possiamo che deplorare e dolerci di tale stupidità⁵⁰.

Il secondo testo, il *Commento sulle cerimonie del Ringraziamento dei nativi* (*Fanjiao jieyue*), critica i pasti religiosi (*selamatan*) offerti ai sacerdoti musulmani, che leggevano il Corano, salmodiavano incantesimi e intercedevano a favore dei credenti che desideravano ottenere un favore. Queste azioni erano giudicate una calamità dagli autori:

Alcuni cinesi fanno altrettanto, sicché c'è da temere che ben presto tutta la nostra gente precipiti nella decadenza e dimentichi completamente i

⁴⁸ *Ibidem*, pagg. 33-34.

⁴⁹ Queste tombe sono chiamate in cinese *shengmu*, ovvero «tomba sacra», e in indonesiano *kramat* o «luogo sacro».

⁵⁰ G. Schlegel, *Chineesche Begraffenis-en Huwelijksonderneming* cit., pagg. 40-41.

precetti dei nostri saggi. Non ci sarà progresso se non si arrestano [queste superstizioni]. Dobbiamo scendere in campo contro questo male e opporci energeticamente ad esso⁵¹.

Questi testi indicano che il processo di islamizzazione era vissuto come una seria minaccia per la sopravvivenza dell'identità cinese. Questa sensazione era condivisa dagli strati sociali inferiori, ad esempio dai fondatori dell'associazione funeraria Gie Khie, che inserirono nei loro statuti una clausola che negava ai cinesi musulmani ogni aiuto⁵².

Già nel 1866 (o nel 1867) lo Hokkien Kong Tik Soe fece anche il tentativo di risinificare le donne peranakan, in modo da tenerle separate dai giavanesi e frenare il processo di assimilazione. Il primo passo fu di farle vestire come in Cina. Il 1° maggio 1869 gli amministratori dell'Hokkien Kong Tik Soe organizzarono una festa negli edifici dell'associazione in onore delle donne cinesi che avevano già cambiato il loro modo di vestire. Secondo una notizia di stampa, furono invitati anche i funzionari olandesi con le loro mogli, che presero posto nel salone da ballo⁵³. Questo cambiamento di abbigliamento delle donne cinesi di Surabaya ebbe vasta eco sulla stampa malese, in particolare sul *Bintang Timoor*. Alcuni peranakan espressero disapprovazione perché non esisteva secondo loro alcuna differenza culturale tra donne cinesi e giavanesi, e tra loro colui che firmò un articolo con il nome dell'Hokkien Kong Tik Soe scritto a rovescio (Soe Tek Kong Kien Hok), forse per meglio esprimere il suo dissenso:

Che cosa importa se si viene chiamati *bibi*:
i gamberi essiccati sono chiamati anche *hebie*.
Una colocasia è diversa da un igname
ma non ne esiste una umile e una nobile.

Proseguiva schernendo l'incapacità di quelle «donne cinesi» di parlare cinese:

Esse cambiano il loro costume per tornare alla tradizione.
A Bengkulu sono chiamate donne cinesi

⁵¹ *Ibidem*, pagg. 42-43.

⁵² *Javasche Courant*, 25, 27 marzo 1877, par. 8.

⁵³ «Pesta di roemah Hok Kien Kong Tik Sioe» in *Bintang Timoor*, 5 maggio 1869. A Singapore il primo ballo dato da un cinese, il noto uomo d'affari peranakan Tan Kim Seng (1806-64) di Melaka, ebbe luogo nel 1852, e fu chiesto agli ospiti di indossare abiti propri del loro gruppo etnico: Song Ong Siang, *One Hundred Years History of the Chinese in Singapore*, London, John Murray, 1923; Singapore, University of Malaya Press, 1967², pagg. 47-49.

ma se usano il giavanese quando parlano
sono ancora più bizzarre⁵⁴.

Un altro autore sostenne che gli abiti cinesi non erano adatti per le venditrici ambulanti e le mediatrici peranakan:

Chiedete alle mediatrici
se vogliono vestirsi alla moda cinese...
Quant'è difficile per queste commercianti
le intermediarie che vendono anche cotone stampato e percale.
Da una parte, esse stringono un pacco sotto il braccio e,
dall'altra, portano l'ombrello...
Non diverrebbe ancor più difficile?⁵⁵

Altri giornalisti del *Bintang Timoor*, invece, giudicavano positivo questo provvedimento: è il caso, ad esempio dell'autore della lettera di replica a Soe Tek Kong Kien Hok, accompagnata da una *syair* (poesia) e firmata G. B. P. Questi sosteneva che, grazie agli abiti cinesi, si poteva evitare la confusione tra nazioni (*bangsa*); affermava altresì che le donne cinesi facevano parte della nazione cinese e dovevano essere considerate tali, anche se in passato la loro posizione era stata inferiore. Paragonava le donne cinesi peranakan alle olandesi del luogo le quali, anche se non sapevano parlare olandese, si vestivano però come in Olanda, affinché «la loro nazione non ne esca umiliata»⁵⁶.

A giudicare dalle vecchie fotografie della famiglia Tjoa che risalgono al 1891 e dai rapporti degli europei, alla fine del XIX secolo la maggior parte delle donne delle tre famiglie cinesi più eminenti di Surabaya (The, Tjoa e Han) avevano ripreso il loro costume «nazionale»⁵⁷.

⁵⁴ *Bibi* è una forma di saluto usata per le donne giavanesi anziane; *hebie* è il termine hokkien che indica i gamberetti essiccati. *Bintang Timoor*, 12 giugno 1869: «Pedoeli apa di pangil bibie / Oedang kering djoega di pangil hebie / Talas tiada sama dan oebi / Hiena moelianja poen tida lebih / ... / Toekar pakean menoeroet koeno / Bengkoeloe kata prampoewan Tjino / Kaloe omongnja merené merono / Semingkin djadi tiada senono».

⁵⁵ *Bintang Timoor*, 19 giugno 1869.

⁵⁶ *Bintang Timoor*, 16 giugno 1869: «Pranakan Wolanda dan njonjah 2, / Tiada samoea bisa omongnja, / Tetapi pakaian tiada berbeda, / Sebab manoeroet olinhja bonda, / Djangan bangsanja bina dan renda». Qualche giorno dopo un altro peranakan di Cirebon, un certo K. P. N., compose una sua *syair* per elogiare la decisione dell'Hokkien Kong Tik Soe e dichiarare che si poteva essere cinesi anche senza conoscere la lingua; concludeva così la poesia: «Le stelle nel cielo sono sì numerose / direi sette o nove. / I nostri capi hanno raggiunto il loro scopo / giacché hanno fondato l'Hokkien Kong Tik Soe» (*Bintang Timoor*, 26 giugno 1869).

⁵⁷ Tra i resoconti europei figurano: M. T. H. Perelaer, *Het Kamerlid van Berkenstein in Nederlandsch-Indië*, Leiden, A. W. Sijthoff, 1888, 2 voll., parte I, pag. 161; J. van Maurik, *Indrukken van een Totok, indische typen & schetsen*, Amsterdam, Van Hokema & Warendorf,

8. *Lo Hokkien Kong Soe e la risinificazione a Macassar*

Tra i cinesi di Macassar si può cogliere lo sviluppo di un conflitto in tutto e per tutto simile a quello di Surabaya. Anche qui la società peranakan musulmana non era composta soltanto dalle classe inferiori ma anche da alcuni membri delle famiglie dominanti, come i Thoeng e i Nio.

La loro vita religiosa ruotava intorno alla moschea Buton di Macassar, fondata a quanto si diceva da un cinese convertito la cui tomba si trovava ancora vicino alla moschea finché venne distrutta negli anni cinquanta⁵⁸. Questi peranakan musulmani, come i loro pari di Giava orientale⁵⁹, scelsero nomi di tipo musulmano e si legarono con matrimoni misti all'élite locale. Veneravano le tombe sacre, praticavano il *selamatan* e condividevano tutte le altre «superstizioni» (*takbayul*) indigene.

Anche se non sono venute alla luce prove concrete sulle origini delle reazioni all'islamizzazione nella società cinese, si può pensare che il processo sia stato analogo a quello che si verificò a Surabaya e potrebbe anzi esserne stato influenzato. Il ricordo di questo movimento per la risinificazione era ancora vivo negli anni trenta, a giudicare da tre articoli anonimi apparsi sul quotidiano malese *Pembrita Makasar* che accennavano al fatto che il capitano Nio Tek Hoe (che rimase in carica dal 1864 al 1879) proibì ai convertiti all'islam di accedere al cimitero cinese, in risposta alla conversione di alcune anziane donne peranakan⁶⁰. Non sappiamo come venne concretamente applicato questo provvedimento ma, stando ai documenti della famiglia Nio, tutti i membri musulmani della famiglia erano stati sepolti in un cimitero musulmano⁶¹. A detta del *Pembrita Makasar*, questa proibizione ebbe l'effetto di scoraggiare le conversioni dichiarate tra i cinesi, anche se le donne continuarono a

1897, pagg. 346-47. A detta di un articolo uscito sul settimanale *Sin Po*, la campagna per risinificare le donne cinesi peranakan prevedeva anche di scoraggiare la masticazione del betel: «Perkoempoelan Tionghoa jang paling kaja dan toea di Soerabaja», 9 gennaio 1939, pag. 21.

⁵⁸ Informazioni fornite da Mouhd Mas Oud Qasim (intervista con l'autore, Ujung Pandang, 1986), che mi ha fornito anche un elenco dei nove imam peranakan responsabili della Mesjid Buton compilato da suo padre, Ence Moh. Kasim (1872-1949). L'elenco inizia con Ince Taha (in carica 1814-37) e si chiude con Mohamad Jafar (1924-45).

⁵⁹ C. Salmon, «The Han Family» cit., pagg. 64-74.

⁶⁰ «Hokkien Kongsoe» in *Pembrita Makasar*, 15 agosto 1932; «Hikajat pendirian Mesjid Kampong Boeton» in *Pembrita Makasar*, 2 e 17 dicembre 1932.

⁶¹ Secondo il resoconto dattiloscritto di una riunione tenutasi nel 1958 nel tempio della famiglia Nio (Notulen sapat anggauta tgl 26-5-1958 mengenai pemindahan kubur 2), Nio Phanlong (1731-84) era stato seppellito nel nuovo cimitero musulmano (Taman Kuburan Islam «Baru») insieme con altri membri musulmani della famiglia. Tuttavia, altri membri musulmani della famiglia, soprattutto donne, erano stati sepolti nel vecchio cimitero musulmano (Taman Kuburan Islam «Tua»).

sostenere finanziariamente la moschea, a mandare doni durante il Ramadan, a praticare il *selamatan*, a venerare le tombe sacre (*kramat*) e a non mangiare carne di maiale.

Secondo la stessa fonte, Lie Lean Hie, nipote del fondatore dell'Hokkien Kong Soe, fu un altro energico fautore della risinificazione: sollecitò le donne a rinunciare al *baju kurung* per riprendere gli abiti cinesi e le donne della sua famiglia ne seguirono il consiglio⁶². Alcune donne erano attivamente impegnate in quest'attività riformista e, come si è visto, due di loro contribuirono ai restauri del tempio ancestrale. Può essere che la risinificazione delle ragazze peranakan sia stata accelerata dall'apertura, già nel 1901, di una scuola diretta da un insegnante cinese⁶³.

9. La risinificazione come risultato della politica coloniale?

Quantunque non si sappia molto delle attività di proselitismo dei fondatori di questi templi collettivi negli ultimi decenni del XIX secolo, sembra che avessero preparato la loro comunità a un nuovo passo nel processo di risinificazione: o, perlomeno, è così che gli stessi peranakan interpretarono la situazione.

Nel 1924 il giornalista e uomo politico Kwee Hing Tjiat⁶⁴, in un saggio scritto in malese sul movimento cinese a Giava prima del 1920, considerava la fondazione dell'Hokkien Kong Tik Soe il primo segnale di un risveglio della coscienza cinese e il precursore del Tempio a Confucio, creato nel 1906:

A un certo punto, verso la metà del secolo scorso, i cinesi di Giava si resero conto che cominciarono a far parte di una comunità straniera [*aliran penghidoepan asing*]. Per questa ragione, era giunto il momento di costituire l'Hokkien Kong Tik Soe a Surabaya, una delle più durevoli associazioni cinesi, grazie a cui venne successivamente fondato il notissimo Kongzi Miao [Tempio a Confucio] nel distretto di Kapasan... Un vecchio cinese di Surabaya, che aderì fin dai primi giorni al movimento dell'Hokkien Kong

⁶² Il *baju kurung* è un camicione portato dalle donne indonesiane, soprattutto nelle Outer Islands: *Pembrita Makasar*, 15 agosto 1932.

⁶³ Chen Mong Hock, *The Early Chinese Newspapers of Singapore 1881-1912*, Singapore, University of Malaya Press, 1967, pag. 125.

⁶⁴ Kwee Hing Tjiat nacque a Surabaya nel 1891 e morì a Semarang nel 1939: si veda Leo Suryadinata, *Mencari Identitas Nasional, dari Tjoe Bou San sampai Yap Thiam Hien*, Giacarta, Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Social, 1990, pagg. 23-47.

Tik Soe e che è morto in seguito, quando lo interrogai una decina di anni orsono mi disse che l'obiettivo dell'associazione era di convincere i cinesi a vivere secondo le usanze cinesi, perché si correva il pericolo che si facessero assorbire da altre comunità fino a scomparire⁶⁵.

A questo punto occorre porsi una domanda: perché questa coscienza si risvegliò a Surabaya e a Macassar esattamente a metà del XIX secolo?

È chiaro che i vari processi di integrazione dei cinesi e dei loro discendenti erano strettamente intrecciati ai cambiamenti di politica dei dominatori coloniali. In altra sede abbiamo dimostrato che i tentativi della famiglia Han di sviluppare il saliente orientale, in associazione con l'élite locale con cui cercava di identificarsi, erano già superati dagli eventi⁶⁶. Gli olandesi temevano che questi concorrenti asiatici creassero uno stato dentro lo stato, e così i provvedimenti radicali che presero nel 1813 e nel 1818 misero fine una volta per sempre a questa straordinaria alleanza tra amministratori musulmani e imprenditori peranakan. Nel 1854 il governo coloniale introdusse una nuova politica per separare gli «orientali stranieri» dal resto della popolazione conferendo loro un diverso stato civile⁶⁷. Sebbene il provvedimento mirasse a avvantaggiare i mercanti olandesi che facevano affari con queste comunità di orientali stranieri, i peranakan non tardarono a capire che poteva essere un grande vantaggio anche per loro. L'élite sentiva la necessità di considerare i cinesi locali come una «nazione» (*bangsa*) separata: questo è il termine usato da coloro che volevano ripristinare un'identità cinese distinta.

Ad eccezione di Tjoa Djien Ho e di suo figlio Tjoa Sien Hie, è difficile capire in quale misura i peranakan che fondarono il movimento conoscessero la cultura cinese. C'è da chiedersi se i membri fondatori che scrissero il proprio nome in caratteri latini conoscessero il cinese abbastanza da leggere le regole dell'Hokkien Kong Tik Soe. Analogamente non è possibile stabilire con certezza se Joe Hong Bouw, il segretario dell'associazione, fosse un peranakan oppure un mercante erudito giunto dalla provincia del Fujian. Dal momento che questi primi tentativi di risinificazione non coinvolsero direttamente i nuovi arrivati, è difficile appurare se questi ultimi li appoggiassero o meno. Ma è chiaro il loro contributo, almeno a Surabaya, nei movimenti successivi volti a promuovere l'educazione cinese, a ripristinare il confucianesimo e a

⁶⁵ Kwee Hing Tjiat, *Doea Kepala Batoe*, Berlin, Maurer & Dimmick, 1924, pag. 14.

⁶⁶ C. Salmon, «The Han Family» cit., pagg. 68-74.

⁶⁷ D. Lombard, *Le carrefour javanais: Essai d'histoire globale*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990, vol. II, pagg. 74-75.

fondare un Tempio a Confucio e una camera di commercio cinese. Tuttavia, negli anni dieci il divario culturale e politico tra i peranakan e i nuovi venuti era diventato tale che alla fine i due gruppi si separarono di nuovo.

In conclusione, se si prendono in esame le successive ondate di risinificazione sul lungo termine, si può notare che esse seguirono più o meno il percorso del controllo coloniale. Dalla fondazione della Batavia olandese nel 1619 alla caduta di Banten nel 1682, la VOC rivaleggiò con il sultanato di Banten per il controllo dei mercanti cinesi; se a Banten ebbe luogo una «peranakanizzazione», con la conversione di molti cinesi all'islam, l'opposto si verificò a Batavia, dove una comunità cinese distinta era affidata all'autorità di un proprio capitano. L'estensione graduale del controllo olandese verso est si accompagnò alla fondazione di templi cinesi a Cirebon, Semarang e Macassar nel corso del XVIII secolo, mentre a Surabaya le prime indicazioni relative a un tempio cinese risalgono solo al 1832⁶⁸.

⁶⁸ Desidero esprimere la mia gratitudine alla signora Ming Govaars-tja per l'aiuto prestatomi nella ricerca alla biblioteca KITLV di Leiden.

Capitolo nono

Jennifer Wayne Cushman (1945-1989): lo studio dei cinesi d'oltremare

Virginia Hooker e Anthony C. Milner

È raro che uno studioso giovane venga onorato con un volume di saggi. Nel caso di J. W. Cushman, questa è un'attestazione sia delle capacità sia della personalità di una studiosa che ha ispirato rispetto e amicizia ed è scomparsa proprio nel momento in cui stava conseguendo fama internazionale.

Tutti coloro che hanno scritto per questo volume la conoscevano di persona ed erano suoi amici, oltre che colleghi. Jennifer amava i suoi amici e credeva nell'importanza della dimensione personale non meno di quella intellettuale, che infatti sono parimenti presenti nella sua opera. Vivacità, calore, generosità, sensibilità e un atteggiamento costruttivamente critico sono qualità evidenti nei suoi scritti così come dimostrate dal modo in cui lei viveva. I suoi valori affondavano le radici nell'ambiente familiare fortemente unitariano e nelle ricche esperienze di vita. Si batteva attivamente, ma in modo discreto, perché i contributi delle donne alla vita accademica ricevessero un maggiore riconoscimento, e i risultati da lei conseguiti in questo campo sono noti soprattutto a coloro che ha aiutato direttamente.

La breve carriera di Jennifer ci aiuta a ricordare quale impegno sia necessario per acquisire una conoscenza profonda del suo settore di studi. Quando scomparve prematuramente all'età di 44 anni, si stava imponendo come studiosa all'avanguardia nel suo campo. Dopo una lunga formazione storica e linguistica, e potendo vantare una serie di saggi importanti, si stava affermando nel mondo accademico. Aveva elaborato una visione globale di ciò che andava fatto e si accingeva a tradurla in pratica con determinazione. Tale visione era impegnativa, in quanto asseriva la necessità di analizzare a fondo le esperienze e l'influenza dei cinesi d'oltremare. Non si accontentava di quel genere di analisi superficiale proposta da alcuni suoi contemporanei.

La formazione specifica di Jennifer ha contribuito a determinare questo rigore. Alla Cornell University, oltre agli studi linguistici, studiò

con il professor K. Biggerstaff e con il professor O. W. Wolters, che avevano raggiunto un livello di erudizione che Jennifer ammirò per tutta la vita. La sua tesi per il dottorato, «Fields from the Sea: Chinese Junk Trade with Siam During the Late 18th and Early 19th Centuries», ebbe come *supervisors* i professori K. Biggerstaff e J. John. La sua conoscenza e la sua attenzione alla dimensione thai dello studio poté giovargli dell'aiuto dei professori L. Sharp e D. K. Wyatt. Nel 1975 Jennifer si recò in Australia per lavorare al Department of Far Eastern History del professor Wang Gungwu alla Australian National University, ed era ormai in grado di collaborare strettamente con il decano degli studiosi dei cinesi d'oltremare, dalla cui opera fu influenzata e ispirata.

La Cornell University e la Australian National University erano ambienti ideali per studiare i cinesi del Sud-Est asiatico e Jennifer continuò a fare la spola tra l'una e l'altra, portando con sé, nelle due università, le ultime novità in fatto di sviluppi della ricerca. Costituiva un ottimo collegamento non solo tra diverse università ma anche tra i diversi studiosi, generosa sotto ogni aspetto. Alle sue cene, ad esempio, studenti e colleghi potevano incontrare studiosi di altri paesi oppure alcuni dei più esperti funzionari dell'Australian Department of Foreign Affairs (dove lavorava suo marito). Naturalmente, queste cene erano l'occasione per scambiare chiacchiere accademiche e politiche – un fatto importante – ma Jennifer sapeva stimolare altresì discussioni approfondite: un talento affinato grazie all'influenza australiana, che diventava sempre più evidente nei suoi scritti e nel suo insegnamento.

Anche se faceva parte di un istituto di ricerca, Jennifer puntava molto sugli studenti universitari e offrì di tenere gratuitamente alcuni corsi per loro. Amava veramente insegnare e la sua capacità di stimolarli gli studenti, così come di spiegare le fondamenta teoriche della materia, richiamarono un numero insolito di allievi. Il nuovo corso da lei istituito sulla storia dei cinesi nel Sud-Est asiatico contribuì a accrescere l'interesse per la storia economica di quella regione e, se fosse ancora tra noi, avrebbe senz'altro contribuito a creare un gruppo di studenti laureati impegnati nella ricerca sulle attività dei cinesi d'oltremare.

La sua tesi per il dottorato, «Fields from the Sea», aveva portato alla luce un settore fino ad allora trascurato e tuttavia importante dell'attività economica cinese: concentrandosi sul commercio delle giunche che partiva dalle province marittime sudorientali della Cina, infatti, rivelò quanta influenza avesse il commercio locale sulle politiche nazionali di pacificazione dei confini e stabilizzazione interna. Seppe inoltre inserire la propria materia di studio nel contesto delle teorie ottocentesche del liberalismo economico che avevano informato l'atteggiamento

degli europei nei confronti della Cina. Mentre altri studiosi avevano individuato il contenuto e le rotte del commercio cinese con il Nanyang («Oceano meridionale»), Jennifer si concentrò sul commercio delle giunche come attività estremamente organizzata, portando alla luce particolari essenziali sulla politica e la regolamentazione marittima Qing, la pratica doganale, le esigenze economiche della Cina alla fine del XVIII secolo e l'importanza del commercio per le economie regionali. In particolare, riuscì a evidenziare il ruolo attivo svolto nel commercio sia dal circolo dirigente thai sia dalle giunche che avevano base a Bangkok. L'utilizzazione di un'ampia gamma di fonti in diverse lingue poneva difficoltà che raccontò con tipico *understatement*:

Se accresce l'entusiasmo per l'esplorazione di un territorio ignoto, la mancanza fin qui di uno studio sul commercio locale ha aumentato le difficoltà di individuare le fonti primarie¹.

Tuttavia, proprio grazie a queste fonti fu in grado di fare quell'analisi dettagliata del commercio delle giunche che costituisce un grande contributo alla nostra conoscenza della pratica commerciale dell'epoca. Nel 1993 la tesi venne pubblicata come monografia dal Southeast Asia Program alla Cornell University².

Le difficoltà incontrate nell'uso delle svariate fonti documentarie la portarono naturalmente a scrivere un altro saggio, «Eighteenth and Nineteenth Century Chinese Accounts of the Malay Peninsula», che comprendeva una traduzione meticolosa dei resoconti cinesi dei secoli XVIII e XIX sulla penisola malese³. Questi testi fornivano punti di vista assai diversi sugli stati malesi in un periodo in cui i rapporti inglesi sulla regione si facevano più numerosi. Gli scritti cinesi facevano luce, in particolare, sul concetto di «melayu» (malese) e sul ruolo dell'islam, oltre che su taluni aspetti sociali e economici degli stati.

La successione cronologica della ricerca di Jennifer dal XVII secolo fino al presente è un esempio di come si possa utilizzare la conoscenza della storia asiatica passata, precoloniale, per illuminare gli sviluppi successivi. L'investimento di tempo e di risorse nell'impresa di sondare le fonti primarie di periodi precedenti non sempre viene apprezzato da chi si concentra sull'«Asia contemporanea»: molti asiatici oggi faticano

¹ J. W. Cushman, *Fields from the Sea. Chinese Junk Trade with Siam during the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, Studies on Southeast Asia, 12, Ithaca (N. Y.), Cornell University Southeast Asia Program, 1993, pag. 6.

² *Ibidem*.

³ J. W. Cushman e A. C. Milner, «Eighteenth and Nineteenth-Century Chinese Accounts of the Malay Peninsula» in *JMBRAS*, 52, 1, 1979, pagg. 1-56.

a capire questo atteggiamento circa l'importanza delle strutture sociali e culturali precoloniali, anche se loro stessi e i loro governi guardano sempre più al passato per comprendere o spiegare il presente.

La sua concezione sul ruolo dello storico è evidente fin dal capitolo che apre il volume *Family and State: The Formation of a Sino-Thai Tin Mining Dynasty*⁴, in cui prese in esame le attività di un'importante impresa commerciale cinese nel Sud-Est asiatico. Jennifer era dotata non soltanto della capacità analitica e della pazienza necessarie per portare alla luce i processi economici e politici specifici alla base del successo commerciale cinese, ma anche dell'immaginazione storica che serve a calare l'argomento in un contesto sociale più ampio. Inoltre, il fatto di partire dallo studio della Cina le consentiva di aver un punto di vista diverso sui cinesi come «minoranze» nel Sud-Est asiatico. Chi parte da una prospettiva interna al Sud-Est asiatico rischia di trascurare, o di non riconoscere, le connessioni cruciali grazie a cui i cinesi riuscirono a assicurarsi una posizione economica e sociale in società straniere. In particolare cresceva il suo interesse per il ruolo assunto da alcuni cinesi nel sistema degli appalti delle imposte istituito dai governi coloniali o semi-coloniali per riscuotere tasse dalla comunità cinese. Nel 1988 Jennifer avviò un congresso su questo argomento e pensava di curare il volume che ne è scaturito⁵.

Il suo ultimo saggio, *Family and State*, è una delle rare storie «integrate» auspicate da M. F. Somers Heidhues (al termine del suo contributo contenuto in questo volume), che mettono insieme la storia di una specifica famiglia cinese con quella delle società al cui interno essa operava. In questo modo, il libro non solo legittima il ruolo dei cinesi nella storia del Sud-Est asiatico, ma ricostruisce una storia locale più precisa, rendendo giustizia all'interazione tra elementi cinesi, thai e europei. Nello studio dell'azienda familiare Khaw in Thailandia meridionale e in Malesia, dovette analizzare gli sviluppi storici in entrambe le regioni, utilizzando documenti ufficiali britannici, fonti thai e documenti della società australiana, insieme con le carte della famiglia Khaw. Il libro, che non dimentica mai di mettere al centro questa famiglia, illumina punti cruciali come il modo in cui un'impresa cinese operava nel Sud-Est asiatico, il rapporto che creò con lo stato thai e il suo grado di assimilazione in quella società.

⁴ J. W. Cushman, *Family and State: The Formation of a Sino-Thai Tin Mining Dynasty, 1797-1932*, Kuala Lumpur, OUP, 1991.

⁵ J. Butcher e H. Dick (a cura di), *The Rise and Fall of Revenue Farming: Business Elites and the Emergence of the Modern State in Southeast Asia*, London, Macmillan, 1993.

I saggi frutto di un'acuta intuizione, come *Family and State*, permettono allo storico di rivolgersi a un pubblico relativamente ampio. Il libro offre proprio il genere di analisi locale di cui hanno bisogno gli studiosi che si occupano dei cinesi d'oltremare e innalza altresì il livello del dibattito sulle dinamiche che stanno alla base dell'attività continua dei cinesi nella regione.

La progettazione e la stesura del libro sono stati decisivi anche perché hanno portato Jennifer a allargare il suo lavoro a nuovi campi. Ha operato infatti una rassegna davvero fondamentale degli studi sui cinesi in Australia⁶ in un articolo che suggeriva nuovi e interessanti orientamenti in un settore in cui non si erano avuti per decenni grandi sviluppi concettuali. Insieme con Wang Gungwu, organizzò un importante congresso (di cui curò la raccolta di saggi che sono presentati in questo volume) sulle «Changing Identities of the Southeast Asian Chinese»⁷. Una delle sue ultime iniziative è stato il coordinamento del convegno sugli appalti delle imposte cui abbiamo fatto cenno. In questo congresso e nel lavoro di editing (compreso un lungo periodo di lavoro come Book Review Editor per la *Asian Studies Review* australiana), Jennifer fu di stimolo per i colleghi, spingendoli a elaborare idee nuove e cercare nuove collaborazioni⁸.

Né va dimenticato il fatto che il campo particolare di studi di Jennifer, la storia economica di una minoranza che attraversava i confini nazionali, non si adatta facilmente alle strutture accademiche esistenti. Era all'avanguardia di un ristretto gruppo di studiosi che coltivavano i loro interessi per gli imprenditori cinesi d'oltremare in modo interdisciplinare e attraverso regioni diverse. Come dimostra questa raccolta di saggi, i ricercatori sono disseminati in tutto il mondo, non raggruppati in massa in un unico centro: non esiste infatti ancora una sede accademica che si occupi specificamente dell'analisi economica e sociale dei cinesi d'oltremare. Il corso della carriera di Jennifer rispecchia la natura difficile e embrionale di questo campo di studi: tutte le sue ricerche

⁶ J. W. Cushman, «A "Colonial Casualty": The Chinese Community in Australian Historiography» in *ASAA Review*, 7, 3, aprile 19[?], pagg. 100-14.

⁷ J. W. Cushman e Wang Gungwu (a cura di), *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War II*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1988.

⁸ Tra le sue altre pubblicazioni a tutt'oggi figurano «The Khaw Group: Chinese Business in Early Twentieth-Century Penang» in *Journal of Southeast Asian Studies*, 17, 1, pagg. 58-79; «Chinese Enterprise in Early Twentieth Century Penang» in Tan Him Kong (a cura di), *The Chinese in Penang: A Pictorial History 1786-1986*, Penang, in corso di pubblicazione; e «The Chinese in Thailand» in Leo Suryadinata (a cura di), *The Ethnic Chinese in the Asean States: Bibliographical Essays*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1989.

sono state effettuate grazie a una serie di borse di studio provvisorie, e non ha mai goduto della sicurezza di un incarico permanente.

Forse un settore interdisciplinare e tutto da scoprire non offre sicurezze, ma Jennifer seppe raccogliere sempre nuove sfide: come indica la varietà dei saggi raccolti nel presente volume, ad esempio quelle delle nuove lingue, dei nuovi contesti culturali e delle nuove metodologie.

Uno studio di questo tipo si può compiere nel modo migliore all'interno di gruppi o reti di colleghi e amici, specialisti tanto generosi da scambiarsi informazioni e intuizioni. Soprattutto in questo J. W. Cushman ha svolto un ruolo cruciale nella sua breve carriera. Avrebbe letto con entusiasmo ciascuno dei saggi che compongono questo volume, proponendo suggerimenti e critiche, avrebbe discusso un saggio con l'autore di un altro, magari caldeggiando la metodologia del primo. Jennifer riusciva a svolgere questo ruolo perché possedeva il dono di cogliere le connessioni tra materiali e approcci disparati. Aveva altresì il dono di fare amicizia e esprimeva un calore personale che rivelava il suo incessante coinvolgimento e la sua disponibilità. Per questa e per molte altre ragioni, la sua scomparsa non è stata una tragedia solo per coloro che le volevano bene, ma anche una perdita per lo studio dei cinesi nel Sud-Est asiatico.

Indice analitico*

- abacà, 112, 118
Aceh, XIV f, 42f, 106, 109-10
agricoltori, 7, 13, 77, 102, 112, 115, 215-16, 218-21, 224, 227-28
agricoltura, 124, 178, 209, 213-14, 218, 220, 224-25, 227
Albuquerque, 60
Anand Panyacharun, 184
Angkor, XIVf, 42f, 43
Anh-ton, imperatore, 134-36, 139, 146, 148, 154
Annam, 48
anticolonialismo, 12
 si veda anche nazionalismo
argento, 45, 55, 65-66
Arthit Urairat, 184
ASEAN, XV, 1, 14, 18-19, 21
assimilazione, 1, 5-6, 20-21, 25, 81, 84n, 97, 122, 222
 – a Giava, 96, 98-99, 102, 104, 107, 110, 122, 233, 248
 – a Macassar, 107
 – a Sumenep, 107, 244
 – e religione, 104-05, 107-10
 – in Cambogia, 96-98
 – in Indonesia, 21, 58, 84n, 227
 – in Siam/Thailandia, 21, 78, 96-98, 104, 258
 – negli Straits Settlements, 104, 110, 122
 – nelle Filippine, 21, 68, 95-96, 102, 110, 122, 125
Australia, 5, 36, 41, 181, 256
Ayutthaya, XIVf, 13, 28, 30, 42f, 48, 54, 64, 66, 171
 – caduta di, 75
baba, 6, 83n, 90, 94, 96, 111, 116-17, 123, 126, 129
 – a Melaka, 81, 83n, 88-89, 126
 – a Penang, 81, 89, 125-26
 – a Singapore, 89, 113, 125-26
 – cultura, 12, 90, 94, 96, 113, 117, 123, 126
 – lingua, 89-93, 123, 129
 – negli Straits Settlements, 90, 103-04, 119, 125-26
 – potere economico, 90, 111-12, 116-17, 120, 123, 125-26
 – religione, 95, 104, 117, 128
babad, 49
Bagan Siapiapi, 227
balinesi, 212
Banda, 106
Bangka, 13, 14t, 17, 83n, 209-12, 214, 217, 219, 222-23, 225-26
Bangkok, 13, 15, 75-76, 78, 156, 158, 163-65, 192, 257
 – comunità cinese di, 30, 162
 – cultura cinese a, 76, 155-56, 158, 160, 162, 164-66, 168, 179, 182
 – periodo di, 156, 164
bangsa, 249, 252
Banjarmasin, XIVf, 42f, 200
Banten, XIVf, 42f, 65-66, 217, 253

* La lettera *f* che segue un numero indica che il nome o il lemma è reperibile, a quella pagina, nella figura; la lettera *n* che tale indicazione è presente in nota; la lettera *t* che si trova nella tabella.

- cinesi a, 64, 67, 210, 253
- cronache di, 63
- Barahaman, sultano, 73
- Barros, João de, 45, 63
- Batak, 88
- Batavia, 6, 9, 13, 30, 65, 71, 74-76, 85, 87, 98, 108, 114, 191, 207, 210, 231, 234, 240, 243, 253
 - commercio con il Giappone, 70
 - commercio con Xiamen, 193-95, 197-99, 201-06
- Belitung, 209-11, 221-22, 226
- betel, 210
- Binondo, Luzon, 68
- Bintang Timoor*, 248-49
- birmani, 75, 188, 173-74
- Birmania, 74, 76
 - cinesi in, 76, 97
- Bojonegoro, 233
- Borneo (Kalimantan), XIVf, 10, 13, 14t, 18, 42f, 49, 214, 217-18
 - commercio cinese con il, 46, 58-59, 65, 76, 209, 214
 - occidentale, 14 e t, 44, 214-15, 218
- Bradley, D. B., 169
- Brawijaya, 49
- Brunei, XIVf, 42f, 48-50, 62
 - cinesi in, 48-49, 51, 58, 61-62, 67, 77
 - islamizzazione, 61
 - relazioni con Luzon, 61-62
- Budda di Smeraldo, 171
- buddismo, 3, 9, 105, 128, 151, 247
 - dei re vietnamiti, 147, 171
 - Mahayana, 105, 150
 - thai, 167, 179
 - Theravada, 104-05, 108-09, 167
- bugis, 50
 - schiave, 191
- bumiputra*, 227
- Bunnag, famiglia, 169-70
- caffè, 74, 112
- Cambogia, 13, 72, 96, 210
 - cinesi in, 10, 72, 96-98, 210
 - commercio con il Giappone, 71
 - commercio con la Cina, 65, 73
- Canada, 36
- cantonesi, 12, 52, 116-17, 122, 222, 241
 - minatori, 117, 221
 - si veda anche* Guangzhou
- Carita Bangka*, 211
- carta, 182, 206
- Cebu, XIVf, 42f, 118
 - commercio con il Giappone, 65
- Champa, 42f, 43, 47, 60, 62, 64
 - guerre con il Vietnam, 66
 - missioni tributarie in Cina, 53, 57, 59
- Chaojue, 236-38
- Chaophraya
 - fiume, 42f, 75, 164
 - valle, 28
- Chaowalit Yongchaiyut, generale, 182, 185, 187n
- Chaozhou, 116, 221, 241
- Charoen Phokphan, 178
- Chatchai Chunnawan, 187n
- Chen Yuanguang, 234
- Chiang Kai-shek, 12
- cinese
 - associazioni, 11, 21, 122, 125, 207, 219, 232, 236, 241-42, 244, 251. *Si veda anche kongsì*
 - camera di commercio, 125, 253
 - comunità rurali, 124, 207, 229
 - in Indonesia, 209
 - in Malesia, 208-09, 211, 213
 - funzionari, 9, 11, 26-27, 29, 57, 59, 72, 87, 101, 113, 120, 124, 137, 139-41, 148, 152, 167, 214-16, 218-19, 221, 225, 238
 - a Batavia, 114
 - a Cavite, 119
 - a Giava, 101, 103, 114-15, 121
 - a Iloilo, 119
 - a Manila, 119
 - a Pampanga, 119
 - a Semarang, 114
 - a Surabaya, 114
 - *kapitan*, 113, 190, 208, 212-13, 243
 - letteratura, 1, 8, 132
 - classica, 132
 - romanzi storici, 168-69, 173-74
 - storica, 131, 149, 258
 - massacri, 68, 85, 180. *Si veda anche* ostilità anti-cinese
 - matrimoni misti, 79, 83 e n, 89n, 96, 100, 109, 214, 222, 243n, 250
 - musulmani, 63, 64n, 107-08, 110, 129n, 216, 243-44, 248
 - a Giava, 46, 49, 64n, 107, 129n, 242, 243n, 246n, 250 e n, 252

- religione, 68, 101, 103-05, 108-09, 128, 243
 - culto degli antenati, 4, 55, 95, 105, 135, 208, 232-34
 - *qingming*, 234
- società creolizzate, 84-85, 90 e n, 91 e n, 92 e n, 111
 - cultura, 2, 7-8, 20, 90, 97, 107, 122, 125, 129
- si veda anche* baba, mestizo, peranakan
 - storie della tradizione
 - a Giava, 49, 63
 - a Melaka, 48, 50
 - bugis, 50
 - in Brunei, 48-50
 - in Siam, 49
 - *jawi* a Sumatra, 63
 - tradizioni funerarie, 238 e n, 239-42, 245
- chinos, 99, 110, 119
 - potere economico, 117-19, 124
 - *status* legale, 99
- chiodi di garofano, 45-46, 53, 70
- Chu Hsi, 143
- Chulalongkorn, re, 169, 172
- Chulalongkorn University, 176
- Chung Hua Hui (Zhonghua Hui), 127
- Chu Van An, 137-38, 147
- Ch'ü Yuan, 142
- cinnamomo, 70
- Cirebon, 68, 233, 236, 253
- classe media, 121-22
 - sino-thai, 180-81
- Cocincina, 42f, 65, 71-72
- Coen, Jan Pieterszoon, 189
- coltivazione, sistema di, 102, 112
- commercio, 9, 22, 31-32, 38, 42, 44-47, 52-53, 55-75, 77, 86, 111-12, 117-18, 121, 124, 163-64, 178, 182, 210-11, 256-57
 - età del, 53, 69, 71
 - istituzioni commerciali cinesi, 191, 206, 211
 - manifatture, 12, 17, 27, 86, 118
 - prestito di denaro, 86, 118, 230
 - terreni, 119, 208, 219, 228
 - traffico marittimo, 9, 76, 78, 189-206
 - vendita al dettaglio, 17, 75, 118, 226
 - vendita all'ingrosso, 17, 75, 118
- Compagnia inglese delle Indie Orientali, 28, 101, 189-91, 200
- Compagnia olandese delle Indie Orientali (VOC), 69-70, 189, 191, 193-95, 198, 200-01, 253
- comunismo, 13, 34, 177
 - in Thailandia, 176-78, 185
- comunità rurali, 224-25, 227-29
 - a Riau, 224-25
 - in Indonesia, 225
 - in Malesia, 225
- confucianesimo, 6, 8, 72, 74, 128, 134, 231, 247
 - in Vietnam, 141, 143, 146, 151-53
 - neoconfucianesimo, 22, 123-24
 - revival del, 231, 251-53
- coolies*, 3, 15, 29, 115, 217, 219-20, 223
- copra, 219
- Corea, 27, 54
 - del Sud, 160
- corvée, 43, 99, 218
- creolo, 10, 13, 82, 87, 89-92, 123, 129
- crescita demografica, 3-5, 13, 15-16, 85-86, 118
- cristianesimo, 104, 128
 - conversione al, 105, 109
 - cristianizzazione, 109
- cukong*, 208
- cultura, 125, 127, 152, 159, 171, 179, 182, 231
 - baba, 90, 95-96, 117
 - cinese, 10, 122, 127, 131, 178-79, 227, 231-32, 252. *Si veda anche* confucianesimo
 - del Sud-Est asiatico, 5, 8-9, 20, 90
 - delle società intermedie, 91
 - filippina, 6, 125
 - in Indonesia, 126
 - mestizo filippina, 6, 96, 109, 125, 129
 - peranakan, 6, 95-96, 129
 - politica culturale cinese, 9, 165, 228
 - politica culturale thai, 172, 179-83, 186
 - siamese/thai, 8, 76, 159, 165-66, 171, 173, 179, 188
 - vietnamita, 8, 153
- Cushman, J., 2, 9, 23, 75, 78, 191-93, 207, 255, 260
- Damrong, principe, 160 e n, 161n, 162
- dayaki, 215, 223
 - islamizzazione, 229
- Demak, 52, 63

- Deng Xiaoping, 21
 depressione, 15, 41, 78, 223
 desinificazione, 126
 Dezhou (Shandong), 50
 Dipanegara, 108
 diplomazia, 50, 52, 159
 si veda anche relazioni tributarie
 donne, 11, 15, 50, 59, 83, 88, 106, 122, 168, 186, 218
 – abangan giavanesi, 107
 – abbigliamento, 94, 102, 248, 251
 – baba, 94
 – cinesi, 102, 121, 214, 222, 248-49
 – e nazionalismo cinese, 248
 – istruzione, 126
 – matrimoni misti con cinesi, 68, 83, 100, 102, 106, 109, 212-14, 222, 229
 – mestizo, 83, 100, 102, 207
 – peranakan, 248, 250-51
 – risinificazione, 248, 251
dusun, del Borneo, 49
 emigranti, 4, 7, 10, 15, 20, 23n, 25, 27, 29-30, 32-39, 52, 57, 71, 78-79, 89-90, 122, 198, 211, 216
 emigrazione, 4, 10, 23-27, 31, 35, 38, 70, 89, 189, 221
 – a Bangkok, 15, 164
 – a Batavia, 204-06
 – di massa, 4, 10, 15, 29
 – divieto Ming, Qing, 4, 29
 – femminile, 11, 15, 121 e n, 122
 – globalizzazione, 25, 31, 37-39
 – nel Borneo, 218
 – regolamentazione, 12, 20, 33, 216-17
 – riemigrazione, 31, 35-37
 – temporanea, 3, 4, 10, 23-25
 europei, 8, 10, 18, 28-30, 32, 44, 64-66, 73, 100, 120, 171n, 189-90, 211-13, 249, 257-58
 – rapporti con il commercio del Sud-Est asiatico, 72-73, 75, 77-78, 85, 112-14
 Fansur (Barus), 51
 Filippine, 4-6, 10, 12-13, 15-16, 21, 30, 62, 73-75, 81, 83, 85, 87-88, 90, 92, 95, 98, 100, 102-03, 109-14, 117, 119-22, 124-25, 208
 – chiesa cattolica nelle, 86, 109, 125, 128
 – commercio con la Cina, 41, 49, 58-59, 61, 65
 – religione, 109, 128
 Fujian, 6, 51, 53, 55, 57-59, 69-71, 82f, 91, 162, 191, 197-98, 232, 234-36, 240, 252
 Fuzhou, 42f, 78, 82f
 Gajah Mada, 46-47
 galeoni, commercio spagnolo dei, 65
 Galvão, Antonio, 46
 gambir, 77, 112, 115, 117, 211, 219, 223-24
 Gang Lombok, 238
 Gelam, Borneo, XIVf, 42f, 44
 ghetto, 30, 68
 si veda anche *gremios*
 Giacarta, XIVf, 42f, 226, 228, 233-35, 240
 si veda anche Batavia
 Gia Long, imperatore, 77
 Giappone, 12, 18, 27, 54, 66, 69, 160, 181
 – rapporti con il commercio nel Sud-Est asiatico, 55-56, 65-66, 70
 giapponese
 – pirateria, 54, 58
 Giava, XIVf, 5-6, 10, 13, 15, 42f, 43-44, 55, 58-59, 74, 81, 85-88, 91, 95-96, 98-100, 102-04, 106-10, 112-15, 117, 119-23, 126-27, 129, 198, 205, 209-10, 226-27, 232-36, 242-44, 250-51
 – commercio cinese a, 9, 45-48, 51-52, 55-56, 60, 63, 65-66, 73-74
 – potenza marittima, 63
 – spedizioni tributarie in Cina, 53-55, 57
 Gie Khie, 242, 248
 gioco d'azzardo, 11, 72, 114, 208, 220
 giornali, 12, 122, 158, 173, 176, 232
 giunche, traffico delle, 44-46, 56, 60-62, 65-67, 70-71, 73-77, 163, 217, 256-57
 – con Batavia, 70, 74, 193-95, 199, 201
 – con il Siam, 60, 78, 163-64, 182, 257
 gomma, 17, 219, 222-23, 225, 227
gongci, 236, 241
gongde ci, 236, 238, 245
 Gongguan, 238
gremios, 86, 100, 110n
 Gresik, XIVf, 42f, 52, 233
 Guangdong, 41, 55, 57-58, 62, 72, 82f, 202, 204-05, 213, 221, 236, 241
 Guangxi, 82f, 221
 Guangzhou (Canton), 42f, 60-61, 70, 73-74, 78, 82f, 116, 171, 203, 205
 guerra
 – anglo-cinese, 28n, 194

- del Pacifico, 33, 78
- di Giava, 74, 99n, 108, 244
- fredda, 6, 34, 78, 177
- napoleoniche, 194
- seconda guerra mondiale, 4, 12, 20-21, 32-33, 126, 174, 223
- Hai-dao yi zhi*, 190
- Hainan, XIVf, 42f, 72, 210
- hainanese, 82f
- Hakata, 54
- hakka, 12, 82f, 116, 122, 212-13, 221-22, 240-41
- Han, 74, 140, 252
 - seconda dinastia, 155
- Hanoi, 42f, 77
- Hatien, XIVf, 42f, 72, 210
- Hoi An (Faifo), 42f, 65-66, 71
- hokkien, 12, 82f, 89, 91-97, 109, 117, 122-23, 125, 162, 236
 - in Cambogia, 97
 - in Thailandia, 97
 - mercanti, 117, 221-22
 - templi, 232, 236, 238, 240
- Hokkien Kong Tik Soe, 6, 232, 239, 241-42, 244, 246, 248, 251-52
- Hong Kong, 1, 3, 22, 82f, 160, 181-82
- huagong*, 29
- huaqiao*, 4, 23, 25, 29
- Hue, 30
- huiguan*, 122, 124, 207, 241
- Huizhou, 82f, 221, 241
- Hung-dao, 142, 146
- Iacocca, L., 181
- identità, 3, 12, 20, 36-37
 - cinese, 2, 4, 6, 12-13, 20, 23, 67, 70, 74, 108, 122, 129n, 165n, 249
 - culturale, 3, 6, 125-27
 - dei baba, 104, 111, 126
 - dei mestizo, 111, 125
 - dei peranakan, 111, 127, 252
 - nazionale, 3, 6, 12, 19
 - thai, 21, 58, 175, 178-80
- I La Galigo*, 50
- Iloilo, 118-19
- imposte
 - appaltatori di, 11, 102, 113-15, 119, 207, 215, 218, 221, 258-59
 - esattori delle, 17, 28, 107, 119
- indaco, 112, 118
- Inderagiri, XIVf, 42f, 61, 209
 - fiume, 42f
- Indie olandesi, 4, 18, 223, 231, 233
- Indonesia, 5-6, 12, 14, 106, 128-29, 174, 211, 236
 - cinesi in, 5, 15-16, 21, 209, 225-28, 232-33
- inglesi, 28, 30, 66, 74, 88, 103, 109, 111, 115, 117-18, 127
- islam, 61, 103-06, 109, 128, 129n, 257
 - a Giava, 52, 107
 - conversione cinese all', 50, 74, 86, 101, 105, 107-09, 128n, 237, 243-44, 253
 - diritto di famiglia, 104
 - forme ortodosse dell', 105-06, 108
- islamizzazione, 104, 107, 229, 231-32, 243-44, 248
 - reazione cinese all', 104, 108-09, 128, 243, 250, 253
- ispanizzazione, 125
- I We Chudai, 50
- Jakkri, dinastia, 74, 156, 162-64
- Jaophraya Jakkri, 163, 171n
 - si veda anche* Rama I, re
- jao sua*, 163-64, 182
- Japara, 52
- jawi*, 63
- Joe (Njo) Hong Bouw (Yang Hongmao), 245, 252
- Johor, 64, 220
- Kaifu Patih Manrong, 53
- Kalimantan, *si veda* Borneo
- Kampar, 60
 - fiume, 42f
- Kampot, 210
- kangchu*, 220
- Kangxi, imperatore, 71
- Kartasura, 74
- Kedah, 76
- Kelantan, 213, 219, 222
- Kelapa (Sonda), 193
- Kelapadua, Banten, 217
- Kertanegara, re, 43
- kbun suk*, 184-85
- Kinabatangan, 49
- Konbaung, dinastia, 74
- Kongmiao Zhonghua Xuetao, 123

- kongsi*, 27, 212-13, 215, 218-21, 223
 Kong Tik Soe (Semarang), 238
 Kris Sivara, generale, 177
 Kublai Khan, 43, 140
 Kukrit Pramoj, M. R., 161n, 165, 175-76
 Kulap Saipradit, 174 e n
 Kumalalang, 51
 Kunsan, isola di, Corea, 54
 Kuomintang, 12
 Kyoto, 55
 Kyushu, 56
- Lambri, Sumatra, 51
 Lampung, 223
 Lamsam, 17
 Lanfang, 212-13, 221
 Lao, principati, 76
 laotiani, 173, 179
 Lao-tse, 247
 Le, imperatore, 76
 legno tintorio, 53
 Le Quy Ly, 136-37, 149
 Le Thanh-ton, imperatore, 131
 Le Van Huu, 140
Libro dei canti, 135, 139
Libro della storia, 136, 139
Libro di Meng-tsu, 151
 Lie Lean Hie (Li Lianxi), 240, 251
 Light, Francis, 88-89
 Li Kunhe, 9, 189, 195-99, 201-03, 205-06
 lingua, 6, 123, 242
 - austronesiana, 43, 91
 - birmana, 43
 - giavanese, 46, 53, 91, 93n, 129
 - hokkien, 89, 91, 93, 129
 - khmer, 53
 - madurese, 91, 93n
 - malese, 46, 50, 63, 89, 91-92, 93n
 - mandarino, 124, 128
 - min meridionale, 91
 - olandese, 92, 212
 - portoghese, 92
 - sondanese, 91, 93n
 - tagalog, 92, 109
 - tamil, 92
 - thai, 43, 76, 166, 169-70, 172, 177, 183-84*si veda anche* creolo
- lino, 196, 201-04
 Li Qingyuan, 240
- liquori, 11
liumin, 26
 Longxi, 53, 55, 236
 Luhai, distretto di, Fujian, 57
 Luwu, 50
 Luzon, XIVf, 6, 42f, 51, 58, 62, 65, 71, 73, 92, 118, 197
 - islamizzazione, 61
 - relazioni con Brunei, 61-62
 Ly, dinastia, 133, 137, 144, 147-48, 153
- Macao, 28n
 Macassar, XIVf, 42f, 106-07, 109-10, 168n, 204, 232-33, 235-36, 240, 243-44, 250, 252-53
 Mac Cuu, 72, 210
 Mac Thien-tu, 72
 Madura, 91, 106-07, 210, 243-44
 Magellano, Ferdinando, 58, 62
 Mahintharakhamrong, Jaophraya, 172
 Ma Huan, 51
 Majapahit, 43, 46, 48n, 49, 53-55
 malese
 - Annali, 49, 59
 - emergenza, 226
 - lingua, 44, 46, 50, 89, 92-93
 - penisola, 31, 76, 179, 201, 257
 - stati, 90, 117, 257
 - sultanato, 59
 Malesia, 5, 11, 13, 14t, 15, 17, 19, 21, 47, 109, 112, 115, 174, 208, 213, 222, 227, 236, 258
 - britannica, 33
 - cinesi in, 5-7, 10, 12, 15-16, 81, 83, 96, 208-11, 222-23, 225
 manciù, 30, 69-71
 - si veda anche* Qing, dinastia
 Mandor, Kalimantan, 212, 221
 Manila, XIVf, 13, 30, 42f, 58, 61, 65-66, 68-69, 69t, 75, 86, 92, 109, 118-19, 124
 - spagnoli a, 65, 85, 112
 Mansur, sultanato di Melaka, 50
 Mao Tse-tung, 12
 Mao Zonggang, 155
 Mataram, 98
 Ma Yong-liang, 55
 Mecca, 108
 Medan, Sumatra, 89n, 209
 Meixian (Jiayngzhou), 213, 221
 Mekong, delta del, 72

- Melaka, XIVf, 42f, 47-48, 50, 55-56, 58-64, 89, 92, 98, 126, 197
 – cinesi a, 30, 59-60, 62, 81, 85, 88-89, 103
 – conquista britannica, 88
 – conquista olandese, 85
 – conquista portoghese, 98
 – giavanesi a, 63
 – rapporti tributari con la Cina, 59
- Mempawah, 212
- Meng-tsu, 132 e n, 133, 135, 138, 142-43, 145, 151
- mercanti
 – arabi, 28, 32
 – cinesi, 8-9, 13, 16, 26-42, 45-47, 58-60, 66, 75, 90-91, 102, 112, 117, 162-63, 190-91
 – ebrei, 1, 32
 – europei, 8, 28, 30, 66, 73, 100, 112-13, 115, 118, 252
 – giapponesi, 66, 73
 – indiani, 1, 9, 28, 32, 47, 66, 73
 – musulmani, 28, 46, 63, 73
- Messico, 66
- mestizo, 13, 30, 73-74, 81-82, 84-85, 111, 113, 118-20
 – a Giava, 5, 6, 10, 13, 15, 85
 – donne, 83-84, 100, 102, 110, 207
 – in Cambogia, 10
 – in Malesia e a Singapore, 5, 10
 – in Siam, 10
 – in Vietnam, 10
 – nel Borneo, 10
 – spagnoli, 86
 – filippini, 5, 15, 68, 75, 85-87, 90, 92n, 93n, 102, 124-25, 129
 – cultura, 6, 92, 94 e n, 96, 109, 111, 124-25
 – controllo dell'economia, 75, 86, 111, 117-18, 120, 124-25
 – religione, 95, 109-11, 125, 128
 – *status* legale, 86, 99-100, 103, 110, 125
- Minangkabau, 51
- Mindanao, XIVf, 42f, 62, 73, 75, 118
- Ming
 – Annali, 67
 – dinastia, 27-30, 48, 51, 54, 69, 155
 – concessione di licenze commerciali, 65
 – divieto di commercio privato, 10, 47, 51, 54-55, 57
 – divieto di emigrazione, 26, 29
 – fine della, 69
 – interventi nel Sud-Est asiatico, 48-49, 51, 56, 61
- minh-buong*, 30
- Ming Shi Lu*, 55, 58, 61
- miniere, 7, 28, 33, 210, 212, 214, 216-17, 223, 225
 – comunità minerarie, 13, 212, 218-21
 – di oro, 77, 212-14, 216, 219, 223
 – di stagno, 11, 17, 193, 212, 214, 216-17
 – diritti terrieri, 225
 – donne nelle, 222
- Minjam, 62
- Molucche, XIVf, 42f, 45-47
- mon, 160, 168, 173, 179
- Mongkut, re, 76, 165
- mongoli, 10, 47-48, 56
 – commercio, 28, 47-48, 65
 – guerre con il Vietnam, 134, 136, 141-42, 145-46, 148-49
 – invasioni, 10, 43, 45, 47
- Monterado, Borneo, 212, 221-22
- Movimento Cinese per la Salvezza Nazionale, 12
- Muzong, imperatore, 65
- My-Tho, XIVf, 42f, 72
- nachodas*, 199
- Nagasaki, 70, 191
- Nanchino, 49, 55-56
- nanmin*, 26
- Nanyang, 10, 51, 53, 55, 81-82, 85, 97, 105, 191, 193, 198, 206, 219-20, 257
- nazionalismo, 12, 18-19, 32, 34, 128, 250-53
 – cinese, 6, 7, 12-13, 122
 – culturale ed etnico, 13
 – filippino, 12
 – indonesiano, 12, 128
 – malese, 128
 – thai, 174-75, 178-82
- Negros, 118
- Nghe-ton, imperatore, 136-37, 142, 149
- ngiw* (opera cinese), 171-73
- Ngo Si Lien, 8, 131-154
- Nguyen, 71
 – dinastia, 74, 77
- Nguyen Dan, 138, 147

- Nguyen Hue, 77
 Ningbo, 78
 Nio, 235, 250
 Nio Tek Hoe, 240, 250
 Njoo/Liong, 235
 noce
 – di cocco, 215
 – moscata, 53, 70, 193
 Nuova Politica Economica, 19
 Nuova Zelanda, 36

 Oei Tiong Ham, 17
 Okinawa, 55
 Olanda, 31, 128, 249
 olandesi, 4, 18, 28, 30, 45, 66, 68, 70, 74, 85,
 87, 88, 98-103, 106-07, 112, 115, 194,
 198, 206, 212-15, 217-18, 223, 232, 238,
 243-44, 246, 248-49, 252
 – cultura, 109, 124, 127
 Ong Sum Ping, 49
 oppio, 11, 111, 114-15, 117, 119-20, 171,
 192, 208, 217-18
 – appalti, 11, 17, 116, 121, 123-24, 218,
 220
 oro, 55, 66, 77, 193, 201-03, 205, 212-14,
 216, 219, 223
 ostilità anti-cinese, 4, 18, 23, 71, 75, 120,
 225-26
 – a Banten, 64, 67
 – a Giava, 63, 74
 – in Thailandia, 180, 183
 – nel Borneo occidentale, 218
 – nel Kalimantan occidentale, 219, 221,
 227
 – nelle Filippine, 68
 si veda anche razzismo
 Outer Islands, 15, 18, 227, 233

 Paduka Batara, 50
 Pagan, 42f, 43
 Pahang, XIVf, 42f, 60, 212
 Palembang, XIVf, 42f, 52, 56, 77, 211-12,
 216-17
pang, 11, 125
 si veda anche cinese, associazioni
parian, 68
 Partito Comunista Cinese, 12, 34, 178
 Pasai, Sumatra, XIVf, 42f, 46-47, 60
pasistir, 63
 Patani, XIVf, 42f, 67
 – cinesi a, 64-66
 – commercio con il Giappone, 71
 Pechino, 2, 12, 25, 50, 55, 57, 76-77, 79
Pembrita Makasar, 250
 Penang, 30, 81, 88-89, 89n, 98, 103, 114,
 123, 125-26, 197
 pepe, 17, 53, 66, 70, 77, 112, 115, 117, 210,
 219, 222-24, 227
 peranakan, 6, 12, 64n, 81, 87, 91, 98, 102,
 107-08, 111, 127, 129, 232, 243, 248, 251-
 53
 – abbigliamento femminile, 102, 244,
 248-49
 – crescita demografica, 87
 – cultura, 6, 12, 90-91, 94, 96, 101, 124,
 127-29, 231
 – potere economico, 87, 113-16, 119-21,
 123-24, 252
 – religione, 6, 95, 104, 106, 108-09, 128,
 243-44, 250
 – *status* legale, 68, 87, 101-02
 pesca, 7, 18, 55, 221, 227
 – comunità di pescatori, 7, 18
 Phan Phu Tien, 131
 Phao Siyanon, generale, 176, 184
 Phetracha, re, 71
 Phrakhlang (Hon), Jaophraya, 160, 163
 Phuket, 89n
 pianificazione familiare, 16
 piantagioni, 11, 17, 28, 33, 210, 217, 219,
 223, 225, 227
 – di tabacco, 11
picis, si veda rame, moneta di
 pirateria, 59, 67, 71-72, 194, 234
 – *wako*, 58
 Pires, Tomé, 58, 60-63
 Plaek Phibunsongkhram, feldmaresciallo,
 176
 Pnom Penh, XIVf, 42f, 65-66, 72
 Pontianak, 214, 221, 226-27
 portoghesi, 45-46, 56, 58-63, 66, 85
 Pulau, 213, 219

 Qianlong, imperatore, 74, 76
 Qin, dinastia, 155
 Qing, dinastia, 27, 30, 70-71, 97, 257
 – divieto di commercio estero, 28, 69
 – divieto di emigrazione, 29
 – riapertura al commercio estero, 70-71
 Quanzhou, 42f, 82f, 91n, 232n

- Rachathirat*, 160, 168
 Raden Patah, 49
 Rama I, re, 75, 160, 164, 166-67, 170
Ramayana/Ramakien, 166
 rame, moneta di, 45, 204-05
 raso, 196, 201-05
 razzismo, 33-34, 98-99
 – thai, 103, 164
 si veda anche ostilità anti-cinese
Rekidai Hoan, 55-56
 relazioni tributarie, 9, 47, 77, 78f, 164, 169
 – con Brunei, 48, 62
 – con Giava, 51-52, 57, 62
 – con i Ming, 51, 54
 – con il Siam, 52, 59
 – con il Vietnam, 51, 77
 – con la Birmania, 74
 – con le Sulu, 51
 – con Melaka, 48, 59
 – con Ryukyu, 55
 – missioni dal Siam, 47-48, 54-55, 57, 192
 Rembang, 93n, 239
 restrizioni di movimento, 68, 100, 102-03, 109
 Riau, 7, 14, 77, 209-11, 220, 223-26
 risinificazione, 3, 10, 12, 20, 22, 124, 126-27
 – dei peranakan, 12, 127, 232, 250-53
 riso
 – commercio, 17, 28, 53, 71, 118
 – pilatura, 17
 – produzione, 112, 118, 210, 218, 223-25
 rivoluzione culturale, 13, 21
(Il) romanzo dei tre regni, si veda Sam Kok
 Ryukyu, 55-58

 sago, 112
Sai-han, 161-62, 168
 Saigon, 72
 Sambas, Borneo, 77, 211, 214, 218
Sam Kok (Sanguo yanyi), 156-63, 166-78,
 180-81, 183-88
sangleys, 99, 110n
 si veda anche chinos
 Sang Phattanothai, 176-78
 Sarawak, 7, 14, 209, 221-23
 Sarit Thannarat, feldmaresciallo, 176
 Sawerigading, 50
Sayam Rat, 159
 schiavi, 35, 88, 101n
 scuole, 12, 21, 72, 91n, 122, 124, 126-27,
 152, 156, 180, 231

 Sedau, Borneo, 215
 Semarang, XIVf, 17, 30, 42f, 93n, 114, 191,
 207, 233-35, 238, 243, 253
Sen thang settbekit, 179
 seta, 65-66, 193
shang, 9
 – *huashang*, 27, 31
 Shanghai, 78
Shun Feng Xiang Song, 62
 Siam, 10, 13, 15, 47-48, 52, 54-60, 71-75,
 156, 162, 166, 168, 170-71, 173-74, 192,
 210, 256
 – commercio con il Giappone, 73
 – commercio delle giunche, 60, 62, 66,
 74, 163-64, 182, 257
 si veda anche Thailandia
 Siberg, J., 195
 Singapore, XIVf, 19, 42f, 77, 92, 98, 114,
 123, 125-26, 182, 220, 236
 – cinesi a, 10, 13, 15-16, 82, 89, 208, 220
 – come centro commerciale, 78, 112-13,
 123, 160
 Singkawang, 215, 227
Sing-Po (Xing Bao), 123 e n
 sinificazione, 6, 155, 160, 169
 si veda anche desinificazione
sinkheb, 114, 116, 119-20, 123
Sinlapa wattbantham, 179
 sino-asiatici, 52-56, 59, 62
 sino-indonesiani, 5, 21, 45
 sino-thailandesi, 5, 21, 55, 89n, 163-65, 168,
 170, 178, 180, 182-83, 258
 società segrete, 11, 17, 116, 122, 216, 219-
 20, 242
 Somboon Rahong, generale, 184, 187n
 Song, dinastia, 27-28
 Song meridionale, dinastia, 43
 Spagna, 31
 spagnoli, 30, 65, 68, 74, 85-87, 102, 109-10,
 112, 118-19
 – cultura, 127
 stagno, 112, 212, 217, 223-24, 227
 – estrazione, 11, 17, 77, 116, 193, 212,
 214, 216-17, 219
 Stati Uniti, 36
 Straits Settlements, 88, 90, 95, 103-04, 110,
 115, 117, 119-26
 struttura familiare, 20, 94
 Suchinda Kraprayoon, generale, 158
 Sukhothai, 42f, 43

- sukubangsa*, 129
 Sulu, XIVf, 42f, 50-51, 58, 61, 75, 77, 197
 – missioni tributarie, 48, 51, 78f
 Sumatra, XIVf, 11, 42f, 63, 209-10, 223, 227, 236
 – commercio cinese con, 46-47, 51, 62, 66, 76, 103
 – est, 76, 209-10, 223, 226
 – storie della tradizione cinese riguardanti, 49, 52
 Sumenep, *si veda* Madura
 Sun Yat-sen, 12
 Sunzi
 – *Arte della guerra*, 177
 Surabaya, 6, 93n, 114, 232-33, 235, 239, 241-45, 248-53
 Surakarta, 99n

 tabacco, 11, 74, 112, 118, 210
 Taipei, 2
 Taiwan, 1, 22, 34, 42f, 58, 61, 65, 69-70, 160, 182
 Taksin, re, 75, 162-63, 165n, 171
tamra, 168, 187
 Tang, 240
 Tang, dinastia, 28, 43, 234
 Tanjungpinang, 209, 220, 226
 Tan Sam Tjajj (Chen Sancai), 237
 taoismo, 167
 tapioca, 112
 Tayson, 72, 76-77
 tè, 73, 112, 193, 196, 201-03, 205-06
 Tegal, 234
 teochiu, 12, 75, 82f, 116-17, 162, 178, 222
 Terengganu, XIVf, 42f, 76-77, 212, 222
 Ternate, XIVf, 42f, 45-47
 tessuto, 202, 205
 thailandese
 – letteratura, 156-57, 166-77
 – militari, 177, 185
 – romanzi, 7-8, 156-63, 166-67, 170, 173-74, 176
 Thailandia, XIVf, 4, 14, 17-18, 32-33, 97-98, 162, 174, 178, 183, 187-88, 193, 258
 – cinesi in, 15-16, 21, 31, 96-97, 103-04, 180
 – cultura cinese in, 21, 159, 171, 173, 178-19
 – e Cina, 178
 si veda anche Siam

 Thai-ton, 133-34
 Thammasat University, 172
 Thiphakorawong, Jaophraya, 169
 Thoeng, 235, 240, 250
 Thonburi, 75, 168
 Thongthaem Natjamnong, 181
 Tianhou Gong, 234
 Tidore, 45
 T'ien Ju-kang, 53, 222
 Timor, 241
 Tiong Hoa Hwe Koan (Zonghua Huiguan), 124, 126, 231
 Tjoa, 235, 247, 249, 252
 Tonchino, 42f, 70
 totok, 7, 67, 121-27
toukay, 11, 180, 190
 Tran, dinastia, 8, 131-37, 139, 141-53
 Tran Thu Do, 134, 146
 Tuban, XIVf, 42f, 93n, 233

 Un Asing, 211
 Uthong, 48

 Vajiravudh, re, 156, 166
 Vientiane, 171
Viet-dien u-linb tap, 149
 Vietnam, 8-9, 12-13, 31, 131, 143-44, 151, 153-54, 174
 – cinesi in, 10, 29-30, 56, 105, 208, 210
 – commercio con la Cina, 73-74, 76
 – guerra con la Cina, 47
 – relazioni con la Cina, 140-41, 144
 Visaya, XIVf, 42f, 118

 Wang Dayuan, 44-45
 Wanshan Tang, 237
 Wat Bowonniwet, 165
 Wat Yannawa, 165
wen-yin, 65
 Wichaichan, principe, 171
 Wijaya, re, 44
 Worasetsuda, principessa, 168

 Xiamen (Amoy), 42f, 77-78, 82f, 193
 – commercio con Batavia, 9, 193, 195-206
Xia-men Zhi, 193
 Xianlo (Siam), 48

 Yakhop (Chot Phraephan), 174-76, 186
yang-hang, 9, 191-96, 206

- Yao e Shun, sovrani leggendari, 135, 138,
148-49, 169
yici, 236-37, 240
Yogyakarta, 99n, 128n
Yongle (Yung-lo), imperatore, 47, 49-51,
53, 56
Yu, sovrano leggendario, 169
Yuan, dinastia, 27-28, 43-44
yuju, 27
Zamboanga, XIVf, 42f, 51
Zehai Miao, 234
Zhang Qian, 49
Zhang-quan, 91
Zhangzhou, 91n, 234, 236
Zheng Chenggong (Koxinga), 69-71
Zheng He (Cheng Ho), 46, 51-53
zucchero, 17, 74, 112, 118, 210, 217, 223

Nota sugli autori

Anthony Reid è autore, tra l'altro, di: *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1460-1680*, in due volumi (1988 e 1993) e *The Indonesian National Revolution* (1974).

Kristine Alilunas Rodgers è autrice di volumi quali *Vietnam* (1992) e *Southeast Asia in the Early Modern Era*. La sua traduzione del viaggio in Cocincina di P. Poivre è stata pubblicata in *Southern Vietnam under the Nguyen* (1993).

Jamie A. C. Mackie ha curato, fra l'altro, *The Chinese in Indonesia* (1976).

Wang Gungwu ha pubblicato vari lavori, tra cui: *The Structure of Power in North China during the Five Dynasties* (1963); *Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese* (1981).

G. William Skinner annovera tra le sue pubblicazioni: *Chinese Society in Thailand: An Analytical History* (1957) e *Leadership and Power in the Chinese Community in Thailand* (1958).

Oliver W. Wolters ha pubblicato tra l'altro: *Early Indonesian Commerce* (1967); *The Fall of Srivijaya in Malay History* (1970) e *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives* (1982).

Craig Reynolds ha curato il volume *National Identity and Its Defenders: Thailand, 1939-1989* (1991).

Leonard Blussé è l'autore di *Strange Company: Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia* (1986) e di *Tribuut aan China* (1989).

Mary F. Somers Heidhues annovera tra i suoi libri: *Peranakan Chinese Politics in Indonesia* (1964); *Southeast Asia's Chinese Minorities* (1974); *Bangka Tin and Mentok Pepper* (1992).

Claudine Salmon è autrice tra l'altro di: *Un exemple d'acculturation chinoise: la province de Guizhou au XVIIIe siècle* (1972); *Les Chinois de Jakarta: Temples et vie collective* (1977) e, con D. Lombard, *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia* (1981).

Virginia Hooker ha scritto *Tuhfat al-Nafis Sejarah Melayu-Islam* (1991) e ha curato la raccolta *Culture and Society in New Order Indonesia* (1993).

Anthony C. Milner ha pubblicato tra l'altro *The Invention of Politics in Colonial Malaya* (1994).

Finito di stampare il 26 giugno 2000
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Rivoli (To)
Grafica copertina di Gloriano Bosio

Universi culturali

Mohamed Talbi, *Le vie del dialogo nell'islam.*

Sergio Ticozzi, *Il Tao della Cina oggi. Dinamiche culturali, politiche e istituzionali.*

Aa.Vv., *L'India contemporanea. Dinamiche politiche, trasformazioni economiche e mutamento sociale.*

Aa.Vv., *Città e società nel mondo arabo contemporaneo.*

Andrea Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro.*

Joseph Schacht, *Introduzione al diritto musulmano.*

Paul Ropp (a cura di), *L'eredità della Cina.*

Ashis Nandy, Ravinder Kumar, Rajini Kothari e altri, *Cultura e società in India.*

Shuichi Kato, *Arte e società in Giappone.*

Masao Maruyama, *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno.*

