

ORIENTE, OCCIDENTE E DINTORNI...
Scritti in onore di Adolfo Tamburello

ORIENTE, OCCIDENTE

E DINTORNI...

Scritti in onore di *Adolfo Tamburello*



Volume I

Volume I

A cura di FRANCO MAZZEI PATRIZIA CARIOTI

A cura di

FRANCO MAZZEI e PATRIZIA CARIOTI

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" Dipartimento di Studi Asiatici

ISTITUTO ITALIANO PER L'AFRICA E L'ORIENTE

ORIENTE, OCCIDENTE E DINTORNI ...

Scritti in onore di Adolfo Tamburello

A cura di Franco Mazzei e Patrizia Carioti

Volume I

Segreteria di Redazione Ubaldo Iaccarino Francesco Vescera

Hanno inoltre collaborato

Alessia Capodanno Manuela Capriati Rosa Conte Noemi Lanna Letizia Ragonesi

*Traduzioni dal giapponese*Manuela Capriati

Consulenza informatica Francesco Franzese

© IL TORCOLIERE – Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"



AdolfoTamburello

INDICE GENERALE

VOLUME I		
Indice Generale	p.	vii
Prefazione Lida Viganoni Rettore dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" Gherardo Gnoli Presidente dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente	p.	xix
Premessa	p.	xxi
Franco Mazzei Per il Professor Adolfo Tamburello Patrizia Carioti	p.	xxiii
Lettera al Professor Adolfo Tamburello Un saluto al Professor Adolfo Tamburello Il personale tecnico amministrativo		xxvii xxix
Ringraziamenti	p.	xxxi

Adolfo Tamburello Curriculum e pubblicazioni	p.	1

MAGDA ABBIATI Sui complementi introdotti da 得 <i>de</i> nella lingua cinese moderna	p.	11
ALIDA ALABISO I palazzi imperiali di Nanchino	p.	27
Fabio Amato Lo studio della società nello spazio. I percorsi della geografia sociale francese, tra impegno e silenzio	p.	47
LOREDANA ANTONELLI Ludovico Nicola di Giura. Storia di un medico italiano in Cina: gli incarichi pubblici e le passioni letterarie	p.	69
CARMELA BAFFIONI Mineralogia e alchimia nella $R\bar{a}hat$ $al^{-c}aql$ di Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī	p.	89
LIA BERETTA Giuseppe Ugolini (1826-1897) pittore della Corte Imperiale giapponese	p.	105

Sergio Bertolissi	
La conquista della Siberia: un aggiornamento	p. 119
YAQOB BEYENE	
L'onore delle armi al nemico valoroso	p. 131
Clara Borrelli	
La punteggiatura nel Candelaio di G. Bruno	p. 145
GIOVANNI BORRIELLO	
L'introduzione e l'affermazione della scuola medica tedesca in Giappone	p. 165
Adriana Boscaro	
La parola come cibo, il cibo come parola: l'arte di Tanizaki Jun'ichirō	p. 181
ISABELLA BRUNETTI	
Lettera d'un giapponese dal fronte	p. 191
CLARA BULFONI	
Considerazioni sullo sviluppo dello "schema di alfabeto fonetico della lingua cinese"	p. 193
ALFREDO CADONNA Il mistero della lettera "E" nel poema <i>I martin pescatori</i> di Charles Olson (1910-1970). Una prima nota su riferimenti puntuali alla tradizione indiana ed estremo-orientale nella poesia della cosiddetta	
"beat generation" e dei suoi antesignani	p. 209
ELENA CANDELA	
Giovanni Amendola e il suo tempo nel ricordo di Alvaro	p. 235
Manuela Capriati	
La scuola di Utagawa Kuniyoshi	p. 255
Vincenza Cinzia Capristo	
La figura di Celso Costantini nel processo di evangelizzazione cinese	p. 279
GHEORGHE CARAGEANI	
La fede cristiana nel diario di un ex detenuto politico romeno durante la dittatura comunista: Nicolae Steinhardt	p. 295
Patrizia Carioti	
Canton: uno sguardo alla Cina marittima nel nuovo assetto internazionale del Settecento	p. 305
Sandra Marina Carletti	p. 505
Yang Guifei: metamorfosi di un mito	p. 317
ROSA CAROLI	p. 017
Alla periferia del Giappone moderno: <i>ainu</i> e okinawani tra	
assimilazione e soggettività	p. 337
Giorgio Casacchia	1
Un testo di letteratura vernacolare cinese	p. 361

FLORIANA CASTELLO "Con la testa a Qin e la coda a Chu": il mondo letterario di uno scrittore contadino	p. 373
Lucia Caterina	1
Cina e Giappone: riflessioni sull'arte per l'esportazione in occidente	p. 387
Anna Cerbo Il mito della fenice da Petrarca a Bruno: immagini e simboli	p. 409
LOREDANA CESARINO Alcune note sulla numismatica cinese	p. 425
Lucia Anna Ciavarella Giappone ed Islām. Contatti storico-culturali	p. 445
MARIA CIGLIANO L'espressione del sé al femminile: due lettere di Liang Mengzhao	p. 455
AGOSTINO CILARDO La riforma del diritto di famiglia in Marocco (2004)	p. 467
LUIGI CIRILLO Fatalismo astrale e libero arbitrio nei testi cristiani antichi	p. 489

VOLUME II	
Indice Volume II	
TERESA CIRILLO SIRRI Rubén Darío, il pellegrino. Roma veduta fede perduta	p. 509
GIANLUCA COCI Yoru no kai e Seiki no kai: storie di avanguardia e rivoluzione nel Giappone dell'immediato dopoguerra	p. 529
CARMEN CODUTI L'altra metà del Rito. "Biografie di donne" dalla remota antichità al II sec. a.C.	p. 551
GUIDOTTO COLLEONI Fiori, piante e animali per Daisuke	p. 573
MARIO COLUCCI A proposito (e a sproposito) di globalizzazione	p. 593
ALDO COLUCCIELLO Il gioco delle luci. Riflessioni sulla festa di Divālī	p. 601
ROSA CONTE Terminologia connotativa dei giudeo-cristiani presso le fonti arabo- islamiche	p. 621
RICCARDO CONTINI " like an Attic sweetness in the Arabian tongue": Charles M. Doughty e l'arabo nağdi	p. 641

Marco Polo ed altri italiani nella Cina degli Yuan	p. 663
Francesca Maria Corrao Lettera a Michelangelo di Ğabrā Ibrāhīm Ğabrā	p. 683
Franco Crevatin Questioni minori di lingua e cultura egiziana	p. 693
MARIA LUISA CUSATI "Carta ao Bispo do Japão" di Padre António Vieira. Note a margine di un apografo	p. 697
Gustavo Cutolo Giappone: considerazioni a margine dello scenario degli Anni '90	p. 703
MARIA ROSARIA D'ACIERNO Pubblicità e Traduzione. Problemi di interpretazione?	p. 721
GIOVANNI BATTISTA DE CESARE Vicente de Nápoles dal Messico alle Molucche. La spedizione organizzata da Cortés nel 1527	p. 745
VALERIA DE GREGORIO CIRILLO "Je me crois à la Chine". Relazioni transtestuali e modalità rappresentative dell' <i>Orphelin de la Chine</i> di Voltaire	p. 757
ALESSANDRO DE MAIGRET Il grande tempio di Yéha (Etiopia) ed i templi minei di Barāqish (Yemen)	p. 773
SILVANA DE MAIO "E le ghiande diventeranno alberi". Andō Tadao e le nuove generazioni	p. 783
LUIGI DE MATTEO Imprenditori a Napoli nell'Ottocento	p. 801
BARBARA DE MIRO D'AJETA Una precoce avanguardia: la pièce <i>Le Formicole Rosse</i> di Domenico Rea	p. 829
DANIELA DE PALMA L'immigrazione giapponese negli Stati Uniti	p. 845
Francesco De Sio Lazzari Dall'amore-passione all'assenza d'amore	p. 865
GIACOMO DI FIORE La reclusione monacale di Enrichetta Caracciolo e il contesto storico dei <i>Misteri del chiostro napoletano</i>	p. 875
AMEDEO DI FRANCESCO Alcune cineserie letterarie ungheresi	p. 899
GIANLUCA DI FRATTA Gli studi sul fumetto giapponese a Napoli	p. 923
MONICA DI GIROLAMO En el país del arte di Vicente Blasco Ibáñez ripensamenti dell'editore. Note per un'analisi linguistica delle varianti tra le edizioni del 1896, del 1923 e del 1949	p. 941

AMEDEO DI MAIO Sulle origini del pensiero economico moderno giapponese: alcune considerazioni intorno ai dibattiti sulle teorie monetarie	p. 953
MARISA DI RUSSO La Cina di Matteo Ricci nel <i>De Missione</i> di Alessandro Valignano	p. 971
CAROLINA DIGLIO La scrittura della malattia	p. 985
SALVATORE DIGLIO Dalla catastrofe naturale allo sviluppo: la ricostruzione post- terremoto di Kōbe	p. 1009

VOLUME III	
Indice Volume III	
Maria Cristina Ercolessi L'ascesa della Cina in Africa: un'alternativa per il continente?	p. 1031
JONATHAN ESPOSITO L'Arcivescovo e i suoi gatti: Giuseppe Capecelatro, Arcivescovo di Taranto (1744-1836), ritratto dai viaggiatori inglesi e americani che lo conobbero	p. 1047
MICHELE FATICA "Le tribulazioni di chinesi" in Italia. Le esperienze nel "Bel Paese" di Francesco Saverio Wang e di altri suoi connazionali (1871-1890)	p. 1061
PIERFRANCESCO FEDI Frammenti di Estremo Oriente a Roma: alcuni spunti di riflessione sulla Collezione Wurst nel Museo Nazionale del Palazzo di Venezia a Roma	p. 1095
VALDO FERRETTI Lo <i>Hōreki Jiken</i> . Politica ecclesiastica e tensioni intellettuali nel Giappone dei Tokugawa	p. 1119
ITALO COSTANTE FORTINO Agesilao Milano: patriota albanese tra storia e letteratura	p. 1135
LUCIANA GALLIANO Temporalità nella musica giapponese	p. 1153
PASQUALE GALLIFUOCO Amīn Rīhānī, primo intellettuale arabo studioso della questione palestinese	p. 1167
Francesco Gatti (†) Su alcuni paradigmi della storiografia giapponese	p. 1183
STEFANO GENSINI Note sul <i>Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua</i> e sulla nozione di "naturalismo linguistico"	p. 1187

Bruno Gialluca	
Le "Antiquitates" di Cortona: la fase virgiliana	p. 1205
Antonella Giannini Uno sguardo al ritmo e alla prosodia Mariarosaria Gianninoto	p. 1227
Il dibattito sulla nativizzazione delle scienze sociali in Cina: riflessioni terminologiche	p. 1241
MARIA TERESA GIAVERI Il Giappone di Amélie Nothomb	p. 1259
VINCENZA GRASSI Note per una ridefinizione del "cufico quadrato"	p. 1271
GERARDO GROSSI La commedia di Lope de Vega <i>Los primeros mártires del Japón</i>	p. 1297
AUGUSTO GUARINO L'esplorazione narrativa di Ramón Gómez de la Serna	p. 1313
DONATELLA GUIDA Crudeli predoni e spietati assassini: il Giappone nelle <i>Biografie</i> delle "donne caste"	p. 1327
HAYASHI NAOMI Kaguyahime. Riflessioni sulle possibili radici meridionali del <i>Taketori</i> monogatari	p. 1341
UBALDO IACCARINO La missione di Juan Pablo de Carrión contro il "pirata" giapponese Taifuza (1582)	p. 1353
LUDOVICO ISOLDO Sulla presunta psicopatia di Bartleby	p. 1359
MARIOLINA IULIANO Il 416bis per la mafia cinese?	p. 1371
HORST KÜNKLER (†) Colpa e grazia nel <i>Prinz Friedrich von Homburg</i> di Heinrich von Kleist	p. 1383
SILVANA LA RANA L'aspetto sintagmatico nel processo di aggettivazione in inglese	p. 1409
LIONELLO LANCIOTTI Il cibo in Estremo Oriente nelle narrazioni dei missionari e dei viaggiatori	p. 1425
LILIANA LANDOLFI Affettività fa rima con università?	p. 1431
NOEMI LANNA Il "rientro in Asia" del Giappone e le sfide del multilateralismo regionale: dallo <i>East Asian Economic Caucus</i> alla <i>Comunità dell'Asia Orientale</i>	p. 1453

FEDERICA LANZA CARICCIO "Storie di spettri abili" di Mei Dingzuo. Analisi del testo e traduzione dal cinese di alcuni racconti Tang	p. 1471
ALESSANDRA CRISTINA LAVAGNINO	p. 1471
I cinesi e l'inglese, tra globalizzazione e multipolarismo	p. 1489

VOLUME IV	
Indice Volume IV	
Daniele Maggi Astronomia indiana e datazione del <i>Veda</i> : una polemica fra fine '800 e inizio '900	p. 1501
Amedeo Maiello L'evoluzione dell'Islam in Bangladesh: note e discussione	p. 1513
RICCARDO MAISANO Due note di Ernesto Buonaiuti su <i>Parousia</i> ed <i>Epiphaneia</i>	p. 1539
PIETRO MANDER – PALMIRO NOTIZIA Osservazioni in margine ad un ben noto archivio di allevatori di bestiame da Æirsu	p. 1547
Andrea Manzo	
Commercio e potere nell'Africa nordorientale antica: una prospettiva nubiana	p. 1559
UGO MARAZZI Proverbi e indovinelli Shor	p. 1575
GIULIANA MARINIELLO Angelo De Gubernatis comparatista: Shakespeare e il teatro indiano	p. 1579
MATILDE MASTRANGELO Le rappresentazioni di <i>kōdan</i> nel Giappone di oggi	p. 1585
Andrea Maurizi Personaggi e luoghi dello <i>Hamamatsu chūnagon monogatari</i>	p. 1603
Franco Mazzei Ripristinare la "Via della seta"	p. 1617
MARCO MECCARELLI A proposito di Lu Shoukun: alcune considerazioni sulla pittura cinese degli anni '60, tra il recupero della tradizione e la ricerca di internazionalismo nell'arte	p. 1631
SABRINA MEROLLA Evanescenze d'esilio	p. 1647

Camilla Miglio	
Memoria, Scrittura, Musica "Impura". I <i>Lieder von einer Insel</i> di Ingeborg Bachmann	p. 1669
MARIA CHIARA MIGLIORE Immagini femminili nel <i>Nihon ryōiki</i>	p. 1697
MARINA MIRANDA Il modello di una "società armoniosa" in Cina: le radici confuciane	p. 1711
CORRADO MOLTENI Le riforme strutturali: verso un nuovo modello socio-economico?	p. 1725
ROSANNA MORABITO Stražilovo di Miloš Crnjanski	p. 1735
Giampiero Moretti Ágalma	p. 1751
Paola Mortari Vergara Caffarelli Il Tempio della Croce sul Fangshan presso Pechino	p. 1755
LUIGI MUNZI Note testuali all' <i>Adbreviatio Artis Grammaticae</i> di Orso di Benevento e all' <i>Ars Bernensis</i>	p. 1777
Arturo Napoletano Eraclito e l'Oriente	p. 1785
Umberto Nardella Un pakistano a Venezia	p. 1793
CAROLINA NEGRI Una storia d'amore tra fantasia e realtà: l' <i>Izumi Shikibu nikki</i>	p. 1817
Costantino Nikas Gli alunni Greci del Collegio Asiatico di Napoli	p. 1827
MARIA TERESA ORSI Lo <i>shōjo manga</i> : andante con brio	p. 1849
ANGELA PALERMO Il Giappone a Caserta: la scuola di polizia e il <i>jūdō</i>	р. 1861
SHYAM MANOHAR PANDEY Santi e peccatori nel Rāmāyaṇa di Tulasīdāsa	р. 1871
DANIELE PETRELLA L'influenza dell'arte buddhista Tang nella statuaria dello Hōryūji	p. 1881
MARIO PETRONE L'adulterio nella narrativa francese del XIX secolo: <i>Madame Bovary</i> di Flaubert e <i>Le Rendez-vous</i> di Maupassant	р. 1907
VALERIA PETRONE Hai Nan: una scrittrice "ai margini"	p. 1913

Massimo Pettorino	
Verso un parlato globalizzato: il tempo sta cambiando	p. 1931
ANGELO MICHELE PIEMONTESE	1045
La semente nella diplomazia tra Regno di Sardegna e Persia	p. 1945
ROSANNA PIRELLI Le stele del Medio Regno egiziano e il cosiddetto "Silhouette style"	p. 1967
BARTOLOMEO PIRONE Alessandro Magno nella storiografia arabo-cristiana	p. 1987
Andrea Pisani Massamormile Banche e cultura	p. 2013
M. CRISTINA PISCIOTTA L'Opera di Pechino rivisitata dal teatro sperimentale contemporaneo	p. 2025
DIEGO POLI	-
Per comprendere la "terra incognita": strategie comunicative della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente	p. 2041
Angelo Raffaele Pupino Parere sul "Leonardo"	p. 2057

VOLUME V	
Indice Volume V	
Anna Maria Quagliotti Gli "stranieri" in una scena del <i>Māravijaya</i> di alcune opere thailandesi del XIX secolo	p. 2063
GIANCARLO RINALDI	•
Domitiani adversus Iudaeos?	p. 2075
Amneris Roselli	
Per fantasias videre. Le cause di visioni e allucinazioni nelle versioni latina e siriaca delle Recognitiones pseudo-clementine	p. 2085
GABRIELE ROSSETTI Kan Yasuda: trasfigurazioni dello spazio	p. 2097
MARIO SABATTINI La filosofia di Benedetto Croce in uno scritto di Zhu Guangqian del 1948	p. 2111
IKUKO SAGIYAMA No no miya: la figura della Dama Rokujō nel teatro nō	p. 2123
CATERINA SALVATI YAJIMA Il Giappone, un gigante dai piedi d'argilla	p. 2137
GUIDO SAMARANI Da Chiang Kai-shek a Wang Jingwei. La politica italiana verso la Cina, 1939-1947	p. 2155

ENCARNACIÓN SANCHEZ GARCÍA La Cina nella cultura spagnola del Cinquecento: Bernardino de Escalante e il suo <i>Discurso de la Navegacion que los Portugueses hazen à</i>	
los reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China (Sevilla, 1577)	p. 2165
MARIA TERESA SANNITI DI BAJA (†) Community of practice e politeness: studio sulla lingua inglese in ambito universitario	p. 2181
PAOLO SANTANGELO Rappresentazioni della volontà, esitazione e determinazione, ripensamento e rassegnazione nelle fonti cinesi tardo-imperiali. Alcuni esempi	p. 2197
AYŞE SARAÇGIL Le madri della Repubblica. Maternità e costruzione della nazione turca	p. 2229
MASSIMO SARAPPA Alcuni aspetti della medicina tradizionale e della possessione a Bali RICCARDO SCARTEZZINI	p. 2251
Il sapere tecnico scientifico, terreno di incontro fra cultura europea e cinese nel XVII secolo	p. 2269
VIRGINIA SICA Ikkyū Sōjun e lo <i>zen</i> del "sottobosco"	p. 2289
MARISA SIDDIVÒ Miti politici di ieri e miracoli economici di oggi: una rilettura della modernizzazione agricola in Cina	p. 2309
Domenico Silvestri Etimologie sumeriche (ovvero come rendersi la vita impossibile)	p. 2327
SITTI FAIZAH SOENOTO RIVAI La presenza italiana nel mondo indonesiano contemporaneo	p. 2341
ROSARIO SOMMELLA – LIDA VIGANONI Dimensione locale e processi globali. Note sulla città mediterranea	p. 2359
ANTONIO SORRENTINO Mercanti di gioie: il commercio di pietre preziose in India nelle relazioni di viaggiatori italiani del Cinquecento	p. 2369
GIOVANNI STARY Il "porto d'armi" di Matteo Ripa	p. 2377
GABRIELLA STEINDLER MOSCATI Shanghai: il "Paradiso" per gli ebrei in fuga dall'Europa (1938-1943)	p. 2381
TAKADA KAZUFUMI La commedia dell'arte e il <i>kyōgen</i> : risate tra Oriente ed Occidente	p. 2387

Takagi Atsuhito	
I giapponesi e le tonalità dell'inchiostro	p. 2397
GIUSI TAMBURELLO Poesie di Chen Jingrong: un piccolo omaggio	p. 2403
MADDALENA TOSCANO Prime indagini sui termini utilizzati in riferimento a <i>Giappone</i> e <i>giapponese</i> in alcuni testi swahili	p. 2425
VALERIA VARRIANO La Grande Famiglia per preservare la faccia ad ogni costo ha una vita infernale ROBERTO VELARDI Κακοῦ κόρακος κακὸν ἀόν. Tisia, Corace e l' "argomento del corvo"	p. 2445 p. 2469
Francesco Vescera 1609. Satsuma attacca Okinawa	p. 2485
PAOLO VILLANI Oralità e scrittura nel Giappone antico. Il potere delle parole in una canzone del <i>Kojiki</i>	p. 2505
Indice per argomenti	p. 2515

PREFAZIONE

E' con vivissima soddisfazione the saluto la realizzazione dell'opera in onore del Professor Adolfo Tamburello, nostro illustre collega, ed a lungo Decano dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". L'iniziativa, nata nel 2006 durante il Rettorato del mio predecessore, prof. Pasquale Ciriello, è stata accolta con estremo calore dall'intero mondo accademico italiano. Ne è evidente testimonianza l'ampiezza della risposta ottenuta.

Non avrebbe potuto essere altrimenti. La dedizione agli studi, il profondo senso delle istituzioni, il rigore scientifico del prof. Adolfo Tamburello sono noti a tutti, e la sua biografia intellettuale è la prova inequivocabile di una straordinaria continuità negli studi e nell'insegnamento. Una curiosità culturale sempre vivace ed attenta, contraddistinta da uno spirito di ricerca brillante ed innovativo, hanno accompagnato e caratterizzano l'opera scientifica di Adolfo Tamburello.

Colleghi, giovani ricercatori ed allievi, tuffi abbiamo trovato in lui un ascoltatore accorto e sapiente, inesauribile fonte di stimoli intellettuali.

I cinque volumi the compongono gli scritti in suo onore ben rappresentano la ricchezza degli interessi e delle conoscenze, l'ampiezza di vedute, lo spirito illuminato di Adolfo Tamburello.

Con l'augurio, dunque, the il nostro omaggio possa essere gradito al Decano ed ai lettori tutti, auspico the Adolfo Tamburello voglia continuare nel suo brillante percorso di studioso d'eccezione e rimanga, con noi e per noi, un punto di riferimento prezioso per la nostra Università.

Lida Viganoni Rettore dell'università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

In questa fausta occasione il mio saluto, fervido è sincero, va al collega ed amico qui festeggiato. E' una amicizia di mezzo secolo, la nostra, contraddistinta da una vivace collaborazione culturale e scientifica sia pure a tratti saltuaria, the ci ha accompagnato negli anni, all'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente e all'Istituto Universitario Orientale di Napoli, e the ha dato origine a cooperazioni istituzionali ed accademiche, con iniziative scientifiche di notevole rilievo e la condivisione di mete ed obiettivi comuni. È dunque con vivo piacere che accolgo l'opera the l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" pubblica in onore del Professor Adolfo Tamburello, a cui esprimo le mie più sentite congratulazioni.

PREMESSA

Sin dall'inizio, su esortazione delle massime autorità dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale, abbiamo esteso a tutti i colleghi del nostro Ateneo, senza distinzioni di settore disciplinare, l'invito a partecipare ad una raccolta di testi in onore del prof. Adolfo Tamburello, da lustri Decano della nostra Istituzione. La risposta è stata veramente straordinaria, a testimonianza del diffuso apprezzamento per i tanti moli istituzionali da lui ricoperti in quasi mezzo secolo di attività accademica e della profonda stima di cui è circondato come studioso.

In ambito estremo-orientale, abbiamo voluto coinvolgere i colleghi di altre sedi universitarie, "compagni di viaggio" del prof. Adolfo Tamburello nel suo percorso scientifico e di ricerca: ancora una volta abbiamo avuto una risposta che ha superato ogni previsione. L'interesse per lo studio, la passione per la ricerca, la vivacissima curiosità intellettuale del Decano hanno "contagiato" tutti noi, e moltissimi fra noi hanno voluto esprimergli, in questa occasione, affetto, stima, riconoscenza: gli scritti in suo onore accolgono contributi di studiosi noti e meno noti, accademici affermati, giovani ricercatori, allievi promettenti. La raccolta the presentiamo riflette la varietà degli interessi culturali del Decano, ispiratore di tematiche e metodologie innovative nel campo della ricerca

E' stato per noi motivo di orgoglio e di letizia aver curato quest'opera in onore del Professor Adolfo Tamburello, con la quale lo festeggiamo come accademico d'eccezione, collega stimolante, maestro premuroso.

I Curatori

PER IL PROF. ADOLFO TAMBURELLO

E' con profonda commozione che scrivo queste poche righe sulla figura di Adolfo, che per me è stato un senpai scrupoloso e un amico fraterno. Di lui colpiscono soprattutto il profondo attaccamento all'Istituzione, la formazione culturale poliedrica e la struttura mentale versatile, potendo spaziare con competenza in vasti e diversi campi del sapere. Figura indubbiamente complessa, personaggio da molti ritenuto anche scomodo, amante del paradosso e della provocazione, in realtà egli ha una propria logica secondo cui - more yaponico - il principio del terzo escluso si applica con particolare elasticità, sulla base di un'etica profondamente insulare. Ma in questo caso il Giappone (con il suo "pensiero obliquo" e il suo "particolarismo culturale") c'entra poco; c'entra invece la Sicilia.

Infatti, Adolfo Tamburello nasce a Palermo, straordinario luogo d'incontro tra Nord e Sud, il 31 agosto del 1934. Della popolazione della Trinacria ha non pochi tratti caratteristici, solo in parte forse attenuati dagli anni vissuti durante la sua fanciullezza a Brindisi, nel Salento, terra tollerante di frontiera fra l'Occidente e il Levante. Formatosi scientificamente alla Scuola Orientale dell'Università di Roma, sotto la guida dei maggiori orientalisti del tempo, a cominciare da Giuseppe Tucci, trova il suo primo impiego come "giornaliero" - come ha sempre tenuto a precisare - presso il Museo Preistorico-Etnografico "Pigorini" di Roma, collaborando alla redazione del Bollettino di Paleontologia italiana. Per più di un decennio, dal 1960 al 1971, è Vicedirettore e poi Direttore della Biblioteca dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (JsMEO, oggi IsIAO), della quale cura la ristrutturazione e per la quale promuove l'incremento di fondi librari e di riviste. Sempre in quei primi anni Sessanta, dirige il servizio di documentazione sull'Asia presso l'IsMEO ed è direttore dei programmi radiofonici per l'Asia della Presidenza del Consiglio dei Ministri.

Straordinariamente *precoce, appena* ventisettenne fonda, divenendone il *redattore, la* rivista *II Giappone,* che per mezzo secolo ha svolto una funzione *essenziale per* lo sviluppo degli studi sul Giappone in Italia. Non è *un'esagerazione affermare che questa* rivista, ancora oggi diretta da Tamburello, è stata la maggiore fucina di yamatologi/nipponisti italiani.

Vinto il concorso a cattedra di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente, nel 1972 Tamburello è chiamato all'Istituto Universitario Orientale, ove tiene successivamente gli uffici di Direttore dell'allora Seminario di Yamatologia, di Pro-rettore, di Consigliere d'Amministrazione, di membro del Comitato Scientifico della rivista *Anna!! dell'istituto Orientale di Napoli. Mi* piace ricordare soprattutto la sua carica di Direttore del Dipartimento di Studi Asiatici: quelli della direzione di

Adolfo furono anni di straordinaria creatività per gli studi asiatici all'Orientale e, segnatamente, di notevole incremento librario della grande biblioteca unificata del Dipartimento.

All'organizzazione della didattica egli ha sempre riservato una cura speciale. Ha il merito di aver fatto attivare, ricoprendoli, gli insegnamenti di Letteratura giapponese moderna e contemporanea, di Archeologia e storia dell'arte della Cina, di Archeologia, e storia dell'arte giapponese, mentre nello stesso tempo promuoveva la valorizzazione e lo studio del patrimonio artistico estremorientale conservato nelle collezioni pubbliche italiane. Inoltre, fu lui a prendere l'iniziativa di istituire gli insegnamenti di Filologia cinese e Filologia giapponese, poi estesi a statuto ed attivati, come i precedenti, nelle altre sedi orientalistiche italiane. Da ricordare ancora il ruolo da lui svolto nell'istituzione del Dottorato di ricerca in "Orientalistica - Civiltà dell'Asia Estremo Orientale" (CAEO) presso l'IUO di Napoli in consorzio con le Università Ca' Foscari di Venezia e di Pavia, oggi rifondato e ridenominato Dottorato in "Asia orientale e Meridionale" (AOM).

Profondo - direi esistenziale - il suo rapporto con "l'Orientale", al quale pare abbia consacrato la vita. Al di là dei **tanti** impegni accademici, svolti con rigorosa dedizione e con riconosciuta efficacia didattica, non conosco docente the trascorra più tempo di lui all'Università, compreso il ristorante preferito (qualcosa di mezzo tra la bettola e il cenacolo).

Socio fondatore dell'AISTUGIA, l'Associazione Italiana per gli Studi Giapponesi, Tamburello è accademico della Pontaniana e membro di importanti istituti ed enti scientifici e culturali come l'IsIAO di Roma e la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli. E' un infaticabile organizzatore di convegni e incontri di studio. Tra le tante iniziative scientifiche dai lui promosse mi limito a ricordare le giornate internazionali di studio svoltesi a Cortona, sui tema "Il Giappone alle soglie del XXI secolo: bilanci e prospettive di studio in Italia", e la monumentale opera in due ponderosi tomi *Italia Giappone 450 anni*, in cui Tamburello è riuscito a convogliare i saperi di quasi tutti gli yamatologi italiani e che per molti decenni sarà sul desktop dei cultori del Giappone. Ma soprattutto mi preme sottolineare il convegno internazionale da lui organizzato a Catanzaro nel 1974, the in qualche modo segna la data di nascita della nuova yamatologia italiana.

II Prof. Tamburello ha ricevuto numerosi premi e prestigiosi riconoscimenti ufficiali per la sua attività di studioso. Ottenuto nel 1989 il Premio Okano, per meriti culturali acquisiti nel campo delle relazioni culturali nippo-italiane, nel novembre nel 1998 è stato insignito dell'onorificenza giapponese dell'Ordine del tesoro Sacro, Raggi in oro con nastro". Il suo grande contributo alla yamatologia

italiana è particolarmente rilevante per almeno tre aspetti. In primo luogo, aver impresso agli studi sul Giappone una diversificazione disciplinare che ha consentito di fare un salto di qualità, superando sia l'approccio generalista sia lo sterile filologismo propri della generazione precedente di yamatologi, ad esempio del nostro comune maestro, il compianto prof. Marcello Muccioli, cui péraltro si deve il primo rinnovamento di questi studi nel dopoguerra. In secondo luogo, la diffusione della cultura nipponica attraverso un impegno didattico a dir poco straordinario e il ruolo essenziale da lui svolto in varie vesti, accademiche e non, non ultimo quello già ricordato di redattore della rivista Il *Giappone*. Infine, il grande contributo scientifico da lui dato con più di un centinaio di pubblicazioni, di cui ben 42 volumi: per ragioni di spazio, in questa sede, ci limitiamo ad enfatizzarne la vastità degli interessi e l'originalità delle tematiche, molto spesso affrontate con assunti metodologi in contrasto con le tesi dominanti.

E' per queste ragioni, Caro Adolfo, per il tuo carisma di studioso versatile e di straordinario docente, oltre che per la tua generosità come collega e per l'affettuosità come amico, the con quest'opera, in tanti, abbiamo voluto festeggiarti.

Franco Mazzei

LETTERA AL PROFESSOR ADOLFO TAMBURELLO

Caro Prof.,

consentimi di indirizzare direttamente a te questo brevissimo scritto.

"Il Prof." è il consueto modo, senza possibilità di equivoci, in cui siamo soliti riferirci a te noi allievi di lunga data: è il segno affettuoso della stima e della riconoscenza.

Come ben sai, appartengo al foltissimo insieme di studenti the hai introdotto ed accompagnato nella scoperta del mondo estremo-orientale, e non solo perché ho potuto ricevere le "mitiche" lezioni di *Storia e Civiltà dell'Estremo Oriente*, che affascinavano ed incantavano, sebbene l'esame fosse il più duro di tutto il percorso di studi: nel mio caso, è un'affermazione the si è tramutata alla lettera in realtà. Il mio primo viaggio in Giappone, the data ormai al lontano 1985, si è svolto sotto la tua direzione sapiente e ... estremamente paziente! Più volte abbiamo insieme ricordato negli anni, ridendone, le alterne vicende di quell'avventura indimenticabile: un manipolo di studenti birboni ed irrequieti alle prime armi, vivace e testardo, difficile da guidare, ma the faceva tesoro, giorno per giorno, degli insegnamenti ricevuti: l'arrivo a Tokyo, le *luci* fantasmagoriche di Shinjuku con i suoi grattacieli, i musei, il Meijijingu, *lo shitamachi*; e poi i templi di Kyoto, ed ancora Nara, Hiroshima, Ise. Fu un'esperienza fondamentale nel mio percorso di crescita, in quanto studiosa ed in quanto persona, come *lo* è stato per tutti coloro the vi presero parte.

E' questo l'elemento the ti ha sempre distinto e reso speciale, ai nostri occhi: l'attenzione, mirata e costante, con cui hai guardato a tutti noi studenti, sapendo cogliere il tratto distintivo e sviluppare le singolari qualità di ognuno di noi, con guida ferma ed illuminata, all'occorrenza severa, e sempre costruttiva.

Grazie, *caro Prof.*, da tutti noi, generazioni di studenti ora in cammino nella vita. Ti siamo sinceramente-riconoscenti della cura, dell'attenzione, dell'affetto che ci hai dedicato, del sapere che hai voluto donarci, dell'interesse e dell'entusiasmo che hai risvegliato in noi verso gli studi.

Sono commossa nello scrivere queste poche righe e non aggiungo altro: credo che l'adesione così vasta e numerosa alla realizzazione dell'opera a te dedicata sia di per sé più the eloquente.

E' un grande onore per me avervi partecipato.

UN SALUTO AL PROF. ADOLFO TAMBURELLO

È veramente difficile scrivere di una persona cara, che fa parte del tuo vissuto quotidiano e che saluti ogni giorno; difficile è parlare di un compagno di viaggio; ancor più lo è parlare di un amico.

II professor Adolfo Tamburello è per noi tutto questo: un compagno di viaggio, un amico, una persona cara con cui dialogare, confrontarsi, discutere, seppur, talvolta, su posizioni antitetiche e dialettiche: in altre parole, un interlocutore che ti stimola, ti incoraggia, ti fa riflettere, ti aiuta a crescere. Chi, come noi, ha avuto la felice ventura di frequentare il Professor Tamburello si è innegabilmente arricchito dei suoi doni, in umanità, prima che in scienza e sapienza. E questo il tratto di lui che più ci attrae e che più amiamo: una umanità fulgida che permea e sostiene un sapere di rara profondità. Quest'opera, a Lui dedicata, per la qualità e la quantità dei contributi è la testimonianza di quanto sia amato ed apprezzato nel mondo scientifico, accademico ed istituzionale.

Il personale tecnico amministrativo dell'"Orientale" gli è profondamente affezionato, con stima e rispetto, anche per quel simpatico modo di essere ironico nei confronti di se stessi e delle traversie della vita. Anche questo è un magistero, talvolta più incisivo e determinante di quello accademico.

II nostro augurio è quello di continuare a salutarlo ogni giorno, per tanti altri anni ancora.

Il personale tecnico amministrativo

RINGRAZIAMENTI

Vorremmo innanzi tutto *esprimere il* nostro sincero ringraziamento al Magnifico Rettore dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", *professoressa* Lida Viganoni, per il sostegno indispensabile dato all'opera, l'incoraggiamento costante, la calda fiducia accordataci. Estendiamo il ringraziamento al prof. Pasquale Ciriello, già *Rettore del* nostro Ateneo, per aver accolto e favorito la nascente iniziativa. Ringraziamo il Dipartimento di Studi Asiatici per aver ospitato la redazione e per aver contribuito a *sostenere l'iniziativa*, *inserendola nell'ambito della collaborazione scientifica con l'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*.

La preparazione dei cinque volumi in onore del prof. Adolfo Tamburello ha richiesto tre anni, ed è stato un lavoro complesso ed impegnativo. Desideriamo pertanto ringraziare tutte le persone, ben numerose, che con generosità hanno offerto la loro collaborazione, dedicandoci tempo, attenzione, competenze scientifiche: un sostegno prezioso impagabile, di fatto essenziale alla realizzazione stessa dell'opera. In particolare, tra questi, vorremmo esprimere la nostra riconoscenza, ai professori Jacob Beyene, Lucia Caterina, Silvana La Rana ed Andrea Manzo, per aver controllato e corretto anche altri testi e bozze, oltre i propri. Al professor Antonio Sorrentino rivolgiamo un sentito ringraziamento, per aver dedicato generosamente tempo e dedizione alla fase di revisione ultima dei testi. Ringraziamo la Dr. Hayashi Naomi ed il Dr. Aldo Colucciello, per la gentile disponibilità. Un caldo ringraziamento va al Dr. Giuseppe De Marco, che più volte ci ha messo a disposizione la sua esperienza professionale. Vorremmo menzionare tutti i collaboratori della Segreteria di Redazione e nello specifico: la Dr. Rosa Conte, le cui competenze scientifiche e la cui dedizione sono stati di impagabile sostegno; il Dott. Ubaldo laccarino, per l'ottimo lavoro di editing e di correzione bozze; il Dott. Francesco Vescera, che con indiscussa professionalità si è prodigato generosamente nel corso di più fasi di lavorazione dei testi, rivelandosi un sostegno insostituibile.

Desideriamo concludere, a questo punto, con un elogio al nostro centro stampa d'Ateneo, - "II Torcoliere". In tal senso, esprimiamo un sentito ringraziamento al Dott. Umberto Cinque che, con *l'efficienza e* la professionalità che gli sono proprie, ha guidato e condotto la pubblicazione dell'opera. Un sincero ringraziamento va al Doff. Enzo Cipullo, la cui squisita dedizione, le solide *competenze professionali*, le profonde conoscenze tecniche ed informatiche, la presenza costante e garbata, sono state un sostegno indispensabile ed un sicuro riferimento, sia nel corso della lavorazione dei testi, sia nella fase ultima di stampa.

Un grazie sincero, infine, a tutti gli autori che hanno voluto affidarci i loro testi.

La Redazione

Gli autori non hanno avuto la possibilità di aggiornare i testi, consegnati per la stampa nel 2006: in quanto redazione, ne assumiamo la piena responsabilità.

ADOLFO TAMBURELLO

CURRICULUM E PUBBLICAZIONI

Percorso scientifico ed accademico

Laureato in Lettere, indirizzo classico, sezione Estremo Oriente, presso l'Università di Roma, col massimo dei voti.

Impiegato presso il Museo Preistorico-Etnografico "L. Pigorini" di Roma, collaborava alla redazione del *Bullettino di Paletnologia Italiana*. Quindi, in qualità di assistente volontario alla cattedra di Paletnologia presso l'Università di Roma, figurava fra i membri della redazione di *Origini*. Collaboratore dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, (IsMEO, attuale IsIAO), curava la schedatura della biblioteca personale di Giuseppe Tucci e dei fondi della stessa biblioteca dell'IsMEO. Di quest'ultima assumeva, fra il 1960 ed il 1971, la vice-direzione e successivamente la direzione; ne curava la ristrutturazione e ne promuoveva l'incremento dei fondi librari e delle riviste tramite acquisti e cambi internazionali e attraverso l'incorporazione nella struttura delle biblioteche di Giacinto Auriti e Giuseppe Tucci. Presso l'IsMEO dirigeva anche un servizio di documentazione sull'Asia, nonché i programmi radiofonici per l'Asia e l'Africa araba per conto della Presidenza del Consiglio dei Ministri.

Nel 1961 fondava la rivista *Il Giappone*, edita dal Centro di Cultura Italo-Giapponese presso l'IsMEO, pubblicata dal 1963 come serie di volumi annuali. Dal volume XLIV [2004] è edita congiuntamente dall'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO) di Roma e dall'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

Dal 1967 Libero Docente di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma. Vincitore del concorso a cattedra di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente, era dal 1968 professore incaricato degli insegnamenti di Storia dell'arte dell'Estremo Oriente presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli e di Storia e civiltà dell'India e dell'Estremo Oriente presso l'Università di Torino.

Chiamato, nel 1972, alla cattedra di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente presso l'Istituto Universitario Orientale, teneva successivamente gli uffici di Direttore del Seminario di Yamatologia, Delegato alla vigilanza amministrativa, Pro-Rettore, Consigliere d'Amministrazione, Direttore del Seminario di Studi Asiatici, Direttore del Dipartimento di Studi Asiatici, membro del Comitato scientifico degli AION (Annali dell'Istituto Orientale di Napoli). Dirigeva i programmi di ricerca "Le arti estremorientali in Italia", "Storia delle Scienze e delle tecniche nell'Asia orientale", "Missionari e viaggiatori europei nell'Estremo Oriente nei secoli XVI-XIX", "Rapporti Europa-Estremo Oriente", che fruttavano pubblicazioni di saggi di vari autori, oltre che dello scrivente, sulla Cina e il Giappone. Attivava e ricopriva presso l'IUO gli insegnamenti di Letteratura giapponese moderna e contemporanea, Archeologia e storia dell'arte della Cina, Archeologia e storia

dell'arte giapponese, promuovendo anche sul piano didattico la valorizzazione e lo studio del patrimonio artistico estremorientale conservato nelle collezioni pubbliche italiane. Per sua cura erano attivati gli insegnamenti di Filologia cinese e Filologia giapponese, poi estesi a statuto ed attivati, come i precedenti insegnamenti, nelle altre Università italiane.

Dal 1983 al 1992 assicurava la mutuazione dell'insegnamento di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'IUO. Impartiva corsi e curava relazioni di tesi di laurea sia sulla Cina sia sul Giappone. Attivava e coordinava il Dottorato di ricerca in "Orientalistica - Civiltà dell'Asia Estremo orientale" presso l'IUO di Napoli in consorzio con le Università di Venezia e Pavia.

Responsabilità scientifiche, redazionali, organizzative

Nel 1983 era nominato membro del Comitato scientifico della Mostra "Kakiemon e Imari: Porcellane giapponesi nel Museo Duca di Martina di Napoli", organizzata dalla Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici di Napoli e tenuta nel 1984. Nel 1988 organizzava congiuntamente con l'IUO e l'Università degli Studi di Napoli "Federico II" il Convegno Internazionale "L'astronomia europea e cinese: una duplice storicità a confronto", di cui erano pubblicati gli atti Dall'Europa alla Cina: contributi per una storia dell'astronomia (Napoli 1990). Membro del Comitato scientifico della mostra "Il Giappone prima dell'Occidente", tenuta a Roma presso il Palazzo delle Esposizioni nel 1995-96, ne curava, in qualità di coordinatore scientifico il catalogo Il Giappone prima dell'Occidente. 4000 anni di arte e culto (Roma 1995). Chiamato a organizzare e coordinare un convegno sul Giappone per la Fondazione Civiltà Bresciana e la Camera di Commercio di Brescia, curava per l'edizione degli atti congressuali il volume Nell'Impero del Sol Levante. Viaggiatori, Missionari e diplomatici in Giappone (Brescia, 1998). Membro del Comitato scientifico del Convegno "Il Giappone alle soglie del XXI secolo: bilanci e prospettive di studio in Italia", Cortona (Ar), 10-14 maggio 2000, curava per l'IsIAO e l'IUO l'edizione dell'opera Italia Giappone 450 anni (voll. 2, Roma-Napoli 2003). Membro del Comitato scientifico del Convegno Internazionale Alessandro Valignano uomo del Rinascimento:ponte fra Oriente e Occidente (Chieti, 2006), collaborava come co-curatore (insieme con M. Antoni J. Üçerler, S.J. e Marisa Di Russo) alla redazione degli Atti (Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, s.d. [2009]).

Riconoscimenti ufficiali e premi

Socio fondatore (con Fosco Maraini, Giuliana Stramigioli e Mario Scalise) dell'Associazione Italiana per gli studi giapponesi (AISTUGIA), accademico della Pontaniana, membro della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli e socio dell'ISIAO.

Dall'anno accademico 1997-98 al marzo 2008 è stato Decano dell'Istituto Universitario Orientale, oggi Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

Insignito nel 1989 del Premio Okano dalla *Japan Foundation* di Tokyo; nel 1998 dell'onorificienza giapponese dell'"Ordine del Tesoro Sacro, Raggi in oro con nastro", nel 2005 del Premio Alcantara.

Attività divulgativa e scientifica

Autore di voci monografiche sull'India, il Sud-Est Asiatico, l'Asia centrale e l'Estremo Oriente (Cina e Giappone) per il Dizionario enciclopedico di architettura e urbanistica, Enciclopedia Archeologica Treccani, Enciclopedia dell'arte classica e orientale, Enciclopedia Italiana (appendici) Enciclopedia universale dell'arte, Enciclopedia universale PAN, Grande Enciclopedia UTET, Il Milione, Universo ecc. Recensioni e segnalazioni di libri d'orientalistica su: Bullettino di Paletnologia Italiana, Origini, East and West, Il Giappone, Annuario dell'Istituto Giapponese di Cultura di Roma, ecc.

Principali pubblicazioni

- "In Cina, alle origini dell'uomo", Cina, 3,1957, pp. 5-12
- "Notes on the earliest Stages of the Prehistory of Japan", East and West, VIII/2, 1957, pp. 187-191
- "Archaeology and History A Japanese Contribution to Palaeology", East and West, VIII/3, 1957, pp. 307-310
- "Il Paleolitico in Cina", Cina, 4, 1958, pp. 36-43
- "Prehistory of Japan The Jômon Pottery", East and West, VIII/4, 1958, pp. 386-388
- "Notes of the Jômon Figurines of Japan", East and West, IX/1-2, 1958, pp. 92-94
- "Il Neolitico in Cina Alcune note e considerazioni", Cina, 5, 1959, pp. 33-41
- "Una mostra di stampe giapponesi della scuola Ukiyo-e", *Il Giappone*, 2, 1961, pp. 47-49
- "Scavi archeologici ad Osaka: la scoperta dell'antica residenza imperiale di Naniwa", *Il Giappone*, 4, 1961, pp. 28-31
- "Recenti progetti di ampliamento della città di Tôkyô", Il Giappone, II/1, 1962, pp. 3-8
- "Sviluppi dell'architettura moderna giapponese", *Il Giappone*, II/3, 1962, pp. 16-20
- "Un recente contributo allo studio dell'antica civiltà giapponese", *Il Giappone*, II/4, 1962, pp. 27-34
- "Comunicazioni sulla preistoria giapponese al VI Congresso Internazionale di Scienze Preistoriche e Protostoriche", *Il Giappone*, II/3, 1962, pp. 36-37
- "L'evoluzione artistica del Giappone nell'epoca preistorica e protostorica", *Il Giappone*, III, 1963, pp. 37-73
- "Note sulle origini della civiltà del bronzo in Cina", Cina, 7, 1963, pp. 31-64
- "Le culture paleolitiche e mesolitiche giapponesi nel quadro della preistoria asiatica", *Il Giappone*, IV, 1964, pp. 155-162
- "Considerazioni sulle origini della storiografia in Giappone", Il Giappone, V, 1961, pp. 169-175

- "Sviluppi della storiografia in Giappone", Il Giappone, VI, 1966, pp. 27-45
- "La preghiera nello shintoismo", in: AA.VV., *La preghiera*, Milano-Roma, Àncora-Coletti, 1966, pp. 9-11
- "Il 'taoismo' in Giappone", Il Giappone, VII, 1967, pp. 137-148
- "Presentazione e catalogo" della *Mostra d'arte decorativa giapponese contemporanea*, Torino, Promotrice delle Belle Arti al Valentino, 1967
- "Una mostra d'arte decorativa giapponese contemporanea", *Ceramica Informazione*, 1, pp. 62-64
- "Su alcune asce litiche indonesiane del Museo Luigi Pigorini", Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia, XCVIII/3, 1967, pp. 195-197
- "Kulturbegegnung in Japan", Antaios, IX, 1968, pp. 581-596
- "Popoli e civiltà dell'Estremo Oriente", in: R.Biasutti, *Razze e popoli della Terra*, Torino, UTET, 1968, vol.II, pp. 631-683
- Tokyo. Museo Nazionale (testi in collaborazione con A. Giuganino), Milano, Mondadori, 1968
- "La vita e l'opera di Shôtoku Taishi Note critiche", Il Giappone, VIII, 1968, pp. 107-128
- "Le religioni nel Giappone d'oggi", Religioni oggi Rivista trimestrale per il dialogo, gennaio-marzo, 1968, pp. 51-70
- "La situazione religiosa nella Cina d'oggi", *Ibidem*, ottobre-dicembre, 1968, pp. 35-45
- "L'etnogenesi ainu", Il Giappone, IX, 1969, pp. 95-110
- *Storia e antologia delle letterature coreana e giapponese* (in collaborazione con R. Beviglia), voll. 2, Milano, Fabbri, 1969
- "Note sulla titolatura imperiale cinese: l'adozione del titolo di t'ien-huang", Rivista degli studi orientali, XLIV, 1969, pp. 157-161
- "La situazione religiosa nella Cina d'oggi" in: G.F. Moore, *Storia delle Religioni*, Milano, Edizioni Labor, vol. I, 1969, pp. 403-407
- "Le religioni nel Giappone d'oggi", *Ibidem*, 1969, pp. 463-469
- "Note e materiali sulla titolatura della sovranità in Giappone", *Orientalia Romana*, 4, Roma, IsMEO, 1970, pp. 3-39
- Origini giapponesi, Roma, Centro di Cultura Italo-Giaponese, 1970
- "Il contributo dell'antropologia al problema dell'etnogenesi giapponese", Il Giappone, X, 1970, pp. 5-16
- Giappone Grandi Monumenti, Milano, Mondadori, 1971 (ediz. inglese: Japan Monuments of Civilizations, London, Cassell, 1975)
- "Giappone (architettura)", in: M.Bussagli, *Architettura orientale*, Milano, Electa, 1973, pp. 381-398
- "Un dipinto giapponese con parinirvâna nel Museo Nazionale d'Arte Orientale di Roma", *Arte orientale in Italia*, III, Roma, MNAO, 1973, pp. 5-24
- "Uomo e società nell'espressione religiosa giapponese", in: *Uomo e società nelle religioni asiatiche*, a cura di G. Tucci, Roma, Ubaldini, 1973, pp. 95-115
- "Armi e armature giapponesi", in: AA.VV., Armi e armature asiatiche, Milano, Bramante, Milano 1974, pp. 171-195
- "Il mercantilismo giapponese dei secoli XVI-XVII di fronte alla conflittualità

- internazionale", Il Giappone, XIV, 1974, pp. 139-148
- "La ceramica in Cina", Atti del VII Convegno Internazionale della ceramica, Albisola 1974, pp. 17-29
- "La componente internazionale nel Giappone Tokugawa", *Il Giappone*, XV, 1975, pp. 5-23
- "Lo sviluppo giapponese pre-contemporaneo", Il Giappone, XVI, 1976, pp. 41-64
- "Japanese Studies in Italy", The Japan Foundation Newsletter, IV/4, 1976, pp. 3-9
- "Premesse della rivoluzione industriale in Giappone: gli anni 1840-1890", *Il Giappone*, XVII, 1977, pp. 5-15
- "La formazione del patrimonio artistico estremorientale in Italia" (in collaborazione con L. Caterina), *Il Giappone*, XVII, 1977, pp. 19-37
- "L'arte estremorientale in Italia: mostre e cataloghi" (in collaborazione con L. Caterina), *Il Giappone*, XVIII, 1978, pp. 5-18
- "L'Asia orientale", Archeologia Cultura e civiltà del passato nel mondo europeo ed extraeuropeo, Milano, Mondadori, 1978, pp. 547-570
- "La cultura occidentale nel Giappone Tokugawa. Parte I: Gli sviluppi del nanbangaku e l'apporto attraverso la Cina", Il Giappone, XIX [1979], Roma 1981, pp. 137-151
- *Studi e pubblicazioni sulla Corea in Italia Guida bibliografica* (in collaborazione con V. Anselmo e P. Santangelo), Napoli, Seminario di Studi Asiatici, IUO, 1982
- "La cultura occidentale nel Giappone Tokugawa. Parte II: La mediazione olandese e russa fra Seicento e Settecento", *Il Giappone*, XX [1980], 1982, pp. 19-49
- "La cultura occidentale nel Giappone Tokugawa. Parte III: L'Ottocento: dalla mediazione olandese e russa alla cooperazione internazionale", XXI [1981], 1983, pp. 5-31
- "La ceramica giapponese", in: AA.VV, *La ceramica dell'Estremo Oriente*, Milano, Mondadori, 1983, pp. 309-320 (ediz. francese: "La ceramique japonais", *La Ceramique d'Extrême-Orient*, Paris 1984)
- "Il Giappone nell'opera di Martino Martini Japan in the Martino Martini's Work", in *Martino Martini Geografo cartografo storico teologo, Atti del Convegno Internazionale*, a cura a di G. Melis, Trento, Provincia Autonoma di Trento Museo Tridentino di Scienze Naturali, 1983, pp. 155-163
- "Giappone-Occidente: i termini di un rapporto", in: AA.VV., Pianeta Giappone: Immagini dall'impero dei segni, Ravenna, Longo Editore, 1983, pp. 9-17
- "L'opera di Matteo Ricci nella diffusione della cultura europea in Giappone", Atti del Convegno Internazionale di studi ricciani, Macerata-Roma, 22-25 ottobre 1982, Macerata 1984, pp. 151-155
- "Introduzione" al catalogo Kakiemon e Imari Porcellane giapponesi nel Museo Duca di Martina di Napoli, Napoli, Electa, 1984, pp. 11-13
- "Incontro tra le culture", Atti dei Seminari di Studio di Bologna, Napoli, Ancona maggio dicembra 1983, Incontro Oriente Occidente, Quaderno 24, Milano, FOCSIV, 1984, pp. 18-27
- "Giuseppe Tucci (1894-1984)", Il Giappone, XXIV [1984], 1985, pp. 211-213
- "Matteo Ripa ed il Collegio dei Cinesi", in: Istituto Universitario Orientale, Annuario - Anni Accademici 1967/1968 - 1982/1983, Napoli, IUO, 1987, pp. 85-109

- "Marcello Muccioli (1898-1976)", Ibidem, pp. 129-134
- "L'eredità del 'Padroado Real' in Giappone. La continuità della componente cattolica della cultura europea nell'arcipelago fra la metà dei secoli XVII-XIX", Studi in memoria di Erilde Melillo Reali, Napoli, IUO, 1989, pp. 239-252
- "L'incontro con l'Occidente", in: AA.VV., Da Sendai a Roma. Un'ambasceria giapponese a Paolo V, Roma, Office Move, 1990, pp. 43-49
- "L'ordine agrario nel Giappone antico fra mito e storia", in: *Violenza e armonia nella realtà del Giappone Atti dell'ottavo convegno di studi sul Giappone -* Istituto Giapponese di Cultura (Roma 28-30 ottobre 1984), Pavia, Il Grifone, 1990, pp.61-69
- "Îl Giappone e l'oltremare attraverso la storia: bilanci e prospettive di studi", in: *Atti del XIII Convegno di Studi sul Giappone*, Milano
- "Tempi, spazi, cicli nel pensiero asiatico orientale", in: Dall'Europa alla Cina: contributi per una storia dell'astronomia, a cura di I. Iannaccone e A. Tamburello, Napoli, Università degli Studi "Federico II Istituto Universitario Orientale, 1990, pp. 219-231
- "Regionalismi e unità nazionale nell'esperienza storica giapponese", Le minoranze e le autonomie regionali in Asia e in Africa Raffronto con il caso Sardegna Atti del Convegno (1986), a cura di A. Baldussi, Cagliari 1991, pp. 197-199
- "Il romanzo di Alessandro", Civiltà del Mediterraneo, 1, Napoli, Editoriale Scientifica, 1992, pp. 25-34
- "La geografia fantastica delle isole delle donne", L'Universo, LXXII/6, 1992, pp. 811-835
- "I trattati internazionali delle potenze occidentali col Giappone, I: Considerazioni sulle strategie diplomatiche dello shogunato Tokugawa", *Il Giappone*, XXXI [1991], 1993, pp. 177-190
- "Il trapianto dell'arte rinascimentale europea in Giappone e Cina. L'opera del missionario gesuita Giovanni Cola (1560-1626)", Societas Rivista dei Gesuiti dell'Italia meridionale, XLII/4-5, 1993, pp. 92-99
- "Il viaggiatore e il filosofo. La Cina e le sue antichità per Francesco Gemelli Careri e Giambattista Vico", *Studi Filosofici*, XVI, Napoli, Bibliopolis, 1993, pp. 36-344
- "Japan national Identity and political Historiography The Nihongi and the Beginning of national Historiography", in: The East and the Meaning of History International Conference (3-27 November 1992), Roma, Dipartimento di Studi Orientali, Università di Roma "La Sapienza" - Bardi Editore, 1994, pp. 493-518
- "La missione Iwakura nella prima internazionalità del Giappone", *Il Giappone scopre l'Occidente. Una missione diplomatica (1871-73)*, Roma, Istituto Giapponese di Cultura The Japan Foundation, 1994, pp. 55-58 (edizione giapponese: "Nihon saisho kokusaika ni okeru Iwakura Shisetsudan", in *Iwakura shisetsudan to Itaria. La missione Iwakura e l'Italia*, a cura di S. Iwakura, Kyôto 1997, pp. 247-256)
- "L'archeologia del Giappone", Rassegna Internazionale del film archeologico, 5^ edizione, Forlì 1994, pp. 23-25.
- "Le arti del Giappone dalle origini all'incontro con l'Europa", *Il Giappone prima dell'Occidente*, Roma, Edizioni De Luca, 1995, pp. 18-55

- "Culto e rito nella preistoria", *Ibidem*, pp. 58-60
- Le isole delle donne, Torino, Promolibri, 1995
- "Emiliano Palladini (1733-1793) Congregato della Sacra Famiglia di Gesù Cristo, Procuratore generale della Sacra Congregazione di Propaganda Fide a Macao", in: *La missione cattolica in Cina tra i secoli XVII-XVIII, Emiliano Palladini...* (Atti del Convegno, Lauria 8-9 ottobre 1993), a cura di F. D'Arelli e A. Tamburello, Napoli, IUO, 1995, pp. 165-173
- "Partenze e arrivi degli alunni del *Collegio de' Cinesi* di Napoli nell'anno 1785. Dalla corrispondenza di Emiliano Palladini con Proganda Fide nell'interim del suo rettorato del Collegio (maggio 1785-marzo 1786), *Ibidem*, pp. 273-281
- "Le scienze tradizionali dell'Estremo Oriente. Principi e applicazioni", in: Scienze tradizionali in Asia. Principi ed applicazioni (Atti del Convegno, Perugia 26-28 ottobre 1995), Perugia, Centro studi "Enrico Fermi" Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Fornari Editore, 1996, pp. 101-123
- Archeologia del Giappone, Napoli, E.Di.S.U.Napoli 2, 1997
- L'Archeologia dell'Estremo Oriente, Napoli, E.Di.S.U. Napoli 2, 1997
- Echi del Celeste Impero. L'Europa dinanzi all'antichità della Cina, Torino, Promolibri, 1997
- "La civiltà cinese secondo un viaggiatore italiano di fine Seicento: Giovanni Francesco Gemelli Careri (1651-1725)", Studi in onore di Lionello Lanciotti, vol. III, Napoli, IUO, 1997, pp. 1365-1383
- "Western Powers' Politics and Missionary Action in Seventeenth Century China", "Scholar from the West". Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China, edited by T. Lippiello and R. Malek, Brescia-Sankt Augustin, The Fondazione Civiltà Bresciana and the Monumenta Serica Institute, 1997, pp. 49-55
- "La crisi del patronato cattolico portoghese nello scacchiere dell'Asia estremorientale nei secoli XVI-XVII", *Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture* (*Napoli 15-17 dicembre 1994*), a cura di M.L. Cusati, Napoli, IUO-Liguori, 1997, pp. 339-355
- La Cina a Napoli e nel meridione d'Italia, Napoli, ESC, 1998
- "L'arte della calligrafia nella storia dell'arte giapponese", Shodô. L'arte della calligrafia giapponese, a cura di E. Patella, A. de Simone, G. Maggio, Genova, Centro Ligure di Studi Orientali, 1998, pp. 112-116
- "Luoghi fantastici dell'Oceano Indiano. A proposito del *Viaggio ad Engano* di Elio Modigliani", in: *Persembahan. Studi in onore di Luigi Santamaria*, Napoli, IUO, 1998, pp. 393-404
- Linee di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente, Napoli, E.di.S.U., Napoli 2
- "Presentazione" dell'opera Nell'impero del Sol Levante: viaggiatori, missionari e diplomatici in Giappone, Brescia, Fondazione della Civiltà Bresciana, 1998, pp. 7-8
- "L'Europa alla scoperta del Giappone", *Ibidem*, pp. 9-21
- "Presentazione" di P. Villani, Introduzione alla storia del pensiero dell'Asia orientale, Napoli, La Città del Sole, pp.7-9 (ripubblicata sotto il titolo "Il pensiero dell'Asia Orientale", Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Trent'anni di presenza nel mondo, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2005, pp. 492-494)

- Le arti del Giappone (dalle origini al primo Ottocento), Napoli, E.Di.S.U. Napoli 2, 1999
- L'archeologia dell'Estremo Oriente (II Edizione), E.Di.S.U Napoli 2, 1999
- "Politiche demografiche del Giappone antico", Il Giappone, XXXVII [1997], 1999, pp. 45-54
- "Per un recupero conoscitivo e patrimoniale delle opere, doni e lasciti di Matteo Ripa e del Collegio dei Cinesi". Comunicazione al convegno "Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi", La missione cattolica in Cina tra i secoli XVIII-XIOX. Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi. Atti del Colloquio Internazionale (Napoli, 11-12 febbraio 1997), a cura di M. Fatica e F. D'Arelli, Napoli, IUO, 1999, pp. 39-59
- Breve guida al mondo del buddhismo, Napoli, Tempo Lungo, 1999
- "Jobun", Dai Nihon zenkoku meisho ichiran. Itaria kôshi kizô no Meiji shashinchô ("Presentazione" dell'opera in giapponese di M. Di Russo "Vedute del Giappone. Album fotografico di un ministro italiano", Tokyo, Heibonsha, 2001, pp. 6-8
- Articoli e schede sui rapporti fra Italia e Giappone, nell'opera *Italia-Giappone* 450 anni, voll. 2, Roma-Napoli, 2003
- "Il Giappone a Napoli («La Diana» e altro)", Letteratura e cultura a Napoli tra Otto e Novecento. Atti del Convegno di Napoli, 28 novembre I dicembre 2001, a cura di E. Candela, Napoli, Liguori, 2003, pp. 459-467
- "Il Giappone a Napoli. Dalle prime risonanze alla metà del Novecento", *Il Giappone e Napoli e in Campania*, a cura di G. Borriello, Napoli, Il Torcoliere, 2003, pp. 1-24
- Storia e civiltà dell'Estremo Oriente (Cina, Corea e Giappone) dalle origini ai primi trattati internazionali con l'Occidente, Napoli, e.p., 2004
- L'Estremo Oriente l'Italia e l'Europa (dispense del II semestre dell'anno accademico 2003-2004, Corso di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»), Napoli, e.p., 2004
- "Nicolò Giampriamo, Astronomo gesuita in Cina (1686-1759)", Societas. Rivista dei Gesuiti dell'Italia Meridionale, LII, 2004, pp. 86-91
- "La Cina, Napoli e la Campania", *Campania e Cina. L'economia campana e il mercato globale*, a cura di M. Galluppi e F. Mazzei, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2005, pp. 145-176
- "Piante dall'Asia Orientale in Europa", Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno, a cura di M. Scarpari e T. Lippiello, Venezia, Ca' Foscarina, 2005, pp. 1117-1130
- "La presenza portoghese in Asia e le missioni. La questione del patronato nei secoli XVI-XVII", L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali, a cura di L. Vaccaro, Gazzada, Centro Ambrosiano, 2005, pp. 23-50
- "Proposta di un Centro di Studi "Matteo Ripa, il Collegio dei Cinesi ed il Real Collegio Asiatico»", Scritture di Storia, 4, Napoli, UNO, 2005, pp. 401-408
- "Il Giappone, Napoli ed il meridione d'Italia. Dai primi rapporti alla metà del Novecento", *Scritti in onore di Luigi Polese Remaggi*, a cura di G. Amitrano, L. Caterina, G. De Marco, Napoli, L'Orientale, 2006 pp. 413-447
- Luci ed ombre del cattolicesimo in Giappone tra i secoli XVI-XVII", La missione cattolica nella Terra del Sol Levante, Napoli, 23 maggio 2007, a cura di Carlo Pelliccia, Napoli 2007, pp. 32-41

- "Fondamenti dell'antica medicina cinese e loro attualità", Storia della medicina, scienza dell'uomo. Convegno Internazionale Napoli 22-23 ottobre 1998. Atti, a cura di Luigia Melillo, Napoli 2007
- "La Cina. Dall'eredità poliana a quella di Matteo Ricci", *Italia-Cina. Un incontro di lunga durata. Rapporti storico-politici, geoeconomici, culturali,* a cura di Lida Viganoni, Napoli, Tiellemedia Editore, 2008, pp. 77-92
- "L'Oriente nella cultura dell'Occidente: il caso dell'I-ching. A proposito di una testimonianza di Matteo Ripa sul gesuita francese Joachim Bouvet", L'Oriente nella cultura dell'Occidente. Comunicazioni presentate al Convegno seminariale di Macerata, 21 ottobre 2004, a cura di Daniele Maggi, Diego Poli, Marina Pucciarelli, EUM Edizioni Università di Macerata 2008, pp. 59-69
- "L'Estremo Oriente agli occhi di Vico e la permanenza di alcune idee", Vico e l'Oriente:Cina, Giappone, Corea, a cura di David Armando, Federico Masini, Manuela Sanna, Napoli, Tiellemedia Editore,, 2008, pp. 71-84
- "Mito e politica nella tradizione storico-religiosa giapponese", *Religione e politica: mito, autorità e diritto,* a cura di Paola Pisi e Biancamaria Scarcia Amoretti, Roma, La Sapienza Orientale Convegni, 2008, pp. 130-139
- "Considerazioni conclusive", Alessandro Valignano uomo del Rinascimento:.ponte fra Oriente e Occidente. Atti Convegno internazionale di Chieti 2006, a cura di Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler, S.J, Marisa Di Russo, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, s.d. [2009], pp. 329-354

SUI COMPLEMENTI INTRODOTTI DA 得 DE NELLA LINGUA CINESE MODERNA

Magda Abbiati

Si intende qui procedere a un'analisi dei costituenti che seguono la particella de 得 nelle strutture denominate da Zhang Yufeng¹ 得字句 de zi ju "frasi con de". In tali strutture la particella, inserita tra un verbo e il suo complemento, segnala il legame sintattico che sussiste tra i due, senza apportare alcun senso potenziale alla struttura stessa. Si tratta, in pratica, della particella contraddistinta da Lü Shuxiang² come 得 de1, in contrapposizione alla particella potenziale 得 de2. Con la nostra analisi cercheremo di chiarire la natura dei complementi in questione, così da individuarne la tipologia e le denominazioni più consone.

In merito alla tipologia di questi complementi, esistono tra gli studiosi le opinioni più disparate.

Nei primi anni Cinquanta Lü Shuxiang e Zhu Dexi³ inseriscono ancora i costituenti che seguono la particela strutturale 得 de nella grande famiglia dei 附加语 fùjiāyǔ "elementi aggiunti", sottolineando la loro caratteristica posizione postverbale e specificandone la capacità di esprimere 结果 jiéguǒ "risultato" o 程度 chéngdù "grado".⁴

Più o meno nello stesso periodo Zhang Zhigong⁵ introduce, per qualificarli, il termine 程度补语 *chéngdù bǔyǔ* "complemento di grado", che negli anni a venire sarebbe stato ripetutamente ripreso.⁶ Si trattò in effetti di una denominazione assai fortunata, destinata a riscuotere un duraturo successo pur se, nel tempo, sarebbe stata via via sostituita o affiancata da vari altri termini.

Liu Yuehua stesso, ad esempio, muterà presto opinione, trovandosi a propendere per la denominazione 情态补语 qíngtài bǔyǔ "complemento di modo",7 proposta venti anni prima da Hu Yushu⁸ e adottata poi da vari studiosi, tra i quali Fang Yuqin⁹ che, ritenendo inadeguato l'impiego di un unico termine per riferirsi all'intero complesso dei costituenti in questione, optò per una loro suddivisione in 程度补语 chéngdù bǔyǔ "complementi di grado", da una parte, e 情态补语 qíngtài bǔyǔ "complementi di modo", dall'altra.

La stessa insoddisfazione dovette muovere anche chi sostenne l'opportunità di contemplare la coesistenza, a fianco dei 程度补语 chéngdù bǔyǔ "complementi di

² Lü, 1980, pp. 140-143.

¹ Zhang, 2000.

³ Lü – Zhu, 1952, p. 20.

⁴ *Idem*, p. 74

⁵ Zhang, 1953, p. 187.

⁶ Li, 1963; Liu, 1982; Ma, 1997, pp. 89-90.

⁷ Liu – Pan – Gu, 1983, pp. 366-376.

⁸ Hu, 1962, p. 361.

⁹ Fang, 1992, pp. 157-160.

grado", dei 结果补语 *jiéguŏ bǔyǔ* "complementi di risultato"¹⁰ o dei 状态补语 *zhuàngtài bǔyǔ* "complementi di stato"¹¹ o, ancora, dei 情状补语 *qíngzhuàng bǔyǔ* "complementi di condizione".¹²

Altri studiosi procedettero invece a tripartizioni, comprendenti 程度补语 chéngdù bǔyǔ "complementi di grado", 状态补语 zhuàng bǔyǔ "complementi di stato" e 结果补语 jiéguǒ bǔyǔ "complementi di risultato",¹³ oppure degree complements, complements of manner e complements of consequential state.¹⁴

All'opposto, ci fu chi preferì mantenersi su un piano più generale, scegliendo denominazioni ampie ed estensive quali "得"后的补语 "de" hòu de bǔyǔ "complementi che seguono de" o "得"后成分 "de" hòu chéngfen "costituenti che seguono de", rispettivamente adottate da Wang Huan,¹⁵ che in precedenza aveva invece utilizzato il termine più specifico结果补语 jiéguŏ bǔyǔ "complemento di risultato",¹⁶ e da Fan Xiao.¹⁵

Alcuni, infine, pur privilegiando denominazioni abbastanza generiche, tennero però a introdurre accurati distinguo. È il caso di studiosi quali Lü Shuxiang,¹8 che precisa come, nelle sue 补语句 bǔyǔ jù "frasi con complemento", il costituente che segue la particella 得 de può indicare 情况 qíngkuàng "situazione", 程度 chéngdù "grado" o 结果 jiéguǒ "risultato", o di Li e Thompson,¹9 che interpretano le loro complex stative constructions come di manner o di extent. Ed è anche il caso di Xu Dan,²0 che tra le sue construction en de distingue quelle risultative e quelle di grado, e di Ou Qi,²¹ che individua ben otto valori per i suoi 用助词 "得"连接的补语 yòng zhùcí "de" liánjiē de bǔyǔ "complementi collegati tramite la particella de": 结果 jiéguǒ "risultato", 状态 zhuàngtài "stato", 比况 bǐkuàng "comparazione", 方式 fāngshì "modo", 时间 shíjiān "tempo", 数量 shùliàng "quantità", 判断 pànduàn "giudizio" e 程度 chéngdù "grado".

Stabilire a quali e quanti complementi, o tipi di complementi, i costituenti qui in esame possano essere ricondotti è questione abbastanza complessa e ancora tutt'altro che risolta. Per cercare di fare un po' di chiarezza al riguardo, procederemo per prima cosa ad una rassegna di varie "frasi con 得 de", nel tentativo di stilarne una casistica. In tali frasi il verbo principale può essere un verbo stativo, (1) e (2), un verbo attributivo, (3)-(8), o un verbo d'azione, (9)-(24):

¹⁰ Xu, 1956; Song, 1979. Con tale termine Xu Shaozao e Song Yugan si riferivano unicamente ai complementi introdotti dalla particella 得 *dei*, escludendo quindi i verbi risultativi facenti parte di costruzioni quali 听见 *tīng jiàn* "sentire", 看懂 *kàn dŏng* "comprendere (alla lettura)", 弄清楚 *nòng qīng-chu* "chiarire".

¹¹ Zhu, 1982, pp. 133-138; Huang – Liao, 1997, vol. II, pp. 89-92.

¹² Wang - Shi, 1990.

¹³ Ma, 1988.

¹⁴ Yip – Rimmington, 2004, pp. 60, 155-158.

¹⁵ Wang, 1984.

¹⁶ Wang, 1979.

¹⁷ Fan, 1992.

¹⁸ Lü, 1980, pp. 30-31.

¹⁹ Li – Thompson, 1981, pp. 623-627.

²⁰ Xu, 1996, pp. 119-120, 128-131.

²¹ Ou, 1983.

(1) 妈妈爱女儿爱得不得了。

Māma ài nữ'ér ài de bùdéliǎo.

[mamma amare figlia amare ST terribilmente]

La madre ama fin troppo la figlia.

(2) 他怕他妈妈怕得像老鼠见了猫。

Tā pà tā māma pà de xiàng lǎoshǔ jiàn le māo.

[lui temere lui mamma temere ST essere-simile topo vedere ASP gatto] $\,$

Ha paura di sua madre quanto un topo di un gatto.

(3) 这本词典好得很。

Zhè běn cídiăn hão de hěn.

[questo CL vocabolario buono ST molto]

È ottimo questo vocabolario.

(4) 他高兴得跳了起来。

Tā gāoxìng de tiào le qilai.

[lui contento ST saltare ASP alzarsi-venire]

Si è messo a fare salti di gioia.

(5) 天气冷得她直打哆嗦。

Tiāngì lěng tā zhí dă duōsuo.

[tempo freddo ST lei battere tremito]

Non riesce a smettere di tremare da quanto freddo fa.

(6) 他瘦得只剩下一副骨头架子了。

Tā shòu de zhǐ shènxia yí fù gǔtou jiàzi.

[lui magro ST solo rimanere un CL osso struttura]

È dimagrito fino a rimanere solo pelle e ossa.

(7) 玻璃窗干净得一点灰尘都没有。

Bolichuang ganjing de yì dian huīchén dou méi you.

[vetro-finestra pulito ST un CL:po' polvere tutto non esserci]

La finestra è tanto pulita che non ci si trova la minima traccia di polvere.

(8) 他热得满头大汗。

Tā rè de măn tóu dà hàn.

[lui caldo ST pieno testa grande sudore]

Ha la testa coperta di sudore per il gran caldo.

(9) 大伙儿笑得喘不过气来。

Dàhuŏr xiào de chuăn bu guò qì lai.

[tutti ridere ST tirare non passare respiro venire]

Sono tutti rimasti senza fiato dal gran ridere.

(10) 我说话说得忘了时候了。

Wŏ shuō huà shuō de wàng le shíhou le.

[io dire parole dire ST dimenticare ASP tempo MOD]

Mi sono dimenticato del passar del tempo tanto ero preso da quello che stavo dicendo.

(11) 他笑得像个孩子似的。

Tā xiào de xiàng ge háizi shìde.

[lui ridere ST come CL bambino simile]

Rideva come un bambino.

(12) 那个人把他撞得倒在地下。

Nà ge rén bă tā zhuàng de dào zài dìxia.

[quel CL uomo BA lui urtare ST cadere stare per-terra]

Quell'uomo l'ha urtato con tale violenza da farlo cadere per terra.

(13) 树被大风吹得左右摇摆。

Shù bèi dà fēng chuī de zuŏyòu yáobăi.

[albero da grande vento soffiare ST sinistra-destra ondeggiare] Sotto la sferza del vento gli alberi ondeggiano di qua e di là.

(14) 风刮得树叶到处飞。

Fēng guā de shùyè dàochù fēng.

[vento soffiare ST foglia ovunque volare]

Con la sua forza il vento sta spargendo foglie ovunque.

(15) 那篇文章写得谁也看不懂。

Nà piān wénzhān xiě de shei yě kàn bu dŏng.

[quel CL saggio scrivere ST chiunque anche leggere non capire]

Quel saggio è scritto in modo incomprensibile per chiunque.

(16) 她哭得眼睛都红了。

Tā kū de yănjing dou hóng le.

[lei piangere ST occhio tutti rosso MOD]

Le si sono arrossati gli occhi dal gran piangere.

(17) 我做菜做得味道很好。

Wŏ zuò cài zuò de wèidao hěn hǎo.

[io fare pietanza fare ST sapore molto buono]

Cucino piatti molto gustosi.

(18) 老人把种粒包得一包一包的。

Lăorén bă zhŏngli bāo de yì bāo yì bāo de.

 $[vecchio\ BA\ semente\ avvolgere\ ST\ un\ CL:pacchetto\ un\ CL\ pacchetto\ ST]$

Il vecchio ha confezionato uno per uno tutti i pacchetti di sementi.

(19) 桌子上的东西放得乱七八糟。

Zhuōzi shang de dōngxi fàng de luànqībāzāo.

[tavolo sopra ST cosa mettere ST esserci-un-grande-disordine]

Le cose sul tavolo sono buttate là nel più grande disordine.

(20) 他吃饭吃得很饱。

Tā chī fàn chī de hěn bǎo.

[lui mangiare cibo mangiare ST molto sazio]

Ha mangiato a sazietà.

(21) 他把杯子擦得亮铮铮的。

Tā bă bēizi cā de liàngzhēngzhēng de.

[lui BA bicchiere strofinare ST brillante ST]

Ha strofinato il bicchiere fino a farlo brillare.

(22) 书架上的书摆得整整齐齐的。

Shūjià shang de shū bǎi de zhěngzhengqíqí de.

[scaffale sopra ST libro sistemare ST ordinato-ordinato ST]

I libri sono collocati sullo scaffale in buon ordine.

(23) 车轮滚动得慢悠悠的。

Chēlùn gundòng de mànyōuyōu de.

[ruota ruotare ST pian-pianino ST]

Le ruote girano piano piano.

(24) 老师作业批改得很仔细。

Lăoshī zuòyè pīgăi hěn zĭxì.

[professore compito correggere ST molto accurato]

Il professore corregge i compiti con molta accuratezza.

La rassegna di "frasi con得 de" qui presentata non ha certo pretesa di essere esaustiva, ma pare sufficientemente rappresentativa da poter essere assunta come base per la nostra analisi.

Osserviamo che in (1) e in (3) il complemento è costituito da una di quelle forme, di varia natura grammaticale, appartenenti all'insieme degli intensificatori postverbali: (得)很 (de) hěn "molto", (得)多(de) duō "molto (più)", (得)慌 (de) huang "insopportabilmente", (得)厉害(de) lìhai "terribilmente", (得)要命 (de) yào mìng "da morire", (得)要死 (de) yào sǐ "da morire", (得)了不得 (de) liǎobude "straordinariamente" ecc.²²

In (2), (4)-(8) e (9)-(19) il complemento è costituito da una frase. Si tratta in

 22 Avendo limitato la nostra analisi ai complementi introdotti da 得 de, non saranno presi in considerazione in questa sede intensificatori postverbali quali 极了 ji le "estremamente", 多了 $du\bar{o}$ le "molto (più)", 死了 $s\bar{i}$ le "da morire", 透了 tou le "completamente", che rifiutano la presenza della particella strutturale.

genere di frasi con predicati verbali, (2), (4)-(7) e (9)-(17), ma si danno anche casi di predicati nominali, (18), e di predicati costituiti da *chengyu* o costruzioni fisse, (8) e (19). I predicati verbali contengono per lo più verbi d'azione, (4)-(6), (9)-(10) e (12)-(15), ma possono contenere anche verbi di altra natura, come dimostrano (2), (7), (11) e (16)-(17).²³ La frase complemento può mancare del soggetto qualora si tratti di una struttura impersonale di esistenza, (6), o di una frase ridotta al solo predicato, essendo il soggetto sottinteso perché coreferenziale al soggetto o all'oggetto del verbo reggente il complemento, (2), (4), (9)-(13) e (18).

In (20)-(24), infine, il complemento è costituito da gruppi verbali attributivi con soggetto non realizzato.²⁴

Alla luce della casistica presentata ci sembra di poter individuare, in prima istanza, tre gruppi di complementi: un primo gruppo, rappresentato da (1) e (3), che riunisce i complementi costituiti da intensificatori; un secondo gruppo, rappresentato da (2), (4)-(8) e (9)-(19), che riunisce i complementi costituiti da frasi "consecutive" in quanto descrittive di conseguenze direttamente prodotte dall'azione o dallo stato espressi dal verbo reggente; un terzo gruppo, rappresentato da (20)-(24), che riunisce i complementi costituiti da gruppi verbali attributivi descrittivi dell'azione espressa dal verbo reggente o di uno stato da essa risultante.

Il primo gruppo di complementi, definibili *complementi di intensità*, costituisce un insieme relativamente ben delimitato, su cui gli studiosi si mostrano in linea di massima concordi e sul quale per ora non ci soffermeremo oltre.²⁵

Il secondo gruppo di complementi, definibili *complementi di conseguenza*, si connota come insieme a sé stante in base a considerazioni in primo luogo tipologiche: comprensivo di tutti i casi di complementi frasali, in ciò si distingue sia dal primo gruppo, i *complementi di intensità*, sia dal terzo gruppo, cui fanno capo esclusivamente complementi costituiti da forme verbali attributive. Da quest'ultimo gruppo i complementi di conseguenza si differenziano inoltre per la

²³ L'occorrenza dei verbi attributivi è, in simili contesti, circoscritta a casi quali (16) e (17), dove il soggetto intrattiene una relazione semantica di appartenenza con il soggetto o l'oggetto del verbo reggente il complemento.

²⁴ Esistono in realtà anche casi di complementi costituiti da gruppi verbali attributivi con soggetto realizzato. Si tratta però di casi del tutto particolari, legati alla capacità del soggetto del verbo reggente il complemento di venire espresso, nei contesti adeguati, come soggetto all'interno del complemento stesso (Abbiati, 2006; Fan Xiao, 1993; Nie Zhiping, 1992):

⁽²⁵⁾ a. 羊吃青草吃得很肥。

Yáng chī qīngcăo chī de hěn fèi.

[[]pecora mangiare erba mangiare ST molto grasso]

Le pecore sono ingrassate da quanta erba hanno mangiato.

b. 青草吃得羊很肥。

Qīngcăo chī de yáng hěn fèi.

[[]erba mangiare ST pecora molto grasso]

L'erba ha fatto ingrassare le pecore da quanta ne hanno mangiata.

²⁵ Riguardo alla denominazione di questi complementi esiste ampia convergenza tra gli studiosi i quali, a prescindere dalla posizione assunta rispetto alle questioni più generali, in maggioranza riconoscono loro la natura di *complementi di grado* (Wang – Shi, 1990, pp. 416-417; Fang, 1992, p. 157; Xu, 1996, pp. 128-129; Huang – Liao, 1997, II, p. 89; Yip – Rimmington, 2004, p. 60; ecc.).

natura della particella 得 *de*, che Chao²⁶ riconosce essere (nel caso dei *bound phrase complements*, termine con cui designa i nostri complementi di conseguenza) una forma indebolita del verbo 到 *dào* "arrivare", utilizzata per esprimere *extent* o *degree*.²⁷

Il terzo gruppo di complementi è quello forse più problematico. Certamente, il fatto che in esso siano presenti tutti e solo i complementi costituiti da gruppi verbali attributivi offre un criterio distintivo tipologico valido e inconfutabile, che induce la gran parte degli studiosi a riconoscere tale gruppo quale insieme unico e omogeneo. E ciò sembrerebbe comprovato dalla possibile presenza di una pausa (eventualmente sottolineata da una particella modale) tra 得 de e il complemento che segue, possibilità che Chao²s per l'appunto limita categoricamente ai soli casi di predicative complements (i complementi da noi provvisoriamente fatti rientrare nel terzo gruppo):²9

(28) 你唱的么,太响。 Nǐ chàng de me, tài xiǎng. [tu cantare ST PART, troppo forte] Stai cantando troppo forte.

Tra coloro che riconoscono come insieme unico i complementi costituiti da gruppi verbali attributivi vi sono anche Wang Qiupi e Shi Jianji,³⁰ i quali tengono però a differenziare, all'interno di tali complementi da loro denominati 情状补语 qíngzhuàng bǔyǔ "complementi di condizione", quelli di tipo assertivo (评议式 píngyìshì) e quelli di tipo descrittivo (描述式 miáoshùshì). In questa loro precisazione i due studiosi si rifanno indubbiamente a quanto sostenuto da Zhu Dexi³¹ che aveva distinto i verbi attributivi in qualitativi (性质形容词 xìngzhì xíngróngcí),

 27 Il verbo 到 $d\tilde{ao}$ "arrivare" può infatti ricorrere in costruzioni risultative per introdurre l'estensione nel grado raggiunta dall'azione o dallo stato espressi dal verbo reggente. In presenza di 到 $d\tilde{ao}$ il grado risulta maggiormente enfatizzato rispetto a quanto non sia in caso di utilizzo della particella 得 de:

[lui parlare arrivare bocca secca]

Ha parlato fino a farsi venire la bocca secca.

²⁶ Chao, 1968, pp. 354-355.

⁽²⁶⁾ 他糊涂到连我也不认识了。

Tā hútu dào lián wǒ yě bú rènshi le.

[[]lui confuso arrivare perfino io anche non conoscere MOD]

Era confuso al punto da non riconoscere neppure me.

⁽²⁷⁾ 他说到嘴干。

Tā shuō dào zuĭ gàn

²⁸ Chao, 1968, pp. 355-356.

²⁹ Per rendere manifesta la differenza esistente tra *predicative complements* da una parte e *bound phrase complements* e strutture potenziali dall'altra, Chao (1968, p. 357) propone che, nel primo caso, la sillaba *de* venga resa graficamente col ricorso al carattere 的. La proposta di Chao si rivela in netta controtendenza con quanto auspicato già quindici anni prima da Lü Shuxuang e Zhu Dexi (1952, p. 20), che si erano schierati tra i fautori dell'adozione generalizzata della grafia 得 per tutti i casi di particelle *de* interposte tra verbi e complementi.

³⁰ Wang-Shi, 1990, pp. 416, 419-420

³¹ Zhu, 1982, p. 73

comprendenti i monosillabici e i normali bisillabici nelle loro forme base (好 hǎo "buono", 干净 gānjìng "pulito"), e stativi (状态形容词 zhuàngtài xíngróngcî), comprensivi dei monosillabici raddoppiati (好好儿 hǎohāor "ben bene"), dei bisillabici raddoppiati nella forma AABB (干干净净 gānganjìngjìng "bello pulito"), dei bisillabici che si raddoppiano nella forma ABAB e delle forme raddoppiate di questi (通红 tōnghóng "rosso acceso", 通红通红 tōnghóngtōnghóng "rosso fuoco"), delle varie forme derivate di tipo ABB, A li BC, A bu BC ecc. (黑乎乎 hēihūhū "buio", 脏里呱唧 zàngliguājī "sporco", 灰不溜秋 huībuliūqiū "grigio cenere", 可怜巴巴 kěliánbābā "miserevole"), nonché dei verbi attributivi intensificati e seguiti dalla particella 的 de (挺好的 tǐng hǎo de "ottimo", 很干净的 hěn gāngjìng de "ben pulito"). Notano Wang Qiupi e Shi Jianji³² che quando i verbi attributivi compaiono in funzione di complemento, i qualitativi e gli stativi vengono in un certo senso a contrapporsi, risultando assertivi di giudizi e valutazioni i primi, ed intrinsecamente descrittivi i secondi.³³

La differenziazione suggerita da Wang Qiupi e Shi Jianji è senz'altro pertinente e conforme alla realtà della lingua, ma non tale, a nostro avviso, da giustificare una suddivisione formale dei complementi costituiti da gruppi verbali attributivi in due classi (né questo era, del resto, l'intento dei due autori). Più pregnante per le conseguenze che ne possono derivare in ordine alla classificazione dei complementi presenti nelle frasi con 得 de si dimostra la puntualizzazione fatta da

³² Wang - Shi, 1990, pp. 419-420.

(29) a. * 已经走得远 yĭjīng zŏu de yuăn [già camminare ST lontano] b. 已经走得远远的 yĭjīng zŏu de yuănyuăn de [già camminare ST lontano-lontano ST] essere già andati lontano (30) a. * 两只手给捆得紧 liăng zhī shŏu gěi kŭn de jĭn [due CL mano PAS legare ST stretto] b. 两只手给捆得紧紧的 liăng zhī shŏu gěi kŭn de jĭnjĭn de [due CL mano PAS legare ST stretto-stretto ST] entrambe le mani legate strette strette (31) a. 洗得不干净 xĭ de bù gānjìng [lavare ST non pulito] non far diventare pulito b.* 洗得不干干净净 [lavare ST non pulito] xĭ de bù gānganjìngjìng

³³ La contrapposizione che si viene a creare in questi casi si traduce in una serie di differenze sintattiche quali la possibilità per gli stativi, ma non per i qualitativi, di accompagnare verbi modificati da avverbi di tempo quali 已经 yǐjīng "già", 连忙 liánmáng "prontamente", 马上 máshàng "subito", (29), e di ricorrere in presenza di preposizioni e forme passivanti quali 把 bǎ, 被 bèi, 给 gěi, (30), (Zhu, 1982, pp. 134-137), nonché la possibilità per i qualitativi, ma non per gli stativi, di essere negati, (31), (Wang – Shi, 1990, p. 416):

studiosi quali Liu Yuehua³⁴ e Lu Jianji,³⁵ che rimarcano come i complementi introdotti da *得 de* possano esprimere una valutazione, un giudizio o una descrizione relativamente all'azione o stato espressi dal verbo reggente, oppure in relazione a un referente nominale di esso, agente o paziente.

Quanto rilevato da Liu Yuehua e Lu Jianji è riscontrabile sia per quanto riguarda i complementi di natura frasale (il nostro secondo gruppo), sia per quanto concerne quelli costituiti da gruppi verbali attributivi (il nostro terzo gruppo), seppure con una differenza molto significativa.

I complementi frasali, infatti, quand'anche ridotti al solo predicato in caso il soggetto sia sottinteso perché coreferenziale al soggetto o all'oggetto del verbo reggente (in caso, cioè, sia riferito all'agente o al paziente dell'azione o stato espressi dal verbo), restano pur sempre frasi, con un soggetto ricuperabile nel contesto precedente: i complementi in (2), (4), (9)-(13) e (18) si rivelano in tutto affini, sintatticamente e semanticamente, a quelli di (5)-(8), (14)-(17) e (19) che presentano un soggetto realizzato. Ciò spiega come mai in (2), (4), (9)-(13) e (18) essi risultino, alla stessa stregua che in (5)-(8), (14)-(17) e (19), descrittivi del verbo reggente (segnatamente di una conseguenza da quest'ultimo prodotta).

Sostanzialmente diverso è invece il caso dei complementi costituiti da gruppi verbali attributivi, i quali commentano l'azione espressa dal verbo reggente, taluni indicando lo stato in cui l'agente, (20), o il paziente, (21) e (22), vengono a trovarsi in conseguenza di tale azione, altri specificando il modo di svolgimento di essa, (23) e (24). Si tratta, a nostro avviso, di due tipi di complementi drasticamente differenti, che si contrappongono sul piano semantico e sintattico in virtù della presenza/assenza, nel contesto adiacente, di un elemento nominale che risulti essere il soggetto logico del verbo attributivo in essi compreso: in (20)-(22) un soggetto logico è ricuperabile (per l'appunto l'agente dell'azione espressa dal verbo reggente, nella prima frase, e il suo paziente nella seconda e nella terza), mentre in (23) e (24) nessun soggetto logico è ricuperabile (quasi il soggetto fosse il verbo reggente stesso). Ciò spiega come mai in (20)-(22) il complemento risulti descrittivo dello stato in cui agente o paziente (il soggetto logico del verbo attributivo) entrano in conseguenza dell'azione, mentre in (23) e (24) il complemento si riveli descrittivo del modo di svolgimento dell'azione stessa.

A queste differenze semantiche e sintattiche, che caratterizzano in maniera dissimile i vari complementi costituiti da gruppi verbali attributivi, fanno in effetti riscontro capacità diverse per quanto riguarda la possibile occorrenza dei suddetti gruppi verbali, oltre che come complementi introdotti da 得 de, anche in qualità di determinanti verbali.³⁶

Osserviamo infatti che quando, come in (32 a.), i verbi attributivi presenti come complementi in frasi con 得 de mancano di un soggetto logico – e risultano descrittivi del modo di svolgimento dell'azione espressa dal verbo reggente –, possono comparire come determinanti verbali senza che ciò comporti differenze

³⁵ Lu, 1992, pp. 32-34; idem, 1993, pp. 22-23.

³⁴ Liu, 1982, pp. 22-27.

³⁶ Abbiati, 2006.

semantiche, ma solo funzionali e comunicative, (32 b.):37

(32) a. 昨天小王打扫房间打扫得十分彻底。

Zuótiān Xiǎo Wáng dǎsǎo fángjiān dǎsǎo de shífēn chèdǐ.

[ieri Xiao Wang spazzare stanza spazzare ST estremamente completo]

Ieri Xiao Wang ha ripulito la stanza in modo radicale.

b. 昨天小王把房间十分彻底地打扫了一遍。

Zuótiān Xiǎo Wáng bǎ fángjiān shífēn chèdǐ de dǎsǎo le yí biàn.

[ieri Xiao Wang BA stanza estremamente completo ST spazzare ASP uno volta]

Ieri Xiao Wang ha dato una ripulita radicale alla stanza.

Al contrario, quando i verbi attributivi presenti come complementi in frasi con 得 de sono riferiti a un soggetto logico ricuperabile nel contesto adiacente — e risultano descrittivi dello stato in cui agente o paziente (il soggetto logico del verbo attributivo) entrano in conseguenza dell'azione —, non è loro in genere data la possibilità di comparire come determinanti verbali, (33) e (34). Nei rari casi i cui ciò si verifica, se il soggetto logico è riferito all'agente, come in (35), lo stato descritto non viene inteso come conseguente all'azione e da essa risultante, ma come concomitante con essa; se invece il soggetto logico è riferito al paziente, lo stato descritto dal verbo attributivo viene sì inteso come conseguente all'azione, (36) e (37), ma la possibilità di occorrenza del verbo stesso è rigidamente circoscritta alle strutture di esistenza, (36), o a un ristrettissimo numero di forme particolari — segnalate da Zhu Dexi³ e Zhang Aimin³ e qui esemplificate da 红 hóng "rosso" in (37) — riferite a colori, tonalità e condizioni (淡 dàn "chiaro", 圆 yuán "tondo", 辣 là "piccante" ecc.):

(33) a. 他吃饭吃得很饱。 Tā chī fàn chī de hěn bǎo.

[lui mangiare cibo mangiare ST molto sazio]

Ha mangiato a sazietà.

b.*他很饱地吃饭了。

Tā hěn bǎo de chī fàn le.

[lui molto sazio ST mangiare cibo MOD]

(34) a. 这篇文章写得真深刻。

Zhè piān wénzhāng xiě de zhēn shēnkè

[questo CL saggio scrivere ST davvero profondo]

Questo saggio è davvero profondo.

b.*他真深刻地写了一篇文章。

 $^{^{37}}$ Pressoché unanime è il riconoscimento che la differenza comunicativa corrispondente alla diversa funzione dei verbi attributivi (complementi con 7 de / determinanti verbali) consiste nell'essere o meno portatori della novità informativa su cui si focalizza la frase (Li, 1963, pp. 406-407; Liu, 1982, p. 26; Wang, 1984, pp. 63-66; Abbiati, 2006).

³⁸ Zhu, 1982, pp. 153-154.

³⁹ Zhang, 1996, pp. 68-70.

Tā zhēn shēnkè de xiĕ yí piān wénzhāng. [lui davvero profondo ST scrivere uno CL saggio]

(35) a. 姑娘们唱得很高兴。
Gūniangmen chàng de hěn gāoxìng.
[ragazze cantare ST molto contento]
Le ragazze cantano contente.
b. 姑娘们高兴地唱着。
Gūniangmen gāoxìng de chàng zhe.
[ragazze contento ST cantare ASP]
Contente, le ragazze cantano.

(36) a. 那几个字写得歪歪扭扭的。
Nà jǐ ge zì xiě de wāiwainiǔniǔ de.
[quel alcuni CL carattere scrivere ST storto-storto]
Quei caratteri sono scritti tutti storti.
b. 笔记本上歪歪扭扭地写着几个字。
Bíjìběn shang wāiwainiǔniǔ de xiě zhe jǐ ge zì.
[taccuino sopra storto-storto ST scrivere ASP alcuni CL carattere]
Sul taccuino sono scritti, tutti storti, alcuni caratteri.

(37) a. 她把唇涂得红红的。 *Tā bǎ chún tú de hónghóng de.*[lei BA labbro spalmare rosso-rosso ST]
Si è dipinta le labbra di rosso.
b. 她红红地涂了唇。 *Tā hónghóng de tú le chún.*[lei rosso-rosso ST spalmare ASP labbro]
Si è dipinta di rosso le labbra.

Le argomentazioni presentate ci paiono sufficientemente convincenti e tali da indurci a proporre senza esitazioni di smembrare il nostro terzo gruppo di complementi, riunendo sotto la denominazione di *complementi di stato* quelli indicativi dello stato indotto nell'agente o nel paziente dall'azione espressa dal verbo reggente (riconoscibili per la presenza nel contesto adiacente di un elemento nominale che risulti essere il loro soggetto logico) ed accorpando sotto la denominazione di *complementi di modo* quelli descrittivi del modo di svolgimento dell'azione (riconoscibili perché mancanti di soggetto logico).

Siamo così arrivati a identificare quattro tipi di complementi capaci di presentarsi nelle frasi con 得 *de*: i complementi di intensità, di conseguenza, di stato e di modo. Si tratta, a nostro avviso, di complementi abbastanza ben differenziati sotto il profilo semantico e sintattico, differenziati al punto da potersi configurare come vere e proprie classi.

Osservando però le possibili risposte offerte in (39) alla domanda formulata in (38), non possiamo non prendere atto, al contempo, della "labilità" talora

manifestata dai confini tra le classi individuate, che si mostrano a volte non del tutto invalicabili:

(38) 天气冷不冷? Tiānqì lěng bu lěng? [tempo freddo non freddo] Fa freddo?

(39) a. 冷得很。 Lěng de hěn. [freddo ST molto] Fa tanto freddo. b. 冷得要命。 Lěng de yào mìng. [freddo ST esigere vita] Fa un freddo da morire. c. 冷得厉害。 Lěng de lìhai. [freddo ST terribile] Fa terribilmente freddo. d. 比昨天冷得多。 Bĭ zuótiān lěng de duō. [rispetto ieri freddo ST molto] Fa molto più freddo di ieri. e. 冷得汽车发动不了。 Lěng de qìchē fādòng bu liao. [freddo ST terribile]

Invero, i complementi 要命 yào mìng "da morire", 厉害 lìhai "terribilmente" e 多 $du\bar{o}$ "molto (più)", presenti in (39 b.-d.), si rivelano pienamente assimilabili, per finalità comunicativa, al complemento di intensità 很 hěn "molto", che ricorre in (39 a.). Le forme 要命 yào mìng "da morire", 厉害 lìhai "terribilmente" e 多 $du\bar{o}$ "molto (più)" vanno allora ritenute intensificatori a tutti gli effetti (rispettivamente evolutisi da complementi di conseguenza, di stato e di modo tramite processi di desemantizzazione) oppure, essendo la loro origine ancora chiaramente leggibile, vanno intese come forme appartenenti a classi di complementi diverse? O, piuttosto, vanno viste come forme in transizione? Certo si tratta di casi particolarissimi, ma comunque esistenti.

Fa tanto freddo che le macchine non riescono a mettersi in moto.

D'altro canto, la possibilità di una risposta quale (39 e.), senz'altro alternativa a (39 a.-d.) e quindi a queste omologa quanto a capacità di implicare e sottolineare intensità, lascia supporre che tali implicazioni e sottolineature siano in realtà presenti, in misura variabile, in ciascuna frase con 得 de e che proprio questa sia la costante che, a mo' di filo sottile, ne lega e collega tutti i complementi (a prescindere dal modo in cui ciascuno dà espressione alle suddette implicazioni e

sottolineature, e dalla maggiore o minore forza ed evidenza di esse).

Di fatto, una conferma di questa nostra supposizione è offerta da frasi quali (40)-(43), che testimoniano come l'intensità dell'azione o stato espressi da un medesimo verbo possa essere implicata e sottolineata da complementi diversi, col ricorso a strategie differenti: da complementi di intensità o conseguenza in (40), di conseguenza o stato in (41), di conseguenza o modo in (42), di stato o modo in (43), di conseguenza, stato o modo in (44):

(40) a. 他高兴得很。

Tā gāoxìng de hěn.

[lui contento ST molto]

È contentissimo.

b. 他高兴得睡不着觉。

Tā gāoxìng de shuì bu zháo jiào.

[lui contento ST dormire non conseguire sonno]

È così contento che non riesce a prendere sonno.

(41) a. 孩子烧得直说胡话。

Háizimen shão de zhí húshuō.

[ragazzo bruciare ST molto ininterrottamente delirare]

Il ragazzo delira per la febbre.

b. 孩子烧得滚烫滚烫的。

Háizi shāo de gŭnguntàngtàng de.

[ragazzo bruciare ST bollente-bollente ST]

Il ragazzo arde di febbre.

(42) a. 他跳舞跳得满身大汗。

Tā tiào wǔ tiào de măn shēn dà hàn.

[lui ballare danza ballare ST pieno corpo grande sudore]

Ha ballato fino a ritrovarsi in un bagno di sudore.

b. 他跳舞跳得非常好。

Tā tiào wǔ tiào de fēicháng hǎo.

[lui ballare danza ballare ST estremamente buono]

Ha ballato benissimo.

(43) a. 她做菜做得挺好吃。

Tā zuò cài zuò de tǐng hǎochī.

[lei fare pietanza fare ST molto buono]

Cucina piatti squisiti.

b. 她做菜做得和妈妈一样好。

Tā zuò cài zuò de hé māma yíyàng hǎo.

[lei fare pietanza fare ST con mamma ugualmente bene]

Cucina altrettanto bene di sua madre.

(44) a. 房间打扫得一点灰尘都没有。

Fángjiān dăsăo de yì diăn huīchén dōu méi yŏu.

[stanza spazzare ST un CL: po' polvere tutto non esserci]

La stanza è stata ripulita fino a far scomparire ogni traccia di polvere.

b. 房间打扫得干干净净的。

Fángjiān dăsăo de gānganjìngjìng de.

[stanza spazzare ST pulito-pulito ST]

La stanza è stata spazzata fino ad essere perfettamente pulita.

c. 房间打扫得十分彻底。

Fángjiān dăsăo de shífēn chèdǐ.

[stanza spazzare ST estremamente completo]

La stanza è stata ripulita in modo radicale.

Certamente si potrebbe obiettare che in (40)-(44) i complementi di intensità e di conseguenza si caratterizzano per una valenza più immediatamente ed esplicitamente quantitativa, mentre i complementi di stato e di modo vedono il prevalere di una valenza qualitativa. Quantità e qualità non sono però, nei suddetti complementi, valori antitetici e mutualmente esclusivi, ma piuttosto indici complementari e inversamente proporzionali: tanto maggiore è l'implicazione quantitativa di un complemento, tanto minore è quella qualitativa, e viceversa.

La possibile compatibilità, in frasi con 得 de, di uno stesso verbo con complementi appartenenti a classi diverse ci pare possa essere assunta a dimostrazione di come tali complementi, pur se descrittivi di conseguenze, stati risultanti e modi, forniscano comunque anche indicazioni di intensità, e di come proprio in tali indicazioni sia da riconoscere il denominatore comune che aggrega tutti questi complementi in un unico grande insieme, rendendo così conto dell'impiego distintivo, laddove essi ricorrono, della particella strutturale 得 de.

In considerazione di questo denominatore comune, ci sembra più che giustificato adottare una denominazione unificata per tutti i complementi introdotti da 得 de, e la scelta della denominazione non può che cadere, a nostro avviso, su un termine, per altro già ampiamente invalso nell'uso, quale complementi di grado.

La conclusione che quindi traiamo a seguito della nostra analisi è che si possa identificare un unico grande insieme di complementi con 得 de, i complementi di grado, suddivisibili in quattro sotto-insiemi: complementi di intensità (costituiti da intensificatori), complementi di conseguenza (costituiti da frasi), complementi di stato (costituiti da gruppi verbali attributivi con soggetto logico ricuperabile) e complementi di modo (costituiti da gruppi verbali attributivi privi di soggetto logico).

BIBLIOGRAFIA

ABBIATI Magda, "Verbi attributivi come determinanti verbali o come complementi di grado nella lingua cinese moderna", *Asiatica Venetiana*, 10/11, 2005/2006, pp. 3-30

- CHAO Yuen Ren, *A Grammar of Spoken Chinese*, Berkeley Los Angeles London, University of California Press, 1968
- FAN Xiao 范晓, "V de ju de 'de' hou chengfen V 得句的'得'后成分" [I costituenti che seguono de nelle frasi V de], Hanyu xuexi, 6, 1992, pp. 5-8
- FAN Xiao 范晓, "Fudong 'V de' ju 复动'V得'句" [Frasi 'V de' con verbo ripetuto], Yuyan jiaoxue yu yanjiu, 4, 1993, pp. 57-74
- FANG Yuqing 房玉清, Shiyong Hanyu yufa 实用汉语语法 [Grammatica pratica di lingua cinese], Beijing, Beijing Yuyan Xueyuan chubanshe, 1992. Nel presente lavoro è stata consultata la riedizione riveduta del 2001 (Beijing, Beijing Daxue chubanshe)
- Hu Yushu 胡裕树 (a cura di), Xiandai Hanyu 现代汉语 [Cinese moderno], Shanghai, Shanghai jiaoyu chubanshe, 1962
- HUANG Borong 黄伯荣 LIAO Xudong 廖序东, Xiandai Hanyu 现代汉语 [Cinese moderno], Beijing, Gaodeng jiaoyu chubanshe, 1997
- LI Charles THOMPSON Sandra, *Mandarin Chinese. A Functional Reference Grammar*, Berkeley Los Angeles London, University of California Press, 1981
- LI Linding 李临定, "Dai 'de' zi de buyu ju 带'得'字的补语句" [Frasi con complementi con de], Zhongguo yuwen, 5, 1963, pp. 396-410
- LIU Yuehua 刘月华, "Zhuangyu yu buyu de bijiao 壮语与补语的比较" [Confronto tra determinanti verbali e complementi], Yuyan jiaoxue yu yanjiu, 1, 1982, pp. 22-37
- LIU Yuehua 刘月华 PAN Wenyu 潘文娱 GU Wei 故韡, *Shiyong xiandai Hanyu yufa* 实用现代汉语语法 [Grammatica pratica di cinese moderno], Beijing, Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe, 1983
- LU Jianji 鲁健骥, "Zhuangtai buyu de yujing beijing ji qita 状态补语的语境背景及其他" [Complementi di stato: contesto, background e altro], Yuyan jiaoxue yu yanjiu, 1, 1992, pp. 32-42
- LU Jianji鲁健骥, "Zhuangtai buyu de jufa, yuyi, yuyong fenxi zai jiaoxue zhong de yingyong 状态补语的句法, 语义, 语用分析在教学中的应用 [L'applicazione in campo didattico dell'analisi sintattica, semantica e pragmatica del complemento di stato]", Yuyan jiaoxue yu yanjiu, 2, 1993, pp. 22-31
- Lü Shuxiang 吕叔湘 (a cura di), Xiandai Hanyu babai ci 现代汉语八百次 [Ottocento parole del cinese moderno], Beijing, Shangwu yinshuguan, 1980
- MA Qingzhu 马庆株, Han chengdu buyu de shubu jiegou 含程度补语的述补结构 [Strutture predicato-complemento comprendenti complementi di grado], Yufa yanjiu yu tansuo, 4, 1988, pp. 81-87
- MA Zhen 马真, Jianming shiyong Hanyu yufa jiaocheng 简明实用汉语语法教程 [Compendio di grammatica cinese pratica], Beijing, Beijing Daxue chubanshe, 1997
- NIE Zhiping 聂志平, "'Dong₁ + de + ming + dong₂' yu 'ba ming + dong₁ + de + dong₂'" [V₁ + de + N + V₂ e ba N + V₁ + V₂], Qiqiha'er shifan xueyuan xuebao, 1, 1992, pp. 81-84

- Ou Qi 瓯齐, "Yong zhuci 'de' lianjie de buyu suo biaoda de yiyi 用助词 "得"连接的补语所表达的意义" [Il significato espresso dai complementi introdotti dalla particella *de*], *Hanyu xuexi*, 4, 1983, pp. 34-43
- SONG Yugan 宋玉杆, "Lun dai 'de' jianyushi 论带'得'兼语式" [Sulle forme telescopiche con de], Xuzhou Shifan Xueyuan xuebao, 1, 1979, pp. 69-72
- WANG Huan 王还, "Hanyu jieguo buyu de yi xie tedian 汉语结果补语的一些特点" [Alcune caratteristiche dei complementi di risultato nella lingua cinese], Yuyan jiaoxue yu yanjiu, 2, 1979, pp. 4-13
- WANG Huan 王还, "Hanyu de zhuangyu yu 'de' hou de buyu he yingyu de zhuangyu 汉语的壮语与'得'后的补语和英语的壮语" [Determinanti verbali e complementi introdotti da *de* in cinese e determinanti verbali in inglese], *Yuyan jiaoxue yu yanjiu*, 4, 1984, pp. 61-66, 29
- WANG Qiupi 王邱丕 SHI Jianji 施建基, "Chengdu he qingzhuang"程度和情状 [Grado e modo], Zhongguo yuyan, 6, 1990, pp. 416-421
- XU Dan, *Initiation à la syntaxe chinois*, Paris, Langues & Mondes L'Asiathèque, 1996
- XU Shaozao 许绍早, "Lüe lun buzuyu 略论不足语" [Breve discussione sui complementi], Beijing Renmin Daxue renwen kexue xuebao, 2, 1956, pp. 145-168
- YIP Po-ching RIMMINGTON Don, *Chinese. A Comprehensive Grammar*, London New York, Routledge, 2004
- ZHANG Aimin 张爱民, "Xingrongci chongdieshi zuo zhuangyu yu zuo qita chengfen de bijiao 形容词重叠式作壮语与作其他成分的比较" [Confronto tra i verbi attributivi raddoppiati in funzione di determinante verbale e in altre funzioni], Yuyan jiaoxue yu yanjiu, 2, 1996, pp. 67-78
- ZHANG Yufeng 张豫峰, "'De' ziju yanjiu shuping '得'字句研究述评" [Rassegna degli studi sulle frasi con de], Hanyu xuexi, 2, 2000, pp. 23-28
- ZHANG Zhigong 张志公, Hanyu yufa changshi 汉语语法常识 [Nozioni di grammatica cinese], Shanghai, Shanghai jiaoyu chubanshe, 1953
- ZHU Dexi 朱德熙, *Yufa jiangyi* 语法讲义 [Dispensa di grammatica], Beijing, Shangwu yinshuguan, 1982

I PALAZZI IMPERIALI DI NANCHINO

Alida Alabiso

La città di Nanchino, anche se non sempre con il nome attuale, fu capitale della Cina in diverse epoche.¹ Come tale essa fu dotata di palazzi imperiali. Oggi di tali palazzi non rimane pressoché nulla. Le vicende storiche hanno portato alla loro distruzione ma, dai pochi resti venuti alla luce con le ricerche archeologiche e dai testi letterari che li descrivono, possiamo dedurre che essi furono grandiosi e imponenti quanto quelli ancora esistenti a Pechino² e a Shenyang.³

1. I palazzi dei Wu

Il primo palazzo imperiale di Nanchino fu fatto costruire da Sun Quan 孫權, fondatore del regno meridionale di Wu 吳.⁴ Nel 9° mese del 1° anno dell'èra Huanglong 黄龍 (corrispondente al periodo dal 22 ottobre al 20 novembre 222, nel calendario giuliano), Sun Quan, vi stabilì la sua capitale⁵ denominandola Jianye 建業.

Sun Quan inizialmente stabilì la sua corte nel palazzo del fratello Sun Ce⁶ 孫策. Nel 3° mese del 10° anno dell'èra Chiwu 赤烏 (dal 3 aprile al 2 maggio 247) dette inizio a lavori di ristrutturazione, cambiandogli il nome in *Taichu gong*⁷ 太初宫. Furono usati i materiali in legno e le tegole del palazzo che Sun Quan aveva abitato precedentemente a Wuchang⁸ 武昌. Nell'11° anno i lavori furono terminati. Di questo palazzo si sa soltanto che il padiglione principale si chiamava *Shenlong Dian* 神龍殿; si conoscono, anche se con alcune discordanze tra le fonti, i nomi delle porte e le dimensioni.

I lati del complesso palaziale erano delimitati da fossati difensivi. Il Gaillard,9 che si fonda su un'antica mappa di Jianye, elenca le porte del palazzo, che erano in tutto otto, di cui cinque situate nel lato sud. La porta nord si chiamava Yuanwu Men 元武門, quella ovest Baihu Men 白虎門, quella est Qinglong Men 青龍門 e le cinque a sud, da ovest ad est, Youye Men 右掖門, Mingyuan Men 明元門, Gongche Men 公車門, Shengxian Men 昇賢門 e Zuoye Men 左掖門. L'ingresso vero e proprio

¹ L'A. ringrazia il professor Piero Corradini, emerito di Storia dell'Asia Orientale nell'Università degli Studi "La Sapienza", Roma, per l'aiuto datole nella ricerca e nell'interpretazione dei testi cinesi utilizzati.

² Sui palazzi imperiali di Pechino si veda, da ultimo, Corradini, 2006.

³ Sul palazzo imperiale di Shenyang v. Corradini, 2005. L'A. ringrazia il prof. Corradini per averle dato in visione il dattiloscritto.

⁴ Su Sun Quan si veda de Crespigny, 1990.

⁵ Sanguozhi, 2000, j. 47, Wu Shu 吳書 2, p. 995.

⁶ Sun Ce (175-200) contribuì grandemente alla potenza della famiglia Sun, nel periodo finale degli Han Posteriori. Su di lui si veda de Crespigny, 1990, pp. 146-200.

⁷ Sanguozhi, 2000, ivi, p. 1001.

⁸ Jiankang, 2000, j. 21, p. 1a.

⁹ Gaillard, 1923, p. 44.

al Palazzo era la *Gongche Men* 公車門, il cui nome significa "Porta delle vetture pubbliche". A sud, posta sul fossato, c'era la *Xuanyang Men* 宣揚門 (Fig. 1).

Secondo il *Jingding Jiankang Zhi* la porta *Yuanwu Men* si chiamava *Xuanwu Men*玄武門 e la *Qinglong Men* si chiamava *Canglong Men*¹⁰ 倉龍門.

Ad est, all'interno del fossato ma fuori del palazzo, era collocato l'accampamento delle guardie di palazzo (Yuan Cheng 苑城) mentre ad ovest, di fronte alla Baihu Men, sorgeva il deposito Cang Cheng 倉城, grande magazzino imperiale per cereali ed altri beni di prima necessità.

Per quanto riguarda le dimensioni, mentre sia il Gaillard che il *Jingding Jiankang Zhi* danno un perimetro di 500 *zhang* 丈, pari a m 1.750, una annotazione al *San Guo Zhi*, citando un'opera oggi perduta, il *Taikang san nian di ji* 太康三年地記 la diminuisce notevolmente, stimandola a 300 *zhang*, pari a m 1.050.¹¹

Un altro palazzo, il *Zhaoming Gong* 昭明宮, fu fatto costruire da Sun Hao 孫皓, ultimo monarca di Wu, a partire dal 6° mese del 2° anno dell'èra Ganlou 甘露 (9 luglio-6 agosto 267), a oriente del *Taichu Gong*. Sembra che il perimetro di questo palazzo misurasse anch'esso 500 *zhang*.¹²

2. Il palazzo dei Jin

Quando la dinastia Jin 晉 nel 318 trasferì la sua capitale a Jianye, rinominandola Jiankang 健康, il palazzo *Tianchu Gong* fu ricostruito ed ebbe il nome di *Jiankang Gong* 健康宫. La planimetria doveva essere completamente diversa rispetto al precedente palazzo. Erano infatti scomparse le cinque porte sul lato sud, sostituite da un'unica porta *Da Sima Men* 達司馬門 mentre lungo gli altri lati le porte assumevano i nomi, rispettivamente, di *Xiye Men* 西掖門 ad ovest, *Taiping Men* 太平門 a nord e *Dongye Men* 東掖門 a est. Il palazzo inoltre era inserito al centro della città di Jiankang, che veniva munita di una cinta di mura con dodici porte: quattro a nord (*Daxia Men* 大夏門, *Yuanwu Men* 元武門, *Guangmo Men* 廣莫門, *Tingxi Men*庭喜門), quattro a sud (*Lingyang Men* 陵陽門, *Xuanyang Men* 宣陽門, *Kaiyang Men* 開陽門, *Qingming Men* 清明門), due ad ovest (*Ximing Men* 西明門, *Luge Men* 閶陽們) e due ad est (*Jianchun Men* 建春門, *Dongyang Men* 東陽門) (Fig. 2).

Contemporaneamente si cambiava anche il nome del *Zhaoming Gong*, ridenominandolo *Xianming Gong* 顯明宮.

La sorte di questi palazzi non è chiara. Essi furono certamente distrutti quando, nel 581, il primo imperatore della dinastia Sui 隨, Yang Jian¹³ 樣堅, unificò la Cina mettendo fine alla serie di dinastie meridionali che avevano avuto il loro centro nell'attuale Nanchino. Per la costruzione di un nuovo palazzo si dovette attendere che la città tornasse al rango di capitale, fatto che si verificò all'inizio della dinastia Ming (1368-1644).

¹⁰ Jiankang, 2000, j. 21, p. 1b.

¹¹ Sanguozhi, 2000, j. 48, Wu Shu 3, p.

¹² *Jiankang*, 2000, *j*. 21, p. 2b.

¹³ Fondatore della dinastia Sui. Regnò dal 581 al 600 con gli anni di regno Kaihuang 開皇. Nome postumo Wen Di 文帝, nome di tempio Gaozu 高祖.

3. La Nanchino dei Ming

Zhu Yuanzhang 朱元璋, il fondatore della dinastia Ming,¹⁴ fu a lungo incerto su dove stabilire la sua capitale.¹⁵ Sembra anche che questo problema fu uno dei più pressanti all'inizio del suo dominio.¹⁶ Dapprima egli optò per Kaifeng 開封, poi abbandonò questo progetto e fece costruire una capitale nel suo paese natale, Fengyang 風陽, rinominata Zhongdu 中都, cioè "Capitale Centrale", infine decise definitivamente di stabilirla a Nanchino. Con questo nome, che significa "Capitale del Sud", egli ridenominò la prefettura di Yingtian 應天 che sotto gli Yuan era conosciuta come Jiqing 集慶.

Fu necessario ricostruire la città *ex novo*. La Jiqing degli Yuan era piccola e inadatta a svolgere le funzioni di capitale (Fig. 3).

La Nanchino voluta costruire da Zhu Yuanzhang, però, non teneva in considerazione le prescrizioni del Zhou Li 周禮 per la costruzione delle città capitali.17 Secondo questo antico testo, infatti, la capitale ideale doveva essere di pianta quadrata, ogni lato doveva essere lungo nove miglia (li 里) e doveva avere tre porte per ogni lato, mentre nella parte interna ci dovevano essere nove strade in direzione nord-sud e nove in direzione est-ovest.18 La presenza di colline a nord, del fiume Yangzijiang 揚子江 ad ovest e a sud, del Lago Xuanwu 玄武 a nord-est costrinsero i progettisti ad adattare la pianta della città alla natura del terreno. La nuova capitale fu quindi caratterizzata da quattro sezioni concentriche. La sezione esterna consisteva in una muraglia in terra battuta (wai guo 外郭), dal perimetro di 180 li (90 km), terminata di costruire nel 4° mese del 23° anno dell'èra Hongwu (dal 24 aprile al 22 maggio 1390), con 16 porte, distribuite irregolarmente.¹⁹ Infatti sul lato orientale le porte erano sei: Yaofang Men 姚坊門, Xianhao Men 仙鶴門, Qilin Men 麒麟門, Cangbo Men 滄波門, Gaoqiao Men 高橋門, Shuangqiao Men 雙橋門, come anche dal lato sud: Shangfang Men 上方門, Jiagang Men 夾岡門, Fengtai Men 鳳台門, Da Xunxiang Men 大訓象門, Da Ande Men 大安德門, Xiao Ande Men 小安德門, a occidente una, la Jiangdong Men 江東門 e a nord tre: Foning Men 佛寧門, Shangyuan Men 上元們, Guanyin Men 觀音門.

Da una mappa riportata nello *Shoudu Zhi*²⁰ 首都志, anche se, come spesso avviene per le antiche mappe cinesi, le proporzioni sono rispettate molto sommariamente, si può vedere l'ubicazione delle porte e il tracciato della muraglia esterna di Nanchino (Fig. 4).

Di questa muraglia, descritta, con relativa elencazione delle porte, nella storia ufficiale della dinastia Ming²¹ (Ming shi 明史), si dovettero perdere ben presto le

¹⁴ Nome postumo Gao Di高帝, nome di tempio Taizu 太祖, regnò con il nome degli anni di regno Hongwu 洪武 dal 1368 al 1398.

¹⁵ Farmer, 1976, pp. 41-57.

¹⁶ Wu Han, 1965, p. 143.

¹⁷ Nella sezione *Kao Gong Ji 考*工記 (*Zhouli,* 1965, *j.* 41, 14/b-15/b); Biot, 1865, t. II, vol. XLIII, 22-28, pp. 555-558

¹⁸ Corradini, 1987, pp. 181-199. Si veda a p. 188.

¹⁹ Mingshi, 2000, j. 40, zhi 志 16, Dili 地理 1, p. 775.

²⁰ Shoudu, 1985.

²¹ Mingshi, 2000, l. c.

tracce, tanto che non figura nella carta di Nanchino pubblicata nel 1912 dal Madrolle²² (Fig. 5).

Alla cinta suddetta seguiva poi la città vera e propria, circondata da una muraglia in pietra e con 13 porte,²³ sempre distribuite irregolarmente: a nord la Zhongfu Men 鐘阜門, la Jinchuan Men 金川門 e la Shence Men 神策門, ad ovest la Yifeng Men 儀鳳門, la Dinghuai Men 定淮門, la Qingliang Men 清涼門, la Shicheng Men 石城門e la Sanshan Men 三山門, a est la Taiping Men 太平門e la Chaoyang Men 朝陽門, a sud la Zhengyang Men 正陽門, la Tongji Men 通濟門e la Jubao Men 聚寶門(Fig. 6).

4. La Città e il Palazzo imperiale

All'interno della città, nella parte sud-orientale, ad est dell'antico sito dei palazzi *Taichu* e *Jiankang* (Fig. 6), venne costruita la città imperiale (*Huang Cheng* 皇城o *Cijin Cheng* 紫禁城, "Città Purpurea Proibita") e, all'interno di essa, il Palazzo imperiale (*Huang Gong* 皇宮o *Gu Gong* 故宮).

La città imperiale presentava un rigido orientamento in direzione sud-nord e la porta delle mura che vi dava accesso era la *Zhengyang Men*.

Una strada diritta partiva dalla *Zhengyang Men*, passava attraverso la *Hongwu men* 洪武門 e proseguiva, contornata dagli edifici in cui avevano sede i Ministeri e i comandi militari, verso la *Fengtian Men* 鳳天門, dalla quale, attraversata la Chang'an Jie 長安街, si entrava nella città imperiale vera e propria. Qui dopo la *Fengtian Men* furono costruiti l'"Altare del Suolo e delle Messi" (*She Ji Tan* 社稷壇) ad ovest e il "Tempio degli Antenati Imperiali" (*Tai Miao* 太廟) ad est; entrambe le costruzioni erano di fondamentale importanza per l'affermazione della sovranità imperiale.²⁴

Attraverso la "Porta Meridiale" (Wu Men 午門) si entrava quindi nel Palazzo imperiale vero e proprio, il Gugong (Fig. 7 e Fig. 8), che fu completato soltanto nel 1373.25 Dalla Wu Men si accedeva ai principali padiglioni, Feng Tian Dian 鳳天殿, Hua Gai Dian 華蓋殿 e Jin Shen Dian 謹身殿, posti in successione sullo stesso asse. Dopo l'ultimo dei tre padiglioni tre si entrava nel "Palazzo Posteriore" (Hou Gong 後宮), residenza privata dell'imperatore e delle sue mogli e concubine. L'edificio più importante di questa sezione era il Kun Ning Gong 坤寧宮. Ad est dei tre padiglioni principali sorgeva il Wen Hua Dian 文化殿, residenza dell'erede al trono, e ad ovest il Wu Ying Dian 武英殿, usato dall'imperatore per fini rituali e altre occasioni speciali (Fig. 9). Un'analoga disposizione di questi edifici fu sostanzialmente riprodotta nel Palazzo Imperiale di Pechino.26

Nel complesso il Palazzo imperiale di Nanchino doveva essere una costruzione imponente e magnifica (Fig. 10), che rispettava i canoni di assialità e ordine improntati al confucianesimo.

²² Madrolle's Guide Books, 1912.

²³ Mingshi, 2000, l. c.

²⁴ Chavannes, 1910, pp. 437-526.

²⁵ Farmer, 1976, p. 55.

²⁶ Farmer, 1976, pp. 55-56; Till, 1984, pp. 112-117.

5. La decadenza

Dopo il trasferimento della capitale a Pechino ad opera dell'imperatore Yongle (1420) il Palazzo di Nanchino fu praticamente abbandonato ed ebbe inizio la sua lunga decadenza. Un incendio del 1485 distrusse molti edifici ma furono fatte solo piccole ristrutturazioni.²⁷

Comunque, alla fine della dinastia, esso doveva essere ancora in stato relativamente buono, se vi si stabilì il pretendente Zhu Yousong²⁸ 朱由崧, che qui fu proclamato imperatore nel 1644 e vi risedette finché la città, nel 1645, non cadde nelle mani degli invasori Mancesi. Prima dell'occupazione, non appena fuggito il pretendente, la popolazione della città saccheggiò il Palazzo, provocando ulteriori danneggiamenti.²⁹

Il nuovo governo utilizzò il Palazzo come sede del Governatore Generale delle tre province del Jiangsu 江蘇, Jiangxi 江西 ed Anhui 安徽 nonché del comandante della guarnigione mancese,³0 ma questo non impedì che il degrado delle strutture palaziali continuasse, tanto che, quando nel 1684 l'imperatore Kangxi³¹ 康熙 visitò il Palazzo, ne descrisse la rovina nel saggio *Guo Jinling lun*³² 過金陵論, rimpiangendo l'antico splendore del complesso.

Nel 1689 anche il letterato Kong Shangren 孔尚任 (1648-1718) lamentava che tegole e altri materiali fossero rubati per costruire abitazioni. Jonathan Hay avanza d'altro canto l'ipotesi che fosse la stessa guarnigione mancese a utilizzare questi materiali ed anche a venderli alla popolazione locale.³³

Questo ed altri fattori contribuirono alla distruzione del Palazzo che comunque doveva ancora esistere o quantomeno essere visibile nel 1912, in quanto figura nella mappa del Madrolle (Fig. 5).

6. I resti attuali

Oggi del Palazzo imperiale di Nanchino esiste ben poco. Sono visibili soltanto alcune basi di colonne e blocchi di pietra incisi. Evidentemente, la pessima usanza inaugurata dalla soldataglia mancese, di utilizzare gli edifici come cava di materiali da costruzione, è continuata nel tempo. Il governo della Repubblica Popolare Cinese ha posto i resti sotto protezione, ma l'intervento è stato tardivo. Sono stati anche intrapresi degli scavi ma quello che si è riuscito ad ottenere sono soltanto le planimetrie di quelli che erano stati i grandiosi edifici di una volta.

Uno studioso cinese, Feng Fangyu 馮方宇, ha aperto un interessante sito

²⁷ Till, 1984, p. 116.

 $^{^{28}}$ Primo degli imperatori dei cosiddetti "Ming meridionali" che tentarono di opporsi alla conquista mancese. Zhu Yousong regnò a Nanchino nel 1645 con il nome degli anni di regno Hongguang 弘光. V. Struve, 1984, pp. 15-45.

²⁹ Hay, 1999, si veda a p. 12.

³⁰ Shoudu, 1985, pp. 84-85; Hay, 1999, p. 12.

³¹ Nome personale Aisin Gioro Xuanye 愛新覺羅玄曄, nome postumo Ren Di 仁帝, nome di tempio 聖祖, regnò con il nome degli anni di regno Kangxi dal 1662 al 1722.

³² Citato in Hay, 1999, pp. 14-15.

³³ Hay, 1999, p. 15.

³⁴ Till, 1984, p. 115.

Internet (http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggdxj.htm) intitolato Nanjing Ming Gugong Yizhi Daquan 南京明故宫遺址大全 che comprende una abbondante documentazione fotografica, attuale e dell''800 e del '900, sullo stato dei resti del Palazzo. In pratica oggi resta ben poco come dimostrano, a titolo di esempio, le figure da 11 a 24.

Della Wu Men rimangono le massicce strutture portanti (Fig. 11) e i basamenti delle colonne che sostenevano la Yi Feng Lou 儀鳳樓, torre che la fiancheggiava (Fig. 12). Eppure ancora nel 1889 la porta era ben visibile insieme al Qian bu lang 千步廊, il "Corridoio dei Mille Passi" (Fig. 13) che la metteva in comunicazione con la Feng Tian Men (se ne veda l'ubicazione in Fig. 7). Sempre nello stesso torno di tempo (1888) esistevano ancora i ruderi delle torri Wu Feng Lou 五鳳樓 e Que Lou 闕楼 (Fig. 14). Negli anni '50-'60 del '900 la porta esisteva ancora, anche se sormontata da una nuova costruzione (Fig. 15 e Fig. 16). L'area compresa tra la Wu Men e la Feng Tian Men è stata scavata negli anni '80 del secolo scorso (Fig. 17), ma se è stato possibile identificare il perimetro degli edifici, furono portati alla luce solo basamenti frammentari di colonne e un unicorno che adornava la porta Feng Tian Men (Fig. 18). Si tratta di una scultura in marmo di pregevole fattura, dalla quale si può dedurre la qualità e l'alto livello artistico di quanto è andato perduto.

Anche il ponte *Wu Long Qiao* 五龍橋 (vedi Fig. 9, in basso al centro) sul fiume Jinshui 金水esisteva pure al tempo in cui furono scattate le foto (Fig. 19), ma oggi di esso non v'è più traccia.

Allo stesso modo sono andati perduti i pochi resti che esistevano ancora dello *She Ji Tan* (Fig. 20 e Fig. 21, vedi anche Fig. 7).

L'area della Xi Hua Men 西華門 (vedi Fig. 9, in basso a sinistra) è stata pure scavata, ma dal confronto tra quanto è stato trovato (Fig. 22 e Fig. 23) con vecchie fotografie (Fig. 24) emerge che anche in questo caso la perdita è stata irreparabile.

In conclusione quindi si può affermare che i Palazzi imperiali di Nanchino, che pure in altri tempi hanno avuto il loro splendore, sono andati completamente distrutti ad opera degli uomini, che non hanno saputo conservare al loro paese ed a sé quanto di bello altri uomini avevano prodotto.

BIBLIOGRAFIA

BIOT E., Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou, Paris, Imprimerie Nationale, 1851

CHAVANNES Edouard, "Le dieu du sol dans la Chine antique", Appendice a *Le T'ai Chan - Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, Éditions Ernest LEROUX, 1910

CORRADINI P. "La città cinese", in P. Rossi (a cura di), Modelli di Città, Torino, Einaudi, 1987

CORRADINI P., "The Manchu Capital Cities before the Conquest of China", *Mingqing Yanjiu*, 2005 (2006), pp. 67-91

CORRADINI P., Pechino – Il fascino della Città Proibita, Firenze, Giunti, 2006

Crespigny R. de, Generals of the South - The foundation and early history of the Three Kingdoms state of Wu, No. 16 of the Asian Studies Monographs: New Series of

- the Faculty of Asian Studies at The Australian National University, Canberra, 1990
- FARMER E. L., Early Ming Government The Evolution of Dual Capitals, Cambridge (Mass.) – London (England), East Asian Research Center, Harvard University Press, 1976
- GAILLARD L., S.J, Nankin d'alors et d'aujourd'hui Aperçu historique et géographique, Variétés Sinologiques nº 23, Shanghai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1923
- HAY J., "Ming Palace and Tomb in Early Qing Jiangning Dynastic Memory and the Openness of History", *Late Imperial China*, 20, 1, June 1999, pp. 1-48
- Madrolle's Guide Books: Northern China, The Valley of the Blue River, Korea, Paris, Hachette & Company, 1912
- STRUVE L. A., The Southern Ming, New Haven London, Yale University Press, 1984
- TILL B., In search of Old Nanking, Hong Kong, Joint Publishing Co., 1984
- Wu Han 吳晗, Zhu Yuanzhang zhuan 朱元璋轉, Shenghuo Dushu Xinzhi Sanlian Shudian 生活讀書三聯書店, Beijing, 1965
- Zhou Li Zheng Zhu 周禮鄭注 [I Riti dei Zhou commentati da Zheng (Xuan玄)], ed. Si Bu Bei Yao 西部備要, reprint Zhonghua shuju 中華書局, Taibei 臺北, 1965
- ZHOU Yanhe 周合, Jinding Jiankang Zhi 景定建康志, in Siku Quanshu 四庫全書, Ed. elettronica, Hong Kong, The Chinese University Press, 2000

Fonti delle immagini

Fig. 1: In Gaillard, 1910, p. 44, modificata dall'A.

Fig. 2: Da Gaillard, 1910, p. 50, modificata dall'A.

Fig. 3: Da Shoudu, 1985, Atlante di mappe, senza indicazione di pagina

Fig. 4: Da *Shoudu*, 1985, Atlante di mappe, senza indicazione di pagina. Dai nomi delle porte evidenziati con con un riquadro si può vedere il tracciato del muro in terra battuta. Manca la *Oilin Men* 麒麟門

Fig. 5: Da Madrolle's Guide Books, 1912, modificata dall'A.

Fig. 6: Da http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggdxj.htm, modificata dall'A.

Fig.7: Da http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggdxj.htm, modificata dall'A.

Fig. 8: Da http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggdxj.htm

Fig. 9: Da http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggdxj.htm, modificata dall'A.

Fig. 10: Da Till, 1984, p. 113

Fig. 11: Da http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggdxj.htm

Fig. 13: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/1.html

Fig. 14: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/2.html

Fig. 15: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/5.html

Fig. 16: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/6.html

Fig. 17: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/23.html

Fig. 18: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/22.html

Fig. 19: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/8.html

Fig. 20: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/9.html

Fig. 21: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/10.html

Fig. 22: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/24.html

Fig. 23: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/25.html

Fig. 24: Dal sito Internet

http://www.jllib.cn/ffy/mggyzdq/mggjiuying/source/12.html

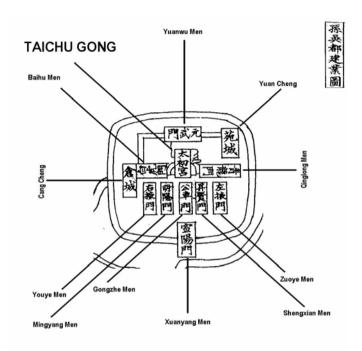


Fig. 1 Particolare di un'antica Mappa della Jianye dei Wu (Sun Wu Du Jianye Tu 孫吳都建業圖)

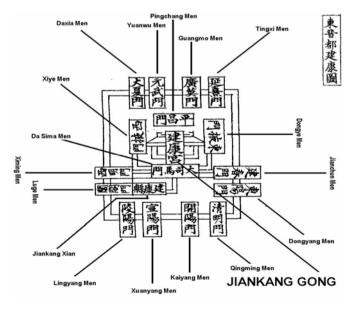


Fig. 2 Antica Mappa del Jiankang Gong in epoca Jin (*Dong Jin Du Jiankang Tu* 東晉都建康圖)

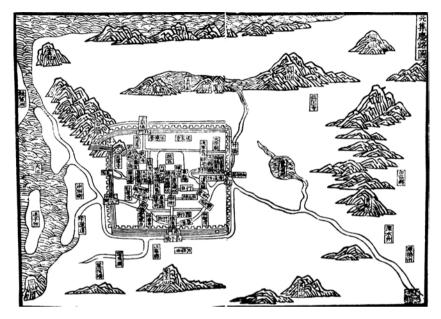


Fig. 3 Mappa della Jiqing degli Yuan

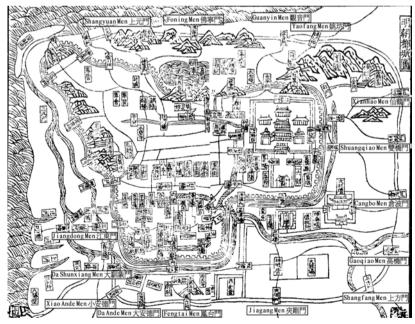


Fig. 4 Antica mappa della città di Nanchino, capitale dei Ming (Ming Chao Ducheng Tu 明朝都城圖)

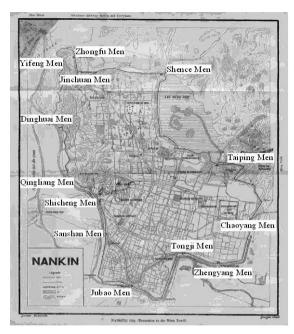


Fig. 5 Mappa di Nanchino nel 1912

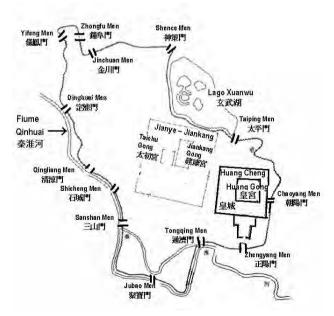


Fig. 6 Le mura di Nanchino e il Palazzo imperiale



Fig. 7 La Città e il Palazzo Imperiale

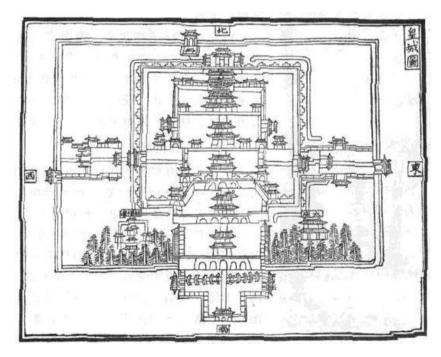


Fig. 8 Antica mappa della città imperiale

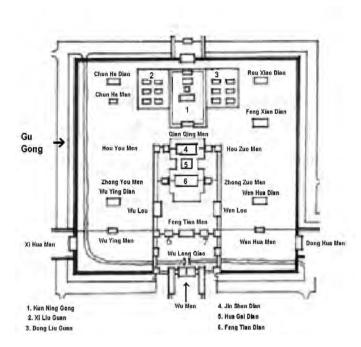


Fig. 9 Il Palazzo imperiale

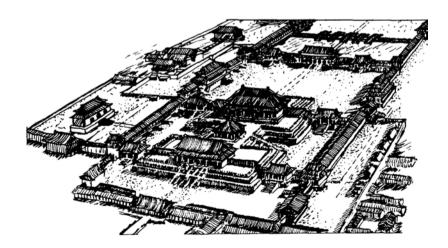


Fig. 10 Ricostruzione ipotetica del Palazzo Imperiale di Nanchino



Fig. 11 Resti della Wu Men



Fig. 12 Resti della Yi Feng Lou della Wu Men

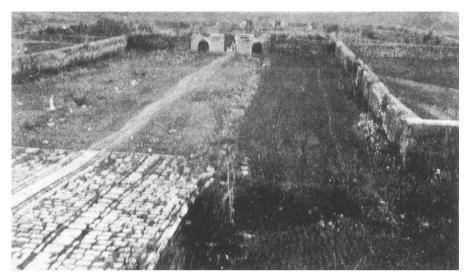


Fig. 13 Il "Corridoio dei Mille Passi" (*Qian bu lang*) fuori della porta Wu Men, in una foto del 1889



Fig. 14 Resti delle torri Wufeng Lou e Que Lou della porta Wu Men in una foto del 1888

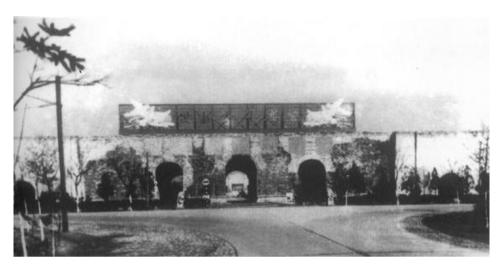


Fig. 15 La porta Wu Men in una foto degli anni '50 del '900

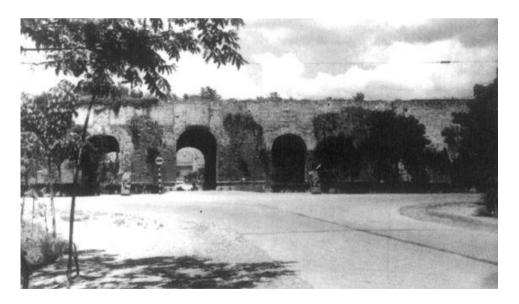


Fig. 16 La porta Wu Men in una foto degli anni '60 del '900

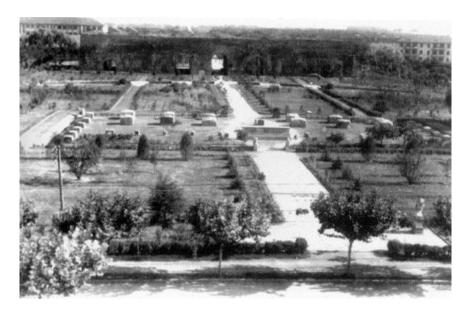


Fig. 17 Veduta degli scavi della Wu Men e della Feng Tian Men (foto degli anni '80 del '900)



Fig. 18 Unicorno della porta Feng Tian Men 奉天門 (foto degli anni '80 del '900)

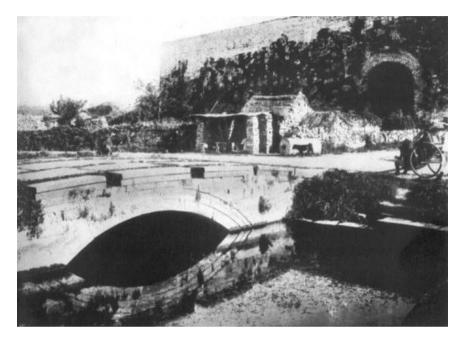


Fig. 19 Il ponte Wu Long Qiao sul fiume Jinshui all'interno della porta Wu Men (vecchia foto, non datata)



Fig. 20 L'area dello She Ji Tan 社稷壇 (vecchia foto, non datata)

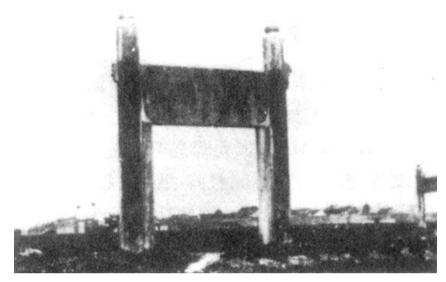


Fig. 21 Arco trionfale delle rovine dello She Ji Tan (vecchia foto, non datata)



Fig. 22 Veduta degli scavi attuali della Xi Hua Men



Fig. 23 Altra veduta degli scavi attuali della Xi Hua Men



Fig. 24 Resti della Xi Hua Men (vecchia foto, non datata)

LO STUDIO DELLA SOCIETÀ NELLO SPAZIO

I PERCORSI DELLA GEOGRAFIA SOCIALE FRANCESE, TRA IMPEGNO E SILENZIO

Fabio Amato

1. Le prime impronte della geografia sociale francese

L'evoluzione della geografia sociale francese ha un andamento abbastanza singolare: compare alla fine dell'Ottocento prima dell'espressione geografia umana - che si impone solo con l'opera di Jean Brunhes (nel 1910) - pur essendone sostanzialmente un sinonimo. Bisogna attendere il secondo dopoguerra per rintracciare un percorso che meglio ne definisca i caratteri. Un indirizzo di studi promosso, come vedremo, da pochi ricercatori "pionieristici", per poi svilupparsi a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso.1

L'esercizio di rintracciare illustri predecessori di un particolare filone di studi spesso è un'operazione funzionale a giustificare, a posteriori, la rilevanza e il prestigio di questa specifica area di ricerca. In questa circostanza, rintracciare i prodromi di un filone della geografia francese diventa rilevante poiché fornisce la misura dell'intermittente interesse che questa branca della geografia ha suscitato in un lungo periodo.

L'attenzione per le questioni sociali in stretta relazione con i luoghi, in Francia, registra non pochi riferimenti anteriori alla stessa definizione dello statuto disciplinare delle scienze sociali. Basti pensare all'opera di Vauban, Villermé, alla produzione letteraria di Emile Zola o alle inchieste come quella condotta dai dottori Bonamy e Guepin nel 1835 sulle condizioni della classe operaia a Nantes.² Nel caso specifico della scuola francese di geografia sociale è possibile vantare una storia ultracentenaria con padri fondatori del calibro di Elisée Reclus (1830-1905) che ha esplicitamente utilizzato l'espressione. Riteniamo pertanto opportuno dedicare un breve approfondimento che funga da prologo alla contemporaneità della branca disciplinare in oggetto.

L'espressione "geografia sociale" compare per la prima volta negli anni Settanta del XIX secolo, nell'ambito delle riviste La Réforme Sociale e Science Sociale, fondate dal sociologo ed economista Pierre Le Play. In particolare, nella prima rivista si usa questo termine per recensire l'opera di Reclus Nouvelle Géographie Universelle, e, nella seconda rivista, Edmond Demoulins pubblica, in diversi articoli, una geografia sociale della Francia. Il contesto scientifico ed accademico di allora è quello della definizione positivista delle singole scienze, inclusa la geografia, ma non è un caso che sia la sociologia (Le Play e i suoi allievi) a coniare per prima

¹ Meneghel, 1987.

² Un'indagine sulla miseria della città e sulla crisi dell'ordine sociale nella fase di inurbamento successivo allo sviluppo industriale che, anche se meno nota, ha lo stesso valore di denuncia dell'indagine effettuata da Frederic Engels nei quartieri operai di Manchester qualche anno più tardi. Cfr. Bonamy - Guepin, 1835, ristampato dall'Università di Nantes nel 1981 (citato in Hérin, 1984).

l'espressione in questione, attribuendole il compito di studiare le relazioni tra contesto geografico, famiglia e organizzazione del lavoro.³

Il rapporto tra queste due discipline si è caratterizzato, nel corso dei decenni, in modo dialogico e spesso conflittuale. Una relazione/sovrapposizione che ancora oggi suscita non poche perplessità,⁴ ma che nel periodo a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento appare anche occasione di un ricco e proficuo dialogo. Sono gli anni in cui, in particolare in area francofona, geografia umana, antropogeografia e geografia sociale risultano utilizzati, almeno apparentemente, come sinonimi. Nell'ambito della geografia sono gli anni in cui, in una logica positivista, si rivendica con forza l'unitarietà del sapere, includendo negli interessi sia gli aspetti di geografia fisica che quelli relativi all'intervento dell'uomo. Ma soprattutto sono gli anni in cui la rivista *Année de Sociologie* trova spazio un dibattito scientifico sull'opera di Ratzel, promosso da Emile Durkheim e dai suoi allievi.

Sempre sul finire del XIX secolo emerge la figura di Elisée Reclus, geografo anarchico, che nella sua ponderosa opera sviluppa un interesse per la dimensione socio-spaziale e, pur assumendo un ruolo di critica nei confronti della società a lui contemporanea, nei fatti, non scioglie la sinonimia tra la geografia *tout court* e la sua declinazione sociale. La sua opera, il suo continuo viaggiare e l'impegno divulgativo che si era prefisso contribuiscono poco ad arricchire il dibattito, essendo egli un militante soprattutto al servizio del suo ideale politico.⁵ La sua opera divulgativa si esprime anche attraverso la pubblicazione, fino alla sua morte, sui periodici anarco-comunisti e, soprattutto, nell'introdurre i contributi dei padri fondatori dell'anarchismo come "Dieu et l'État" di Bakunin (1882) e "La Révolte du Pain" di Kropotkin (1892), il quale, anche se in maniera molto episodica, non disdegna incursioni nelle tematiche territoriali collaborando ai lavori di Reclus.⁶

È in particolare *L'Homme et la Terre* (1905-08), l'opera conclusiva dell'immensa produzione reclusiana, che assume i caratteri più propriamente sociali, affrontando il tema della lotta di classe, dell'equilibrio tra natura e uomo e del ruolo primordiale dell'individuo. Una pubblicazione apparsa postuma ma che nelle intenzioni dell'autore doveva essere un saggio di "geografia sociale". ⁷ In realtà, nell'opera di questo geografo libertario – se si eccettua qualche riferimento alla struttura sociale di alcuni paesi oppure all'analisi della scolarizzazione nel caso della Spagna – il progetto sembra più di geografia storica e di descrizione di una teoria dell'evoluzione dell'umanità sulla terra. ⁸

Camille Vallaux (1870-1945) e Jean Brunhes (1869-1930) possono essere iscritti, a

³ Hérin, 1984.

⁴ L'inutilità e l'ambiguità della geografia sociale è una considerazione abbastanza diffusa tra i geografi francesi, si veda ad esempio Roger Brunet o Michel Lussault che considerano implicito nella dimensione spaziale quella sociale. Il termine spaziale è, dunque, sufficiente a se stesso e rende inutile qualsiasi prefisso (Brunet, 1992).

⁵ Hérodote, 2005; Giblin, 1976.

⁶ Coppola, 1986.

⁷ Reclus, 1982; Errani, 1984; Reclus, 1999; Hérodote, 2005.

⁸ "La Terre et l'Homme è più un affresco storico e una sintesi di scienze sociali, qualche volta messianico, che un'opera di geografia" (Hérin, 1994, p. 33).

diverso titolo, tra i precursori della geografia sociale. Il primo usa esplicitamente nelle sue opere l'espressione, anche se è sostanzialmente un sinonimo di geografia umana, nel tentativo di svincolarsi dal determinismo ambientalista, insistendo sulla libertà degli uomini nei confronti delle condizioni naturali.9 I grandi dibattiti scientifici e filosofici condizionano anche l'opera di Brunhes che, però, riesce a meglio definire il ruolo dei fatti sociali e le pratiche della vita sociale nello studio geografico, accordando un minimo spazio alla miseria urbana e alla diffusione delle malattie epidemiche¹⁰ al punto da poter essere considerato l'unico reale precursore della geografia sociale contemporanea.¹¹ Isolato è anche lo studio di André Siegfried sui comportamenti collettivi. L'autore, di solito studiato nella geografia politica, analizza la distribuzione spaziale di fatti di natura sociale quali le scelte elettorali: dietro le scelte politiche si leggono le strutture della proprietà terriera, la dispersione rurale, la distribuzione della scuola pubblica e di quella privata.¹² Partendo dagli studi di Siegfried, in anni più recenti, la geografia del comportamento elettorale diventa un ambito di interesse degli studiosi francesi che traccia una prospettiva originale di lettura del rapporto tra spazio e società. 13

La dimensione antropica prende sempre più piede nell'attenzione dei geografi e i punti di sovrapposizione con la sociologia non appaiono pochi. I primi decenni del Novecento – benché ricchi di grandi tensioni sociali, politiche e culturali – vedono i geografi transalpini impegnati a salvaguardare l'unità della disciplina, arrivando, con Paul Vidal del Blache (1845-1918), considerato il fondatore dell'approccio possibilista, a definire la geografia come scienza dei luoghi e non degli uomini. Un'affermazione che sorprende se si pensa al rilievo che assumono nel possibilismo vidaliano i fattori culturali e sociali che si esprimono in una relativa autonomia dell'uomo e soprattutto nel concetto di *genere di vita*. L'esigenza di unitarietà si pone anche nei confronti della concorrenza disciplinare della sociologia che tende ad allargare i propri campi d'azione, stabilendo rapporti con alcuni geografi (Ratzel, come detto, ma anche Albert Demangeon). Nel clima culturale del tempo, si inserisce uno storico appassionato di geografia, Lucien

⁹ Si vedano le opere del 1908 (*Géographie sociale: la Mer*, Parigi, Doin) e del 1911 (*La Géographie sociale: le Sol et l'Etat*, Parigi, Doin).

¹⁰ Brunhes, 1946.

¹¹ Hérin, 1984.

¹² Siegfried, 1913.

¹³ Buléon, 1988; Lévy, 1994.

¹⁴ Questa frase, una sorta di manifesto della geografia possibilista, è stata scritta nel 1913 nell'articolo "Les conditions distinctives de la géographie", negli Annales de la géographie, vol. XXII, n. 124, pp. 289-299. La concettualizzazione del possibilismo, in contrapposizione al determinismo, è, invece, opera di Lucien Febvre (1980). Il possibilismo rappresenta la scuola classica di geografia umana francese che si avvalse della formazione storica e, partendo ancora dal binomio uomo-ambiente, portò l'attenzione sul ruolo dell'uomo, inteso come libero di decidere, di costruirsi un proprio ambito territoriale, vincolato non tanto da una natura con caratteri di necessità, quanto dalla storia, dalle scelte compiute in passato. Dall'impostazione vidaliana si formò la tradizione idiografica delle monografie regionali.

¹⁵ L'insieme delle modalità materiali con cui si procacciano la sussistenza i gruppi umani in stretto rapporto con l'ambiente geografico.

Febvre che definisce la distinzione tra morfologia sociale e geografia. ¹⁶ La scelta per la Terra piuttosto che per la Società come oggetto di studio, sembra pertanto frutto della necessità di uscire dalla morsa della sociologia che attraverso la morfologia sociale si ritiene meglio attrezzata per affrontare le relazioni tra fatti geografici e sociali, relegando in un angolo la disciplina geografica. Peraltro, la formazione e l'impegno politico dei protagonisti del dibattito non sono da sottovalutare. La scuola vidaliana, pur nell'eterogeneità dei suoi esponenti, ha una impostazione di tipo storico, attingendo nell'humus culturale della borghesia repubblicana moderata (quasi tutti si formano all'École Normale Supérieure) contro la scuola sociologica più orientata verso le problematiche sociali molto pressanti in quell'epoca. Così, l'attenzione per la descrizione degli ambienti naturali conduce l'interesse dei geografi francesi verso l'Uomo piuttosto che verso i gruppi sociali o la dimensione politica dello studio geografico. La scuola possibilista apre la strada ad una sconfinata bibliografia di studi di sintesi regionale, manuali ed enciclopedie dove il riferimento alla società è molto sfumato ed evocato attraverso termini quale "civilizzazione" o "paesaggio umano". Sono gli anni in cui, dal punto di vista metodologico, prende piede con forza la descrizione delle singole realtà locali con strumenti d'analisi di tipo induttivo. Il dominio di questa impostazione degli studi non lascia spazio all'emergere di una reale geografia sociale che, in questa fase, possiamo dire essere solo presente, salvo che per qualche rara traccia, come nome ma non come contenuto di ricerca.

2. I pionieri del secondo dopoguerra

Le tracce impostate da Reclus, Vallaux e soprattutto da Brunhes sono rimaste prive di eco fino al secondo dopoguerra. A differenza di quanto accaduto nei primi decenni del secolo, le condizioni sociali e politiche successive al 1945 (la ricostruzione, la crescita dei partiti di sinistra, le grandi riforme sociali) appaiono come un terreno favorevole allo sviluppo di una maggiore coscienza ed impegno da parte della nuova generazione di geografi, tra cui si distinguono Abel Chatelain, Pierre George e successivamente Renée Rochefort.

Chatelain intraprende per primo un'apertura nei confronti di una "geografia sociologica comparata" che si delinea studiando e confrontando i differenti aspetti geografici dei comportamenti elettorali, religiosi, di consumo e di formazione, prendendo spunto dagli studi di Siegfried. ¹⁷ Una priorità assicurata alla dimensione sociale che, benché sia osservata con diffidenza dagli epigoni di Vidal non ha ancora un fondamento di analisi che vada oltre la tradizionale prospettiva della ripartizione dei fenomeni nello spazio. ¹⁸

Un impalco teorico viene fornito da isolati pionieri che utilizzano la matrice del

¹⁶ Febvre, 1980.

¹⁷ Chatelain, pp. 266-270, citato in Hérin, 1984.

¹⁸ Bisogna ricordare che "la corrente di geografia sociale molto attenta ai comportamenti, al lavoro e alle classi sociali si esprime [anche attraverso il lavoro del 1953] E. Juillard che, nel suo studio sulla vita rurale nella piana della Bassa Alsazia, analizza le strutture della società rurale nel loro funzionamento e nella loro evoluzione" (Hérin, 1984, p. 65).

materialismo storico, elaborando e applicando alle scienze sociali il pensiero di Karl Marx, allo studio e all'interpretazione di tipo geografico. È il lessico che cambia, facendo il loro ingresso nella letteratura geografica transalpina termini come classe e categorie sociali, conflitti e disuguaglianze.

Pierre George rappresenta l'esponente assoluto di questo approccio che, già in un'opera del 1936 (Géographie économique et sociale de la France), aveva introdotto in uno studio tradizionale prospettive diverse (la ripartizione sociale della popolazione, l'industria vista attraverso le strategie del capitalismo ecc.) e soprattutto un linguaggio del tutto nuovo (masse operaie, proletariato industriale, sfruttamento capitalista ecc.). Il testo più significativo, ai fini della nostra analisi, viene pubblicato dieci anni dopo con il titolo esplicito La Géographie sociale du monde. È un affresco sintetico (esce nella collana divulgativa Que sais-je?) del pianeta di allora ripartito in grandi insiemi socio-economici riconducibili a due grandi famiglie: le società rurali e le società industriali. Ma anche all'interno delle realtà più complesse George delinea i dualismi tra nazioni più avanzate e meno avanzate, facendo emergere l'ineguale ripartizione della ricchezza all'interno delle singole entità statali. Le strutture sociali, le caratteristiche e i comportamenti dei gruppi sociali, sono evocati quasi come un invito a lavori di approfondimento a scale più dettagliate, un suggerimento che cade nel silenzio della comunità dei geografi francesi. George enuncia, per la prima volta in maniera esplicita, il ruolo della geografia sociale che deve essere allo stesso tempo geografia delle strutture sociali ed estrema sintesi di una disciplina che si deve scrollare della dettagliata analisi della dimensione fisica.¹⁹ Nonostante i numerosi lavori che George produrrà negli anni successivi sui temi più diversi - sempre tenendo fede alla griglia interpretativa marxista che assicura un ruolo principale alla dimensione economica a scala planetaria – il suo interesse e quello dei suoi allievi si concentra nell'ambito delle ricerche di geografia rurale sulla distribuzione del capitale fondiario e sui rapporti di produzione assicura alla dimensione sociale il debito interesse, ma il tipo di lavori che si immaginava sulla spinta della Géographie sociale du monde non trova reale seguito. Negli stessi anni, la scuola di impronta possibilista cerca, con l'opera di Max Sorre, di riprendere gli insegnamenti della geografia umana per riproporre un lavoro aggiornato di sintesi, descrizione e classificazione dei fenomeni sulla terra, destinando un ruolo di primo piano ad una attualizzazione del concetto di genere di vita.²⁰ Sorre non manca di riprendere il tema del rapporto tra geografia e sociologia, cercando di impostare una più proficua collaborazione tra discipline di confine, avendo gli studi regionali destinato sempre più spazio ai fatti sociali. 21 Egli cerca, nel solco della tradizione vidaliana, di tracciare la complementarietà tra le due scienze e l'arricchimento di cui può beneficiare la geografia a contatto con le scienze sociali, destinando al sapere geografico lo studio dello spazio inteso come supporto dei fatti sociali e della relativa distribuzione. Anche Pierre George affronta, un decennio dopo, la delimitazione dei campi di

¹⁹ George, 1946, pp. 5-7.

²⁰ Claval, 1980.

²¹ Sorre, 1957.

interesse delle due discipline, attribuendo però alla geografia una funzione di sintesi e di studio alla ricerca del continuo e del discontinuo di singole realtà, generalizzabile attraverso la rappresentazione cartografica. ²² In questo testo, lo spazio e il tempo sono illustrati nelle differenti dimensioni (geografica e sociologica), sancendo il definitivo distacco dallo studio di geografia fisica, enfatizzando il ruolo dinamico della geografia per comprendere il presente, non senza aver dimenticato il necessario "ricorso alla conoscenza storica per spiegare l'evoluzione dei rapporti economici e sociali". ²³ Sembra un'opera destinata a presentare ai sociologi tutte le potenzialità della geografia, assicurando il necessario peso all'indagine di campo. Le aree di interesse sono relative al lavoro e all'esistenza declinata nei vari aspetti (residenza, consumi, uso dei servizi e spostamenti).

I due autori si cimentano in un confronto con la sociologia, ma presentano un'idea della geografia diversa: da una parte Sorre pur essendo consapevole del bisogno di modernizzare la branca disciplinare non si allontana dalla descrizione dello spazio su cui agiscono i fatti sociali, George, dall'altra, destina alla geografia una funzione di sintesi dei vari saperi sociali, collocandola nell'attualità e attribuendole un ruolo nella pianificazione territoriale. Bisogna, tuttavia, sottolineare che in entrambe le opere, benché la società sia diventata, in forme diverse, un elemento con cui fare i conti, non si trovano più tracce della dizione "geografia sociale" e la prospettiva di interpretazione è ancora di tipo descrittivo e classificatorio.

Se il confronto tra le due scienze è un tema ancora battuto, si può dire che la declinazione sociale della geografia cade nuovamente sotto silenzio dopo il 1955, se si eccettua la voce isolata di Renée Rochefort. La geografa francese produce nel 1961 uno studio regionale (il debito con la scuola vidaliana viene sempre esplicitato dall'autrice) assolutamente singolare, collocando, senza mezzi termini, il lavoro e le sue patologie al centro dello studio dell'economia e della società siciliana. La regione italiana viene sviscerata nei suoi aspetti culturali, storici, sociali, produttivi, con un prolungato lavoro di terreno, che le permette una esplicita denuncia delle condizioni di sottosviluppo e delle sue cause.²⁴ La giovane ricercatrice riesce, alla fine degli anni cinquanta, con un lavoro di ricerca durato cinque anni, a soddisfare l'ambizione della geografia sociale di "collocare gli uomini in società al centro delle preoccupazioni e delle ricerche". 25 Grazie ad una intensa pratica di terreno, la geografa si colloca alla confluenza delle discipline antropologiche, storiche e sociologiche, manifestando "acute capacità di osservatrice nel leggere il territorio, guardando la realtà della nostra isola quale doveva apparirle cinquant'anni fa, ora con la partecipazione ora con il distacco della studiosa che guarda da lontano". 26 La strutturazione sociale dello spazio diventa una preoccupazione dominante e

²² George, 1976.

²³ Ivi, p. 68.

²⁴ Rochefort, 2005.

²⁵ Gandolfo Giacomarra, 2005, p. 16.

²⁶ Ivi, p. 20.

l'ambiente viene preso in considerazione solo in funzione di una società o di una cultura da cui è prodotto. Non è un caso che all'inizio degli anni Ottanta, quando la geografia ritroverà un forte interesse per la sua dimensione sociale sia affidato alla Rochefort di aprire i lavori di un'opera collettiva. Nella sua introduzione, ella ribadisce ancor più chiaramente il proprio pensiero invitando ad invertire l'ordine dei fattori, ponendo, negli studi geografici, prima i gruppi umani e poi lo spazio nell'interesse geografico.²⁷

Lo slancio dato dall'autrice cade completamente nel vuoto, altri temi (città e ancora regione vista in una dimensione funzionale), nuovi metodi (analisi quantitativa) occupano gli interessi della *mainstream* lungo tutti gli anni Sessanta. Quest'approccio, di derivazione anglosassone, delinea un ruolo attivo dei geografi nella pianificazione territoriale che istituzionalizza la disciplina, e, soprattutto, considera con sospetto l'impegno sociale e politico di critica allo *status quo*. L'uso del linguaggio matematico induce a considerare l'ordine spaziale come indipendente dai processi storici e dalle dinamiche sociali.²⁸

La rapida complessificazione del reale non appare più governabile con gli strumenti del marxismo e lo stesso Pierre George – sempre fedele a questa ideologia come chiave di lettura – pone, nelle successive edizioni della stessa opera sulla geografia sociale mondiale, sempre di più l'accento sulla dimensione economica, abbandonando del tutto – con i suoi allievi – le questioni sociali a scala locale. Lo *spazio sociale* diventa così terreno privilegiato di interesse per sociologi (Ledruit, Castells), etnologi (Chaumbart de Lowe) e filosofi (Lefebvre) che trovano nella rivista *Espace et Société* una eccellente cassa di risonanza.

3. I nuovi percorsi degli anni Settanta

La centralità dell'uomo e delle sue attività nella società (comportamenti, problematiche sociali) guadagna peso nel pensiero geografico a partire dai primi anni Settanta, quando rapidi cambiamenti e trasformazioni delle società non possono essere elusi dalla comunità geografica. Sono gli anni della crisi economica strutturale e di grandi tensioni sociali: la contestazione studentesca, la disoccupazione, la povertà, il disagio degli immigrati sono solo le più evidenti spie di una condizione diversa della realtà francese, come di tutte le società avanzate. La stagione della geografia quantitativa, di matrice neopositivista, non appare più vincente e la critica a quest'approccio in geografia viene portata tanto dal pensiero marxista, quanto da nuove correnti interpretative, in particolare quella comportamentale e quella umanistica. ²⁹ In Francia, si deve a Paul Claval un tentativo di riscrittura e sistematizzazione del pensiero geografico sulla falsariga di questi nuovi filoni di indagine, cercando di fornire alla geografia umana una struttura e una coerenza di cui è stata sempre priva. ³⁰ La geografia sociale viene definita da questo geografo "un ambito di difficile delimitazione ponendosi come

²⁸ Coppola, 1986.

²⁷ Noin, 1983.

²⁹ Caldo, 1996.

³⁰ Claval, 1980.

ambizioso obiettivo quello di descrivere e spiegare gli aspetti della vita associata che contribuiscono alla differenziazione delle parti del mondo".³¹

Claval si rivolge alla geografia sociale – oramai quasi del tutto scomparsa dall'insegnamento e dalle indagini di campo, se si eccettua la scuola lionese della Rochefort³² – con un lavoro fortemente inspirato ai principi della decisione della scuola psicologica behaviourista, cioè comportamentale. 33 Secondo Claval, l'inserimento del corpo sociale nello spazio non può essere più ignorato dagli studi geografici e la vita sociale deve essere declinata nei suoi vari aspetti (economici, culturali, politici e sociali) non potendo più continuare a considerarli separatamente. L'ambito della geografia sociale, pertanto, comprende l'architettura dei gruppi umani (la morfologia dei gruppi e le loro rappresentazioni), gli aspetti culturali come quelli economici e politici della vita quotidiana, l'analisi delle strutture territoriali e delle loro dinamiche nel tempo (dalle società arcaiche a quelle post-industriali). L'accento è posto con decisione sulle dimensioni culturali e psicologiche nella rappresentazione dello spazio. Un passaggio rilevante è la considerazione della geografia culturale come forma di geografia sociale.³⁴ La considerazione se da una parte ripropone la tradizionale relazione tra dimensione sociale e fattori culturali intesi come civilizzazione, dall'altra anticipa i temi oggi più di moda, instradando la combinazione geografica dei due termini culturale e sociale, oggi inscindibili nella manualistica divulgativa francese ma anche inglese ed italiana.

L'eco degli studi culturali e comportamentali anglosassoni, come la contaminazione di altre scienze sociali, apre un fronte francese, indipendente dal pensiero di Claval, che si riconduce all'accattivante dizione di *espace vécu* (spazio vissuto) formulata e concettualizzata da Armand Frémont (1978). L'espressione diventa uno strumento per lo studio della regione e del territorio, rivalorizzando l'occhio e la parola come mezzi di conoscenza geografica. L'uomo non è più visto come un oggetto neutro all'interno di una regione, percependo in maniera diseguale lo spazio che lo circonda.³⁵ L'immaginario letterario e cinematografico irrompe, in maniera quasi sacrilega, nello studio geografico e lo studio si avvale, oltre che degli abituali documenti, anche delle biografie, delle inchieste mediante questionari, dei colloqui liberi individuali e di gruppo. Le indagini di quegli anni si concentrano su ambiti differenti: il bocage normanno, l'agglomerazione parigina e il delta del Niger in Ciad. Questa regione viene studiata da Jean Gallais già alla fine degli anni

³¹ Claval, 1989, p. 85.

³² Tra i temi di ricerca si ricordano la gioventù, gli anziani, il ruolo di identità sociale dei bar lionesi. Ma merita una menzione lo studio curato dalla stessa Rochefort sulla gioventù maghrebina di Vénissieux, periferia dell'agglomerazione lionese. Una ricerca che anticipa di alcuni anni le tensioni delle banlieues esplose nel 1981 e, in maniera pervasiva e mediaticamente più rilevante, nell'autunno del 2005 (Rochefort, 1974). Tra le università di Tolosa e Lione si è mosso anche Robert Bergeron, autore di una considerevole indagine sulla regione Basilicata, che, pur ponendosi nel solco tradizionale degli studi regionali, assume i connotati di un'indagine di geografia sociale (Bergeron, 1994).

³³ Claval, 1973; Lombardi, 2006.

³⁴ Claval, 1973, p. 30 ss.

³⁵ Ivi, p. 24 ss.

Sessanta, egli prova a smontare la rassicurante percezione dello studioso tradizionale: non si tratta di una regione umana uniforme, il delta è molto più articolato, secondo le percezioni delle differenti etnie, prova ne è che non esiste alcun nome dialettale che ne consacri l'esistenza.³⁶ Al di là degli scetticismi che questo tipo di approccio genera, è indubitabile che lo spazio vissuto produce una rottura nella continuità degli studi regionali francesi di matrice tradizionale, stabilendo proficui contatti con le altre scienze sociali.

Sempre in quegli anni, la tradizione di studi geografici d'ispirazione sociale trova diverse applicazioni. Una coscienza più viva per le questioni di più stretta attualità si spiega tanto più con il cambiamento, sempre negli anni Settanta, del profilo biografico dell'accademia: il reclutamento universitario nelle classi meno abbienti è crescente e l'utenza studentesca è sempre più delle classi medie e popolari. Si traccia un arcipelago di poli universitari, quasi mai in relazione tra di loro, che è comunque filiazione più o meno diretta dei geografi pionieri. A Lione intorno al CREGS (Centre de recherche), fondato dalla Rochefort, emergono gli studi di André Vant e Marc Bonneville.³⁷ La scuola marxista di Pierre George costituisce singole "isole" di ricerca a Tolosa (Bernard Kayser), a Montpellier (Roger Dugrand) a Parigi (Yves Lacoste e la rivista Hérdote sui temi di geografia politica; Guy Burgel e la rivista Ville en Parallèle sui temi di geografia urbana). Anche gli studi di geografia della popolazione,³⁸ diretti da Daniel Noin (sempre a Parigi), indirizzano le ricerche sulla dimensione sociale, superando la tradizionale impostazione di distribuzione spaziale delle genti: emergono nuovi temi come le migrazioni,³⁹ l'invecchiamento della popolazione delle città e delle zone rurali,⁴⁰ le strutture socio-professionali, ⁴¹ il lavoro e la disoccupazione. ⁴² Da questo gruppo prende corpo la rivista Espaces, Population, Sociétés che accoglie le principali ricerche sul tema. Il legame con i temi di geografia sociale è abbastanza forte ed è opportuno sottolineare che la commissione di geografia della popolazione (presieduta dallo stesso Noin) diventa promotore del primo convegno di Geografia sociale di Lione del 1982, considerato da quelli che si considerano appartenenti a questo filone (i geografi della Francia occidentale di cui si dirà nei prossimi paragrafi) come il vero atto di nascita di dell'approccio. 43

I diversi centri di studio trovano, alla fine degli anni Settanta, un denominatore comune grazie all'Azione Tematica Programmata (ATP) del CNRS sul tema

³⁶ Gallais, 1967.

³⁷ Si vedano i casi di St. Etienne (Vant, 1981) e Villeurbanne (Bonneville, 1978), dove l'immagine e la percezione dei quartieri operai si fonda su un lungo lavoro di inchiesta, lasciando spazio ai contatti personali, alle intuizioni e ad una scrittura letteraria che apra la geografia al grande pubblico, secondo la lezione della Rochefort.

³⁸ È forse opportuno ricordare che Pierre George è considerato anche il padre fondatore degli studi di geografia della popolazione con due manuali scritti nei primi anni Cinquanta del Novecento e, soprattutto, che sempre egli ha rivestito a lungo la carica di direttore dell'Institut de Démographie.

³⁹ Thumerelle, 1986.

⁴⁰ Paillat, 1983.

⁴¹ Noin, 1984.

⁴² Langevin, 1983.

⁴³ Noin, 1983.

"changement social et cultural" (CSC) che concerne ben sessantadue centri di studio sparsi in Francia. Si tratta di ricerche collettive e multidisciplinari che si pongono luoghi precisi di interesse (un comune, un cantone rurale, un quartiere, un'impresa ecc.). È ancora Armand Frémont protagonista di questa fase, conducendo una approfondita indagine sulla condizione degli operai e delle operaie della periferia industriale di Caen.⁴⁴

L'approccio qualitativo e l'inchiesta di terreno sono i due elementi metodologici fondanti di tutta la ricerca, pertanto i geografi coinvolti si confrontano con un lavoro che oggi definiremmo "transcalare": porre in relazione il cambiamento globale con le trasformazioni economiche e sociali a scala locale. La trasformazione della società viene studiata attraverso la dimensione spaziale che essa acquisisce: le migrazioni interne e internazionali, le forme di appropriazione e controllo degli spazi, produzione e trasformazioni dell'abitato.⁴⁵ I nuclei forti di geografi dell'ATP sono il Grande Ovest, la regione tolosana, la regione bordolese e la rete Lione – S. Etienne – Grenoble. Il peso attribuito alla dimensione qualitativa non sminuisce il ruolo degli strumenti quantitativi d'analisi: trattamento informatizzato delle indagini su campione, utilizzo di voluminose banche dati, passando attraverso il trattamento manuale di dossier relativi a differenti aspetti (dichiarazione dei redditi, domande di lavoro, offerte di abitazioni ecc.).

Grazie alla ricerca CSC, la società entra a pieno titolo negli interessi geografici, facendo emergere ámbiti di studio poco battuti in precedenza. I temi affrontati sono essenzialmente urbani, se si eccettua il caso della Francia occidentale, dove i contesti rurali della Normandia e della Bretagna sono studiati con maggiore attenzione. 46 Le indagini di geografia sociale si concentrano, come è immaginabile, sul contesto francese, ma questa fase di ricerca registra anche un attenzione per il contesto spagnolo: la società latifondista andalusa, studiata da Michel Drain, viene analizzata dal versante del proletariato agricolo, mentre Robert Hérin rintraccia la formazione del microfondo nelle zone ortive della Spagna arida, approfondendo il tema del lavoro stagionale.⁴⁷ Le città suscitano, a scala di quartiere come di sistema urbano, vivo interesse sui temi della segregazione socio-spaziale, studi promossi soprattutto da Jacques Brun dell'Università di Parigi I.48 Îl disagio urbano e la segregazione spaziale diventano un ricco filone di studi che coinvolge, oltre ai geografi, anche gli urbanisti e i sociologi francesi tra la fine degli anni Ottanta e la prima metà degli anni Novanta, in corrispondenza di una rinnovata politica urbana governativa per combattere l'esclusione sociale, espressione più evidente della crisi che colpisce i quartieri difficili delle grandi città. 49

⁴⁴ Frémont, 1981.

⁴⁵ Hérin, 1984.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Brun - Chauvire, 1983.

⁴⁹ Brun - Rhein, 1994.

4. Lo sviluppo pieno degli anni Ottanta nella rete universitaria della Francia dell'Ovest

Nel contesto di grande rinnovamento degli studi geografici, è nelle università delle regioni occidentali che prende corpo una corrente di studi di geografia sociale i cui protagonisti sono riconosciuti, anche dai più critici, come l'unica scuola transalpina di questa branca.⁵⁰ L'atto di nascita è il già citato convegno di Lione del 1982,⁵¹ quando la Rochefort invita ad invertire la prospettiva geografica, ponendo, prima dello spazio, la società come parola chiave.

La rete dei geografi si fonda sulle équipes di ricerca dei dipartimenti di cinque università (Caen, Angers, Rennes, Le Mans, Nantes) e dei rispettivi laboratori del CNRS. La necessità di creare una discontinuità rispetto al clima culturale della geografia tradizionale viene formalizzato in un testo elaborato da quattro autori che hanno promosso, e per certi versi animano ancora oggi, la rete universitaria: A. Frémont, R. Hérin, J. Chevalier, J. Renard.⁵² La ricostruzione del percorso fondativo occupa un ampio spazio nel testo per giustificare la dignità di una branca particolare della geografia, distinguendosi dalla tradizione francese e, soprattutto, per interrogarsi, in maniera proficua, sui rapporti con le altre scienze sociali. La grande rottura si manifesta soprattutto nel ruolo da attribuire alla geografia sociale che, secondo l'ambizione dei quattro autori, non può che avere un posto privilegiato nel campo delle scienze sociali, puntando sull'analisi delle relazioni tra rapporti sociali e rapporti spaziali: in che modo i fatti sociali fabbricano, producono e organizzano lo spazio. I grandi ambiti di interesse sono gli indicatori sociali, le questioni sociali, i gruppi sociali e le combinazioni socio-spaziali legate a quattro temi-chiave: luoghi, classi, culture, mobilità, 53 mentre i fenomeni analizzati saranno la disoccupazione, la crisi, l'invecchiamento della popolazione dei paesi sviluppati, la crescita demografica del Terzo Mondo, la crisi dell'urbanizzazione, la povertà, il lavoro, l'educazione, la cultura in genere, il tempo libero, i conflitti sociali, le forme di sfruttamento, la mobilità. Ciò consente tanto di costruire singole geografie dei gruppi sociali (i contadini, i giovani, le donne, i pendolari ecc.) nei rispettivi rapporti che hanno con i luoghi, quanto di delineare combinazioni sociospaziali a differenti scale, dal globale al locale.

Una corposa parte del testo, infine, è destinata ad illustrare l'universo delle contrapposizioni tra gruppi sociali radicati e sradicati (i rifugiati, i contadini senza terra, i senza fissa dimora ecc.) e tra dominanti e dominati e le loro impronte spaziali.⁵⁴

Non è dunque solo la socialità dello spazio che si cela dietro l'aggettivo "sociale", ma anche un impegno sulle questioni che ha una connotazione politica: si esplicita l'esigenza di produrre una geografia delle diseguaglianze, delle

⁵⁰ Lévy - Lussaut, 1999.

⁵¹ Noin, 1983.

⁵² Frémont et alii, 1984.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ivi, pp. 252-379.

differenze e delle disparità.55

Il gruppo di studiosi sceglie di utilizzare un linguaggio divulgativo che arrivi a tutti, rivalorizzando l'interpretazione di tipo marxista, già presente in alcuni spunti del lavoro di Frémont sullo spazio vissuto e sui diversi contributi che forniscono alla ricerca del CNRS sul cambiamento sociale. Il linguaggio e l'impostazione ideologica sono il tratto comune con la scuola di Pierre George, ma la scala di attenzione è, e resterà, abbastanza circoscritta, mentre la dimensione politica delle disuguaglianze e della giustizia socio-spaziale continuerà ad essere studiata dal gruppo riconducibile ad Yves Lacoste oppure a singoli studiosi come Alain Reynaud.⁵⁶

La scelta di campo verso una geografia critica e impegnata (engagée) è abbastanza chiara nell'analisi del volume di Claval sulla geografia sociale, precedentemente citato. Quest'ultimo mette in discussione la struttura di classe, ritenuta una chiave interpretativa debole ed eccessivamente schematica per comprendere le ragioni profonde della ripartizione della popolazione in differenti condizioni nell'ambito di uno spazio determinato.⁵⁷ I rapporti sociali, secondo Claval, sono condizionati anche dai contesti culturali e dai comportamenti individuali: nella realtà anglosassone la scarsa coabitazione della popolazione bianca nei ghetti si fonda anche sulla percezione negativa e sul pregiudizio. La negazione della conflittualità e delle cause profonde delle diseguaglianze porta gli autori a sottolineare come Claval non prenda in considerazione le pratiche e le rappresentazioni sociali dei ceti meno abbienti (privi di potere decisionale), negando così la "patente" di geografia sociale ad un'opera che può essere definita di geografia umana ricostruita sulla base dello studio dei comportamenti, in sostanza un saggio di geografia culturale.⁵⁸

Queste piste di *geografia dei problemi sociali*, come la definisce Petsimeris,⁵⁹ si espongono alla critica di essere fuori dal contesto disciplinare, più vicine alla sociologia, all'antropologia o all'etnologia. La risposta viene fornita da Hérin⁶⁰ che ritiene il compito di un geografo quello di "definire le dimensioni spaziali dei problemi sociali", un compito sistematicamente trascurato nella geografia tradizionale.⁶¹

Sempre negli anni Ottanta, la geografia sociale entra a pieno titolo nei percorsi di interesse della geografia transalpina. Prova ne è il Collettivo Francese di Geografia Urbana e Sociale che aggrega ai numi tutelari della geografia critica (George, Rochefort) i principali esponenti della rete occidentale (Frémont, Hérin) e le figure di spicco della geografia urbana (Beaujeau-Garnier, Burgel, Roncayolo,

⁵⁵ Hérin, 1999.

⁵⁶ Reyanud, 1991.

⁵⁷ Claval, 1973, pp. 50-51.

⁵⁸ Frémont et alii, 1984.

⁵⁹ Petsimeris, 1991.

⁶⁰ Robert Hérin, in occasione di un incontro dottorale del febbraio 1994, ha dichiarato che il bisogno di definirsi sociale è solo per distinguersi dalla storia precedente della disciplina e che, a suo avviso, potrebbe e dovrebbe chiamarsi semplicemente geografia.

⁶¹ Hérin, 1991, p. 52.

Vant) in una pubblicazione che concentra interessi sul tema dello spazio sociale declinato nei suoi diversi aspetti. ⁶² In questa fase, sulla falsariga della letteratura anglosassone, la città diventa luogo privilegiato di osservazione delle emergenti questioni sociali. Non è un caso che la scuola geografica legata a Marcel Roncayolo e Ouzuf-Marinié della École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) abbia costituito sempre negli anni Settanta un gruppo di ricerca che, almeno nominalmente, si riconduce alla geografia sociale, pur essendo, nei fatti, ascrivibile più alla geografia urbana.

5. Temi e sviluppi recenti: dallo spazio al territorio

L'impronta del gruppo del grande Ovest, riunito sotto l'unità di ricerca del CNRS nata come ESO (Espace géographique et Société),63 continua a fungere da principale referente per la geografia sociale francese. Negli ultimi venti anni, la produzione scientifica di questo gruppo di ricerca (che aggrega oltre 150 studiosi tra ricercatori e dottorandi) è considerevole, puntando su due macro-aree tematiche: lo spazio come componente delle dinamiche sociali (gruppi sociali, pratiche spaziali, poteri e regolazioni) e le produzioni sociali degli attori (individui, imprese, associazioni e gruppi).64 In sostanza, le disuguaglianze e i rapporti sociali nello spazio restano i temi prioritari di interesse pur nell'eterogeneità dei casi di studio affrontati. Si passa dalla povertà nelle regioni francesi⁶⁵ alla segregazione nella Grande Londra,66 dalla mobilità degli insegnanti in Francia67 agli studi su realtà più lontane come le questioni fondiarie nel Mali⁶⁸ e la marginalità in ambito insulare nel caso delle isole Faer Oer.⁶⁹ Lo sforzo di discussione è considerevole se si pensa all'edizione della rivista Géographie Sociale, poi divenuta una collana editoriale (fino al 2001), dove trovano spazio tutti i ricercatori del gruppo e, soprattutto, se si pensa al rilievo dato ai periodici incontri e convegni che vengono organizzati sul destino e la funzione della geografia sociale nella contemporaneità. In particolare si ricordano gli atti del colloquio di Caen tenutosi nel 1996,70 quello del 1999 nella stessa città⁷¹ e quello di Rennes del 2004.⁷² La preoccupazione che attraversa le discussioni seminariali è relativa all'efficacia degli strumenti di analisi della geografia sociale in un mondo che cambia rapidamente e lo sviluppo di aree di interesse consolidate (i processi di metropolizzazione, aree rurali, mobilità, condizioni marginali) e l'emergere di nuovi temi (la governance, lo sviluppo

⁶² Collectif français de géographie urbaine et sociale, 1984.

⁶³ I gruppi di ricerca sono localizzati nei dipartimenti di geografia di Angers (CARTA), Caen (CRESO), Le Mans (GREGUM), Nantes (CESTAN) e Rennes (RESO).

⁶⁴ Lombardi, 2006.

⁶⁵ Séchet, 1996.

⁶⁶ Petsimeris, 1995.

⁶⁷ Veschambre, 1994.

⁶⁸ Bertrand, 1995.

⁶⁹ Raoulx, 1992.

⁷⁰ Hérin - Muller, 1998.

⁷¹ Fournier, 2001.

⁷² Séchet - Veschambre, 2006.

sostenibile e le ineguaglianze ecologiche, il rapporto tra popolazione e servizi).

Si tratta di un gruppo di ricerca che mantiene la sua coerenza nell'arco degli anni, utilizzando diversi metodi e strumenti di ricerca, ma che sembra avere nello strumento cartografico la modalità elettiva di sintesi. Sin dai primi lavori di Frémont, la costruzione di atlanti (*Atlas*) tematizzati sulla realtà locale dei dipartimenti della Francia Occidentale è la caratteristica peculiare di questo gruppo di ricerca. ⁷³ Il linguaggio geografico si esprime prioritariamente nella rappresentazione cartografica, tuttavia la critica diretta agli strumenti e ai fini della tradizione vidaliana forse avrebbero preteso un atteggiamento di maggiore distanza nei confronti di uno *strumento di verità* come la carta, verso cui anche il gruppo di geografia sociale sembra destinare un culto incondizionato. ⁷⁴ La moltiplicazione di studi di dettaglio sui fenomeni sociali e pratici molto analitici e localizzati si espongono, inoltre, alla critica di non fondarsi su un sostrato teorico solido. ⁷⁵

Un ruolo incontestabile della rete di ricerca del grande Ovest è, tuttavia, quello di aver stimolato nuove riflessioni nell'asfittica realtà geografica francese del dopoguerra. L'interesse per la geografia sociale è cresciuto rapidamente anche con prospettive di lettura differenti. In particolare, è Guy Di Meo, dell'università di Bordeaux, che ripropone i temi di geografia sociale provando ad arricchire questa branca disciplinare di modelli teorici nuovi, utilizzando il termine di territorio (e le sue declinazioni come territorialità e territorializzazione) per spiegare i rapporti spazio/società.

Il territorio è un concetto polisemico che, a differenza di altri contesti geografici, è poco preso in considerazione in Francia. Il territorio, spesso usato come sinonimo di spazio, ha corrisposto a lungo con l'estensione interna ai confini di uno Stato. Con territorio, oggi, intendiamo un elemento associato alla produzione di senso da parte dei singoli attori come di collettività, legata ai segni presenti anche in un luogo circoscritto come può essere una regione, una città o un quartiere. Rientrano, dunque, gli elementi della percezione soggettiva e collettiva di una specifica area e, in tal senso, Di Meo, usando l'espressione territorio, cerca di combinare l'idea di spazio vissuto con quella di spazio sociale. In Francia, i territorialisti rifiutano la parola spazio associata ad un'idea di modello interpretativo di matrice positivista e funzionalista, promosso dalla scuola di Roger Brunet e dalla rivista L'Espace Géographique. Con l'espressione di "mediazione territoriale" è possibile ricondurre ad un unico filone singoli geografi, 76 sparsi in diversi centri di ricerca, che si pongono in alternativa anche all'impostazione marxista, pur considerando valido il

⁷³ Ci riferiamo all'*Atlas de la Normandie* (1977), l'ultimo in ordine di tempo è l'*Atlas Sociale*, elaborato in tre volumi dal CESTAN di Nantes sui temi concernenti le giovani generazioni: *Ecole et mobilité* (2002); *Vers la vie active* (2003); *Vers l'indépendance*? (2004).

⁷⁴ Chivallon, 2003.

⁷⁵ Lévy - Lussaut, 2003.

⁷⁶ Xavier Piolle dell'Università di Pau e Hervé Gumuchian di Grenoble. Tutti questi geografi sono riconducibili ai lavori sulla geografia del potere dello svizzero Claude Raffestin (Università di Ginevra) che ho avuto una discreta fama anche in Italia (Raffestin, 1981).

metodo dialettico tipico di questo approccio.⁷⁷

Non ci si sofferma più sull'organizzazione spaziale della società e sui rapporti di classe (termine sostituito da quello di "formazioni socio-spaziali"), quanto piuttosto sulla dimensione territoriale, non solo a scala politico-istituzionale (gli Stati e il loro potere, i confini, le frontiere), fornendo allo spazio di vita dei gruppi umani un maggiore spessore di tipo teorico.

Sono nuove formulazioni sensibili ai concetti di identità, memoria, potere e attori sociali. La dimensione della rappresentazione ritorna centrale soprattutto nei termini in cui si traduce in atti e "produce" il territorio in cui viviamo. Una concettualizzazione del tutto nuova per la geografia francese che dinamizza un tipo di ricerca che sembra andare incontro ad una carenza di strutture teoriche di riferimento. Gli esempi applicativi più significativi di ricerche complete che seguono la traccia del "territorio" sono quelli diretti sugli attori politici nel territorio di Bordeaux oppure sulla territorialità delle guide di montagna nelle catene prossime a Grenoble. Il gruppo legato alla figura di Di Méo sembra, tuttavia, cadere nell'eccesso opposto del gruppo dell'ESO del Grande Ovest: molti modelli interpretativi e poca ricerca di campo che giustifichi questi nuovi modi di vedere la geografia sociale.

Pur in presenza di approcci diversi, il gruppo di Pau e Bordeaux ha finito con il dialogare con il nucleo dell'ESO negli anni Novanta. La testimonianza più significativa resta l'opera collettiva sulle territorialità della vita quotidiana nelle valli pirenaiche e nelle realtà urbane del Béarn, curata da Di Méo, che viene ospitata nella collana "Géographie sociale" del gruppo dell'Ovest.⁸¹

La modellizzazione prodotta dall'opera di Di Méo – che tenta di coniugare il materialismo storico con l'analisi sistemica e la fenomenologia umanistica – colma una carenza di dimensione teorica che la geografia francese, sociale e non, ha sempre scontato. Nonostante la ricchezza di esemplificazioni che si segnalano nelle opere per definire la dimensione geografico-territoriale degli elementi dello spazio sociale (gli attori, la temporalità, le frontiere, spazi di vita e di movimento ecc.), resta il dubbio di trovarsi di fronte ad una grande capacità di speculazione teorica che non si appoggia su grandi lavori di validazione pratica. La parola spazio, non più intesa come area di funzioni economiche, ha recepito molti dei caratteri del termine "territorio", restando di grande attualità nella geografia contemporanea francofona.

A differenza di altri contesti, in Francia non è possibile combinare in un unico insieme l'approccio culturale e quello sociale che si caratterizzano per una sostanziale distanza, benché in molti casi gli oggetti di studio e i temi affrontati siano comparabili.

⁷⁷ Di Méo, 1989.

⁷⁸ Chivallon, 2003; Di Méo, 1998.

⁷⁹ Tesson, 1996.

⁸⁰ Bourdeau, 1991.

⁸¹ Di Méo, 1996.

⁸² Di Méo - Buléon, 2005.

⁸³ Lévy - Lussaut, 2003.

La svolta culturale degli anni Ottanta – tipica degli studi della post-modernità – non trova, in realtà, terreno fertile nella geografia francese, se si eccettua un polo legato al già citato Paul Claval. Questi è autore di una quantità impressionante di pubblicazioni, spesso a carattere divulgativo, che hanno il pregio (insieme all'opera di matrice marxista di Lacoste) di aver chiuso i retaggi della geografia vidaliana, facendosi primo – e ancor oggi quasi unico – divulgatore delle nuove correnti post-moderne di matrice anglosassone. La dimensione culturale dei fatti sociali conosce, in ogni caso, rari esempi di studi applicativi simili alla variegata realtà anglosassone: un esempio comparabile è, forse, il solo numero speciale di "Annales de géographie", curato da Staszack (allievo di Claval), sul tema dello spazio domestico e sulle relative procedure di costruzione del "sé" in specifici luoghi. 84

6. È ancora necessaria la geografia sociale?

La geografia sociale francese, pur avendo subito una travagliata storia, ha finalmente assunto una dignità di area di interesse per la comunità scientifica, con tecniche di indagine qualitative, oggi, largamente diffuse. Gli uomini in società sono entrati a far parte della geografia francese, pur con prospettive ed approcci differenti.

Bisogna sottolineare, però, che l'identità disciplinare, nonostante gli sforzi prodotti su più fronti, non è stata ancora intaccata nella dimensione della formazione accademica che resta ancora fortemente tematizzata sul rapporto uomo/natura. Negli ultimi decenni, le collaborazioni di geografi ad altri centri di studio sono sempre più frequenti e le pubblicazioni di scienze sociali vedono partecipare i geografi in numero crescente. Tuttavia, l'eredità del passato non sembra ancora del tutto scomparsa: nei dipartimenti di geografia si continua a studiare la geomorfologia e non è ancora previsto lo studio della sociologia, della antropologia o della filosofia.

Il tentativo promosso dai geografi delle università dell'Ovest di creare una rottura, una discontinuità rispetto alla tradizione vidaliana, è stata una utile "boccata d'ossigeno", ma non ha avuto l'effetto dirompente auspicato dai suoi promotori nel libro-guida del 1984. Bisogna riconoscere, tuttavia, che sul finire del XX secolo si sono sviluppate crescenti relazioni della disciplina con altre scienze sociali e umane, come auspicato da quel gruppo di ricerca.

Tale filone di ricerca, in sintesi, a partire dal secondo dopoguerra, viene interpretato in Francia come una geografia dei problemi sociali che spesso si è accompagnata ad una visione politicamente impegnata del sapere, legandosi, senza approfondire la dimensione teorica, all'approccio di tipo marxista tanto negli esponenti pioneristici (George e Rochefort) quanto nella scuola costituita negli anni Ottanta nella rete dei poli universitari dell'Ovest. Il tentativo più compiuto di riflessione sugli strumenti teorici e sul lessico geografico (con l'uso del termine territorio) si è avuto solo con il gruppo legato a Guy Di Méo, che, però, non è riuscito a fornire una adeguata applicazione pratica al tentativo.

⁸⁴ Staszack, 2001.

⁸⁵ Frémont et alii, 1984.

Nel complesso la svolta culturale, che così riccamente ha investito la geografia sociale anglosassone, non ha avuto un grande impatto, al punto che la geografia francese non può essere definita sociale e culturale allo stesso tempo: il percorso di geografia culturale si aggrega attorno alla figura di Paul Claval che, solo nominalmente, si è interessato alla geografia sociale. È, infine, opportuno ricordare anche il ruolo svolto da Augustin Berque che, nella deriva culturalista, rappresenta oggi uno dei massimi esponenti, studiando la forma urbana nei suoi rapporti tra dimensione ecologica e simbolica, con particolare attenzione al mondo giapponese.⁸⁶

In ogni caso, la rete universitaria dell'Ovest, forse più della prima generazione di geografi marxisti, ha posto in maniera esplicita i termini dell'impegno sociale della professione di geografo, contribuendo a scuotere l'immobilismo di una geografia normata. Un impegno che, forse, non ha più terreno fertile in una società di difficile decodifica nella sua fluidità. Una società in rapida trasformazione che esprime un'atomizzazione e un individualismo, elementi molto più interessanti per la geografia che emerge dalla svolta culturale (definita da alcuni come postmoderna) che studia con maggiore cura soprattutto i segni, i simboli e la dimensione estetica dei luoghi.

La geografia francese negli ultimi quindici anni si propone, con una discreta periodicità, autoriflessioni sullo stato della disciplina, prospettando auspicabili svolte e rinnovamenti per uscire definitivamente dalla chiusura che la corporazione geografica ha sempre mostrato rispetto alle altre scienze sociali e umane.⁸⁷ Il geografo simbolo di questo cambiamento di rotta è senz'altro Jacques Lévy, uno studioso difficilmente classificabile, di impostazione politologica, che diventa punto di riferimento senza costituire una vera scuola. Lévy definisce il suo approccio allo spazio nelle scienze sociali senza rivendicare alcuna affiliazione con altre scuole geografiche e si pone in maniera eclettica rispetto alla geografia francese (da alcuni anni ha scelto, non a caso, di trasferirsi a Losanna in Svizzera), muovendosi agevolmente tra le diverse scienze sociali con cui ha stabilito proficui dialoghi attraverso la rivista, da lui fondata, *Espace Temps*. L'autore è forse l'espressione più significativa della condizione della geografia francese contemporanea che, più che riconoscersi in grandi gruppi, sembra composta da "elettroni liberi" in scarso contatto tra di loro.⁸⁸

In questo periodo, la geografia sociale, come campo autonomo e definito di indagine, resta ancora frammentata in centri di studio abbastanza isolati, legati al nucleo dell'Ovest. Benché le tecniche di indagini di tale gruppo di ricerca siano abbastanza diffuse, la geografia sociale, paradossalmente, non viene più considerata come filone utile di questa fase di rinnovamento, disperdendosi nel nuovo sapere geografico. La svolta della disciplina passa soprattutto per l'apertura alla contaminazione delle altre scienze umane e sociali e nel ritenere che la geografia dovrebbe delimitare un campo proprio di pertinenza interessandosi alla

⁸⁶ Berque, 1993.

⁸⁷ Knafou, 1997; Lévy, 1999; Lévy - Lussaut, 2000.

⁸⁸ Knafou, 1997.

disposizione spaziale della vita sociale, ⁸⁹ considerazioni, nei massimi termini, simili a quelle dei promotori del gruppo ESO. Non si avverte più, tuttavia, la necessità di distinguere tra la geografia e la sua declinazione sociale, considerata una inutile ripetizione. ⁹⁰ Forse la progressiva riduzione del peso della geografia sociale potrebbe essere considerata un successo perché sono stati raggiunti alcuni obiettivi di trasformazione della geografia francese classica, impensabili all'epoca dei primi pionieri degli anni Cinquanta. Tuttavia, resta ancora, secondo gli esponenti del gruppo ESO, l'esigenza di un campo di indagine che esprima un impegno politico, che appare meno presente negli studi attuali. ⁹¹

BIBLIOGRAFIA

BERGERON R., La Basilicate, École Française de Rome, Roma, 1994

BERQUE A., Du geste à la cité. Formes urbaines et liens social au Japon, Parigi, Gallimard, 1993

BERTRAND M., "Bamako, d'une république à l'autre", Annales de la Recherche Urbaine, 66, 1995, pp. 40-51

BONAMY C. E. – GUEPIN A., Nantes au début du XIXe siècle. Statistique topographique, industrielle et morale [1835], rist. Nantes, 1981

BONNEVILLE M., Naissance et métamorphose d'une banlieue ouvrière. Villeurbanne. *Processus et forme d'urbanisation*, Lione, Presses Universitaires Lyon, 1978

BOURDEAU P., "Guides de haute montagne. Territoire et identité, Revue de Géographie Alpine, numero monografico, 1991

Brun J. – Chauvire Y., "La ségrégation sociale: questions de terminologie et de méthode", *Espace, population, sociétés*, 1, 1983, pp. 75-85

Brun J. – Rhein C. (a cura di), *La ségrégation dans la ville*, Parigi, L'Harmattan, 1994 Brunet R. (a cura di), *Les mots de la géographie*, Montpellier, Reclus, 1992

Brunhes J., La Géographie humaine. Essai de classification positive. Principes et exemples, Parigi, Alcan, 1946 (1ª ed. 1910)

BULEON P., "Géographie des comportements électoraux et géographie sociale", Géographie sociale, 7, 1988, pp. 47-60

CALDO C., Geografia umana, Palermo, Palumbo, 1996

CHATELAIN A., "Cette nouvelle venue, la géographie sociale", Annales, Economies, Sociétés et Civilisation, 2, 1946

CHIVALLON C., "Country reports. A vision of social and cultural geography in France", Social & Cultural Geography, IV, 3, 2003, pp. 401-417

CLAVAL P., L'evoluzione storica della geografia umana, Milano, Franco Angeli, 1980 (ed. or. 1972)

CLAVAL P., Principes de géographie sociale, Parigi, Libraires Techniques, 1973

CLAVAL P., "La geografia sociale e culturale", in A. Bailly et alii, I concetti della

⁸⁹ Lévy, 1999.

⁹⁰ Lévy - Lussaut, 2003.

⁹¹ Hérin - Muller, 1998.

- geografia umana, Bologna, Pàtron, 1989, pp. 85-94 (ed. or. Les concepts de la géographie humaine, 1984)
- COLLECTIF FRANÇAIS DE GEOGRAPHIE URBAINE ET SOCIALE, Sens et non-sens de l'espace. De la géographie urbaine à la géographie sociale, Parigi, 1984
- COPPOLA P., Introduzione alla geografia umana. Frammenti di un territorio negato, Napoli, Liguori, 1986
- DI MÉO G., L'Homme, la Société, l'Espace, Parigi, Anthropos, 1989
- DI MÉO G. (a cura di), Les terroires du quotidiennes, Parigi, L'Harmattan, 1996
- DI MÉO G., Géographie sociale et territorie, Parigi, Nathan, 1998
- DI MÉO G. BULÉON P. (a cura di), L'espace sociale. Una lecture géographique des sociétés, Parigi, Armand Colin, 2005
- ERRANI P. L., Elisée Reclus. L'Homme. Geografia sociale, Milano, Franco Angeli, 1984
- FEBVRE L., La terra e l'evoluzione umana, Torino, Einaudi, 1980 (ed. or. La terre et l'évolution humaine, 1922)
- FOURNIER J. M. (a cura di), Faire de la géographie sociale aujourd'hui. Actes du Colloque de géographie sociale de Caen (novembre 1999), Les Documents de la Maison de la Recherche en Science Humaines de Caen, 14, Caen, Presses Universitaires, 2001
- FRÉMONT A., Ouvriers et ouvrières à Caen, Caen, Université de Caen, 1981
- FRÉMONT A., La regione. Uno spazio per vivere, Milano, Franco Angeli, 1978 (ed. or. La région, espace vécu, 1976)
- FRÉMONT A. et alii, Géographie sociale, Parigi, Masson, 1984
- GALLAIS J., Le delta intérieur du Niger. Etude de géographie régionale, Dakar, IFAN, 1967
- GANDOLFO GIACOMARRA M., "Introduzione", in R. Rochefort, Sicilia anni Cinquanta: lavoro cultura società, Palermo, Sellerio, 2005 (ed. or. Le travail en Sicilie, 1961), pp. 15-41
- GEORGE P., Géographie sociale du monde, Parigi, Puf, collezione "Que sais-je?", 1946
- GEORGE P., Geografia e sociologia, Milano, Il Saggiatore, 1976 (ed. or. Sociologie et géographie, 1966)
- GIBLIN B., "Elisée Reclus, géographie, anarchisme", Herodote, 2, 1976, pp. 30-49
- HÉRIN R., "Aux origines de la géographie sociale" in A. Frémont et alii, *Géographie sociale*, Parigi, Masson, 1984, pp.11-42
- HÉRIN R., "Riflessioni sulla geografia sociale", in P. Petsimeris (a cura di), Le trasformazioni sociali dello spazio urbano. Verso una nuova geografia della città europea, Bologna, Pàtron, 1991, pp. 51-59
- HÉRIN R., "Pour une géographie sociale critique et responsable", in C. Chivallon P. Ragouet M. Samers (a cura di), *Discours scientifiques et contextes culturels. Géographies françaises et britanniques à l'épreuve post-moderne*, Talence, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1999, pp. 129-139
- HÉRIN R. MULLER C., Espaces et sociétés à la fin du XXème siècle. Quelles géographies sociales ? Actes du Colloque de géographie sociale de Caen (octobre 1996), Les Documents de la Maison de Recherche en Science Humaines de Caen, 7, Caen, Presses Universitaires, 1998
- HÉRODOTE, Elisée Reclus, numero monografico, n. 117, 2005
- KNAFOU R. (a cura di), L'état de la géographie. Autoscopie d'une science, Parigi, Belin, 1997

- LANGEVIN A., "Activité et travail, approche comparative hommes/femmes: quelques réflexions méthodologiques à propos de l'articulation 'système productif et structures familiares'", Espace, population, sociétés, 1, 1983, pp. 15-23
- LEVY J., Le Tournant géographique, Parigi, Belin, 1999
- LEVY J. LUSSAUT M. (a cura di), Dictionnaire de la géographie, Parigi, Belin, 2003
- LEVY J. LUSSAUT M. (a cura di), Logiques de l'éspace. Esprits des lieux. Géographies à Cerisy, Parigi, Belin, 2000
- LOMBARDI D. (a cura di), Percorsi di geografia sociale, Bologna, Pàtron, 2006
- MENEGHEL G., "La geografia sociale" in G. Corna Pellegrini (a cura di), Aspetti e problemi della geografia, Varese, Marzorati, 1987, pp. 509-541
- NOIN D. et alii, Atlas des parisiens, Parigi, Masson, 1984
- NOIN D. (a cura di), Géographie sociale, acte du colloque de Lyon 1982, Parigi, 1983
- PAILLAT P., "Le vieillissement de la campagne française: phénomène démographique, géographique et sociale", Espace, population, sociétés, 1, 1983, pp. 24-32
- PETSIMERIS P. (a cura di), Le trasformazioni sociali dello spazio urbano. Verso una nuova geografia della città europea, Bologna, Pàtron, 1991
- PETSIMERIS P., "Une méthode pour l'analyse de la division ethnique de l'espace intra-métropolitain du Grand Londres", L'Espace Géographique, 2, 1995, pp. 139-153
- RAFFESTIN C., Per una geografia del potere, Milano, Unicopli, 1981 (ed. or. Pour une géographie du pouvoir, 1980)
- RAOULX B., Les îles Féroé, Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1992
- RECLUS E., L'Homme et la Terre: morceaux choisis, B. Giblin (a cura di), Parigi, Maspéro, 1982
- RECLUS E., Natura e Società. Scritti di geografia sovversiva, J. P. Clark (a cura di), Milano, Eléuthera, 1999
- REYNAUD A., *Diseguaglianze regionali e giustizia socio-spaziale*, Milano, Unicopli, 1991 (ed. or. *Société et justice*, 1981)
- ROCHEFORT R., *Les familles maghrébines dans la communauté urbaine de Lyon*, rapporto di ricerca, Université de Lyon 2, Lione, INED, 1974
- ROCHEFORT R., Sicilia anni Cinquanta: lavoro cultura società, Palermo, Sellerio, 2005 (ed. or. Le travail en Sicilie, 1961)
- SECHET R., Espaces et pauvreté. La géographie interrogée, Parigi, L'Harmattan, 1996
- SECHET R. VECHAMBRE V., Penser et faire la géographie sociale. Contributions à une épistémologie de la géographie sociale, Actes du Colloque de géographie sociale de Rennes (octobre 2004), Rennes, Presses Universitaires Rennes, 2006
- SIEGFRIED A., Tableau politique de la France de l'Ouest sous la IIIe République, Parigi, A. Coli, 1913
- SORRE M., Rencontres de la géographie et de la sociologie, Parigi, Marcel Rivière, 1957
- STASZACK J. F. (a cura di), "Espace domestique", numero monografico di *Annales de Géographie*, 620, 2001
- TESSON F., "Discours politique ou renouveau territorial, le réseau de villes Pau-Tarbes-Lourdes", in G. Di Méo (a cura di), Les terroirs du quotidiennes, Parigi,

L'Harmattan, 1996, pp. 163-184

THUMERELLE J. P., Peuples en mouvement. La mobilité spatiales des populations, Parigi, Sedes, 1986

VALLAUX C., Géographie sociale: la Mer, Parigi, Doin, 1908

VALLAUX C., La Géographie sociale: le Sol et l'Etat, Parigi, Doin, 1911

VANT A., *Imagerie et urbanisation. Recherche sur l'exemple stéphanois*, Saint-Etienne, Centre d'études foreziennes, 1981

VESCHAMBRE V., Les professeurs du secondaire public: essai de géographie d'un groupe social, Tesi di dottorato, Caen, Université de Caen, 1994

LUDOVICO NICOLA DI GIURA

STORIA DI UN MEDICO ITALIANO IN CINA: GLI INCARICHI PUBBLICI E LE PASSIONI LETTERARIE

Loredana Antonelli

Ludovico Nicola di Giura nasce a Casoria (Na) il 18 febbraio del 1868, discendente di un'antica casata di origine albanese. Figlio di Giovanni, Prefetto d'Italia e di Giuseppina Branca, trascorre la sua infanzia nelle tenute di famiglia in Puglia e in Basilicata.

Le prime notizie certe sulla storia della casata risalgono al 1229, quando Messer Domenico Giura partecipa alla VI crociata in Terra Santa condotta da Federico II, re delle due Sicilie e imperatore di Germania. Pare che la casata discendesse in origine da una stirpe albanese, forse di Corone, da dove provenivano i due fratelli Basilio e Demetrio. I due fratelli furono protetti di Alfonso d'Aragona e un discendente di Demetrio ricoprì l'incarico di Sergente Maggiore alla corte di Carlo V, ricevendo in dono, in cambio dei servigi ottenuti, il privilegio di nobiltà per la famiglia. In questo periodo i di Giura avrebbero fissato la loro residenza a Castronuovo in Lucania; da qui, due secoli dopo, il ramo principale della famiglia si trasferisce a Chiaromonte, in provincia di Potenza (il casato vanta uomini di legge, martiri del risorgimento italiano e poeti, tra cui merita una menzione particolare Domenico, poeta bucolico compositore di belle poesie dal gusto neoclassico).¹

Pur essendo nato in provincia di Napoli, Ludovico Nicola di Giura fu sempre molto legato al piccolo paese di Chiaromonte dove la famiglia possedeva alcuni vasti terreni e un castelletto risalente al XVI sec. Qui Ludovico trascorre gli anni dell'infanzia e della prima giovinezza.

Degli anni della sua formazione scolastica si sa ben poco; la prima data certa è il 18 maggio 1891, giorno in cui consegue la laurea in Medicina e Chirurgia presso l'Università Federico II di Napoli. Il 16 dicembre di quell'anno entra per concorso pubblico nel corpo della Marina Militare italiana. A partire dal 1891 tutti gli spostamenti di L. N. di Giura saranno registrati nel foglio matricolare presso gli uffici della Marina Militare italiana. Il 7 maggio del 1892 riceve il primo incarico come medico di II classe a bordo della R.N. "Flavio Gioia"; l'imbarco dura 5 mesi e 1 giorno. Tra il 7 maggio del 1892 e l'11 settembre del 1894 partecipa a 7 spedizioni della Marina militare italiana distinguendosi per valore e coraggio tanto che il 17 dicembre del 1899, a soli 31 anni, ottiene la promozione a medico di I classe.

Dal 1894 al 1897 è a bordo della R.N. "Cristoforo Colombo" per una lunga

¹ Elefante, 1989

² Il foglio matricolare di L. N. di Giura è conservato presso l'Archivio storico della Marina Militare italiana a Roma. Una riproduzione del foglio matricolare è stata esposta al Palazzo Reale di Napoli in occasione della mostra "Tianjin 1900-2005" nell'ottobre-novembre del 2005.

circumnavigazione del globo che lo impegnerà per più di due anni. A bordo del "Colombo" di Giura stringe un forte legame di amicizia con Luigi Amedeo duca degli Abruzzi, che a quel tempo era ufficiale in carica del "Colombo". Pare che L. N. di Giura dovesse partecipare alla storica esplorazione al Polo Nord del 1899-1900 guidata dal duca degli Abruzzi, ma che dovette rinunciare all'impresa per impegni familiari.³

Durante i lunghi mesi di navigazione del "Colombo" Ludovico gestisce il pronto soccorso di bordo, partecipa agli incontri diplomatici e frequenta ritrovi mondani. Nei momenti d'ozio scrive un diario di bordo intitolato: "Viaggio intorno al mondo con la R.N. *Cristoforo Colombo*: 1894-95-96.4

Il libro è un diario di bordo dei mesi di navigazione. Le descrizioni dei paesi e dei popoli incontrati s'intrecciano a intime riflessioni sulla vita di mare e sul senso del viaggio.

Il "Viaggio intorno al mondo con la R.N. *Cristoforo Colombo*" è la prima di una lunga serie di opere letterarie, che di Giura scriverà a partire dai primi anni del 1900 fino alla metà degli anni '30.

Scorrendo le pagine del libro, si è proiettati in un mondo di avventure dove forte è il gusto della scoperta e l'attrazione per l'ignoto. Il libro fu testimone tra l'altro della mirabile impresa condotta dal duca degli Abruzzi, che nel 1897 giunse in Alaska a bordo del "Colombo", per intraprendere la prima memorabile ascesa del Monte Sant'Elia (5.489 m).

Il diario di bordo ritrae luoghi e costumi ormai scomparsi o mutati. Racconta i porti d'Hiroshima e Nagasaki prima che gli eventi della II Guerra mondiale ne sconvolgessero la storia. Ludovico Nicola di Giura racconta del decoro e della pulizia che sembrano permeare gli usi e i costumi delle isole giapponesi. Sono immagini di purezza e candore che stridono con le descrizioni dei porti visitati in Cina: il "Cristoforo Colombo" approda sulle coste cinesi nell'estate del 1895. Di Giura rimane molto deluso dallo scenario che gli si presenta davanti: le città sono sporche e malandate e la popolazione vive in condizioni di miseria e forte indigenza. Nulla di quel primo deludente contatto sembrava voler preannunciare che di lì a pochi anni, eventi storico-politici lo avrebbe portato a trasferirsi in Cina dove avrebbe trascorso ben 30 anni della sua vita. Ma procediamo per gradi: il 27 dicembre 1896 il "Cristoforo Colombo" approda a Venezia dopo 2 anni, 2 mesi e 15 giorni di navigazione, dopo aver toccato 105 porti sparsi nel mondo e percorso 57.169 miglia marine.

Il congedo del di Giura dura poco: il I aprile del 1897 è di nuovo a bordo per una breve spedizione sul "Monzambano". Nel 1899 è a bordo del "Baleno" ma solo per 24 giorni e dal novembre 1899 al marzo del 1900 è nominato medico di guardia della R. N. "Flavio Gioia".

³ Questa come altre notizie su Ludovico Nicola di Giura sono riportate nel necrologio del 1947, anno della morte del di Giura. Il necrologio fu stilato dal collega e amico, Piero Muto Nardone. Di Giura e Nardone si conobbero in Cina alla fine degli anni '20. All'epoca Nardone era medico della Legazione italiana di Shanghai. cfr. Martines (a cura di), 2000.

⁴ di Giura, 1961.

Intanto in Cina s'intensificano i disordini e gli scontri e si moltiplicano i focolai di rivolta civile che da anni imperversavano in tutto il paese. Nell'estate del 1900 la rivolta giunge nelle strade della capitale minacciando gravemente la stabilità dell'Impero. Cixi, l'Imperatrice Vedova, decide allora di ricorrere al sostegno delle truppe straniere per porre termine ai disordini nel minor tempo possibile. La rivolta è ben presto sedata nel sangue, ma come ricompensa del sostegno elargito le potenze straniere chiedono ora ampie concessioni sul territorio cinese. Le richieste vengono esaudite solo in parte con la cessione di alcuni terreni paludosi e malsani prospicienti la cittadina portuale di Tianjin. La zona sarà resa abitabile grazie agli sforzi delle potenze straniere e al lavoro di molti uomini, sia ingegneri e tecnici stranieri, sia manuali cinesi.

Su questi terreni sorgerà anche la concessione del Governo italiano. L'Italia aveva partecipato agli scontri militari dell' "estate dei Boxers" ⁵ inviando un'imponente flotta navale nota come Forza Navale Oceanica composta dalle R.N. della Marina Militare italiana "Ettore Fieramosca", "Stromboli", "Vettor Pisani"e "Vesuvio", a cui sarebbero state aggiunte in seguito le R.N. "Elba" e "Calabria".

L'"Ettore Fieramosca" parte da Venezia nell'aprile del 1900 e arriva in Cina il 15 agosto, dopo 4 mesi e 13 giorni di navigazione, per unirsi ai distaccamenti italiani presenti alla foce del Da ku.

L. N. di Giura giunge in Cina a bordo dell' "Ettore Fieramosca" come medico di II classe della spedizione. Egli è chiamato in servizio dall'Ammiraglio Candiani, coordinatore in capo della spedizione.

A Pechino, di Giura è nominato medico di campo del Distaccamento dei Marinai italiani e prende parte alle spedizioni militari del contingente italiano, compiute tra l'inverno del 1900 e la primavera del 1901. In seguito alla costituzione della Guardia delle R. Legazioni di Pechino, di Giura ottiene la nomina di medico della Legazione. Nello stesso periodo egli si adopera per la costruzione di un Ambulatorio italiano in collaborazione con l'Istituto dei Missionari all'Estero. Dal foglio matricolare si legge che il 1 gennaio 1900 è nominato medico di I classe e l'onorario sale da 220£ a 3200£. Tra il 1903 e il 1904 salpa di nuovo per due spedizioni via mare: la prima, su un piroscafo a noleggio, durerà dall'ottobre del 1903 al dicembre dello stesso anno, la seconda a bordo del "Marco Polo", durerà dal marzo all'aprile del 1904.

Nel corso dei 30 anni trascorsi in Cina, di Giura ottiene una serie d'importanti riconoscimenti ufficiali: per decr. min. del 22 febbraio 1900 viene fregiato della nomina di Cavaliere della Corona di Italia; per decreto ministeriale del 20 marzo 1904 ottiene la nuova promozione di Capitano Medico della R. Marina e il 3 agosto 1908 riceve un encomio solenne dal Ministero della Marina, per essersi distinto nelle circostanze di un grave incendio, che si sviluppò la sera del 3 agosto 1908, nei locali della guardia della Legazione germanica di Pechino.

Con lo scoppio della guerra libica del 1911-12 chiede di ritornare in patria per prendere parte al convoglio militare destinato in Libia ma non gli viene concesso. Il

⁵ "Boxers" è la traslitterazione inglese di 义和团 *yihetuan* "Il pugno per la giustizia e la pace", il nome di una delle sette che maggiormente contribuì a inasprire la rivolta di quell'estate.

10 febbraio 1912 cessa il servizio, ma resta fino al 25 del mese in attesa di partire con un piroscafo. Nel marzo del 1913 è collocato a riposo per sua richiesta ed è inserito nella riserva navale.

Per decreto ministeriale del 12 febbraio 1914 è nominato Maggiore Medico della Riserva navale; il 24 dicembre 1922 è promosso Tenente Colonnello Medico e il 4 gennaio 1923 è ascritto al comando Militare Marittimo di Venezia.

Il 7 febbraio 1926 è insignito della nomina di Commendatore della Corona d'Italia. Infine il 18 febbraio del 1934 entra in congedo assoluto.

Di Giura visse gli anni più vivaci e attivi del quartiere italiano di Tianjin, quelli che vanno dai primi anni del 1900 fino alla fine degli anni '20. Sono gli anni in cui si lavora alla costruzione delle prime infrastrutture e degli edifici più importanti della concessione: la Caserma "Carlotto" e l'Ospedale dei Missionari cattolici sono le più significative. Nel momento di massimo sviluppo la concessione ospiterà circa 400 italiani, tra civili e militari, oltre a 6000 cinesi e 850 europei di varia nazionalità.

L'atmosfera che si sarebbe potuta respirare a Tianjin sarebbe stata quella di una città molto cosmopolita nata in pochi anni per volere delle potenze straniere, ma popolata in gran parte da civili locali. Tianjin diventa in pochi anni una porta aperta verso l'Occidente; una porta da cui penetrano nel vasto e isolato Impero, le "diavolerie" di un mondo lontano e temibile, ma che suscita un'irresistibile curiosità e per cui dimostreranno un fervido interesse anche alcuni esponenti della casa imperiale tra cui Pu Yi.

Il quartiere inoltre assunse un significato molto importante per gli intellettuali cinesi non in linea con le direttive del Governo imperiale. Il quartiere infatti diede asilo ad alcuni rifugiati politici ed esponenti di spicco del mondo intellettuale cinese. Tra questi va ricordato Liang Qichao (1873-1929), autore dei 100 giorni della riforma del 1898 e strenuo difensore del processo d'ammodernamento e democratizzazione del paese. Liang visse a Tianjin dal 1920 al 1929 abitando in un piccolo villino del quartiere italiano e insegnando storia presso l'Università Nankai.⁶

È probabile che nel corso di quegli anni il di Giura intrecciasse rapporti d'amicizia con gli intellettuali del Quartiere di Tianjin, sia cinesi, sia stranieri, tuttavia di queste presunte relazioni non sono rimaste molte tracce. Pare che in questi anni di Giura vivesse in un'ala dell'Ospedale italiano dove nel tempo libero riceveva lezioni di cinese classico da un vecchio precettore. Tra i libri della biblioteca privata di L. N. di Giura sono stati trovati alcuni testi di autori più o meno noti. In particolare è stato trovato un libro in mancese, forse appartenuto al suo precettore e un testo in portoghese di Martinho Teisceira Homem de Brederode, raffinato poeta di Lisbona che visse a Pechino tra il 1907 e il 1909, lavorando come Primo Segretario della Legazione portoghese. De Brederode scrisse un testo di prosa poetica intitolato "Sul" in cui canta le bellezze della sua

⁶ Oggi è possibile visitare la casa di Liang Qichao nel quartiere italiano, una piccola targa commemorativa all'ingresso dell'abitazione ricorda che lì visse il famoso statista.

⁷ Cfr. di Giura, 1931.

terra. Egli regalò una copia di "Sul" al di Giura con la dedica: "Au meu amigo o Dr. L. di Giura offerece Martino de Brederode. Pekin, 16 Abril 1909". L'opera è conservata ancora oggi tra i libri della biblioteca privata di Ludovico Nicola di Giura ed è di proprietà degli eredi della famiglia, come il resto degli oggetti e dei libri a lui appartenuti.

In quegli anni di Giura s'impegna in modo febbrile in molteplici attività di medico e divulgatore scientifico. Egli lavorerà per molti anni nell'Ospedale del Quartiere italiano prestando assistenza non soltanto ai pazienti italiani, ma anche a stranieri e cinesi. Di Giura godeva fama di ottimo medico anche tra le classi meno agiate e pare che molti cinesi si sottoponessero ad estenuanti viaggi dalle regioni più remote dell'Impero per essere visitati dall' *yiguo daifu*.8

Come promotore e fondatore dell'Ospedale italiano lavorò a stretto contatto con la comunità dei Missionari cattolici di Pechino, che faceva capo all'Istituto dei Missionari all'Estero; istituzione fondata e diretta dal Senatore Ernesto Schiapparelli nel 1886. Di Giura sosterrà sempre con devozione la causa missionaria e intreccerà nel corso degli anni ottimi rapporti di lavoro con le istituzioni cattoliche presenti in Cina. Bisogna ricordare inoltre che le infermiere dell'Ospedale italiano erano suore inviate dalla Curia Romana e persino i materiali usati nella costruzione dell'Ospedale furono acquistati in Italia grazie al sostegno dell'Istituto.⁹ I rapporti tra il di Giura e la comunità ecclesiastica presente in Cina furono anche di tipo culturale: egli infatti pubblicò due traduzioni di testi classici cinesi con la Tipografia dei Lazzaristi di Pechino.¹⁰

Di Giura strinse in particolar modo un forte legame di amicizia con il Cardinale Celso Costantini:

... fraterno estimatore ed amico del dottor di Giura durante il lungo tempo trascorso in quella Capitale come Delegato Apostolico, scrisse, tra l'altro, del *grande disinteresse* costantemente e praticamente dimostrato dal di Giura, terminando con l'affermare: egli "avrebbe potuto farsi onestamente ricchissimo; ma badò più ad accrescere la ricchezza spirituale della Carità.¹¹

Per l'impegno profuso a favore della causa missionaria fu nominato rappresentante dell'Associazione Nazionale per Soccorso ai Missionari all'Estero per cui riceverà la medaglia "*Pro Ecclesia et Pontifice*" da Papa Pio XI.

.

⁸ 意国大夫 "Il medico italiano": appellativo con il quale i pazienti cinesi chiamavano Ludovico Nicola di Giura

⁹ Presso l'Archivio Storico del Ministero degli Esteri di Roma è conservato un faldone contenente i telegrammi intercorsi tra l'Ufficio del Ministero di Roma e la Segreteria della Legazione italiana di Pechino. L'Archivio conserva un numero cospicuo di faldoni che documentano le attività di costruzione e gestione del Quartiere italiano di Pechino. Tutti i telegrammi giunti o inviati dalla Segreteria della Legazione italiana portano la firma di Ludovico Nicola di Giura, che a quel tempo era Segretario della Legazione. Essendo il di Giura uno dei pochi italiani, presenti allora a Pechino capace di parlare cinese, si occupò anche di gestire i rapporti diplomatici della Legazione italiana con il Governo cinese. La revisione dei faldoni menzionati non è stata ancora completata.

¹⁰ Cfr. di Giura, 1926; di Giura, 1929.

¹¹ di Giura, 1955, pref.

Durante gli anni di lavoro presso l'Ospedale di Tianjin, di Giura organizzerà un piccolo centro di studi di medicina occidentale dove impartirà lezioni ad alcuni giovani studenti cinesi. A fini pedagogici scrisse allora un trattato sulle malattie infettive in lingua cinese, che fu utilizzato come libro di testo dagli studenti del dispensario. Il trattato, che fu premiato all'Esposizione d'Igiene di Napoli del 1911, è l'unica opera scritta dal di Giura in lingua cinese. Purtroppo l'opera è andata perduta. Le lezioni erano impartite in un dispensario organizzato probabilmente all'interno dell'Ospedale italiano e doveva rientrare nell'orbita delle attività organizzate dall'Istituto dei Missionari all'Estero. 12

A Pechino, Ludovico fu nominato inoltre Primario dell'Ospedale cinese, ospedale finanziato dai mercanti cantonesi che dimoravano nella capitale; fu Consulente e Primario dell'Ospedale francese e chirurgo primario del Central Hospital, ospedale fornito dei ritrovati e delle tecnologie più avanzate dell'epoca.

In seguito al prolungarsi della grave epidemia di peste polmonare, scoppiata in Manciuria nel 1911, di Giura e il prof. Gallotti parteciparono a una conferenza internazionale di medicina come rappresentanti del Governo italiano.

Prima del crollo della dinastia imperiale L. N. di Giura ebbe l'alto onore di essere nominato medico privato dell'Imperatrice Vedova Cixi dopo aver diagnosticato e curato un principe imperiale da una grave malattia. A partire dal 1909 fino al 1911 sarà medico dell'ultimo Imperatore della Cina, Aisin Gioro Pu Yi.

In seguito al crollo dell'Impero e con la fondazione della prima Repubblica cinese, è medico di fiducia del Primo Presidente Yuan Shikai (1859-1916); tra il 1926 e il 1930 è medico e consigliere privato del Maresciallo Wu Peifu (1874-1939) e Zhang Xueliang (1898-2001), figlio del celebre ex-brigante signore di tutta la Cina settentrionale Zhang Zuolin (1875-1928).

Oltre a un numero considerevole di medaglie al valore, della Croce per 40 anni di anzianità, dello stemma di Cavaliere dei SS. Maurizio e Lazzaro, di Grande Ufficiale della Corona d'Italia e di altre onorificenze spagnole, belghe, giapponesi e portoghesi, di Giura fu fregiato del titolo di mandarino di Prima classe. Tale onorificenza fu per secoli la carica più ambita a cui poteva aspirare un letterato cinese nel corso della sua carriera ufficiale. Ciò significa che L. N. di Giura raggiunse un grado di conoscenza della letteratura cinese paragonabile a quello di un cinese colto in un tempo estremamente breve, se si considera che il tradizionale apparato istituzionale e quindi il sistema degli Esami di Stato fu abolito nel 1905.

Con l'abolizione degli Esami di Stato cadde l'intero sistema d'istruzione vecchio di secoli: L. N. di Giura quindi fu uno degli ultimi studenti ad essere sottoposto al vecchio sistema degli Esami imperiali, fu uno degli ultimi mandarini e quindi uno degli ultimi letterati a cui venne dato l'onore d'indossare le vesti ufficiali di funzionario imperiale (v. foto 2).

Oltre al cinese classico e al cinese moderno egli studiò anche il mancese, la

¹² L'Istituto dei Missionari all'Estero si occupò nel corso della sua storia di costruire scuole, ospedali e centri d'istruzione e formazione come i dispensari. Alla morte del Senatore Schiapparelli l'Istituto contava più di trecento opere diffuse in trenta paesi tra il Medio Oriente e l'Asia.

¹³ Elefante, 1989, p. 178; Martines, 2000, p. 188; di Giura, 1958, pp. VII-VIII.

lingua ufficiale di Corte della dinastia Qing. Tuttavia la sua conoscenza dell'antico idioma si limitava probabilmente alle stereotipate formule di saluto che erano utilizzate in occasione degli incontri ufficiali di Corte. Il mancese infatti, era una lingua in disuso da secoli: a partire dal XVII sec. aveva subito un lento ma inarrestabile declino fino ad arrivare agli albori del XX sec., che ormai non era più conosciuta neanche dai componenti della casa imperiale e veniva utilizzata soltanto per redigere documenti ufficiali.

L'Imperatore Pu Yi ricorda nella sua biografia che al tempo dei suoi studi giovanili, una delle materie in cui trovava maggiori difficoltà, era proprio la lingua dei suoi antenati:

La materia in cui me la cavavo peggio era il manciù: in tutti gli anni che lo studiai imparai un'unica parola, precisamente *yili* (alzati), l'ordine che dovevo impartire quando i miei ministri manciù s'inginocchiavano al mio cospetto e pronunciavano nella loro lingua una stereotipata formula di saluto.¹⁴

Prima della caduta della dinastia imperiale, di Giura ottiene inoltre la decorazione del Gran Cordone del Doppio Dragone: importante riconoscimento riservato esclusivamente ai Principi imperiali.

Rimane inspiegabile come un occidentale sia riuscito in pochissimi anni a fare proprio un patrimonio culturale immenso, come è quello della Cina, a sinizzarsi negli usi e i costumi e a conquistare la fiducia della casa imperiale.

Non erano certo tempi facili per gli stranieri presenti in Cina, tacciati di aver approfittato della situazione di caos sociale e politico per insediarsi sul territorio cinese. Le parole espresse dall'Imperatrice Vedova Cixi in risposta alle richieste territoriali dell'Italia rendono bene i pregiudizi che L. N. di Giura dovette affrontare. La lettera è datata 25 luglio 1899:

[Sono] decisa a non accordare nulla, fosse pure una pallottola di fango cinese (assicurarsi queste fossero le sue parole)¹⁵ all'Italia, nazione incapace d'ogni azione seria. [...] La Cina può arrendersi alle domande della Germania, della Russia, dell'Inghilterra e della Francia, nazioni grandi, potenti e capaci di far del male, non già a quelle dell'Italia, dalla quale nulla [si può] temere.¹⁶

Pochi anni dopo l'Imperatrice accoglieva a Palazzo il di Giura nominandolo medico privato di Corte.¹⁷

¹⁶ Fatica - Forte - Masini, 2002, p. 265.

¹⁴ Aisin Gioro, 1987, p. 59.

¹⁵ Nota dell'Autrice.

¹⁷ Il Tenente di Vascello Mario Valli testimonia in alcune pagine molto intense e significative la delicata situazione in cui si trovarono ad operare i nostri contingenti in Cina: "[...] per tante occasioni, piccole e grandi, spinto dalla intelligente operosità delle Rappresentanze diplomatiche, riaffermato dalle iniziative della R. Marina, si è compiuto il salvataggio del nome. Non sono molti anni, avveniva spesso, che i nostri connazionali in Cina, nascondevano la loro qualità di Italiani, per riuscir meglio accetti, e più rispettati. Era il momento in cui l'imperatrice diceva, a proposito di concessioni, che all'Italia non

Quella di Ludovico Nicola di Giura è una vicenda a cui noi italiani siamo abituati: molte sono le figure d'italiani d'ingegno che hanno saputo uscire fuori dal coro e con doti personali e forza d'animo hanno saputo far fronte ai pregiudizi e la cattiva nomea di cui l'Italia è oggetto, allora come oggi, in ambienti internazionali. Purtroppo per uno strano fenomeno socio-antropologico la loro fama non ha rischiarato la foschia che aleggia sull'Italia, ma soli sono rimasti come eccezioni che confermano la regola. La speranza per un'Italia migliore è allora che questa eccezione diventi la regola e che personaggi d'ingegno non siano relegati soltanto al campo delle belle arti, del sapere umanistico e dei saperi scientifici, ma che si possa parlare anche di abili statisti e di veri politici.

In seguito alla caduta della dinastia imperiale, Pu Yi si rifugia per qualche tempo nel quartiere delle Legazioni straniere di Tianjin, quartiere in cui vigeva l'immunità diplomatica. È probabile che nel caos di quei giorni l'Imperatore spodestato abbia cercato rifugio anche a casa del di Giura.¹⁸

Dei profondi cambiamenti che attraversarono la società cinese in quei primi anni del secolo Ludovico diede dei resoconti su alcuni quotidiani e periodici italiani. Egli fu corrispondente de *La Stampa* e *Il Giornale d'Italia* inoltre scrisse alcuni articoli per *Nuova Antologia*: "L'Influenza della guerra russo-giapponese sulla Cina" del 1905; "Il risveglio della Cina" del 1907 e "Il nuovo regno in Cina" del 1910.

Alcuni articoli di attualità non furono mai pubblicati e sono andati perduti, ma se ne conoscono ancora i titoli e le date di stesura: "Il caos cinese" del 1927; "Gli ultimi avvenimenti cinesi; con varie lettere dalla Cina" del 1927-1930. E ancora "Il capodanno cinese e la Repubblica"; "La festa delle lanterne"; "La casa da tè"; "La pubblica istruzione in Cina"; "Pekino ha cambiato nome"; "Festa ed usi della vecchia Cina"; "Nuova e vecchia Cina"; "La città proibita"; "La Guardia alla Legazione d'Italia"; "La concessione italiana di Tientsin", che sono tutti senza data.

La traduzione più significativa di Ludovico Nicola di Giura è il *Liaozhai zhiyi* 聊 斋志异 di Pu Songling. Pubblicata per la prima volta in italiano nel 1926 in un'edizione parziale col titolo di *Fiabe cinesi*, poi pubblicata in versione integrale col titolo *I Racconti fantastici di Liao* nel 1955.

L'edizione italiana de *I Racconti fantastici di Liao* è stata la prima traduzione integrale del *Liaozhai zhiyi* mai pubblicata al mondo. ¹⁹ L'opera contiene tutti i 435

avrebbe dato neppure il fango delle sue scarpe, ed il Governo cinese, alle richieste di qualche compenso, per la fatta rinunzia di San-mun, offriva d'istituire, presso l'Università cinese, una cattedra d'Italiano! I sudditi delle altre Potenze, [...] guardavano tutto ciò con occhio di compassione e di sdegno, e la vita non era facile, per gli italiani che, chiamati dal dovere, o dai propri interessi, dovevano restare laggiù". Valli, 1905, p. 728.

¹⁸ di Giura Ludovico Nicola, 1958, pp. VII-VIII.

¹⁹ Il *Liaozhai zhiyi* tra la fine del XIX sec. e tutto il XX sec. è stato tradotto in numerose lingue del mondo. La traduzione più antica fu pubblicata nel 1887 a Tōkyō. In giapponese sono stati pubblicati brani scelti del "Liao" nel 1933, 1951 e 1955. Risale al 1963 la versione inte-grale di Masuda Wataru, Matsueda Shigeo ed altri. In coreano è stata pubblicata una raccolta di brani scelti in 18 capitoli nel 1937. Il maggior numero di edizioni sono state pubblicate in inglese, ma sono tutte parziali. Le più importanti sono quelle di Samuel Wells Williams, William Frederick Mayers e Clement Francio Romilly Allen e la più famosa versione di Herbert A. Giles "Strange Stories from a Chinese Studio" del 1880. Inoltre va

racconti della versione originale, tuttavia non riporta i commenti di chiusura dei singoli brani. Non è sicuro che L. N. di Giura abbia scelto volontariamente di omettere i commenti, è possibile ch'egli possedesse un'edizione del *Liaozhai zhiyi* che ne fosse priva. Tale ipotesi è plausibile se si considera che ne esistono due edizioni.

Il *Liaozhai zhiyi* difatti fu pubblicato per la prima volta nel 1766 dal nipote dell'autore. Questa pubblicazione è alla base di tutte l'edizioni che seguirono fino al 1962, anno in cui comparve una nuova versione che si basava sul ritrovamento di un manoscritto olografo del 1751. Il manoscritto olografo sarebbe dovuto servire per una pubblicazione che però non è mai avvenuta.²⁰ La nuova edizione critica del '62 fu curata da Zhang Youhe. In breve la nuova edizione divenne l'unica in commercio e la vecchia edizione del 1766, quella su cui lavorò di Giura, cadde in declino. Tuttavia l'edizione cinese attualmente in commercio coincide con quella letta dal di Giura.

Ludovico Nicola di Giura cercò di rispettare quanto più possibile la struttura stilistica e semantica del testo originale preferendo elaborare una traduzione scarna e poco scorrevole, piuttosto che una *belle infidèle*. Nell'introduzione alla prima edizione italiana del '26 scrive:

I racconti che presento al pubblico sono la traduzione di una parte del Liao di Pu Songling, che potrebbe dirsi una specie di Decamerone cinese. Benché siano trascorsi due secoli e mezzo dalla pubblicazione di questi racconti fantastici, essi sono tuttora popolarissimi in Cina. Più di una volta nelle mie passeggiate per le vie di Pechino ebbi occasione di vedere dei cantastorie che tenevano circolo e ripetevano in lingua volgare queste fiabe. Talora, giunti al punto più interessante del racconto, si arrestavano e andavano in giro per la questua; dopo di che, continuavano senza aver perso un solo ascoltatore, tanto era l'interesse che le storie destavano. Queste pagine danno un'idea della vita cinese, ma anche delle superstizioni tuttora vive presso quel popolo.

[...] Qualcuno di questi racconti è un po' libero, ma il lettore vorrà ricordarsi che si tratta di spiriti, di demoni, di volpi!

ricordata l'edizione curata da Quong Rose del 1964 di 40 capp. In francese la traduzione più antica è quella del 1880 di Huart, a cui segue nel 1923 quella di J. Halphen che consta 16 capp. Segue ancora quella di Louis Laloy del 1925 e Pierre Daudin nel 1940. Nel 1969 poi Y. Hervouet ed altri pubblicano una piccola raccolta di 26 racconti di cui alcuni inediti e nel 1986 altri 38 racconti sono pubblicati da Li Fengbai e D. Ly-Lebreton di cui alcuni inediti. In tedesco la più antica risale al 1901, seguita dalla traduzione di Richard Wilhelm del 1914. Poi tra il 1987-89 è pubblicata l'edizione integrale curata da G. Rössell: opera bene informata e corredata da una ricca biografia. Anche l'edizione di Rössell non riporta i commenti. In russo la prima edizione del "Liao" risale al 1878 a cura di Monactipe B., segue quella di A. I. Ivanov del 1909 B. M. e di V. Alexeiev del 1922-37, che compare in un fascicolo di brani scelti nella rivista sovietica "Letteratura universale". In ceco è pubblicata l'edizione curata da Jaroslav Prusěk del 1955. In rumeno di Toni Radian del 1966 e in polacco di Tadeusz Ibikowski del 1961. In Italia, oltre alla traduzione di L. N. di Giura, è stata pubblicata nel 1979 a cura di G. Guadalupi una breve raccolta di brani scelti tradotti dall'inglese intitolata P'u Song-ling. L'ospite tigre pubblicata in "La Biblioteca di Babele, collana di letture fantastiche diretta da Jorge Louis Borges".

Il *Liao Zhai*, composto di quattrocentotrentacinque fiabe, è l'opera più completa di Pu Songling. Egli ha scritto però molte altre opere, nessuna, tuttavia, ha raggiunto la popolarità di questo libro, scritto in lingua letteraria pura.

La mia traduzione dal cinese è rigorosamente letterale; e se il lettore troverà spesso la dizione disadorna, pensi che ho cercato di attenermi il più possibile al testo, nonostante le grandi difficoltà incontrate, e che le frasi più brillanti in lingua cinese perdono spesso nella traduzione gran parte del loro splendore.²¹

Le *Fiabe cinesi* furono pubblicate in edizione di lusso con copertina rivestita in seta e illustrazioni cinesi d'epoca. *I Racconti fantastici di Liao* furono pubblicati la prima volta nel '55 in edizione di lusso in due preziosi volumi rivestiti in seta con cofanetto e impreziositi da alcune illustrazioni d'epoca e poi una seconda volta, con la ristampa del '97, in edizione economica in 3 volumi con cofanetto cartonato. Le tre edizioni furono pubblicate dalla casa editrice Arnoldo Mondadori.

I rapporti tra Ludovico Nicola di Giura e la casa editrice di Milano non furono mai molto assidui: all'epoca della prima edizione egli viveva ancora in Cina quindi gli fu impossibile curare in prima persona il progetto editoriale. Affidò ad Arnaldo Cipolla, suo amico e già collaboratore della Mondadori, di curare l'edizione. L'edizione de *I Racconti fantastici di Liao* del '55 invece fu curata dal nipote di Ludovico, il ministro plenipotenziario Giovanni di Giura.

Giovanni fu sempre molto legato allo zio con cui condivise la passione per la letteratura, l'amore per i viaggi e la cultura. Giovanni, pur non parlando cinese, visse due anni a Pechino lavorando come Primo Segretario della Legazione italiana. Egli quindi fu testimone oculare delle attività di Ludovico in Cina.

Alla morte dello zio, Giovanni di Giura si prese cura della collezione di libri ed oggetti cinesi preservandoli dai danni del tempo. Egli sostenne la divulgazione e valorizzazione dell'opera artistica di L. N. di Giura promuovendo la pubblicazione dei manoscritti inediti e curando alcune ristampe. In particolare Giovanni curò la prima pubblicazione integrale de *I Racconti fantastici di Liao* del '55 e de *Le famose concubine imperiali* del '58²² e curò la ristampa del "Viaggio intorno al mondo con la R. N. Cristoforo Colombo: 1894-95-96" del '77.

Presso l'Archivio storico Mondadori si conservano alcune lettere scritte da Giovanni al tempo della prima uscita de *I Racconti fantastici di Liao* e de *Le Famose concubine imperiali.*²³

Le Famose concubine imperiali è una raccolta di racconti che narrano le vicende

²¹ di Giura, 1955, pp. 15-16.

²² Cfr. note bibliografiche.

²³ Il contenuto delle lettere sono riportate nelle prefazioni de *I Racconti fantastici di Liao* e *Le Famose concubine imperiali*. Nell'Archivio sono conservate anche alcune lettere scritte da Ludovico nel 1931 a pochi mesi dal suo rientro in Italia: con poche righe chiede di avere un rendiconto aggiornato delle ultime percentuali di vendita delle *Fiabe cinesi*. Cfr. tesi di laurea in studi comparatistici di Loredana Antonelli, *Ritratto di Ludovico Nicola di Giura*. *La vita e le opere di un mandarino italiano*, anno accademico 2005-2006, relatore prof. Giorgio Casacchia, correlatore prof.ssa Lucia Caterina.

delle concubine cinesi più famose della storia: la loro ascesa e il loro declino. Le storie abbracciano un lasso di tempo molto ampio che va dagli Han Anteriori (206 a.C.- 23 d.C.) fino ad arrivare al XX sec.

Per la stesura dei racconti Ludovico Nicola di Giura studiò documenti originali d'epoca attenendosi scrupolosamente ai fatti. La raccolta fu pubblicata con una prefazione del nipote Giovanni, che svela alcuni aspetti della genesi del libro:

Sin da quando mi trovavo a Pechino, dove trascorsi due anni come Primo Segretario di quell'allora Legazione d'Italia, avevo suggerito a mio Zio, [...], di aggiungere un'altra alle sue numerose e geniali pubblicazioni. Cioè un libro sulle vite delle più famose concubine imperiali che, attraverso la storia di varie dinastie della Cina, avevano esercitato una grande influenza e rimanevano tuttora vive nei canti e nel teatro del già Celeste Impero. Così è sorta quest'opera postuma, da me filialmente curata, di Ludovico di Giura [...].

Mio Zio scrisse quest'opera traendone i dati storici e poetici direttamente dagli antichi, originali testi, dei quali aveva perfetta conoscenza, e dalla personale, profonda sua esperienza degli avvenimenti recenti della Cina Imperiale. Egli fu, tra l'altro, testimone attento ed osservatore molto acuto degli ultimi anni del lungo regno dell'Imperatrice Vedova, la famosa concubina Tzu Hsi²⁴ dalla quale, essendone stato nominato (cosa più unica che rara per uno straniero) medico personale, venne tenuto in alta stima. [...] In questo volume, anche nei brani di storia dove più nuda risulta la verità dei fatti, affiora la magica poesia dell'Oriente. Vi si passa, attraverso un roseo velo, dalla realtà al sogno e dal sogno alla realtà, suscitando un vero incanto pur nella drammatica conclusione delle vicende umane.²⁵

Il libro si chiude con un componimento poetico intitolato "La canzone dell'infinita tristezza e dell'infinito amore". La canzone fu tradotta da Giovanni di Giura con l'aiuto di una principessa imperiale e fu inserita nel libro per espresso volere di Ludovico.

Dalle lettere conservate presso l'Archivio della Fondazione Mondadori si legge che Giovanni di Giura avrebbe auspicato per un inserimento nella raccolta di un'appendice storica scritta dallo zio a proposito della rivolta dei Boxers. Ma l'appendice, intitolata "I Boxers e l'Imperatrice Madre", non fu pubblicata perché ritenuta dai dirigenti della Mondadori incompatibile con lo spirito del libro. Lo scritto, che doveva essere più simile a un articolo di attualità che a un racconto evocativo e a tratti leggendario (come sono i racconti de "Le famose concubine imperiali") non fu mai pubblicato e se ne sono perse le tracce.

Nel 1926 di Giura pubblica 55 brani scelti dal *Lunyu* ("I Dialoghi") di Confucio col titolo "Scelte di massime confuciane". L'edizione è con testo a fronte e ogni singolo dialogo è corredato da un piccolo glossario dei termini meno usati. L'intenzione del di Giura è ancora una volta quella di rispettare il testo di partenza

²⁴ Altra trascrizione di Ci Xi.

²⁵ di Giura, 1958, pp. VII e VIII.

rendendo l'opera di traduzione quanto meno invasiva possibile. Nel '29 è pubblicata una raccolta di poesie tratte dall' *Hongloumeng* ("Il sogno della camera rossa"). La breve raccolta contiene i 7 componimenti poetici del romanzo ed è intitolata "I Fiori orientali, poesie tradotte dal cinese". ²⁶ Nel '30 è la volta della raccolta di poesie di Li Bai: nell'introduzione al libro Ludovico accenna ad alcuni dati salienti sulla vita del poeta e il periodo storico in cui visse, dando un quadro appassionato della figura del poeta. ²⁷

La dinastia dei T'ang che va dal 618 al 905 d.C. è considerata come la più feconda di poeti, e fra essi primeggia Li Può. [...] nacque nella Provincia di Sse-chuan nell'anno 701. La leggenda racconta che quando sua madre lo dette alla luce sognò una stella di raro chiarore, cosa che le fece credere – ed i fatti non smentirono il fausto presagio – che suo figlio dovesse essere un genio. [...] Vagabondò per tutta la Cina, ed aveva più di quarant'anni quando giunse a Ch'ang-an, la capitale dell'Impero [...]. Regnava allora l'Imperatore T'ien Pao, e Ch'ang-an era nel suo pieno fulgore. [...] Pare che Li Può allora si sia presentato agli esami letterari, ma malgrado il suo valore fu bocciato perché due dei suoi esaminatori non avevano trovato il nome di quel candidato nella lista di quelli che avevano loro offerto dell'argento! [...] Il poeta avvilito si ritirò dall'edificio degli esami e avendo perduto ogni speranza si dette a bere, avendo una smodata passione per il vino. [...] Ora accadde che proprio in quei giorni in cui Li Può era stato bocciato arrivò a Corte una Missione inviata dallo Stato vassallo del Nepal; e ricevuta dall'Imperatore, oltre ad offrire tributi e doni lesse un indirizzo nel proprio idioma. L'Imperatore chiese ai grandi dignitari che gli facevano corona se fra essi vi fosse alcuno che conoscesse la loro lingua; ed avendo avuto risposta negativa, dette un giorno di tempo per rispondere all'indirizzo, minacciando la morte se non si fosse trovata la persona capace di farlo.

Gl'inviati andati via da Corte, furono incontrati nella città da Li Può che conoscendo la loro lingua entrò in conversazione, con grande meraviglia della folla. La cosa venne all'orecchio dell'Imperatore che ordinò subito fosse chiamato Li Può. Questi arrivò nella sua modesta veste di studente; e appena visto l'indirizzo lo lesse, traducendolo al Sovrano che gli ordinò di scrivere immediatamente la risposta, colpito dalla perspicacia del poeta. [...]

Comincia allora l'epoca brillante di Li Può, il quale non aveva affatto l'anima di un cortigiano e non amava l'ambiente della Corte, quantunque tanto l'Imperatore che la sua famosa concubina Yang lo tenessero in gran pregio e gli perdonassero molte scappate, dovute alla passione che il poeta aveva per il vino.

Dopo quasi cinque anni Li Può, stanco della vita di Corte, [...] ottenne dall'Imperatore l'autorizzazione di partire dalla Capitale. Cominciò allora per il poeta la vita randagia; e per lui non vi fu altro che la poesia ed il vino! Dopo

²⁶ cfr. note bibliografiche.

²⁷ di Giura, 1930.

molte traversie ed una condanna a morte [...] si stabilì nella provincia dell'Anhuè dove morì nell'età di sessant'anni. La leggenda popolare formatasi intorno a Li Può dice che morì mentre ubriaco, in una barca, cercava di abbracciare il riflesso della luna, nel fiume! A parte tutto quanto si racconta di leggendario sul poeta resta indiscutibile il fatto che compose dei versi mirabili e che non brigò per ottenere onori o ricchezze.

Le poche poesie che presentiamo al pubblico sono tutte quelle contenute nella raccolta di poesie dei T'ang, fatta da Wang Yao-Ch'ü,²8 e che porta il titolo cinese "T'ang Shih Ho Chieh".²9 Altri come il Giles, il Lowell, il Touissant e il giapponese Obata hanno tradotto alcune delle poesie del famoso poeta. Forse Obata è quello che si è mantenuto di più al testo con fedeltà. Egli ha tradotto in inglese più di cento poesie di Li Può.

La nostra opera quindi è molto modesta, ma siamo lieti di far conoscere in Italia alcune poesie di questo famoso poeta cinese. Nella traduzione abbiamo cercato di tenerci assolutamente al testo cinese [...]. Il volume delle Poesie di Li Può contiene n. 50 poesie.

Con lo scoppio della guerra italo-turca nel 1911 il di Giura chiede di ritornare in patria per prendere parte attiva al conflitto, ma la sua domanda viene respinta. Promosso Maggiore, chiede un congedo di riposo e gli viene accordato, forse ritorna in Italia per un breve periodo. Ritorna a Pechino e riprende servizio fino al 1931 dopodiché ritorna in Italia e si trasferisce a vivere nel castello di proprietà della famiglia a Chiaromonte.

Si dedica allora all'agricoltura e alla cura dei possedimenti di famiglia, non si sposerà mai e trascorse il resto della sua vita circondato dall'affetto dei suoi concittadini e dei contadini delle sue terre. Egli porterà con sé dalla Cina gli oggetti personali che avevano arredato la sua dimora di Tianjin e li raccoglie nella torre del castello, che da quel momento in poi sarà chiamata la torre cinese.

La collezione della torre cinese, oggi divisa tra gli eredi e dispersa tra l'Italia e l'Estero, conteneva un numero imprecisato di libri ed oggetti, di cui oggi rimane un fondo parziale di circa 200 libri, quasi tutti in cinese e di qualche oggetto d'epoca di poco valore. Tra i libri della sua biblioteca privata sono conservati ancor'oggi alcuni articoli di quotidiani cinesi che vanno dagli anni '10 agli anni '30, uno di questi è stato ritagliato e incollato su un quaderno e riporta la foto di Ludovico. Tra i libri è conservato un quaderno di esercizi di calligrafia con delle prove di scrittura del di Giura che dimostrano di una sua particolare abilità nell'arte della calligrafia cinese (v. foto 3; 4).

Nei primi anni '30 Ludovico Nicola di Giura è nominato cittadino onorario di Chiaromonte, dal 1933 al 1937 ricopre la carica di Prefetto d'Italia e poi dal 1942 al 1945 è Sindaco.

26

²⁸ Wang Yaoqu.

²⁹ È il *Quan Tang shi he jie*, prima e più completa raccolta di poesie d'epoca Tang. L'opera fu pubblicata per la prima volta nel 1707 per decreto imperiale e da allora è stata ristampata innumerevoli volte. Un fascicolo di questo libro è stato ritrovato tra i libri della biblioteca privata del di Giura.

In questi anni probabilmente abbandona lo studio del cinese, di sicuro non traduce più nulla: l'ultimo libro pubblicato da Ludovico risale al 1931, anno in cui esce il romanzo autobiografico "Fior d'amore, scene della vita cinese". Di Lun libro melanconico ed intimista che racconta la storia d'amore di Guido Giunta (alter ego del di Giura) con una ragazza cinese di nome Fragrante Primavera. La storia d'amore è il pretesto per raccontare la vita di Ludovico in Cina: le sue abitudini di vita e i suoi sentimenti.

Grazie alle singolari opinioni politiche Giunta riesce a fare breccia nel cuore di Fragrante Primavera: Giunta pur essendo un militare occidentale, si dichiara contrario alle manovre offensive delle potenze straniere in Cina ed è contrario all'instaurazione dei principi democratici nel paese. Egli esprime disappunto in particolare per la politica di democratizzazione coatta promossa dal contingente americano.

Anche Giunta, come Ludovico, studia il cinese ed è seguito da un vecchio maestro mancese dalla candida barba e "[...] gli sembrava che ora, passato qualche tempo, fosse più disposto a disquisire in sua compagnia sui testi classici cinesi". 31

Giunta vive in disparte e non ha molti amici europei, non frequenta le case da tè e non è dedito ai vizi e al gioco. Un bel giorno però incontra Fragrante Primavera e se ne innamora. La sventurata fanciulla è costretta a vivere nelle case da tè per pagare il funerale di suo padre morto. I due vivono un'intensa quanto breve storia d'amore, ben presto la diversità culturale e i doveri sociali li allontanano. Fragrante Primavera si uccide per amore e a Giunta non resta che dedicarsi anima e corpo agli studi.

Alcuni passi del romanzo suggeriscono una riflessione sulla situazione politica cinese del tempo e sulla solitaria condizione umana di un uomo lontano dalla patria e dagli affetti: Giunta sente ancor più profondamente la nostalgia di casa perché "completamente cinesizzato negli usi e nei costumi" ciò vuol dire seguire i precetti confuciani di pietà filiale e dedizione nei confronti dei propri antenati.

Il di Giura si spense a Chiaromonte il 19 maggio 1947 e fu sepolto nella Cappella di famiglia di S. Andrea Avellino a Battifarano. La sua avventurosa esistenza, costellata da successi e memorabili imprese ha affascinato tutti coloro che ne sono giunti a conoscenza. I motivi per cui ho deciso di ricostruire la sua biografia sono da cercare non tanto nelle medaglie ed onorificenze di cui fu fregiato e non solo nella sua attività scrupolosa ed utilissima di medico e uomo di scienze.

Egli ha lasciato dietro di sé un'importante opera di traduzione e divulgazione di opere della letteratura cinese, che probabilmente rappresenta il suo lascito più significativo e duraturo. Alla base della sua produzione letteraria c'è un'ispirazione che nasce dal viaggio: egli si avvicina al mondo della letteratura per conoscere far conoscere anche in Italia la civiltà e la cultura di un mondo lontano. Le sue opere nascono prevalentemente dalla lunga permanenza in Cina. Ciò spiega perché una volta ritornato in Italia non scrive più nulla.

_

³⁰ Cfr. note bibliografiche.

³¹ di Giura, 1931.

Nella "Scelta di massime confuciane" del '33 Ludovico riporta un adagio attribuito a Confucio che ben sintetizza il senso del suo umile, ma importante lavoro di traduttore: "Il Maestro disse: Non vi rincresca di non essere conosciuto da altri ma di non conoscere gli altri". ³² Forse Ludovico cercò nei libri la via della conoscenza o forse, come fu per il suo *alter ego* Guido Giunta, cercò nei libri e nelle ore scandite dal ritmo dello studio il rifugio dove poter sfuggire alle pene d'amore e alla follia della guerra.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., Contributo italiano alla conoscenza dell'oriente, repertorio bibliografico dal 1935 al 1958, Firenze, 1962

AA.VV., "Il contributo italiano agli studi nel campo delle lingue e letterature dell'Estremo Oriente, negli ultimi cento anni", *Un secolo di progresso scientifico italiano:1839-1939*, Roma, 1939

AA.VV., Libro d'Oro della Nobiltà Italiana 2000-2004, Roma, Collegio Araldico, 2004 AA.VV., Rivista marittima, Roma, 1900

AA.VV., Tianjin 1900/2005, il quartiere italiano, Napoli, Edizioni Graffiti srl, 2005 AISIN GIORO, Puyi, 1987

ALLAN H. Barr, "Liaoxhai zhiyi and shiji", Asia Major, XX, 1, 2007

ANGELOZZI Renato – VIVIANI Gaetano (trad.), *Storia della letteratura cinese*. *La prosa*, II, s.l., Editori Riuniti, 1960

BGIOROENEDIKTER Martin (trad.), Le trecento poesie T'ang, Torino, 1961

BERTUCCIOLI Giuliano, La letteratura cinese, Firenze, 1968

BERTUCCIOLI Giuliano – MASINI Federico, Italia e Cina, Bari, 1996

CORDIER Henri, "Dictionnaire bibliographique des ouvrage relatifs à l'empire chinois", *Biblioteca Sinica*, Parigi, 1922-1924

DAVIDSON Martha, "A List of Published Translation from Chinese into English, French, and German" *The Journal of Asian Studies*, XVIII, 4, 1952

DEMIEVILLE Paul, Anthologie de la poésie chinoise classique, Parigi, 1962

DI GIURA Domenico, Poesie, 1955

DI GIURA Giovanni, La collana delle perle di giada, Milano, s.d.

DI GIURA Giovanni, Virgiliana, Milano, Bestetti e Tumm, 1927

DI GIURA Giovanni, Bloveis, strada azzurra: viaggi verso il Nord dell'Europa, Roma, Formiggini, 1938

DI GIURA Giovanni, Visioni d'arte e di storia in Turchia, Roma, 1945

DI GIURA Ludovico Nicola, "Il risveglio della Cina. Lettera da Pechino", *Nuova Antologia*, 1907, 128, 847, pp. 491-501

DI GIURA Ludovico Nicola, "Il nuovo regno in Cina. Lettera da Pechino", *Nuova Antologia*, 1910, 147, 921, pp. 90-100

DI GIURA Ludovico Nicola (trad.), Scelta di massime confuciane, Pechino, Tipografia dei Lazzaristi, 1926

-

³² Idem, 1926, p. 3.

DI GIURA Ludovico Nicola (trad.), Le Fiabe cinesi, Milano, 1926

DI GIURA Ludovico Nicola (trad.), *I Fiori orientali, poesie tradotte dal cinese,* Pechino, Tipografia dei Lazzaristi, 1929

DI GIURA Ludovico (trad.), Le poesie di Li-Può, Lanciano, Carabba, 1930

DI GIURA Ludovico Nicola, Fior d'amore, scene della vita cinese, Lanciano, Carabba, 1931

DI GIURA Ludovico Nicola (trad.), *I Racconti fantastici di Liao*, Milano, Mondadori, 1955, 2^a ed. 1997

DI GIURA Ludovico Nicola, Le famose concubine imperiali, Milano, Mondadori, 1958

DI GIURA Ludovico Nicola, Viaggio intorno al mondo con la R.N. Cristoforo Colombo 1894-95-96, La Marina Militare nel suo primo secolo di vita (1861-1961), Roma, 1961

DI GIURA Ludovico Nicola, Viaggio intorno al mondo con la R.N. "Cristoforo Colombo" 1894-95-96, Roma, Massi, 1977

ELEFANTE Francesco, *Chiaromonte: Economia, amministrazione pubblica, cultura,* 1989 EVOLA Julius, *Oriente et Occident,* Milano, Archè, 1982

FATICA Michele – FORTE Antonino – MASINI Federico (a cura di), "The Boxers Uprising Seen Through the Reports Sent by Guido Amedeo Vitale to the Italian Newspaper", La Tribuna, A Life Journey to the East, Sinological Studies in Memory of Giuliano Bertuccioli (1923-2001), II, Tōkyō, 2002

FONTANA Michele, Matteo Ricci, Milano, Mondadori, 2005

GUADALUPI Gianni, P'u Song-ling, L'ospite tigre, Milano, Franco Maria Ricci, 1979

LANCIOTTI Lionello, Letteratura cinese, Firenze, Vallardi, 1969

LEVY ANDRE, Chroniques de l'étrange, Arles, Philippe Picquier, 1999

Lu Xun, A Brief History of Chinese Fiction, Pechino, Peking Foreign Languages Press, 1976

MARINELLI Maurizio (a cura di), La Cina dei viaggiatori, Lettere, diari, descrizioni di viaggio degli occidentali in Cina tra '800 e '900. Materiali esistenti nelle biblioteche di Bologna, Bologna, Il Nove, 1994

MARTINES Vincenzo, La Storia e gli Uomini del Corpo Sanitario della Marina militare italiana, Roma, Ufficio storico della Marina Militare, 2000

MASI Edoarda, Cento trame di capolavori della letteratura cinese, Milano, Rizzoli, 1991

PU Songling, Ershisi juan chaoben Liaozhai zhiyi [I 24 rotoli dei Racconti fantastici di Liao], Jinan, 1981

REGA Lorenza, La traduzione letteraria. Aspetti e problemi, Torino, Utet libri, 2001

SABA SARDI Francesco (trad.), Sono stato imperatore/ di Pu Yi, Milano, Bompiani, 1988

SABATTINI Mario – SANTANGELO Paolo, Storia della Cina, Bari, Laterza, 1986

SAMARANI Guido, La Cina del Novecento, Torino, Einaudi, 2004

Tomassini Fausto (trad.), I dialoghi, Milano, Rizzoli, 1975

VALENSIN Giorgia (a cura di), *Liriche cinesi*, 1753 a.c.-1278 d.c., trad. di E. Montale, Torino, Einaudi, 1943

VALLI Mario, Gli avvenimenti in Cina nel 1900 e l'azione della R. Marina italiana, Milano, Hoepli, 1905

WANG Yaoqu (a cura di), *Gu Tang shihejie jianzhu* [Antologia della poesia Tang], Hebei, Hebei daxue chubanshe, 2000

YUAN Huaqing – LA ROSA Giorgio (a cura di), I classici confuciani, Garzanti, 1995

ZEITLIN Judith, Historian of the Strange Pu Songling and the Chinese Classical Tale, Stanford, California, Stanford University Press, 1993

ZHANG Youhe, *Liaozhai zhiyi zhi huijiao huiping ben* [I Racconti fantastici di Liao con apparato critico, glossario e note], Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1978



Figura 1 Di Giura in abito militare



Figura 2 Di Giura Mandarino di I Classe



Figura 3 Di Giura. Foto di un giornale cinese degli inizi del secolo

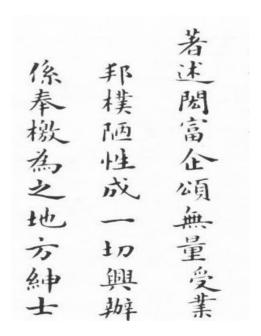


Figura 4 Esercizi di calligrafia del di Giura.

MINERALOGIA E ALCHIMIA NELLA RĀḤAT AL-^CAQL DI HAMĪD AL-DĪN AL-KIRMĀNĪ

Carmela Baffioni

Questo studio approfondisce un aspetto particolare della mineralogia della $R\bar{a}hat$ $al^{-c}aql$ ("Il riposo dell'intelletto"), l'opera principale del $d\bar{a}^{c}i$ ("propagandista") ism \bar{a}^{c} lita Ḥam \bar{a} d al-D \bar{a} n al-Kirm \bar{a} n \bar{a} i (XI secolo). Essa si propone di illustrare tutta la realtà – le cinquantasei vie della conoscenza dell'universo, come dice il testo² – rappresentando tali contenuti come una città fortificata divisa in sette "muraglie" ($asw\bar{a}r$), ciascuna delle quali è a sua volta suddivisa in sette "incroci" o "strade" ($mas\bar{a}ri^{c}$), ad eccezione della settima, che ne contiene quattordici. La trattazione comincia con la metafisica/teologia e, passando per le ipostasi intermedie, arriva fino alle ultime propaggini del mondo sublunare. Vi si parla dunque anche dei minerali, e con approcci molto diversificati.

Le sedi d'elezione nella *Rāḥat* per quanto attiene a questo argomento sono soprattutto la terza e la quarta "strada" della settima "muraglia",⁴ ma numerosi cenni sulla mineralogia sono rintracciabili nell'intera, ampia sezione dedicata alla natura, che occupa le muraglie V-VII.⁵ Della mineralogia kirmāniana mi sono già occupata in diverse occasioni. Qui, mi interessa verificare in particolare la

Quinta muraglia: Ciò che deriva dalle "lettere sublimi": 1. La natura, unica nella sostanza e molteplice negli atti; 2. I due termini [scil., perfezioni; vedi oltre] della natura; 3. La scienza della natura; 4. Il piedestallo; 5. Il trono; 6. Le sfere celesti; 7. I corpi celesti.

Sesta muraglia: Ciò che deriva dai corpi celesti: 1. La materia prima; 2. I quattro elementi; 3. I movimenti degli elementi; 4. La quantità e la reciproca trasformazione degli elementi; 5. La causa della densità e della molteplicità delle parti dei corpi; 6. Il fatto che la terra non è circolare; 7. Il fatto che l'acqua non circonda la superficie della terra.

Settima muraglia: I tre generati, minerali, piante e animali: 1. La materia seconda; 2. Ciò che esiste nell'aria; 3. I minerali in quanto corpo; 4. I minerali in quanto anima; 5. Le piante in quanto corpo; 6. Le piante in quanto anima; 7. L'animale in quanto corpo; 8. L'animale in quanto anima; 9. L'anima umana sensibile; 10. L'anima umana razionale; 11. Gli atti dell'anima razionale; 12. La felicità e l'infelicità dell'anima razionale; 13. Il destino dell'anima umana; 14. Il rapporto fra l'anima umana e le entità sovralunari.

¹ Su questo autore la bibliografia è assai scarsa; quanto disponibile in Daftary, 2004. Nessun altro titolo, per quanto ho potuto vedere, è uscito successivamente. L'edizione su cui mi baso è quella di Muṣṭafà Ghālib, 1983. Ce n'è una traduzione russa (Smirnov, 1995), utilissimo riferimento nella comprensione del difficile testo, anche se anch'essa talora costretta a ricorrere a parafrasi o a tener conto soprattutto del senso. Desidero anche segnalare la tesi di dottorato sulla filosofia della natura nella Rāḥat al-ʿaql discussa dalla mia allieva Francesca Cicero nel 2007 (Cicero 2007).

² Cfr. De Smet, 1995, p. 16.

³ La rappresentazione di una "città della conoscenza" (*madīnat al-*°*ilm*) si può correlare al celebre *ḥadīt* sīcita che fa dire al Profeta: "Io sono la città della conoscenza e cAlī ne è la porta. Chiunque vuole la conoscenza, entri per questa porta" (cfr. De Smet, 1995, pp. 16-17).

⁴ Dedicate rispettivamente allo studio dei minerali in quanto corpi e in quanto dotati di anima.

⁵ I contenuti si possono schematizzare così:

consistenza dei legami in essa rintracciabili con l'alchimia,⁶ in considerazione dei forti legami storici e dottrinali che sussistono in generale fra l'ismailismo – e, in senso lato, la $\delta T a$ – e tale scienza.

Va preliminarmente ricordato che, anche quando tratta dei minerali, Kirmānī segue il suo solito procedimento, di valutare gli esistenti naturali alla luce della "bilancia della religione" (mīzān al-diyāna); perciò egli traccia continui paralleli tra le caratteristiche dei minerali e la struttura, gli aspetti e i caratteri della da^cwa ("propaganda") ismā·īlita. Tali paralleli hanno, tuttavia, un'importanza marginale per quanto attiene al nostro tema, pertanto mi limiterò a segnalare in nota i più rilevanti.⁷

Prima di entrare in argomento, sarà opportuno ripercorrere per sommi capi la spiegazione dell'origine degli esistenti naturali in Kirmānī.

Secondo la *Rāhat*, le sfere e i corpi celesti, che formano la prima categoria degli esseri sensibili e si situano nella gerarchia cosmica immediatamente al di sotto delle Intelligenze separate, fungono da strumenti del demiurgo⁸ allorché questi elabora la "materia prima" (al-mādda al-ūlà). Grazie ai corpi celesti, essa riceve le tre dimensioni, divenendo "corpo assoluto" (al-ğism al-muţlaq). I movimenti dei corpi celesti e il caldo che tali movimenti generano dividono il corpo assoluto in quattro parti, dotate di calore decrescente: la più calda - il cui calore totale genera il secco – è l'elemento fuoco; al diminuire del caldo integrale si genera l'umido, che dà luogo all'elemento aria; segue una parte più temperata, in cui la quiete prevale sul movimento, generando il freddo, che va a costituire, con l'umido, l'elemento acqua; infine, il caldo e il movimento diventano impercettibili e dominano il freddo e il secco, nell'elemento terra. Di mano in mano che si allontanano dalla sfera, gli elementi diventano sempre più densi.9 Grazie alle loro qualità naturali, i quattro elementi danno luogo ad una mistione (mizāğ), che forma un nuovo sostrato, pronto ad accogliere i movimenti e gli atti dei corpi celesti. Si tratta della "materia seconda" (al-mādda al-tāniya), che costituisce il mondo sublunare. Attraverso la mediazione dei corpi celesti, il demiurgo genera in essa i tre regni naturali: i

⁶ Questo studio rielabora ed approfondisce Baffioni, 2006.

⁷ Così, per es., nella sfera della religione i tre regni naturali sono paragonati: 1) i minerali – e più precisamente l'oro, il più nobile dei minerali e quello che li precede tutti – ai profeti e ai *hudūd* che ne prendono il posto [i *hudūd* designano i dieci gradi delle gerarchie ismā·īlite, nel mondo celeste e nel mondo terrestre], i quali aiutano gli altri uomini a raggiungere la loro perfezione; 2) le piante all'aspetto esteriore della Legge religiosa, all'ordine e alla proibizione divini; 3) gli animali all'aspetto nascosto della Legge religiosa, unito a quello esteriore (VII, iii, 405, 2-11). Le citazioni dalla *Rāḥat* indicano, in progressione, la "muraglia" (in cifre romane), la "strada" (in maiuscoletto), le pagine e le righe dell'ed. Ghālib.

⁸ Nel sistema di Kirmānī, il "demiurgo" è la terza intelligenza, che secondo l'interpretazione di Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn al-Ḥāmidī (ismāʿflita ṭayyibi del XII secolo), viene retrocessa al decimo posto per non aver riconosciuto la superiorità del secondo intelletto (per ulteriori dettagli cfr. De Smet, 1995, p. 334).

⁹ In questo quadro, la terra occupa il centro del mondo sensibile, è la meno nobile fra le creature e si trova esattamente agli antipodi dell'Intelletto.

minerali, le piante e gli animali.¹⁰

L'azione dei corpi celesti sulla mistione e l'interazione dei quattro elementi di cui essa si compone producono anzitutto gli "esseri appartenenti al dominio dell'aria", ovvero i fenomeni meteorologici che, a loro volta, aiuteranno il demiurgo nella generazione dei regni naturali.¹¹

In ogni esistente, gli elementi sono disposti secondo il grado di prevalenza – pure influenzato dalla sapienza del demiurgo –, e quello predominante, sussistente in atto, è l'elemento manifesto, mentre quello più debole e in potenza, sottomesso al predominante, è nascosto (cfr. VII, iii, 402, 2-6). Per spiegare la molteplicità degli esistenti Kirmānī introduce dunque nell'antica teoria aristotelica dei quattro elementi e delle loro qualità l'idea della disposizione per gradi nella combinazione di tali qualità.

Sull'origine dei minerali viene riecheggiata la concezione aristotelica della "doppia esalazione":¹²

[1.] [...] e come l'aria, che a causa dei vapori generati nell'interno della terra è delimitata da molta umidità e calore, se ha forza esce salendo verso il suo luogo naturale, e se è debole non è capace di perforare la terra con forza, e la penetrazione nelle sue [scil., della terra] parti rimane com'è,¹³ di modo che la terra la assorbe e diventa materia per la formazione dei minerali e dei generati (al-akwān); e ciò che la terra assorbe e restituisce alla potenza¹⁴ nell'aria, che è delimitato al suo interno, è una materia dalla quale si formano i minerali e i generati (al-akwān) [...] (VI, iii, 350, 6-11).

E ancora:

 10 Mentre l'emanazione che comincia dall'Intelletto si svolge in linea discendente, arrivando al limite estremo nell'elemento terra, ogni ulteriore generazione avverrà in linea ascendente: il ritorno ($ma^c\bar{a}d$) della creazione alla sua origine comincia dunque con il manifestarsi dei tre regni naturali.

¹¹ Cfr. part. VII, iii, 401, 9-402, 2.

¹² Cfr. *Mete.*, III, 378 a 13-b4: "(La secrezione, ἔκκρισις) produce due diversi corpi, essendo essa stessa duplice, e ciò come nelle regioni superiori (ἐν τῷ μετεώρῳ): due infatti sono le esalazioni (ἀναθυμιάσεις), una vaporosa e l'altra fumosa, come abbiamo detto; e due anche le specie di ciò che si produce dentro la terra, i fossili e i metalli. L'esalazione secca è quella che, bruciando, produce tutti i fossili, come i generi delle pietre non solubili (ἄτηκτα), il realgar [solfuro di arsenico di colore rosso], l'ocra gialla, l'ocra rossa, lo zolfo e simili. La maggior parte dei fossili sono polvere colorata, oppure pietre formate di una simile composizione, come il cinabro. I metalli [sono il prodotto] dell'esalazione vaporosa, e sono o fusibili (χυτά) o duttili, come il ferro, l'oro, il rame. Tutti sono prodotti dall'esalazione vaporosa rinchiusa [nella terra], e soprattutto nelle pietre, compressa e solidificata a causa della secchezza, come la rugiada e la brina solidificano dopo essere state separate; ma qui tutto ha luogo prima della separazione. Così in un senso sono come acqua, nell'altro no; infatti la materia era potenzialmente acqua, ma non lo è [più], né [i minerali] sono venuti dall'acqua per qualche ragione, come i succhi (χυμοῖ), infatti non si formano così né il rame né l'oro, ma ciascuno di questi si è formato prima che l'esalazione solidificasse. Perciò, anche, tutti sono affetti dal fuoco e contengono terra: perché contengono l'esalazione secca. Soltanto l'oro non è affetto dal fuoco".

¹³ Lett.: "al suo posto".

¹⁴ Cioè, alla possibilità di nuove trasformazioni nel generale processo di generazione-corruzione.

[2.] La formazione e l'esistenza di tutto ciò [scil., dei minerali] [si deve] a vapori che si formano nella terra per l'azione reciproca degli elementi, infatti la forza dei corpi celesti che si muovono intorno ad essi e dei loro raggi si stratifica su di loro, cosicché [tali vapori] si compattano e si riducono in modo tale che non hanno via di uscita, per cui restano [all'interno della terra] e le materie [che li costituiscono] si estendono, il calore è continuo, e di quelle parti si trasforma ciò che per natura è [destinato a] trasformarsi grazie a quelle forze combinate assieme, e i generati si formano conformemente alle cause che necessitano la prevalenza dell'[elemento] predominante nella mistione (VII, iii, 406, 8-13).

Se non vanno ignorate, in Kirmānī, le reminiscenze aristoteliche, bisogna però soprattutto considerare la struttura gerarchica della realtà, tipica dell'ismā°īlismo, nella quale l'autore colloca anche la mineralogia. Gli esistenti dei tre regni sublunari, formati con l'ausilio dei fenomeni meteorologici, posseggono ciascuno una mistione, in ordine crescente di composizione e di prossimità rispetto al "dominio dell'aria", fino ad arrivare a un estremo (hadd) e a un termine (nihāya)¹⁵ al di là del quale non ve n'è altro, che è il più vicino al mondo sovralunare. In tale insieme, la mistione dei minerali ha la minima composizione e il numero minore di specie rispetto a quelle dei vegetali, degli animali e dell'uomo. 16 Nell'ascesa al limite "al di là del quale non ve n'è altro", viene a formarsi per gli esistenti un secondo termine (nihāya), 17 che sussiste in corrispondenza (bi-azā') al primo principio e gli è più vicino degli altri, ad esso simile e congenere. Tale termine è "secondo" allo stesso modo che il primo principio è "primo" termine, caratterizzato dal derivare (al-inbirāt) 18 e dal seguire (laḥūq), 19 come quello è caratterizzato dalla precedenza (al-sabq) nell'essere.

Nel loro ordinamento, gli esistenti sono uniti l'uno all'altro e somigliano a ciò da cui proviene il loro essere, per cui si elevano al grado dell'essere di quello; la specie prima di ogni genere esistente è simile (e quindi unita e contigua) all'ultima specie del genere inferiore, mentre la sua specie ultima è (diversamente) simile, e quindi unita e contigua, alla prima specie del genere superiore (ad esempio la sfera omnicomprensiva in quanto corpo è correlata ai corpi, e in quanto vi si trova la

¹⁵ Detto "il limite estremo", al-ġāya al-maqṣūda.

¹⁶ Cfr. VII, i, 391, 2-18. Né manca, in Kirmānī, cenno al legame fra mineralogia, geologia e fenomeni meteorologici, come dimostra VI, vi, 373, 4-10, in cui sia le montagne sia i minerali vengono detti essere causati indirettamente dalle piogge, mentre le successive trasformazioni delle montagne forniscono nuova materia alla formazione dei minerali.

¹⁷ Per "secondo termine" si intende il "secondo estremo" della specie considerata, rispetto al "primo termine", ovvero il "primo estremo".

¹⁸ Il termine indica in Kirmānī il processo emanativo proprio delle intelligenze, ma non lo traduco con "emanazione" affinché non sia confuso col termine "classico" che rende in arabo tale concetto, e cioè fayḍ.

 $^{^{19}}$ Traduco così per stabilire un parallelismo con sabq, ma giova ricordare la teoria kirmāniana per cui ogni Intelletto, unico in sé, è molteplice per le $law\bar{a}hiq$ ("annessioni"), ovvero per i rapporti con gli altri esseri. Il termine $lah\bar{u}q$ potrebbe dunque anche essere tradotto di conseguenza, con "per l'annessione ad altro".

capacità di muovere è correlata al mondo dell'Intelletto).²⁰

Gli esistenti naturali sono estremamente lontani dal principio primo:²¹ "Il primo esistente fra loro nella disposizione è quello il cui essere li precede [tutti], cioè i minerali, poi [vengono] le piante, poi gli animali" (VII, iii, 405, 2-3). Sui minerali in particolare leggiamo:

[3.] I minerali sono i primi [tra gli esistenti], e nella disposizione più vicini degli altri alla terra; la prima loro specie è ciò che non si [può] forgia[re], ed è come il gesso (al-giṣṣ), che è più simile alla terra, dalla quale viene il suo essere, a differenza (dūna) delle altre specie, ed è dunque ambivalente (muštarik): assomiglia alla terra (arḍ) essendo come la polvere (al-turāb),²² ma dal punto di vista della connotazione acquisita (al-maenà al-muktasab), per cui [si può] polverizza[re] (insaḥaqa), si distingue dalle polveri (al-turābīya) e somiglia agli altri minerali² che non sono polvere, e non esistono se non contraddistinti da luoghi propri;²⁴ [altri minerali] lo superano in nobiltà, e le specie rispetto ad esso sono disposte e si innalzano finché arrivano, nel loro essere, a un essere [ugualmente] ambivalente, che è da una parte pietra e dall'altra pianta, come il corallo, che è una pianta nel mare, e quando esce all'aria diventa pietra [...]" (VII, iii, 405, 11-19).²5

[4.] [...] ciò che non si può forgiare ed è antecedente nell'essere, essendo più simile e più prossimo alla terra, si divide in zolfi (al-kabārīt), arsenici (al-zarānīt), sali (al-amlāṭ), vetrioli (al-zāgāt), allumi (al-šubūb), mercurio (al-zi'baq), talco (al-talq) e altri, come la marcassite (al-marqašīšā), gli antimoni (al-akṭāl), la magnesia (al-maġnīsīā), la calce (al-nūra) e altre specie minerali in altissimo numero; e ciò che si può forgiare si divide in stagno (al-ānak),²6 piombo (al-raṣāṣ), ferro (al-ḥadīd), rame (al-nuḥāṣ), argento (al-fiḍḍa) e oro (al-dahab) [...] (VII, iii, 406, 3-8).

²⁵ Abbiamo qui anche un abbozzo di differenziazione fra i minerali. Cfr. pure, per il gesso VII, iii, 409, 8-10 e per il corallo *ivi*, 410, 3-5. Dal punto di vista della bilancia della religione, analogamente il *mustağīb* [cioè il neofita, o candidato all'iniziazione], fra i gradi dei nati spirituali, pur correlato a ciò che è sotto di lui, è collegato anche a ciò che è sopra di lui grazie alla sua obbedienza negli adempimenti del culto esteriore pratico (VII, iii, 409, 2-7). Ricordo, per i non addetti ai lavori, che la religione ha per Kirmānī due aspetti inscindibili e complementari, entrambi necessari alla salvezza: il culto esteriore, pratico (*al-*^c*ibāda al-*^c*amalīya*) e quello interiore, teoretico (*al-*^c*ibāda al-*^c*ilmīya*).

²⁰ Cfr. VII, iii, 404, 4-405, 1.

²¹ Cfr. VII, iii, 403, 17-404, 3.

²² Accolgo la traduzione di Smirnov, 1995, p. 287. Cfr. anche il passo aristotelico cit. alla n. 12.

²³ Lett.: "alle sue sorelle".

²⁴ Lett.: "noti".

²⁶ Ānak indica propriamente il "piombo puro", sia nero che bianco (cfr. per es. Lane, 1984, s.v.). Per quanto riguarda il piombo, oltre che raṣāṣ, come in questo passo, Kirmānī lo chiama anche ibār (vedi per es. oltre, i testi nn. [6] e [9]). Così, per es., quando dal punto di vista della "bilancia della religione" l'esistenza dei sei minerali forgiabili è spiegata col fatto che proprio sei sono state le leggi divine "abroganti e abrogate", da Mosè a Muḥammad (VII, iii, 413, 1-4), assieme a rame, ferro, argento e oro sono citati sia al-ibār che al-raṣaṣ. Raṣāṣ è il termine generico (assimilabile a ġalābà secondo Lane, 1984, s.v.); ibār (come usrub) significa invece "piombo nero" (ma anche "stagno", cfr. per es. Dozy, 1968, s.v. abār).

Dunque, Kirmānī costruisce tutta la sua teoria dei minerali intorno alla distinzione, per lui fondamentale, fra minerali che si possono forgiare (*yanṭariqu*) e minerali che non si possono forgiare.²⁷ Osserviamo che per lui zolfo e mercurio sono fra i minerali che non si possono forgiare, i più simili e prossimi alla terra, essendo i primi a formarsi. Dunque, anche in questo l'autore si conforma alla posizione aristotelica,²⁸ mentre sembra mancare nella *Rāḥat* ogni riferimento alla dottrina che sarebbe diventata la base dell'intera teoria alchemica, secondo la quale – grazie, ancora una volta, all'influsso degli astri – zolfo e mercurio sono i primi costituenti dei minerali.²⁹ Tale dottrina è, sin dagli inizi, ampiamente sviluppata negli scritti di mineralogia islamica, e dunque tale silenzio è sorprendente in un autore dell'XI secolo.

Tuttavia, quasi tutte le puntualizzazioni, le descrizioni e gli approfondimenti relativi nella *Rāḥat* ai minerali hanno implicazioni alchemiche più o meno evidenti. Per cominciare, anche in Kirmānī il discorso alchemico è programmaticamente fondato nella stretta interconnessione posta fra mondo sovralunare (ed eventi meteorologici) da una parte, e regno minerale dall'altra.

Per quanto concerne i riferimenti specifici, proprio la posizione accordata ai minerali nella gerarchia degli esistenti è la causa della loro intrinseca "fissità".³⁰

Conseguenza di tale fissità è che essi possono essere trasformati solo, o prevalentemente, grazie a interventi esterni:

[5.] [...] in tutto ciò che è più vicino agli elementi dai quali proviene il suo essere la composizione è minore, e per via della sua poca composizione il contrasto ($tad\bar{a}dud$) nelle sue parti è minore, e per il poco contrasto in esso³¹ permane per un lungo tempo e non si corrompe se non per ciò che vi entra dal di fuori. Il fine ($g\bar{a}ya$) di questi corpi [consiste] nell'essere destinati ($mawd\bar{u}^ca$) alle forme la cui esistenza dipende dall'opera umana (bi- san^c al-basar), come il rame, da cui si fabbricano le bottigliette per i profumi, e come l'oro, da cui si fabbricano i gioielli e così via; essi in relazione agli esperti delle arti (arbaba al- $sin\bar{a}^c\bar{a}t$) esistono in potenza, e la loro perfezione viene da quelli (VII, iii, 406, 16-23).

In questo passo troviamo dunque menzionati gli artigiani - e in particolare gli

²⁷ Cfr. *passim*. Ciò implica anche, ad esempio, che Kirmānī ignori la distinzione fra minerali pietrosi (tali sono, per es., il cristallo o il rubino) e terrosi: non parla mai dei primi, ed anche la sua trattazione dei minerali che si potrebbero considerare "terrosi" è ben poco articolata.

²⁸ Cfr. il passo citato sopra, alla n. 12, dove al posto del mercurio è citato il cinabro (κιννάβαρι), solfuro di mercurio rosso.

²⁹ Cfr. per es. Kraus, 1986, p. 1, n. 1.

³⁰ Questo argomento dà occasione a Kirmānī per alludere rapidamente anche ai diversi tempi di formazione dei minerali. La loro molteplicità quanto al tempo in cui si formano nelle miniere (VII, iii, 412, 22-413, 1) è collegata, nella bilancia della religione, alla molteplice perfezione dei hudūd.

³¹ Lett.: "nella sua essenza".

orefici –, ed è certamente superfluo rammentare la stretta connessione delle arti pratiche con l'alchimia. ³² E altri passi della *Rāḥat* contengono riferimenti ad operazioni praticate tanto nella lavorazione dei metalli, quanto nell'alchimia: ad esempio, quando Kirmānī differenzia i quattro elementi in base alla quantità di calore in essi presente, la propagazione del calore nel primo elemento è raffrontata a quella del ferro, che diventa incandescente sotto il susseguirsi dei colpi dei martelli, appartenenti al suo stesso genere (VI, ii, 329, 16-18); invece, il calore nell'elemento aria è paragonato a quello del ferro, che nella parte più esterna, sotto i violenti colpi del martello, incessanti e consecutivi, è all'estremo del calore, come carbone ardente, mentre tale calore diminuisce ove si considerino gli strati sempre più profondi, fino ad annullarsi quando raggiunge un equilibrio (s'intende, rispetto alle altre qualità del ferro) (VI, ii, 331, 1-5).³³

E per tornare alla "fissità" degli elementi: ad essa è connesso il discorso sulla loro maggiore o minore resistenza al fuoco che, a sua volta, si può considerare un'esemplificazione, relativa al mondo minerale, del generale principio del "nulla si crea e nulla si distrugge", ampiamente illustrato da Kirmānī: egli constata che nessuna trasformazione implica mai incremento o diminuzione negli elementi costitutivi dell'oggetto che si trasforma, e che ogni perdita viene compensata da qualcos'altro. Ecco perché vengono sottolineati, nei minerali, il "resistere" (taṣaddà) di alcuni di essi al fuoco, e il dissolversi (inḥilāl) delle parti di altri in fuoco e terra (VI, iv, 358, 14-15); ³⁴ e a ciò è certamente da ricollegarsi l'idea alchemica dell'assoluta, e della quasi assoluta, incorruttibilità dell'oro e dell'argento, a fronte della maggiore corruttibilità di tutti gli altri minerali. ³⁵

Più tardi, dopo aver ricordato che i vari vetrioli, arsenici, zolfi ecc. esistono

³² E con l'ismā·īlismo, che patrocinò la formazione delle prime gilde (cfr. Daftary, 2007, p. 115).

³³ Analoghe immagini, nel campo della religione, le troviamo quando Kirmānī ricorda il potere dell' $im\bar{a}m$ di trasmettere la propria perfezione a colui che gli è più vicino e più simile, rendendolo $b\bar{a}b$, e assimila tale potere al corpo celeste che, agendo su quello che gli è più prossimo, lo rende fuoco (VI, ii, 333, 20-334, 8); la pienezza della conoscenza del $b\bar{a}b$ rispetto a coloro che stanno sotto di lui è paragonata alla grande capacità di penetrazione del fuoco nel ferro (VI, ii, 336, 2-9), mentre il potere di influenzare da parte della $hu\check{g}\check{g}a$ [la $hu\check{g}\check{g}a$, quinto grado della gerarchia, ha il compito della docenza] è fatto corrispondere all'inferiore capacità di penetrazione dell'aria rispetto al fuoco (VI, ii, 338, 18-22). Questi paragoni mostrano efficacemente che, nella gerarchia kirmāniana, il $b\bar{a}b$ – quarto grado della gerarchia – è colui che introduce direttamente alla conoscenza dell' $im\bar{a}m$.

³⁴ Dal punto di vista della bilancia della religione, la facoltà della terra di legare i minerali corrisponde al fatto che il culto pratico acquista all'anima le virtù naturali da cui dipendono il benessere dell'anima e del corpo (cfr. VI, vii, 383, 3-4). Inoltre, l'esistenza di persone disinteressate alla religione, e di altre che si sforzano di osservarne le condizioni implica che tra i minerali ci siano quelli che non hanno coesione di parti né capacità di conservare il proprio essere, come il gesso, il sale e simili, e quelli che hanno coesione e coagulo di parti e capacità di conservare il proprio essere, come l'oro, l'argento ecc. (VII, iii, 410, 12-15).

 $^{^{35}}$ Dice Kirmānī: "i gradi dei minerali nel resistere al fuoco, nel permanere e nel venir meno sono molteplici, infatti fra di essi (ci sono) quelli che resistono al fuoco e permangono per un tempo lunghissimo (c alà wağh al-dahr), senza che ne venga meno nulla, come l'oro, e quelli che vengono meno e non sopportano il fuoco, come gli altri corpi" (VII, iii, 412, 18-20); anche il vario livello dei minerali quanto a resistenza rispetto all'azione del fuoco viene fatto corrispondere ai diversi gradi di purezza dei membri della da^c wa.

secondo la loro natura e la loro forma grazie al congiungersi ad esse degli influssi degli astri,³⁶ Kirmānī spiega il duplice comportamento dei minerali col fatto che tale congiungimento può avvenire in modo più o meno equilibrato. Ciò determina una diversificazione nell'azione degli astri, paragonata quindi a quella del fuoco, che coagula (fa-ta^cqidahu) alcuni corpi mentre ne dissolve (fa-taḥallalahu) altri, a seconda delle loro differenti nature (cfr. VII, iii, 411, 7-11).

D'altronde, è ben noto come uno dei principi della trasformazione alchemica coincida proprio con l'azione del fuoco sui minerali. Ma i contatti con l'alchimia si evidenziano in Kirmānī soprattutto quando viene illustrata la perfezione dell'oro.

A tale riguardo, rileviamo anzitutto che la *Rāḥat* evidenzia la stretta connessione fra l'oro e il pianeta corrispondente, cioè il sole. Il sole emana su di esso l'emanazione più perfetta, e il penetrare delle sue forze nell'oro lo rende esso stesso un sole, per colore e bellezza.³⁷

La perfezione dell'oro vien fatta dipendere anch'essa, in primo luogo, dalla diversità delle azioni delle materie divine. Rispetto agli influssi celesti sulla terra e le sue parti

[6.] ciò che accoglie quegli influssi secondo un equilibrio comune a [tutte] le sue parti è oro, e ciò che li accoglie in un [modo] inferiore a quello, e ancora inferiore a seconda della sua lontananza dall'equilibrio comune a [tutte] le sue parti, sono altri corpi, a seconda dei loro gradi e delle loro mistioni, come l'argento, il rame, il piombo (*al-ibār*), il talco e così via (VII, iii, 412, 7-10).

In secondo luogo, tale perfezione è connessa all'equilibrio tra le forze dei componenti:

[7.] Se le forze sono in equilibrio si forma oro, se sono vicine all'equilibrio o più lontane o al massimo della [lontananza] se ne formano gli altri corpi, i solubili (*ma yadūbu*) e i non solubili, e quelli solubili hanno vita, mentre ciò che non è solubile, per l'intensità delle qualità, ha delle forze attraverso cui [può

³⁶ A ciò è connessa la spiegazione della lontananza dall'equilibrio degli ignoranti in tema di religione, e il fatto che essi ricevano ciò che è loro adatto da parte degli astri e delle forze naturali (VII, iii, 411, 3-7).

³⁷ Anche il discorso sulla perfezione dell'oro è sviluppato soprattutto in termini religiosi. Così, la causa che fa sì che l'oro sia oro è la sua elevatezza fra i minerali consimili e la sua capacità di accogliere con pienezza la forza del sole, allo stesso modo che la forza della šarī-a dipende dall'effusione della forza divina nell'anima del Profeta (cfr. VII, iii, 411, 15-22). Inoltre, la perfezione dell'oro è paragonata a quella dei profeti, che accolgono l'aiuto del mondo dell'*ibdā*^c (instaurazione creativa) e diventano causa della vita di tutti gli altri uomini, e dei ħudūd che dei profeti prendono il posto (VII, iii, 405, 3-6). Come tutte le virtù culminano in una legge che le comprende tutte (VII, iii, 411, 12), così è necessario che "l'ordinamento dei minerali arrivi ad un corpo che li raccoglie e abbraccia tutti, ed (è) più nobile di tutti, come l'oro, che per la sua nobiltà è superiore ad ogni minerale" (VII, iii, 411, 13-14). Infine, il fatto che la sesta šarī-a non sarà abrogata e durerà "fino alla resurrezione" implica che l'oro duri in eterno (VII, iii, 413, 4-6).

comunque] compie[re] il proprio atto³⁸ [...] (VII, iii, 406, 13-16).³⁹

Questo testo ci consente di passare alla discussione di Kirmānī īsui minerali non più in quanto corpi, ma in quanto dotati di un'anima – cioè di una vita. Benché essa sia sommamente imperfetta, anche i minerali – come tutti gli altri esistenti – traggono da essa la loro perfezione (cfr. VII, iii, 406, 1-2). Secondo Kirmānī, tutti gli esseri posseggono una "prima conoscenza" (al-cilm al-awwal), grazie alla quale riescono a conservare il "sostrato" (mawdīc) della natura, e possono così continuare ad esistere. L'anima propria degli esseri inferiori possiede esclusivamente questa prima conoscenza, che li spinge dunque a proteggere i loro corpi e a conservare la loro specie. Il fine di tali esseri consiste perciò prevalentemente nella loro prima perfezione, sebbene anche la loro anima aspiri ad elevarsi e a professare, in qualche modo, il tawhīd (cioè, ad affermare l'assoluta unità e unicità divine). L'anima trasmette ai minerali un movimento che dà loro la possibilità di conservarsi nell'esistenza legandosi ad altri minerali, provando amore o odio per essi e aumentando all'interno della terra. Così, permette loro di raggiungere il loro fine – la preservazione del corpo al quale l'anima è indissolubilmente legata.⁴⁰

In tale quadro, il discorso alchemico è approfondito con particolare vigore. Leggiamo infatti:

[8.] [...] e così l'anima minerale si mischia ai corpi per i quali conserva il loro sostrato, e si mescola e accorda con essi, mentre non si mischia con ciò che corrompe il loro sostrato. Ad esempio il mercurio conosciuto dagli orefici⁴¹ si mischia all'oro, poiché ciascuno è amico (*muḥibban*) dell'altro per l'affinità e la somiglianza sussistenti fra loro, tale che nessuno dei due corrompe il corpo dell'altro, ma non si mischia al ferro, perché ciascuno dei due danneggia l'altro, e non gli si mescola, al punto che se si lascia il pesante corpo del ferro su quello del mercurio, che pesa meno, non è possibile che il ferro sprofondi nel mercurio e che questo lo copra (*al-iqāma fawquhu*), mentre se si lascia un po' d'oro su molto mercurio, [l'oro] vi sprofonda e sente affinità per esso (*aḥabbahu*) in sé dato [il rapporto che intercorre] fra loro; in effetti essi posseggono, della prima conoscenza, [la parte] grazie alla quale ciascuno dei due è in accordo con l'altro. E come il magnete (*ḥağar al-maġnāṭīs*), verso cui il ferro si muove perché la sua potenza si rafforza quando gli è vicino, data

³⁸ Kirmānī intende per "atto" il raggiungimento, da parte di un esistente, della propria perfezione; nel caso dei minerali essa consiste, come ora vedremo, nella (mera) conservazione degli individui e delle specie.

³⁹ Cfr. VII, iii, 405, 6-7.

⁴⁰ Anche in quanto possessori di "un'anima e una forza", la divisione dei minerali in ciò che si può e non si può forgiare è approfondita nei paragoni col mondo della religione: come le anime che accolgono i due culti sono differenziate e disposte per gradi, così i minerali accolgono un'anima e una forza sola, le piante accolgono anche l'anima accrescitiva, gli animali l'accrescitiva e la sensitiva; sono anche indicate le divisioni delle piante e degli animali in relazione a quella dei minerali in ciò che si può e non si può forgiare (VII, iii, 408, 3-21).

⁴¹ La notazione si riferisce al fatto che il mercurio è considerato il solvente per eccellenza; scioglie persino l'oro e l'argento e si lega con numerosi metalli.

l'armonia (*mulā 'ma*) [sussistente] fra loro. E se non fosse che [queste anime]⁴² sono tutte contraddistinte dalla prima conoscenza [...] l'anima minerale, che è nel ferro, potrebbe non trattenersi dal mischiarsi al mercurio, e così il corpo andrebbe in rovina; dunque per la provvidenza del Sapiente è stata posta per loro la prima conoscenza, per la conservazione del loro primo essere (III, iii, 287, 22-288, 16).

Grazie all'anima, i minerali riescono ad evitare i contatti che potrebbero loro risultare nefasti: per questo, essa suscita in loro un sentimento d'amore e di desiderio verso i minerali amici, con i quali possono legarsi senza rischiare di annullarsi, mentre provoca odio e repulsione per i nemici, ogni contatto con i quali potrebbe loro risultare fatale. Con ciò, Kirmānī ha occasione di alludere alla questione degli influssi reciproci dei minerali, che da quest'anima vengono fatti dipendere, come:

[9.] la contrazione (ingibād)43 [di un dato minerale] da ciò che lo corrompe e gli è avverso, l'espansione (al-inbisāt) verso ciò che gli si addice ed è in accordo con esso [...] nell'espansione di uno nell'altro, la contrazione di uno dall'altro, l'attaccarsi (ta^calluq) di uno all'altro, l'incompatibilità (munāfara) di uno per l'altro, come l'incompatibilità che esiste fra il ferro e il mercurio, infatti non gli si attacca né si espande in esso, né il ferro lascia che quello lo penetri o gli si attacchi, come si attacca all'oro e all'argento, se non per una manipolazione (cilāğ); e come l'ostilità (al-cadāwa) esistente fra l'oro e il piombo (al-ibār): infatti niente danneggia l'oro come lo danneggia il piombo, per la sua avversione (li-nukābatihi) per esso; come l'ostilità esistente tra il piombo e altri corpi quali l'argento e il rame, infatti li corrompe e li distrugge, e perciò si usa nella purificazione (halās) dei corpi; come l'ostilità esistente fra il diamante (al-mās) e il piombo, infatti nulla danneggia il diamante né lo frantuma se non il piombo; come l'amore (al-mahabba) esistente fra l'oro e il mercurio, come l'amore esistente fra lo zolfo e l'oro e fra l'arsenico (zirnīh) e l'argento, e come l'amore esistente fra il ferro e il rame, infatti se vengono mischiati non si dividono [più]; come l'amore che esiste fra il magnete e il ferro, per cui il ferro è attratto (yanğarru) verso di esso e non va verso (lā yanbasițu) nient'altro, e simili [proprietà] non nascoste agli esperti dell'arte alchemica (ahl al-sanca), che conoscono le realtà minerali (al-macdanīya), come disse Dū 'l-Nūn al-Miṣrī: "i causati [si debbono] alla causa", e tutti quanti stanno tra il padre e la madre, necessitando un agente da cui dipende l'esistenza di simili realtà (umūr), la cui esistenza verrebbe meno dai corpi per il fatto che, in quanto corporei, essi sono non attivi ma passivi. La connotazione attraverso cui si verificano questi atti - anche se per la particolarizzazione quell'essere merita un nome esclusivo che si chiama

⁴² Cioè, come è stato spiegato prima, l'anima vegetativa e la minerale, e quella sensitiva, propria degli animali, che sarà introdotta subito dopo.

⁴³ Cioè il "tenersi lontano".

"anima" di quell'essere, e ha una conoscenza simile a quella cui abbiamo fatto allusione nel capitolo sulla quiddità della natura, analoga alla scienza di chi è dotato di sensi⁴⁴ – è una forza attiva, conforme alla trasformazione che ha luogo (*al-mawǧūda*) e all'influsso della vita effusa per ordine di Dio, il Signore dei mondi, per la conservazione di ciò che è in esso⁴⁵ (VII, iv, 414, 14-415, 20).⁴⁶

Prescindendo dal fatto che l'esame delle proprietà e dei conseguenti comportamenti dei vari minerali è uno dei cardini dell'alchimia, vale la pena di segnalare gli altri elementi "alchemici" presenti in questi passi: anzitutto la menzione dell'oreficeria, nel testo n. [8], come già nel testo n. [5]; poi, nel testo n. [9], l'allusione alle "manipolazioni" che possono alterare, o persino invertire, i comportamenti dei minerali; l'uso, per la "purificazione" dei corpi, del termine halāṣ, che designa anche il forno per la fusione dell'oro; dei corpi, del termine la citazione da Dū 'l-Nūn al-Miṣrī, il celebre sufi (796ca.-861) accreditato anche come alchimista; il riferimento al "padre" e alla "madre" – cioè, in alchimia, le "radici primordiali" –, raffigurazione della forma attiva e della materia passiva; la ripresa del legame tra mondo sovra- e sub-lunare, nuovamente ribadita attraverso l'allusione all'"ordine di Dio, Signore dei mondi". 49

Ma la trattazione più specificamente alchemica è la seguente, quando, dopo aver ricordato la diversificazione degli esseri naturali a seconda delle forze degli elementi che agiscono su di essi, Kirmānī fa il paragone con i "corpi che si possono forgiare":

[10.] [...] come i corpi che si possono forgiare, la cui mistione manifesta per essi è il secco (*al-yubūsa*) e le tre restanti [qualità] – il caldo (*al-ḥarāra*), il freddo (*al-barūda*) e l'umido (*al-ruṭūba*) – vi sono nascoste e disposte a seconda del prevalere della forza di ognuna di loro e della loro [propria]⁵⁰ forza,

⁴⁶ Su base religiosa, l'esistenza di innovazioni nella Legge da parte di falsi profeti fa sì che "i corpi minerali si corrompano quando vi entrano corpi delle specie dello zolfo per l'argento, o del piombo (*al-ibār*) per l'oro e per il diamante" (VII, iii, 413, 8-9); come il Libro e la Legge dati al Profeta debbono essere congiunti agli *a'imma*, altrimenti si corromperebbero, così i minerali si conservano grazie a forze effuse da Dio (VII, iv, 415, 21-416, 3); come nella *šarī-a* ci sono parti abroganti che per lo più contrastano le parti abrogate, così le forze dei minerali debbono annullarsi reciprocamente e sono contrarie fra loro; e come in essa ci sono parti abroganti in accordo con le abrogate, così alcune delle forze dei minerali sono in accordo con altre (VII, iv, 416, 3-8). La molteplicità dei segni e delle tradizioni da parte di Dio fa sì che i minerali siano molti, oltre a quelli "che hanno forza e da cui dipendono i benefici del mondo" (VII, iv, 416, 9-10).

⁴⁴ Si tratta infatti della "prima conoscenza", e "prima" si può considerare la conoscenza sensibile rispetto alla razionale, secondo la dottrina aristotelica ampiamente mutuata dal mondo islamico.

⁴⁵ Cioè, nel mondo.

⁴⁷ Porter, 2004, p. 351.

⁴⁸ Di qui scaturisce l'idea del "matrimonio alchemico", alla base di ogni nuova "creazione".

⁴⁹ Ricordo che, per Kirmānī, gli attributi coranici di Dio sono riferiti al "Primo Instaurato" – cioè l'Intelletto. Da queste parole, è ben chiaro come l'*ibdā*" ("instaurazione", che è il risultato della rielaborazione, da parte dell'autore, del concetto coranico di *amr*, cioè del *fiat* creatore) sia per Kirmānī un attributo dell'Intelletto.

⁵⁰ Cioè, degli stessi corpi forgiabili.

cosicché ciò che è sottomesso per loro in realtà è l'umido, che è nascosto in essi e non si manifesta se non per il prevalere del caldo del fuoco su di essi e il suo arrivare al limite estremo in cui l'umido diventa manifesto, e allora è un'acqua che scorre (mā' sayyālan); e questo implica che ciò che esiste dalle quattro [qualità] siano ventiquattro mescolati,⁵¹ cioè le fonti dei generati, otto dei quali consistendo [nel]l'equilibrio da cui viene la vita nelle piante e negli animali, e ciò che è fusibile (<u>dā dūbān</u>) nei minerali, e le altre [essendo] fuori dall'equilibrio per un'eccedenza su di esso o un difetto da esso, per cui ne sono lontani [...] Dunque stabiliamo le quattro qualità, che sono il caldo, il freddo, il secco e l'umido come lettere [che le esprimano] singolarmente (min hurūf al-afrād) [...] e scriviamo per il caldo il suo segno (callāma), che è la forma della alif, per il freddo analogamente la sua forma, bā', per il secco analogamente la sua forma, *ǧīm*, e per l'umido analogamente la sua forma, *dāl*; poi componiamole, e l'[elemento] predominante nella composizione fra i quattro [che stanno] nel composto è il primo, che precede [tutti gli altri], poi quello che gli è vicino, e così fino al quarto che è quello sottomesso nell'insieme (VII, iii, 402, 7-22).

Le ventiquattro composizioni possibili, 52 secondo la formula (1 × 2 × 3 × 4), producono la seguente tabella:

composizione 1. A-B-Ğ-D 2. A-Ğ-B-D	I grado caldo caldo	II grado freddo secco	III grado secco freddo	IV grado umido umido
3. A-D-B-Ğ	caldo	umido	freddo	secco
4. A-B-D-Ğ	caldo	freddo	umido	secco
5. A-D-Ğ-B	caldo	umido	secco	freddo
6. A-Ğ-D-B	caldo	secco	umido	freddo
7. B-Ğ-D-A	freddo	secco	umido	caldo
8. B-D-Ğ-A	freddo	umido	secco	caldo
9. B-A-D-Ğ	freddo	caldo	umido	secco
10. B-D-A-Ğ	freddo	umido	caldo	secco
11. B-Ğ-A-D	freddo	secco	caldo	umido
12. B-A-Ğ-D	freddo	caldo	secco	umido
13. Ğ-D-A-B	secco	umido	caldo	freddo
14. Ğ-A-D-B	secco	caldo	umido	freddo
15. Ğ-B-D-A	secco	freddo	umido	caldo
16. Ğ-D-B-A	secco	umido	freddo	caldo
17. Ğ-B-A-D	secco	freddo	caldo	umido

 $^{^{51}}$ Ricordo che, introducendo come seconda la mistione da cui si formano i tre regni generati, Kirmani parlava già di "ventiquattro fonti ($yanb\bar{u}^can$) dalle quali si compongono le molteplici mistioni da cui viene l'essere degli individui delle specie soggiacenti ai generi dei nati" (VII, i, 391, 19-20). Il termine $yanb\bar{u}^c$ è esplicitato da Smirnov, 1995, p. 276, come "inizi" ("načala"). Si tratta, evidentemente, delle ventiquattro combinazioni possibili delle qualità fondamentali, come saranno illustrate in questo testo. 52 Per cui cfr. VII, iii, 402, 22-403, 8.

18. Ğ-A-B-D	secco	caldo	freddo	umido
19. D-A-B-Ğ	umido	caldo	freddo	secco
20. D-B-A-Ğ	umido	freddo	caldo	secco
21. D-A-Ğ-B	umido	caldo	secco	freddo
22. D-Ğ-A-B	umido	secco	caldo	freddo
23. D-B-Ğ-A	umido	freddo	secco	caldo
24. D-Ğ-B-A	umido	secco	freddo	caldo

Ma se, nel testo n. [10.], l'immagine dell'"acqua che scorre" è ancora una volta un'allusione alchemica – al fatto cioè che la trasmutazione dei metalli implica la riduzione degli stessi allo stato liquido –, il dato più importante che si desume da questo passo è che la rappresentazione di Kirmānī è lontanissima dalle concezioni sottese alla celebre "bilancia delle lettere" del maggiore alchimista dell'Islām, Ğābir ibn Ḥayyān, per la quale venivano attribuiti agli elementi costitutivi dei minerali dei valori quantitativi crescenti, dal primo al quarto, secondo la proporzione 1 : 3 : 5 : 8.53

La rappresentazione di Kirmānī molto concede all'esperienza diretta – ciò che "appare", in quanto manifesto, deve avere più forza di ciò che è nascosto – o, se proprio vogliamo cercarle dei modelli filosofici, essa è ancora una volta debitrice di Aristotele, e precisamente della sua teoria della potenza e dell'atto. Di qui, si potrebbe anche dedurre che pure le suggestioni ǧābiriane nel ricorso al termine mīzān per indicare la dottrina distintiva del pensiero di Kirmānī siano più apparenti che reali.

In conclusione, i dati esaminati consentono di rilevare che la *Rāḥat al-ʿaql* si limita a riecheggiare alcuni ben noti motivi alchemici, senza però addentrarsi in contenuti propriamente tecnici. A maggior ragione, dunque, risulta confermato il generale giudizio di De Smet, secondo cui la *Rāḥat* dà in forma estremamente riassunta le dottrine fisiche, senza aggiungervi elaborazioni originali.⁵⁴ Nel caso dell'alchimia, Kirmānī addirittura ne ignora – non nel senso che non conosce, ché ciò sarebbe impossibile, ma nel senso che non intende attribuire loro alcuna importanza – i fondamenti teorici, nonché le elaborazioni del suo maggiore esponente.

Dunque, si conferma eminentemente per questo autore quanto è dato riscontrare per tutti i maggiori propagandisti ismā liti: se non v'è dubbio che le loro argomentazioni hanno un grande valore teoretico, il loro fine primario è però l'edificazione spirituale degli adepti ai vari livelli; ne consegue che i contenuti scientifici e filosofici sono considerati solo come rispecchiamento delle gerarchie ismā lite (quella celeste e quella terrestre). La trattazione dei temi alchemici nella Rāḥat costituisce di ciò un'esemplifiazione esemplare. Sul piano tecnico, Kirmānī

 $^{^{53}}$ Cfr. per es. Kraus, 1986, p. 187 ss.

⁵⁴ Cfr. De Smet, 1995, p. 313.

⁵⁵ Il che mi indusse a parlarne in un breve profilo sulla filosofia islamica (cfr. Baffioni, 2001, pp. 858-859, 862-863, 871-876, 885-891, 895-901, 906-909, 911-914 e anche, più recentemente, Walker, 2005, pp. 72-91 e Rudolph, 2006, p. 39).

preferisce attenersi alla assai meno "compromettente" dottrina aristotelica.

A mio parere, sta nella minore attenzione ai dettagli tecnico-scientifici la vera differenza fra il pensiero degli autori ismā^cīliti e quello dei *falāsifa* di matrice greca – ed anche degli Iḥwān al-Ṣafā', che pure, su singoli punti, tanto hanno influenzato la mineralogia di Kirmānī.⁵⁶

Vale la pena di segnalare, ad esempio, che costoro – evidentemente più attenti di Kirmānī agli sviluppi delle scienze in ambito islamico e almeno mezzo secolo prima di lui⁵⁷ – accolgono, sull'origine dei minerali, la teoria dello zolfo e del mercurio "radici" (aṣlāni) dei minerali fusibili (al-dā'iba).⁵⁸

Ma se, come credo di aver dimostrato, l'influenza degli Iḥwān al-Ṣafā' su Kirmānī è rilevante, per il pensatore ismā'īlita la filosofia e le scienze sono vere soltanto quando possono dare conferma della "bilancia della religione". ⁵⁹ Invece, gli Iḥwān fanno dire al Profeta dell'Islām: "Io sono l'Aristotele di questa 'umma"; ⁶⁰ e anche se a tale affermazione è certamente sottesa l'idea della radicale diversità della nuova sapienza islamica, essa appare pur sempre un tributo all'antica sofia.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTLE, *Meteorologica*, with an English translation by H. D. P. Lee, London – Cambridge (Mass.), Heinemann-Harvard University Press, 1952

BAFFIONI Carmela, "La filosofia islamica", in Paolo Saladini – Roberto Lolli (a cura di), Filosofie nel tempo. Storia filosofica del pensiero occidentale e orientale, Opera diretta da Giuseppe Penzo, vol. I, Dalle origini al XIV secolo d.C., t. II, Roma, Spazio Tre, 2001, pp. 817-954

BAFFIONI Carmela, "L'alchimie dans la *Rāḥat al-caql* de Ḥamīd al-Dīn Kirmānī, relazione presentata al Seminario internazionale su *Magie, astrologie, divination, alchimie: Sciences occultes d'Orient et d'Occident au Moyen Âge* (Université catholique de Louvain, Faculté de Philosophie et Lettres, Projet FSR Encyclopédies médiévales d'Occident et d'Orient", sessione dell'8 novembre 2006)

BAFFIONI Carmela, "The religious approach to natural sciences: the case of mineralogy in the Ikhwān al-Ṣafā' and in Ḥamīd al-Dīn Kirmānī", in Wim Raven – Anna Akasoy (a cura di), Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber, Leiden, Brill, 2008, 181-194

BAFFIONI Carmela, "L'influence des Ikhwān al-Ṣafā' sur la minéralogie de Ḥamīd

⁵⁶ Cfr. Baffioni, 2008, e 2009.

⁵⁷ La redazione finale dell'enciclopedia si suppone ultimata intorno al 980, anche se la sua costituzione dovrebbe essere durata almeno un secolo. L'ultima data nota riguardo a Kirmānī è il 1020, anno della scomparsa del califfo fāṭimide al-Ḥākim, del quale Kirmānī fu propagandista.

⁵⁸ Cfr. *Rasā'il*, II, 121, 3; spiegazione dettagliata in II, 106, 2-107, 7 e 121, 3 (le citazioni dalle *Rasā'il* indicano il volume – in cifre romane –, le pagine e le righe dell'ed. Ghālib). Il rapporto degli Iḥwān al-Ṣafā' con l'alchimia è efficacemente illustrato in Marquet, 1988.

⁵⁹ In caso contrario, qualsiasi teoria filosofica o scientifica dev'essere sottoposta a severa revisione.

⁶⁰ Cfr. Rasā'il, IV, 263, 2-4.

- al-Dīn Kirmānī", in Godefroy de Callataÿ Baudoin van den Abeele (a cura di), Une lumière venue d'ailleurs: héritage et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Age, Louvain-la-Neuve, 19-21 maggio 2005 (Réminisciences, 9), Turnhout, Brepols, 2009, pp. 31-47
- CICERO Francesca, La Filosofia della Natura nella Rāḥat al-ʿAql di Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: introduzione, traduzione e commento, Tesi di Dottorato in "Studi e Ricerche sul Vicino Oriente e Magreb: specificità culturali e relazioni interculturali" (IV ciclo n.s.)
- DAFTARY Farhad, *The Ismā^cīlís*. *Their history and doctrines*, Cambridge University Press, 2007²
- DAFTARY Farhad, *Ismaili Literature*, London New York, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, London, 2004
- DE SMET Daniel, La quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamîd al-Dîn al-Kirmânî (Xº/XIº s.), Leuven, Peeters, 1995
- DOZY Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1968 [rist. anast. ed. orig. 1881, 2 voll.]
- ḤAMĪD AL-DĪN AL-KIRMĀNĪ, *Rāḥat al-ʿaql*, Muṣṭafà Ghālib (a cura di), Bayrūt, Dār al-Andalus, 1983²
- IḤWĀN AL-ṢAFĀ', *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā' wa Ḥullān al-Wafā'*, Muṣṭafà Ghālib (a cura di), Bayrūt, Dār al-Ṣādir, 1957, 4 voll.
- KRAUS Paul, Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jābir et la science grecque, Paris, Les Belles Lettres, 1986 [rist. anast. ed. orig. 1942]
- LANE Edward William, *Arabic-English Lexicon*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1984 [rist. anast. ed. orig. 1863-1893, 2 voll.]
- MARQUET Yves, La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jâbir ibn Hayyân et les «Frères de la Pureté», Paris, Maisonneuve & Larose, 1988
- PORTER Y., "Le quatrième chapitre du Javāher-nāme-ye Nezāmī", in N. Pourjavady Ž. Vesel (a cura di), *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (Xe-XIXe siècle)*, Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran Presses Universitaires d'Iran, 2004, pp. 341-359
- RUDOLPH Ulrich, La filosofia islamica, Bologna, il Mulino, 2006 [ed. orig. München, Beck, 2004]
- SMIRNOV Andreij V., *Uspokoenie razuma*, Predislovie, perevod s arabskogo i kommentarii A. V. Smirnova, Moskva, Naučno-Izdatel'skij Zentr "Ladomir", 1995
- WALKER Paul E., *The Ismā*^cīlis, in Peter Adamson Richard C. Taylor (a cura di), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005



GIUSEPPE UGOLINI (1826-1897)

PITTORE DELLA CORTE IMPERIALE GIAPPONESE

Lia Beretta

La mostra "Modern Art of Europe – Revaluation of Forgotten Works" tenutasi al museo Sannomaru Shōzōkan di Tōkyō nel gennaio-marzo 1997 ha portato all'attenzione degli studiosi e del pubblico una parte dell'opera del pittore italiano Giuseppe Ugolini (1826-1897) che, nella seconda metà dell'Ottocento, aveva lavorato su commissione della corte giapponese senza tuttavia recarsi mai in Giappone. In quell'occasione infatti furono esposti solo i ritratti dei capi di stato che all'inizio dell'epoca Meiji erano firmatari di trattati con il Giappone eseguiti dall'Ugolini nel 1874 e che erano nella disponibilità del Museo. Non furono invece mostrati i ritratti dell'Imperatore e dell'Imperatrice Meiji che lo stesso Ugolini aveva dipinto in tempi diversi: la prima coppia nel 1874 e la seconda nel 1878.

Il museo Sannomaru Shōzōkan fu creato all'interno del recinto del Palazzo imperiale di Tōkyō dopo la morte dell'Imperatore Hirohito quando nel 1989 il nuovo imperatore Akihito trasferì allo stato giapponese parte dei *gyobutsu*, le opere del patrimonio della famiglia imperiale. Il Museo fu aperto nel 1992 e le sue collezioni sono ora a disposizione degli studiosi e sono state esposte al pubblico con una serie di mostre. Si tratta di dipinti, sculture e oggetti di varia provenienza: ricevuti in dono o acquistati dalla famiglia imperiale durante i periodi storici Meiii. Taishō e Shōwa.¹

Non risultano chiari i criteri seguiti nello stabilire quali opere trasferire al Sannomaru Shōzōkan e quali mantenere nella collezione privata della famiglia imperiale, cioè continuare a tenerli classificati come *gyobutsu*. Nel caso delle opere di Giuseppe Ugolini è comprensibile che l'Agenzia imperiale abbia trattenuto le due coppie di ritratti dell'Imperatore e dell'Imperatrice Meiji e il busto dell'Imperatore Meiji, ma risulta più difficile capire perchè dei 14 ritratti dei capi di stato dipinti dall'Ugolini, 13 siano stati trasferiti al Sannomaru Shōzōkan e uno, quello del presidente americano Grant, sia rimasto nella collezione della famiglia imperiale.

In occasione della suddetta mostra tenutasi al Sannomaru Shōzōkan venne in luce anche un altro fatto singolare: i ritratti di due capi di stato successori di quelli già ritratti da Ugolini nel 1874, non furono più commissionati ad Ugolini, ma ad Achille Sangiovanni (Napoli 1840-?) che nel 1880, dopo l'infelice parentesi di Prospero Ferretti (1836-1893), sarebbe subentrato nella cattedra di insegnamento di pittura che era stata dal 1876 al 1878 di Antonio Fontanesi alla Scuola Superiore Tecnica di Belle Arti di Tōkyō. I due ritratti dipinti da Sangiovanni, quello del

_

¹ Yoroppa no kindai bijutsu, 1997.

106 Lia Beretta

presidente americano Rutherford Birchard Hayes (1822-1893) succeduto a Grant nel 1877 e quello del re d'Italia Umberto I succeduto al padre Vittorio Emanuele II nel 1878 in custodia al Sannomaru Shōzōkan, sono entrambi firmati 'Napoli 1878' quindi antecedenti il 1880 quando Sangiovanni fu chiamato ad insegnare in Giappone. A tutt'oggi di Achille Sangiovanni si sa poco e non sono ancora stati chiariti quali rapporti egli avesse intrattenuto con l'ambiente giapponese in Italia prima di recarsi ad insegnare in Giappone e non si hanno notizie sulle circostanze della commissione di questi due ritratti.

Nel 1998 alla mostra "130th Anniversary Exhibition of the Charter Oath – Portraits of Emperor Meiji" tenutasi nei mesi di maggio-giugno al Meiji Jingū a Tōkyō, furono esposti i ritratti dell'Imperatore e dell'Imperatrice Meiji eseguiti da Ugolini nel 1874.²

Nel 1999-2000, alla mostra "Treasures of the Imperial Collections – The Essence of Art and Tradition" tenutasi al Museo Nazionale di Tōkyō, furono esposti i ritratti dell'Imperatore e dell'Imperatrice Meiji e i 13 ritratti dei capi di stato stranieri eseguiti da Ugolini nel 1874.³

Il ritratto dell'Imperatore Meiji del 1874 fu esposto di nuovo nel 2001 alla mostra "Portraits of the Imperial Family – Album of the Meiji Imperial Family" tenutasi a Yokohama al Kanagawa Prefectural Museum.⁴

Non sono invece stati ancora esposti al pubblico i ritratti dell'Imperatore e dell'Imperatrice Meiji dipinti da Ugolini nel 1878 e il busto dorato dell'Imperatore da lui scolpito nello stesso anno. Questi ritratti dell'Ugolini, benché conosciuti dagli storici della famiglia imperiale, non furono in realtà mai usati per diffondere l'immagine del sovrano, come avverrà invece negli anni 1890 per i ritratti dei sovrani fatti da Edoardo Chiossone (1833-1898).

Vale la pena ripercorrere la storia dei ritratti della coppia imperiale. Ugolini non andò mai in Giappone e non ebbe mai modo di vedere i sovrani giapponesi, ma ciò non era per il suo metodo di lavoro una eccezione essendo un ritrattista noto per la sua abilità a lavorare su fotografie. E' una storia che si inserisce direttamente nel processo di modernizzazione del Giappone dell'inizio dell'epoca Meiji che implicava intrattenere rapporti con le nazioni straniere e conseguenti scambi di cortesie fra i capi di stato anche a livello personale in politica estera mentre in politica interna diventava sempre più evidente la necessità di una maggiore famigliarizzazione del popolo giapponese con la figura dell'imperatore attraverso la diffusione della sua immagine in tutta la nazione.

L'Imperatore Meiji (1852-1912) era stato fotografato da Uchida Kuichi a 20 anni nel 1872 in abiti tradizionali giapponesi di corte e ancora a 21 anni nel 1873 in uniforme occidentale. Nel 1873 lo stesso Uchida Kuichi aveva fotografato anche l'Imperatrice in abito formale giapponese.

La fotografia di per sè era un mezzo che offriva il vantaggio della facile riproduzione e avrebbe potuto essere usata per la diffusione dell'immagine ufficiale

² Gokajō no goseimon happu hyakusanjūnen, 1998.

³ Kōshitsu no meihō, 1999.

⁴ Ōke no shōzō, 2001.

dell'Imperatore, se non che la fotografia dell'Imperatore del 1872 dava l'immagine di un Giappone ancora feudale quindi non rispondente agli scopi della politica di modernizzazione e di internazionalizzazione allora in atto, mentre la fotografia del 1873 ritraeva un imperatore abbandonato su una poltrona con i piedi incrociati in una posa assai poco regale e non confacente ad un sovrano e così entrambe furono ritenute non adatte allo scopo che la corte e il governo si prefiggevano. Si aggiunga poi che l'Imperatore dopo queste esperienze, per decenni rifiutò sempre di essere fotografato di nuovo con grande imbarazzo della corte che non sapeva che soluzione trovare a questo apparentemente insolubile problema.

Dell'importanza politica di poter scambiare le fotografie dei capi di stato, ed in particolare quelle dei sovrani, si rese conto stando all'estero e leggendo i giornali il console giapponese a Venezia Nakayama Jōji che nel 1874 propose all'Agenzia Imperiale di far dipingere secondo lo stile di moda in Europa i ritratti dell'Imperatore, dell'Imperatrice e dei capi di stato dei paesi che avevano sottoscritto trattati con il Giappone.⁵

Nakayama, che svolgeva anche compiti di console a Milano, si rivolse a Giuseppe Ugolini che era allora uno dei più noti ritrattisti italiani al quale erano commissionati i ritratti di personalità come lo Zar di Russia, Vittorio Emanuele II e il Papa Leone XIII.

Giuseppe Ugolini⁶ era nato a Reggio Emilia il 5 giugno 1826. Dopo aver studiato con Prospero Minghetti (1786-1853) che ebbe fra i suoi allievi anche Antonio Fontanesi, andò a Livorno dove lavorò a ritratti miniati in avorio; si trasferì quindi in Corsica dove dipinse pale d'altare e poi a Marsiglia per un lungo soggiorno. Nel 1850 rientrò a Reggio Emilia dove cominciò a ricevere commissioni per ritratti della borghesia locale e per decorazioni di edifici pubblici come il Teatro di Reggio e quello di Carpi.

Nel 1860 Ugolini mise studio a Milano dove svolse una intensa attività dipingendo ritratti, quadri storici, quadri di genere, paesaggi e affreschi in luoghi sacri. Nel 1874 e poi nel 1878 dipinse i ritratti dei sovrani giapponesi. Nel 1880, per motivi di salute, si trasferì a Roma dove già risiedevano i due figli. Qui godette la fiducia del Papa Leone XIII che gli commissionò ritratti. Nel periodo romano dipinse vari ritratti di Leone XIII commissionati da prelati; scolpì un busto della Regina Margherita per Agostino De Pretis; dipinse i ritratti di Marco Minghetti, dell'onorevole Zanardelli, di Agostino De Pretis, dello Zar Nicolò III e della Zarina.

Ammalatosi, si trasferì per la convalescenza a San Felice a Circeo dove lavorava

⁵ Nakayama Jōji (1839-1911), diplomatico e imprenditore, nato a Tōkyō, nel 1857 era andato a studiare scienze occidentali e inglese a Nagasaki e nel 1865 studiò francese a Yokohama. Nel 1870 era venuto in Italia per aprire la strada alla esportazione di semebachi giapponese in Italia. Entrato nel Ministero delle finanze, nel 1872 fu inviato come console a Venezia dove nel maggio del 1873 aprì l'ufficio del consolato. Nel 1874 il governo giapponese decise, per ragioni di economia, di chiudere il consolato e nel mese di ottobre Nakayama tornò in Giappone. Dal 1875, per dieci anni, lavorò per il Ministero della Casa Imperiale e nel 1885 andò alle Hawaii dove si occupava degli emigrati giapponesi. Nel 1895 tornò in Giappone, ma continuò ad occuparsi degli emigranti fino alla sua morte avvenuta nel 1911. (*Umi o koeta nihon jinmei jiten*, Nichigai Associates, Tōkyō).

⁶ Per Giuseppe Ugolini vedasi: L'Italia Centrale, 6 novembre 1897, Comanducci, 1974, Grasselli, 1934.

108 Lia Beretta

il figlio, ma vi morì il 28 ottobre 1897. Il comune gli tributò solenni onoranze.⁷

Prima della mostra del 1997 al Sannomaru Śhōzōkan, pur essendo conosciuta l'esistenza dei due ritratti dell'Imperatore e dell'Imperatrice dipinti da Ugolini nel 1874, nulla si sapeva dei ritratti dei capi di stato e di come fossero stati commissionati allo stesso Ugolini.

Sfogliando i giornali giapponesi in lingua inglese di quell'epoca, era capitato di leggere su *The Japan Daily Herald* del 24 aprile 1874 una notizia che avevamo ritenuto di grande interesse e alquanto sorprendente che ci aveva stimolato ad iniziare una ricerca su Giuseppe Ugolini per cercare di saperne di più su questo ormai ignorato pittore e sui suoi rapporti con il Giappone. La notizia era di poche righe:

Il Mikado sembra che abbia dato istruzioni al Sig. Nakayama, console giapponese a Milano, di far dipingere ad olio, a mezzo busto, quasi a grandezza naturale, i ritratti dei capi delle 14 nazioni con le quali egli è alleato con trattati. La commissione è stata affidata al Sig. G. Ugolini e sarà presto portata a termine.

In occasione della sopraccitata mostra del 1997 al Sannomaru Shōzōkan fu deciso di esporre i ritratti dei capi di stato dell'Ugolini e fu necessario completare le ricerche a Reggio Emilia, città natale dell'Ugolini, oltre che negli archivi giapponesi, e i risultati furono presentati per la prima volta in Giappone nel catalogo della mostra stessa.⁸

L'origine della commissione dei ritratti all'Ugolini è fedelmente registrata anche nel *Meiji Tennōki* (Annali dell'Imperatore Meiji) alla data del 5 novembre 1874:

È stata discussa la questione di donare al Kunaichō (Agenzia della Casa Imperiale, ndr) i ritratti dei capi di stato dei paesi firmatari di trattati con il Giappone. Queste opere sono state eseguite per ordine del Ministero degli esteri che in tal senso aveva dato istruzioni al console giapponese a Venezia. In esecuzione di queste istruzioni, avendo constatato che questa è prassi lodata sui giornali e diffusa in Europa, accolta la volontà dell'Imperatore di fare un gesto di cortesia verso i paesi alleati, Jōji (Nakayama, ndr) procuratesi le fotografie dell'Imperatore e dell'Imperatrice fatte nell'ottobre 1873, le ha fatte copiare dal pittore Ugolini di Milano. Tornato in Giappone un po' di tempo fa, il giorno 4 ultimo scorso ha informato il Ministro della Casa Imperiale chiedendogli di accettare la donazione. Il giorno stesso è stata approvata e sono stati dati a Jōji 500 yen, un rotolo di broccato rosso e sei rotoli di crêpe rossi e bianchi.9

La stessa notizia è confermata, con maggiori particolari, in una successiva

⁷ L'italia Centrale, 6 novembre, 1897.

⁸ Yoroppa no kindai bijutsu, 1997.

⁹ Meiji Tennōki, 1969, p. 332.

annotazione dello stesso *Meiji Tennōki* (Annali dell'Imperatore Meiji) dell'estate del 1875:

L'anno scorso in febbraio, su richiesta del console a Milano Nakayama Jōji, il pittore di Milano Giuseppe Ugolini ha dipinto per essere esposti nel Palazzo imperiale i ritratti dei sovrani di 10 paesi con i quali abbiamo sottoscritto trattati: Russia, Olanda, Inghilterra, Portogallo, Germania, Belgio, Italia, Danimarca, Svezia e Austria e dei presidenti di Stati Uniti, Francia, Svizzera e Perù. Ugolini, che è un eminente artista, ha considerato questa richiesta un onore e vi ha lavorato diligentemente. Quest'anno a marzo ha completato il lavoro. Oggi come ricompensa gli sono stati devoluti 500 yen. 10

Questa insolita e importante commissione non passò inosservata a Milano e il giornale *Il Pungolo di Milano* vi dedicò un lungo articolo ripreso dal *Corriere di Reggio nell'Emilia* del 11 marzo 1875 nel quale si rifà la storia della commissione e si descrivono i capi di stato raffigurati che erano:

l'imperatore di Russia Alessandro II, il re d'Olanda Guglielmo III, la regina d'Inghilterra Vittoria, il re del Portogallo Luigi I, l'imperatore di Germania Guglielmo, il re del Belgio Alberto I, il re d'Italia Vittorio Emanuele II, il re di Danimarca Cristiano IX, il re di Svezia Oscar II, l'imperatore d'Austria Francesco Giuseppe II, il presidente della Francia Patrice de MacMahon, il presidente della Svizzera Jakob Scherer, il presidente del Perù Manuel Pardo y Lavalle e il presidente degli Stati Uniti d'America Ulysse Grant. Nell'articolo succitato si legge fra l'altro:

Sua Eccellenza Nakajama (sic), ambasciatore giapponese, avendo soggiornato qualche po' in Milano, chiese di un abile ritrattista. Gli fu suggerito il signor Ugolini, assai noto per questo genere di pittura, nella quale compete colla fotografia per la perfetta rassomiglianza, per la precisione degli accessori e per la finitezza, egli sta poco addietro, relativamente, per la rapidità del lavoro, visto che a rigore gli basta anche una sola seduta per metter giù un ritratto ad olio, che poi porta a termine, aiutandosi con una immagine fotografica. Il signor Ugolini fece un ritratto e S. E. Nakajama lo portò nella sua patria ove lo fece vedere al Suo Signore, che ne restò altamente meravigliato, desiderando d'aver il suo proprio ritratto e quello della sua augusta consorte fatti dalla stessa mano, assieme a quelli di tutti i capi delle nazioni d'Europa e d'America coi quali trovasi in relazioni ufficiali. Avute le fotografie, l'Ugolini si mise all'opera, ed ora non gli resta a fare che il ritratto dell'Imperatore del Brasile (che non farà, ndr); quelli dell'imperatore e dell'imperatrice sono già in Giappone, gli altri stanno per esservi mandati. Prima però d'inviarli l'abile ritrattista pensò di esporli a beneficio della scuola professionale femminile di Milano.¹¹

¹⁰ Ivi, p. 485.

¹¹ La mostra si tenne a partire da giovedì 12 marzo 1875 nella sala dell'Esposizione Permanente di Via S.

110 LIA BERETTA

L'articolista non manca di fare anche qualche sarcastico commento su questi eminenti personaggi e fa osservare che i sovrani, tranne la regina Vittoria, sono tutti in uniforme militare, mentre i presidenti, tranne il francese MacMahon, sono in abiti civili e fanno un contrasto un po' mesto con le sfavillanti uniformi militari ornate di decorazioni.

La notizia di questi ritratti ebbe eco soprattutto in Oriente e la troviamo riportata nel *London and China Express* e nel *The Far East* dai quali la riprende in Giappone *The Japan Weekly Mail* del 15 maggio 1875:

L'anno scorso l'Imperatore del Giappone, attraverso il suo console a Milano, ordinò al pittore italiano Ugolini, i ritratti a grandezza naturale di tutti gli imperatori, re e presidenti europei per decorare la sua residenza di Tokyo. Allo stesso tempo furono ordinati anche i ritratti del Mikado e di sua moglie e a questo scopo furono mandate in Italia le loro foto. Il lavoro è stato ora completato e una dozzina di quadri sono esposti alla Esposizione permanente di Milano. I ritratti del Mikado e dell'Imperatrice sono già stati mandati in Giappone e sono stati accolti con tale soddisfazione che è stato deciso di fondare in Giappone una scuola italiana di pittura e di chiamare degli artisti italiani come insegnanti. 12

I ritratti dell'Imperatore e dell'Imperatrice giunti in Giappone furono trasferiti quasi subito nel palazzo imperiale di Kyōto dove ancora sono conservati.¹³

I due ritratti dell'Imperatore e dell'Imperatrice furono eseguiti ad olio su tela, a colori, usando le fotografie dei sovrani fatte da Uchida Kuichi nel 1873 che erano state leggermente colorate a mano, hanno le stesse dimensioni di cm 139x108 con ricche cornici dorate che portano le dimensioni dei quadri a cm 194x147. Sono firmati e datati "G. Ugolini, Milano 1874" quello dell'Imperatore in basso a destra e quello dell'Imperatrice in basso a sinistra. Le cornici di forma ovale portano in alto uno stemma con i simboli della famiglia imperiale: il fiore di crisantemo sopra e il fiore di paulonia sotto, con nastri a cimasa che scendono lungo le cornici ai due lati degli stemmi.

Come accennato sopra, Ugolini per poter dipingere il ritratto dell'Imperatore ricevette una fotografia che era stata scattata da Uchida Kuichi l'8 ottobre 1873 nella quale il sovrano appare a figura intera in uniforme, seduto su una poltrona di stile occidentale in una posizione quasi afflosciata e con le mani sovrapposte delle

Primo a beneficio della Scuola Professionale Femminile.

¹² Non risulta che sia mai stata presa in considerazione dagli studiosi la possibilità che i ritratti fatti da Ugolini abbiano influenzato la creazione della Scuola Tecnica Superiore di belle arti (Kōbu Daigaku Bijutsu Gakkō) nella quale all'inizio furono chiamati ad insegnate il pittore Antonio Fontanesi, lo scultore Vincenzo Ragusa e l'architetto Giovanni Vincenzo Cappelletti. La tesi accreditata è invece che la Scuola sia sorta come risultato di iniziative e contatti del Ministro Alessandro Fè D'Ostiani e dei suoi ottimi rapporti con i membri del governo giapponese che avevano partecipato alla Missione Iwakura che visitò l'Italia nel 1873.

¹³ Tökyö Nichinichi Shimbun, 3 agosto 1875. Il giornale dà notizia della spedizione per nave a Kyōto del ritratto dell'Imperatrice che sarà accolto dalla città imbandierata a festa.

quali non si distinguono i particolari. Ugolini, pur riproducendo fedelmente i tratti somatici e l'abbigliamento, apporta significative modifiche per farne un ritratto nel quale la figura del sovrano abbia dignità regale secondo i dettami della moda europea dei ritratti ufficiali: riduce la figura a 7/10 tagliandola a metà delle gambe, elimina i dettagli dell'arredamento della stanza in modo da far spiccare la persona da uno sfondo più neutro. L'Imperatore è seduto in modo più eretto con le mani che acquistano importanza perchè la sinistra tiene la spada e la destra è appoggiata sul pomo dell'elsa; gli occhi sono puntati su chi guarda e la figura è leggermente girata a sinistra, cioè dalla parte dove sarà disposto il ritratto dell'Imperatrice.

Anche nel ritratto dell'Imperatrice la figura è ridotta a 7/10 tagliandola nella parte inferiore, è leggermente girata, questa volta verso destra e lo sguardo è rivolto verso un punto indefinito. La sovrana è seduta su una poltrona all'occidentale, ma veste ancora il costume tradizionale giapponese di corte perchè solo dopo il 1887 l'imperatrice cominciò a vestire all'occidentale come infatti apparirà nel ritratto fattole da Edoardo Chiossone. Tiene in mano un ventaglio chiuso e porta un particolare diadema dorato.¹⁴

Nel 1878, questa volta sembra di sua propria iniziativa, Ugolini dipinge di nuovo i ritratti della coppia imperiale. Il modello sono sempre le stesse fotografie fatte da Uchida Kuichi nel 1873, ma questa volta il pittore cambia la posizione delle figure, le fa in piedi e non più sedute.

Il ritratto dell'Imperatore presenta la figura in piedi a 8/10 dell'intero, la mano destra sfiora un tavolo e la sinistra è appoggiata alla spada. A differenza del ritratto del 1874, il sovrano ha una fascia che gli attraversa il petto dalla spalla destra al fianco sinistro con la decorazione del crisantemo che era stata approvata dal senato nel gennaio 1878. Il dipinto, olio su tela a colori, firmato, ma senza data, misura cm 139x108 e con la cornice passa a cm 178x140. È una cornice ovale dorata molto simile a quella del ritratto del 1874, ma non è sormontata da nessuno stemma.

Anche il ritratto dell'Imperatrice presenta la figura in piedi a 8/10 dell'intero ed è basato sulla stessa fotografia usata per il ritratto precedente che era stata scattata il 14 ottobre 1873. È un dipinto a olio su tela a colori delle stesse dimensioni e con la stessa cornice del contemporaneo ritratto dell'Imperatore ed è firmato in basso a sinistra. L'Imperatrice porta lo stesso abito e lo stesso diadema del ritratto del 1874, ma qui ha un grande ventaglio aperto sul petto.¹⁵

Anche questi secondi ritratti sono conservati nel palazzo imperiale di Kyōto, non sono accessibili al pubblico e solo per speciale concessione possono accedervi gli studiosi. È stato un grande privilegio poterli ammirare dopo che erano stati appositamente portati fuori dai depositi dove sono abitualmente conservati.

Nel 1878 Ugolini non si limitò a dipingere i due ritratti dell'Imperatore e dell'Imperatrice, ma decise che avrebbe dato anche una dimostrazione della sua abilità di scultore e produsse un busto dell'Imperatore in bronzo dorato da inviare in dono insieme ai ritratti tramite l'ex-console Nakayama Jōji.

¹⁴ Tokugawa Yoshihiro, 1968, pp. 26-30.

¹⁵ Ibidem.

112 LIA BERETTA

Il *Meiji Tennōki* (Annali dell'Imperatore Meiji) registra questa donazione alla data del 24 dicembre 1879:

Giorno 24. Per interessamento dell'ex-console a Venezia Nakayama Jōji e su raccomandazione del nostro governo, il pittore di Milano, Italia, Giuseppe Ugolini ha spedito quest'anno in aprile un busto dorato dell'Imperatore e i ritratti incorniciati dell'Imperatore e dell'Imperatrice. Questi sono arrivati in giugno, il Kunaishō (Ministero della Casa Imperiale, ndr) ha deliberato di accettarli e sono stati lì inviati. In data di oggi sono dati ad Ugolini 1000 yen, due vasi di bronzo e una tavola in makie. 16

Con una lettera datata 24 marzo 1879¹⁷ Ugolini informa Nakayama che il 4 aprile saranno spediti da Venezia tramite una compagnia di navigazione inglese i due ritratti dell'imperatore e dell'imperatrice unitamente ad un busto dell'imperatore che egli intende donare al sovrano. Contestualmente Ugolini chiede un rimborso spese di franchi 1620 così suddivise: franchi 600 per le due cornici dorate, franchi 260 per imballaggio e spedizione, franchi 330 per nolo e assicurazione e franchi 430 per l'oro usato nella scultura.

Nella stessa lettera Ugolini ricorda a Nakayama che i ritratti da lui fatti nel 1874 avevano soddisfatto l'imperatore e si dimostra fiducioso che anche questi incontreranno il favore del sovrano ed esprime il desiderio di ricevere in cambio una onorificienza.

Il 10 dicembre 1879 il Dajōkan (Gran Consiglio di Stato) informa l'Agenzia della Casa Imperiale che i ritratti dei sovrani e il busto dell'Imperatore non possono trovare collocazione presso il Gabinetto del Primo Ministro e pregano la stessa Agenzia di prenderli in consegna e pagare le relative spese direttamente ad Ugolini.¹⁸

Il 26 maggio 1880 Ugolini invia alla Legazione Giapponese a Roma la ricevuta dell'ottenuto rimborso spese di franchi 1620 e contemporaneamente scrive anche al Ministro della Casa Imperiale Tokudaiji Sanenori (anche Sanetsune, 1839-1919):

A Sua Eccellenza Tokudaiji Sanenori, Ministro della Casa Imperiale, Giappone.

Ho avuto l'onore di ricevere tramite la Legazione Giapponese a Roma i magnifici doni che le Loro Maestà i suoi Augusti Sovrani hanno voluto concedermi a testimonianza della Loro augusta soddisfazione. I due bei vasi di bronzo e la magnifica tavola storica che rappresenta la Signora Tomoe, sono splendidi e mostrano la perfezione dei celebri artisti che li hanno eseguiti. Sono di raro merito per la ricchezza e per il loro superbo gusto artistico. Ho l'onore quindi, Eccellenza, di ringraziarLa mille volte e di pregarLa di voler mettere ai piedi dei Suoi Augusti Sovrani tutta la mia riconoscenza ed i miei umili omaggi. Voglia anche, La prego, accettare i miei

¹⁶ Meiji Tennōki, 1969, IV, p. 827.

¹⁷ Kokuritsu Kōbunshokan [Archivio di Stato], Kōbunroku 2°-10-2446.

¹⁸ Ibidem.

più vivi ringraziamenti per la generosa gratifica di mille yen in moneta giapponese, pari a 338,08 franchi oro, che io ho ricevuto insieme ai magnifici doni come ricompensa per i due ritratti delle Loro Maestà l'Imperatore e l'Imperatrice e per il busto di S. M. l'Imperatore che io ho recentemente inviati in Giappone. Voglia, Eccellenza, avere la bontà di gradire i miei più rispettosi saluti e di permettermi di dichiararmi Suo devoto

Giuseppe Ugolini.

Si concludono così i rapporti di Giuseppe Ugolini con il governo giapponese e non vi è notizia che egli abbia mai avuto l'ambita onorificienza giapponese.

I ritratti eseguiti da Ugolini non furono mai usati per diffondere l'immagine dell'Imperatore, ma la loro esistenza fu nota subito soprattutto fra gli artisti giapponesi che dipingevano in stile occidentale. Già nello stesso 1879 il famoso pittore Takahashi Yuichi (1828-1894) che era stato allievo di Antonio Fontanesi alla Scuola Superiore Tecnica di belle arti a Tōkyō, otteneva il permesso di fare una copia del ritratto dell'Imperatore di Ugolini del 1878 e nello stesso anno Goseda Yoshimatsu (1855-1915), anche lui allievo di Antonio Fontanesi, faceva copia del ritratto dell'Imperatrice di Ugolini del 1878.¹⁹

Si dovrà aspettare ancora dieci anni quando Edoardo Chiossone eseguirà i ritratti della coppia imperiale a carboncino e ne trarrà poi anche incisioni, per vedere la diffusione capillare in tutta la nazione dell'immagine dell'Imperatore. L'agenzia della Casa Imperiale fu così soddisfatta dell'opera di Chiossone che provvide a far fotografare i ritratti e a diffonderli lasciando tacitamente credere che fossero fotografie dell'Imperatore.

Ancora oggi quando un giapponese vede l'immagine dell'Imperatore Meiji dipinta da Chiossone ritiene di essere davanti ad una fotografia del sovrano e non alla fotografia di un dipinto. Giuseppe Ugolini non ebbe la stessa fortuna di Edoardo Chiossone ed è rimasto pressocchè sconosciuto malgrado fosse stato per il Giappone un pioniere della ritrattistica all'occidentale.

BIBLIOGRAFIA

BERETTA Lia, "Meiji kyūtei shōzōga. Chiossone to Ugolini" [Edoardo Chiossone e Giuseppe Ugolini pittori di corte], in *Meiji Seitoku Kinengakkai Kiyō*, vol.25, Tōkyō, 1998

BERETTA Lia, "Kōshitsu korekushon ni okeru Giuseppe Ugolini no shōzōga" [I ritratti di Giuseppe Ugolini nella Collezione Imperiale], *Spazio*, vol.55, n.1, Tōkyō, giugno 1997

COMANDUCCI, Dizionario illustrato dei pittori, disegnatori e incisori italiani moderni e contemporanei, vol. V, Milano, 1974

GRASSELLI G., Quadreria Reggiana, Reggio Emilia, 1934

GRASSELLI G., "Giuseppe Ugolini andò a letto pittore e si svegliò scultore", Reggio

-

¹⁹ Taki, 1989.

114 Lia Beretta

Democratica, n.153, 4 giugno 1949

KUNAICHŌ (a cura di), Meiji Tennō-ki [Annali dell'Imperatore Meiji], vol.III, Tōkyō, 1969

TAKI Kōji, Tennō no shōzō [Il ritratto dell'Imperatore], Tōkyō, 1989

TOKUGAWA Yoshihiro, *Meiji Tennō shōzōga* [Ritratti dell'Imperatore Meiji], *Museum*, n.203, Tōkyō Kokuritsu Hakubutsukan, Bijutsu Shuppansha, Febbraio 1968

Asahi Hyakka, Nihon no rekishi,10, Kindai I [Enciclopedia Asahi, Storia del Giappone 10, Epoca Moderna I], Tokyo, 1989

"Di alcuni lavori del pittore Giuseppe Ugolini", L'Italia Centrale, 17 giugno 1888 Gokajō no goseimon happu hyakusanjūnen kinen (130th Anniversary Exhibition of the Charter Oath), Meiji Tennō no goshōzō (Portraits of Emperor Meiji), Catalogo, Meiji jingū, Tōkyō, maggio-giugno 1998.

Kōshitsu no meihō. Bi to dentō no seika, [Treasures of the Imperial Collections. The Essence of Art and Tradition], Catalogo, Tōkyō, Tōkyō National Museum, 1999 Il Secolo Fascista, 24 ottobre 1944

"Lettera di Giuseppe Ugolini a Tokudaiji Sanenori", 26 maggio 1880, Kōbunshokan, Tōkyō

L'Italia Centrale, 6 novembre 1897

Meiji Tennōki [Annali dell'Imperatore Meiji], Kunaichō (a cura di), vol. III, Tōkyō, Yoshikawa Kobunkan, 1969

"Morte e funerali del pittore Giuseppe Ugolini", L'Italia Centrale, 31 ottobre e 2 novembre 1897

Ōke no shōzō. Meiji kōshitsu arubam no hajimari, [Portraits of the Imperial Family. Album of the Meiji Imperial Family], Catalogo, Kanagawa Kenritsu Hakubutsukan, Yokohama, Aprile 2001

Documenti d'archivio, *Kokuritsu Kōbunshokan* [Archivio di Stato], Kōbunroku 2°-10-2446

"Il Pittore Giuseppe Ugolini", Corriere di Reggio nell'Emilia, 11 marzo 1875

The Far East, 31 May 1875

The Japan Daily Herald, 24 April 1874

The Japan Weekly Mail, 15 May, 1875

Tōkyō Nichinichi Shimbun, 3 agosto 1875

Yoroppa no kindai bijutsu. Rekishi no wasureta katami [Modern Art of Europe. Revaluation of Forgotten Works], Catalogo, Museum of the Imperial Collections, Sannomaru Shōzōkan, Tōkyō,1997



Fig. 1 Imperatore Meiji

116 LIA BERETTA



Fig. 2 Imperatrice Meiji



Fig. 3 Luigi I Re del Portogallo

Fig. 4 Regina Vittoria d'Inghilterra



Fig. 5 Alberto I Re del Belgio



Fig. 6 Guglielmo Imperatore di Germania

118 LIA BERETTA





Fig. 7 Jakob Scherer Presidente della Svizzera

Fig. 8 Patrice de Mac Mahon Presidente della Francia



Fig. 9 Manuel Pardo y Lavalle Presidente del Perù

LA CONQUISTA DELLA SIBERIA UN AGGIORNAMENTO*

Sergio Bertolissi

La Russia impiegò un intero secolo per annettere la Siberia,¹ dal 26 ottobre 1582, data convenzionale della spedizione di Ermak alla conquista della capitale del khanato di Siberia Kaslyk, fino al 1697, quando fu raggiunta la Kamcatka e l'Oceano Pacifico.

Ciò avvenne a conclusione di un lungo e non sempre evidente disegno di espansione del territorio da parte del Principato di Mosca.

Molto prima della conquista del khanato di Kazan'(1552) e dell'affermazione del dominio moscovita sul medio Volga e la parte meridionale della Kama, vi erano già stanziamenti russi di fronte agli Urali medi nella zona che veniva designata Velikaja Perm', la Grande Perm', e che aveva come centro principale amministrativo Čerdyn sulla Kolva, uno degli affluenti settentrionali della Kama. Questi centri, secondo il censimento Jachontov del 1647, nel 1579 erano scarsamente abitati, essendovi 1671 abitanti nella regione della Grande Perm' e 326 nella città di Čerdyn, eppure essi rappresentarono degli ottimi punti di partenza per le future spedizioni, essendo quest'ultima centro di congiunzione di un sistema fluviale che collegava la parte di qua degli Urali (fiumi Kolva e Kama e Višera) con il sistema oltre uralico, siberiano, che dal Tobol' si allacciava all'Irtys e all'Ob'. Čerdyn divenne anche punto di raccordo con il sistema fluviale della Russia europea, come l'altro centro Sol-Kamskaja (oggi Solikamsk), fondata più tardi, che congiungeva i vecchi centri russi della Dvina settentrionale con i nuovi della bassa Kama e del medio Volga. Questi punti avanzati, più che parte di un disegno precostituito, rappresentarono un ottimo riferimento oggettivo per le successive spedizioni vere e proprie; per il momento erano importanti centri commerciali e, come nel caso di Sol-Kamskaja, anche produttivi, di sale in particolare (16 saline sono rilevate dal censimento citato). Alla fine del XVI secolo, coloni russi si spinsero più a sud, discendendo la Kama, e si stabilirono un centinaio di chilometri più a sud nella regione compresa tra gli affluenti Inva e Obva, dove "campi coltivabili sono

^{*} Questo saggio fa parte di un più ampio capitolo di un volume in preparazione, dal titolo *Stato e territorio nella storia russa*.

¹ Il nome *Siberia* deriva, tradizionalmente, dal russo *Sibir*, con cui veniva tradotto il nome Kašlyk, dato alla capitale del khanato, e poi esteso all'intera regione via via conquistata. Il linguista Omeljan Pritsak ha recentemente definito un nuovo percorso della parola *Sibir*, innovando rispetto alla letteratura sull'argomento (Pritsak, 1999, pp. 37-44). Alcuni linguisti ritenevano che il toponimo derivasse da una delle etnie ugriche, *sapir-sabir*, di cui i gruppi dei Khanti e dei Mansi, che vivevano nella regione del khanato siberiano, erano i discendenti. Pritsak, invece, riferisce le origini del toponimo agli etnonimi dei popoli proto-mongoli Wu-huan e Hsien-pi. Va, in ogni caso, abbandonata la traduzione, popolare, di *Siberia* come "terra che dorme", invalsa in alcune libri di divulgazione o di resoconti giornalistici (cfr., ad esempio, Bobrick, 1995, p. 8).

numerosi e fertili dato il clima più mite, e si producono grano, miele e luppolo".2

Un'altra spinta espansiva verso sud-est avvenne nella seconda metà del XVI secolo in seguito alla concessione di un vasto territorio alla famiglia degli Stroganov. Nel 1558, i fratelli Jakov e Grigorij Stroganov, ricchi commercianti e industriali della regione di Sol-Vytchegodsk, proprietari di saline e d'imprese commerciali in Russia e nella zona di Velikaja Perm', ottennero da Ivan IV il diritto di sfruttamento dei vasti territori posti sulle due rive della Kama tra la confluenza della Sylva a nord, e quella della Čusovaja a sud.3 Dieci anni dopo, nel 1568, ottennero una seconda concessione che li autorizzava a popolare e a costruire saline nella regione della Čusovaja e sulle due rive della Kama.⁴ Tali concessioni rappresentano un unicum nella storia russa, non essendo donazioni di diritto privato, bensì un vero e proprio trasferimento di potere pubblico, potendo gli Stroganov esercitare funzioni amministrative e giudiziarie nei confronti degli abitanti dei territori in concessione, con ciò richiamando piuttosto le carte coloniali che gli Stati europei concedevano all'epoca alle compagnie private. Nel 1616, tre anni dopo l'avvento della nuova dinastia dei Romanov, nel corso dell'Assemblea della terra (zemskij sobor) lo zar impose agli Stroganov un contributo straordinario che andava ad aggiungersi alla richiesta di corresponsione degli arretrati d'imposta:

Le autorità e gli eletti di tutti le province hanno deciso di reclamare da voi, Maksim, Nikita, Andrej e Pëtr, quaranta mila rubli, da prelevare dalle vostre proprietà e imprese industriali e dalle vostre ricchezze.⁵

Seguirono altre limitazioni alla concessione iniziale ottenuta a suo tempo dagli Stroganov, la prima (18 dicembre 1661) concerneva il divieto di dare asilo ai disertori dall'esercito:

E quando questa carta ti perverrà [era rivolta al voevoda Naumov], tu proclamerai a Perm'-Velikaja, a Čerdyn e a Sol-Kamskaja, l'assoluto divieto ai cittadini e ai contadini, ai reggitori, agli anziani, e a tutti gli abitanti dei domini e dei conventi degli Stroganov, di accogliere dei soldati fuggitivi, siano essi servi o stranieri, di nasconderli o di dar loro asilo [...].6

La seconda limitazione (8 luglio 1662), rivolta al voevoda di Čerdyn, Goleniščev, si riferiva ad un'imposta straordinaria di 1/5 da prelevare nella regione di Perm':

E quando ti perverrà la presente ordinanza di noi, grande sovrano, tu

² Adrianov, 1893, p. 548

³ Ustrjalov, pp. 11 sgg., Andreev, 2000, e Vvedenskij, 1962.

⁴ G. F. Miller, 1750, pp. 80 sgg.

⁵ AAE, III, n. 81.

⁶ Ivi, IV, n. 128.

provvederai a prelevare 1/5 dagli introiti dei conventi, delle proprietà e delle concessioni fondiarie che tu voevoda avrai sotto di te, delle proprietà degli uomini di servizio, delle proprietà di Dmitrij Andreevič, Fedor Petrovič e Danil Ivanovič Stroganov [...].⁷

Nel complesso, l'azione di colonizzazione compiuta dagli Stroganov nella zona portò a consistenti risultati:

Nel 1579 – secondo il censimento di Jachontov del 1647 – erano proprietari di 4 borghi fortificati (*ostrogy*), 15 villaggi di servi, mentre a metà del XVII secolo la composizione era aumentata a tre città, quattro borghi, villaggi e 40 fuochi di pope e servi della Chiesa, nell'insieme 120 persone, 1465 fuochi di contadini con 5239 persone.⁸

Furono fondati anche due monasteri, uno nel 1570 a Pyškor sulla Kama, e l'altro a Sol-Kamskaja, che aveva 60 fuochi di contadini con 2004 persone.

La colonizzazione delle terre da parte degli Stroganov si sviluppò, dunque, a sud in zone abitate, prima dell'arrivo dei Russi, da popolazioni di origini finniche e tatare, i Ceremissi e i tatari, mentre a nord, a cavallo dei due versanti degli Urali, vivevano i Voguli sulla Vyšera e la Losva. Un documento del 1622 segnala l'esistenza di un piccolo forte sulla Sylva, *Sylvenskij ostrog*, costruito dagli Stroganov allo scopo di difesa militare e di controllo fiscale sull'intenso movimento commerciale della zona, mentre cominciò a fare la sua comparsa anche il monastero ortodosso, come quello della Resurrezione di Sol-Kamskaja, che ottenne anch'esso la concessione dallo zar di una *terra vuota* collocata sulla Sylva, sui due bordi del lago Mjagkin. Già alla metà del XVI secolo la zona della Sylva apparteneva allo Stato russo, tanto che il suo sviluppo fece sì che un secolo dopo, nel 1668, la sua città principale, Kungur, ricevette un voevoda indipendente da quello di Čerdyn, e la sua prosperità attirò le incursioni dei Baskiri che, a differenza dei Čeremissi e dei Tatari menzionati, non si erano mai sottomessi alla presenza russa (vedi carta Popoli non russi in Siberia nel XVI secolo).

Nel frattempo, altri scontri con le popolazioni locali ultra-uraliche diedero sfondi diversi alla *pacifica* colonizzazione russa in atto. Nel 1581 le tribù dei Voguli, di origine finnica che abitavano sulle rive della Višera e della Losva, attaccarono gli insediamenti degli Stroganov sulla Cusovaja, costringendo lo zar a far intervenire il voevoda di Čerdyn in loro soccorso. L'anno seguente, lo stesso principe di Pelym, capitale della regione dei Voguli, attaccò in forze e bruciò Sol-Kamskaja e uccise molti russi. La risposta fu rappresentata dalla costruzione, verso il 1590, di un forte sulla Losva, al di là degli Urali, che divenne, nel momento, presidio armato della zona, e, nel futuro, modello del sistema di penetrazione russo in Siberia. Dopo il forte sulla Losva, l'avanzata russa raggiunse e conquistò Pelym e

-

⁷ Ibidem.

⁸ DAI, 1846-75, I, VIII, n. 40.

⁹ RIB, II, nn. 56 e 60

la capitale degli Ostjaki, Berezov, e fu a quel punto che, muovendo da sud sud-est, dai territori dell'antico khanato di Kazan', i russi avanzarono nel territorio non più soggetto alla Grande Perm', ma abitato dalle tribù turco-mongole dei Baškiri. Dopo la conquista di Kazan' (1552), il contatto con le popolazioni baškire fu limitato dalla indeterminatezza delle *frontiere* e dal carattere nomade della loro vita, per cui il loro assoggettamento non poté essere immediato. La fondazione della città di Tjumen' nel 1585, secondo le *Cronache di Siberia (Sibirskie Letopisi*), avvenne ad opera del distaccamento militare inviato da Mosca e composto da 300 uomini, guidati dai generali Sukin e Mjasnoj, che il 19 luglio fondò il forte (Turinsk) sulla Tara, affluente del Tobol', che comunicava agevolmente con il bacino Irtyš-Ob', zona da sempre fondamentale nelle comunicazioni tra la pianura russa e l'Asia. La città di Tjumen', nata per proteggere la strada da Kazan' verso l'Oriente, divenne una tappa nella penetrazione in Asia, seguendo ad essa la fondazione di Tobol'sk, sulla confluenza del Tobol' con l'Irtyš, nel 1587, episodio conclusivo della spedizione di Sukin.

Il quadro che si presentava alla fine del secolo XVI comprendeva ormai sette città russe poste al di là degli Urali, in ordine decrescente: Tobol'sk, Berezov, Turinsk, Tjumen', Pelym, Surgut, Losva.¹⁰

È a questo punto e con le premesse indicate che i Russi iniziarono il confronto con l'unica realtà politica effettiva esistente al di là degli Urali, il khanato di Siberia, guidato da un discendente dei gengiskhanidi (i *tajbugi*), Kučum, mentre sullo sfondo altre tribù, come i Nogaj, cominciavano a rappresentare un pericolo che la diplomazia degli anni precedenti non poteva più contenere.¹¹

Dopo la penetrazione al di là degli Urali e la creazioni di città fortificate sul bacino Irtys-Ob', gli emissari dello zar Ivan IV intrattennero relazioni con le tribù locali che erano "ben disposte", soprattutto dopo la conquista di Kazan', nei confronti dello zar di Mosca, al fine di stabilire la supremazia del Signore di tutta la terra siberiana (così era stato completato il grande titolo dello zar di Mosca) e di ottenere pelli e altre merci come tributi. Nel 1563 circa, si ebbe una specie si colpo di Stato da parte di Kucum che eliminò il principe Ediger capo dei Nogai, il che comportò l'interruzione dei rapporti con Mosca, che ripresero pochi anni dopo, su iniziativa di Ivan, al quale lo zar di Siberia rispose accogliendo le proposte di relazione, ferma restando l'assoluta indipendenza del suo khanato. Le incursioni di una e dell'altra parte comportarono una sostanziale sconfitta per le truppe di Mosca e la conseguente emanazione di una carta di concessione agli Stroganov, datata 30 maggio 1574, che accordava loro il diritto di penetrare in Siberia, dove sarebbero stati loro concessi analoghi diritti a quelli che esercitavano nei territori della Kama e della Čusovaja di sfruttamento della terra e dei suoi prodotti, tranne quello di arruolare servi. È così che si aprì la ricerca di uomini liberi sul mercato delle armi, come i cosacchi del Don (vol'nye kazaki). La preparazione di un'armata, composta da siffatti personaggi, durò dal 1574, data della carta di concessione, sino al 1 settembre 1582, data della partenza delle truppe cosacche, guidate dall'atamano

¹⁰ Ivi, n. 60.

¹¹ G. Veinštein, 1999, pp.49-57

Vasilij Timofeevič detto *Ermak* (dal turco, "macina da mulino") dai territori della Čusovaja verso le distese della Siberia. ¹² I rapporti tra i cosacchi di Ermak e i potenti mercanti Stroganov sono così stati riassunti:

L'insolenza delle depredazioni compiute dai cosacchi nei villaggi del Volga raggiunsero un tale livello che lo zar fu costretto a inviare truppe contro di loro. I banditi si dispersero in varie direzioni, una parte si rifugiò nel bacino della Kama semi-deserto, dove non trovando bottino sufficiente e informati sulle ricchezze esistenti al di là degli Urali, decisero di recarvisi [...] La volontà degli Stroganov non esercitò alcun ruolo nella spedizione di Ermak, che si lanciò verso la Siberia a suo rischio e pericolo.¹³

Il dibattito su questo tema controverso ha prodotto diverse posizioni, riassunte in modo persuasivo da Ruslan G. Skrynnikov, che ha anche chiarito i problemi relativi alla datazione della spedizione. ¹⁴ Anche sul numero dei componenti il gruppo di cosacchi che seguirono l'atamano, le cifre sono discordanti: si passa dai 5000 uomini indicati nella *Istorja Sibirskaja* da Semen Remezov (1645-1720), storico e cartografo di Tobol'sk, agli 840, comprendenti oltre ai 540 veri e propri cosacchi i 300 armati forniti dagli Stroganov. In realtà, sembra ormai accertato che solo i primi arrivarono fino a Sibir', secondo la lettura che segue. ¹⁵

In sostanza, tre sono le questioni relative alla spedizione di Ermak in Siberia e alla sua iniziale conquista della capitale del khanato, Kašlyk (Sibir' in russo), conclusa dalla successiva morte dell'atamano e dalla perdita della città. La prima riguarda la data effettiva della spedizione e qui Skrynnikov, sulla base dell'esame incrociato delle testimonianze a volte leggendarie e fantasiose, mette ordine e fornisce una ricostruzione convincente. La partenza della spedizione, il 1 settembre 1582, ebbe come testimone il voevoda di Čerdyn, Pelepelicyn, e non vi sono altre tesi contrastanti, mentre l'arrivo e la conquista della capitale del khanato, due mesi dopo, il 26 ottobre, presenta qualche difficoltà di ammissione per la brevità del tempo impiegato. La riprova della spedizione compiuta da studiosi dell'Università di Perm' comportò un periodo di quattro mesi e non i due indicati dalle testimonianze. In realtà, la flottiglia di Ermak, composta da imbarcazioni fluviali a fondo piatto dette doščaniki, percorse 300 chilometri controcorrente e gli altri 1200 navigando in discesa su fiumi liberi dall'attuale insabbiamento e in condizioni complessive assai diverse, e non assediando a lungo - come narravano alcune fonti tardive - la capitale, ma prendendola con un colpo a sorpresa.

La seconda questione, relativa alla partecipazione diretta degli Stroganov all'organizzazione della spedizione, sostenuta dagli stessi mercanti, è più complessa, vedendo un'iniziale attiva partecipazione di questi e una loro successiva desistenza. Dai frammenti degli "archivi" di Ermak, secondo

¹⁴ Skrynnikov, 1999, pp.59-64 e *Idem*, 1982.

¹² Ustrjalov, pp. 19 sgg. e Sergeev, 1959, n.1, pp.117-129, e Rezun, 1982

¹³ Adrianov, 1893, pp. 522-550.

¹⁵ Sibirskie letopisi, 1907, p. 317

Skrynnikov, si evince che, dopo aver lasciato lo Yaik, il gruppo di cosacchi arrivò sulla Kama e sulla Čusovaja e difesero le postazioni dall'attacco delle truppe del figlio di Kučum, Alej. Nel frattempo il resto delle truppe tatare si era rivolto verso il sud, verso Sol-Kamskaja, aprendo la possibilità ai 300 cosacchi di attaccare la capitale, prima del rientro di Alej. E fu ciò che accadde. Nel frattempo, gli Stroganov, minacciati direttamente dalle incursioni tatare, non avevano alcun interesse a sguarnire le loro fortezze per armare i cosacchi, che anzi operando direttamente sui centri del khanato di Siberia distoglievano il nemico, in più senza l'impegno diretto della casata. 16 e la partecipazione o meno dello zar alla organizzazione della spedizione cade di fronte alla lettura della lettera di Ivan IV agli Stroganov del novembre 1582, che ordina loro di richiamare Ermak dalla Siberia per difendere la "regione di Perm' dagli attacchi dei tatari". In quel tempo la Russia era ancora in guerra con la Svezia, a sud le sue frontiere erano costantemente violate dalle incursioni del khan di Crimea e dall'Orda Nogaj, mentre sull'alto Volga piccole tribù erano in aperta ribellione verso Mosca, e lo zar non aveva certamente la disposizione di entrare in conflitto anche con il khan di Siberia. In ultimo, quando la lettera di Ivan pervenne agli Stroganov, Ermak aveva già compiuto la sua impresa.¹⁷ Nel 1583-84, un gruppo di cosacchi fu inviato a Mosca per informare lo zar sui risultati dell'impresa e a richiedere rinforzi per la sua prosecuzione, a conferma che nessun intervento diretto d'indirizzo da parte di Ivan era sino ad allora avvenuto, ma da quel momento sia l'impresa che il più concreto atto di annessione delle terre siberiane entrarono nella politica dello zar, anche se non si tradussero immediatamente in iniziative concrete dati gli impegni bellici del momento.

La fine dell'impresa di Ermak è così descritta dalle cronache dell'epoca:

Dopo la morte di Ermak e del suo stato maggiore, i superstiti nella città di Sibir, vedendo che i tatari avevano ucciso il proprio comandante e molti altri cosacchi, e temendo di restare ancora nella città, l'abbandonarono e discesero in barca l'Irtyš e il grande fiume Ob', e attraverso l'Ural arrivarono in Russia, abbandonando la città di Sibir. E il principe Alej, figlio dello zar Kučum, informato del ritiro dei cosacchi e dell'abbandono della città, vi rientrò con i suoi uomini e vi si stabilì.¹⁸

Ermak Timofeevič morì nella notte del 6 agosto 1585, affogando nel fiume Ob' inseguito dai tatari e in compagnia di pochi uomini.¹⁹

In conclusione, la spedizione di Ermak servì più a soddisfare le immediate esigenze dei cosacchi in fuga che ad assolvere precisi scopi di espansione dello zar di Mosca, che solo successivamente ne sfruttò il risultato e ne accettò la ricostruzione leggendaria.

¹⁶ G. F. Miller, 1941, T. 1, p. 272.

¹⁷ Skrynnikov, 1982, pp. 63-64.

¹⁸ Sibirskie letopisi, p. 222 e Sergeev, 1959, pp. 127-129.

¹⁹ Skrynnikov, 1982, pp. 47-65.

La fondazione di città al di là degli Urali e soprattutto la mitica spedizione di Ermak, sono considerate l'inizio della conquista della Siberia, ma la loro posizione era ben lontana dal territorio del khanato tataro, e solo nel 1594, con la spedizione militare affidata al generale principe Fedor Eleckij, si può far iniziare un progetto vero e proprio di confronto "serrato" con lo zar Kučum, premessa essenziale per una successiva annessione. Le truppe si mossero seguendo la direzione Ufa-Tjumen', già aperta a suo tempo dal generale Sukin, e fondarono una nuova fortezza sulla Tara, a 200 chilometri oltre Tobol'sk, operazioni militari che spinsero Kučum ad aprire trattative dirette con Mosca e con il voevoda di Turinsk. Lo zar Fëdor Ivanovič rispose offrendo protezione al khan, ma rivendicando il potere "ereditario" sull'intero suo regno. Gli sforzi di dialogo, così impostati, avevano scarse possibilità di successo, e, in realtà, il 1 agosto 1598, lo zar Boris Fedorovič Godunov ordinò al voevoda di Turinsk, Andrej Vojkov, di attaccare Kučum e di "conquistare tutte le terre che non si erano sottomesse al grande principe Boris Fedorovič e non pagavano lo jasak a Turinsk". Alla testa di 400 uomini Vojkov marciò contro Kučum che, in quel momento, si trovava sull'Ob' con 500 uomini e lo batté nettamente, tanto che il khan fuggì accompagnato da tre dei suoi sei figli e da una trentina d'uomini. Nonostante la sconfitta, Kučum preferì l'esilio alla sottomissione allo zar di Mosca e riparò presso i Calmucchi, che stavano avanzando dalla Mongolia, che impietosamente lo uccisero nel 1600.²⁰

L'avanzata russa, dopo questo decisivo successo, non fu né rapida né decisa, proponendo sempre mediazioni e accordi ai successori di Kučum, ma nel frattempo consolidando la propria penetrazione con la costruzione di città fortificate che dovevano controllare il territorio: nel 1604 fu fondata Tomsk, al di là dell'Ob', con il compito di controllare la Siberia orientale, mentre Turinsk doveva controllare quella occidentale. ²¹ La sparizione del khanato di Siberia non ha, dunque, una data precisa, ma nel 1626 un documento della cancelleria dello zar segnala che Alej, il figlio di Kučum, era al confino nella provincia di Jaroslavl' e, dopo di allora, si hanno notizie che i nipoti del khan erano al servizio dei Calmucchi, con ciò ponendo fine all'autonomia della loro antica terra. ²²

Si era ormai realizzato quello che all'inizio aveva mosso l'azione di espansione russa ad est: "Colui che possiede Astrachan, la Volga e il fiume Yajk, dominerà l'orda Nogaj", 23 stabilendo innanzitutto una base solida *territoriale* nei confronti dell'antico occupante e avviando la *reconquista* delle terre invase a suo tempo dai tatari, prima ancora di spingersi verso gli ignoti territori dell'oltre Urali, dove la penetrazione rifletté bene – nel suo incerto e lento andamento – la mancanza di idee precise dello zar e l'atmosfera politica del tempo. Questa fase si compì con la spedizione *spontanea* di Ermak, che per le sue modalità di svolgimento e per gli effetti provvisori che determinò rappresentò effettivamente l'esaurimento del periodo della *reconquista* russa, senza che a questo si accompagnasse un piano

²⁰ RIB, II, n. 99.

²¹ Miller, 1750, pp. 392 ss.

²² RIB, II, n. 159.

²³ Novosel'skij, 1948, p. 35.

preciso di espansione a est, di conquista di nuovi territori e di confronto militare con i popoli che li abitavano:

Fino al 1592 incluso – ha bene riassunto uno storico contemporaneo russo – il governo di Mosca non ebbe come scopo la conquista del khanato di Siberia e la sua unificazione alla Russia, come l'ebbe – al contrario – con il khanato di Kazan'''.²⁴

I baškiri, ad esempio, popolazione di origine turco-mongola insediata sui due versanti degli Urali, dispersa in piccoli gruppi, non avevano mai raggiunto una salda unità statuale, come il khanato di Kučum, e proprio per questa loro condizione rappresentarono una prova fondamentale per la politica di espansione della Russia, che fu costretta ad usare metodi nuovi, da vera e propria potenza colonizzatrice, ben diversi da quelli occasionali, basati sulla volontà dei singoli, che ne avevano caratterizzato l'esordio. Nel corso del secolo che seguì alla fondazione di Ufa (1595), i russi non si preoccuparono di costruire altre postazioni fortificate, come fecero in Siberia, ma la piena annessione dei baskiri avverrà compiutamente solo nella seconda metà del XVIII secolo.

E nel XVIII secolo si compì anche l'annessione della parte orientale della Siberia, a seguito della prima spedizione nel 1725-30 in Kamčatka, compiuta dal commodoro di origine danese Vitus Bering (1681-1741), ma soprattutto con la seconda sua spedizione del 1733, che durò dieci anni, chiamata la Grande Spedizione del Nord, alla quale parteciparono circa 3000 persone, tra cui lo storico tedesco Gerhardt-Friedrich Müller (1705-1783) e il naturalista – anch'egli tedesco – Johann Georg Gmelin (1709-1755), pionieri della ricerca e dello studio della natura e della vita della Siberia. È a quest'epoca che alla pura e semplice penetrazione militare, in vista della conquista di terre e popoli, si accompagnò, o addirittura precedette, la scoperta geografica, sia pure attraverso il decisivo apporto di personalità straniere, e l'acquisizione di nuovi orizzonti non solo territoriali ma scientifici.

La ricerca del passaggio tra Asia e America, fu l'obiettivo comune alle due spedizioni: nella prima Bering procedette attraverso l'Oceano artico, da Archangel'sk, con due navi assieme al capitano Aleksej Čirikov e giunse alla costa dell'attuale Alaska, definendo gli stretti che porteranno il suo nome, mentre altre navi proseguirono a tracciare la rotta marina sino alle isole giapponesi. Con la seconda, che si mosse da Pietroburgo nell'agosto del 1733, promossa dalla neo Accademia delle scienze, si aggiunsero anche i compiti di investigazione naturalistica ed etnografica del territorio che si andava percorrendo. In questa fase, decisive furono la presenza e l'attività di Müller e Gmelin, che oltre a svolgere – il primo – un'accurata ricognizione dei documenti scritti e orali dei popoli indigeni tanto da essere chiamato "il padre della storiografia siberiana" e – il secondo –

-

²⁴ Sergeev, 1967, p. 179. Al contrario di quanto affermato da René Grousset: "Ivan le Terribile lança contre la Sibérie le chef cosaque Yermak Timofévitch (1579)", in *L'empire des steppes* (Grousset, 1976, p. 568).

scoperte e studi sul lago Bajkal, il più vecchio e profondo del mondo, come su altre zone impervie e sconosciute, gettarono le basi per un nuovo approccio – figlio dei tempi – all'immenso territorio che si apriva all'aquila bicipite russa. Muller, tra l'altro, scoprì che nel 1648 il cosacco Deznev e i suoi uomini erano giunti agli stretti che poi, ottant'anni dopo, saranno ufficialmente attribuiti a Bering, mentre Gmelin lasciò studi fondamentali sulla zoologia, meteorologia, geologia e botanica.²⁵

Altri esploratori e protagonisti del nuovo corso dell'esplorazione della Siberia, il fisico e naturalista tedesco Georg Wilhelm Steller (1709-1746) e il russo Stepan' Petrovič Kraseninnikov (1711-1755) autore di una descrizione della topografia e della flora e della fauna della regione raccolta nel suo *Opisanie zemli Kamčatki*, edita a San Pietroburgo nel 1755 dopo la sua morte, completano il quadro dei protagonisti della nuova *frontiera* russa.

L'immenso territorio conquistato dalla Russia tra la seconda metà del XVI e la prima metà del XVII, si estendeva da Čerdyn a ovest fino alla Tara e a Tomsk a est, da Berezov a nord fino a Tjumen' a sud, ed era comunque scarsamente abitato: i Voguli della regione Vyšera-Losva-Pelym, gli Ostjaki del basso Ob', i Tatari e i Čeremissi del bacino della Sylva, i Tatari di Tjumen' e del khanato di Siberia, erano gruppi etnici non molto numerosi. La fonte per il loro censimento rimanda al pagamento dello *jasak* e, nel primo quarto del XVII secolo, nelle quattro province di Tobol'sk, Tjumen', Turinsk e Verchoturie, la cifra era di 1.397 famiglie, secondo i calcoli di V. I. Šunkov,²⁶ che aumentò nel corso del secolo, raggiungendo – solo nella provincia di Tobol'sk – il numero di 835 famiglie nel 1629, di 1.352 nel 1674 e di 2.799 nel 1700. L'aumento può essere imputato sia all'incremento naturale della popolazione, sia soprattutto all'annessione di altri gruppi di popolazione indigena.

La presenza significativa di popolazione russa cominciò a farsi sentire nel corso del XVII secolo: il principale centro di partenza per la penetrazione nella Siberia occidentale fu Čerdyn, che nel 1623 contava 2.286 fuochi nella campagna rispetto agli 804 di quarant'anni prima e ai 3.025 del 1678. Al di là dei funzionari e dei militari (*šlužilye ljudi*), la popolazione civile russa negli anni 1623-1625 segna il seguente andamento: a Pelym, nel 1625, solo 34 russi (le donne e i bambini non sono considerati), nella provincia di Verchoturie, nel 1624, 491 in campagna, 589 nella provincia di Tjumen', in quella di Tobol'sk, 435. Un grande incremento si ebbe nel corso del XVIII secolo, quando nelle sole comuni della provincia di Tobol'sk nel 1710 vi erano 29.423 contadini, 75 volte la cifra iniziale di 1.624, su di un totale di 41.437 abitanti.²⁷ La presenza di militari di guarnigione all'inizio era superiore a quella del resto della popolazione per poi scendere, ma i dati complessivi non sono comunque significativi: nel 1633 a Tobol'sk la guarnigione contava 1.392 uomini, e la stessa spedizione del generale Eleckij già menzionata era composta da poco più di 1000 uomini.²⁸

La conquista della Siberia, si realizzò, almeno nella sua prima fase, col minimo

²⁵ Vučinich, 1963 e Stewart, 1999, pp. 221-222.

²⁶ Šunkov, 1946, p. 59.

²⁷ Ivi, pp. 93 ss.

²⁸ Miller, 1750, p. 261.

impiego di forze sul campo, a riprova della vaghezza del disegno politico che ne accompagnò lo sviluppo. Essa, tuttavia, alla lunga, influenzò il modo di vita dello Stato russo: sul piano economico lo sviluppo economico *estensivo*, fondato sullo sfruttamento di risorse naturali inesauribili; sul piano politico, il perfezionamento e l'ampliamento delle norme di condotta del potere, dato che, all'opposto dei sistemi coloniali esistenti, dove la metropoli era separata dalla colonia dal mare, la Russia e la Siberia formano un tutto continuo, l'una prolungando l'altra.

Attorno ai centri commerciali, alle fortezze, si andarono ad insediare i *contadini liberi* (*černosočnye krestjane*), che occuparono le terre deserte, considerate di dominio pubblico. Non esistevano dunque grandi proprietà private né forme di servaggio; i contadini pagavano allo Stato un canone, che era giuridicamente sia un'imposta sia un affitto per la terra. È solo nel caso degli Stroganov e a partire da loro che si può ritrovare la grande proprietà fondiaria: nel 1647 i servi del casato erano 5.239, all'inizio del XIX secolo arrivarono a 115.688.²⁹

Anche i monasteri, con le loro grandi proprietà fondiarie, contribuirono alla colonizzazione dei territori appena acquisiti: alla fine del '700, il monastero di Pyškor aveva 1.000 servi, quello di della Santa Vergine di Verchjavinsk, 563, quello di Solikamsk, 645; quella della Trinità, 1.200; l'Ermitage (*pustyn*) della Santa Vergine a Chervinsk, 770; l'Ermitage dell'Esaltazione della Croce sulla Sylva, 645.³⁰

All'inizio, i documenti indicano che il sistema di colonizzazione dei nuovi territori avveniva in modo complicato, affidando ai contingenti militari gruppi di contadini e il loro bestiame e prescrivendo sussidi per i primi insediamenti. Nel 1593, la spedizione di Nikofor Trachanjatov diretta contro il principato di Pelym, aveva avuto – tra l'altro – l'incarico di provvedere al trasferimento di contadini:

Secondo l'*ukaz* del sovrano, zar e Grande Principe Fëdor Ivanovič di tutta la Russia, è stato comandato al voevoda Nikofor Vasilevič Trachanjatov d'inviare al seguito del principe Pëtr Volkonskij nella nuova città di Pelym, prelevandoli dalla città di Perm', venti coloni agricoli, senza donne e bambini e di dar loro dei sussidi, e di far venire le loro mogli nella primavera dell'anno seguente, 1594, quando essi saranno già installati e si saranno costruite le case [...]. Essi dovranno portare con sé le sementi necessarie per preparare le terre da coltivare.³¹

Questo complesso trasferimento di popolazione, ordinato dall'alto, ebbe termine nel 1621, quando la libera *migrazione* dei contadini russi verso la Siberia lo rese inutile.³²

Un altro significativo sistema di mobilità verso le terre siberiane appena annesse, fu rappresentato dal numero dei deportati che cominciò ad esservi inviato, il che rappresenterà una sostanziale modifica del rapporto con il territorio

²⁹ Ustrjalov, op. cit., p. 56.

³⁰ Berch, Puteščestvie.., pp.11 sgg.

³¹ RIB, II, n. 56.

³² Šunkov, 1946, p. 13.

da parte dello Stato russo, non più terra di *reconquista* e di espansione, bensì di trasformazione della Siberia in una *colonia penale*, sia pure parziale, ma sufficiente a identificarne – per il futuro – la destinazione. Con *katorga* s'intende *lavori forzati* e con *ssylka* l'*esilio*: i due termini si unificheranno nella condizione storica che verrà realizzata in Siberia a partire dal XIX secolo, per poi oltrepassare – nel XX – la soglia del *terrore*, con il *gulag* (*Glavnoe upravlenie lagerej*).

Infine, l'organizzazione amministrativa del territorio appena conquistato fu affidata al *Sibirskij Prikaz*, inizialmente l'Ufficio per la Siberia era all'interno del *Posol'skij Prikaz* (Ufficio esteri) ad indicare il carattere *diplomatico* delle relazioni con il khan di Siberia. Poi, nel 1596 l'ufficio fu aggregato via via al *Novgorodskij Prikaz*, nel 1599 al *Kasanskij dvorec*, e finalmente, nel 1637, divenne un organismo autonomo.³³ Al suo interno, l'Ufficio era suddiviso in sezioni che si chiamavano *kazënnaja palata* (sezione del tesoro), *skornjačaja palata* (sezione delle pellicce), *kupeckaja palata* (sezione dei mercanti) e così via. Il Ministero per la Siberia divenne via via uno dei più importanti organismi dell'amministrazione russa, in corrispondenza con l'accresciuta importanza che quella veniva ad assumere sia sul piano economico che su quello sociale. All'interno della Siberia, l'amministrazione era affidata al *voevoda* (capo militare della città), che provvedeva alla difesa e al controllo della città affidatagli, e più tardi anche di un gruppo di città che venivano raggruppate in *razrjad* (originalmente indicava un ufficio per gli affari militari, poi – nel XVII secolo – un insieme di città, ma i due uffici non vanno confusi).³⁴

La *nobiltà indigena* che esisteva in Siberia, all'arrivo dei Russi, o fu annientata seguendo la sorte dei khan locali, o fu inviata a corte a Mosca, o, infine, fu utilizzata come *uomini di servizio*: i principi e i *mirza* locali contribuirono, assieme alle truppe occupanti, alla conquista del loro Paese e alla sua colonizzazione.

BIBLIOGRAFIA

AAE (Akty archeograficeskoj ekspedicii), III, n. 81

ADRIANOV A. V., K voprosu o pokerenii Sibiri, in ZMNP, 1893.

ANDREEV A. R., Stroganovy, Moskva, 2000

BOBRICK B., Siberia, trad.it., Milano, 1995

DAI (Dopolnenija k aktam istoriceskim, sobrannye i izdannye Archeograficeskoj komissiei), Sankt Peterburg, 1846-75, I, VIII, n. 40

GROUSSET René, L'empire des steppes, Paris, 1976.

LANTZEFF George V., Siberia in the Seventeenth Century, New York, 1972.

MILLER G. F., Opisanie Sibirskago Carstva, Sankt Peterburg 1750.

MILLER G. F., Istorija Sibiri, Moskva-Leningrad, 1941, T. 1.

NOVOSEL'SKIJ A. A., Bor'ba moskovskogo gosudarstva v tatarami v XVII veke, Moskva-Leningrad, 1948.

PRITSAK O., The origin of the name Sibir, in Sibérie, II, Paris, 1999,

³³ Lantzeff, 1972, pp. 4-5.

³⁴ Ivi, p. 46 e p. 153.

REZUN D. Ja., Ocerki istorii izucenija sibirskogo goroda konca XVII veka, Novosibirsk, 1982

RIB (Russkaja istoriceskaja biblioteka), II, nn. 56 e 60

SERGEEV V. I., K voprosu o pochode v Sibir druziny Ermaka, in Voprosy istorii, 1959, n.1.

SERGEEV V. I., Pravitel'stvennaja politika v Sibiri nakanune i v period osnovanija pervych russkich gorodov, in Novoe o proslom nasej strany, Moskva, 1967

Siberie, II, Paris, 1999

Sibirskie letopisi, Sankt Peterburg, 1907

SKRYNNIKOV R. G., Nouvelle datation de l'expédition d'Ermak en Sibérie, in Sibérie

SKRYNNIKOV R. G., Sibirskaja ekspedicija Ermaka, Novosibirsk, 1982

STEWART John Massey, Discovering a Continent: early explorers in Siberia, in Sibérie.

SUNKOV V. I., Ocerki po istorii kolonizacii Sibiri v XVII-nacale XVIII vekov, M.-L., 1946

USTRJALOV N. G., Imenitye ljudi Stroganovy, Leningrad

VEINSTEIN G., A l'arrière plan de la conquete de Sibir: Moscou et la Grande Horde nogaye, in Sibérie.

VUCINICH A., Science in Russian Culture: a History to 1860, London, 1963

VVEDENSKIJ A. A., Dom Stroganovych, Moskva, 1962

L'ONORE DELLE ARMI AL NEMICO VALOROSO

Yaqob Beyene

In questo breve lavoro saranno passate in rassegna, come in una visione cinematografica, le vicende storiche relative all'arrivo dell'Italia in Africa in qualità di potenza coloniale, la creazione della Colonia Eritrea, l'educazione tradizionale dei combattenti etiopi, gli eroi italiani caduti in battaglia nella tradizione culturale etiopica, il trattamento di ospitalità offerto ai prigionieri italiani della battaglia di cAdwā e la terribile punizione inflitta ai prigionieri ascari eritrei ed etiopici.

Come è ben noto, l'Italia è stata l'ultima potenza coloniale ad arrivare in Africa. La sua storia coloniale, infatti, ebbe inizio nel 1869, allorché la Società Rubattino, col beneplacito del governo, acquistò lo stabilimento di c'Assab sulla costa occidentale del Mar Rosso. Le sue prime pratiche per allacciare relazioni con l'Etiopia, invece, risalgono al 1857 giacché era proprio il 15 gennaio di quell'anno che il direttore capo divisione del Ministero sardo degli Affari Esteri, Cristoforo Negri, aveva scritto a Guglielmo Massaja, vicario apostolico dei Gāllā-Oromo, proponendogli di negoziare col principe più potente dell'Etiopia un trattato di amicizia e di commercio.¹ Massaja, che si trovava nell'attuale Etiopia meridionale, incaricò il missionario Leone De Avanchers, che svolgeva la sua attività missionaria nell'Etiopia settentrionale, di condurre le trattative con il dağāč Negusē, governatore del Tīgrāy (gli attuali Tīgrāy ed Eritrea) e pretendente al trono imperiale d'Etiopia. Questi accettò la proposta e inviò una lettera a Vittorio Emanuele II.² Ma la morte di Cavour troncò sul nascere ogni ulteriore trattativa.

Ma, come abbiamo già detto, la vera storia coloniale dell'Italia iniziò nel 1869, con l'acquisto, da parte della Società Rubattino, dello stabilimento di c'Assab. Tale decisione era stata presa perché la Società di navigazione Rubattino, che dirigeva i suoi piroscafi nelle Indie attraverso Bab el Mandeb, voleva creare nel Mar Rosso una stazione di rifornimento di carbone. Il 15 maggio 1880, Sapeto condusse felicemente a termine le trattative formalizzando il contratto di acquisto, a nome della Società Rubattino, delle isole di Sanabor e di una striscia profonda sei miglia del territorio compreso fra Rās Dāmāh e Rās Lumā a nord di c'Assab. La Società pagò 13.000 talleri di Maria Teresa per questi acquisti.

Il 10 marzo 1882 fu firmata a Roma una convenzione tra la Società Rubattino ed il governo italiano per la cessione del possedimento di ^cAssab.³ Nel 1884 fu ucciso l'esploratore Cecchi con i suoi compagni. Il governo italiano, spinto dall'opinione pubblica, mandò un piccolo distaccamento ad ^cAssab, apparentemente per punire i colpevoli, in realtà per occupare Massawa. L'Italia era stata spinta a questo dalla Gran Bretagna la quale, già padrona dell'Egitto, vedeva questo suo possedimento

¹ Ministero della Guerra, 1935, p. 13.

² Ufficio storico della Marina Militare, 1929, p. 4.

³ Ministero degli Affari Esteri, 1906, p. 53; Ministero della Guerra, 1935, p. 50.

minacciato dalla ribellione dei Mahdisti.4

Il 25 gennaio 1885 l'Italia occupò Baylul facendovi sbarcare un centinaio di marinai e dichiarandola territorio italiano. Anche Massawa fu occupata il 5 febbraio dello stesso anno e la sua occupazione coincise con l'arrivo in Italia della notizia della caduta di Khārtum nelle mani dei Mahdisti, avvenuta il 26 gennaio. Andò quindi in fumo il progetto di una collaborazione anglo-italiana in quella regione in quanto si venne a sapere che l'Inghilterra aveva già deciso di sospendere ogni azione contro il Sudan.

Roma, volendo mantenere buone relazioni con l'Etiopia, inviò Ferrari e Nerazzini per informare l'imperatore Giovanni IV del fatto che il commercio del suo regno era completamente aperto sia nel porto di Massawa che nelle zone adiacenti. Nonostante la benevola accoglienza del negus e le profferte d'amicizia, Ferrari e Nerazzini non riuscirono a tranquillizzare l'imperatore circa i reali intendimenti degli Italiani. Com'era prevedibile, l'atteggiamento dell'Italia non tardò ad irritare l'Etiopia. Così, il 14 gennaio 1887, il generale Gene ricevette una lettera da rās Alulā, governatore dello Hòamāsēn, con la quale quest'ultimo intimava di far sgomberare le località occupate dalle truppe italiane irregolari. Essendo molto allarmato dalle attività italiane sulle coste del Mar Rosso, rās Alulā fece anche imprigionare tutti i partecipanti alla spedizione Salimbeni minacciando di metterli a morte se gli Italiani non avessero sgomberato Sacatòi. Il 26 gennaio rās Alula sterminò a Dogali la colonna del tenente colonnello De Cristoforis che accorreva in soccorso dei suoi connazionali a Sacatòi.⁵ Il governo italiano, a quel punto, pensò di ricorrere alle trattative diplomatiche. Menelik, allora re dello Šawā, dietro consiglio del conte Antonelli si offrì come mediatore. Ma l'imperatore Giovanni IV rifiutò di dare all'Italia qualunque soddisfazione circa gli avvenimenti di Dogali.6

Menelik, che in quel momento aveva come unico scopo di arrivare al trono imperiale, sfruttando a suo vantaggio la situazione creatasi tra Giovanni IV ed il governo italiano, il 20 ottobre 1887 firmò con l'Italia una convenzione nella quale egli assicurava la sua assoluta neutralità in caso di azione militare italiana contro Giovanni IV. L'Italia, in cambio di questo formale impegno gli inviò cinquemila fucili Remington.⁷ Così l'imperatore Giovanni IV si trovò in una situazione molto delicata in quanto il suo impero era minacciato a nord dagli italiani; a sud dalla ribellione del *negus* Menelik sostenuto dall'Italia che si teneva pronta ad intervenire appena il ribelle fosse sceso decisamente in campo contro l'imperatore Giovanni IV; ad ovest era minacciato da altri alleati di Menelik, i Mahdisti che, penetrati in Etiopia, avevano già incendiato la città di Gondar. Allora Giovanni IV, fiero difensore

⁴ Ministero della Guerra, 1935, p. 60. Ciasca, 1940, p. 132.

⁵ Dei cinquecento italiani che componevano la colonna, quattrocento uomini di truppa morirono e ottantacinque furono mutilati in modo più o meno grave, mentre gli ufficiali caduti furono ventidue. Si salvò solamente il capitano Michelini. Cfr. Ministero della Guerra, 1935, p. 113. Tra le truppe etiopiche, invece, ci furono circa duemila uomini tra morti e feriti. Cfr. Zaghi, 1934, p. 129.

⁶ Ministero della Guerra, 1935, pp. 134-137; Ciasca, 1940, pp. 164-165; Nicoletti, 1895, pp. 19-28.

⁷ Ministero degli Affari Esteri, 1906, p. 186; Ministero della Guerra, 1935, p. 138; Gabrakidān, 1998 (calendario etiopico), pp. 45-48.

dell'integrità territoriale del suo impero, decise di lasciare gli Italiani per andare ad affrontare quelli che egli considerava nemici non solo dell'Etiopia ma anche della religione dello Stato, il Cristianesimo, cioè i Mahdisti. Così, il 10 marzo 1889, Giovanni IV morì a Matammā, sul confine centro occidentale etiopico-sudanese, sacrificando la propria vita per quello in cui credeva fermamente, la sua patria e la sua fede cristiana.8

Che gli etiopi amino profondamente la loro origine, la loro religione, la loro patria e la loro libertà e che essi, per difendere tutto ciò, siano sempre stati pronti ad affrontare qualsiasi guerra, è cosa ben nota. Una tale determinazione è dovuta certamente ad uno straordinario orgoglio nazionale che fonda la propria origine su un grande passato, su una indipendenza gelosamente difesa dai più possenti e terribili nemici.9 Una tale determinazione si fonda su una storia gloriosa ed è inculcata dagli anziani nella mente dei giovani sin dalla più tenera età con uno scopo ben preciso, cioè creare e formare dei guerrieri, aumentare e consolidare la potenza della stirpe e della famiglia che non deve estinguersi. Non a caso, infatti, tra i giochi tradizionali etiopici ancora oggi è molto praticata una sorta di guerra combattuta tra due gruppi di ragazzi che osservano fedelmente le stesse regole di correttezza e lealtà presenti nelle guerre "vere", pena l'esclusione dal gioco. ¹⁰ Si tratta certamente di un divertimento, ma è l'occasione per una specie di esercitazione militare, ed appare evidente che lo scopo di tale gioco è quello di forgiare persone coraggiose e leali, veri guerrieri insomma, che, vincendo la paura, vincono la morte.¹¹ Così gli etiopi, essendo cresciuti in un ambiente simile, vincendo la paura hanno sempre vinto la morte e, quindi, hanno sempre vinto la guerra.

D'altro canto, nel corso della sua lunga storia il popolo etiope ha combattuto numerose guerre, sia per difendere l'indipendenza della propria patria che per sostenere i capi locali alla ricerca di supremazia.¹² E, come nei giochi della loro infanzia vige la regola di non maltrattare gli avversari sconfitti che non si siano macchiati di tradimento della famiglia oppure della patria, così gli etiopi non infieriscono sul nemico che si arrende per aver perso la guerra.¹³ E, ancora, così

⁸ Riola, 1889, pp. 69-72; Capucci, 1889, p. 90-92.

⁹ Piccinini, (s.n.t.), p. 102.

¹⁰ Per avere le idee chiare sull'educazione tradizionale etiopica, è necessario tenere presente che l'etiope, proprio in virtù dell'educazione ricevuta, è sprezzante del pericolo, appassionato del fucile, che la guerra corretta è il suo ideale e che ha un concetto altissimo della propria dignità che lo rende estremamente orgoglioso. Dato il profondo sentimento di rispetto delle genti abissine verso gli uomini d'armi, questi possono essere affrontati solamente in una onesta azione di guerra. Per meglio capire quanto affermato, basta tenere presente che nella società tradizionale abissina, ed in particolare in quella tigrina, chi colpisce di sorpresa l'avversario ricorrendo ad un agguato per pusillanimità, è definito "vigliacco" e, come tale, è disprezzato da tutta la società. Cfr. Mantegazza, 1896, p. 482; Gana, 1941, p. 183; Vitale, 1962, p. 61; Beyene, 2003, pp. 136, 152.

¹¹ Asrāt, 1992, pp. 58-61.

¹² Infatti non è errato affermare che in Etiopia, almeno fino alla fine del secolo XIX, nessuno è salito al potere se non sconfiggendo in battaglia gli altri pretendenti.

¹³ Con questa affermazione non si intende, naturalmente, negare che nel corso della storia etiopica ci siano state delle eccezioni.

come esaltano la figura dei propri eroi nazionali, allo stesso modo non esitano ad esaltare la figura di quei nemici stranieri che, pur combattendo contro di loro, si siano distinti per coraggio e lealtà secondo le regole del buon combattente.¹⁴

La letteratura storica etiopica, specialmente quella orale, è ricca di testimonianze di questo tipo che vengono integralmente tramandate di generazione in generazione. In questa occasione ci limiteremo a portare pochi esempi di quanto sopra accennato, esempi relativi al periodo di Menelik II, alla guerra tra l'Italia e l'Etiopia, ed ai prigionieri italiani della battaglia di cAdwā. Ma ora ritorniamo ai rapporti tra l'Italia e Menelik II alla vigilia della stessa battaglia di cAdwā.

Menelik II, che pur di diventare imperatore d'Etiopia si era alleato non solo con l'Italia ma anche con i Mahdisti tradendo così Giovanni IV, all'annuncio certo della morte di quest'ultimo si proclamò imperatore. Egli, ormai completamente accecato dal desiderio di diventare imperatore d'Etiopia, il 2 maggio 1889 accettò perfino il trattato di Wučòāli, trattato che, dietro l'apparenza di un normale patto di amicizia e di commercio,15 poneva di fatto l'Etiopia sotto il protettorato dell'Italia. L'11 ottobre 1889 il primo ministro Crispi notificò ai rappresentanti dell'Italia presso le varie potenze la avvenuta conclusione del trattato in questione. ¹⁶ Da quel momento le relazioni tra l'Italia e l'Etiopia di Menelik II divennero progressivamente sempre più tese, preannunciando in tal modo la guerra di cAdwā. Le relazioni tra i due paesi vennero ulteriormente aggravate dai protocolli stipulati dall'Italia con l'Inghilterra il 25 marzo e il 15 aprile 1891, protocolli che assicuravano all'Italia l'esclusiva interferenza sull'Etiopia.¹⁷ La situazione fu resa ancora più difficile dal comportamento di Menelik II che, ignorando le disposizioni dell'art. XVII del tanto discusso trattato di Wučòāli,18 non solo si affrettò a presentare le sue formali proteste direttamente alle potenze occidentali ma, inoltre, il 10 aprile 1891, comunicò loro i confini del suo impero.19 Questa fu certamente la prova del fatto che egli aveva ormai deciso di ignorare il protettorato dell'Italia sull'Etiopia.

La morte di Giovanni IV e l'avvento di Menelik al trono imperiale, cosa alla quale quest'ultimo ambiva sin dalla sua fanciullezza,²⁰ apportarono un mutamento radicale sia nella situazione interna etiopica che nelle relazioni tra la stessa Etiopia e l'Italia. Infatti, il governo italiano non volle comprendere che l'imperatore Menelik II, godendo dell'appoggio della maggior parte dei capi etiopici e sentendosi di conseguenza forte e sufficientemente armato dalla stessa Italia, che lo

¹⁴ Per la regola del buon combattente vedi la nota 10.

 $^{^{15}}$ A ratificare questo trattato Menelik II inviò in Italia il proprio nipote di $r\bar{a}s$ Makonnan (1853-1905), padre di quello che sarà l'ultimo imperatore d'Etiopia, Hayla Sellāsē. Circa i particolari riguardanti la missione in questione, vedi Zaghi, 1935.

¹⁶ Rossetti, 1910, pp. 60-61; Ministero della Guerra, 1935, p. 207.

¹⁷ Ministero degli Affari Esteri, 1906, pp. 340-342; Rossetti, 1910, pp. 119-120.

¹⁸ Nell'articolo in questione si affermava: "Sua Maestà il Re dei Re d'Etiopia consente di servirsi del Governo di S. M. il Re d'Italia per tutte le trattazioni di affari che avesse con altre potenze o Governi" (Rossetti, 1910, pp. 44, 75-76).

¹⁹ Ivi, p. 95.

²⁰ Bairu, 1987, p. 801.

aveva sostenuto quando si opponeva a Giovanni IV, non aveva affatto intenzione di sottomettersi ad alcun protettorato.

L'illusione che Menelik II potesse essere amico e alleato così come aveva promesso quando era solamente re dello Šawā e del Kaffā, condusse l'Italia, in un susseguirsi precipitoso di eventi, alla battaglia di ^cAdwā. Difatti, proprio mentre i capi del Tĭgrāy (Etiopia settentrionale) per combattersi fra loro avevano lasciato la regione nella più completa anarchia, l'Italia ritenne che fosse giunto il momento giusto per la sua avanzata verso sud, ed occupò dapprima lo Akkalaguzāy²¹ ed il Sarāya²² e, poi, nel 1895, proprio alla vigilia della battaglia di ^cAdwā, occupò anche il Tigrāy sconfiggendo *rās* Mangašā.²³

Il 7 dicembre 1895 l'esercito italiano e quello etiopico si scontrarono ad Embā Alāğa²⁴ e Menelik II ottenne la prima vittoria sull'Italia e lo sgombero di quasi tutto il Tiğrāy.

Fu proprio in seguito al massacro dell'Embā Alāğa che gli etiopi appresero del maggiore Pietro Toselli,²⁵ un italiano, un nemico quindi, ma che per il suo eroico comportamento fu considerato un uomo straordinario e un vero soldato (Fig. 1). Questi, pur trovandosi con solo milleottocento uomini e irrimediabilmente tagliato fuori dallo schieramento italiano, aveva rifiutato la resa propostagli da *rās* Makonnan. Quest'ultimo, con un gesto distensivo aveva restituito al maggiore Toselli una spia alla quale era stato risparmiato il taglio della mano e del piede,²⁶ ma aveva ricevuto come eloquente risposta un caricatore con sei pallottole del nuovo fucile italiano modello '91. Il coraggioso militare italiano era riuscito a resistere per ben sei ore all'attacco etiopico prima di perdere eroicamente la propria vita.

Per ordine di *rās* Makonnan il corpo di Toselli fu sepolto con tutti gli onori militari nel recinto sacro della chiesa di Bēta Māryām, e tale fatto è molto significativo se si considera che solo i cristiani etiopici vengono per tradizione sepolti all'interno del recinto di una chiesa.

A conferma dell'enorme impressione che aveva destato negli etiopi l'eroico comportamento del maggiore Toselli, riportiamo tre poesie popolari tigrine che esaltano la figura del militare italiano e, all'uso etiopico, quella di sua madre, e che testimoniano come questo personaggio sia entrato nella letteratura popolare etiopica circondato da un alone leggendario.

²¹ Regione sud-est dell'attuale Eritrea.

²² Regione sud-ovest dell'attuale Eritrea.

²³ Mangašā, *rās* (1865-1906), era creduto figlio del *dagazmāč* Gugsā Merčòā, quindi nipote dell'imperatore Giovanni IV ma è stato da questi riconosciuto quale proprio figlio naturale e nominato suo erede al trono nel 1889.

²⁴ Embā Alāğa è nel sud-est del Tigrāy.

²⁵ Per una breve biografia di Pietro Toselli (2/12/1856), vedi Puglisi, 1952, pp. 286-287.

²⁶ Questa terribile punizione è quella che viene inflitta a chi è accusato di alto tradimento.

ጠላም ፡ ሳዕኒ ፡ አቲ ፡ ጠላም ፡ ሳዕኒ = 27 በታኪየይ፡ ክርቶ፡ በጠሎኒ። ናይ፣ አዘም፣ ኳርታ፣ ምንታይ፣ ከጸውየሉ። እሾኽ፡ ዳንዴር፡ መትሐዚ፡ ዘይብሉ። ንአላጀ ፣ እንኪ ሽድ ፣ ተሰሊፉ **፡** ው ሒ ዓ ፣ አምበር ፣ ምንታ ይከ ፣ ገዳ ፋ ፡፡ በታኺየይ፣ ሐስክርካ፣ ቶዘሊ። ተታኳሳይ፣ ተከዲጉ፣ ሳዕሪ። አላጀ : ቀሬካ : ንምንም : በ. = ተሰሊፉ ፡ እንቲመጽአ ፡ አምሐራ ፡ ው.ይ.አ ፣ ወዓልካዮ·ም ፣ አብ ፣ አጸላ # ንዝብኢ ፡ ሃብክዮም ፡ ንው ክይራ ፡ ንሽላ ፡ ሃብክዮም ፡ ንአሞራ ፡፡ ውድት፣ ወያልካዮም፣ ብወጨፎ። ኃጢአት : 3አይ : ማዳይ : 376.C = መዓንጣክ፣ ጥይት። ስራ። ቤቱ። ፈሪሀስን ፡ ኃፊእስን ፡ ሐደ ፡ ምተ። ወይለይ። ቀተሪ። ቀዳም ፣ አላጀ ። ውድት : ወያልክዮም : ብዛይ : ግዜ ። ብታኪኖይ፣ ጐይታይ፣ ቶዘሲ። አላጀ ፡ እንክተሰፍር ፡ ናብቱ ፡ በሪ= ሣንጃ ፡ ዝአጣቆም ፡ ስራሕ ፡ ምስሪ ፡ ትያ: አቢሎም ፣ ምቱ ፡ Hይቀ6 ¤ ን-ይታ፡ ሐሽስር፡ ጉይታስ፡ ኬላኒ። አበይ፣ ከይዱ፣ ኳርቶ፣ በጠሎኒ = 20.4: 18C9: 94: HE46= እንካብ ፡ አላዊ ፡ ዝነበሩ ፡ ትርፌ ፡ ዓድዋ ፡ ረከበቶም ፡ አትሕል**ፊ** ፡ አብ ፡ ሰንአፌ ፡ እንትኮን ፡ እዳጋ ፡፡ አባቅል። ሃብካየ-ም። ብዛይ። ዋጋ። ጉይታ፣ ሰዳን፣ ጉይታይ፣ ነፍረዲኒ **።** ሐለታ : ወጨፎ ፡ ምስ ፡ ክኖኒ = ከመይ፣ ነበርክዮም፣ አብ፣ ኰሉቲቲ። አልቀስካዮ፣ ሰብአይ፣ ምስ፣ ሰበይቲ = ቀታል ፡ በሕታ ፡ በዓል ፡ ሰንንይቲ ፡ ልቶም፣ ተልያን፣ ከጠልሞም፣ ፌለማ። 3መድፍፅ፣ሃብክዮም፣ ንሊሳማ።

O calzature traditrici, o calzature traditrici! Il 4º Battaglione è la mia rovina.
Cosa posso dire di quelli del 4º Battaglione?
Che sono le spine del cardo che non si sa come afferrare.
Quando andava ad Alāğa schierato in ordine di battaglia, pur essendo di numero limitato, non ha lasciato niente.
La mia rovina è il tuo esercito, o Toselli, che ingaggia battaglia rivestendosi di erba,

²⁷ Conti Rossini, 1906, pp. 333-334.

tu sei rimasto ucciso sul limite della frontiera. Quando vennero gli Amhòarā schierati in ordine di battaglia, trascorresti la giornata sterminandoli a Asòalā li donasti alle iene, agli sciacalli; li donasti ai falchi, agli avvoltoi. Trascorresti la giornata sterminandoli coi Wetterly, per me il peccato, per i saccheggiatori il bottino. Il tuo coraggio è deposito di cartucce; sia per chi è coraggioso che per chi è pauroso la morte è la stessa. Che sventura il mezzodì di sabato, ad Alāğa! Trascorresti la giornata sterminandoli senza limiti di tempo. La mia rovina sei tu, signor Toselli. Quando ti accampasti ad Alāga, ai limiti della frontiera, quelli che cingevano una baionetta di fattura egiziana provocarono meraviglia prima di subire la inevitabile morte. Il signore dei soldati, il signor tuo, o Chelani! Dove è andato il 4º Battaglione? Giacché la morte era inevitabile, agirono bene. Quelli che sono rimasti di quelli che stavano ad Alāga, li ha presi ^cAdwā che supera [in gravità Alāğa]. Nel giorno di mercato di San^cafa. desti loro dei muli senza chiedere nulla in cambio. Il signore dei sudanesi (= artiglieri), il mio signore Manfredini! O capo dei fucili Wetterly e dei cannoni! In che modo li trattasti a Kocatit! Facesti piangere donne e uomini tu, uccisore di Bāhòtā di Saganayti; quando egli tradì in principio gli italiani, lo desti al cannone per bersaglio.

In questo canto popolare, composto senza alcun dubbio dopo la battaglia di cAdwā, l'autore comincia accusando esplicitamente le forniture dell'esercito italiano, in quanto rileva che erano state fornite delle calzature che egli definisce tòallām "traditrici", 28 e prosegue dichiarando ripetutamente che il 40 Battaglione e il suo comandante sono stati la sua rovina. Poi, sottolineando che gli uomini del 40 Battaglione erano numericamente pochi ma inafferrabili come spine di cardo, esalta il comportamento eroico del maggiore Toselli e dei suoi uomini nella battaglia di Embā Alāğa e conclude ricordando anche le battaglie da essi affrontate in precedenza, come quella di Hòalāy del 18 dicembre 1894 contro Bāhtā Hòagos, governatore dello Akkalaguzāy, e quella del 15 gennaio 1895 contro il rās Mangašā, figlio naturale di Giovanni IV.

²⁸ A questo proposito, A. Del Boca riporta quanto segue: "[...] i soldati camminano a fatica con grosse, dure, scomode scarpe di fanteria e Baratieri pensa di aver sollecitato invano da mesi l'invio dei più adatti stivaletti da alpini". Cfr. Del Boca, 1976, pp. 612-613, 653.

ማዦር ፡ ቶዝሊ ፡ እንድኅሪ ፡ ንሽጊሹ ።₂₉ እንክመምእ ፡ አቦራ ፡ ለቢሹ ። እንተ ፡ ሞትኩስ ፡ ቀታሊኖይ ፡ ንሹ ።

Se il maggiore Toselli si muoverà rapidamente avanzerà rivestito di un nembo di polvere. Se sarò ucciso, il mio uccisore sarà lui.

786 ·

ነተርዕለን ፡ ነንስቲ ፡ መላዲት ፡ ተዞሊየይ ፡ እና : 34.0 : ሰብአይ : ተንደራይ : 78C: 24: 58: 40: 17068: መቻውናቲ : ዜብሉ : ከም : ው ሕጅ : ደምሳሳይ : ዕባደት : ንግግ : ሕተዝ : ዕቀደታይ : ሕቡር : ዕማት : አፍ : ልቡ : መምባዕባወይ : +583:50A0A: 00TAC: XALE: ፈትዩክ : ነበረ : ን-በነነ ፣ ጅግና : ዕቀይታይ : መደ ፡ ምት ፡ መደ ፡ ስወረት ፡ ምሳኽ ፡ ኰይኑ ፡ ተጸባባይ ፡ ቅበ-እ ፡ ፈረሰኛ ፡ ሰሐብ ፡ ዓይኒ ፡ ሰማታይ ፡ አምሳለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ሰወር ፡ ዲፈ-ጎናይ ፡ ከም ፡ ሰይል ፡ ሚከኤል ፡ ሐለቻ ፡ ሰራዊት ፡ ሰጣይ ፡ መልክዕክ : ፍጹም : ከም : ስአሊ : ስአላይ : ንይታ ፡ ኳርታ ፡ በጣልዮኒ ፡ እቲ ፡ ዘይፍጠር ፡ ክልአይ ፡ አታ ፡ ቅያ ፡ መበሊ ፡ አብ ፡ ገበን ፡ ሐላይ ፡ አየ ፡ ነሶዕኑን ፡ አምበሳ ፡ ወትሩ ፡ በዓል ፡ ማዳይ ፡ ግምልምል ፡ ዜብልክ ፡ ሐዲአ ፡ ቄራዳይ ፡ አየ ፡ ምንኩልላፍ ፡ ዋይ ፡ አዛ ፡ ዓለም ፡ ንጣይ ፡ ተሽአልካዶ፣ አብ፣ አላጀ፣ ምስ፣ ተወድአካ፣ ተኳሳይ ።

O madre di Toselli, sii superba verso le altre donne; madre dell'uomo valente, che sfida il nemico; maggiore, ma che può decidere di fare ciò che desidera il suo cuore; che non ha oppositori come un torrente devastante; creatura forte, soldato autentico; indossatore di fiamme che fanno tremare il nemico; eri amato da soldati forti e valorosi

²⁹ Conti Rossini, 1942, pp. 305-306.

³⁰ Faitlovich, 1910, pp. 87-88. Il testo del canto è stato pubblicato senza traduzione.

che hanno atteso con te la vittoria o la morte; benedetto cavaliere che attira l'attenzione di chi guarda; simile a Giorgio, vincitore del drago; come la spada di Michele, capo dell'esercito celeste; dalla forma perfetta come il quadro di un pittore; signore di quel 4º Battaglione, quello che non sarà creato di nuovo; tu che suscitasti meraviglia sull'altopiano di Hòalāy; o leone superbo sempre padrone di prede; privo di tentennamenti, di rapida decisione; che tentazione! Oh, che mondo violento!

Che peccato che tu sia stato sopraffatto ad Alāğa perché rimasto senza soldati.

In questo canto l'autore, così come secondo il gusto etiopico, immagina di rivolgersi alla madre del maggiore Toselli per esaltare suo figlio paragonandolo, tra l'altro, a San Giorgio e all'arcangelo Michele, e ricordando anche una battaglia da lui combattuta in precedenza sull'altopiano di Hòalāy contro Bāhtā Hòagos.

Il massacro dell'Embā Alāğa non era servito ad aprire gli occhi né del generale Baratieri né del governo italiano. Questi si rifiutavano di accettare il fatto che Menelik non avrebbe mai rinunciato all'indipendenza dell'Etiopia e continuavano a chiedergli con insistenza il possesso definitivo dei territori occupati nel 1895, cioè la linea cAddigrāt-cAdwā, e la riconferma del trattato di Wučòāli, escludendo in tal modo ogni possibilità di una conclusione pacifica ed affidando la soluzione dei problemi alla guerra.

Com'è noto, per l'esercito italiano la battaglia di ^cAdwā fu un'autentica disfatta. Molti morirono, una parte di essi fu fatta prigioniera ed un'altra parte riuscì a fuggire verso la Colonia Eritrea. Non vi è dubbio che per gli etiopi i veri eroi furono i soldati caduti sul campo di battaglia onorando la propria bandiera, ma un trattamento umano fu riservato anche agli altri.

Tra i soldati che fuggirono tentando di raggiungere l'Eritrea, furono numerosi quelli che si smarrirono e capitarono nelle campagne del Tigrāy. Dal racconto degli anziani emerge che questi uomini non subirono alcun maltrattamento da parte dei contadini tigrini, che furono rifocillati e trattati da ospiti, e che, dopo qualche giorno, furono accompagnati al confine eritreo.

Quanto ai soldati fatti prigionieri e condotti ad Addis Ababa, anche per loro, malgrado le enormi difficoltà della lunga marcia e l'estrema povertà dei territori attraversati, il trattamento loro riservato fu più da ospiti che da prigionieri, e la loro permanenza, alla fine della lunga marcia, ad Addis Ababa presso le varie famiglie della città e delle campagne circostanti, fu caratterizzata dall'estrema benevolenza degli ospitanti, questo malgrado il fatto che il comportamento di molti dei prigionieri fosse spesso razzista e arrogante.³¹

³¹ Del Boca, 1976, pp. 726-729.

A conferma dell'umano trattamento riservato da Menelik ai reduci italiani di cAdwā, riportiamo un significativo *qenē mawaddes*:

መመድስ ዘገብረ መድኅን (አለቃ) 32 ገሞራ ወሰዶም አሀጉረ ፍዳ ይረክባ ሳሕተ አመ ዕለተ ቀትል ግሩም አንቲስ ጎስርት ትዕይንተ ሮም ለጠይቆ አቤሮን ወዳታን ተፈኖኪ ውስተ መቃብር ፕብልልተ በደም ፤ አምጎበ ምኒልክ ቤዛ ዓለም እስመ በጽሐ ብኪ ዘኢበጽሐ በሰዶም # ዋሕደሂ ዘርዐ ዚአኪ ከመ ኢያትርፍ ለስም መሐለ ተዘኪሮ ሳሙኤልሃ ዘትማልም ፤ አምጣን ጎሳሩ ለሳአል አድኅኖ አጋግ ሕሙም ፤

Sodoma e Gomorra, città di sofferenze, troveranno pace nel giorno terribile della battaglia.

Quanto a te, Roma, città degradata, per chiedere di Datan e Abiran sei stata mandata sulla tomba avvolta nel sangue presso Menelik, il difensore del mondo [etiopico], perchè con te è accaduto quello che non era accaduto a Sodoma. Per evitare che non rimanesse alcuno dei tuoi per continuare la discendenza [Menelik] giurò pensando al Samuele del passato poiché fu tribolazione di Saul il non aver potuto salvare il malato Agag, perciò la spada della mano [di Menelik] raccolse un po' del suo seme.

Questo *qenē* in ge^cez (etiopico antico) che fu improvvisato da un *alaqā* di nome Gabra Madhòen,³³ come tutti i *qenē* è molto ermetico, ma il suo senso è il seguente: se Menelik avesse imitato il comportamento assunto da Mosè contro Datan e Abiran,³⁴ i quali si erano ribellati alla sua autorità ed erano stati per suo ordine inghiottiti dalla terra, o quello di Samuele che uccise Agag trafiggendolo con la spada perché si era ribellato al re Saul,³⁵ l'esercito di Roma si sarebbe trovato nelle stesse condizioni di condanna a morte di Datan e Abiran e di Agag, ma Menelik

³² Mawoddes di Gabra Madhòen (alaqā), AA. VV., 1980 (calendario etiopico), pp. 167-168.

³³ Quanto alla biografia dell'autore, sappiamo soltanto che egli è nativo dello Šawā, regione in cui si trova la capitale federale etiopica, Addis Ababa, che ha studiato nel monastero di Dimā Giyorgis, nell'Etiopia centro-occidentale, e che ha insegnato il *qenē* "poesia" nella scuola della Cattedrale ortodossa di Addis Ababa. Cfr. AA. VV., 1980 (calendario etiopico), p. 451.

³⁴ Numeri 16, 1 ss.

^{35 1} Samuele 15, 32-33.

scelse di non agire così.

Ritorniamo ora ai prigionieri della battaglia di ^cAdwā. Il 1º marzo 1896 vennero fatti prigionieri italiani ed ascari. Gli italiani, suddivisi tra i vari capi e sottocapi e, da questi ultimi, affidati a vari villaggi, vennero trattati non più come nemici, ma come ospiti. L'unica sofferenza subita dai prigionieri italiani fu la lunga marcia verso le varie località di destinazione. Comunque Menelik II, il 28 agosto 1896, decise di liberare tutti i prigionieri italiani, esclusi gli ufficiali, e diede ordine affinché venissero radunati dai vari villaggi dell'Etiopia.³⁶

Quanto ai prigionieri ascari, invece, quelli morti in battaglia furono di sicuro i più fortunati. Infatti, mentre i prigionieri italiani non udirono alcuna parola offensiva da parte degli etiopi ma anzi, al contrario, udirono parole di celebrazione per il coraggio con cui avevano combattuto,³⁷ gli ascari vennero ignorati dagli italiani, e gli etiopi decisero di punirli severamente sulla base della legge etiopica che recita come segue: "E se alcuno informi fraudolentemente, per danneggiare il regno, affinché i nemici vincano, e manifesti ad essi i vostri disegni e sia fuggito ad essi, e abbia venduto loro le armi, sia crocefisso e bruciato".³⁸ "E i nemici che combattono, e chi si rifugia presso di loro, prende partito coi ribelli, colla spada siano puniti".³⁹ "Chi percuota qualcuno di spada, se l'uccide sia, in pena di ciò, ucciso di spada; ma se quello che è stato percosso non muore, si tagli la mano di chi lo ha percosso, perché ha ardito stendere la mano per recidere con la spada, per uccidere con la spada".⁴⁰

Così, agli ascari prigionieri fu inflitta la terribile pena prevista per il reato di alto tradimento: l'amputazione della mano destra e del piede sinistro (Fig. 2).⁴¹ L'imperatore Menelik II trattò gli ascari prigionieri con inaudita crudeltà, negando loro persino la morte; al contrario, invece, trattò i prigionieri italiani con grande umanità, arrivando persino ad affiancarli ai vincitori di guerra in occasione della annuale gioiosa festa di S. Giorgio del 23 yakkātit – corrispondente al 1º marzo del calendario europeo –, grandissima solennità nella quale si celebra anche il santo patrono dell'Etiopia.⁴²

In conclusione, possiamo affermare che gli etiopi, pur orgogliosissimi della propria identità nazionale, sanno essere sinceramente ammirati di fronte al valore, al coraggio ed alla lealtà degli uomini, siano anche essi dei nemici.

Analogo atteggiamento non traspare viceversa nelle poesie italiane che trattano dell'episodio di cAdwā, in cui degli etiopi è viceversa sottolineata principalmente la crudeltà:

³⁶ Per il trattamento riservato ai prigionieri italiani cfr. Del Boca, 1976, pp. 719-735.

³⁷ Vitale, 1962, p. 143.

³⁸ Guidi, 1897, p. 288; idem, 1899, p. 475; Paulos, 1968, p. 275.

³⁹ Guidi, 1897, p. 304; idem, 1899, p. 496; Paulos, 1968, p. 290.

⁴⁰ Guidi, 1897, p. 306; idem, 1899, p. 499; Paulos, 1968, p. 291.

⁴¹ Battalia, 1958, p. 807; Habta Māryām, 1986 (calendario etiopico), pp. 704-715; Tawalda Tekku', 1990 (c.e.), pp. 337-345.

⁴² Vitale, 1962, p. 142.

Mesto, assorgente in cielo coi rai vermigli,⁴³ l'eterno sole illumina l'ecatombe di tanti itali figli, e l'inumano scempio e l'ira abietta sugli inermi e le vittime al cospetto di Dio gridan vendetta.

Evidentemente, l'immagine del vincitore pietoso mal si addiceva a un nemico africano che, in un'ottica coloniale non poteva che essere barbarico e sanguinario.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., Yage^cez qenēyāt, Addis Ababa, 1980 (calendario etiopico)

ASRAT TASAMĀ, Dahay bāhlī, Asmara, 1992

BAIRU TAFLA, A Chronicle of Emperor Yohannes IV (1872-89), Stuttgart, 1977

BAIRU TAFLA, Asòma Giyorgis and his work, history of the Gāllā and Kingdom of Šawā, Stuttgart, 1987

BATTALIA R., La prima Guerra d'Africa, Torino, 1958

BELLAVISTA E., La battaglia di Adua. I precedenti – la battaglia – le conseguenze 1881-1931, Genova, 1988

BEYENE Yaqob, "Diritto consuetudinario dello S\(\hat{e}a\)>watta >Ansab\(\bar{a}\) (seconda parte)", Rassegna di Studi Etiopici, n.s., I, 2, 2003, pp. 107-164

CESARI C., Il contributo alla storia delle truppe indigene della Colonia Eritrea e della Somalia italiana, Città di Castello, 1913

CIASCA R., Storia coloniale dell'Italia contemporanea da Assab all'impero, 2. edizione, Milano, 1940

CONTI ROSSINI C., "Canti popolari tigrai", Zeitschrift für Assyriologie, 19, 1906, pp. 289-341

CONTI ROSSINI C., Proverbi, tradizioni e canzoni tigrine, Verbania, 1942

DEL BOCA A., Gli italiani in Africa orientale, Roma - Bari, 1976

FAITLOVICH J., Qenē hòabašā, versi abissini, Roma, 1910

GABRAKIDĀN DASTĀ, Yategrāy hezebennā yatemkehtaññoč sērā katòent eskazārē, Addis Ababa, 1998 (calendario etiopico)

GANA L., Usi e costumi nelle terre dell'impero, Roma, 1941

GUEBRE SELLASSIE, Chronique du règne de Ménélik roi des rois d'Ethiopie, Paris, 1930

GUIDI I., Il "Fetha nagast" o "legislazione dei re". Codice ecclesiastico e civile di Abissinia [testo gecez], Roma, 1897

GUIDI I., Il "Fetha nagast" o "legislazione dei re". Codice ecclesiastico e civile di Abissinia [trad. italiana], Roma, 1899

HABTA MĀRYĀM ASSAFĀ, *Ya'itopeyā tārik tòeyyāqēwčennā bā'loč*, Addis Ababa, 1986 (calendario etiopico)

MANTEGAZZA E., Gli italiani in Africa, Firenze, 1896

MARCUS H., The Modern History of Ethiopia and the Horn of Africa, Stanford

.

⁴³ Melli, 1910, p. 53.

University, 1972

MELLI B., Ai morti d'Africa. Amba Alagi – Makallè – Adua, Roma, 1910

MINISTERO DEGLI AFFARI ESTERI, Trattati, convenzioni, protocolli ed altri documenti relativi all'Africa, raccolta riservata, 1890-1906, Roma, 1906

MINISTERO DELLA GUERRA, Storia militare della Colonia Eritrea, Roma, 1935

NICOLETTI ALTIMARI A., Da Assab a Kassala, Roma, 1895

PAULOS TZAUDA (abba), *The Fetha Nagast, the Law of the Kings*, Addis Ababa, 1968 PICCININI G., *Guerra d'Africa*, s.n.t.

PUGLISI G., Chi è dell'Eritrea? Dizionario biografico, Asmara, 1952

RIOLA G., "Da Saati a Metemma", Bollettino della Società Africana d'Italia, 8, 1889, pp. 69-72

ROSSETTI C., Storia diplomatica dell'Etiopia durante il regno di Menelik II, Torino, 1910 TAWALDA TEKKU', Ya'ityopòeyā andennatennā Itòalyā, Addis Ababa, 1990 (calendario etiopico)

UFFICIO STORICO DELLA MARINA MILITARE, L'opera della R. Marina in Eritrea e in Somalia: dalla occupazione alla visita di S. A. R. il principe ereditario, Roma, 1929

VITALE M. A., L'opera dell'esercito, L'Italia in Africa, Roma, 1962

ZAGHI C., Le origini della Colonia Eritrea, Bologna, 1934

ZAGHI C., "La missione Maconnen in Italia", Rivista delle Colonie Italiane, 9, 1935, pp. 366-376

ZEWDE GABRE-SELLASSIE, Yohannes IV of Ethiopia. A political biography, Oxford, 1975



Fig. 1 Ritratto di Pietro Toselli, da *Storia militare della Colonia Eritrea*, Roma 1935, Tav. XXXVII



Fig. 2 Ascaro reduce dalla battaglia di ^cAdwā, mutilato del piede sinistro e della mano destra, da *La guerra italo-abissina*, 25, 1896, p. 198



Fig. 3 Una veduta dell'Amba Alagi ripresa dopo l'occupazione italiana *La formazione dell'impero coloniale italiano, II, L'impero, Milano, Treves 1939, p. 432*

LA PUNTEGGIATURA NEL CANDELAIO DI G. BRUNO

Clara Borrelli

1. La riproduzione anastatica dell'editio princeps del Candelaio (Parigi 1582), approntata per le cure di Eugenio Canone,¹ rimette in circolazione, con molta probabilità nella sua "trasparenza autografa",² il testo forse più significativo e più complesso del teatro rinascimentale, consentendo non più ad un esiguo gruppo di specialisti, ma ad una più ampia schiera di fruitori, di leggere nella sua veste originale un'opera nella quale ha "fondamentale importanza l'invenzione linguistica, in funzione polemica nei riguardi di una comunicazione ligia alle tradizioni ordinate di decoro e di ornamento del petrarchismo, della narrativa boccaccesca, della cultura delle scuole".³ Un'opera in cui si determina lo scontro continuo di forme linguistiche popolari, dialettali e dotte e si fissa l'uso particolarissimo di una punteggiatura che non mira sostanzialmente a sottolineare le membrature logiche del periodo, ma – come ha notato acutamente il Firpo – a conferire al discorso "una notazione quasi musicale di pause più o meno lunghe".⁴

L'esemplare parigino,⁵ dunque, prodotto dallo stampatore straniero Guillaume Julien junior, non qualificato per la produzione di testi italiani,⁶ presentando caratteristiche grafiche e interpuntive abbastanza eccezionali nelle stampe cinquecentesche, tuttavia riscontrate pure nella prosa più meditata dei *Dialoghi*, quali ad esempio la resa grafica della *l* palatale, senza *i* diacritica (*voglo*, *meglo*), e il vocativo non isolato da virgole,⁷ potrebbe essere stato controllato, durante le fasi dell'impressione, dall'autore stesso che aveva certa esperienza in materia, in quanto non solo aveva già svolto a Ginevra nel 1578 il lavoro di correttore di bozze⁸ ma, di lì a qualche anno, avrebbe seguito a Londra, tra il 1584 e il 1585, passo passo la stampa della restante sua produzione volgare.⁹ Anche l'esemplare parigino, quindi, potrebbe riflettere fedelmente il manoscritto originale andato perduto e, immune dalle consuete manipolazioni arbitrarie degli stampatori, potrebbe offrirci un campione importante dell'*usus scribendi* e *punctandi* di G. Bruno.

La particolarità delle scelte interpuntive del Nolano non è mai sfuggita agli editori che nell'Ottocento e nel Novecento hanno rimesso in circolazione, con il *Candelaio*, i sei dialoghi londinesi. Non tutti, però, hanno sentito il bisogno di

¹ Bruno, 1999.

² Aquilecchia, 1991, p. 51.

³ Bàrberi Squarotti, 1973, p. 422.

⁴ Firpo, 1958, p. 601.

⁵ Bruno, 1582.

⁶ Aquilecchia, 1991, p. 64.

⁷ Aquilecchia, 1960, pp. 127 e 134.

⁸ Aquilecchia, 1991, p. 50.

⁹ Aquilecchia, 1960, pp. 126 e ss.

impegnarsi in una trascrizione diplomatica di queste opere, anzi i più hanno temuto che la fedeltà alle scelte grafiche e interpuntive di Bruno potesse creare difficoltà interpretative per i lettori moderni, oramai abituati ad altre norme e ad altri simboli, così diversi da quelli del Cinquecento.

Adolfo Wagner, che ripubblicava a Lipsia nel 1830 le opere italiane di G. Bruno, dichiarava, infatti, nella prefazione di essere intervenuto a stabilizzarne l'ortografia "tanto incostante e variabile" e di averne dovuto modificare l'interpunzione "tanto necessaria all'intendimento del senso e de' pensieri e più difficile ancora, dove un ingegno ricco, pronto ed esuberante, profusamente sparge, intesse e intreccia i pensieri in modo originale, benché non sempre in ordine e misura giusta e bilanciata". Paul de Lagarde, invece, riproponendole nel 1889, si preoccupava di riprodurre, "quasi diplomaticamente, gli archetipi, solo correggendone gli errori tipografici manifesti". 11

Giovanni Gentile e Vincenzo Spampanato, che per la casa editrice Laterza hanno curato, tra il 1907 e il 1909, una ristampa dei *Dialoghi metafisici* (*Cena, Causa, Infinito*) e *Morali* (*Spaccio, Cabala* e *Furori*) e del *Candelaio*, si sono mossi nell'assoluta indipendenza dell'interpunzione, conformandola all'uso moderno e disponendola secondo criteri logico-interpretativi.¹²

A combattere "una battaglia" in difesa della grafia e della punteggiatura delle prime stampe italiane, è da tempo Giovanni Aquilecchia che, riconoscendo a queste "valore [...] di archetipi [...] nella mancanza assoluta di autografi relativi o comunque di manoscritti che siano indipendenti dalle prime stampe", ¹³ non si stanca di evidenziare i pericoli che si corrono, ai fini non solo di una corretta interpretazione del pensiero dell'autore, ma del suo stile, quando questi elementi vengono alterati alla luce delle nostre convenzioni moderne.

A conferma della validità della sua posizione, è opportuno qui ricordare uno dei più interessanti interventi di restaurazione interpuntiva da lui stesso operato per restituire il senso esatto e la corrispondenza sintattico-retorica a un passo *De la causa, principio, et uno* reso guasto dalla spicciativa e superficiale tendenza ammodernatrice dei precedenti editori.

In apertura della *Proemiale Epistola, scritta all'illustrissimo Signor Michel di Castelnovo,* si legge:

Illustrissimo, et unico caualliero, s'io riuolgo gl'occhi della consideratione á remirar la uostra longanimità, perseueranza, et sollecitudine [...], uegno á scorgere quanto propriamente ui conuiene quella generosa diuisa, con la quale ornate il uostro terribil cimiero. Doue quel liquido humore, che suauemente piaga, mentre continuo, et spesso stilla, per forza di perseveranza

¹⁰ Wagner, 1830, I, pp. XXXIII-XXXIV.

¹¹ Gentile, 1907, p. XV.

¹² "L'interpunzione, – dichiarava G. Gentile – pel principio che è a base della mia edizione, di agevolare ai moderni la lettura del testo, l'ho mutata, e quasi rifatta secondo l'uso oggi più comune, abbondando nei segni segnatamente nei periodi lunghi e complessi", perché "una virgola […] talvolta fa più di una nota" (Gentile, 1907, p. XX).

¹³ Aquilecchia, 1991, p. 63.

rammolla, incaua, doma, spezza, et ispiana: un certo, denso, aspro, duro, et ruvido sasso.¹⁴

Ebbene, ad eccezione del Lagarde, gli altri curatori hanno eliminato la virgola dopo "certo", attribuendo, nota Aquilecchia, "valore indeterminato all'aggettivo e distruggendo la corrispondenza perfetta decisa da Bruno tra i cinque verbi (rammolla, incava, doma, spezza, et ispiana) e i cinque aggettivi [...]", mentre è indispensabile ripristinarla, perché "l'aggettivo 'certo', anziché detenere significato indefinito, vale qui 'fermo', 'stabile', e con la virgola si è recuperato un notevole esempio di duplice pentacolon bruniano". 15

L'attenzione che gli editori hanno riservato ai problemi interpuntivi dei testi bruniani è stata dunque costante; non ha prodotto, però, – se si escludono le numerose e illuminanti riflessioni di Aquilecchia, sul valore peculiare della punteggiatura come segno del tono del discorso e dell'inflessione declamatoria che Bruno è solito enfatizzare anche negli scritti filosofici, – uno studio particolareggiato sul sistema interpuntivo del Nolano e sulla funzione che ha all'interno della sua scrittura volgare. Il vuoto da colmare si sente: nell'impossibilità di estendere in questa sede l'indagine a tutta quanta la produzione volgare, ci è sembrato opportuno partire dal testo del *Candelaio*, che non solo è la prima opera italiana di Bruno, ma contiene proprio un riferimento preciso al ruolo che l'autore assegna alle pause nel discorso. Nella scena vi dell'atto III, quando Pollula si offre di leggere delle composizioni di Mamfurio, quest'ultimo rifiuta la proposta, con una battuta che ha il peso di una dichiarazione normativa di *ars punctandi*:

Pollula Mamphurio Volete che le legga io?

Minime per che non facendo il punto secondo la raggione de periodi; & non proferendoli con quella energia che requireno; verrete á digradirli dalla sua maestá & grandezza. per il che disse il prencipe di Greci oratori Demosthene: la precipua parte dell'oratore essere la pronuciatione [...]. 16

Bruno affida, quindi, al suo polemico testo teatrale, che sperava piacesse a Enrico III, anche se lo conosceva amante della più disimpegnata commedia italiana, pure il suo pensiero sul ruolo non secondario che ha la punteggiatura: essa non solo dispone il discorso in una tela di unità logiche, ma, ed è quel che più conta, ne stabilisce, di volta in volta, la particolare intonazione. Introducendo i segni interpuntivi nei dialoghi di Mamfurio, Bonifacio, Ottaviano, ecc., l'autore pensa al respiro, alla scansione ritmica, ai meccanismi somatici degli attori che li declameranno, indicando con essi l'intensità delle pause, per una recitazione che sa

¹⁵ Aquilecchia, 1991, p. 56.

¹⁴ Aquilecchia, 1991, p. 56.

¹⁶ Qui e altrove si cita dalla ristampa anastatica del *Candelaio* curata da E. Canone, in Bruno, 1999.

accogliere e fondere le due alternative che nel Cinquecento gli si offrivano: da un lato, "la tradizione retorica, di ascendenza ciceroniana e quintilianea, del recitare come prova oratoria, dizione eufonica ed euritmica fondata su precise regole formali, esperite nelle frequenti messe in scena umanistiche di commedie e tragedie latine e volgari organizzate nelle scuole a scopo didattico [...]"; dall'altro, "la prova giullaresca, l'*exploit* del buffone che accumula trovate esilaranti insieme verbali, mimiche e gestuali [...]".17

Si leggano a tal proposito alcuni scambi di battute tra il pedante Mamfurio e il signor Ottaviano, che non spreca occasioni per burlarsi dell'ignoranza del suo interlocutore:

Ottauiano

Quale è vostra professione?

Mamphurio

Magister artium, moderator di pueruli, di teneri vnguicoli, lenium malarum, puberum, adolescentulorum: eorum qui adhuc in virga in omnem valent erigi, flecti, atque duci partem; primae vocis, apti al soprano, irrosorum denticulorum, succiplenularum carnium, recentis naturae, nullius rugae, lactei halitus, roseorum labellulorum, lingulae blandulae, mellitae simplicitatis, in flore, non in semine degentium, claros habentium ocellos, puellis adiaphoron.

[...]

Ottauiano

Bellissimo & sottil concepto. Ma ditemi (vi priego) hauete speso molto tempo in ordinar questi versi?

Mamphurio

Non. [...]

Ottauiano

Hauetene destramente presi per non dir mariolati á qualche authore?

Mamphurio

Neutiquam, absit verbo inuidia, dij auertant. ne faxint ista superi. Voi troppo volete veder di mia eruditione. credetemi che non hó poco io del fonte Caballino obsorpto. nè poco liquor mi haue infuso la de'cerebro nata Iouis: dico la casta Minerua alla quale è attribuita la sapienza. Credete ch'io non sarei minus fœliciter risoluto: quando fusse stato prouocato ad explicandas notas affirmantis, vel asserentis. Non hanno destituita la mia memoria. Sic, ita, etiam, sanè, profecto, palam, verum, certè, proculdubio, maxime, cui dubium? vtique, quidni? Mehercle, Aedepol, Mediusfidius, & cætera.

(II, i)

-

¹⁷ Pieri, 1992, pp. 248-249.

Si noterà subito che la seriosa verbosità di Mamfurio, sfruttata da Bruno per giungere alla "deformazione grandiosa del latino pedantesco, della lingua della comunicazione dotta ridotta a puro scheletro grammaticale, astratto da ogni concreta semantica [...] con il violento scopo polemico di rappresentare [...] il vero volto assurdo, ridicolo, equivoco, della cultura scolastica, della comunicazione dotta, della pretesa universalità della filosofia ridotta a grammatica", 18 è ottenuta anche grazie all'uso enfatizzato della punteggiatura che, quasi indicazione di regia, sembra voler suggerire all'attore pause e inflessioni, per fargli parlare "con dottoral gravità, con sostenuto compiacimento il nobile linguaggio che lo distingue dal volgo", 19 in linea con quella norma retorica che vuole la lingua del personaggio conveniente alla sua funzione comica.

L'attenzione che Bruno riserva all'interpunzione è fatto comunque piuttosto raro, ancora nella seconda metà del Cinquecento, non solo perché l'ars punctandi volgare è di nascita recente, ma perché gli autori stessi lasciano agli stampatori, che hanno inventato la forma della cinquecentina teatrale e sono impegnati a regolarizzarne gradatamente punteggiatura e grafia, il compito di corredare i testi di pause, anche se convenzionali ed opache. Tanta indifferenza da parte dei commediografi, per un elemento così importante della scrittura, nasce assai spesso dal fatto che essi non ignorano che le loro parole saranno pronunziate, alterate, in poche parole "gestite" dall'attore, che assai spesso regola "inflessioni di voci e movimenti facciali e di corpo secondo l'occasione, sul filo di quell'onda sottile che corre tra palcoscenico e platea".²⁰

Giovanni Nencioni nota, giustamente, che il parlato teatrale è un parlato *sui generis*. È un parlato programmato dall'autore, quindi privo della spontaneità del parlato in situazione reale e l'attore può sentirsi "autorizzato a considerare le battute scritte sul copione come un suggerimento e un'imbastitura di parlato, da trasformare in parlato effettivo e il più possibile pieno vivendo il proprio personaggio e le situazioni dialogiche con gli altri personaggi"; ma aggiunge, poi, "come ci sono drammaturghi che [...] si attengono ad una forma sintattica, se non stilizzata, neppure molto diversa da quella della lingua scritta (salvo a fornire suggerimenti paralinguistici nelle didascalie e affidarsi per il resto all'iniziativa dell'attore)", così ci sono drammaturghi che, corredando il testo con un'interpunzione pensata strettamente per le esigenze della recitazione, "cercano di precisare nella stessa scrittura le modulazioni melodiche, le ridondanze, le reticenze, le interruzioni, i pentimenti, i conati, prevedendo il 'parlato-recitato' più adatto, secondo loro, ai propri personaggi".²¹

Tra questi ultimi, come si notava fin dall'inizio, c'è proprio G. Bruno che segnala le pause nel discorso non tanto e non solo per far coincidere i tempi d'arresto della frase con le divisioni logiche del pensiero, quanto piuttosto per additare all'attore, col tramite certo approssimativo della punteggiatura, "'lo

¹⁸ Bàrberi Squarotti, 1973, p. 423.

¹⁹ Graf, 1888, p. 201.

²⁰ Sirri, 1994, p. 453.

²¹ Nencioni, 1976, pp. 49-50.

spiegarsi fonico-semantico' del suo linguaggio, suggerendo egli stesso per mezzo di quella la tessitura e l'interpretazione melodica del testo".²²

Ma passiamo all'esame diretto dell'usus punctandi bruniano.

1.1. Il sistema interpuntivo di Bruno, come si desume dalle pagine dell'*editio princeps* del *Candelaio*, si fonda sui seguenti segni: il punto / . /, la coma o sospensivo / , /, il punto coma / ; /, il mezzo punto / : /, il punto di domanda / ? / e le parentesi / () /, che corrispondono, più o meno, a quelli registrati dai grammatici nella seconda metà del Cinquecento.

Come si può vedere manca il punto esclamativo, "affettuoso o patetico", che, in verità, arriva ad imporsi molto lentamente nei manoscritti e nelle stampe coeve, distinguendosi con certa difficoltà dall'interrogativo.²³

Il Wagner, suscitando anche per questo le aspre critiche dell'Imbriani, lo inserisce in modo "ripugnante assolutamente all'uso nostro"²⁴ nella sua edizione dell'opera di Bruno,²⁵ a differenza degli altri curatori che lo aggiungono con grande

²⁵ Si confrontino, a tal proposito, brani delle scene x e xi dell'atto I del *Candelaio* nelle edizioni Parigi 1582, Lipsia 1830 e Bari 1909:

-	Parigi	Lipsia	Bari	
Scar.	Ben trouato Messer Bonifacio.	Ben trovato, Messer	Ben trovato, messer	
		Bonifacio!	Bonifacio.	
Boni.	Siate il molto ben venuto S.	Siate il molto ben venuto,	Siate il molto ben venuto,	
	Scaramuré. speranza della	S. Scaramure, speranza de	s[ignor] Scaramuré,	
	mia vita appassionata.	la mia vita appassionata!	speranza della mia vita	
			appassionata.	
Scar.	Signum affecti animi.	Signum affecti animi!	Signum affecti animi.	
	[]	[]	[]	
Scar.	Non vi date impaccio. lasciate	Non vi date impaccio!	Non vi date impaccio,	
	la cura a me. La cosa giá fu	Lasciate la cura a me! La	lasciate la cura a me. La	
	per fascinatione?	cosa già fu per	cosa già fu per	
		fascinazione?	fascinazione?	
_	[]	[]	[]	
Asc.	Horsú à riuederci tutti. A dio.	Orsù, a rivederci tutti! A	Orsú, a rivederci tutti. A	
		dio!	dio.	
	[]	[]	[]	
Scar.	venite che ui aspetto. A dio.	Venite, chè vi aspetto. A	Venite, chè vi aspetto. A	
		dio!	dio.	
	(I, x)			
Cencio	[]. lui faceua tutto: & da me	[] lui faceva tutto, e da	[] lui faceva tutto; e da	
	non volea altro che la	me non volea altro, che la	me non volea altro che la	
	dichiaratione con dirgli fa' in	dichiarazione con dirgli: fa	dechiarazione, con dirgli: -	
	questo modo, fa in quello,	in questo modo! fa in	Fa' in questo modo, fa' in	
	non far cossi, fá colá, hor	quello! non far così! fa colà!	quello, non far cossí, fa' colà,	
	applica questo, hor togli	or applica questo, or togli	or applica questo, or togli	
	quello: [].	quello! [].	quello: - [].	
	(I, xi)			

²² Beccaria, 1964, p. 108.

²³ Migliorini, 1966, p. 365. Il segno, inserito nell'*Arte del puntar gli scritti* di Orazio Lombardelli (1585, pp. 132-147), è utilizzato in verità solo più tardi da Torquato Tasso, che nella correzione delle *Rime*, tra il 1591 e il 1593, lo sostituisce al punto fermo e all'interrogativo.

²⁴ Imbriani, 1875, p. 10.

cautela, solo per segnalare, quando è veramente necessario, le interiezioni, le invocazioni e quelle espressioni denotanti ammirazione, sorpresa e disappunto, che nel testo cinquecentesco, secondo le regole del tempo, sono isolate dal punto fermo, dalla virgola o, addirittura, si presentano immuni di segno:

Mamphurio	Vade ergo in infaustam nefastamque crucem, sinistroque Hercule. (I, v)
Mamphurio	Ah ah, ah, come sei pollula adiunto socio à questo bruto? (I, v)
Mamphurio	[] O' bella ethymologia, è di mio proprio Marte hor hora deprompta. (I, v)
Marca	Ah per S. Quintino ecco a punto Corcouizzo che viene. (III, x)
Mamphurio	[] Ti stupirrai, vhi. (III, vi)
Bartholomeo	Cornuto coteconaccio fuuuh. (V, xii)

Bruno non usa in modo parsimonioso i segni interpuntivi, anzi si ha l'impressione che la sua scrittura ne sia talvolta addirittura affollata. L. Firpo, giudicandoli in molti casi distraenti o superflui, è convinto dell'importanza di sfrondarli, ²⁶ non avvertendone il valore soprattutto intonazionale, che permette, come si diceva, di formare unità melodiche e segnalare gli effetti sonori della lingua parlata, con il soccorso indispensabile, certo, delle interiezioni (ah, ah; ih, ih; oh, oh), delle esclamazioni (olà, olà;) e delle onomatopee (zo, zo, zo; fuuuh), indipendentemente dai rapporti che si creano tra le unità sintattico-semantiche che compongono il testo.

I segni interpuntivi sono nel testo del *Candelaio* i "corrispettivi grafici degli aspetti soprasegmentali del parlato". ²⁷ Essi, come scrive Lombardelli, "hanno effetto di informar la voce, accennando e insegniando i luoghi, che richiedon la mutazion d'essa, per la diversità delle frasi", dando la "facoltà di respirare [...] e perché nel respirare, si vien fortificando la voce, mantenendosi hor ferma, hor corrente, hor'alta, hora sottile, hor'acuta, hor'ardita, hora bassa, hora grave, hora sparsa, hora raccolta, hora dura, hora pieghevole", ²⁸ suggeriscono le sfumature vocali necessarie a rendere il più fedelmente possibile, nella recitazione, il ritmo del parlato.

1.2. Per quel che concerne il punto, il Nolano non si limita al più comune e semplice impiego del punto "Fermo, o Finale", che "si pone dove si ferma la

-

²⁶ Firpo, 1958, p. 601.

²⁷ Chiantera, 1983, p. 245.

²⁸ Lombardelli, 1585, pp. 38-55.

sentenza, e ha fine il Periodo", 29 secondo le istruzioni del terzo libro delle Osservazioni nella volgar lingua del Dolce. Lo impiega, invece, in quattro modi diversi:

- a) seguito dalla minuscola;
- b) seguito dalla maiuscola;
- c) seguito da due spazi bianchi e dalla maiuscola;
- d) seguito dal capoverso.

Essi indicano, inconfutabilmente, la sua preoccupazione di punteggiare tenendo presente principalmente l'esito orale del dialogo teatrale, e corrispondono ai quattro gradi del "punto fermo" che Salviati nel 1584, due anni dopo la pubblicazione del Candelaio, codificherà negli Avvertimenti della lingua sopra il Decamerone. Nella XXIIII particella del terzo libro, intitolata Del punto, e degli altri segni, onde si distinguono le parti della scrittura, lo "'Nfarinato" scriverà, infatti: "Conuien bene auer cura, che esso Punto fermo, piu, e men fermo puo essere in quattro gradi, cioè fermo, trafermo, e fermissimo, e trafermissimo [...]. Appresso al fermo non seguirà maiuscola, al trafermo sì: dopo il fermissimo non pur uerrà maiuscola, ma doppio spazio tra lui, e la maiuscola s'interporrà. Il trafermissimo richiede il capouerso".30

Parlando del punto, è opportuno fermarsi inizialmente sull'impiego, assai interessante, per noi moderni, del punto seguito da minuscola, che non vuol svolgere una funzione demarcativa, tendente a definire unità sintattiche e a indicare gerarchie, ma vuole segnalare, invece, una pausa assai breve, completamente sparita dall'uso. Bruno lo colloca spesso insistentemente nella sua prosa, per suggerire misura espressiva ed intonazione all'attore. Si leggano i seguenti passi:

> Signori la comedia sarrà senza prologo. & non importa, per che non è necessario che vi sij. [...]. questa è una specie di tela [...]. chi la può capir, la capisca. chi la vuol intendere, l'intenda.

(Proprologo)

Gioan Bernardo Venite pur quando vi piace. & non dubitate di

cosa buona dal canto mio. attendete pur voi à far

bene dal canto vostro. perche.

Mamphurio Neutiquam, absit verbo inuidia, dij auertant. ne

faxint ista superi. Voi troppo volete veder di mia eruditione. credetemi che non hó poco io del fonte Caballino obsorpto. nè poco liquor mi haue infuso la de' cerebro nata Iouis: dico la casta Minerua

alla quale è attribuita la sapienza. [...]

(II, i)

²⁹ Dolce, 1560, libro III, p. 174.

³⁰ Salviati, 1584, p. 329.

Scaramuré Presto. à la buon'hora. caldamente. (III, iii)

Si noterà che il punto, seguito da minuscola, vuole qui indicare proprio una "pausa per il fiato" talvolta appena più forte di quella indicata dalla virgola, suggerendo all'attore modulazioni e variazioni di voce adeguate ad un parlato che non può essere, come si diceva, un parlato-parlato, bensì un parlato-recitato, implicando un andamento del discorso che non ammette fratture decisive, anzi comporta sempre legami sintattici ben avvertibili ed espliciti.

Questo punto "fermo", come lo definisce il Salviati, o "mobile" come lo etichetta, invece, il Lombardelli,³¹ seguito dalla minuscola o anche da maiuscola, è usato pure, secondo le convenzioni del tempo, per introdurre il discorso diretto o una citazione, al posto dei due punti che impone l'uso moderno e che già cominciavano ad essere utilizzati, nelle stampe coeve, in analoga posizione:³²

Barra	[] Nicola disse. Si tu mi spontoneggi vn'altra		
	volta, tel farò. & ella. ecco ti spontoneggio vn'altra		
	volta []		
	(II, v)		
Marca	[] Io dissi. non ti vergogni huomo da poco:		
	camina []		
	(III, viii)		
Bartholomeo	[] peró dice il saggio. Si bene feceris, vide cui.		
	(III, i)		
Lucia	[] Hor leggiamo. Ferito m'hai o' gentil signora il mio		
	core []		
	(I, vi)		
Mamphurio	[] Lectio repetita placebit. Gutta cauat lapidem non		
	bis sed saepe cadendo []		
	(III, vii)		

Citazioni e discorsi diretti sono pure introdotti dalla semplice virgola o sono immuni di segno:

Gioan Scrisse un epithaphio [...]. che sonaua in questa foggia, Chi falla Bernardo in appuntar primo bottone;/ Ne mezzani, ne l'ultimo indovina:/ Però mia sorte canobbi a' mattina ;/ Io che riposo

³¹ Lombardelli, 1585, p. 115.

³² Nell'*Aminta* (Manuzio, Venegia, 1581) e nel *Torrismondo* (Comino Ventura, Bergamo, 1587) talvolta il discorso diretto è introdotto dai due punti. Si legga ad esempio il resoconto delle ultime parole pronunciate da Aminta suicida: "Indi parlomi si: Fa, che tu conti/ A le Ninfe, à i Pastor, ciò che vedrai: /Poi disse, in giù guardando: /Se presti al mio volere/ Così haver io potessi /La gola, e i denti de gl'avidi lupi, /Com'ho questi dirupi, /Sol vorrei far la morte/ Che fece la mia vita: /Vorrei, che queste mie membra meschine /Si fusser lacerate, /Ohime, come gia foro /Quelle sue delicate" (T. Tasso, *Aminta*, cit., atto IV, sc. ii).

morto Giacopone.

(V, xx)

Sanguino [...] il leone sentì maggior angoscia che sentir possa donna che

sia nelle pene del parto: gridando, olà, oi, oi, oi, oi, oi, oimé. ola'

traditore. [...]

(II, iv)

Gioan Dovevi ponerti in pegno & securta & dire Mess. auanzaró oro

Bernardo per me & per te [...]

(I, xi)

Gioan Si si, burlo. la prima volta che vi vedró insieme diró ecco qui la

Bernardo tua cappa Cencio; ecco qui la tua cappa Bartholomeo. Ma

dimmi [...] non l'hai tu attacata à costui come l'attacco il Gigio

al Perrotino?

(I, xi)

In rari casi, forse per una svista dello stampatore, il discorso diretto è introdotto, invece, dal punto e virgola:

Bidello Et io vi rispondo; il mal'an che dio vi dia; prima che

fussero comedie, dove mai furon viste comedie?

Bonifacio Io ti dico in nome della benedetta coda de l'asino

ch'adorano a' Castello i Genoesi; Fá presto, tristo, &

mal volentieri [...]

(I, i)

Il punto "trafermo" viene usato in modo piuttosto parsimonioso e, in genere, per chiudere un periodo e isolare un pensiero nelle battute più lunghe o nei monologhi:

Bonifacio Guarda guarda con qual tiro, & con quanta facilitá

questo scelerato me si há fatto dir quello: che meglo sarrebbe stato dirlo a' cinquant'altri. Io dubito con questo amore di hauer sin hora raccolte le primitie della pazzia. Hor alla mal'hora voglo andar in casa ad ispedir Lucia. veggo certi furfanti che ridono suspico, ch'harrano udito, questo diauol de dialogo

anch'essi. Amor & ira non si puot'ascondere.

(I, iii)

Bruno lo impiega pure, in modo più incisivo, per staccare una parola sola e allora il ritmo del discorso diventa assai scattante e precipitoso:

Bidello Costui è (vel dirrò piano) IL CANDELAIO. Volete ch'io

vel dimostri? Desiderate vederlo? Eccolo. Fate

piazza. Date luoco. [...].

Come si diceva, l'autore usa pure il punto seguito da un doppio spazio bianco. Tale spaziatura, oltre a valere come forte cesura nella catena del discorso, nel testo teatrale serve, naturalmente, come strumento di enfatizzazione delle pause:

Mamphurio Vade ergo in infaustam nefastamque crucem, sinistroque

Hercule. si dedignano le Muse di subire il porcile del contubernio vostro; vel haram colloquij vestri. Che

giudicio fai tu di questo scelesto o' Pollula?

(I, v)

Bonifacio Da Candelaio volete douentar orefice [...]. Lo essere

orefice non è male. non há egli altro di brutto che quel guazzarsi le mani dentro l'vrine doue tal uolta pone in infusione la materia dell'arte sua oro argento, & altre cose preciose: pur queste parabole qualche di l'intenderemo. Ecco mi par veder Ascanio con

Scaramuré.

(I, ix)

Scaramuré Oportet aduocare septentrionales. Basta basta. cqui non

bisogna altro, voglo effectuare il tuo negocio con magia naturale lasciando à maggior opportunitá le

superstitioni d'arte più profonda.

(I, x)

Molto raro è poi, come era prevedibile, l'impiego del punto "trafermissimo". Compare a segnare pause forti ancora una volta solo nei monologhi e nelle battute più lunghe:

Bartholomeo

Cancaro se mangi quante ruffiane & puttane sono al mondo. starebbono fresche le potte s'aspettassero la nostra rendita, idest l'entrata. per me tanto, sicuramente l'aragne vi potran far la tela. Di metalli dicono che il piú graue è l'oro: & tutta via [...]. Messer Bonifacio quando s'harrà scrollata la borsa, et la schena, si sentira più graue, al dispetto di tutti suoi nemici. Ma ecco a' tempo quel bel paranimpho inamorato: non porta più la bella cappa: bendette sijno le mani a quel mariolo, adesso corre all'odore. (IV, iv)

1.3. La coma o virgola è collocata da Bruno, come suggerivano i grammatici, con certa regolarità, prima di *e* congiunzione, del *che* relativo, davanti a *né*, *come*, *quando*, e del *se* ipotetico. Essa può separare all'interno della frase una parola dall'altra ed è principalmente utilizzata per indicare la pausa più breve. È il segno, in verità, usato nel modo più convenzionale ed opaco nelle enumerazioni semplici, che allineano asindeticamente, uno dopo l'altro, elementi omogenei e nelle

coordinazioni sindetiche:

[...] Vedrete in un'amante suspir, lachrime, sbadacchiamenti, tremori, sogni, rizzamenti: e vn cuor rostito nel fuoco d'amore. Pensamenti, astrattioni, colere, maninconie, inuidie, querele, & men sperar quel che piú si desia.[...] Alla ristretta del core, strali, dardi, saette, fuochi, fiamme, ardori, gelosie, suspetti, dispetti, ritrosie, rabbie, & oblij, piaghe, ferite, omei. folli, tenagle, incudini, e martelli.

(Proprologo)

Martha sola [...] assassinato da quell'altro, & uà, & uiene, & trotta,

& discorre, & sbozza & imbozza, & macina, & cola, &

soffia vintiquattro hore del giorno.

(IV, ix)

Bonifacio [...]. dumque è inamorato, dumque qualch'humore

flemmatico, o colerico, o sanguigno, o melancolico

[...] gl'è montato sù la testa [...].

(I, iii)

Quando il costrutto si gonfia e si appesantisce, alla tenue pausazione della virgola si affianca o subentra quella appena più forte del punto mobile o, ancora, la più energica scansione del punto e virgola, strumenti evidenti di articolazione sintagmatica in senso non tanto grammaticale, quanto melodico:

un'ambasciadora, un'angela, secretaria, consiglera, referendaria, nouellera. venditrice, tessitrice. negociante, fattrice, Mercantessa di cuori, & rigattiera, che le compra & vende a' peso, misura, & conto. quella ch'intrica & strica; fá lieto & gramo; inpiaga, & sana; sconforta, e riconforta, quando ti porta o buona noua o ria. quando porta de polli magri o mantello, Aduocata, intercessora, grassi. rimedio, speranza, mediatrice, via, & porta [...]. (Proprologo)

La virgola si alterna alle parentesi per isolare una didascalia e per segnalare un vocativo o un inciso più o meno ampio:

Barra [...] a' qual gioco, disse lui, volemo giocare?

(III, viii)

Bonifacio [...] Diavolo (diceuo io) a costui non è morto

qualche propinquo

[...]

Barr

(I, iii)

Lucia [...] che non hà altro in bocca che M. Bonifacio

mio, cor mio, [...]

(IV, vi)

Gioan Bernardo Tanto che (figlol mio) tornando, al proposito

[...] (V, xix)

Sanguino [...] gli cacció il suo strumento, ò come voglam

dire il tu m'intendi, per parlar honestamente [...]

(II, iv)

Bonifacio [...] attonito, smarrito, (come credo ch'altri mi

veggano) scoppiar profondi suspir [...]

(I, iii)

Nel *Candelaio* si ritrovano assai spesso anche casi in cui il vocativo non è isolato da virgola o da parentesi:

Mamphurio Dimmi sciocco quando vuoi dispuerascere?

(I, v)

Bonifacio solo Traditora traditora dolce mia nemica credo [...].

(I, vii)

Mamphurio O fure degna pastura d'auoltori.

(III, xii)

Lucia Oh misser Bonifacio dolce io non ho tempo di

salutarti [...]

(IV, vi)

Lucia Voi voi Bonifacio mi farete far cosa, che gia mai

feci in vita mia.

(IV, vi)

Questo fenomeno, che il Lombardelli non registra nemmeno come uso da riprovare,³³ ma che ha qualche riscontro nelle stampe d'epoca, "proprio perché reiterato nella singolarissima epistola introduttiva [alla *Cena*] ben si presta ad essere messo in rapporto al particolare tono stilistico"³⁴ di Bruno.

Alla ricerca di una maggiore tensione espressiva, l'autore, talvolta, non isola con la virgola neppure le ripetizioni o le interiezioni:

Bonifacio Basta basta: farò farò

³³ Lombardelli, 1585, pp. 79-80: "Usasi finalmente la virgola innanzi, e doppo a' vocativi non carichi d'epiteti, o d'altri aggiunti. Quando i vocativi non son puri, e semplici, ma ornati, richiedon più presto la parentesi [...]. Non vorrei, che questa regola dell'uso de' vocativi semplici fusse presa con tal rigore, che un vocativo adorno d'un aggettivo o pronome, o anco di due, venisse ischiuso. e però prendine questi esempi. Di molte cose mi sento, Valoroso M. Giulio, al vostro cortese Fabrizio tenuto ... Ho due graziosi doni da voi ad un tempo, valorosa Madonna Lisabetta, non meno di carissima sorella da me onorata".

³⁴ Aquilecchia, 1960, p. 136.

(III, ii)

Bonifacio Hor questo non, ah ah ah questo non crederò io,

ah ah ah ah.

(IV, vi)

Barra Horsù andiamo andiamo.

(III, xiii)

Marca al corpo della nostra costui è un solenne

mariolo, zo zo zo zo.

(IV, xvi)

Ma se, attraverso l'eliminazione della pausa, Bruno suggerisce all'attore particolari ritmi e toni di recitazione, in contesti più o meno simili, isolando invece con la virgola le stesse interiezioni e le stesse ripetizioni, rincorre ben altri esiti espressivi, confermando ancora una volta la nostra impressione che egli voglia "intonare" rigorosamente le battute dei vari personaggi. E infatti non può sfuggire che quelle stesse parole, pronunciate isolate, assumano altre modulazioni della lingua parlata, diverse dalle precedenti, d'ironia, d'invocazione, di sorridente comando, ecc.:

Lucia Ah, ah, ah, ih, ih, ih, ah. Dirrò alla S. Vittoria.

questa è la lingua. potrà egli ben cridare, ma

parlar non [...].

(IV, xii)

Sanguino Andiamo, andiamo.

(II, iv)

Mamphurio Olà, olà cquà cquà: aggiuto, agiuto; [...]

tenetelo, tenetelo, che ne porta via gli miei aurei

solari [...]. (III, xii)

Barra Per questo vitio farrai la penitenza scomunicato,

zo, zo, zo, zo. (IV, xvi)

1.4. Il punto coma / ; / è usato – oltre che nei casi già ricordati, a segnare una pausa nelle enumerazioni più complesse, quando i singoli elementi sono accompagnati da una espansione più o meno ampia – anche fra proposizioni legate tra loro nel periodo mediante una congiunzione coordinante o per semplice giustapposizione:

Bonifacio [...] chiamalo che si faccia alla fenestra; & gli

dirrai come ti ho detto. [...]

(I, i)

Scaramuré Andiamo insieme a trouar la signora Vittoria; &

raggionaremo con lei [...]

(III, v)

Consaluo

[...] poi ricordatosi meglo ritornorno dui di essi; & ne levorno, i mantelli & le berrete; & ne hanno scuciti gli panni di sopra con vn rasoio.

(V, xiii)

[...] quella ch'intrica & strica; fá lieto e gramo;

inpiaga, & sana; sconforta, e riconforta

(Proprologo)

e prima della congiunzione avversativa ma:

Martha sola [...] non solamente lieue; ma piaceuole

(I, xiii)

Scaramurè [...] & che non sij sordido; ma honoreuole,

(III, iii)

Si trova pure a separare dalla proposizione reggente una frase subordinata finale.

> Pollula Signore aprime la bocca; a' fin ch'io possa

> > dire. (L iv)

Scaramuré Andiamo insieme a trouar la signora Vittoria;

> [...] & ordinaremo qualche bella matassa; a fin che io rimanghi col credito con questo

babuino [...].

(III, v)

e a isolare un inciso:

Bonifacio Hor per la consuetudine, & uso continuo tra me

> & lei; quella prima fiamma essendo estinta; il cuor mio è rimasto facile ad esser acceso da

nuoui fuochi.

(I, iii)

1.5. Il mezzo punto / : / assai spesso oscilla tra il ruolo della virgola e quello del punto e virgola e si incontra anche a grappolo, nelle battute più lunghe, per suggerire una semplice pausa o una dizione più energica:

> Marca Hordumque hiersera all'hosteria

del Cerriglo. dopo che hebbemo benissimo mangiato, sin tanto che non hauendo lo tauernaio del bisogno: lo mandaimo ad procacciare altroue, per fusticelli; cocozzate, cotugnate & altre bagattelle da passar il tempo: dopó che non sapeuamo che più dimandare: un di nostri compagni finse non so' che debilitá: & l'hoste essendo corso con l'aceto. Io dissi. [...]. All'hora il tauernaio non só che si rinegasse egli: & poi comincia ad cridare: dicendo in nome del diauolo sete voi marchesi o duchi?

(III, viii)

Barra

Siate ben venuto, Messer mio: noi siamo ne la maggior angoscia del mondo: habbiamo hauuto quel ladro (o' non sò come vuol che si chiama il Signor magister) intra le mani: & perche non sappiamo di lettera, è scappato al diauolo.

(III, xiii)

La cosa non è priva di significato, se si pensa che Pietro Aretino usa i due punti solo nelle dedicatorie delle sue commedie, mai nei dialoghi, perché li considera troppo pausanti.

Nel *Candelaio* il segno è usato frequentemente e in modo assai vario. Talvolta, come si diceva, è abbassato alla modesta funzione della virgola:

Bidello Prima ch'i parle: bisogna ch'ì m'iscuse.

Bonifacio Per le paroli che adesso voi hauete detto: credo

che sappiate quanto sij imbroglato &

spropositato il regno d'amore.

(I, iii)

o usurpa il posto del punto e virgola, prima della congiunzione avversativa ma:

Bonifacio solo [...] Di tutto si potrebbe dubitare: ma circa

quel ch'vltimamente dice quanto all'effetto

d'amore [...].

(I, ii)

Gioan Bernardo [...] si tu sapessi far oro non venderesti la

ricetta da far oro: ma con essa lo faresti [...].

(I, xi)

Bruno lo usa pure davanti alle proposizioni consecutive:

Bonifacio Fuggir ti possano tanto: che non possi hauer

mai bene [...].

(I, iii)

Bonifacio [...] ma mi marauiglauo, che influenza noua del

cielo può esser questa che mi vogla faurir tanto: che quella mia signora [...], quel petto di

diamante sij cangiato?

(IV, vi)

e alle causali:

Bonifacio Hor voi fatemi intendere il versaglo dell'amor

vostro: poi che m'hauete donata occasion di

discuoprirui il mio [...].

(I, iii)

Martha sola Credo che [...] sel prenderanno per compagno:

per che saprà egli attizzare il fuoco [...]

(I, xiii)

o nel periodo ipotetico, a separare la protasi dall'apodosi:

Martha Se non me dite: non so altro.

(I, xiv)

Vittoria sola [...] se tutti saggi: non sarebbono saggi. & se

tutti pazzi: non sarebbono pazzi.

(II, iii)

Sanguino Se non hauete di queste malitie: hauete di

quelle, & di quelle, & di quell'altre. Et se non sete fina come posso esser io: sete come può essere

un'altro. (II, iv)

È da segnalare, anche se solo in due casi, la conservazione della consuetudine antica di chiudere le battute di scena con i due punti invece che con il punto:

Pollula Signore aprime la bocca [...]. Et io dico che

quest'oratione non fa per quelli che son pronti a'

dir i fatti suoi a' chi le vuol sapere:

Sanguino Si; ma non vedi che al fine s'è repentito d'hauer

detto? però non gli ne potrà succeder male, per che dice la scrittura in vn certo loco. Chi pecca.

& emenda salvo este:

Pollula Hor ecco il mastro; dimoraremo cqua tutt'oggi

in nome del diauolo che gli rompa il collo.

(I, iv)

1.6. Il punto di domanda è chiaramente un segno assai espressivo; si potrebbe dire con Orazio Lombardelli che Bruno ne abusi. Lo pone, infatti, anche alla fine delle interrogative indirette, indice – nota Aquilecchia – "della accentuata

inflessione declamatoria meridionale"35 della frase:

Lucia Ditemi come passa la cosa?

(III, v)

Marca Dite per che non correuate appresso lui?

(III, xii)

Scaramuré Ditemi quando fustiuo punto dall'amor di colei

per hauerla guardato, à che sito ti staua ella?

(I, x)

mentre gli stampatori coevi già usavano isolare, modernamente, l'interrogativa indiretta con il punto fermo e il punto e virgola.

1.7 Le parentesi, in fine, sono impiegate da Bruno frequentemente e in modo piuttosto variato. Se ne registrano circa un centinaio nella commedia, ora a marcare un vocativo, secondo una convenzione del tempo (Aretino, Machiavelli):

Corcouizzo O' lodato sia Dio (signor eccellente Maestro.) hó

imparato da voi belli consegli [...]

(III, xi)

Gioan Bernardo Tanto che (figlol mio) tornando, al proposito

(V, xix)

o la didascalia dichiarante un interlocutore:

Bonifacio Diauolo (diceuo io) a' costui non è morto

qualche propinquo, familiare, [...]

(I, iii)

Martha sola Mia fe (dissi io) penso che questi presto saranno

pieni di doppioni. [...]

(I, xiii)

ora ancora a isolare una semplice locuzione limitativa:

Scaramuré L'esser fascinato d'amore aduiene quando con

frequentissimo o' ver (benche istantaneo)

intenso sguardo, un occhio [...]

(I, x)

o un inciso più lungo:

Lucia All'hora quell'afflitt'alma (come dismenticata di

tanti segni d'amore che voi gl'hauete mostrati, &

io gl'hò donati ad intendere) disse [...]

.

³⁵ Aquilecchia, 1973, p. 249.

Sanguino

(IV, vi)

come quella d' vn certo Papa: non só se fusse stato papa Adriano (che vendeua i beneficij: piú presto facendone buon mercato, che credenza) il quale era tutto il di co le bilancie in mano [...]. (V, viii)

Per Bruno è dunque fondamentale la scansione interna del testo, segnalata dall'interpunzione in senso non tanto grammaticale, quanto melodico. Questa esigenza realizzata, praticamente, da lui con un uso accorto e finanche pedante dei segni, solo più tardi è risolta teoricamente da grammatici e teorici di drammaturgia. Il Lombardelli, convinto che "un intricato periodo [...] stracca le fauci, debilita l'alito e sminuisce il fiato",³⁶ ad esempio, inserisce le commedie e le tragedie tra i generi che hanno bisogno di particolari cure interpuntive e Leone De' Sommi insiste sull'uso "di un ritmo lento e pausato come sul requisito tecnico fondamentale per il recitante".³⁷

BIBLIOGRAFIA

AQUILECCHIA G., "Lo stampatore londinese di G. Bruno e altre note per l'edizione della 'Cena'", in *Studi di filologia italiana*, XVIII, 1960

AQUILECCHIA G., Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre, Napoli, Bibliopolis, 1991

BADALONI N., "L'arte e il pensiero di Giordano Bruno", in *La letteratura italiana*. *Storia e testi. Il Cinquecento*, 4, II, Roma – Bari, Laterza, 1973, pp. 426-448

BÀRBERI SQUAROTTI G., "Giordano Bruno", in Dizionario critico della letteratura italiana, dir. da V. Branca, vol. I, Torino, UTET, 1973

BECCARIA G. L., Ritmo e melodia nella prosa italiana, Firenze, Olschki, 1964

BORRELLI C., "Interpunzione nel pieno e tardo Rinascimento: teoria e prassi", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione Romanza*, XXIX, 1, 1987, pp. 43-76

Bruno G., Candelaio, comedia del Bruno Nolano Achademico di nulla Achademia; detto il fastidito, in Pariggi, Appresso Guglelmo Giuliano. Al segno de l'Amicizia. M.D.LXXXII.

Bruno G., *Le opere italiane*, ristampate da P. de Lagarde, 2 voll., Gottinga, Dieterische Universitätsbuchhandlung, 1888

BRUNO G., De la causa, principio et uno, G. Aquilecchia (a cura di), Torino, Einaudi, 1973

BRUNO G., La Cena delle Ceneri, G. Aquilecchia (a cura di), Torino, Einaudi, 1973

³⁶ Lombardelli, 1585, p. 48.

³⁷ De Sommi, 1968, p. 40: "come vizio pestilente, poi, li proibisco lo affrettarsi, anzi il costringo, potendo, a recitar molto adagio, et dico molto, facendoli esprimere con tardità ben tutte le parole fin all'ultime sillabe, senza lasciarsi mancar la voce, come molti fanno [...]. Et voglio che sappiate che, quantunque spesso paia a chi recita in scena di dire adagio, non è mai tanto tardo che a l'uditore non paia velocissimo, pur che 'l dir non sia spezzato, ma sostenuto, in modo che non induca afettazione et noia".

- CHIANTERA A., "Pubblico e punteggiatura del Cinquecento", in *Problemi*, 1983, pp. 236-249
- CHIANTERA A., "Le regole interpuntive nella trattatistica cinquecentesca", in *Storia e teoria dell'interpunzione*, E. Cresti N. Maraschio L. Toschi (a cura di), Roma, Bulzoni, 1992, pp. 191-203
- DOLCE L., I quattro libri delle Osservationi, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, MDLX [1560]
- DE SOMMI L., Quattro dialoghi in materia di rappresentazione scenica, Milano, Il Polifilo, 1968
- FIRPO L., "Per l'edizione critica dei Dialoghi italiani di Giordano Bruno", *Giornale storico della letteratura italiana*, 75, 1958, pp. 587-606
- GENTILE G., "Prefazione" a G. Bruno, Opere italiane, I, Bari, G. Laterza e figli, 1907
- GRAF A., "I pedanti", in Attraverso il Cinquecento, Torino, Loescher, 1888
- IMBRIANI V., Natanar II, Lettera al comm. Francesco Zambrini sul testo del Candelajo di Giordano Bruno, Bologna, 1875
- LOMBARDELLI O., L'arte di puntar gli scritti, in Siena, appresso L. Bonetti, 1585
- MARASCHIO N., "L'arte del puntar gli scritti" di Orazio Lombardelli, in *Storia e teoria dell'interpunzione*, E. Cresti N. Maraschio L. Toschi (a cura di), Roma, Bulzoni, 1992, pp. 205-230
- MIGLIORINI B., Storia della lingua italiana, Firenze, Sansoni, 1966
- NENCIONI G., "Parlato-parlato, parlato-scritto, parlato-recitato", in *Strumenti critici*, X, 1976, pp. 1-56
- PIERI M., "Fra scrittura e scena: la cinquecentina teatrale", in *Storia e teoria dell'interpunzione*, E. Cresti N. Maraschio L. Toschi (a cura di), Roma, Bulzoni, 1992, pp. 248-249
- ROMEI D., "La punteggiatura nell'uso editoriale cinquecentesco: Ludovico degli Arrighi e la disputa ortografica del 1524-1525", in *Storia e teoria dell'interpunzione*, E. Cresti N. Maraschio L. Toschi (a cura di), Roma, Bulzoni, 1992, pp. 111-187
- SALVIATI L., Degli Avvertimenti della Lingua sopra il Decamerone, Venezia, D e G. B. Guerra, 1584
- SIRRI R., "Il testo teatrale", in *I moderni ausili dell'Ecdotica*, V. Placella S. Martelli (a cura di), Napoli, 1994, pp. 447-457
- TASSO T., Aminta, Venezia, Manuzio, 1581
- TOGNELLI J., Introduzione all'"Ars punctandi", Roma, Edizioni dell'Ateneo Roma, 1963
- TROVATO P., "Serie di caratteri, formato e sistemi di interpunzione nella stampa dei testi in volgare", in *Storia e teoria dell'interpunzione*, E. Cresti N. Maraschio L. Toschi (a cura di), Roma, Bulzoni, 1992, pp. 89-110
- WAGNER A., "Introduzione" a Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da A. Wagner, dottore, 2 voll., Lipsia, Weidmann, MDCCCXXX

L'INTRODUZIONE E L'AFFERMAZIONE DELLA SCUOLA MEDICA TEDESCA IN GIAPPONE

Giovanni Borriello

Nel marzo 1870, il governo giapponese decide di adottare ufficialmente la medicina tedesca, andando a sostituire in termini di influenza quella britannica. I primi esperti tedeschi giungeranno a Tōkyō nel settembre 1871, e per due decadi domineranno la scuola che diventerà successivamente la prestigiosa Facoltà di Medicina dell'Università Imperiale. Da quel momento in poi tutte le facoltà mediche giapponesi iniziarono ad adottare lo spirito e le pratiche delle scuole mediche tedesche, continuando a farlo sino alla metà del XX secolo.

Alla base della scelta di adottare il modello tedesco, come vedremo, ci sono varie motivazioni. In linea con la sua opera di modernizzazione, il Giappone anche in ambito medico cercherà di adottare il modello del paese che considerava preminente, e senza dubbio all'epoca la Germania lo era.¹ Altro fattore che influenzerà la decisione sarà l'ombra di Siebold. Terzo elemento, di cui bisogna tener conto, è che la maggior parte dei testi su cui i giapponesi concentravano i loro studi medici erano di origine tedesca, spesso in traduzione olandese.

Tuttavia la presenza di medici e studiosi tedeschi nell'Arcipelago è da far risalire ad almeno due secoli prima. I primi tedeschi giunsero in Giappone in gran parte attraverso la Compagnia Olandese delle Indie Orientali.² Il primo, di cui si ha notizia, fu Michael Hohreiter di Ulm, il quale visitò il paese tra il 1614 e il 1620 nel corso di un lungo viaggio in Asia orientale.³ Nel 1683, il chirurgo Christoph Fink ebbe l'opportunità di visitare Deshima. Molti altri viaggiatori tedeschi porteranno informazioni del Giappone in Germania e in Europa verso la fine del XVII secolo, contribuendo alla conoscenza di un paese ancora così lontano e misterioso.

Una prima opera dettagliata sul Giappone è *Descriptio regni japoniae* del geografo Bernhard Varen pubblicata nel 1649, che descriveva il paese da vari punti di vista.⁴

Anche in ambito medico i contatti divennero sempre più stretti. Il primo medico di stanza a Deshima fu proprio un tedesco Caspar Schambergen giunto in Giappone nel 1641,⁵ il quale avrà anche l'opportunità di partecipare all'*Hofreis*

¹ All'epoca vari eminenti clinici e scienziati lavoravano in Germania, tra i quali si ricordano il fisiologo Johannes Müller, l'internista Johannes Lukas Schönlein, gli anatomisti Theodor Schwann e Jocob Henle. Rudolf Virchow porrà le basi dell'anatomia patologica moderna con la sua teoria sulla patologia cellulare. Nel campo della chirurgia Richard von Volkmann e Theodor Billroth introdurranno nuovi metodi di trattamento chirurgico, ponendo le basi per la ricerca clinica in tale ambito.

² Kreiner, 1984.

³ Kreft, 1998, p. 256.

⁴ Borriello, 2004, p. 98.

⁵ Michel, 1995, pp. 3-28.

(viaggio annuale) nel 1649, in qualità di chirurgo.6

Alcune settimane prima che Schambergen fosse scelto per partecipare al viaggio ad Edo, quattro giovani giapponesi giunsero a Deshima per studiare le sue pratiche mediche. Successivamente ad Edo la sua popolarità divenne così grande che gli fu chiesto di rimanere e dare lezioni di medicina europea. Quando finalmente rientrò a Nagasaki il 14 novembre 1650, lo *shōgun* mostrò la sua profonda gratitudine, facendogli dei ricchi doni.⁷

L'influenza di Schambergen fu talmente forte da dar vita ad una scuola, la *Kasuparu-ryū geka* (Scuola chirurgica di Kaspar). I suoi allievi più famosi saranno Inomata Denbei e Kawaguchi Ryōan. I suoi insegnamenti sono raccolti in varie opere, in cui vi sono anche riferimenti alle patologie umorali degli Ippocratici e di Galeno.⁸ I successori di Schambergen, tra cui Hoffmann, Katz, Palm, Striefen e Ten Rhijne,⁹ in parte tedeschi, in parte olandesi, ma dai giapponesi considerati sempre olandesi, onde poter mettere piede nel Paese, porteranno avanti la sua scuola che successivamente sarà conosciuta come *Oranda-ryū geka* (o *Kōmō-ryū geka*, Scuola chirurgica olandese), insegnando medicina europea anche a vari interpreti giapponesi, alcuni dei quali diverranno così abili da essere dichiarati "dottori".¹⁰

Nel settembre 1690, il medico tedesco Engelbert Kaempfer giunse in Giappone al seguito della compagnia olandese, per restarvi fino all'ottobre 1692. Durante questi due anni oltre ad occuparsi della cura dei pazienti, si impegnerà molto nella formazione dei medici giapponesi. Egli ebbe anche per due volte, nel 1691 e nel 1692, la possibilità di unirsi al capitano (*opperhoofd*) dell'agenzia di Deshima per partecipare al viaggio annuale alla corte shogunale di Edo. Oltre alla sua attività medica Kaempfer condusse un'ampia indagine sul Giappone, i cui risultati saranno pubblicati postumi, nel 1727, in un'opera dal titolo *The History of Japan*, che resta una delle fonti più consultate sul Giappone per la prima parte dell'epoca Tokugawa.¹²

All'epoca si stavano registrando dei cambiamenti significativi nell'ambito della storia della medicina giapponese. Si verificava un graduale allontanamento dalla medicina cinese ed un avvicinamento alle teorie empiriche delle scienze occidentali. A tal proposito risulteranno importanti le opere dei chirurgi tedeschi Wilhelm Hufeland e Lorenz Heister tradotte da Sugita Genpaku. Altrettanto importante risulta la traduzione del *Compendium institionum chirurgicum* di Joseph von Plenck.¹³

Un'opera pionieristica circa la medicina occidentale sarà l'Oranda geka shinan

8 Otori, 1964, p. 260.

⁶ Goodman, 1967, p. 29.

⁷ Ivi, p. 44.

⁹ Michel, 1989, pp. 75-125.

¹⁰ Van Gulik, 1991, pp. 39-42.

¹¹ Haberlandt, 1993.

¹² Massarella, 1995.

¹³ Vianden, 1985.

(Sommario di chirurgia olandese) del 1772, attribuita a Motoki Ryōei. ¹⁴ Già allievo di Willem ten Rhijne, sotto la cui guida sembra intraprendesse la traduzione di un trattato di anatomia il *Pinax microcosmographicus* del tedesco Johann Remmelin, dalla sua edizione olandese del 1667. Risultato del lavoro fu una prima "Carta anatomica" del corpo umano che circolò ampiamente in forma di manoscritto prima di essere data alle stampe da Suzuki Sōden nel 1772, precedendo di due anni il famoso *Kaitai shinsho* (Nuovo trattato di anatomia). ¹⁵

La stesura del *Kaitai shinsho* dovuta a Maeno Ryōtaku, Sugita Genpaku ed altri, è strettamente legata ad un evento al quale furono testimoni nel marzo 1771, ovvero la dissezione del corpo di una donna giustiziata. Durante l'operazione saranno colpiti dalla straordinaria somiglianza tra gli organi del corpo dissezionato e ciò che appariva nelle tavole di un trattato olandese di anatomia. Ciò li stimolerà a portare a termine la traduzione del principale testo in loro possesso su cui stavano lavorando e cioè la traduzione olandese del trattato tedesco *Anatomische Tabellen* di Johann Kulmus pubblicato nel 1722 e conosciuto come *Tafel Anatomia* (o *Taheru Anatomia*).¹⁶

Le *Anatomische Tabellen* di Kulmus: "[...] hanno rappresentato il primo tentativo di successo, che riassume in forma chiara e facilmente accessibile attraverso l'uso di immagini il complesso delle conoscenze anatomiche, a circa due secoli dalla comparsa dell'opera di Andrea Vesalio 'De corporis humani fabrica' del 1543. Il successo dell'opera di Kulmus è testimoniato anche dalle numerose traduzioni in altre lingue".¹⁷

Nel XVIII secolo, si suppone che l'influenza tedesca partita da Nagasaki, ed in particolare da Deshima, continuò a prendere piede nel paese.

La seconda decade del XIX secolo è segnata da cambiamenti importanti, soprattutto per quanto riguarda un sempre più regolare insegnamento delle scienze mediche. In questo contesto si colloca quello che è considerato il più importante medico e scienziato europeo a giungere in Giappone: il tedesco Philipp Franz von Siebold.

In qualità di ufficiale medico di stanza a Deshima, Siebold sarà in Giappone, per la prima volta, dall'agosto 1823 al settembre 1829, e sarà definito dall'*opperhoofd* come "un medico molto famoso in Europa, abile in chirurgia, oftalmologia, ostetricia...". Durante il suo soggiorno contribuirà alla formazione di numerosi medici che diverranno poi famosi nell'ambito della medicina giapponese e mondiale.¹⁸

Il numero di coloro che studiarono sotto Siebold fu così alto che gradualmente anche i funzionari dello shogunato cominciarono a prestare attenzione a questo nuovo movimento nel campo della medicina. Siebold farà anche i primi passi per l'introduzione della vaccinazione jenneriana nell'Arcipelago. Infatti, in una lettera

¹⁵ Tamburello, 1980, pp. 19-50.

¹⁴ Goodman, 1967, p. 67.

¹⁶ Keene, 1952, pp. 28-31.

¹⁷ Goerke, 1974, p. 417.

¹⁸ Borriello, 1999, pp. 1-14.

del 18 novembre 1823, inviata allo zio, egli scrive: "Ich habe die Vaccine auf Japan eingeführt" (Ho introdotto la vaccinazione in Giappone). Tuttavia i suoi saranno più che altro dei tentativi spesso falliti a causa della cattiva qualità del siero, che si deteriorava durante il lungo viaggio da Batavia. La vaccinazione sarà introdotta solo successivamente da una altro medico tedesco, Otto Mohnike a partire dal 1848.¹⁹

Dopo che nel 1863 le varie legazioni europee e quella americana si stabilirono in Giappone, la Gran Bretagna assunse subito un ruolo di leadership. Durante il decennio cruciale 1861-1871, che vedrà il crollo dello shogunato Tokugawa e la restaurazione imperiale, anche la medicina britannica divenne quella più influente nel Paese, grazie soprattutto a William Willis, primo ufficiale medico al servizio della legazione britannica e leader del movimento della restaurazione.²⁰

Al momento del suo insediamento, nella primavera del 1868, tra i vari obiettivi del suo governo, il giovane Imperatore Meiji, proclamava: "Scienze e conoscenze dovranno essere ricercate in tutto il mondo per stabilire le solide basi dell'Impero". ²¹ Ciò porterà il Giappone a dar vita ad una campagna di acquisizione ed adozione, senza precedenti, di conoscenze dalle nazioni occidentali. Missioni giapponesi visiteranno America ed Europa, e consiglieri stranieri (*oyatoi gaikokujin*) giungeranno nell'Arcipelago.

Naturalmente anche in campo medico si necessitava di una scelta e, nel 1869, la Corte Imperiale chiese consiglio a due medici, Iwasa Jun e Sagara Chuan, che avevano studiato medicina occidentale a Nagasaki. Entrambi erano propensi alla medicina tedesca, ma erano altresì affascinati dalla figura e dalla preparazione di Willis. Essi, quindi, a loro volta chiesero consiglio al missionario protestante Guido Verbeck, che divenne la voce decisiva.²²

Anche quest'ultimo sosteneva che la medicina tedesca fosse la scelta migliore. Quindi, alla fine del 1869, Iwasa Jun e Sagara Chuan raccomandarono il governo di invitare insegnanti di medicina dalla Germania.

Quando l'Ambasciatore prussiano in Giappone, Max von Brandt, ricevette il 14 febbraio 1870 la richiesta di due insegnanti di medicina tedeschi, egli raccomandò Berlino di sceglierli tra gli ufficiali medico dell'Esercito.²³

Infatti, a seguito delle richieste giapponesi, il 17 marzo 1870, Von Brandt inviò una serie di lettere ai ministri giapponesi degli esteri e dell'educazione:

Eccellenze,

Ho avuto l'onore di ricevere il giorno 14 del mese di febbraio le Vostre richieste e mi dichiaro pronto a collaborare volentieri con il Vostro governo al

¹⁹ Borriello, 2005, pp. 101-102.

²⁰ Ishibashi - Ōgawa, 1969, pp. 71-84.

²¹ Chitoshi, 1949, p. 107.

²² Verbeck giunto a Nagasaki il 7 novembre 1859, alcuni anni dopo ebbe il permesso dal *bakufu* Tokugawa di aprire qui una scuola di lingue straniere che prevedesse anche dei corsi introduttivi di scienze occidentali. Successivamente nell'estate del 1869 si trasferì a Tōkyō dove inaugurò una nuova scuola governativa. Whitney, 1885, p. 331.

²³ Müller, 1888, p. 316.

fine di soddisfare il Vostro desiderio di ricevere due medici tedeschi che possano contribuire allo sviluppo della scuola medica di Edo.

Nel manifestare la mia completa disponibilità indico come unica condizione il fatto che i medici tedeschi inviati abbiano rapporti unicamente con il Ministero e siano completamente indipendenti nel loro agire da qualsiasi altro medico straniero.

Sollecito, altresì, quindi di predisporre a carico del governo imperiale le spese di viaggio e per l'equipaggiamento di entrambi i medici.

Con stima l'Ambasciatore prussiano, Brandt.²⁴

Successivamente Von Brandt scrisse anche al governo prussiano di Berlino, consigliando di inviare due ufficiali medico, che avrebbero assolto a pieno al loro incarico, e sarebbero diventati probabilmente anche medici personali di sua maestà l'Imperatore.25

Nel maggio 1870, il governo prussiano inviò in Giappone il maggiore Leopold Müller, Oberarzt, che aveva condotto con successo una missione simile ad Haiti tra il 1857 ed il 1867, operando in qualità di Ispettore generale dell'Esercito e degli ospedali militari dell'isola.26

Nato il 24 luglio 1824 a Mainz, Müller aveva studiato medicina a Bonn nel 1842-44 e poi a Berlino, dove si laureò nel febbraio 1847.27

Dopo aver portato a termine la missione di Haiti e controllato un'epidemia di tifo nella Prussia orientale, fu promosso al rango di Oberarzt poco prima di essere scelto per la missione in Giappone.

Come suo assistente Müller scelse Theodor Hoffmann, ufficiale medico della Marina, che aveva studiato medicina a Breslau e si era laureato anch'egli all'Accademia medica di Berlino. Successivamente aveva effettuato il tirocinio in medicina interna a Le Charité Hospital con Ludwig Traube, pioniere della patologia sperimentale e specialista di malattie polmonari.

I dettagli e le condizioni del loro contratto, di durata triennale, furono definite nel corso di una riunione preliminare che si tenne a Tōkyō alla presenza di Von Brandt, Sawa Moriyoshi, Ministro degli Affari Esteri, e Matsudaira Yoshinaga, direttore giapponese dell'esistente scuola medica, l'11 luglio 1870.

Müller e Hoffmann furono assegnati alla legazione tedesca e dipendevano direttamente dal Monbushō (Ministero dell'Educazione).

Nel suo diario Müller, infatti, sottolinea:

Uno degli aspetti principali del contratto era che noi, al servizio della legazione tedesca in Giappone, dipendevamo esclusivamente dal Ministero dell'Educazione e da nessun altra istituzione giapponese. [...] Nessuno poteva essere assunto nella scuola senza il nostro consenso. Questa grande

²⁴ Von Brandt, 1906, p. 8.

²⁵ Müller, 1888, p. 316.

²⁷ Ishibashi - Ōgawa, 1969, pp. 85-98. Cfr. Borriello, 2002, p. 61.

indipendenza era di importanza decisiva per i nostri successi.²⁸

Essi, quindi, avevano completa autonomia ed autorità in tutti gli ambiti della formazione, incluso la selezione degli studenti, e sarebbero stati i diretti superiori di tutto il personale giapponese e straniero della scuola. Questioni finanziarie e disciplinari erano gestite, invece, da un direttore giapponese. Questa indipendenza era considerata da Müller essenziale per il successo della missione.

Tuttavia, questa clausola relativa all'indipendenza assoluta dei due medici sarà qualcosa di esclusivo, che non si verificherà più successivamente. Infatti, non sarà più contenuta nei contratti che saranno stipulati in seguito con altri medici che giungeranno nel Paese.

Pochi giorni dopo la stipula del contratto, lo scoppio della Guerra Franco-Prussiana, il 19 luglio 1870, portò i due ad essere impegnati al servizio del loro paese e quindi la missione in Giappone fu rinviata, e Müller temeva addirittura il definitivo annullamento. Ma la situazione si risolse per il meglio. Infatti, con la fine delle ostilità ed il trattato di pace, siglato a Francoforte il 10 maggio 1871, i due ripresero i preparativi per la partenza. Un mese dopo, il 3 giugno 1871, salparono a bordo della nave *America* per il Giappone, via New York e San Francisco, giungendo a Yokohama il 23 agosto di quell'anno.

Intanto, visto il ritardo del loro arrivo, erano passati più di un anno e mezzo rispetto al programma iniziale, le autorità giapponesi avevano fatto uso per la loro scuola medica di medici francesi, olandesi e danesi che si erano alternati nel Paese.

Con l'arrivo dei due medici tedeschi inizia una nuova epoca per la storia della medicina giapponese. Un terzo insegnante tedesco, Karl Dönitz, sarà assunto successivamente. I suoi insegnamenti copriranno tutti gli aspetti dell'anatomia, incluso dimostrazioni pratiche sui cadaveri che rappresentavano i primi passi della medicina legale.

In merito ai loro primi anni di attività in Giappone, siamo informati da varie fonti, tra cui gli "Skizzen und Erinnerungen aus der Zeit des geistigen Umschwungs in Japan, 1871-1876", con sottotitolo "Tokio-Igaku", che Müller pubblicò nel 1888 sulla rivista *Deutschen Rundschau*. Lo *Shutōjo* (Istituto per le vaccinazioni), la scuola che Müller e Hoffmann riorganizzarono era stata fondata a Tōkyō nel 1858 da cinque medici giapponesi che avevano studiato medicina occidentale. Nel 1860, lo *Shutōjo* divenne *Seiyō Igakujo* (Istituto per l'educazione medica occidentale) ed ottenne il supporto finanziario del governo militare. Furono realizzati dormitori per gli studenti, e si iniziarono ad impartire lezioni di medicina occidentale. Nel 1868 il governo Meiji prese il controllo della scuola e la rinominò *Igakujo* (Istituto di medicina). Nel 1869 la scuola medica divenne ufficialmente conosciuta come *Tōkō* (Scuola orientale), sebbene spesso ci si riferiva ad essa ancora con il vecchio nome di *Igakujo*. L'istituzione parallela, nota come *Kaiseisho*, o anche *Kaiseijo*, fu aperta nel 1863 ed in essa si tenevano lezioni di lingue europee, letteratura, e arti pratiche. Quando l'*Igakujo* divenne *Tōkō*, il *Kaiseisho* fu

²⁸ Müller, 1888, p. 316.

chiamato Nankō (Scuola meridionale).29

In occasione della loro prima visita, dopo i ringraziamenti di rito da parte delle autorità giapponesi, Müller tenne un breve discorso sulla natura della loro missione, tradotto da Shiba Ryokai, medico della scuola che aveva studiato medicina occidentale a Nagasaki.

Per quanto riguarda lo staff a disposizione della scuola, indispensabile era il ruolo degli interpreti, sebbene uno solo di essi si distinse, Miyake Shū, che era stato per alcuni anni membro della missione medica americana ed aveva acquisito una buona padronanza della lingua inglese, oltre che una buona conoscenza della medicina e della sua terminologia.³⁰

Il materiale didattico che Müller trovò alla *yashiki* non era di grande interesse ed utilità. Molti testi medici erano ormai datati e quasi tutti in lingua olandese ed inglese, solo uno era in tedesco, il *Buch von gesunden und kranken Menschen* di Carl Ernst Bock. Quindi gli unici testi utilizzabili erano quelli che i due medici tedeschi avevano portato con sé. Di conseguenza per alcuni mesi dovettero arrangiarsi con tali libri ed altro materiale (scheletri e strumenti medici) che erano riusciti a reperire sul posto.

Prima dell'accesso all'*Igakujo* gli studenti solitamente trascorrevano alcuni anni come apprendisti presso medici, quindi la scuola era vista come un'ulteriore fase di apprendimento.

In merito al programma formativo, Satō Shōchū, direttore della scuola, e i suoi colleghi giapponesi desideravano assegnare a vecchi studenti una posizione di rilievo, ma Müller si oppose a tale criterio di scelta, prima di averne valutato le conoscenze nel campo dell'anatomia, fisiologia e chirurgia. Otto giorni dopo il suo arrivo a Yokohama, quindi, Müller esaminò i diciannove studenti che i giapponesi avevano considerato i migliori tra i circa trecento che avevano partecipato alle selezioni. Il risultato fu il seguente:

Nessuno ha una preparazione in anatomia e fisiologia; nessuno è in grado di descrivere la circolazione del sangue (sebbene molti abbiano già studiato cardiologia), nessuno è capace di distinguere la gamba destra dalla sinistra, e motivare la propria scelta.³¹

Il loro limitato lessico anatomico era esclusivamente in cinese, e strettamente legato a studi teorici piuttosto che a reali dissezioni. Ad esempio, il termine *kin-miaku*, "legamenti", era usato per ogni struttura – vena, nervo o vaso linfatico – che potesse vagamente somigliare ad un legamento.

Müller avrebbe preferito rinviare le sue lezioni a quando gli studenti avrebbero completato la loro prima fase di formazione, ma tuttavia accettò il fatto che, per scopi pratici, fosse obbligato ad iniziare il corso senza alcun indugio per mantenere

-

²⁹ Borriello, 2002, p. 62.

³⁰ Successivamente Miyake studierà medicina in Germania e diverrà professore di patologia e storia della medicina della scuola nel 1882.

³¹ Müller, 1888, p. 442.

buoni i rapporti e soprattutto continuare ad avere il supporto dei giapponesi.

Oltre alle lezioni mediche tradizionali, Müller ed Hoffmann, nel tentativo di accelerare il programma di formazione, aggiunsero lezioni sul bendaggio, farmacologia, e sul come visitare i pazienti. Ma gli studenti non erano in grado di far fronte a questi corsi supplementari, e quindi divennero sempre più discontinui.

La lingua in cui si tenevano le lezioni dipendeva da quella parlata dagli interpreti, solitamente tedesco o inglese. Müller e Hoffmann usavano loro appunti preparati con cura in forma di dispense, che dopo essere state tradotte dagli interpreti venivano distribuite agli allievi.

Nel pomeriggio gli studenti migliori, a cui Müller dava descrizioni più dettagliate nel corso delle lezioni, davano ripetizioni agli altri. Ogni domenica venivano tutti esaminati sugli argomenti della settimana.

Alla fine di dicembre il Ministro dell'Educazione, Ōki Takato, stabilì che il numero di studenti a cui era permesso continuare gli studi doveva essere determinato in base agli esami. Solo 59 li superarono. A seguito di ulteriori ritiri si arrivò a 35 studenti.

La necessità per gli studenti di assistenti che parlassero tedesco divenne sempre maggiore, e Müller selezionò i sei candidati più promettenti a cui darà personalmente istruzioni ogni giorno. Ma anche in questo caso la cosa fu complicata dal fatto che era disponibile solo un testo di grammatica solitamente usato per insegnare il tedesco a persone che parlavano l'inglese. Quindi era necessario trovare qualcuno che parlasse inglese e traducesse la grammatica in giapponese; gli studenti poi traducevano il testo giapponese in tedesco.

Dopo alcuni mesi Müller ed Hoffmann si convinsero del fatto che fosse estremamente necessario impostare un programma di formazione preliminare. Le lacune degli studenti nel campo della chimica, biologia, fisica, così come per il tedesco, erano quasi insormontabili. L'Ambasciatore Von Brandt ebbe la richiesta di chiedere a Berlino di reclutare personale per insegnare queste materie. Intanto il numero di studenti fu ulteriormente ridotto, e non ne furono accettati dei nuovi.

Nonostante varie proposte da parte dei giapponesi, dopo varie discussioni, Müller riuscì ad impiegare due tedeschi, Simmons e Wagener, affidando loro un incarico temporaneo sino alla costituzione della nuova facoltà. Simmons, giunto in Giappone poco prima dello scoppio della Guerra Franco-Prussiana, all'arrivo di Müller, era consigliere per la costruzione di un ospedale in stile europeo. Wagener, invece, aveva insegnato chimica, matematica e fisica in una scuola secondaria.

Nel gennaio 1872 la scuola medica fu ufficialmente riconosciuta e il suo nome fu cambiato da *Igakujo*, o *Tōkō*, a *Dai-ichi Daigaku-ku Igakkō*.

Gli altri docenti dei corsi preparatori furono selezionati dallo stesso Von Brandt, e dagli ufficiali dell'Ambasciata giapponese di Berlino. Il primo contingente arrivò nel marzo 1873: Franz Martin Hilgendorf, che era stato *Dozent* di zoologia alla Leopold Akademie di Dresda, per insegnare matematica e storia naturale; Hermann Cochius, *Oberlehrer* alla scuola secondaria di Berlino, per insegnare matematica, fisica, e chimica; e Hermann Funk, un filologo di Berlino, per latino e greco. Essi furono raggiunti a luglio da Viktor Holtz, per geografia e storia. Lo staff fu completato alcuni mesi dopo con l'arrivo di Rudolph Lange, altro filologo di

Berlino, per le lingue straniere.

Müller raccomandò che la scuola preparatoria dovesse essere una sorta di ginnasio tedesco. I corsi sarebbero dovuti durare sette anni, con una formazione nelle scienze, lingue moderne, e latino. Dopo il loro completamento uno studente avrebbe seguito i cinque anni della scuola medica, a cui seguivano tre anni di post-laurea in Germania. I giapponesi, inizialmente scettici, adotteranno la proposta di Müller solo nel 1886.

Con la scuola preparatoria adeguatamente organizzata, Müller stabilì un curriculum formativo di sette anni con un ottavo anno di attività pratica in un ospedale. I primi tre anni erano destinati a corsi pre-medici; seguiti da quattro anni di formazione clinica. Alla fine di ogni anno vi era un esame.

La filosofia era tutta tedesca, con particolare enfasi a lezioni e dimostrazioni pratiche. Le lezioni più stimolanti erano quelle di anatomia, che prevedevano anche dissezioni. La diagnosi ed il trattamento delle malattie veniva insegnato nelle lezioni cliniche, durante le quali alcuni studenti facevano anche una parziale esamina dei pazienti.

Primo anno: lingua tedesca, aritmetica, geografia generale, studi cinesi e giapponesi.

Secondo anno: lingua tedesca, geometria, geografia, storia, latino medico, introduzione alle scienze naturali.

Terzo anno: lingua tedesca scientifica, latino, matematica, chimica, fisica e scienze naturali.

Quarto anno: anatomia, lingua tedesca, latino, matematica, chimica, fisica e scienze naturali.

Quinto anno: dissezione, fisiologia, chirurgia generale, esperimenti in laboratorio, istologia, scienze naturali, chimica e fisica.

Sesto anno: patologia generale, terapeutica, farmacologia, specializzazioni chirurgiche, metodi di diagnosi clinica.

Settimo anno: policlinico, diagnosi fisica, anatomia chirurgica, oftalmologia.

Ottavo anno: policlinico, incarichi ospedalieri e lezioni pratiche sulle principali materie.³²

Gli studenti erano sottoposti ad esami pubblici alla presenza di membri della delegazione diplomatica tedesca ed alti ufficiali del governo giapponese. Memorabile fu la presenza dell'Imperatore Meiji ad un esame, evento che diede grande fierezza a Müller, ed ai suoi colleghi tedeschi e giapponesi.

Se completavano con successo l'iter di studi, gli studenti ricevevano un diploma che li dichiarava qualificati a ricoprire ogni posizione medica in Giappone.

Oltre al curriculum di studi, furono determinati anche i criteri per la selezione degli studenti. Età, formazione precedente e condizione fisica erano i requisiti principali:

1) L'età richiesta era tra i 14 e i 16 anni. Poiché non vi erano certificati di nascita in Giappone, l'età era stimata sulla base dello sviluppo fisico ed intellettuale.

³² Ivi, p. 448.

- 2) Una formazione di base in cinese e giapponese commisurata all'età del candidato. Questa sarà continuata nel primo anno preparatorio poiché la conoscenza del cinese era considerata un requisito indispensabile.
 - 3) Una sana e robusta costituzione fisica.33

La quota di iscrizione era l'equivalente di 40 DM al mese, ed includeva vitto, alloggio, libri, divisa e altre spese occasionali. Agli studenti che non potevano pagare la tassa era richiesto di prestare servizio medico per il governo dopo aver concluso gli studi con uno stipendio di circa 600 DM. Il servizio doveva continuare sino all'estensione del debito, che veniva progressivamente scalato dallo stipendio.

Importanti risultavano anche i periodi di formazione in Germania. Già nel 1870, lo stesso anno in cui la medicina tedesca veniva adottata ufficialmente, dodici giapponesi furono inviati in Germania per studi post-laurea a spese del governo. Tra di essi si ricorda Ōsawa Kenji, che studiò neurofisiologia con Hermann von Helmholtz. Rientrò a Tōkyō dopo quattro anni e fu nominato assistente di Ernest Tiegel, professore di fisiologia. Nel 1878, Ōsawa condusse un secondo periodo di studio in Germania di quattro anni, scegliendo di studiare chimica medica con Felix Hoppe-Selyer. Rientrato in Giappone nel 1882, fu nominato professore di fisiologia e chimica medica. Ōsawa sarà considerato "il padre della fisiologia giapponese". Successivamente i migliori laureati trascorreranno sempre dei periodi di studio in Germania.

A partire dal 1888 tutti i professori della scuola saranno giapponesi, fatta eccezione, come vedremo, per Erwin Baelz, professore di medicina interna, e Julius Scriba, professore di chirurgia. Scriba sarà sostituito da Sato Sankichi nel 1893, mentre Baelz terminerà il suo incarico nell'aprile 1902.

Nell'agosto 1874, alla data della scadenza del loro contratto, i giapponesi, resisi conto che non avevano nessuno che potesse rimpiazzarli, chiesero a Müller e ad Hoffmann di continuare il loro lavoro rinnovando di un ulteriore anno il loro contratto. Essi furono, inoltre, nominati medici personali dell'Imperatore.

Alla fine del 1874, Albrecht Wernich di Konigsberg giunse in Giappone per sostituire Hoffmann, ed Emil Schultze da Berlino per sostituire Müller. Essi conclusero il loro incarico all'*Igakujo* a Pasqua del 1875, ma continuarono come medici dell'Imperatore sino al 23 novembre.

Alla loro partenza furono salutati con ovazione e ricevettero in dono preziosi regali. Rientrato in Patria, Hoffmann scriverà il primo studio sul *beriberi*,³⁴ che ancora oggi è ritenuto scientificamente valido. Müller pubblicherà, invece, un articolo sul *Deutsche Rundschau* descrivendo le sue impressioni e la sua esperienza in Giappone.³⁵

Il successore di Müller, Emil Schultze, era assistente al dipartimento di chirurgia del Charité Hospital di Berlino. Molto apprezzato dai suoi studenti, egli rinnovò il suo contratto per altri tre anni. Albrecht Wernich, sostituto di Hoffmann, era, invece, docente del Politecnico di Berlino, ed esperto nel campo della

³⁴ Hoffmann, 1873-1876, pp. 16-21. Cfr. Borriello, 2003, pp. 83-95.

_

³³ Ivi, p. 450.

³⁵ Müller, 1888, p. 316.

ginecologia e dell'ostetricia. Rientrò dal Giappone nel 1878. Nel 1876, Hans Giercke subentrò a Dönitz a Tōkyō, con un contratto triennale, dove tenne le prime lezioni di anatomia comparata. Johann Tiegel, nominato professore di fisiologia nel 1877, insegnerà anche patologia, igiene e medicina legale. Resterà a Tōkyō sino al 1883.

Nel 1876, l'internista Erwin Baelz fu inviato a Tōkyō dai rappresentanti giapponesi di Berlino. Egli era stato assistente di Wunderlich a Lipsia e divenne professore prima di partire per il Giappone. Oltre alla medicina interna, egli insegnò anche ginecologia ed ostetricia. Successivamente sarà il primo ad insegnare psichiatria. Nel 1880, il suo contratto fu rinnovato per altri 4 anni, e poi ancora fino al 1902. Oltre ad insegnare e praticare medicina, egli era anche interessato alle malattie infettive in Giappone, la prevenzione delle epidemie e l'efficacia dei bagni termali. La sua reputazione attirò addirittura pazienti dalla Cina e dall'India. Dal 1890 Baelz sarà medico privato della famiglia imperiale. Egli darà le sue ultime lezioni nel 1902, sebbene resterà nel Paese sino al 1905. I suoi studenti lo consideravano "il padre della medicina giapponese". Nel 1907, una sua statua di bronzo fu eretta nel cortile dell'università. Dopo il suo ritorno in Patria, ottenne importanti riconoscimenti.³⁶

L'ultimo chirurgo tedesco a recarsi a Tōkyō, Julius Scriba, giunse nel 1881. Professore dal 1879, a Tōkyō insegnerà non solo chirurgia ma anche dermatologia, oftalmologia e medicina legale. Considerato il migliore chirurgo di tutto il Giappone, realizza la prima nefrectomia nel 1888. Nel 1893, divenne medico della Missione Imperiale Tedesca. Nel 1901 lasciò l'università, e nel 1902 fu nominato primo chirurgo dell'ospedale di Tōkyō.

Josef Disse, l'ultimo anatomista tedesco a lavorare a Tōkyō, insegnò istologia, embrionologia ed anatomia patologica. Dopo sette anni, rientrò in Germania.

A partire dal 1872, i medici tedeschi inizieranno anche a tenere lezioni in altre scuole mediche. Dal 1872 al 1876, Ferdinand von Langegg, che, oltre alla sua specializzazione, la chirurgia, insegnò anche anatomia, ostetricia, patologia e successivamente medicina interna, fu docente alla scuola medica di Kyōto. Sarà inventore di un'apparecchiatura per l'anestesia. L'austriaco Albrecht von Roretz insegnò medicina dal 1877 al 1880 a Nagoya, poi per un anno a Kanazawa e successivamente per tre anni a Yamagata.

Dal 1877 al 1881, Heinrich Botho Scheube insegnò a Kyōto; oltre alla sua specializzazione, la medicina interna, egli insegnò anche fisiologia, istologia e diagnostica. Concentrerà i suoi studi in Giappone sul *beriberi*.³⁷

Richard Wunsch sarà l'ultimo medico tedesco di questa generazione. Egli non insegnò all'università, ma fu medico alla corte dell'Imperatore di Seoul. Per consiglio di Baelz, egli si recherà a Tōkyō in missione medica dal 1905 al 1908. Tuttavia, non riuscì a soddisfare il suo desiderio di praticare nell'Arcipelago, in quanto a partire dal 1908, i medici stranieri saranno abilitati alla pratica solo se avevano una formazione giapponese. Per questo motivo si recò a lavorare come medico ospedaliero a Tsing-tau, dove morì nel 1911.

-

³⁶ Borriello, 2007, pp. 89-94.

³⁷ Scheube, 1880-1884, pp. 287-294.

Si può quindi dire che tutti gli esperti medici che furono invitati in Giappone avevano sia una formazione generale in campo medico sia erano specializzati in particolari settori. Inoltre, tutti avevano interessi anche esterni alla medicina, e si impegneranno nella risoluzione dei problemi del Paese e soprattutto nella formazione di giovani studenti.

Man mano che le università giapponesi iniziarono a svilupparsi, i professori tedeschi furono sostituiti da quelli giapponesi. In questo modo inizia il terzo ed ultimo periodo delle relazioni tra Giappone e Germania nel campo della medicina: ciò avvenne con l'inizio del secolo successivo, quando con l'ormai rafforzamento del sistema medico occidentale nel Paese, i medici giapponesi erano in grado di contribuire allo sviluppo della medicina con ricerche e lavori propri.

Molti medici giapponesi che avevano studiato con insegnanti tedeschi continueranno la loro formazione in Germania, in particolare con Robert Koch, Emil von Behring e Paul Ehrlich.

Uno dei migliori allievi di Baelz fu Shibasaburō Kitasato che giunse in Germania nel 1885 e fu per cinque anni assistente di Koch. Insieme ebbero successo nel preparare la coltura pura del tetanus bacilli, aprendo una nuova èra nella sieroterapia della difterite e del tetano. Nel 1890 Kitasato ebbe la possibilità di prolungare il suo soggiorno in Germania ed iniziare a lavorare presso il laboratorio di Behring sulla vaccinazione contro il tetano. A seguito di tali ricerche i due pubblicarono un saggio dal titolo "Über das Zustandekommen Diphterieimmunität und der Tetanusimmunität bei Tieren". Questo lavoro sarà la base per la produzione del siero del tetano e della difterite, e Behring nel 1901 ricevette il premio Nobel per il suo contributo scientifico. Nel 1892, Kitasato rientrerà in Giappone dove fonderà un laboratorio privato con attrezzatura tedesca, restando in contatto con Koch, che visiterà il Paese nel 1908.38

Uno degli allievi più importanti di Kitasato fu Sahachirō Hata, che divenne famoso a livello internazionale come allievo di Paul Ehrlich, padre della chemioterapia. I due diventeranno anche famosi per aver trovato la cura della sifilide. Questa medicina prima chiamata Ehrlich-Hata 606, divenne poi il famoso Salvarsan.

Moriharu Miura lavorò, invece, per molti anni con il famoso patologo Rudolf Virchow nel suo istituto di Berlino. Rientrato in Giappone, egli divenne il primo direttore dell'Istituto di Anatomia Patologica.

Rintarō Mori, meglio conosciuto come Ōgai Mori, fu uno della prima generazione di medici giapponesi a studiare in Germania. Dopo aver iniziato la sua formazione medica nel 1877, divenne ufficiale medico dell'Esercito e fu inviato in Germania per studiare igiene, soprattutto in ambito militare. Dal 1884 al 1888, egli trascorse un anno a Lipsia, Dresda, Monaco e Berlino, lavorando nei laboratori dei massimi esperti tedeschi del settore, Franz Hoffmann, Max von Pettenkofer e Robert Koch.39

Come già menzionato, nelle prime fasi del loro sviluppo nel Paese, la

³⁹ Borriello, 2004, pp. 113-134.

³⁸ Ogawa, 2003, pp. 3-28.

ginecologia e l'ostetricia furono insegnate da chirurgi ed internisti tedeschi. Nel 1880 Ikujirō Sakurai fondò una scuola occidentale per levatrici.

La pediatria fu introdotta come materia indipendente nel 1889 da Tsukada Hirota, che aveva studiato a Strasburgo.

Nel 1896 furono scoperti i raggi X e, due anni dopo, la prima apparecchiatura per tali pratiche fu installata in un ospedale di Tōkyō da Werner von Siemens. Un libro di testo tedesco sulla radiologia fu tradotto in giapponese nel 1914.

Lo scoppio della Prima guerra mondiale segnò la fine di questo periodo di grande collaborazione tra i due paesi. Dopo la guerra i primi tentativi per ristabilire i vecchi contatti furono fatti dall'Ambasciatore Wilhelm Solf che fu invitato in Giappone nel 1920.

Verso la metà degli anni '20, le relazioni tra i giapponesi e i tedeschi in ambito medico ritornarono alquanto normali. Nel 1925 si registrò la fondazione della Deutscher Akademischer Austausch Dienst (DAAD) e dell'Alexander-von-Humboldt-Stiftung di Berlino per favorire lo scambio di studiosi. L'anno successivo vedrà la nascita dell'Istituto nippo-tedesco di Berlino e di Tōkyō. Nel 1934, i due paesi siglarono un accordo per lo scambio di studenti e giovani ricercatori. Nel 1936, Gerhard Wagner, responsabile medico del Reich, e Kinmoto Mushamokoji, Ambasciatore dell'Impero giapponese, permisero la fondazione di una società medica nippo-tedesca nella Kaiserin-Friedrich-Haus di Berlino. Nel 1939, la guerra porrà nuovamente fine ai contatti. Solo un ulteriore scambio di dieci studenti giapponesi e sette tedeschi ebbe luogo nel 1941.

Dopo la sconfitta militare del 1945, le forze di occupazione americana introdussero il sistema della loro scuola medica nel Paese. Tuttavia, testimonianze della precedente influenza tedesca, che aveva dominato per circa cinque decenni, erano ancora evidenti. Nel 1950, la DAAD e l'Alexander-von-Humboldt Stiftung, ora istituzione indipendente, furono rifondate con i loro centri principali a Bonn. Nel 1952, grazie alla ripresa delle relazioni diplomatiche e la riapertura della Società nippo-tedesca a Tōkyō, i primi borsisti giunsero in Germania. Ancora oggi grazie all'operato di queste tre Istituzioni e i sempre più numerosi accordi e convenzioni siglate tra le università dei due paesi si continua a garantire un interscambio costante di studenti e ricercatori di cui quasi il 25% per professioni mediche.

BIBLIOGRAFIA

BORRIELLO Giovanni, "Germania-Giappone. Dai primi contatti ai *Doitsu oyatoi* gaikokujin", Atti del premio internazionale Stefano Borgia, Quaderni 2, Velletri, Centro internazionale di Studi Borgiani, 2004, pp. 98-104

BORRIELLO Giovanni, "Il dibattito tra Esercito e Marina giapponese sulla 'malattia nazionale' del Giappone: il *Beriberi*", *Il Giappone*, XLIII, 2003, pp. 83-95

BORRIELLO Giovanni, "La diffusione delle conoscenze mediche europee in Giappone", *Il Giappone*, XLII, 2002, pp. 49-64

BORRIELLO Giovanni, "La vaccinazione in Giappone", Orientalia Parthenopea, II, 2005, pp. 95-106

- BORRIELLO Giovanni, "L'esperienza giapponese di Erwin von Baelz", Orientalia Partenopea, V, 2007, pp. 89-94
- BORRIELLO Giovanni, "La produzione scientifica in lingua tedesca di Mori Ōgai in campo medico ed igienico-sanitario", *Il Giappone*, XLIV, 2004, pp. 113-134
- BORRIELLO Giovanni, "Philipp Franz von Siebold. Pioniere dei rapporti tra Germania e Giappone", *Il Giappone*, XXXIX, 1999, pp. 1-14
- BOWERS J. Z., "Engelbert Kaempfer: Physician, Explorer, Scholar and Author", Journal of the History of Medicine and Allied Sciences, XXI, New Haven, 1966
- BOWERS J. Z., "The Odissey of Smallpox Vaccination", Bulletin of the History of Medicine, Baltimore, American Association for the History of Medicine, 55, 1981
- BOWERS J. Z., Medical Education in Japan. From Chinese Medicine to Western Medicine, New York, Hoeber, 1965
- BOWERS J. Z., Western Medical Pioneers in Feudal Japan, London, The Johns Hopkins Press, 1970
- BOWERS J. Z., When the twain meet. The Rise of Western Medicine in Japan, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1980
- CHITOSHI Yanaga, Japan since Perry, New York, McGraw-Hill, 1949
- FRIESE E., Philipp Franz von Siebold als früher Exponent der Ostasienwissenschaften. Ein Beitrag zur Orientalismusdiskussion und zur Geschichte der europäischen-japanischen Begegnung, Bochum, Studienverlag Brockmeyer, 1983
- FUJIKAWA Yū, Nihon igakushi, Tokyo, Nisshin Shoin, 1941
- GOERKE H., "Die Beziehungen Japans zur europäischen Medizin im 18. Jahrhundert", Journal of Japanese Society of Medical History, 20, 1974, p. 417
- GOODMAN Grant, The Dutch Impact on Japan (1640-1853), Leiden, Brill, 1967
- HABERLANDT D., "Zwischen Wunderkammer und Forschungsbericht Engelbert Kaempfers Beitrag zum europäischen Japanbild in Japan und Europa, 1543-1929", in D. Croissant (a cura di), Berliner Festspiele, Berlin, Argon, 1993
- HOFFMANN Theodor, "Die japanische Kakke", Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur and Völkerkunde Ostasiens, 1, 1873-1876, pp. 16-21
- ISHIBASHI Choei ŌGAWA Teizō, *Oyatoi Gaikokujin-Igaku*, Tōkyō, Kashima Kenkyusho Shuppan Kai, 1969, pp. 71-84
- KEENE Donald, The Japanese Discovery of Europe, London, Kegan Paul, 1952
- KREFT Heinrich, "Deutsch-japanische Beziehungen", in Manfred Pohl Hans Jürgen Mayer, Länderbericht Japan, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, 1998
- Kreiner Josef, "Deutschland Japan, die früher Jahrhunderte", in Josef Kreiner (a cura di), Deutschland Japan, historische Kontakte, Bonn, Bouvier, Grundmann, 1984
- MASSARELLA Derek, "The History of The History", The Furthest Goal: Engelbert Kaempfer's Encounter with Tokugawa Japan, Folkstone, 1995
- MEISSNER Kurt, *Deutsche in Japan*, 1639-1939, Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1940 MICHEL Wolfgang, "Nihon ni okeru Kasuparu Shamuberugeru no katsudo", *Nihon ishigaku zasshi*, 41, 1, 1995, pp. 3-28
- MICHEL Wolfgang, "Willem ten Rhijne und die japanische Medizin", Dokufusu bungaku kenkyū, 39, 1989, pp. 75-125

- MÜLLER Leopold, "Tokio Igaku: Skizzen und Erinnerungen aus der Zeit des geistigen Umschwungs in Japan, 1871-76", Deutsche Rundschau, 57, 1888, pp. 312-329, 441-459
- OGAWA Mariko, *Robert Koch's 74 Days in Japan*, Berlin, Mori-Ōgai-Gedenkstätte der Humboldt-Universität zu Berlin, 2003
- ŌTORI Ranzaburō, "The Acceptance of Western Medicine in Japan", Monumenta Nipponica, 19, 1964, pp. 254-274
- SCHEUBE H.B., "Beiträge zur Geschichte der Kakke", Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur and Völkerkunde Ostasiens, 3, 1880-1884, pp. 170-174
- TADASHI Inoue, "Introduction and Generalization of Jennerian Vaccination in Japan", in Ogata Tomio (a cura di), Rangaku to Nihon Bunka, Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppankai, 1970
- TAMBURELLO Adolfo, "La cultura occidentale nel Giappone Tokugawa Parte II: la mediazione olandese e russa fra Seicento e Settecento", *Il Giappone*, XX, 1980, pp. 19-50
- VAN GULIK T. M., "Dutch Surgery in Japan", in Harm Beukers (a cura di), Red-Hair Medicine. Dutch-Japanese Medical Relations, Amsterdam, Rodopi, 1991
- VIANDEN H. H., Die Einführung der deutschen Medizin im Japan der Meiji-Zeit, Trieltsch, Düsseldorf, 1985
- VON BRANDT, Dreiundreissig Jahre in Ostasiens. Erinnerungen eines deutschen Diplomats, vol. 1, Leipzig, Georg Wigand, 1906
- WHITNEY Willis Norton, "Notes on the history of medical progress in Japan", *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 12, 1885, pp. 245-470
- YOSHIDA T., "Von Siebold as a Station Doctor", in *Philipp Franz von Siebold. A Contribution to the Study of the historical Relations between Japan and the Netherlands*, Leiden, 1978

LA PAROLA COME CIBO, IL CIBO COME PAROLA: L'ARTE DI TANIZAKI JUN'ICHIRŌ

Adriana Boscaro

Ogni scrittore ha un suo linguaggio privato, il suo cosiddetto idioletto, e quindi avrà anche, se si potesse dire, la sua "idiocucina" e utilizzerà questo speciale tipo di descrizione nella stessa accezione personale con cui impiega tutti gli altri strumenti e stilemi. E del resto la stessa arte letteraria, in quanto operazione fabrile, in quanto fare, manipolare, è metaforicamente un cucinare.

Talmente tanto è stato scritto, in tutte le lingue, su Tanizaki,² che mi sembrava impossibile trovare spazi da riempire. Eppure un lontano ricordo mi è tornato alla mente: alla chiusura del convegno internazionale tenutosi a Venezia nel 1995 che aveva visto Tanizaki protagonista assoluto, Anthony H. Chambers aveva commentato che oltre agli svariati temi trattati almeno altri due richiedevano specifica attenzione: la poesia e il cibo. Non essendo particolarmente versata in poesia mentre mi sento attratta e gratificata dalla buona tavola, ecco l'idea di offrire al nostro decano un prelibato e succulento banchetto. Quindi, Tanizaki e il cibo: il valore del cibo all'interno della produzione tanizakiana e come l'autore ha usato la parola per trasformarla in cibo e il cibo per rendere, attraverso la parola, il suo mondo interiore.³

È stato detto che la bocca "è sede ambigua di due oralità: una articola la voce, il linguaggio: l'altra soddisfa un bisogno, l'ingestione di cibo, che è anche un piacere". E ancora: "La lingua denomina e la lingua gusta. Le parole riempiono la bocca, così come lo fa il cibo, e hanno un proprio sapore e consistenza. Possono essere dure, tenere, melliflue, intense, aspre: c'è un aggettivo usato per il cibo che non possa essere applicato altrettanto bene alle parole?" Direi di no, e Tanizaki ce lo dimostra, tanto che Mishima ha definito la sua letteratura "da gustare, da

¹ Maria Grazia Accorsi, *Personaggi letterari a tavola e in cucina*, Palermo, Sellerio, 2005, p. 13.

² Non mi dilungo qui in notizie su Tanizaki (1886-1965) data la sua notorietà e la sua corposa presenza nell'editoria italiana, con più di cinquanta opere tradotte. Una bibliografia delle traduzioni in tutte le lingue e di saggi a lui dedicati è uscita nel 2000 (A. Boscaro, *Tanizaki in Western Languages*, Ann Arbor, The University of Michigan).

 $^{^3}$ Si citeranno qui solo opere di narrativa, ma non va dimenticato che anche la sua saggistica offre numerosi esempi. In $J\bar{o}$ setzuroku (1927), difende la letteratura giapponese, che paragona a una gustosa e semplice insalata fresca, dalla delicata bellezza. E dice: "Le bistecche al sangue saranno gustose, ma gustosa è anche la semplice insalata fresca. Il sapore elegante, semplice, raffinato e delicato della letteratura giapponese difficilmente potrà essere eguagliato da altre letterature".

⁴ Gian Paolo Biasin, I sapori della modernità, cibo e romanzo, Bologna, Il Mulino, 1995.

⁵ Marion Halligan, Eat My Words, Sydney, 1990.

assaporare".6

Questo sin dalle primissime opere, per le quali si è parlato spesso di bizantinismo, quando era imbevuto delle teorie estetiche del "Pan no kai", il circolo che propugnava il culto dell'estetismo e dell'"arte per l'arte", e non vi è dubbio che il breve racconto Kirin ne sia un chiaro esempio.⁷ Nella vicenda dell'insolito triangolo che vede la crudele e dissipata regina Nanzi tentare - con successo - di strappare il consorte all'attrazione per la saggezza predicata da Confucio (l'eterna lotta tra il Bene e il Male), vi è un crescendo di succulenti e rari cibi, liquori e profumi inebrianti, musiche celestiali e splendide fanciulle. Ed ecco olezzi di chiodo di garofano, effluvi di legno di sandolo, di essenza di curcuma, di aloe, aromi di ambra grigia e di spezie lontane, fragranti cedri, aranci e mandarini gonfi di dolce succo, ben pasciuti maiali, orsi, leopardi, buoi e pecore, feti di pantera, carne essiccata di drago, garretti di grossi animali, un freddo liquore che versato in un calice fatto con la testa di un gambero dei mari del sud, dai baffi rossi e lunghissimi, ribolle da solo e brucia le viscere. Confucio sembra per un momento intravedere un'esistenza diversa, ma resiste e se ne va sconfortato per la sconfitta, mentre il re, sedotto ancora una volta dalla lascivia della moglie, trova rifugio tra le sue candide braccia. E il nobile signore di Nanchino in Pianto di sirena annega il suo tedio nei liquori delle quattrocento e passa regioni del paese, tra cui vari vini d'uva, quello di pera, di giuggiola, il latte di cocco e l'idromele.8

Poi l'autore abbandona l'estrosità delle elencazioni e si rifugia nel quotidiano utilizzando ciò che ha intorno e che gli solletica occhi e papille. Come in questo delizioso e fresco accostamento:⁹

I piedi [di Fumiko] non erano di un bianco uniforme: la parte intorno al tallone e verso la punta delle dita era velata di un rosa pallido e bordata di un rosso tenue. Quando li vidi, mi venne in mente un piatto estivo: fragole innaffiate di latte. Era proprio il colore del succo di fragola mescolato al latte. ¹⁰

Qui sarebbe forse necessario inoltrarsi nella saggistica sull'argomento e nelle citazioni che compaiono in letteratura, in pittura, nel cinema: ma è impresa da titani che risulterebbe senz'altro lacunosa e insoddisfacente. Mi limiterò a un solo esempio che illustra al meglio l'affermazione di Feuerbach che "l'uomo è ciò che mangia", per sottolineare come molto spesso il carattere di un personaggio rimane indissolubilmente legato a una sua particolare predilezione per un dato cibo. Chi ha letto l'*Ulisse* di Joyce (o anche chi l'ha solo cominciato...) ricorderà come

⁶ Tanizaki Jun'ichirō ron (1962), in Ketteiban Mishima Yukio zenshū, vol. 32, Tōkyō, Shinchōsha, 2003, pp. 124-130.

⁷ Kirin, 1910 (Kirin, 1985, in Pianto di sirena e altri racconti).

⁸ Ningyo no nageki, 1917 (Pianto di sirena, 1985, in Pianto di sirena e altri racconti).

⁹ Tutte le citazioni sono tratte da *Tanizaki Jun'ichirō zenshū* (Tōkyō, Chūōkōronsha, 1981-83, 30 voll.). Dato il carattere antologico della presentazione non si è ritenuto di dare indicazioni specifiche, ma di ogni brano si indicherà il titolo originale del testo e la data, nonché il titolo della traduzione italiana e la prima data di pubblicazione.

¹⁰ Fumiko no ashi, 1919 (I piedi di Fumiko, 1995).

Leopold Bloom, il protagonista, ami i rognoni.

Mr. Leopold mangiava con gran gusto le interiore di animali e di volatili. Gli piaceva la spessa minestra di rigaglie, gozzi piccanti, un cuore ripieno arrosto, fette di fegato impanate e fritte, uova di merluzzo fritte. Più di tutto gli piacevano i rognoni di castrato alla griglia che gli lasciavano un fine gusto d'urina leggermente aromatica.¹¹

E una bella mattina Leopold se ne esce per andarsi a comprare un rognone per colazione. Un rognone per colazione! Indimenticabile e caratterizzante.

Lo stesso avviene per molti dei personaggi di Tanizaki: ad esempio, in *Gli insetti preferiscono le ortiche* Takanatsu, l'esuberante "moderno" cugino della coppia Kaname - Misako che è in crisi coniugale, è sempre preceduto dal puzzo dell'aglio che mastica in continuazione (abitudine presa in Corea e che all'epoca lo rende "alla moda", "occidentalizzato", tanto quanto il fatto che possiede una copia di *Le mille e una notte*); sull'altro piatto della bilancia c'è O-Hisa, la giovane amante del suocero, che per Kaname rappresenta l'attrazione del passato e la delicata scena, guarda caso, si svolge davanti a un desco:

O-Hisa scacciò col ventaglio una libellula dal vassoio; il soffio d'aria s'insinuò sotto lo *yukata* di Kaname, e insieme ravvivò il profumo che s'alzava da una scodella in lacca con zuppa di funghi, primizia di stagione.¹²

Più totalizzante è la caratterizzazione dell'esuberante Naomi paragonata a un forte, irresistibile, ma dannoso, liquore. Jōji (l'uomo che l'ha scoperta e con cui vive, cioè lo sciocco del titolo) e Hamada (uno dei suoi tanti amanti) si consolano dei suoi tradimenti sillabandone il nome:

Naomi, Naomi: non saprei dire quante volte questo nome sia comparso nella nostra conversazione. Era come uno stuzzichino che richiedeva ancora del sake. E assaporavamo con la lingua, avvolgevamo di saliva, sospingevamo fino alle labbra quelle sillabe molli e pastose, quasi fossero cibo ben più saporito di quello che stavamo gustando.¹³

In *Storia di Tomoda e Matsunaga* il doppio personaggio riflette la contrapposizione occidente-oriente, e così il primo anela a ingozzarsi di filetti alla Chateaubriand, di *bouillabaisse*, di *sukiyaki* di manzo, il tutto innaffiato da *amontillado*, e il secondo sogna *misoshiru*, verdure in salamoia, sottili fettine di dentice crudo, brodo di alga *konbu*, frutta fresca.¹⁴

Si potrebbe continuare ricordando che l'apparente fragilità di Shunkin è

-

¹¹ Joyce James, *Ulisse*, trad. di Giulio de Angelis, Milano, Oscar Classici, Mondadori, 1973.

¹² Tade kuu mushi, 1929 (Gli insetti preferiscono le ortiche, 1960).

¹³ Chijin no ai, 1923 (L'amore di uno sciocco, 1967).

¹⁴ Tomoda to Matsunaga no hanashi, 1926 (Storia di Tomoda e Matsunaga, 1994).

suggerita dal suo mangiare come un uccellino, quel becchettare da una ciotola a un piattino dove Sansuke (il suo amante/servo) ha amorevolmente preparato pezzetti crudi di dentice e *ayu* al quale ha sfilato dalla coda tutta la spina dorsale, ¹⁵ oppure che l'altrettanta apparente passività e condiscendenza della moglie Ikuko cela una predilezione per i cibi piccanti come poi rivela nel rapporto sessuale sia col marito sia con l'amante, ¹⁶ oppure ancora che certi giochi infantili, quasi innocenti, come quelli dei bimbi in *Adolescenti* ¹⁷ si trasformano in situazioni aberranti, talvolta disgustose e ripugnanti, quando ripetuti dagli adulti come in *Il dèmone*: tuttavia è caratteristico di Tanizaki trattare anche questi particolari con un certo asettico distacco, quasi con noncuranza. ¹⁸

Due sono i temi dominanti in tutto l'arco narrativo della sua produzione che, vale la pena di ricordarlo, spazia dal 1910 al 1965. La nostalgia per la madre perduta e il feticismo dei piedi, temi che si ricollegano con prepotenza a quello principale che li racchiude: il concetto di "bellezza". Il "bello" in tutte le sue più infinite sfumature, che lo scrittore raggiunge con qualsiasi mezzo (molto spesso depistando il lettore che si attende tutt'altro), giocando con lo humour, il patetico, l'orrido, il grottesco, l'ironico, il sentimentale. Qualche esempio? La bellezza affascinante e conturbante della donna in quanto essere crudele e dispotico e per questo sempre splendida; l'attrazione dei suoi piedi bianchi, il chiarore che la sua pelle emana, le spalle tornite, il collo sinuoso; la bellezza dell'ambiguità: il non sapere, il supporre, l'intuire; l'eccitazione dei sentimenti perturbanti, inconfessabili, al limite anche contorti; la bellezza della penombra che, con il suo nascondere e timidamente mettere in risalto le parti migliori, eccita la curiosità. Il "bello" nasce dalla fantasia dell'autore di cui Tanizaki ha sempre strenuamente difeso l'autonomia. L'artista, per essere tale, deve avere questa libertà per costruirsi un mondo dove collocare il prodotto di questa fantasia che, dapprima magma ribollente e disordinato, troverà poi nell'ordinata (talvolta addirittura maniacale) architettura del testo narrativo la sua definitiva collocazione.

La nostalgia per la madre e, in particolare, l'attrattiva per i bianchi piedi di una donna sono spesso accostati al cibo. Il primo ricordo riaffiora nel goloso succhiare dal seno della madre del bimbo Tadasu nel *Ponte dei sogni*.

Cercavo i suoi capezzoli con la bocca, e ci giocherellavo con la lingua. Lei mi lasciava fare, senza una parola di rimprovero. [...] Se leccando usavo la lingua con tutte le mie forze, dai capezzoli sgorgava facilmente del latte. Stando sul petto della mamma mi aleggiava attorno al viso, un confuso sentore di capelli e di latte.

¹⁵ Shunkinshō, 1933 (La storia di Shunkin, 1963, sotto il titolo non tanizakiano Due amori crudeli).

¹⁶ Kagi, 1956 (La chiave, 1963).

¹⁷ Shōnen, 1911 (Adolescenti, 1988, in Opere).

¹⁸ Akuma, 1912 (Il demone, 1986, in Il dramma stregato). In effetti sembrano tratti pari pari, senza commenti, da asettiche sezioni elencative della Psychopatia sexualis di Krafft-Ebing che Tanizaki afferma più volte di aver usato.

Atto che anni dopo si vena di erotismo quando, diciannovenne, ripete l'esperienza con la giovane matrigna che ha appena avuto un bimbo:

[...] chinai il capo verso di lei e allargando con le mani l'apertura del kimono presi tra le labbra uno dei capezzoli. Dapprima non riuscii a farne uscire neppure una goccia di latte, ma continuai a succhiare e la mia lingua cominciò ad acquistare l'antica abilità. [...] affondai la faccia nel suo petto, succhiando avidamente il latte che zampillava. "Mamma", mi misi a mormorare istintivamente con voce da bambino viziato. 19

Sempre Tadasu ha il vivo ricordo di una scena: la mamma seduta sul bordo dello stagno che lascia penzolare nell'acqua "un paio di piedini candidi e paffuti", ²⁰ e non sembri strano questo tipo di attrattiva in quanto, come è noto, in Oriente il piede è un attributo erotico del corpo femminile, sublimato in Cina dove la sua innaturale piccolezza per secoli fu elemento indispensabile dell'estetica femminile. Quando descrive dei piedi femminili Tanizaki sembra accarezzarli con le parole.

Cinque dita delicate disposte in modo perfetto dall'alluce al mignolo, unghie pari nelle sfumature al rosato delle conchiglie che si trovano solo sulla spiaggia di Enoshima, un tallone la cui levigata rotondità faceva pensare a una perla, l'incredibile luminosità della pelle che pareva purificata da una fresca sorgente di roccia.²¹

O meglio ancora dona ai piedi un'importanza pari ad altre parti del corpo. Come dimenticare la prima frase che il tatuatore rivolge alla ragazza che si affaccia timida alla sua porta: "Vedo ora il tuo viso per la prima volta, ma conoscevo già i tuoi piedi". E poi l'autore dice del protagonista: "[...] al suo occhio attento un piede poteva trasmettere le stesse complesse sensazioni di un viso, e il piede di quella donna gli apparve come un prezioso gioiello di carne". ²² Sempre Mishima ha osservato che non esiste in letteratura un'apoteosi artistica del piede così totalizzante come quella effettuata da Tanizaki. "Artistica" non scopertamente erotica: e infatti colui che Goffredo Parise, con felice intuizione, ha chiamato: "il 'casto' Tanizaki, maestro di erotismo", ne fa un uso diverso, quasi "goloso". Non solo l'estasi del

.

¹⁹ Yume no ukihashi, 1959 (Il ponte dei sogni, 1965, in Narratori giapponesi moderni).

²⁰ "Un paio di piedini candidi e paffuti" è la versione attuale. L'originale *masshirona tsumiire no yōna ashi*, e una prima traduzione (di Suga Atsuko, 1965) dava "un paio di piedini candidi e tondi come due piccole mozzarelle" nell'ovvio tentativo di rendere sia l'idea di rotondità sia quella di pasta molle, tenera. Una delle tante difficoltà per il traduttore di Tanizaki che abbonda in esempi tratti dalla quotidianità: piedi "simili a morbido *hanpen*"; "lunghi e delicati come sogliole"; "sinuosi come un'anguilla"; "[le dita] erano tutte così ben disposte che mi chiedevo se fossero fatte di pasta di *shinko*"; e – da prendere come un complimento – le candide e sode cosce di una donna sono apparentate al bianco torsolo di un cavolo cinese.

²¹ Shisei, 1910 (Il tatuaggio, 1985, in Pianto di sirena e altri racconti).

²² Shisei.

piacere sessuale o l'eccitazione dei sensi, ma la sublime gioia di godere di qualcosa di bello da toccare, appunto da 'gustare'. Ed ecco allora i numerosi accostamenti dei piedi con il cibo e con elementi culinari: brani bellissimi sui "piedi da mangiare", tanto che si può parlare di uno sfrenato epicureismo gastronomico. Quasi che ci fosse in lui un'istintiva tendenza a 'divorarli', che il paragone con cose da ingoiare, anche le più banali, le più comuni, quelle quotidiane (pesci e verdure apparentemente insignificanti), li rendesse più appetitosi: una voracità gioiosa, da bambino o vecchio ingordo, voglioso di soddisfare il suo appetito quasi per scommessa, con allegria. E d'altronde non dimentichiamo che Tanizaki stesso era un gaudente e un buongustaio e, a vedere certe sue fotografie conviviali, è più che evidente quanto apprezzasse questo lato della vita.

Prendiamo un racconto del 1919, *I piedi di Fumiko*. È un inno al piacere di un vecchio che gode della costante presenza di una splendida ragazza. Gioisce in particolare della vista dei suoi piedi, e il fatto di poter toccare tale prodigio della natura gli provoca un irresistibile sentimento di ammirazione tanto da essere "sul punto di adorarli come fossero divinità". Una parte del corpo che viene ulteriormente umanizzata: i piedi "ridono", "ammiccano", le dita "impaurite stavano rannicchiate con un'espressione di raccapriccio" o "si incurvavano con singolare aria civettuola".²³

Il collo del suo piede era ben in carne e le cinque dita ben accostate come la lettera inglese "m" e allineate in ordine come una fila di denti. Erano tutte così ben disposte che mi chiedevo se fossero fatte di pasta di *shinko* preparata a forma di piede con le dita segnate da colpetti di forbici. Ma a cosa si potrebbero paragonare le graziose unghie che ricoprivano la punta di ciascun dito? Sarei sul punto di dire che sembravano delle pedine di *go* allineate ma, in realtà, avevano una maggiore lucentezza ed erano molto più piccole. Forse, se un abile artigiano avesse tagliato a sottili sfoglie la conchiglia di un'ostrica, le avesse affilate con scrupolosa attenzione con una pinzetta, e le avesse poste con delicatezza sull'estremità dello *shinko*, sarebbe stato possibile dare forma a tali splendide unghie.

E più avanti:

Ogni volta che vedo cose così belle mi rendo conto che le divinità della creazione, nel forgiare gli esseri viventi, sono state molto ingiuste. Le unghie degli animali e delle persone comuni crescono spontaneamente, ma non si poteva dire altrettanto delle unghie dei piedi di Ofumi. Piuttosto, davano l'idea d'esser state "incastonate" perché parevano dei gioielli posti, fin dalla nascita, sulla punta delle sue dita. Separando le dita dal piede e riunendole in un filo di perle, si sarebbe senza dubbio ottenuta una splendida collana da regina. I piedi, anche solo quando calpestavano con noncuranza il terreno o si allungavano sui *tatami* in maniera scomposta, facevano bellissima mostra di

²³ Fumiko no ashi, 1919 (I piedi di Fumiko, 1995).

sé, quasi una meraviglia architettonica.²⁴

Torniamo al cibo. In *Diario di un vecchio pazzo* Satsuko, la giovane nuora, mette la sua disordinata gioventù in contrapposizione con la nettezza della suocera pasticciando nel piatto dove mangia e rendendolo disgustoso agli occhi della vecchia, ma eroticamente attraente per il "vecchio pazzo", che con fare asettico elenca quanto ordinato al ristorante con l'evidente intenzione di solleticare le reazioni della giovane donna con un cibo abbondante.

Per antipasto, mia moglie e io abbiamo preso *tōfu* alla *takigawa*; Jōkichi ha preso degli *edamame*; Satsuko, un'insalata di alghe *mozuku*. Mi era venuto appetito e al *tōfu takigawa* ho aggiunto delle fette di balena al *miso* bianco. Come *sashimi* abbiamo ordinato due piatti di orata affettata sottile e due di anguilla di mare con salsa di prugna. L'orata per Jōkichi e mia moglie, l'anguilla per me e Satsuko. Soltanto io ho poi preso anche l'anguilla grigliata alla soia, mentre gli altri tre hanno ordinato *ayu* alla griglia con sale. Una zuppa di primizie di funghi *matsutake* per tutti e quattro. Inoltre ci siamo fatti portare anche melanzane saltate al *miso*.²⁵

E la nuora lo ripaga, come si è detto, chiedendogli di terminare il suo piatto tutto pasticciato.

Nessuna lista, ma solo dei teneri pesciolini appena pescati: alici e *aji* in carpione, in quel piccolo capolavoro di vita familiare, quel gioiellino di tenerezza, ironia e schermaglie amorose che è *La gatta, Shozo e le due donne.*²⁶ Il cibo è quello preferito da Lily, la gatta di Shōzō. Costui, un sempliciotto sposato a Shinako e viziato dalla madre O-Rin della quale è succube, trova nella gatta dapprima una compagna di giochi e poi un 'sostituto' sia della prima moglie sia della seconda, Fukuko. Il rapporto amoroso con la gatta si trasforma in un gioco erotico tanto da scatenare la gelosia delle due donne per le quali il possesso di Lily diventa fondamentale. "Il 'casto' Tanizaki, maestro di erotismo", di cui si diceva, descrive nei particolari le affettuosità, le intimità, le moine, le coccole che si instaurano tra Shōzō e la gatta.

Lily sembrava conoscere perfettamente il suo padrone, e gli strofinava la testa contro la guancia per ingraziarselo: quando lo vedeva mettere in bocca un pesce, avvicinava sfacciatamente il muso alle sue labbra. Shōzō masticava il pesce e, dopo qualche secondo, lo spingeva fuori dalla bocca con la lingua. Con gesto fulmineo, la gatta lo addentava, riuscendo talvolta a portarselo via tutto in un colpo solo e allora ne approfittava per leccare affettuosamente Shōzō attorno alla bocca [...].

-

²⁴ Fumiko no ashi.

²⁵ Fūten rōjin nikki, 1962 (Diario di un vecchio pazzo, 1965).

²⁶ Neko to Shōzō to futari no onna, 1939 (La gatta, Shozo e le due donne, 1970, ora noto come La gatta).

Le due mogli, che a turno assistono a queste scene sono inviperite e nel tentativo di impossessarsi della bestia si scambiano colpi bassi. "Forse anche Lei è considerata meno di una gatta? Oh, mi perdoni, mi è sfuggita la frase, senza volerlo [...]", scrive subdola la prima alla seconda quando le chiede di mandarle la gatta. Il tentativo, ovvio, è quello di riconquistare Shōzō con l'assunto che chi possiede Lily possiede anche l'uomo, ma Shōzō vuole solo la gatta e si riduce ad andarla a trovarla di nascosto, come un ladro, nella speranza che lei ricordi le loro intime coccole e gli lecchi la faccia come una volta.

Fonte inesauribile è *Libro d'ombra* dove il cibo non è considerato solo alla stregua di un'opera d'arte da ammirare, ma la cui contemplazione provoca un trasporto gioioso:

Quando odo il suono come di un insetto lontano, quel borbottio leggero che mi penetra l'orecchio, emesso dalla ciotola di brodo caldo che ho davanti, mentre ne pregusto in segreto il profumo, mi sento rapito in estasi. Pare che i maestri del tè provino una simile sensazione nell'udire il suono dell'acqua che bolle e che per loro evoca lo stormire del vento tra i pini.²⁷

Lo scrittore sostiene che la cucina giapponese necessita della semioscurità delle case tradizionali per venire valorizzata, cioè della penombra, come d'altronde suggerisce il titolo originale: così è per lo *shōyu* o meglio ancora per il *tamari* "denso e di un nero brillante".

Per primo il riso, la cui sola vista soddisfa il nostro senso estetico e allo stesso tempo stimola l'appetito quando lo si presenta in una scatola di lacca nera e rilucente posta in un angolo oscuro. Questo riso immacolato, cotto a puntino, ammucchiato nel nero contenitore rilascia, appena se ne solleva il coperchio, un caldo vapore. Ogni chicco riluce come una perla, e ogni giapponese a tale vista ne apprezza l'incontenibile generosità.

Un altro esempio: lo yōkan, il dolce di pasta di fagioli azuki e gelatina di alga.

Sōseki in *Kusamakura* inneggia ai colori dello *yōkan* e, in un certo senso, non inducono anch'essi alla meditazione? Leggermente torbida, la pasta somiglia alla giada, e dà l'impressione di assorbire nel più profondo la luminosità del sole, di racchiudere un chiarore non definito, come un sogno. Quale, fra i dolci occidentali, può rivaleggiare con questo impasto di tinte e con tale complessità? Disponete lo *yōkan* in un recipiente laccato nella penombra di una stanza: il suo colore delicato e indefinibile vi porterà alla contemplazione. Quando infine lo porterete alla bocca, il liscio, il compatto e il freddo dello *yōkan* si fonderanno sulla punta della vostra lingua come una particella della penombra che vi circonda, quasi che tutta la tenebra circostante si fosse fusa in un'unica massa.

²⁷ In'ei raisan, 1933 (Libro d'ombra, 1982).

Bellissimi brani, ma a mio parere il massimo del godimento espresso a parole è la descrizione del caco *zukushi* in *Yoshino*. Il protagonista, che è l'autore, sta vagabondando in una sorta di percorso della memoria per la regione con un amico quando, durante una sosta nella casa di un contadino, vengono loro offerti dei cachi *zukushi* e due portacenere.

Zukushi doveva stare per jukushi, cachi maturi. E quello che avevamo preso per un portacenere si rivelò una piccola coppa nella quale mangiare il frutto così molle che pareva squagliarsi tra le dita. Seguendo il suo consiglio, ne tenni uno con cautela nel palmo della mano: grande, dalla forma appuntita, sembrava dover scoppiare da un momento all'altro. Era maturato sino a diventare di un rosso intenso, luminoso, gonfio come un palloncino, ma splendido come giada quando visto alla luce del sole. [...] Guardavo una goccia di succo rosato cadutomi sul palmo della mano. Era come se il mistero e lo splendore delle montagne intorno vi si fosse solidificato. [...] Se qualcuno dovesse chiedermi qual è il colore dell'autunno a Yoshino, credo che porterei con me qualche zukushi da mostrare. [...] Divorammo due di quei dolci, sciropposi zukushi a testa. Gustandone la frescura che scendeva dalle labbra al ventre, mi riempii la bocca dell'autunno di Yoshino.²⁸

Tutti i testi sinora citati si trovano in edizione italiana, e molti altri avrebbero potuto essere ricordati, ma desidero concludere con un banchetto particolare di un testo del 1919 non tradotto in italiano: si intitola Bishoku kurabu (Il club dei buongustai) ed è uscito in inglese solo nel 2001 con il titolo *The Gourmet Club.*²⁹ Non è tra i miei favoriti, anzi rientra in quel gruppo di opere che possono suscitare repulsione per l'insistenza su escrementi, aberranti abitudini corporali, e così via. Tuttavia il tema è affascinante. Come dice il titolo, si tratta di un gruppo di fannulloni buongustai che fondano un club segretissimo - quasi roba da cospiratori - e si pongono come obiettivo di scovare gusti insoliti per i loro palati ormai avvezzi a ogni tipo di leccòrnia. Trovare un gusto insolito valeva un premio, come trovare una bella donna. Per vincere, uno dei membri più accreditati della congrega, il Conte G, si mette alla ricerca di "un'orchestra del cibo", un piatto fuori dalla norma, ideato da un cuoco geniale, forte della convinzione che se esistono i genii dell'arte dovevano esistere anche i genii della gastronomia. Per tale gruppo di oziosi, "dalla grossa pancia simile a un tamburo" "dalle gote flaccide e dalle cosce obese come carne di maiale", la cucina era una forma d'arte che poteva raggiungere un'intensità ancora maggiore della poesia, della musica o della pittura.

"Una musica di cucina, un'orchestra di cucina" era il martellante ritornello nella mente del Conte G che anelava a creare un qualcosa che trascinasse l'uomo in una danza mortale mentre il gusto irresistibile del cibo stesso, sciogliendosi in bocca,

²⁸ Yoshino kuzu, 1931 (Yoshino, 1998).

²⁹ Bishoku kurabu, 1919 (The Gourmet Club. A Sextet, tr. Paul McCarthy, Tōkyō, Kodansha International, 2001, pp. 97-139).

avrebbe avviluppato pian piano la lingua. E sogna che i denti sono due catene montuose e il terreno un'enorme lingua, il mondo stesso si fa una bocca smisurata...

Una sera, passeggiando per la città, sente una strana e misteriosa melodia di $koky\bar{u}$ che stimola il suo appetito come se si fosse trattato di profumo di vivande. Ogni passaggio richiamava alle sue papille un piatto cinese a lui ben noto. Un ritmo veloce con suoni acuti gli faceva venire in mente il colore rosso fuoco delle interiora di un pesce dal gusto forte che pizzicava la lingua, e i ritmi evocativi e pacati, densi e lenti, la ricca zuppa di cetrioli di mare stufati, dal gusto stagnante.

Il Conte oltre a un buongustaio era anche un ottimo cuoco, e per di più oltre a usare qualsiasi tipo di ingredienti, anche i più rivoltanti, inventando nuovi metodi di bollitura e frittura per la sua cucina, aveva ideato nuovi tipi di contenitori in quanto secondo lui non bisognava limitarsi a sentire il gusto di quei cibi squisiti solamente con la lingua, ma dovevano essere assaporati anche con gli occhi, con il naso, con le orecchie e alcune volte anche con la pelle. Ed ecco il "tenpura di donna"; una portata né posta su di un piatto né versata in una ciotola, ma trasportata a spalla con cura da tre camerieri avvolta in un drappo sprigionante vapore e posta al centro del tavolo conviviale. Dentro, una splendida donna dal sorriso smagliante, vestita come una dea cinese. La veste che le avvolgeva il corpo sembrava dello squisito damasco a sfondo bianco, ma in realtà era una sfoglia di tenpura. Nel caso di questa portata, i membri gustavano soltanto la veste che le aderiva al corpo.

Cito questo episodio non solo perché è l'unico – per così dire – riferibile (tutti gli altri, alcuni di una fantasia sfrenata, rientrano nel filone dell'*eroguronansensu* così sviluppato in Tanizaki), ma perché ricordo che pochi anni fa fece molto scalpore (riviste e giornali lo riproponevano di continuo anche da noi) la moda in alcuni ristoranti di lusso di modelle nude distese sul tavolo, con pezzi di *sushi* disposti in modo strategico qua e là. I commensali prendevano delicamente – almeno si spera – con le bacchette i pezzi di *sushi* dal corpo della donna così da denudarla una seconda volta, a poco a poco.

Si gridò all'inventiva: invece nulla di nuovo sotto il sole, avrebbe detto Tanizaki.

LETTERA D'UN GIAPPONESE DAL FRONTE

Isahella Brunetti

Nel numero del Mattino del 13-14 Novembre 1918 venne pubblicata la lettera di Harukichi Shimoi indirizzata al Senatore De Lorenzo, di tale lettera era a noi noto soltanto l'estratto pubblicato nel volume: La Guerra Italiana Vista Da Un Giapponese¹ scritto da Shimoi al suo rientro dal fronte.

Qui di seguito viene riportato il testo integrale, che risulta particolarmente interessante in quanto, in parte, conferma l'ipotesi che anche questa lettera possa essere stata scritta a quattro mani,² cioè, Shimoi-Marone, anche se firmata dal solo Shimoi.

Ci sono, è vero, degli errori sparsi qua e là nel testo, ma il tono e il contenuto della lettera dimostrano una conoscenza della nostra lingua e della nostra cultura che era difficile riscontrare anche in molti italiani dell'epoca.

È noto che Shimoi fosse uomo colto e che conoscesse molto bene la nostra cultura ma i riferimenti letterari e linguistici che lui inserisce nel testo fanno, a mio avviso, supporre che sia stato aiutato dal suo amico e collaboratore Gherardo Marone.

Essendo questa lettera come anche il volume suddetto di natura più politica che letteraria forse i due autori preferirono apporre la sola firma di Shimoi, in quanto straniero e quindi scevro da ogni implicazione politica.

È inoltre questa rispetto all'altra molto più dettagliata nella ricostruzione di avvenimenti storici e, nello specifico, nella ricostruzione del viaggio intrapreso dall'autore nell'attraversare il Piave.

Il testo viene qui riportato fedelmente così come fu pubblicato:

Diamo un'altra interessante lettera, scritta il 5 novembre, dal professore giapponese Harukici Scimoi al Senatore Giuseppe de Lorenzo:

ON. Sig. Senatore De Lorenzo,

avuta or ora la sua gradita, m'accingo subito a scrivere un'altra lettera lunga, incoraggiato dalle sue parole indulgenti, come d'un padre affettuoso, che m'assicurano che la mia lettera, piena di ripetizioni noiose, non sia tanto seccante a Lei quanto io temevo di essere.

Le scrivo solo le mie sensazioni frammentate, i miei episodi vari, quali le visioni fugaci che passano davanti agli occhi di un bambino che guarda fisso e meravigliato in un caleidoscopio.

Quanto alle narrazioni sistematiche di tutte le mie impressioni di questi giorni grandiosi che saranno eternamente ricordati, scritte con caratteri d'oro,

¹ Shimoi Harukichi, 1919.

² Shimoi Harukichi e Gherardo Marone, com'è noto, avevano firmato e firmeranno in seguito molti lavori fatti in collaborazione, vedi La Diana, 1915-1917; Poesie Giapponesi, 1917; Sakura, 1920-1921.

nella storia gloriosa dell'Italia, voglio scriverle, dopo il ritorno a Napoli, in un libro completo, in italiano e in giapponese, per pubblicarle in Italia e in Giappone: la mia patria che m'ha allevato e la mia patria che mi fa vivere.

Non avendo tempo, per la partenza urgente, non ho scritto niente, nell'ultima mia, del mio passaggio ardito del Piave, in una barca, sotto i tiri accaniti dei nemici. Tornato a Padova, all'alba, dopo un giorno e una notte di perigli imminenti e di gioie altere d'un guerriero, gridai felice:

"Ho vissuto un giorno!"

È di quel giorno, che io voglio scrivere degli episodi. Lei non avrà mai visto un campo di cadaveri: non pochi, ma innumerevoli sul letto vasto del Piave, davanti al ponte militare B, sotto il monumentale Montello, da dove son passate, con danni forti, le truppe dell'8 Armata, comandata dal Generale Caviglia che è stato in Giappone e in Manciuria, durante la guerra Russo-Giapponese, come addetto militare. Ad un certo punto, non si poteva attraversare, se non calpestando i mucchi fitti di carne e di ossa rotolanti nel sangue.

È il terrore della guerra!

Passai il giorno nella trincea della linea avanzata al di là del Piave, fra gli arditi che han passato il fiume primissimamente, e dopo il tramonto, in una serata nebbiosa, nel buio fitto, illuminato ogni tanto dal chiarore di riflettori e dagli scoppi delle granate, partii con una guida d'un capitano napoletano, che aveva studiato all'Università di Napoli e che conosceva personalmente Scimotomai.³

Il cammino silenzioso, nella nebbia fitta, fra i campi ed i boschi dove non si trovava nessun sentiero, fu altamente romantico. E durante questo cammino eccitante, ci fermammo di botto ai gemiti strazianti che venivano dal fondo del buio. Erano dei feriti gravi (una trentina) abbandonati nel campo vasto, per tre giorni, sotto i fuochi infernali dei nemici, senza niente di nutrimento. Gemiti, strazii, lamenti fitti nel buio! Come potrei abbandonare gli infelici sotto il fuoco e nel vento rigido del fiume! Sono uomo talmente di sentimento che una sciocchezza mi commuove facilmente alle lagrime.

"Porteremo noi due il ferito più grave fra questi abbandonati"; dissi al capitano napoletano. Ma lui mi sconsigliò, dicendo che il ponte sarà rifatto fra poche ore e lui ne avverserà la sanità del corpo d'armata appena arrivato al di là del fiume.

Il cammino nel buio, sotto gli scoppii continui delle granate e degli shrapnels era così faticoso che io, ubbidiente alle parole del capitano, abbandonai i feriti sconsolati, con le parole d'incoraggiamento.

È il dolore della guerra

Dopo un tratto ci chiamò una voce tremante e con accento forestiero. La voce veniva dal di sotto della sponda, dove camminavamo muti. Erano due austriaci, prigionieri, abbandonati anche loro, in questa confusione vastissima dell'uragano d'offensiva. I due prigionieri, feriti, senza mangiare per tre

³ De Lorenzo, , 1921, pp. 17-18. Gasco, 1914.

giorni, si erano riparati sotto la sponda, insieme con un ardito italiano ferito gravemente. E questi due austriaci lo curarono per questi tre giorni, – Tre giorni e tre notti, che doveva sembrare a loro come un'eternità! – come infermieri affettuosi.

La guerra che chiede sangue e macello per distruggere nazioni e razze e civiltà, si volge qualche volta miracolosamente, come in questo caso, togliendo la differenza di razza, di nazionalità, di lingua, a stringerci in un affetto sublime non solo di amici, ma di fratelli.

I nemici che curano un italiano ferito, noncuranti ai pericoli costanti, per sé stessi, è una bella ironia del combattimento sanguinoso. Non le pare, signore Senatore?

È la bellezza umanitaria della guerra

Dopo aver passato tante volte, a guado, le correnti, arrivammo al posto dove i soldati del genio si sforzavano, come pazzi, a costruire il ponte sotto i tiri nemici.

Era già alta la notte.

La massa enorme di prigionieri, soldati e ufficiali italiani che aspettavano impazienti il passaggio, immobili come statue e noncuranti degli scoppii e i rimbombi, mi fece l'impressione d'un quadro di Dorè.

Massa di gente, che si vede vagare nel buio, sul letto vastissimo del Piave veloce, scoppii, cannoneggiamenti, incendii, riflettori che danno di continuo un chiarore sinistro al cielo nero, nero: campo zeppo di cadaveri, dove dovevamo passare, muti, calpestando. Cammino nel buio, in boschi ed in campi selvatici, udendo i gemiti e gli strazii: le ombre dei soldati, che passano, nel buio, muti portando un ferito; una sosta nel cammino faticoso, chiamati dai compagni sofferenti, tutto questo mi sembra come se mi trovassi nell'"inferno" di Dante. La solennità, la grandiosità, del Poema Divino, ho potuto sentire pienamente in quella sera sul Piave.

È la poesia della guerra

"Silenzio assordante" è una frase che esprime magnificamente la solennità del combattimento. Nel mezzo degli scoppii delle granate, degli shrapnels, dei tiri di batterie, delle fucilate, delle mitragliatrici che travolgono insieme l'atmosfera in uno strepito assordante, c'è sempre un silenzio solenne che domina tutto il campo.

Questa frase paradossale può essere apprezzata soltanto da coloro che, reverenti, hanno inchinata la testa sotto il grandioso battesimo del fuoco.

Era il 31 ottobre.

Informatomi dell'avanzata della 3 Armata alla estrema ala destra, che s'era compiuta durante la notte, partii di buon'ora da Padova.

Volevo informarmi della psicologia viva e fresca della popolazione della zona liberata.

Facendo l'itinerario di Padova – Treviso – Biancade – Fossalto, arrivai al Piave, dove era stato fatto, poche ore prima, un ponte militare, la strada dal ponte al campo non era ancora fatta e dovetti chiedere l'aiuto di una cinquantina di soldati, i quali, con due funi grosse, tirarono l'automobile dal

letto del fiume fino al di sopra dell'argine. Lei potrà indovinare facilmente che, su una di queste funi nel mezzo di soldati allegri e fra le grida vivaci di "Tira! Tira!..." c'erano anche le mie mani e le mie grida.

Mi piacciono immensamente tutte le forme di "scugnizzate" innocenti ed infantili

Durante l'attesa lungo alla sponda destra del Piave vidi una scena commovente, commovente forse per me solo.

Era un pazzo, pallido e smunto, apparentemente di poco più di venti anni. Era un giovane d'un paese della zona liberata.

Appena compiuta la liberazione, attesa sì lungamente, s'impazzì per la gioia estrema: e afferrando una bandiera tricolore corse verso il Piave, e coi gridi esultanti di "Viva l'Italia!" attraversò il fiume. E passò, ripassò ancora dieci, venti, trenta volte –, forse anche dopo la mia partenza dal fiume – il ponte militare.

Mi dissero i carabinieri che facevano le sentinelle al ponte, che, al suo primo tentativo, di passaggio, all'alba, volevano impedirglielo. Ma vedendo che era un povero impazzito, per la gioia patriottica, tutti gli lasciarono passare il ponte affollato. Per lui era l'estasi di delizia, il passare liberamente, di qua e di là, il Piave, sicuro che tutte e due le sponde sono finalmente, come prima, la sua Patria, dove lui può camminare orgoglioso, gridando senza ritegno "Evviva l'Italia!".

Non è anche questi un patriotta? Soggettivamente, che differenza ci potrebbe essere fra lui ch'è impazzito per la gioia della liberazione del territorio invaso e un soldato che cade ferito sotto il fuoco nemico?

Immagini un quadro di una campagna deserta.

A destra una casuppola dislocata completamente ed a sinistra un vigneto trascurato dove i tralci delle viti si estendono trascinati per terra, come i capelli di Medusa sotto il muro nudo e freddo, che rimane barcollante, un vecchio e una donna scavano muti, i mucchi dei rottami di tegoli e di mattoni, e li portano via con passi lenti. Due bambini, seduti su una pietra, si riscaldano, anche loro muti, davanti ad un fuoco, dal quale sale ondeggiante, al cielo invernale, una colonna di fumo biancastro. Al fianco dei bambini tremanti, esposti al vento tagliente dell'inverno anticipato, mezzo sepolti dalle siepi dislocate, fioriscono, in disordine pittoresco i crisantemi candidi. Sovra i campi, i ruderi, il vecchio, la donna, i bambini, il fuoco, i fiori, scende silenziosamente il gelo della pioggia sottile e fitta.

È una scena che vidi appena passato al di là del Piave. Darei a questo quadro il titolo: "In cerca del focolare di ieri".

L'amore del focolare è il sacro origine dell'amore di patria. Non è vero, signor Senatore?

Ho passato questa parte poche ore dopo l'avanzata delle prime truppe italiane ero il primo borghese che era venuto nel primo automobile italiano. La popolazione felice della liberazione, corse incontro a me ed alle truppe che passavano. Tutti ci lanciavano i gridi di gioia e ci salutavano come pazzi. Anch'io gridavo appassionatamente "Viva l'Italia! Viva l'Italia!".

Mi sentivo come mi trovassi nella mia patria, tornatovi dopo un'assenza di tanti e tanti anni.

L'esaltazione unanime della popolazione era talmente impressionante, che tutti mi sembravano miei parenti, liberati dal giogo tirannico e dall'ergastolo oscuro, contenti di poter riabbracciarci e felici di poter chiamarci fratelli.

C'erano tanti, specialmente i vecchi e le donne che piangevano di gioia. Alla piazza di Oderzo corsero a me due vecchie che, prendendo la mia mano, la baciarono e baciarono sempre piangendo a dirotto. Non potevano parlare nemmeno una parola; erano talmente soffocate dai forti singhiozzi di gioia. Io non potetti non commuovermi a questo sfogo spontaneo e – non sento vergogna a dirglielo – la mia faccia era bagnata colle lagrime che mi scorrevano fitte.

Quel giorno sentii pienamente la solennità simbolica della bandiera. Ad ogni Tricolore sventolante nelle brezze mattutine, mi balzava il cuore. Son contento di poter informarla, che quel giorno non trascuravo mai di salutare tutte le bandiere tricolori rialzate dai popolani appassionati, dopo un anno, lungo e penoso delle loro sofferenze.

A proposito del saluto, mi permetta una deviazione manzoniana. Ai primi giorni, io salutavo i carabinieri, le sentinelle ecc. levando il cappello. Però quando sto volando in un'automobile, al momento che l'ho levato, sono già un centinaio di metri distante da loro. Fedele alla teoria del darwinismo, ho imparato, dalla necessità, la comodità del saluto militare. Così qua, nella zona di guerra, io saluto qualunque persona alla militare.

Da Oderzo tentai di andare a Motta di Livenza, dove era rimasta ancora una pattuglia di nemici. Tutti i ponti, saltati da loro, prima della fuga precipitosa, mi costrinsero a fare un giro lunghissimo per tentare di entrare in Motta da sud-est, invece che direttamente da ovest.

Potrei dire che ero il primissimo, perché fui subito dopo i pochi cavalleggieri e ciclisti e prima dei bersaglieri che dovevano dare ai nemici un assalto. Durante questo giro, passai un paesello che è segnato nella carta "Palazzo Revedin". Il palazzo maestoso del conte Revedin era stato trasformato dai nemici in un ospedale militare. Era appena due ore e mezzo dopo la fuga degli austriaci. La mia solita curiosità mi spinse al cortile. Entrai in un ala dove erano stati raccolti i più gravi degli ammalati e dei feriti.

I nemici li hanno abbandonati. Nel salone freddo, con finestre senza vetri, che lasciavano passare liberamente il vento acuto, giacevano gementi dieci ammalati e feriti. E tutti avevano una coperta sola, colla quale si coprivano dalla testa fino ai piedi esposti al vento rigido.

M'avvicinai al primo letto c'era un ufficiale austriaco. Con poche parole tedesche che io conosco, tentai di domandare delle notizie. Ma lui, sempre guardando fisso nel vuoto, come colui che trasogna non mi rispose nulla. Le ragazze del paese mi fecero sapere che questi non parlava né si muoveva più da due giorni fa.

Povero abbandonato! Anche lui avrà i suoi cari che aspettano anziosamente il suo ritorno, ignari che il loro atteso giace inconscio,

moribondo, trascurato e abbandonato.

Il più terribile era il cadavere d'un tenente italiano, che, ferito gravemente era stato fatto prigioniero sul Piave. Giaceva sul pavimento, semi-nudo: il suo petto, dorso, spalle, faccia, erano piene di macchie nere, coperte di fango (dico "fango" della strada e non "polvere" del pavimento mal pulito). Giaceva bocconi in una pozza di sangue spruzzato dal naso.

Ora una morte tremenda. Domandai alle ragazze come era morto questo povero tenente. E loro, piangenti, mi narrarono che gli ufficiali austriaci dopo aver preparata la fuga, entrarono in questa sala e, trascinandolo fuori dal letto e gettandolo sul pavimento polveroso, gli diedero, insieme con risate e scherni, i calci crudeli, sulla faccia, sul petto, con le loro fangose scarpe e stivaloni. Quando entrarono le ragazze, tremanti come foglie dopo la scappata delle iene umane, il povero tenete era già morto.

Ha visto, signor Senatore? che carezze benefiche hanno date gli austriaci ad un povero ferito italiano? Che contrasto vivido fra i semplici soldati austriaci feriti, che, sotto gli scoppii infernali delle granate, e gli ufficiali nemici che "possono" tirar calci, fin a morte, con ischerni, ad un povero ferito moribondo!

Ho saputo che la nobiltà del cuore non corrisponde sempre ai numeri di decorazioni, né di stelle, né di nastri, che adornano le divise militari. Poco dopo, tolsi la coperta d'un letto più avanti, per porre all'ammalato delle domande. E – che sorpresa! – lo trovai già freddo nelle mani di morte.

Correndo sempre al sud di Motta, mi trovai d'un tratto davanti ai nemici.

"Giù! buttati sotto l'argine!" mi gridò imperioso un ufficiale di bersaglieri. "I nemici sono a quaranta metri distanti".

In questo momento, passarono per aria, vicino a me, dei fischi sinistri di proiettili di fucileria. Lasciai, la macchina nel cortile d'una casa contadinesca e visitai, dopo il tramonto, nel buio, il comando di bersaglieri della brigata cosenza. Fatto il pranzo rustico che il comandante mi offerse, tentai arditamente di entrare in Motta, a piedi, profittando del buio, facendo il cammino davanti ai nemici che erano così vicini che, quando passai l'unico ponte che era rimasto salvo, attraverso la Livenza, si udivano nel buio le voci dei nemici.

lungo la sponda lunghissima del fiume, i bersaglieri aspettavano impazienti, sotto l'argine, l'ordine di assalto. Ed io, esposto ai nemici e protetto dal cielo buio ed accompagnato dai fischi di fucilate e di mitragliate, mi diressi, muto e fiero, verso la Motta.

Vi entrai verso le 7.30.

Raccolsi direttamente dalla bocca della popolazione, le notizie della oppressione terribile degli austriaci, e, passando per la casa del sindaco avvolta completamente in fiamme, incendiata dai nemici, tornai ad Osteria, dove avevo lasciato la macchina.

Era assolutamente impraticabile la corsa sulla sponda fangosa, in automobile che fa un rumore sì forte nel silenzio di alta notte. Lasciai, perciò, la macchina, nel cortile, svegliai la famiglia tremante del contadino e chiesi l'ospitalità d'una sera. Non c'era nemmeno un letto. Mi condusse al granaio sotto il tetto, dove, gettandomi tutto vestito, con cappello, scarpe, guanti, ecc. sui mucchi di paglia di granturco, passai una notte indimenticabile, in compagnia dei topi che balzavano allegramente nel buio.

Il giorno seguente, partii all'alba, per Padova. Vicino a S. Polo, vidi, per la strada, una tabella con un avviso austero e buffo.

Dice:

"Il trasgredire di questa linea è

per persone civili proibito.

I. agenti contrariamente

vengono fucilati!".

È grazioso non le pare?

(Aggiungo che, dopo l'articolo "i" della frase magnifica di "i agenti" hanno messo accuratamente un punto).

È diventata una lettera così lunga che ho paura che l'annoierà forse. Mi fermo qui, sperando di poterle scrivere domani una lettera molto, molto più bella.

Coi saluti più cordiali a Lei, alla famiglia di S. E. Nitti ed alla famiglia dell'Ammiraglio Millo la saluto alla militare.

Harukici Scimoi.

BIBLIOGRAFIA

SHIMOI Harukichi, La Guerra Italiana Vista Da Un Giapponese, Napoli, Libreria della Diana, 1919

SHIMOI Harukichi - MARONE Gherardo, La Diana, Napoli, 1915-1917

SHIMOI Harukichi - MARONE Gherardo, *Poesie Giapponesi*, Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1917

SHIMOI Harukichi - MARONE Gherardo, Sakura, Napoli, 1920-1921

DE LORENZO G., La Guerra Italiana Vista Da Un Giapponese, Napoli, Libreria della Diana, 1921

GASCO A., Lettera manoscritta, Napoli, Archivio Storico dell'Istituto Universitario Orientale, 1914

CONSIDERAZIONI SULLO SVILUPPO DELLO "SCHEMA DI ALFABETO FONETICO DELLA LINGUA CINESE"

Clara Bulfoni

In occasione del 45° anniversario della adozione dello "Schema di Alfabeto Fonetico della Lingua Cinese" (Hànyǔ pīnyīn fāng'an 汉语拼音方案), si è tenuta, il 28 novembre 2003, al Palazzo dell'Assemblea del Popolo, una conferenza, alla quale hanno partecipato rappresentanti della Commissione per l'istruzione, le scienze, la cultura e la sanità, del Ministero dell'Istruzione e della Commissione di lavoro per la lingua e la scrittura.

I media hanno dato risalto all'avvenimento. Il titolo in prima pagina del Rénmín rìbào così recitava: "Hànyǔ pīnyīn tuīdòng zhōngwén xìnxīhuà 汉语拼音推动中文信息 化 (Il pinyin promuove l'informatizzazione della lingua cinese)".¹ Xu Jialu, nel discorso di apertura dei lavori, ha sottolineato come l'elaborazione e l'applicazione dello Schema di Alfabeto Fonetico della Lingua Cinese sia un importante evento che merita di essere ricordato nell'ambito della storia dello sviluppo della cultura cinese, e come abbia rappresentato l'attenzione che il governo e il popolo cinesi rivolgono alla modernizzazione, al mondo e al futuro. Lo stesso Xu Jialu sottolinea come "per realizzare la società del benessere e accelerare il processo di informatizzazione della società sia necessario diffondere ulteriormente l'applicazione del pīnyīn".²

E sempre per celebrare l'avvenimento, è stato pubblicato il volume commemorativo Xìnxī wǎngluò shídài de hànyǔ pīnyīn 信息网络时代的汉语拼音 (L'alfabeto fonetico della lingua cinese nell'era dell'informatica).³ Si tratta di una raccolta di saggi divisi in tre sezioni: la prima è relativa alle manifestazioni commemorative, la seconda è una raccolta di saggi, alcuni dei quali già pubblicati e scritti da eminenti linguisti e personalità politiche, la terza ripercorre le tappe dell'elaborazione dello "Schema di Alfabeto Fonetico della Lingua Cinese" e ne descrive le norme di applicazione.

1. La Riforma della lingua e della scrittura

L'importanza della riforma della lingua e della scrittura, intrapresa dopo il 1949, e le sue implicazioni a livello sociale e politico, hanno fatto sì che, lungi dall'essere un mero problema linguistico, il dibattito interessasse in prima istanza anche i vertici della politica. La complessità del problema ha contribuito alla nascita di un dibattito interno molto forte e sempre vivo, caratterizzato dalla creazione di apposite commissioni e dall'elaborazione di progetti spesso diversi tra loro, se non addirittura antitetici, a volte solo discussi, a volte sperimentati con esiti altrettanto

¹ Zhao, 2003.

² Ibidem.

³ Su, 2003.

differenti. Lo scopo della riforma era tuttavia univoco: realizzare l'unificazione del paese e dare alla Cina i mezzi per affermarsi a livello internazionale.⁴

La ricostruzione e la riorganizzazione della vita sociale ed economica furono gli obiettivi primari che la nuova classe dirigente si trovò ad affrontare, ma questi obiettivi potevano essere raggiunti solo attraverso l'unificazione politica, sotto la guida del Partito, e l'adozione di uno strumento di comunicazione effettivamente valido su scala nazionale.⁵ Innanzitutto, le autorità comuniste operarono una scelta tra le principali varietà linguistiche regionali e adottarono come lingua standard il cosiddetto pūtōnghuà 普通话 (letter. "lingua comune"), basato sulla pronuncia del dialetto di Pechino, sul lessico del gruppo dialettale settentrionale e sulla struttura grammaticale consolidatasi nella produzione letteraria moderna in báihuà 白话.6 La scelta fu motivata da ragioni di carattere pratico e politico: il dialetto del nord, infatti, era il più semplice dal punto di vista fonologico, il più diffuso data l'estensione e la densità demografica dell'area, ed era parlato nella regione tradizionalmente centro della vita politica e culturale del paese. Relativamente accessibile a tutta la popolazione cinese, codificato e allo stesso tempo flessibile e aperto a varie influenze, il pūtōnghuà costituiva, quindi, il nuovo mezzo di comunicazione del Partito che, pur riconoscendo ufficialmente l'esistenza di gruppi etnici minoritari con lingue e scritture autonome, affermava il predominio della propria linea politica nel quadro di una Cina unitaria.

La diffusione della "lingua comune" venne subordinata alla Riforma della scrittura, ⁷ considerata uno strumento più agile e rapido per favorire l'apprendimento del pūtōnghuà in tutto il paese. Nel 1952 questa riforma venne ufficialmente indicata come uno dei punti sui quali il nuovo governo si impegnava a prendere decisioni concrete. Per lo studio tecnico delle varie ipotesi di riforma venne quindi istituito il Comitato di ricerca sulla riforma della scrittura cinese (Zhōngguó wénzì găigé yánjiū wěiyuánhuì 中国文字改革研究委员会), qualificato come organo amministrativo allo stesso livello di un ministero e composto da personalità già attive in passato nell'Associazione per la riforma della lingua. I discorsi inaugurali pronunciati da Guo Moruo, Ma Xulun e Wu Yuzhang⁸ il 2 febbraio 1952 definirono le linee programmatiche adottate dal Comitato e puntarono ad un

⁴ Per approfondimenti sulla riforma della scrittura e della lingua cinesi cfr. De Francis, 1984, in particolare, cap. IV "Chinese Language Reform", pp. 221-287. Per quanto riguarda la storia dell'elaborazione del *pinyin* cfr. Bressan, 1986, e Zhou, 2003, a.

⁵ Abbiati, 1992, pp. 41-47.

⁶ L'adozione ufficiale della denominazione pūtōnghuà 普通话 avvenne nel corso della Conferenza nazionale sulla normalizzazione della lingua cinese svoltasi nel 1955, i cui atti furono poi pubblicati nel mese di luglio dell'anno successivo. Il decreto del Consiglio degli Affari di Stato fu pubblicato il 2 febbraio 1956 (cfr. Bressan, 1986, pp. 36-37).

⁷ Wénzì gáigé 文字改革 viene tradotto sia con "Riforma della scrittura" sia con "Riforma della lingua scritta". Nel secondo caso si rende atto dei contenuti e dell'impostazione che venne data alla riforma negli anni della sua elaborazione.

⁸ Wu Yuzhang fu presidente di questo Comitato. Costretto poco dopo da Mao ad una pubblica autocritica, venne sostituito dall'allora Ministro dell'istruzione, Ma Xulun, fino al 1954, quando tornò a capo del riformato Comitato per la riforma della scrittura cinese (Zhōngguó wénzì wěiyuánhuì 国文字改革委员会).

compromesso tra i riformatori più progressisti e quanti sostenevano lo stile grafematico tradizionale. In particolare, compiti del Comitato erano quelli di elaborare un nuovo sistema di scrittura di tipo fonologico che potesse sostituire in futuro i caratteri cinesi, di standardizzare e semplificare i caratteri, e di adottare segni grafici dalla "forma nazionale", ossia ispirati alla forma dei caratteri esistenti, come indicato dallo stesso Mao Zedong nel 1951. Nel 1955 la Sezione per la revisione dei caratteri cinesi pubblicò le liste di caratteri semplificati adottati ufficialmente come forme corrette.⁹

Contemporaneamente, un apposito Sottocomitato si dedicava alla stesura di un Progetto di schema di alfabeto fonetico della lingua cinese.

Fu l'allora primo ministro Zhou Enlai che, nel discorso tenuto il 10 gennaio 1958, formalizzò i tre punti principali della riforma della lingua e della scrittura:

- 1) semplificazione dei caratteri cinesi (jiǎntǐzì 简体字), compresa la standardizzazione e la riduzione del loro numero;
 - 2) popolarizzazione della lingua standard (pūtōnghuà 普通话);
 - 3) promozione dell'alfabeto fonetico (pīnyīn 拼音).

Nel suo discorso Zhou enfatizzò l'importanza del *pīnyīn* nella riforma della lingua in corso: doveva essere d'ausilio nell'apprendimento del cinese standard e, di conseguenza, la sua popolarizzazione aveva lo scopo di sradicare l'analfabetismo.¹⁰

2. Lo "Schema di Alfabeto Fonetico della Lingua Cinese"

Pīnyīn 拼音 significa letteralmente "combinare i suoni (in sillabe)", ed è sinonimo del sistema di trascrizione in lettere dell'alfabeto latino delle forme grafematiche cinesi. In Cina è utilizzato anche come abbreviazione di Hànyǔ pīnyīn fāng'an 汉语拼音方案 "Schema di Alfabeto Fonetico della Lingua Cinese", adottato l'11 febbraio 1958 dalla V Sessione della I Assemblea Nazionale del Popolo.¹¹

Al momento della sua formazione, il Sottocomitato preposto all'elaborazione del nuovo alfabeto fonetico era composto per la maggior parte da esponenti del vecchio movimento Sinwenz (Xīnwénzì 新文字, letter. "nuova scrittura") creato negli anni 1929-31 da un gruppo di linguisti cinesi e sovietici, e di cui faceva parte anche Qu Qiubai. Ed è proprio a questo progetto che si fece riferimento per risolvere le dispute interne sorte riguardo le tematiche più rivelanti, come la scelta di un sistema basato sull'analisi fonematica, la scelta relativa all'adozione di un sistema di notazione dei toni, la definizione dello standard linguistico a cui riferirsi, la scelta dei simboli grafici da annotare e l'adozione di norme ortografiche nell'ipotesi di servirsi dello schema anche come sistema di scrittura.

Per quanto riguarda la scelta di un sistema basato sull'analisi fonematica, la

ç

⁹ Le liste erano tre: una di 798 caratteri semplificati sulla base delle forme stampate; una di 400 varianti proposte per l'abolizione, nell'ottica della riduzione del numero dei caratteri; e una di 251 caratteri semplificati sulla base della scrittura a mano. Cfr. Milsky, 1973, p. 113.

¹⁰ Chappell, 1980, p. 106. Zhou Enlai, in qualità di presidente del Comitato nazionale della Conferenza politica consultiva, tenne il suo discorso ad una riunione patrocinata dalla stessa Conferenza sullo stato attuale della riforma della scrittura cinese.

¹¹ Ivi, p. 105.

discussione nacque perché, accanto alle soluzioni importate dall'Occidente, quelle per l'appunto fonematiche, sopravviveva ancora il sistema tradizionale di notazione della pronuncia mediante il fănqiě 反切, basato sulla "doppia compitazione". 12

Sulla notazione dei toni, la contesa era tra chi sosteneva che fossero indispensabili, per non incorrere in ambiguità omofoniche e per soddisfare le finalità didattico-normative connesse al nuovo schema, e chi sosteneva che adeguate norme ortografiche potessero risolvere il problema delle ambiguità e semplificare l'apprendimento dello schema a coloro che non possedevano un'adeguata conoscenza della fonetica.

La scelta del pūtōnghuà 普通话 come lingua ufficiale della Repubblica Popolare Cinese implicò una serie di sostanziali modifiche nella formulazione del sistema pīnyīn, tra cui la scelta dei simboli grafici di riferimento, punto che venne discusso nel corso della Conferenza nazionale sulla riforma della lingua cinese nel 1955. In questa occasione il Sottocomitato sottopose sei progetti, di cui quattro erano basati sulla struttura dei caratteri cinesi, uno sull'alfabeto cirillico e uno sull'alfabeto latino. E proprio quest'ultimo venne scelto con un accordo apparentemente unanime, che nascondeva, in realtà, le pressioni esercitate dal Partito.¹³

Il 1º novembre 1957 venne reso noto il testo della decisione del Consiglio degli Affari di Stato sulla pubblicazione del "Progetto di Schema Alfabetico Fonetico della Lingua Cinese". In questo testo veniva, in particolare, definita la funzione dello Schema come strumento per l'annotazione della pronuncia dei caratteri e come sussidio per l'apprendimento della lingua standard e della scrittura grafematica. Veniva, inoltre, sottolineato che lo Schema non poteva considerarsi definitivo, in quanto si prevedeva che potesse essere soggetto a modifiche di perfezionamento nel corso della sua applicazione.

Il testo dello Schema, così come venne approvato nel 1958, si compone di cinque parti:

- 1) Tavola delle lettere: utilizza 26 lettere dell'alfabeto latino 14 riportate in ordine alfabetico;
- 2) Tavola dei suoni consonantici iniziali (shēngmǔ 声母): contiene 21 combinazioni di fonemi iniziali di natura consonantica;
- 3) Tavola dei suoni finali (yùnmǔ 韵母): contiene 35 combinazioni di fonemi finali che possono essere composti da vocali semplici, dittonghi o trittonghi, oppure da vocali seguite da consonanti;
- 4) Tavola dei segni per i toni (*shēngdiào* 声调): contiene i quattro segni corrispondenti ai quattro toni.¹⁵

¹² Questo sistema considera ogni sillaba costituita da due parti, una consonante iniziale e una rima. Per indicare la pronuncia di un carattere si fa quindi ricorso ad altri due che richiamano rispettivamente lo stesso suono consonantico iniziale e la stessa rima di quello considerato.

¹³ Quando il Sottocomitato presentò i progetti alla Conferenza, la scelta di quello da adottare era già stata fatta dai dirigenti del PCC, che si limitarono a chiederne l'approvazione per conferirle legittimità (cfr. Milsky, 1973, p. 117).

 $^{^{14}}$ La lettera v è utilizzata solo per la trascrizione di parole straniere, per la lingua delle minoranze e altri dialetti cinesi.

¹⁵ Per un più ampio studio sull'aspetto fonologico della lingua cinese cfr. Abbiati, 1992, pp. 63-87.

5) Tavola del segno di separazione tra le sillabe: adotta il segno (') per separare due sillabe quando la prima finisce e la seconda inizia con (a), (o), (e), ed evitare così ambiguità nel determinarne i limiti.¹⁶

Nel corso degli anni successivi alla divulgazione del nuovo Schema, i contenuti della riforma della lingua e della scrittura restarono quelli enunciati da Zhou Enlai nel citato discorso del 1958.

Con l'avvento della Rivoluzione Culturale il Comitato per la riforma della lingua e della scrittura cessò di esistere e tutte le pubblicazioni relative alla riforma vennero soppresse. Le Guardie rosse, ostili a tutto ciò che era straniero, esaltarono il valore storico delle forme grafematiche, emblema del nuovo spirito nazionalista, e manifestarono il loro disprezzo nei confronti del $p\bar{\imath}ny\bar{\imath}n$ e di tutte le personalità, interne o esterne del Partito, che in passato avevano manifestato il loro sostegno alla latinizzazione della scrittura cinese.

Nel luglio del 1971 Zhou Enlai riorganizzò il Comitato per la riforma della lingua e della scrittura, i cui lavori furono però limitati dal pressante controllo esercitato dalla Banda dei Quattro; ma fu solo negli anni successivi alla morte di Mao e alla fine della Rivoluzione culturale che la Riforma riprese nuovo slancio. Dopo decenni di silenzio, la pubblicazione di un numero sempre maggiore di articoli testimonia il recupero del pinyin dello status "pre-rivoluzione culturale" e la riforma stessa assume un significato nuovo e più pragmatico, diventando strumento e supporto per la realizzazione delle modernizzazioni. Inoltre, la prospettiva di una partecipazione sempre più ampia e attiva della Cina nel panorama internazionale, ha fatto emergere la necessità di sottolinearne e preservarne la specificità. Così, a partire dagli anni Ottanta, complici anche le difficoltà di attuazione, la possibilità di sostituire la scrittura grafematica con l'alfabeto fonetico è stata abbandonata e la politica di perfezionamento del pīnyīn segue i nuovi orientamenti legati al miglioramento di uno Schema utilizzato esclusivamente come sistema di trascrizione fonetica dei caratteri cinesi semplificati.

Il 15 giugno 1979, la segreteria dell'ONU ha rilasciato un comunicato in cui si afferma che il *hànyǔ pīnyīn* costituisce lo standard per la trascrizione dei nomi propri e dei toponimi della Repubblica popolare cinese e che le precedenti trascrizioni devono essere sostituite con il nuovo sistema, oppure devono subito seguire le nuove trascrizioni adottate dallo Schema.¹⁸

Inoltre, il "Metodo ortografico alfabetico latino della lingua cinese" (*Zhōngwén luómǎzì pīnxiěfǎ* 中文罗马字拼写法) ha ottenuto il 1° agosto 1982 lo standard ISO 7098. Con esso sono state definite le norme ortografiche di trascrizione fonetica dei caratteri cinesi, così come definite dallo Schema, al fine di riconoscerlo come lo Schema internazionalmente riconosciuto, in sostituzione dei precedenti metodi (ad esempio, il sistema EFEO per i francofoni e il Wade-Giles per gli anglofoni).¹⁹

¹⁶ Bressan, 1986, pp. 52-55.

¹⁷ Milsky, 1973, pp. 106-107.

¹⁸ Su, 2003, pp. 253-254.

¹⁹ Ivi, pp. 255-261.

3. L'uso del pīnyīn

L'adozione, nel 1958, dello Schema di Alfabeto Fonetico della Lingua Cinese non chiarì completamente gli obbiettivi della riforma e gli usi del *pīnyīn*. Nel suo discorso Zhou Enlai sottolineò che l'applicazione del *pīnyīn* serviva per:

- annotare la pronuncia dei caratteri per facilitarne l'apprendimento;
- trascrivere la lingua standard e agevolarne la diffusione;
- fornire un modello di riferimento alle minoranze etniche in modo che possano uniformare e riformare le proprie lingue scritte;
 - facilitare l'apprendimento del cinese da parte degli stranieri;
- altri usi, tra cui la trascrizione di nomi di persona e di toponimi stranieri, la trascrizione di termini tecnici e scientifici stranieri e la compilazione di indici.²⁰

La presenza della dicitura "altri usi" suggeriva la possibilità allo Schema di avere una certa autonomia di indirizzo, autonomia che gli venne riconosciuta da Wu Yuzhang in un articolo pubblicato nel 1964 sul *Renmin Ribao*, "I diversi usi dello Schema di Alfabeto Fonetico della Lingua Cinese". In questo articolo Wu elenca, oltre alle sopraccitate funzioni del *pīnyīn*, altri cinque usi, e precisamente:

- migliorare l'educazione di sordi e di muti;
- migliorare il sistema Braille;
- aumentare la velocità di trasmissione telegrafica;
- utilizzarlo per la comunicazione visiva;
- compilare dizionari di parole e di frasi.²¹

Nel dibattito ancora attuale sugli utilizzi del *pīnyīn* si inserisce la voce di Zhou Youguang,²² che definisce lo Schema di Alfabeto Fonetico della Lingua Cinese come il mezzo per trascrivere la pronuncia della lingua comune cinese standard (*pūtōnghuà* 普通话). Non è utilizzato per trascrivere le forme dei caratteri, né per trascrivere la fonetica dei dialetti e del cinese classico: questi sono definititi dal linguista i "tre NO" che così vengono spiegati:

Il carattere $q\bar{n}g$ 青 (verde) è la componente fonetica nei composti $q\bar{n}gting$ 蜻蜓 (libellula), $q\bar{n}gyu$ 鲭鱼 (sgombro) e $q\bar{n}gshui$ 清水 (acqua chiara). Le diverse chiavi (虫, 鱼 e $\stackrel{\checkmark}{\circ}$) sono portatrici di significato, immediatamente percepito dal lettore sinofono. Specificare le chiavi per mezzo di diverse trascrizioni fonetiche, ad esempio qingc (dove con c si indica la chiave di insetto), qingv (dove con v si indica la chiave di pesce) e qings (dove con s si indica la chiave di acqua) potrebbe rappresentare un carattere diverso, ma, sottolinea Zhou Youguang, "questo metodo si chiama 'carattere che trascrive il suono e la forma', e non è questo lo scopo del $p\bar{n}ny\bar{n}n$ ".²³

Il *pīnyīn* non è utilizzato per trascrivere la fonetica dei diversi dialetti parlati in Cina, ma solo per trascrivere la lingua nazionale standard: il suo scopo è quello di popolarizzarla e "diffondere la lingua comune ha lo scopo di unificare la lingua e unificare la lingua è naturalmente utile per unificare il paese, costituisce uno

²⁰ Milsky, 1973, p. 108.

²¹ Ivi, pp. 108-109.

²² Zhou, 2003, b, pp. 110-111.

²³ Ibidem.

strumento di unità e non di divisione".24

Il pīnyīn non è lo schema di trascrizione del cinese classico (wényán 文言), ma della lingua parlata (báihuà 白话). Se si vogliono utilizzare lettere dell'alfabeto latino per trascrivere il cinese classico bisogna allora elaborare uno Schema di Alfabeto Fonetico del Cinese Classico. Secondo Zhou, il sistema di romanizzazione dei caratteri elaborato dai missionari Henri Lamasse e Ernest Jasmin nel 1931-32 è un esempio di schema per la trascrizione fonetica del cinese classico, così come lo sono i tōngzì 通字 di Zhao Yuanren.

Nonostante il hànyŭ pīnyīn presenti punti critici dovuti ai casi di omofonia, all'uso di apostrofi e di diacritici (ad esempio l \hat{u}) 路 e $l\hat{u}$ 绿) e alle difficoltà nella resa della corretta pronuncia che alle volte discosta da quella di un enunciatore non sinofono, diversi sono i vantaggi che vengono ad esso riconosciuti. Innanzitutto, scientificità e sistematicità: lo Schema fornisce un metodo di approccio alla lingua univoco, grazie al quale si possono superare le divergenze legate alle diverse convenzioni ortografiche adottate per imparare il cinese. Inoltre, rispetto il sistema Wade-Giles, il hànyŭ pīnyīn fa un uso più efficace degli apostrofi, che vengono inseriti tra una sillaba e l'altra per separare le parole, evitando così le ambiguità nelle congiunzioni di parole bisillabiche e riducendo i casi di omofonia (ad esempio, Xī'ān 西安, parola bisillabica e xiān 先, parola monosillabica). Sempre rispetto al sistema Wade-Giles, il hànyŭ pīnyīn risulta più efficace nella notazione dei toni perché tiene conto sia dei toni delle singole sillabe, sia delle variazioni in parole composte da due caratteri e, quindi da due sillabe, fornendo così la corretta intonazione (ad esempio la sillaba $y\bar{i}$ — "uno", varia di tono nei composti yiqi 一起 "insieme" e yídìng 一定 "certamente").

La scelta del hànyŭ pīnyīn come schema internazionale per la trascrizione fonetica dei caratteri cinesi coinvolge anche i sinologi e quanti si accostano alla Cina con un approccio più scientifico e mirato. In ambito accademico, infatti, è importante poter comunicare con un linguaggio comune, che superi le diversità sia tra lingua cinese e lingue occidentali, sia tra lingue occidentali stesse. In passato, la varietà di trascrizioni disponibili ha fatto sì che gli studiosi integrassero le proprie pubblicazioni con alcune pagine in appendice contenenti le regole base per pronunciare le parole trascritte nel testo, o con tavole comparative di diverse trascrizioni.

4. Il hànyŭ pīnyīn nell'era dell'informatica

I numerosi contributi pubblicati nel citato volume Xìnxī wăngluò shídài de hànyŭ pīnyīn 信息网络时代的汉语拼音 testimoniano l'importanza attribuita alla cultura cinese e alla sua diffusione nel mondo dall'attuale classe dirigente cinese. E, come sottolineato nella prefazione, "promuovere lo Schema di alfabeto fonetico della lingua cinese è un mezzo culturale efficace e semplice, utile per il progresso culturale ed educativo e per la modernizzazione socialista, e il suo fine non è affatto quello di sostituire gli attuali caratteri".25

-

²⁴ Ibidem.

²⁵ Su, 2003, p. 2.

Nel saggio "Il hànyŭ pīnyīn è un valido strumento per studiare e divulgare la lingua cinese" l'autore riferisce che dal 1958 l'insegnamento del pīnyīn costituisce materia didattica nelle scuole: nei primi mesi della prima elementare solo dopo l'apprendimento del pīnyīn vengono introdotte le forme grafematiche. Inoltre, attualmente, nei manuali scolastici dalla prima alla terza elementare tutti i testi riportano i caratteri e la loro trascrizione fonetica: ciò per potenziare e popolarizzare l'uso del pīnyīn. L'autore stima che tra meno di dieci anni l'80% della popolazione cinese padroneggerà il pīnyīn, strumento indispensabile nell'era dell'informatica, dove l'uso del computer costituisce il mezzo di comunicazione e di informazione più efficiente, e "analfabeta" sarà considerato chi non lo sa usare. E per accedere al computer e comunicare attraverso esso è indispensabile conoscere il pīnyīn poiché l'input delle parole cinesi (i caratteri) avviene attraverso una tastiera alfabetica. Esso costituisce, inoltre, un ottimo strumento per gli stranieri che studiano la lingua cinese.

Ed è sempre facendo ricorso al *pīnyīn*, come input per la resa grafematica, che vengono progettate le insegne luminose. È utilizzato anche per l'elaborazione dell'alfabeto dei segni per i sordomuti, e per la compilazione delle sigle di prodotti industriali ed agricoli e dei codici a barre degli oggetti.

Rilevante è come, nella maggior parte dei saggi raccolti nel volume preso in visione, venga sempre enfatizzata l'"era dell'informatica", a testimonianza del ruolo che la Cina sta svolgendo nel settore dei media più tecnologici. I passi da gigante compiuti negli ultimi venti anni nella tecnologia della computeristica testimoniano come lo "Schema di Alfabeto Fonetico della Lingua Cinese" sia diventato il volano dell'informatizzazione dei caratteri cinesi. I temi trattati nei contributi sottolineano la necessità del perfezionamento e della diffusione sempre più estesa dello Schema, considerato una "tappa decisiva nella storia dello sviluppo culturale della Cina".²⁷

E proprio alla necessità di perfezionamento dello Schema e alla standardizzazione delle sue norme ortografiche fa riferimento un recente articolo di Chen Zhangtai²8 pubblicato sul Guāngming rìbào del 29 marzo 2006, dal titolo "Wǒ guó dāngdài yǔyán guīhuà shǐ shang de liǎng jiàn dàshì 我国当代语言规划史上的两件大事 (Due importanti eventi nella storia della standardizzazione della lingua cinese contemporanea)". I due importante eventi, tema dell'articolo, sono lo "Schema di semplificazione dei caratteri cinesi" e la "Direttiva per la divulgazione del pūtōnghuà". Per la loro piena attuazione e diffusione nel XXI secolo, tra i punti presi in considerazione che necessitano di ulteriore analisi e ponderazione, l'autore elenca anche lo "Schema di Alfabeto Fonetico della Lingua Cinese", il cui utilizzo è considerato di rilevante importanza nell'attuazione della modernizzazione del paese, della informatizzazione e della diffusione nel mondo della lingua cinese. E ciò soprattutto perché nell'era attuale la lingua cinese è la seconda lingua più diffusa nel mondo, dopo l'inglese.

²⁶ Zhu, 2003.

²⁷ Zhao, 2003.

²⁸ Chen Zhangtai è ex-vice presidente del Comitato permanente della Commissione di lavoro per la lingua e la scrittura.

BIBLIOGRAFIA

- ABBIATI Magda, La lingua cinese, Venezia, Cafoscarina, 1992
- BRESSAN Luciana, La determinazione delle norme ortografiche del pinyin, Napoli, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor XXVIII, 1986
- CHAPPELL Hilary, "The Romanization Debate", in *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 4, 1980, pp. 105-118
- CHEN Zhangtai, "Wǒ guó dāngdài yǔyán guīhuà shǐ shang de liǎng jiàn dàshì" 我国当代语言规划史上的两件大事, Guāngmíng Rìbào 光明日报, 29 marzo 2006
- DE FRANCIS John, *The Chinese Language Fact and Fantasy*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1984
- MILSKY Costantantin, "New Developments in Language Reform", *The China Quarterly*, 53, 1973, pp. 98-133
- Su Peicheng (a cura di), Xìnxī wăngluò shídài de hànyǔ pīnyīn 信息网络时代的汉语拼音, Pechino, Yuyan chubanshe, 2003
- ZHAO Yongqi, "Hànyǔ pīnyīn tuīdòng zhōngwén xìnxīhuà 汉语拼音推动中文信息化", *Rénmín Rìbào* 人民日报, 29 novembre 2003
- ZHOU Youguang, "Huìyì pīnyīn fāng'àn de zhìdīng guòchéng 回忆拼音方案的制订过程", in Su Peicheng (a cura di), Xìnxī wǎngluò shídài de hànyǔ pīnyīn 信息网络时代的汉语拼音, Pechino, Yuyan chubanshe, 2003, a, pp. 166-172
- ZHOU Youguang, Zhōngguó yūyán de shídài yănjìn 中国语文的时代演进 (The Historical evolution of Chinese Languages and Scripts), The Ohio State University, National East Asian Languages Resource Center, 2003, b
- ZHU Chunjing, "Hànyǔ pīnyīn shì xuéxí hànyǔ hé tuīguǎng hànyǔ de yǒuxiào gōngjù 汉语拼音是学习汉语和推广汉语的有效工具", in Su Peicheng (a cura di), Xìnxī wǎngluò shídài de hànyǔ pīnyīn 信息网络时代的汉语拼音, Pechino, Yuyan chubanshe, 2003, pp.142-151

IL MISTERO DELLA LETTERA "E" NEL POEMA I MARTIN PESCATORI DI CHARLES OLSON (1910-1970)

UNA PRIMA NOTA SU RIFERIMENTI PUNTUALI ALLA TRADIZIONE INDIANA ED ESTREMO-ORIENTALE NELLA POESIA DELLA COSIDDETTA "BEAT GENERATION" E DEI SUOI ANTESIGNANI*

Alfredo Cadonna

Coomaraswamy consacre une note à The "E" at Delphi, qu'il explique en connexion avec les rites initiatiques et avec la question "qui es-tu?" posée à celui qui se présente à la "porte solaire". Le "Connais-toi toi-même" (gnôthi seauton) doit être interprété, à cette égard, comme une expression indirecte de cette question posée par Apollon ou le dieu "solaire", et le E, équivalent à ei selon Plutarque, donne la réponse sous une forme énigmatique: "Tu es", c'est-à-dire "Ce que Tu es (le Soleil), je le suis"; aucune autre réponse véritable ne pourrait en effet être donnée par quiconque est, comme il est dit dans le Jaiminiya Upanishad Brâhmana (I, 6, 1), "qualifié pour entrer en union avec le Soleil".

[René Guénon, 1973, p. 261]1

詩人們被迷誤者所跟隋. 你不知道嗎? 他們在各山谷中徬徨. 他們只尚空談,不懂頭踐. 惟信道而信善并多記念真主,...

Quanto a i poeti, che i traviati seguono,/ non vedi tu come essi, in ogni valle, vadano errando/ e come essi dicono quello che non fanno?/ Eccetto quelli che credono ed operano il bene e menzionano Dio, frequentemente, ...

[古蘭經 Corano, 眾詩人 "La Sûra dei poeti"]

^{*} Il presente lavoro non sarebbe stato intrapreso se non avessi conservato e non conservassi caro un quintuplice ricordo: 1. un bar-trattoria raggiungibile attraverso il vicolo del Melofioccolo a Napoli in cui Adolfo Tamburello mi ascoltò, certo per più di una volta, narrare del mio "pendolare" fra Venezia e Napoli e soprattutto degli effetti prodotti da tale "pendolare" sulle prime frasi pronunciate in proposito da mio figlio piccolo; 2. gli interessi sull'argomento di mio figlio Michele divenuto più grande, e i suoi consigli; 3. telefonate tardo-pomeridiane e un incontro con Fernanda Pivano nel corso del 2003-2004; 4. l'incontro con gli studi di Ralph Maud nella sala di lettura del Main Library Building dell'Università di Hongkong nel marzo 2006; 5. il testo di una perduta cartolina che Allen Ginsberg mi inviò da Roma in una località della Liguria dove passavo l'estate dormendo in sacco a pelo nel 1967.

¹ Coomaraswamy consacra una nota a *La "E" a Delfi*, che egli spiega mettendola in rapporto con i riti iniziatici e con la domanda "chi sei tu?" posta a colui che si presenta alla "porta solare". A questo riguardo, il "Conosci te stesso" (*gnôthi seauton*) deve essere interpretato come espressione indiretta di questa domanda posta da Apollo ovvero il dio "solare", e la *E*, equivalente a *ei* secondo Plutarco, fornisce la risposta sotto una forma enigmatica: "Tu sei", vale a dire "Ciò che tu sei (il Sole), io lo sono"; in effetti nessun'altra risposta vera potrebbe essere data da chiunque sia, come si dice nella *Jaiminiya Upanishad Brâhmana* (I, 6, 1), "qualificato per entrare in unione con il Sole".

母親說過他抬不動石頭,快倒下時,就念毛主席的語 』:"下定決心,不怕犧牲,排除萬難,去爭取勝利". 要不然念佛,求佛保祐,就能挺住.

Mother once told me that, when she was on the verge of collapsing under the weight of stones she was carrying, she would recite Chairman Mao's exhortation, "Be resolute and fear no sacrifice, we remove all obstacles and achieve final victory". If that didn't work she sought protection from the Buddha. One way or the other, she'd tough it out. [Hong Ying 紅影, Daughter of the river, 1999, pp. 258-259]

Non sono certo del fatto che altri docenti di materie orientalistiche, nel caso avessero dato un'attenta scorsa al Glossario che chiude l'edizione italiana del Diario Indiano 1962-1963 di Allen Ginsberg, avrebbero, come è capitato a chi scrive, segnalato ad alcuni laureandi che tale Glossario ha un'utilità non certo "specialistica" ma ciononostante consistente (confrontabile, nei limiti del suo specifico ordine, a quella de L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta di René Guénon, anch'egli un non orientalista nel senso ordinario – e ovviamente professionale – del termine).² Questo per ricordare che, probabilmente, solo puro distillato di accidia può continuare a far interpretare la presenza di riferimenti all'India e all'Estremo Oriente nella poesia della "beat generation" e dei suoi immediati precursori³ come

_

² Vedi Ginsberg, 1999, pp. 217-237. Quanto appena detto sembra contrastare con la cautela espressa nella nota al "Glossario" stesso: "Queste voci raccolte con Allen Ginsberg [dalla stessa traduttrice Fernanda Pivano], in occasione della prima edizione italiana del libro, non sono da considerare riferimenti accademici ma indicazioni soggettive riguardanti concetti e immagini che stimolarono la fantasia dell'autore mentre scriveva il diario". Chi conosca un poco la competenza e lo spirito della traduttrice sa di che cautela poteva trattarsi. Chi non la conosce può comunque apprezzare la scelta di porre alla fine del volume un "Glossario" che non compare nell'edizione americana e la cui natura, tutt'altro che "fantasiosa", è ribadita dallo stesso Ginsberg quando nella "Dedica" datata 7 maggio 1968 cita maestri, e discepoli di questi, di stato davvero elevato; è il caso di un discepolo di Meher Baba (si vedano le parti dedicate al maestro Meher Baba = Mervan Sheriar Irani in Rigopoulos, 1993; in questo studio si evidenziano le peculiarità del rapporto, ben lontano da noti e deleteri "misticismi", fra Meher Baba e Pete Townshend del gruppo musicale The Who). Per quanto concerne poi i lavori del citato non orientalista René Guénon, vale la pena ricordare come nel lontano 1946 (vedi Guénon, 1971, p. 114, nota 5) egli abbia utilizzato fruttuosamente un passaggio basilare del Wenzi 文子 (La scrittura del Maestro Wen) pur seguendo la datazione "tarda" attribuitagli dalla sinologia dell'epoca (IV-V sec. d.C.); è solo dopo il 1973, ovvero dopo la scoperta di un gruppo di listelli di bambù che conservano circa un terzo dell'opera nel sito tombale di Dingzhou (Hebei), che la sinologia occidentale ha affrontato la questione di una datazione del testo ben più antica (il sito tombale in cui sono state ritrovate parti del Wenzi risale al I sec. a.C.). Sul Wenzi all'interno del Daozang (Canone taoista), si può ora consultare il basilare Schipper - Verellen, 2004, vol. 1, pp. 296-298 e vol. 2, pp. 688-689.

³ Nel corso di questo articolo si è sempre usato il termine convenzionale "beat generation" posto fra virgolette. Come è noto, il successivo termine "beatnik" deriva da una contaminazione giornalistica e spregiativa fra "beat" e "sputnik". La sequenza "beat" "hippie" "yippie" è documentata – anche se sovrautilizzata da tanti esclusivistici estimatori dell'autore – nel lavoro di James Webb (Webb, 1989); nello stesso lavoro, pp. 304 ss., è invece ben poco recuperabile a fini esclusivistici, il ruolo svolto dagli impianti svizzeri della Sandoz nella produzione dell'LSD che, passando attraverso Cecoslovacchia e Messico, raggiungeva la California in quegli anni. La curiosa posizione presa dallo storico delle religioni Mircea Eliade nei confronti della "beat generation", con cui venne in diretto contatto una volta raggiunta l'agognata meta universitaria statunitense, è invece documentata in Arcella, 1998 – talvolta

fenomeno "mistico", campato in arie e vapori bizzarri; fenomeno totalmente privo di fondamenta conoscitive reali (sempre che, male maggiore, tali riferimenti non vengano ruminati da ambienti neo-buddhisti o neo-induisti occidentali in cerca di soddisfazioni mentali nella preparazione di solite o nuove minestre per proseliti che in questa fase appaiono, grazie al Cielo, sempre meno ingenui).⁴

Può essere utile prendere in considerazione, prima di affrontare il poema "The Kingfishers" (I martin pescatori) di Charles Olson, alcuni altri esempi di quei "riferimenti puntuali" alla tradizione indiana ed estremo-orientale nella poesia della cosiddetta "beat generation" cui allude il titolo di questo contributo.

Un esempio, particolarmente significativo dal punto di vista della convergenza dottrinale (facendo salvi i diversi gradi di comprensione reale e la distanza – "un oceano il coraggio l'età" direbbe Olson)⁵ – è fornito da questo passaggio di *The Scripture of the Golden Eternity*, componimento poetico in sessantasei sezioni in cui nel 1956 Jack Kerouac espone, sollecitato da Gary Snyder, la sua visione della Realtà incondizionata e indefinibile:

What name shall we give it which hath no name, the common eternal matter of the mind? If we were to call it essence, some might think it meant perfume, or gold, or honey. It is not even mind. It is not even discussible, groupable into words; it is not even endless, in fact it is not even mysterious or inscrutably inexplicable; it is what is; it is that; it is this. We could easily call the golden eternity "This". But "what's in a name?" asked Shakespeare. The golden eternity by another name would be as sweet. A Tathagata, a God, a Buddha by another name, an Allah, a Sri Krishna, a Coyote, a Brahma, a Mazda, a Messiah, an Amida, an Aremedeia, a Maitreya, a Palalakonuh, 1 2 3 4 5 6 7 8 would be as sweet. The golden eternity is X, the golden eternity is A, the golden eternity is Δ , the golden eternity is \circ , the golden eternity is t-h-e-g-o-l-d-e-n-e-t-e-r-n-i-t-y. In the beginning was the word; before the beginning, in the beginningless infinite neverendingness, was the essence. Both the word "god" and the essence of the word, are emptiness.

Quale nome andremo a dare a ciò che nome non ha, la comune eterna sostanza della mente? Se lo chiamassimo essenza, qualcuno potrebbe pensare che con esso si intenda profumo, o oro, o miele. Esso non è neanche mente. Non è neanche qualcosa di cui si possa discutere, che si possa disporre in forma di parola; non è neanche senza-fine, in realtà non è neanche misterioso o imperscrutabilmente inesplicabile; esso è ciò che è; esso è quello; esso è questo. Facile sarebbe chiamare l'eternità dorata "Questo". Ma "cosa c'è in un

٠

con inspiegabile candore e disinvoltura, ma soprattutto senza una sufficiente conoscenza del significato dato al termine "folclore" nell'opera di due autori che del resto egli cita: Ananda K. Coomaraswamy e René Guénon

⁴ Un unico esempio: la traduzione di qualità inqualificabile di una poesia di Allen Ginsberg pubblicata in occasione della sua morte nella rivista dell'Unione Buddhista Italiana *Maitreya* (oggi *Dharma*).

⁵ Vedi sotto: verso 184 della traduzione italiana di "The Kingfishers".

nome?" chiedeva Shakespeare. L'eternità dorata sotto altro nome sarebbe dolce lo stesso. "Tahagata", "Dio", "Buddha" sotto altro nome, "Allah", "Sri Krishna", "Coyote", "Brama", "Mazda", "Messiah", "Amida", "Aremedeia", "Maitreya", "Palalakonuh", "1 2 3 4 5 6 7 8" sarebbero nomi altrettanto dolci. L'eternità dorata è X, l'eternità dorata è A, l'eternità dorata è \circ , l'eternità dorata è ', l'eternità dorata è l'-e-t-e-r-n-i-t-à-d-o-r-a-t-a. In principio era la parola; nel senzainizio infinito senzamaifine era l'essenza. Sia la parola "Dio" che l'essenza della parola sono vacuità [...]. 6

In Cadonna, 2001 (tav. XI e nota a p. 160) si riportava il passaggio per segnalare un distante ma significativo uso di simboli (in particolare il cerchio vuoto) del tutto simile a quello adottato per esprimere l'inesprimibile dal maestro taoista Bai Yuchan 白玉蟾 nel XIII secolo. La rimanente sezione 14 del componimento poetico da cui è tratto il passaggio, e che non veniva citata e utilizzata in Cadonna, 2001, mostra come Kerouac non si tenga fermo sul terreno dottrinale ma voglia offrire, a differenza di Bai Yuchan nel suo *Commentario*, indicazioni applicative:

The form of emptiness which is emptiness having taken the form of form, is what you see and hear and feel right now, and what you taste and smell and think as you read this. Wait awhile, close your eyes, let your breathing stop three seconds or so, listen to the inside silence in the womb of the world, let your hands and nerve-ends drop, re-recognize the bliss you forgot, the emptiness and essence and ecstasy of ever having been and ever to be the golden eternity. This is the lesson you forgot.

La forma della vacuità che è [la stessa] vacuità che ha preso la forma della forma, è ciò che tu vedi e odi e provi proprio in questo istante, e ciò che assaggi e annusi e pensi mentre leggi questo. Aspetta un attimo, chiudi gli occhi, lascia che il tuo respiro cessi per tre secondi o giù di lì, poni orecchio al silenzio interno al ventre del mondo, lascia cadere mani e terminazioni nervose, ri-riconosci la beatitudine che dimenticasti, la vacuità e l'essenza e l'estasi dell'esser da sempre stato e del per sempre essere l'eternità dorata. Questa è la lezione che dimenticasti.⁷

Sempre in Cadonna, 2001 (p. 161) si ricordava come Kerouac, al momento di presentare il testo all'editore, ebbe a dire "While I was writing this, I thought I knew what it meant, but now I don't know anymore" (Mentre lo scrivevo pensavo di sapere che cosa significava, ora però non lo so più). Oggi, presa visione dell'introduzione che precede la riedizione del poema nella City Lights Pocket Poets Series, abbiamo un documento in più che ci fa capire come l'amnesia del 1960 sia stata seguita, sei anni dopo, da una consapevolezza che, oltre ad essere carica di ironia, non lascia spazio a chi vorrebbe arruolare Ginsberg, Kerouac e

_

⁶ Kerouac, 1994, pp. 27-28 (traduzione italiana di chi scrive).

⁷ *Ivi*, pp. 28-29 (traduzione italiana di chi scrive).

colleghi nelle file di qualche neo-buddhismo:8

Gary Snyder said, [è Kerouac che racconta] "All right Kerouac, it's about time for you to write a sutra". That's a thread of discourse, a scripture. He knew I was a Bodhi Sattva and had lived twelve million years in twelve million directions. You see, they really believed that, those maniacs. I am a Catholic all along. I was really kidding Gary Snyder. Boy, they are so gullible.

Gary Snyder disse, "Bene Kerouac, ecco arrivato il momento che tu scriva un sutra". Si tratta di un discorso sotto forma di ordito, una scrittura. Lui sapeva che ero un Bodhi Sattva e che avevo vissuto dodici milioni di anni in dodici milioni di direzioni. Vedi, ci credevano davvero, quei maniaci. Io sono un Cattolico sin dal principio. Stavo davvero prendendo in giro Gary Snyder. Ragazzi, quanto sono rimbambiti.9

Facciamo un passo ulteriore verso il significato dei riferimenti alla Cina contenuti ne "I martin pescatori" di Olson, riferimenti che, come si vedrà, sono assai sintetici e hanno per oggetto la Cina a lui contemporanea (si tenga da subito conto del fatto che il componimento trovò la sua forma finale nel Luglio 1949 e fu stampato nell'estate del 1950; cfr. Maud, 2005, p. 213). A questo proposito ci si può limitare a segnalare non tanto i numerosi cenni alla Cina antica contenuti in autori come Gary Snyder, Philip Whalen, Jack Kerouac e molti altri, bensì alcuni di quelli sparsi nell'opera poetica e diaristica di Allen Ginsberg.

Per il periodo precedente a quello del già citato *Diario Indiano* 1962-1963,¹¹º ci si può soffermare sui *Journals Mid-Fifties* 1954–1958 (Ginsberg, 1995), la cui sola terza parte è oggetto dell'edizione italiana *Parigi-Roma-Tangeri*. *Diari degli anni '50* (Ginsberg, 2000). Nella "Lista di letture" datata Agosto 1956 (con la precisazione "fino al dicembre 1957") Ginsberg include i seguenti testi: "Chou Yang – China's New Literature & Art (Peking 1954); The Biology of Schizophrenia – Mao Tse-tung; Peace Thru the Ages (translations of China poetry) Rewi Alley".¹¹ La strana attribuzione a Mao Zedong di un "La biologia della schizofrenia" costituisce una curiosità: che si tratti di una bizzarra traduzione (magari non di Ginsberg) del titolo "Sulla contraddizione" (testo di Mao risalente all'Agosto 1937)? Per un riferimento, in questo caso non alla Cina moderna, in un'altra lista di libri letti, si veda la citazione della traduzione di Obata delle poesie di Li Bai 李白 in "Reading August 1954 (San Francisco)".¹²

⁸ Tentativi riduttivi di questo tipo sono riproposti in questi giorni a livello giornalistico; in particolare in articoli dedicati all'alta percentuale di ebrei (30%) fra i buddhisti americani (i cosiddetti "jubu", JUde+BUddhist).

⁹ Kerouac, 1994, pp. 10-11; da una lettera citata in Charters, 1967, p. 20 (traduzione italiana di chi scrive). ¹⁰ Ginsberg, 1999 (traduzione italiana in Ginsberg, 1996, a).

¹¹ Ginsberg, 1995, p. 411; *idem*, 2000, p. 111. Ricordo che nella stessa lista di letture (quattro voci più sotto) l'autore cita "Olson – Maximus Poems 2 vols" (Ginsberg, 1995, p. 412; *idem*, 2000, p. 111).

¹² Ginsberg, 1995, p. 55: "Li Po translations – Obata". Alla fine della prima prefazione che compare nell'edizione che ho a disposizione (1965) si legge la firma dell'autore, Shigeyoshi Obata, il luogo, New

Sempre nei *Journals Mid-Fifties 1954–1958* troviamo invece la trascrizione di un sogno che si conclude così

Wife, sordid, small, thin, smell of Greystone in her, takes me downstairs, creaky moat stairway to basement to see Ezra Pound – I would have asked, wanted to go, not having asked tho she takes to Pound's bearpit cell – I go down moatlatch stair to Pound and in dream see

"Though he was armmmm he continued to practice his art with perseverance & creating many new areas of expression translated the great magnificent job of the odes of Confucius with patience and thru all shone spirit of cheerfulness despite the circumstances of his working & limited access to libraries of Europe America".

Woke up thinking of Shi Jing and Achilles Fang. My prose now collected is it any kind of collection, with my letters? And to write dreams down –

Moglie, sordida, piccola, magra, odore di Greystone su di lei, mi porta di sotto, scricchiolante scala di sotterraneo fino in fondo a vedere Ezra Pound – avrei dovuto chiederlo, che volevo andare, non avendolo chiesto lei lo stesso mi porta alla cella antro-d'orso di Pound – scendo la scala porta sotterranea e chiavistelli fino a Pound e nel sogno vedo

"Sebbene fosse cossss continuava a esercitare la sua arte con perseveranza & creando nuove aree d'espressione traduceva il grande magnifico lavoro delle odi di Confucio con pazienza e tutto preso da illuminato spirito d'allegrezza nonostante le circostanze in cui lavorava & il limitato accesso a biblioteche d'Europa America".

Mi svegliai pensando allo Shijing e ad Achilles Fang. La mia prosa ora raccolta è un qualche genere di raccolta, insieme alle mie lettere? E scriver giù sogni -13

Per quanto riguarda Achilles Fang e il *Classico delle Odi* (Shi Jing/Shijing 詩經), l'edizione dei *Journals* riporta un'annotazione dello stesso Ginsberg: "Harvard Sinologist who corresponded w/Pound during translation of *Odes*. – A. G., June

York City, la data, February $3^{\rm rd}$, 1922. Il riferimento di Ginsberg dovrebbe dunque essere all'edizione del 1922 o, più probabilmente, a quella che porta una breve prefazione di Obata scritta a Tōkyō e datata November $3^{\rm rd}$, 1935. La traduzione di 132 poesie di Li Bai comprende il testo cinese delle stesse.

¹³ Ginsberg, 1995, pp. 112-113: "Dream Feb. 26? 1955". La mia traduzione cerca di conservare per quanto possibile lo stile dell'originale trascrizione del sogno. Problematica resta la traduzione di "armmmm" nella frase "Though he was armmmm he continued to practice his art...". Difficile dire se si tratti di una resa onomatopeica dello stato in cui Pound si trovava (con il suono delle quattro "m" a indicare chiusura, costrizione) o di una parola con specifico significato troncata e allungata nella sua seconda parte. Potrebbe trattarsi di entrambe le cose e lasciamo al lettore comprendere la scelta che, considerata la precedente considerazione, ha portato a tradurre "armmmm" con "cossss" ("Sebbene fosse cossss continuava a esercitare la sua arte..."). Per quanto riguarda il Greystone che compare nella prima frase, si tratta, come indica in una nota il curatore dei *Journals* Gordon Ball, di uno degli ospedali in cui soggiornò la madre di Ginsberg, Naomi (Ginsberg, 1995, prima nota di p. 113).

26, 1991" (Ginsberg, 1995, p. 113).¹⁴ Ancora nei *Journals* ricordiamo due riferimenti diversi all'arte cinese. Il primo (13 Novembre 1954) è una semplice annotazione-promemoria che segue una prima bozza di sei versi di "Malest Cornifici – Paradigm": "Write to Freer Gallery for photos of (Yangtze) River Landscape attributed to Chü-Jon, hand scroll". ¹⁵ Il secondo (che segue direttamente il sopraccitato sogno datato Febbraio 1955) è costituito dalla composizione in tre frasi di lunghezza diversa dal titolo "Sakyamuni, Liang Kai". come indica il curatore della raccolta, Gordon Ball, la composizione va collegata a "Sakyamuni Coming Out from the Mountains" inclusa nei *Collected Poems* 1947-1980¹⁶ e al noto dipinto riprodotto dallo stesso curatore con la didascalia "Liang K'ai. *Buddha Leaving the Mountains*. Tōkyō. Shima Eiichi Collection after *The Great Painters of China*, Phaidon Press Ltd". ¹⁷ Il breve testo collegato al dipinto di Liang Kai 梁楷 (metà XIII sec.) che compare nei *Journals* è il seguente:

faltering out of cave into bushes by stream, everything (created by an intelligence) inanimate about him except (his own) intelligence (spark aware)

I've never been across the nation on foot or humble car only thru magical transport.

The angels in heaven will make it, gossiping about each other's auras, if we don't down here.

incespicando fuori da grotta dentro cespugli lungo ruscello, ogni cosa (creata da una intelligenza) inanimata intorno a lui eccettuata (la sua) intelligenza (scintilla consapevole)

Io non ho mai attraversato la nazione a piedi o su umile automobile soltanto a mezzo magico trasporto.

Gli angeli in cielo lo faranno, spettegolando sulle aureole degli uni e degli altri, se noi non lo facciamo quaggiù. 18

Rimanendo alla fine degli anni '50 (novembre 1957) e prima di segnalare alcuni componimenti poetici scritti da Ginsberg in Cina nel Novembre-Dicembre 1984, ricordiamo l'inizio del noto "Morte all'orecchio di Van Gogh!" nella sua versione definitiva (corsivo di chi scrive)

¹⁴ La trascrizione fonetica "Shi Jing" (e non Shih-ching o Shih-king) usata da Ginsberg in questo testo del 1955 può in effetti sorprendere; l'adozione del *pinyin zimu* 拼音字母 ("alfabeto per la trascrizione fonetica") risale infatti al 1958 (vedi Abbiati, 1992, p. 43).

¹⁵ La trascrizione (Chü-Jon) del nome del pittore cui è attribuito il dipinto non mi ha permesso di trovare traccia dell'opera nel catalogo della Freer Gallery.

¹⁶ Collected Poems 1947-1980, New York, Harper and Row, 1984, pp. 90-91. Si tratta di raccolta che non ho avuto a disposizione durante la stesura di questo contributo.

¹⁷ Ginsberg, 1995, p. 114.

¹⁸ Ginsberg, 1995, p. 113. Nella prima frase, la mia traduzione di "spark aware" con "scintilla consapevole" è un semplice tentativo di rendere un'espressione che potrebbe essere calcata su qualcosa di molto più tecnico. Alternativa possibile: "consapevole in un lampo".

Poet is Priest

Money has reckoned the soul of America

Congress broken thru to the precipice of Eternity

the President built a War machine which will vomit and rear up Russia out of Kansas

The American century betrayed by a mad Senate which non longer sleeps with its wife

Poeta è Prete

Il denaro ha calcolato il valore dell'anima dell'America

Il Congresso aperto un varco verso il precipizio dell'Eternità

Il Presidente costruito una macchina da Guerra che vomiterà e tirerà su la Russia dal Kansas

Il Secolo Americano tradito da un Senato folle che non va più a letto con sua moglie¹⁹

Nella bozza contenuta nei Journals si leggeva invece

The poet must be priest because now the prophets of money have destroyed the soul of America

broken thru Congress to the precipice of Eternity

And the president has built up a war machine which will vomit & rear up Russia out of Kansas

And the American Century has been taken over by Franco murderer of Lorca and the mad Generalissimo Chiang Kai-shek who no longer sleeps with his wife...

Il poeta deve essere prete perché ora i profeti del denaro hanno distrutto l'anima dell'America

spinto il Congresso verso il precipizio dell'Eternità

E il presidente ha costruito una macchina da guerra che vomiterà & tirerà su la Russia dal Kansas

E il Secolo Americano è stato usurpato da Franco assassino di Lorca e dal folle Generalissimo Chiang Kai-shek che non va più a letto con sua moglie...²⁰

La figura di Chiang Kai-shek, scomparsa nella versione finale, comparirà molte altre volte più tardi; in particolare in "NOTE PER STOTRAS [INNI] A KALI COME STATUA DELLA LIBERTÀ" (Aprile 62 – Bombay) contenuto nel *Diario Indiano* 1962-1963

The skulls that hang on Kali's neck, Geo Whashington with eyes rolled up & tongue hanging out of his mouth like a fish, N. Lenin upside down; Einstein's hairy white cranium. Hitler with his moustache grown walrus-

-

¹⁹ Ginsberg, 1992, p. 325. La mia traduzione si discosta lievemente da quella di Fernanda Pivano.

²⁰ Ginsberg, 1995, p. 407 (traduzione di chi scrive).

droop over his lip, Roosevelt with grey eyeballs; Stalin grinning, Mussolini with a broken Jaw, Artaud big eared & toothless; the subtle body of Churchill's head transparent & babylike; an empty space for Truman, Mao Tze Tung & Chiang Kai Shek shaking at the bottom of the chain, balls with eyes & noses jiggled in the Cosmic Dance;

I teschi che pendono dal collo di Kali, Geo Whashington con gli occhi rovesciati & lingua penzoloni dalla bocca come un pesce, N. Lenin a testa in giù; bianco cranio capelluto di Einstein. Hitler con lunghi baffi di tricheco cresciuti sopra il labbro, Roosevelt con pupille grigie; Stalin ghignante, Mussolini con la Mascella rotta, Artaud con grandi orecchie & sdentato; il corpo sottile della testa di Churchill trasparente & da neonato; uno spazio vuoto per Truman, Mao Tze Tung & Chiang Kai Shek penzolanti alla fine della catena, palle con occhi & nasi agitati nella Danza Cosmica;²¹

e più avanti, nell'"I*N*N*N*O* P*E*R* N*O*I*"

O Ideal Democracy, even a dope sees Eternity who meditates on thee Raimented with Space, thou crosseyed creator of the Modern World, [...]

Thou who truly praise thy soul, seated in its body as now in the United Nations Ground strewn with lost civilizations, atom nombs, limited wars, the quick of Lumumba, Castro, Chiang Kai Shek, Trotsky, James Joyce, Algeld Mayakovsky & Jomo Kenyatta, haunted by the female shoes of Kruschev & Stevenson's long red tongue –

O Democrazia Ideale, anche un tossico vede l'Eternità che medita su di Te Abbigliata di Spazio, Tu strabica creatrice del Mondo Moderno, [...]

Tu che veramente lodi la Tua anima, seduta sul corpo di Kali come adesso sul Suolo delle Nazioni Unite disseminato di civiltà scomparse, bombe atomiche, guerre limitate, la botta e via di Lumumba, Castro, Chiang Kai Shek, Trotsky, James Joyce, Algeld Mayakovsky & Jomo Kenyatta, perseguitato dalle scarpe femminili di Kruschev & dalla lunga lingua rossa di Stevenson –²²

Sempre negli anni '60, nella lunga poesia "Wichita Vortex Sutra" (datata 14 Febbraio 1966), quello a Chiang Kai-shek risulta un riferimento che quasi si perde fra quelli davvero ampi e puntuali alla Cina come possibile "vero obiettivo" della

²¹ Ginsberg, 1996, a, p. 13; *idem*, 1999, p. 15 (la mia traduzione si discosta lievemente da quella di Fernanda Pivano). Un riferimento alla consorte di Chiang Kai-shek nei *Maximus Poems* di Olson è segnalato in Maud, 1998, p. 163, nota 6. La descrizione che Olson ne dà viene collegata alle due visite compiute dalla stessa a Washington (nel 1943 e nel 1948) "to try to boost her husband's fortunes": "...quella bambola internazionale,/ seta deve vestire, quando in palmo di mano la si porta/ (chissà perché la si sopporta)/ alla casa bianca".

²² Ginsberg, 1996, a, p. 16; *idem*, 1999, p. 19 (la mia traduzione si discosta lievemente da quella di Fernanda Pivano).

guerra in Vietnam:

Is this the land that started war on China?

This be the soil that thought Cold War for decades?

Are these nervous naked trees & farmhouses

the vortex

of oriental anxiety molecules

that've imagined American Foreign Policy

and magick'd up paranoia in Peking

and curtains of living blood

surrounding far Saigon?

And these the towns where the language emerged

from the mouth here

that makes a Hell of riots in Dominica

sustains the aging tyranny of Chiang in silent Taipeh city [...]?

È questo la terra che iniziò la guerra alla Cina?

Che sia questo il suolo che pensò Guerra Fredda per decenni? Sono questi spogli alberi nervosi & fattorie

il vortice

di orientali molecole d'angoscia

ch'hanno immaginato la Politica Estera Americana

e instregato paranoia a Pechino

e cortine di sangue vivo

che avvolgono da lontano

Saigon?

E queste le città dove il linguaggio sgorgato

dalla bocca qui

è quello che produce un Inferno di rivolte nella Repubblica

Dominicana

sostiene la tirannia senescente di Chiang nella silenziosa Taipeh

[...]?²³

²³ Il testo su cui ho condotto la mia traduzione di questo passaggio (come di quelli successivi) è quello che compare in Ginsberg, 2005 (p. 340). Si tratta della recente edizione italiana *Poesie Scelte 1947-1995*. *Papà Respiro addio*. Il volume può essere sicuramente consigliato, se si esclude l'indubbia capacità del traduttore nel rimare in italiano, per le sue pagine pari, ovvero per quelle utili per chi non avesse a disposizione un altro testo originale delle poesie. A parte i non pochi errori di traduzione, né l'anglista traduttore, né l'editore, si sono premurati, come succede spesso, di chiedere un consiglio gratuito a qualcuno in grado di "leggere", per quello che effettivamente sono, i riferimenti di Ginsberg all'Oriente in questa ampia raccolta. I "Ringraziamenti del traduttore" che chiudono il volume permettono di attenuare il giudizio negativo appena espresso nel momento in cui danno conto di uno scambio costante con lo stesso Allen Ginsberg, ma nello stesso tempo non chiariscono se le note sono da attribuire al solo poeta o anche al traduttore; quest'ultimo avrebbe potuto intervenire, per fare un esempio, in modo da evitare che nella nota 16 a p. 843 si dicesse di Qin Shihuang: "Imperatore del II secolo a.C. [sic], che bruciò tutti i testi buddhisti [sic] e i classici". All'epoca dell'imperatore in questione in Cina non esistevano ancora testi buddhisti.

Nello stesso "Wichita Vortex Sutra" si leggano due altri passaggi che non possono non richiamare situazioni militari e geopolitiche meno datate

McNamara made a "bad guess"

"Bad Guess?" chorused the Reporters.

Yes, no more than a Bad Guess, in 1962

"8000 American Troops handle the situation"

Bad Guess

in 1954, 80% of the

Vietnamese people would've voted for Ho Chi Minh

wrote Ike vears later

A bad guess in the Pentagon

And the Hawks were guessing all along

Bomb China's 200,000,000 cried Stennis from Mississipi

McNamara fece una "valutazione errata"

"Valutazione Errata?" fecero coro i Giornalisti.

Sì, niente di più di una Valutazione Errata, nel 1962

"8000 Soldati Americani hanno in

mano la

situazione"

nel 1954, l'80% del

popolo vietnamita avrebbe votato per Ho Chi Minh

scrisse Ike anni dopo

Mandate for Change

Mandate for Change

Una valutazione errata al Pentagono

E i Falchi continuavano a fare valutazioni

Bombardare 200.000.000 di cinesi

urlava Stennis dal Mississipi²⁴

[...]

General Taylor Limited Objectives

Owls from Pennsylvania

Clark's Face Open Ended [...]

Stennis orating in Mississipi

half billion chinamen crowding into the

polling booth,

Clean shaven Gen. Gavin's image

imagining Enclaves

Tactical Bombing the magical formula for a silver haired Symington:

_

²⁴ Ginsberg, 2000, p. 331 (traduzione di chi scrive).

Ancient Chinese apothegm:

Old in vain.

Il Generale Taylor e i suoi Obiettivi Limitati Gufi della Pennsylvania La Faccia di Clark a Limiti Aperti [...]

Stennis arringante in Mississipi

mezzo miliardo di cinesi che s'accalcano nella

cabina elettorale,

Immagine ben rasata del Gen. Gavin

che s'immagina *Enclaves*

Bombardamento Tattico la formula magica per un Symington capelli d'argento:

Antico apoftegma cinese:

Vecchio invano.25

Il senso del verso "Clark's Face Open Ended" ("La Faccia di Clark a Limiti Aperti") è chiarito in una nota che vale la pena segnalare: "Joseph S. Clark (1901-1990), senatore della Pennsylvania, definì allora la guerra del Vietnam come "a limiti aperti", ossia, poteva andare avanti per sempre, sfociando anche in una guerra contro la Cina".26

Consideriamo infine i due componimenti poetici scritti da Ginsberg in Cina nel Novembre-Dicembre 1984. Il primo, "Written in My Dream by W. C. Williams" ("Scritto da W. C. Williams in un mio sogno"), non contiene riferimenti alla Cina ma fu composto a Baoding 保定 (Hebei) il 23 Novembre del 1984;²⁷ il secondo, "Reading Bai Juyi" ("Leggendo Bai Juyi [白居易]"), è un poema in più sezioni che ci fornisce, alla fine della prima, una precisa indicazione: "Shanghai, December 5, 1984, 10 A.M." Ginsberg è a Shanghai a letto con la bronchite (la "China Boronchitis" che dà il titolo alla seconda sezione) ma non mancano riferimenti al suo soggiorno a Baoding e in altre zone della Cina:

Now I'm back in Shanghai, days under warm covers in a room with electric heat -[...] ... I don't have to sell persimmons on the streetcurb in Baoding like the lady with white bandanna'd heat

²⁶ Ivi, nota 13, p. 830.

²⁵ Ivi, p. 338 (traduzione di chi scrive).

²⁷ Ivi, pp. 722-724 (traduzione di chi scrive). Per chi, come me, ha potuto consultare dei Selected Poems 1947-1995 solo l'edizione italiana con testo a fronte, "Reading Bai Juyi" sembra composto di almeno 7 sezioni, di cui la II, III, IV sono rimaste fuori dalla selezione originaria. Sta di fatto che la sezione I non ha un proprio titolo e porta in calce la data 5 Dicembre 1984 (completata dall'ora, 10 del mattino, e dal luogo, Shanghai), la V porta il titolo di "China Bronchitis", la VI nessun titolo, la VII il titolo "Tranformation of Bai's 'A Night in Xingyang'". Il "10 e 15 della sera" che chiude la VII sezione potrebbe riferirsi anche alle precedenti sezioni, eccettuata la prima.

Don't have to push my boat oars around a rocky corner in the Yangtze gorges, or pole my way downstream from Yichang through yellow industrial scum, or carry water buckets on a bamboo pole over my shoulders to a cabbage field near Wuxi – ...

[...]

...today

I'll stay in bed again & read old Chinese poets – I don't believe in an afterworld of god or even another life separate from this incarnation Still I worry I'll be punished for my carelessness after I am dead – my poems scattered and my name forgotten and myself reborn a foolish workman freezing and breaking rocks on a roadside in Hebei.

Ora sono tornato a Shanghai, giornate sotto coperte calde in una stanza con il riscaldamento elettrico – [...]

... Non mi tocca vendere cachi sul marciapiede
a Baoding come la signora con la testa avvolta in un fazzoletto bianco
Non mi tocca spingere i remi della mia barca intorno a uno spunzone di roccia
lungo le gole dello Yangtze, o scendere la corrente dando di pertica
da Yichang in mezzo a gialla schiuma industriale, o portar secchi
d'acqua appesi a una pertica di bambù sulle spalle
fino a un campo di cavoli vicino a Wuxi – ...

...oggi

starò ancora a letto, a leggere antichi poeti cinesi – Non credo in un aldilà di dio o addirittura in un'altra vita separata da questa incarnazione Eppure mi preoccupa l'idea di essere punito per la mia negligenza dopo che sarò morto – le mie poesie disperse e il mio nome dimenticato e io stesso rinato in un operaio tonto che gela e spacca pietre lungo una strada nel Hebei.²⁸

Lasciamo al lettore la valutazione dei tanti riferimenti alla Cina del passato e alla Cina di *quel* presente contenuti in altri passaggi di "Chinese Bronchitis".²⁹ Trattandosi della sezione dove maggiormente si fa sentire l'inadeguatezza della traduzione italiana a disposizione (di cui si è detto alla nota 23), almeno due precisazioni appaiono necessarie. Quando Ginsberg scrive: [...] The Secret of the Golden Lotus/ has been replaced by the Literature of the Scar, ..." non fa riferimento a una generica "Letteratura dello Sfregio" ma alla corrente letteraria nota come "Letteratura delle cicatrici"; nella frase "[...] down the alley/ from the

²⁸ Ginsberg, 2000, pp. 723-724 (traduzione di chi scrive).

²⁹ Ivi, p. 724-727.

stone bridge at Suzhou where Jiang Ji spent/ a sleepness night wakened by the bell of Cold Mountain Temple...", la traduzione senza una nota "...Tempio del Monte Freddo" priva il lettore del riferimento al tempio e al maestro e poeta Hanshan 寒山 (il "Montagna Fredda" di *Cold Mountain: Twenty-Four Poems By Han-Shan* di Gary Snyder).

Prima di passare a "I martin pescatori", segnaliamo alcuni riferimenti alla Cina in *The Collected Poems of Charles Olson. Excluding the* Maximus *poems* (Butterick, 1997). Olson intitola "Li Po" (il poeta di epoca Tang Li Bai 李白) una composizione di soli tre versi:

The fire makes noises like snow on wet panes
The fire makes its effort to keep out the cold
The fire is less master of the cold night than the snow

Il fuoco fa rumori come di neve su vetri bagnati Il fuoco si sforza di tener lontano il freddo Il fuoco padroneggia la gelida notte con minor maestria della neve³⁰

"Mencius, Pupil of the Master..." ("Mencio, Discepolo del Maestro...") inizia così:

the dross of verse. Rhyme! when iron (steel) has expelled Confucius from China. Pittsburgh! beware: the Master bewrays his vertu. To clank like you do he brings coolie verse to teach you equity, who layed down such rails!

la scoria di verso. Rima! quando il ferro (acciaio) ha espulso Confucio dalla Cina. Pittsburgh! diffidate: il Maestro tradisce la sua arte.
Per sferragliare come fate voi porta versi da facchino per insegnarvi l'equità, a voi che posaste rotaie come queste!³¹

³⁰ Butterick, 1997, p. 80 (traduzione di chi scrive). Butterick (p. 648) segnala che la poesia fu composta intorno all'11 Novembre 1948.

Concludiamo con il brevissimo "Shang Dynasty Oracle Bone 2 Say" ("Osso oracolare della dinastia Shang, [reperto] 2, vi si sentenzia":

neat person make more uproar possible

persona pulita fa più chiasso possibile³²

Dai primi anni sessanta della precedente composizione torniamo finalmente a quegli ultimi anni quaranta in cui maturò la stesura definitiva de "I martin pescatori". Proponiamo innanzitutto una traduzione del poema.

I MARTIN PESCATORI33

1

Ciò che non cambia / è la volontà di cambiare [1]
Si svegliò, completamente vestito, nel suo letto. Si
ricordava soltanto di una cosa, gli uccelli, di come
quando entrò, era andato in giro per le stanze
e li aveva rimessi dentro le gabbie, quella verde per prima,
quella con la zampa malandata, e poi il blu,
quello che avevamo sperato fosse un maschio

³¹ Butterick, 1997, p. 318 (traduzione di chi scrive). Butterick (p. 657) segnala che il dattiloscritto del poema fu spedito a Robert Creeley con la data "ottobre 1954" e che in una copia del testo pubblicato nella *Black Mountain Review* con note di Olson il titolo viene modificato in "I, Mencius, Dog of the Master..." ("Io, Mencio, Cane del Maestro..."). Il "vertu" dell'originale viene tradotto con "arte" (dunque come diversa grafia dell'inglese "virtu", in questo caso "abiltà artistica" nel comporre in versi); sembra meno plausibile, considerato il contesto, che Olson intendesse semplificare a livello fonetico "virtue" (in questo caso il riferimento sarebbe alla "virtù" confuciana).

³² Butterick, 1997, p. 558 (traduzione di chi scrive). Butterick (p. 665) fornisce una data approssimativa per il manoscritto: "Settembre 1962-Giugno 1963". Nel titolo, con il "vi si sentenzia" traduco il "Say" dell'originale. Un più colloquiale "…vale a dire" non può essere escluso, ma il contesto − risposta ottenuta tramite un procedimento divinatorio ben noto − mi è parso giustificare la traduzione adottata (la non coniugazione secondo il numero del "Say" potrebbe rinviare alla non coniugazione del verbo in cinese, ad es. yue ∃ "dire, affermare, sentenziare, …"). Il "possibile" del terzo verso suona ambivalente in italiano: collegato al precedente "…più chiasso", oppure autonomo a esprimere appunto una risposta-sentenza.

³³ La presente traduzione si discosta spesso da quella piuttosto buona di Giulio Saponaro (in Pivano, 2001, pp. 245-257; prima edizione 1964, pp. 368-381; è la generosità di Mariangela Sabato che mi ha dato la possibilità di consultare questa prima edizione, la sola dove si conservi la brevissima nota del traduttore relativa al termine *feed-back*). La scansione grafica dei versi è quella che compare in Maud, 1998, pp. 151-155. Il "rigurgitamenti" del verso 46 vuole rendere il "rejectamenta" dell'originale; i versi 152 e 153 sono in italiano nell'originale (per i dettagli sulla provenienza – una versione dell'opera attribuita a Marco Polo – si veda Maud, 1998, p. 68).

Altrimenti? Sì, Fernand, che aveva parlato di Albers & Angkor Vat con la sua pronuncia "tsi" per "si".

Aveva lasciato la festa senza una parola. Come si svegliò, come si infilò la giacca,

io non lo so. Quando lo vidi, era sull'uscio, ma non importava, [10] stava già scivolando lungo il muro della notte, andando a perdersi in qualche squarcio fra le macerie. Che fosse stato lui a dire, "I martin pescatori

chi si cura delle loro piume adesso?"

Le sue ultime parole erano state, "Lo stagno è pantano". Ed ecco che tutti, interrompendo le chiacchiere, si posero a sedere in circolo attorno a lui, non sentivano granché, non facevano attenzione, si mostravano stupiti, si guardavano l'un l'altro, ma ascoltavano, lui ripeteva e ripeteva, non riusciva ad andare oltre il pensiero [20] "Lo stagno le piume dei martin pescatori erano ricchezza perché mai le esportazioni si interruppero?"
Fu allora che se ne andò

2

Io pensai alla E sulla pietra, e a quanto Mao diceva la lumiere"

ma il martin pescatore
de l'aurore"

ma il martin pescatore volava verso occidente
est devant nous!

prendeva il colore del petto
dal calore del sole al tramonto!

Le caratteristiche sono, la debolezza delle zampe (sindattilismo del 3° & 4° dito)

[30]

il becco, seghettato, talvolta un rostro pronunciato, le ali dove sta il colore, corte e arrotondate, la coda che appena si vede.

Ma non erano certo queste cose il fattore. Non gli uccelli.
Le leggende sono
leggende. Morto, appeso in luogo coperto, il martin pescatore
non segnalerà un vento propizio
né allontanerà il fulmine. E neanche, nidificando,
[40]
calmerà le acque, giunto il nuovo anno, per sette giorni.
È vero, nidifica giusto con l'arrivo dell'anno nuovo, ma non sulle acque.

Nidifica in fondo ad un cunicolo da lui stesso scavato in una sponda. Là sei o otto uova bianche e translucide sono deposte, su lische di pesce non su nuda argilla, su lische vomitate sotto forma di pallottole dagli uccelli.

Sopra questi rigurgitamenti

(accumulandosi formano una struttura a coppa) nascono i piccoli. Poi, una volta nutriti e cresciuti, questo nido di escrementi e pesce marcio diventa

un colante, fetido ammasso

Mao concludeva:

[50]

nous devono

nous lever

et agir!

3

Quando l'attenzione si sposta / la giungla salta dentro

persino le rocce vengono spaccate si fendono

Oppure,

penetrano

quell'altro conquistatore che più facilmente riconosciamo [60]

tanto rassomiglia a noi stessi

Ma la E

incisa in maniera così rozza su quella vecchissima pietra aveva un suono diverso,

era diversamente udita

così come, in un altro tempo, solevano esserlo i tesori:

(e, più avanti, molto più avanti, un orecchio fino pensò una giacca scarlatta)

"di verdi piume zampe, piedi e occhi d'oro

[70]

"animali in ogni caso, rassomiglianti a lumache

"un'ampia ruota, d'oro, con figure di quadrupedi sconosciuti, e decorata con festoni di foglie, peso 3800 once

"da ultimo, due uccelli, fatti di filo e piume, le penne d'oro, le zampe d'oro, i due uccelli appollaiati su due canne d'oro, le canne svettanti da due montagnole ricamate, una gialla, l'altra bianca.

[80]

"E da ciascuna canna pendevano Sette fiocchi piumati.

In questa occasione, i preti (in abiti di cotone neri, e sporchi, con i capelli scarmigliati incrostati di sangue, e fluenti in disordine sulle spalle) irrompono fra la gente, chiamandola a proteggere le proprie divinità

E tutto ora è guerra dove così di recente era pace, e la dolce fratellanza, l'uso di campi coltivati. [90]

4

Non una morte ma molte, non accumulazione ma mutamento, il feed-back dà la prova, il feed-back è la legge

Nessun uomo cammina due volte nello stesso punto di un fiume Quando il fuoco muore l'aria muore Ness-uno rimane, né è, uno

Attorno a un'apparenza, a un comune esemplare, noi ne cresciamo [100]

molti. Altrimenti com'è, se restiamo gli stessi, che proviamo piacere ora per quello per cui non provammo piacere prima? che amiamo oggetti opposti? Che ammiriamo e/o troviamo difetto? Che usiamo altre parole, proviamo altre passioni, che non abbiamo figura, apparenza, inclinazione, struttura che sia sempre la stessa?

Essere in stati differenti senza un mutamento non è una possibilità

[110]

Possiamo essere precisi. I fattori sono nell'animale e/o nella macchina i fattori sono comunicazione e/o controllo, entrambi implicano il messaggio. E che cos'è il messaggio? Il messaggio è una sequenza discreta oppure continua di eventi misurabili distribuiti nel tempo

è la nascita dell'aria, è la nascita dell'acqua, è uno stato fra l'origine e la fine, fra la nascita e l'inizio di un altro fetido nido

[120]

è mutamento, esplica null'altro che se stesso E una troppo forte presa su di esso, quando si presenta come un tutt'uno e condensato, fa sì che lo si perda Proprio questo tu sei

II

Seppellivano i loro morti in una posizione seduta serpente canoa rasoio raggio di sole

[130]

E lei spruzzò acqua sulla testa del bambino, gridando "Cioa-coatl! Cioa-coatl!" Con la faccia verso ovest

Quando le ossa vengono ritrovate, sotto forma di quel personale mucchietto

con le cose che ciascuno amava, c'è sempre il pidocchio della Mongolia

La luminosità è nell'est. Sì. E noi dobbiamo alzarci, agire. Eppure nell'ovest, a dispetto dell'apparente oscurità (il biancore che copre tutto), se guardi, se riesci a reggere, se riesci, abbastanza a lungo a lungo quanto fu necessario a lui, mia guida [140] a guardare dentro il giallo di quella più a lungo duratura rosa

allora tu devi, e, in quel biancore, dentro quella faccia, con quale candore, guardare

e, considerata del luogo l'aridità, la lunga assenza di un'adeguata umanità (delle due che per prime vennero, entrambe ui

(delle due che per prime vennero, entrambe un conquistador, una sanò, l'altra

buttò giù gli idoli dell'est, abbatté

le mura del tempio, che, dice chi giustifica eran nere per il sangue umano rappreso)

sentire

sentire, dove il sangue essiccato parla dove il vecchio appetito cammina la piu saporita et migliore che si possa truovar al mondo

[150]

dove si nasconde, guardate nell'occhio come corre nella carne/gesso ma sotto questi petali nel vuoto osservate la luce, contemplate il fiore[160]

dal quale esso si levò

con quale violenza la benevolenza è acquistata quale costo di gesti la giustizia conduce con sé quali torti le ragioni domestiche comportano che cosa incalza questo silenzio

quale pudore la peggiorocrazia offende come timore, riposo notturno e buon vicinato possono corrompersi che razza di tipi dove la sporcizia è legge che cosa striscia

al di sotto

[170]

Io non son greco, vantaggio che non possiede E manco romano, ovviamente: non riesce a correr rischio di cui valga la pena, il rischio della bellezza meno che meno.

Ma ho la mia schiatta, se non altro perché (come disse lui, parente prossimo), io mi impegno, e, data la mia libertà, una canaglia sarei se non lo facessi. Il che è immensamente vero.

Funziona in questo modo, malgrado gli svantaggi. Offro, a mo' di spiegazione, una citazione: si j'ai du gout, ce n'est gueres

[180]

que pour la terre et les pierres

Malgrado la discrepanza (un oceano il coraggio l'età) è vero anche questo: se ho del gusto è solo perché ho posto il mio interesse in ciò che fu distrutto sotto il sole

Ti pongo la tua domanda: scoprire miele/là dove sono le larve? Io ricerco tra le pietre

[190]

Ralph Maud, certamente il massimo conoscitore ed esegeta dell'opera di Olson, dedica a questo poema di 190 versi un libro di 174 pagine (Maud, 1998). È dunque al suo documentatissimo studio che rimandiamo per quel che concerne la genesi del componimento, il suo rapporto con l'opera di T. S. Eliot ed Ezra Pound, il necessario "svelamento" di una quantità davvero consistente di metafore, citazioni, riferimenti biografici. Per quanto riguarda questi ultimi, e ricordando ancora che il "I martin pescatori" trovò la sua forma finale nel Luglio 1949, risulta importante tener conto del precedente percorso di Olson sul terreno della politica: la sua assunzione alla Foreign Language Division dell'Office of War Information nel 1942, le sue dimissioni nel 1944 per impegnarsi nella campagna per il quarto mandato presidenziale di Roosvelt, il successivo abbandono di una promettente carriera all'interno dell'apparato del Partito Democratico dopo la vittoria elettorale.

Le parti del poema che qui ci interessano sono le seguenti:

```
[vv. 24-29]
Io pensai alla E sulla pietra, e a quanto Mao diceva la lumiere"
ma il martin pescatore
de l'aurore"
ma il martin pescatore volava verso occidente
est devant nous!
```

[vv. 50-53] Mao concludeva: nous devons

nous lever

et agir!

[vv. 137-139] La luminosità è nell'est. Sì. E noi dobbiamo alzarci, agire. [...]

In Maud (1998, pp. 39-41) si trova la necessaria documentazione per risalire alla fonte della citazione in francese delle parole di Mao Zedong. Un riferimento, ancora piuttosto generico, era quello offerto dallo stesso Olson quando, durante

una lettura pubblica del poema tenuta a Vancouver nel 1963, si interruppe per spiegare "Quello che sto usando è il rapporto di Mao al Partito Comunista Cinese nel '48, due anni [sic] prima della conquista di Pechino. Lo lessi in una traduzione francese". ³⁴ Si deve invece a George F. Butterick, citato in Maud 1998 (p. 40 e p. 162, nota 16), la scoperta del passaggio più ampio (di fatto la vera fonte!) da cui la citazione è tratta; il passaggio è contenuto in una lettera di Jean Ribaud a Olson risalente al 1948:

Ascolta quest'ultima frase - Ti farà risvegliare dal sonno, ti darà un sferzata nel tuo smarrito girovagare. Te la porgo come mio credo -

"Voici l'ère historique dans laquelle le capitalisme modial [sic] et l'impérialisme vout [sic] vers leur condamnation, tandis que le socialisme modiale [sic] et la démocratie vout [sic] vers la victoire. La lumiere de l'aurore est devant nous.

Nous devons nous lever et agir -"

Non perderla.

Mao mi aprì gli occhi.35

Un ritratto di Jean Ribaud, comparso nel *New Yorker* del 6 Giugno 1983, è ripreso in Maud (1998, p. 40): "Da giovane, a Lione, flirtava con il Comunismo e inveiva contro Franco, il Fascismo e l'establishment francese, inclusa la Chiesa Cattolica Romana. Durante la Seconda Guerra Mondiale si unì alla Resistenza; fu catturato nel 1943 e spedito a Buchenwald. Due anni dopo, quando ne uscì, aveva la tubercolosi e pesava quarantatre chili... [...]".

Come nota Maud citando sempre Butterick, introdurre favorevolmente Mao in un poema "significava", nel 1949, "prendere un posizione davvero ardita [...] La potente "China Lobby" anti-comunista negli Stati Uniti stava volando alto e presto si sarebbe abbattuta duramente su esperti della Cina come Owen Lattimore, conoscente di Olson accusato di presunte simpatie comuniste, fino al punto di sconvolgergli quasi la vita e ostacolargli sicuramente la carriera". ³⁶ L'atteggiamento di Olson nei confronti della Cina di quegli anni non si fondava tuttavia sulla mera contingenza politica: già nel 1947, ad esempio, era stato in stretto contatto con Robert Payne, curatore dell'antologia di poesia cinese *The White Pony*. ³⁷ Come dimostra Maud in poche sintetiche righe che riassumono le quattro fasi in cui si articola il poema, la Cina di Mao occupa uno spazio importante, ma ben definito, all'interno del componimento:

... il poema è sull'America. Le larve sono qui; l'America si sta putrefacendo. Fu brutalizzata fin dall'inizio da un conquistador che preannunciò noi stessi e la nostra peggiorocrazia. Come possiamo invertire la

³⁴ In Maud, 1998, p. 162, nota 12, si rileva che in effetti si trattava di due mesi e non di due anni prima della conquista di Pechino.

³⁵ Abbiamo mantenuto gli errori che compaiono nel francese e che, a meno di non attribuirli alla trascrizione di Butterick o Maud, dovrebbero essere tali nell'originale della lettera conservata a Storrs (The Charles Olson Archive, Thomas J. Dodd Research Center, University of Connecticut, Storrs).

³⁶ Maud, 1998, p. 41.

³⁷ Sul rapporto Olson-Payne si sofferma Maud, 1998, pp. 41-42 e relative note.

situazione? Come possiamo tirarci fuori un po' di dolcezza e un po' di luce? Uno, possiamo guardare al più creativo, energico modello politico a disposizione. Per Olson nel 1949 questo era la Cina. Due, possiamo studiare le origini della storia americana e affrontare le offese inferte alle popolazioni aborigene assecondando impulsi al genocidio e al cannibalismo. Tre, possiamo osservare a lungo la nostra società fino a quando essa non riveli la sua vergogna, e andare alla ricerca di qualcosa di diverso da quello che abbiamo avuto dalla Grecia e da Roma in modo da rettificare la nostra posizione in vista del futuro. Da ultimo, come individui, possiamo cercare di comprendere le nostre nature che cambiano e la struttura morale che resta ferma, per opporre resistenza ad ogni cambiamento eccettuato il cambiamento che vogliamo porre in essere".

In effetti, se non si vuole surretiziamente sopravvalutare il riferimento all'est nell'inizio del verso 137

La luminosità è nell'est. Sì. E noi dobbiamo alzarci, agire [...].

è sufficiente leggere con la dovuta attenzione l'allusione dantesca contenuta nelle parole immediatamente successive:

[...] Eppure

nell'ovest, a dispetto dell'apparente oscurità (il biancore che copre tutto), se guardi, se riesci a reggere, se riesci, abbastanza a lungo

a lungo quanto fu necessario a lui, mia guida a guardare dentro il giallo di quella più a lungo duratura rosa [...]

Sono questi i versi di Olson che esprimono nella maniera più efficace la verità che sta alla base del riferimento alla "E" di Delfi nei versi 24 ("Io pensai alla E sulla pietra") e 62-63 ("Ma la E / incisa in maniera così rozza su quella vecchissima pietra"): ovvero che il "conosci te stesso", inteso come conoscenza del proprio vero Sé, trascende ogni polarità, e dunque anche la polarità est-ovest e la contingenza che può farci apparire l'occidente come il luogo dell'oscurità assoluta e l'oriente come il luogo dell'assoluta luminosità.

BIBLIOGRAFIA

ABBIATI Magda, La lingua cinese, Venezia, Cafoscarina, 1992

ARCELLA Luciano, "Eliade: l'America, l'università, il folclore", in Luciano Arcella – Paola Pisi – Roberto Scagno (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 337-352

BUTTERICK George F., (a cura di), *The Collected Poems of Charles Olson. Excluding the* Maximus *poems*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1997

- CADONNA Alfredo, "Quali parole vi aspettate che aggiunga?". Il Commentario al Daodejing di Bai Yuchan, maestro taoista del XIII secolo ["Is there nothing more to say?": the Commentary to the Daodejing by Bai Yuchan, Taoist Master of the thirteenth century] (Fondazione Giorgio Cini onlus, "Orientalia Venetiana", IX), Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2001, XVI, 195 pp. (with English and Chinese Summary)
- CHARTERS Anne, (a cura di), A bibliography of Works by Jack Kerouac, New York, The Phoenix Book Shop Inc., 1967
- COOMARASWAMY Ananda K., "The 'E' at Delphi", in Roger Lipsey (a cura di), *Selected Papers. Metaphysics*, Princeton, Princeton University Press, 1977, pp. 43-45
- FRANCINI Antonella, "Introduzione", in Antonella Francini (a cura di), *Antologia della poesia americana*, Firenze, E-ducation.it S.p.A., 2004, a, pp. 11-97
- FRANCINI Antonella, "Charles Olson (1910-1970)", in Antonella Francini (a cura di), *Antologia della poesia americana*, Firenze, E-ducation.it S.p.A., 2004, b, pp. 534-535
- GINSBERG Allen, *Jukebox all'idrogeno*, a cura di Fernanda Pivano, Parma, Ugo Guanda Editore, 1992
- GINSBERG Allen, *Journals Mid-Fifties* 1954–1958, a cura di Gordon Ball, New York, HarperCollins Publishers, 1995
- GINSBERG Allen, *Indian Journals. March* 1962–May 1963, New York, Grove Press, 1996, (1ª ed. 1970)
- GINSBERG Allen, *Diario Indiano*. 1962–1963, trad. di Fernanda Pivano, Parma, Ugo Guanda Editore, 1999 (1ª ed. Arcana editrice, 1973)
- GINSBERG Allen, *Parigi-Roma-Tangeri*. *Diari degli anni '50*, trad. di Delfina Vezzoli, Milano, il Saggiatore, 2000
- GINSBERG Allen, *Poesie Scelte 1947-1995*. *Papà Respiro addio*, trad. di Luca Fontana, Milano, Gruppo Editoriale Il Saggiatore S.p.A, 2005 (1ª ed. italiana Milano, Il Saggiatore, 1997; 1ª ed. americana *Selected Poems 1947-1995*, New York, 1996)
- GUÉNON René, compte-rendu de Coomaraswamy A. K., "The 'E' at Delphi", Review of Religion, November 1941, in René Guénon, Études sur l'Hinduisme, Paris, Villain et Belhomme Éditions Traditionnelles, 1973, p. 261 (1ª ed. Villain et Belhomme Éditions Traditionnelles, 1968)
- Guénon René, *La Grande Triade*, Roma, Atanòr, 1971 (1ª ed. Paris, Gallimard, 1946). KEROUAC Jack, *The Scripture of the Golden Eternity*, San Francisco, City Lights, 1994 (1st edition: New York, Corinth Books, 1960)
- MAUD Ralph, Charles Olson's reading: a biography, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1996
- MAUD Ralph, What Does Not Change: The Significance of Charles Olson's 'The Kingfishers', Madison Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press; London: Associated University Presses, 1998
- MAUD Ralph, A Charles Olson reader, Manchester, Carcanet, 2005
- PIVANO Fernanda (scelta, note, premessa a cura di), *Poesia degli ultimi americani*, Milano, Feltrinelli, 2001 (1ª edizione: Milano, Feltrinelli, novembre 1964)
- RIGOPOULOS Antonio, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, Albany, State University of New York Press, 1993
- REUBEN Paul P., "Chapter 10: Late Twentieth Century, 1945 to the Present -

- Charles Olson", PAL: Perspectives in American Literature A Research and Reference Guide
- http://www.csustan.edu/english/reuben/pal/chap10/olson.html (consultato il 13 Marzo 2006, University of Hong Kong, Main Library Building)
- SCHIPPER Kristofer VERELLEN Franciscus (a cura di), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Chicago, University of Chicago Press, 2004
- WEBB James, *Il sistema occulto*, Milano, SugarCo, 1989 (1ª edizione: La Salle, Open Court, 1976)

- 古蘭經 *Corano*, 眾詩人 "La Sûra dei poeti", trad. cinese di Ma Jian, Beijing, Zhongguo shehui kexue, 1996 (trad. it. di L. Bonelli, Milano, Hoepli, 1987)
- HONG Ying 紅影, Daughter of the river (first published as Ji'e de nüer 飢餓的女兒, Daughter of the hunger, by Erya chubanshe, Taipei, 1997), translated by Howard Goldblatt, Bloomsbury, 1999

GIOVANNI AMENDOLA E IL SUO TEMPO NEL RICORDO DI ALVARO

Elena Candela

Angelo Fortunato Formìggini si rivelò un innovatore interessante dell'editoria divulgativa del primo Novecento. La casa editrice da lui fondata, dopo il passaggio da Bologna a Genova, ebbe dal 1916 sede definitiva a Roma, riscuotendo uno straordinario successo che durò fino al 1938, quando l'editore, in seguito a insostenibili persecuzioni razziali, concluse tragicamente la sua vita a Modena, sua città natale. L'editore, che aveva attuato l'operazione di rinnovamento e che dava vita a moderne collane, come i "Classici del ridere", i "Profili", le "Medaglie", si pregiava di saper contare su diverse opportunità, a vari livelli divulgativi, presentate al pubblico, intuitivamente contrassegnate da un gusto ricercato e moderno. All'apertura della nuova collana delle "medaglie", dedicata a uomini illustri del tempo, il Formìggini affidò a Corrado Alvaro il profilo di Luigi Albertini, direttore del Corriere della sera, dove il giovane scrittore militava; subito dopo, affidò ad Ernesto Buonaiuti, scrittore amendoliano, quella del "modernista" Alfred Loisy, ad Alessandro Levi quella di Turati, e, quasi per bilanciare le parti, a Prezzolini assegnò la "medaglia" mussoliniana, ma che il giovane vociano immediatamente affiancò con un profilo di Amendola. I Gli scrittori coinvolti nel programma editoriale erano tutti più o meno dell'aria vociana, già affermati nell'ambiente letterario fiorentino e noti al pubblico. Bisogna dire che la collaborazione di "spiriti liberi" a La Voce era favorita dal fatto che si trattava di incarichi gratuiti, e la direzione non badava se gli scrittori non avessero una comune provenienza culturale e indirizzi letterari collimanti tra loro. Prezzolini, che ne fu il direttore amato e odiato a un tempo, ricordava, molti anni dopo, che quelle che venivano dette "dimissioni" dalla rivista erano infatti spesso solo frutto di dissapori fra i collaboratori e che si potevano senz'altro intendere come rinunzie o allontanamenti momentanei dovuti a varie ragioni personali.²

-

¹ Treves, 1977, p. 11.

² Prezzolini, 1973, pp. 7-28: "[...] era un incarico gratuito, pesante e pieno di spinose avventure. [...] i collaboratori scontenti di me non eran concordi nella scelta di chi avrebbe potuto sostituirmi. Salvemini era giudicato inadatto da Slataper e da Amendola, ed era inviso a Papini e Soffici. Papini godeva l'ostilità del Croce, e non poteva soffrire Salvemini. Amendola non sarebbe andato d'accordo con Croce, e avrebbe litigato con Salvemini che trovava invadente. Non approvava le insolenze di Soffici per gli artisti italiani della sua epoca, né aveva lo stesso suo gusto per i 'naïf'. Ambrosini era giolittiano, e Agnoletti frammassone, contro l'opinione della maggior parte degli altri collaboratori. Più che due gruppi – quello letterario e quello politico, come fu detto – c'eran varie formazioni o alleanze di simpatie ed antipatie momentanee talora incrociate. Il più equanime, il più discreto, il più coerente fu Croce che, pur avvertendomi paternamente dei miei difetti, mi sostenne convinto che io ero il solo adatto a continuare l'opera iniziata da me. Papini si sentiva ristretto nella rivista come io la concepivo che gli pareva di tono troppo umile; ma anche lui, discutendo con Soffici e con Amendola, finiva per ammettere che era migliore degli altri periodici e seguitava a mandarmi articoli, attesi dal pubblico". *Ivi*, pp. 18-19.

Ognuno dei volumetti (in 32º) della minuscola collezione formigginiana comprendeva una "medaglia" che doveva illustrare biograficamente, senza assumere l'impostazione del saggio critico ed erudito, una delle personalità italiane o straniere più in vista nei vari campi della cultura. Possibilmente doveva essere rispettosa del profilo ideologico del personaggio presentato. Era un vero lancio editoriale che per propria natura non avrebbe dovuto aderire a nessuna fronda politica. Ma al giovane Alvaro, che collaborava a giornali impegnati ideologicamente come quello di Amendola, tra cronaca e letteratura, era stato affidato, nell'ottobre del 1924, un compito non proprio fuori dall'implicazione politica: la "medaglia" di Luigi Albertini, doveva essere scritta pochi mesi dopo il discorso d'opposizione e di severa critica al fascismo, pronunciato al senato (5 giugno 1924) dal conservatore liberale, all'indomani del delitto Matteotti. Pubblicata poi nei primi mesi del 1925, dopo il discorso mussoliniano del 3 gennaio, che segnava il pieno e incontrollato dominio del fascismo, la "medaglia" di Alvaro, dedicata a uno dei maggiori avversari di Mussolini, non ebbe, al suo apparire, vita facile. "Per tutto il periodo fascista, rimase un opuscolo clandestino. Perfino dopo il suicidio del nobile editore, vittima delle infami leggi razziali, allorché tutti i libri del fondo Formìggini furono immessi sul mercato delle bancarelle quella voce 'Albertini' rimase tabù",3 e come quella dedicata a Turati, presentata dal Levi, sparì dalla circolazione. Solo cinquant'anni dopo (1975) dalla sfortunata sua apparizione, il "libriccino" alvariano è stato ristampato e riproposto ai lettori, con un'introduzione di Pietro Treves, il quale trovava, però, nell'aria avanzata della ripresa degli studi sull'uomo promotore di forti attestazioni ideologiche, che il profilo non coglieva l'unità della personalità del "politico" e dell'"industriale"; non vedeva cioè delineata dal biografo una continuità tra il senatore antifascista e il "conservatore" industriale, anche se riconosceva che attraverso lo scritto alvariano si riproponeva, all'attenzione dei posteri, "l'illustre memoria e la diritta figura" del senatore. 4 Al giovane meridionale militante nell'ineludibile giornalismo ideologico di allora, non si potevano però disconoscere le qualità di scrittore di terza pagina e di ritrattista, esercitate nell'uno e nell'altro modo con grande prontezza e modernità. Lo stesso saggio alvariano fu riproposto anche da Spadolini l'anno dopo, nel 1976, sulla Nuova Antologia, che con diversa impostazione sottolineava l'aspetto politico-giornalistico dell'opera dell'Albertini, mentre il Treves ne aveva sottolineato quello ideologico-morale.⁵ Ad ogni modo lo scritto di Alvaro, lungo 56 pagine, ristampato nel cinquantenario della "defenestrazione" dei fratelli Alberto e Luigi Albertini coincidente anche col centenario del Corriere della sera riproponeva con una nuova attenzione (non solo emotivamente e sentimentalmente) il problema di cosa fu, scrive il Treves, nell'introduzione alla ristampa dell'opuscolo, "per quanti ci si trovarono a viverla, la crisi del '24".6

³ Cfr. Spadolini, 1976, p. 307.

⁴ Treves, 1977, p. 32.

⁵ Cfr. ivi, p. 33.

⁶ Ivi, p. 9.

Fu vera incompiutezza? Nel senso che veramente il biografo non colse, o, piuttosto non volle cogliere l'unità della figura albertiniana, evocata dal Treves? Alvaro a un certo punto scriveva: "Nel tempo che passai al *Corriere della sera* non vidi mai Luigi Albertini. A Milano, allora, era esposta in una vetrina la sua fotografia col vetro graffiato dal segno di abbasso così frequente nelle piazze d'Italia che hanno sempre un posto per queste cose".7

Era il potere dell'industriale che per lo scrittore non si trasformava in virtù politica? Ma quel saggio così compromettente per quei tempi, scritto da un giovane militante nel giornalismo politico, senz'altro fu un atto di coraggio civile e morale. In seguito, Alvaro, ormai scrittore affermato, in pieno regime ebbe occasione di riparlare degli Albertini e da acuto osservatore dei comportamenti sociali e riflettendo sui privilegi che il fascismo elargiva – anche a lui se ne offrivano ambiguamente⁸ – rilevava che chi si opponeva ad esso, ma aveva potere, si poteva pregiare di far controtendenza:

Tempo fa, Alberto Albertini, trovandomi in una banca mentre cambiavo pochi soldi, mi disse: "Ho piacere di trovarla davanti allo sportello d'una banca". Questo mi confuse e mi umiliò. Ma gli Albertini sono dei timidi, e chissà che cosa volesse dire il signor Alberto con quelle parole. Poi fui in casa Albertini qualche volta. C'era un'aria di società legittimista, e dopo tanta lotta e tanto sangue, non essere d'accordo col regime diventava un privilegio. Ricordo che durante la forte campagna del Mondo contro il fascismo, era questo giornale che stampava i più gravi documenti, e il Corriere della Sera se ne giovava citandoli. Li aveva prima, o poteva averli, ma preferiva riprodurli. Proposero poi al Senatore Albertini di stampare un giornale clandestino. Egli ne rimase stupito, e domandò che cosa potesse essere un giornale clandestino. Egli concepisce il giornale come qualcosa di pubblico, di libero, che si apre la mattina liberamente. Non se ne fece niente. Nella loro casa a Palazzo Colonna, una bella finestra d'un solo grande vetro, inquadra piazza Venezia, pare un'audacia, un privilegio, una superiorità, affacciarsi limpidamente sulla pericolosa piazza.9

Quell'anno che lo vide scrittore della "medaglia" dell'Albertini fu anche l'ultimo del giornale di Giovanni Amendola. Sul *Mondo*, Alvaro scrisse dal 1922 (27 gennaio) al 1925 (24 settembre). Rimase ancora nella redazione fino all'ottobre del 1926, cioè fino alla chiusura del giornale, ultimo atto di persecuzione da parte della polizia, dopo le insostenibili difficoltà finanziarie provocate dalla dittatura in un regime ormai totalitario. Fra le varie testimonianze della grave situazione in cui versava il quotidiano interessanti sono le lettere che lo scrittore inviò a Nino Frank. Alvaro, il 9 settembre del 1925, gli scriveva:

8 Cfr. Alvaro, 1959, p. 218.

⁷ Ivi, p. 70.

⁹ Alvaro, 1950, p. 63.

[...] Ebbi la Sua lettera circa qualche collaboratore. Se qualcuno, che sia buono, non tiene a un guadagno immediato, mi mandi pure qualche articolo. Ma per Titta Rosa, che evidentemente ha bisogno di guadagnare, non so che dirLe. A me non dispiacerebbe qualche cosa di suo. Ma come fare a pagarlo? Noi dal 3 gennaio a questa parte, coi sequestri e le misure di rigore e lo sviamento degli avvisi di pubblicità, abbiamo perduto ben due milioni e mezzo di guadagno [...].¹⁰

E il 13 novembre dello stesso anno, esprimeva a Frank, ormai diventato suo amico, il disagio e il rammarico per l'ostracismo che aveva colpito la vita stessa del giornale:

[...] Qui sono dieci giorni che al nostro giornale non è permesso uscire: La settimana prossima avremo molto probabilmente un decreto di sospensione. Mi pare che non ci sia più nulla da fare. Io vorrei andare all'estero a esercitare un altro mestiere, perché credo che fra poco mi sarà impossibile trovar lavoro [...].¹¹

Alvaro si era stabilito nella Capitale proprio in quegli anni di incertezze politiche per i giovani che militavano nella cultura, dal momento che abbastanza labili e sfumate apparivano le varie posizioni politiche che il governo andava assumendo: si andavano verificando quei tentennamenti al vertice che dovevano esporre a dure prove il Paese. Nell'ottobre del 1922, nei suoi appunti, annotava: "In un piccolo caffé abbiamo una riunione di pochi redattori del Mondo. Qualcuno ha proposto di schierare il giornale dalla parte dei fascisti [...]. La proposta non ha trovato aderenti. Molti di noi sono giovani, illibati". 12 Così come anni dopo ritornando col pensiero a quei tempi ricordava: "molti giovani affollavano i corridoi del nostro giornale. Ricordo come poi, perduta la battaglia, essi dileguarono; e come più tardi alcuni di essi divenissero personaggi del regime. Erano dei politici, e con una 'via di ritorno', per adoperare una frase di cui si serviva Giovanni Amendola". 13 E nel 1938, amareggiato per come continuavano ad andare le cose, registrava nei suoi appunti, come una riflessione sulla realtà del paese, la crisi della società che si era andata appiattendo sempre di più in una forma perversa di stabilizzazione. Nel suo diario scriveva le sue amare considerazioni sullo stato di fatto e, se pur mal volentieri, riconosceva che "fino a quel momento la classe politica aveva avuto qualche scrupolo", perché si trattava della "generazione che bene o male conobbe il liberalismo e la democrazia nella

¹⁰ Alvaro, 1985, p. 10 (lettera n. 3). Alvaro insieme a Frank sarà tra i primi collaboratori alla rivista "900" di Bontempelli, – anzi ne fu anche condirettore e segretario nel primo anno di vita (1926-7). La collaborazione si rivelò molto importante per la sua affermazione di scrittore novecentista. Fu tra quelli che Bontempelli chiamava "novecentieri".

¹¹ Ivi, p. 11 (lett. n. 4).

¹² Alvaro, 1959, p. 199.

¹³ Ivi, p. 53.

sua vita giovanile". ¹⁴ Così ancora nel 1941 ritornava sullo stesso pensiero: "Dal 1938, è mutata la classe che stava attorno al regime, e le donne e le loro famiglie che hanno del regime i favori. È la nuova generazione, quella esattamente fascista. La precedente aveva conosciuto democrazia e liberalismo, e in fondo aveva qualche dubbio, aveva qualche scrupolo". ¹⁵

La militanza del giovane meridionale nel giornale di Amendola si era fregiata dell'impostazione giornalistica e culturale data dal direttore, e pensiamo a ciò che scriveva il 30 agosto 1923, (*Intelligenza*), in difesa del lavoro intellettuale del giornale dell'Albertini (Amendola era anche direttore della sezione romana del *Corriere della Sera*):

Gli attacchi, gl'insulti e i segni di minaccia cui è bersaglio da un pezzo in qua il "Corriere della sera" per non dire di altri, non stanno a dimostrare altro che l'Italia non ha che scarsa coscienza della fatica degli intellettuali e del valore della loro opera, al di fuori di determinate condizioni politiche, e come questo sia, per una nazione, uno dei peggiori segni. [...].

Si pensi poi particolarmente a quello che significa il "Corriere della sera". Quarantotto anni di fatica, generazioni di scrittori illustri e di anonimi che si sono consumate lì dentro dando il meglio di loro [...].¹⁶

A questa difesa del lavoro intellettualistico si legava la sua concezione del lavoro artistico senz'altro di tipo idealistico crociano. In più occasioni ebbe a scrivere in favore della libertà "individuale" dello scrittore che doveva poter esprimersi in una cultura e in una tradizione concepite come patrimonio comune, attaccando e svuotando di significato i nascenti "movimenti" intellettuali politicizzati (Movimenti intellettuali):

Non si sa bene a che cosa alludono quegli scrittori i quali parlano di movimenti intellettuali italiani [...]. Movimenti intellettuali che abbiano veramente dato un nuovo ritmo alla letteratura italiana noi non ne conosciamo. Conosciamo otto o dieci scrittori fuori dei cosiddetti "movimenti", anzi rinnegati e subissati da questi movimenti, poi rivalutati dagli stessi movimenti [...].¹⁷

Rileggendo, e in qualche modo anche riscoprendo, gli scritti giornalistici e diaristici di Alvaro ci si rende conto che rappresentano un importante contributo culturale e la sua collaborazione al giornale di Amendola, forte oppositore della dittatura, nei mesi seguenti la marcia su Roma, rappresenta di sicuro una testimonianza di come si avvicendassero i fatti di cronaca, in quel periodo in cui le

_

¹⁴ Alvaro, 1950, pp. 244-245.

¹⁵ Ivi, p. 323. Sull'antifascismo di Alvaro espresso nelle colonne del giornale di Amendola v. Faitrop-Porta, 1997, pp. 7-51 e note.

¹⁶ Alvaro, 1999, pp. 29-30.

¹⁷ Ivi, p. 35.

varie correnti del liberalismo italiano si interrogavano ancora sul significato della svolta e sulle sue incontrollabili conseguenze. In uno dei primi interventi sul giornale (*Trucioli di storia*, 7 novembre, 1922) scriveva già di avvertire nel quotidiano della Capitale il grande disagio della gente, procurato dall'insidiosa teatralità politica:

Vorrei contribuire anch'io alla storia di questi giorni mettendo insieme alcuni fatti venuti a mia conoscenza, o di cui io sia stato testimone. Non vi sono che gli episodi i quali possono dar carattere a una situazione. Per esempio è stata chiusa, il giorno della marcia su Roma, Porta Pia, né più né meno che se si trattasse della porta di casa, e come se fosse obbligo per dovere d'educazione, passarvi per arrivare in città. Non so chi abbia avuta codesta idea, ma essa mi ricorda stranamente una facezie dei giocolieri italiani fratelli Fratellini che fanno ridere molto il pubblico di Parigi [...].

Ce l'hanno tante volte descritti nei libri, ma neppure in guerra s'è vissuta una situazione come questa che si svolgeva in un caffé del centro di Roma. Eravamo tre o quattro borghesi in questo caffé basso e fumoso, e tutt'intorno una ventina di camicie nere. A vederli bere la birra, con quelle facce stanche, ci si sentiva un poco tristi per loro. Nessun giorno è pieno di tristezza quanto quello giubilante di trionfo. Essi, con le voci fioche per aver molto inneggiato, parlavano delle faccende delle loro milizia, come noi parlavamo un tempo di fanteria, di bersaglieri e di cavalleria, e si guardavano intorno e accennavano a sorriderci perché noi partecipassimo della loro gioia. E noi ricordavamo quando, stravolti e assetati, ci sorridevano i borghesi e le contadine dei casolari lungo l'Isonzo, con un po' di sbigottimento, e sì che non avremmo fatto male a una mosca malgrado le nostre irte bardature. Uno, con un bel leone dipinto sul cuore, chiede un fiammifero; il vicino mette mano in tasca e tira fuori prima una bomba a mano, poi una manciata di cartucce, poi un temperino, e in fine la scatola dei fiammiferi. [...]. Al quartiere San Lorenzo, un ragazzetto di dodici anni era stato lasciato di vedetta a una casa. Da questa casa erano piovuti alcuni sassi sui fascisti. L'andito era buio le scale imbrogliate. Il ragazzetto - pioveva - sguazzava coi piedi nudi nel fango: taciturno e tranquillo. Un tale gli si avvicina e gli domanda di dove si salga per andare di sopra. È il nemico. Il ragazzo non risponde. L'uomo appoggia la sua domanda tirando fuori una pistola, per spaurirlo. Il ragazzo, scotendo la testa col fare superbo e indolente dei romani, e con quell'accento calmo, seccato sprezzante che essi hanno, quando sono sdegnati, risponde: "E spara!". Il nemico ripone l'arma, sorride, sorride, gli dà un ganascino: "Va là che anche tu avrai un bel fegato!".18

Il Mondo, era diventato subito il punto di incontro dell'antifascismo, fin dall'ottobre del 1922 quando Amendola, allora ministro del gabinetto Facta, andava diventando uno dei più forti fautori dello stato d'assedio contro la marcia

¹⁸ Ivi, pp. 15 e ss.

su Roma. Molti articoli di Alvaro su quelle colonne ebbero un'impostazione di tipo chiaramente ideologico ("Dello spirito nazionale", "L'insegnamento di Alfredo Oriani" ecc.), e alcuni contro i comportamenti politici sospetti furono contrassegnati da coraggio e audacia. Anni dopo, Alvaro rammentava: "Nel 1922 ero al *Mondo*, il giornale d'opposizione al fascismo. Vi scrissi volontariamente cose che mi costarono poi molti guai". ¹⁹ E in "Denuncia", articolo pubblicato il 20 settembre del 1923, informava il lettore dei preparativi squadristici:

Ho veduto, nella redazione d'un giornale fascista, una cosa di cui mi affretto a fare denuncia. I lettori non si meraviglino. Da qualche tempo la polemica fra i giornali ha assunto le forme più basse e non si bada a spese.

Ma, graziaddio, siamo d'animo basso anche noi e denunziamo quanto abbiamo scoperto nella redazione d'un giornale avversario, dove siamo penetrati, sì lo confessiamo, col pretesto d'andare a trovare un nostro amico. Ch'egli ci perdoni.

In questo luogo, che per darci un'aria indifferente non nomineremo, vi abbiamo trovato un bastone. Ma un bastone non comune. Sta, questo bastone, nel mezzo di una parete, appeso con un nastro rosso, a un chiodo. Non più di cinquanta centimetri, ha la forma d'una clava. Fin qui non ci sarebbe nulla di male se non il fatto che ha la forma d'una clava [...].

Questo non è un bastone; è una mazza da monumento della terza Italia, da ode d'un alunno dannunziano. È un bastone retorico, è un simbolo, ed è precisamente il simbolo della piccola terza Italia nella quale tutto finiva nell'estetico, tutto si fissava nel grazioso; tutto diventava un'insegna da ufficio araldico e di ex libris; dopo di che si potevano fabbricare i distintivi a serie, la bellezza atròfica di questo bastone è un argomento da tenere nella dovuta considerazione. Perciò lo denunziamo sperando che sia sequestrato al più presto. [...].²⁰

Il direttore del quotidiano, nel precipitare degli eventi, venne colpito da quattro sicari fascisti, nel dicembre dello stesso anno (26 dicembre 1923), a Roma. Ma la cosa ebbe il risvolto peggiore, in seguito fu colpito più volte, e gravemente ancora nel luglio 1925, a Montecatini – aggressioni dalle quali non si riprese, morendo a Cannes, il 7 aprile 1926. Nel settembre Alvaro difende Tilgher colpito da squadristi, e viene a sua volta malmenato selvaggemente davanti al famoso caffé Aragno.

Dopo il delitto Matteotti, avvenuto il 6 luglio 1924, la denuncia era ormai evidente e dichiarata sulle colonne del giornale di Amendola. Alvaro vi aveva pubblicato in quella drammatica occasione, "Cronaca", un quadro impressionistico, ma vero, della Capitale. A tinte carducciane prevedeva la morte delle illusioni risorgimentali e descriveva lo sgomento della gente comune, davanti a tanta nefandezza:

-

¹⁹ Alvaro, 1950, p. 53.

²⁰ Alvaro, 1999, p. 43.

[...] La gente attonita in piazza incapace di muoversi; dei palazzi del potere si contarono le finestre illuminate, a una finestra socchiusa apparve un segnale misterioso d'una intesa ignota [...] ognuno parve beffato dal proprio destino e rimasto prigioniero in un pregiudizio secolare di cui ora si rivela l'inganno. Non solo *quella* cenere fu sparsa al vento quei giorni ma tutte le ceneri di cinquanta anni che prepararono la nostra sorte. [...] le città rimaste senza voce nelle piazze come mari raggelati.²¹

La presenza di Alvaro nel giornale di Amendola fu costante. Il giovane meridionale vi pubblicò tra l'altro bozzetti e racconti che raggruppò, dal 1924, nella rubrica "Lo Specchio storto". 22 Con una forte vena ironica scrisse gli articoli contro la dittatura, fra il 1923 e il 1925; oltre a quelli già citati, molti altri fecero apertamente denuncia ("Intelligenza", "Coso", "Parole", "Bellezza" ecc.). La corrispondenza sulla terza pagina del giornale, che tenne da Parigi ("Lettere parigine"), dove soggiornò dal 1921 al 1922 inoltrato, fa parte dell'osservazione diaristica delle altre culture: lavoro giornalistico che lui svolse nei suoi viaggi da inviato speciale attraverso la Francia, ma che continuarono, anche subito dopo la chiusura del giornale amendoliano, in altri Paesi come Germania, Russia e Turchia, coltivando la sua vera indole di scrittore acuto osservatore e viaggiatore. Ma l'esperienza di giornalista nel Mondo sicuramente fu per lui la più energicamente formativa, proprio perché gli diede la possibilità di un apprendistato di scrittore e descrittore della realtà sociale, su un giornale fortemente motivato dalla linea politica del Direttore. Nel tempo gli stessi articoli andarono a inserirsi in saggi, racconti e romanzi, e spaziano dalla vena umoristica all'intellettualistica - e motivi di origine sentimentale come il mare, la campagna, la città, la Calabria, l'infanzia e il senso del fantastico si inseriscono con risentimento autonomo negli stessi scritti. Ma soprattutto vi è sempre presente la forte avversione per tutto quello che rappresentava la negazione della dignità morale e civile dell'uomo, e che in quel periodo trovava una ragione nella sua reazione all'arrivismo politico, da qualsiasi parte provenisse. Se non scrisse una cronistoria sistematica sui comportamenti sociali e politici di circa un trentennio, fino agli anni

²¹ Alvaro, 1924, p. 3.

²² Si riporta da Faitrop-Porta, 1997: "Degli articoli di Corrado Alvaro (1895-1956) apparsi su 'Il Mondo' tra il 1922 e il 1925, 49 sono pubblicati in C. Alvaro, *Scritti dispersi* 1921-1956, a cura e con postfazione di M. Strati, intr. di W. Pedullà, Milano, Bompiani, 1995, pp. 7-126; 5 da A. Barbina in C. Alvaro, *Cronache e scritti teatrali*, Roma, Abete 1976, pp. 381-403; 45 sono solo elencati, con la data, senza altre precisazioni, da P. De Marchi in C. Alvaro, *Opere.Romanzi e racconti*, Milano, Bompiani, 1990, pp. 1511-1513. G. Cingari, *Alvaro tra Storia e Politica*, in AA. VV., *La 'Politica' di Alvaro*, Lerici [1977], pp. 21-25, analizza una decina di articoli, poi inseriti nell'elenco di De Marchi e in *Scritti dispersi*. C. A. Autieri, *Alvaro e il Minotauro*, Galatina, Congedo, 1983, pp. 41-72, cita brani di una ventina di articoli, poi compresi nell'elenco di De Marchi e in *Scritti dispersi*, più uno, *Origine delle scimmie*, del 4 ottobre 1923. Quarantacinque articoli e due anonimi, ma riconducibili a Alvaro, sono stati ritrovati nel corso delle ricerche in otto biblioteche e presso l'Archivio Centrale dello Stato per i numeri sequestrati, la collezione completa di 'Il Mondo' essendo di difficile reperibilità. Nella *Nota bibliografica*, sez. II, è presentato l'elenco degli articoli non compresi in *Scritti dispersi*, cit., con l'indicazione del loro eventuale inserimento in opere successive". Cfr. *ivi*, nota p. 7.

Cinquanta, bastano i tasselli cronachistici, biografici e di riflessione morale riportati nei suoi scritti, da acuto osservatore, molte volte intrisi di quella gustosa ironia, sempre presente, a darci una visione della realtà sociale e sociologica del Paese.

Al tempo della sua collaborazione al giornale di Amendola nella maggior parte dei liberali era prevalsa questa risoluzione: "promuovere l'avvento al potere dei fascisti (che solo per questa via sarebbero diventati un governo di diritto come lo erano già di fatto), accordandosi in qualche modo con essi, nella fiducia che la forza delle tradizioni patriottiche e liberali del giovane regno li avrebbe a poco a poco riassorbiti nel quieto alveo della legalità statutaria". Lo scrittore è testimone e interprete di questo momento di alta tensione che ribolliva nelle colonne del quotidiano. Fu presente alla formazione dell'Unione Nazionale delle forze democratiche, promossa da Amendola, e il 10 maggio del 1925 sottoscrisse nelle stesse pagine del *Mondo*, con gli altri antifascisti, la *Risposta* al *Manifesto degli intellettuali fascisti* di Benedetto Croce.

La simpatia che legò di amicizia Amendola e Croce e che li vide uniti nella lotta politica in un momento importante per i destini della patria, aveva avuto inizio nel lontano 1906, allorché il giovane studioso ventiquattrenne informava il filosofo di aver intrapreso per proprio conto una traduzione dal tedesco della *Vierfache Wurzel* di Schopenhauer – era iscritto in quell'anno alla facoltà di Filosofia di Lipsia – e offriva quel lavoro per la collezione di filosofia moderna che Laterza aveva in cantiere e di cui, giusto un anno prima, era stato reso noto il programma. Amendola si presentava così ufficialmente alla vita culturale italiana e al Croce, promotore di un'attività di pensiero cooperata da un'attività editoriale di livello altissimo che si estrinsecava chiara e forte in scritti teorici e nelle pagine della *Critica*. Ma la risposta del filosofo fu deludente, non reputando Schopenhauer tra gli apostoli della filosofia moderna:

La ringrazio della Sua cortese offerta; ma noi dovremmo per ora concentrare tutte le nostre forze per la pubblicazione delle opere annunziate, che rappresentano le pietre miliari della storia della filosofia moderna. Schopenauer non è un filosofo di prim'ordine, quantunque sia uno scrittore di prim'ordine; e perciò si può pensare ad includerlo nella collezione, quando, compiuta la prima serie [...] ad ogni modo, ci vorranno degli anni, sette o otto almeno 24

Amendola era appena uscito dalla Società Teosofica e dell'opera del critico napoletano conosceva ancora poco. I rapporti culturali fra i due dovevano però diventare significativi sebbene il loro pensiero filosofico partisse sostanzialmente da origini diverse. Tra l'altro un elemento di dissenso tra i due fu l'opposto atteggiamento che ebbero nei confronti del movimento modernistico (Amendola lo

_

²³ Pertici, 1982, p. XLIX; v. anche Valeri, 1956, p. 108.

²⁴ Ivi, p. 4.

fece intuire nella recensione che fece alla crociana Filosofia della Pratica).²⁵ Dalle divergenze, cioè tra il pensiero di Croce e il sentimento di Amendola, facendo una distinzione di comodo, emerge che la cultura del secondo, non poche volte è in evidente opposizione alle teorie del primo. Il pensiero di Amendola è imbevuto di irrazionalismo e misticismo, dove si dipana il sentimento dell'esistenza umana nella storia, mentre l'uomo è psicologicamente delineato con la sua natura etica. L'uomo nella sua concezione è in continua lotta con le passioni e con il fondo del suo animo e non si identifica mai completamente in una attività di pensiero prettamente razionale, ma la può sublimare e completare nel senso religioso. Queste sue posizioni spirituali sono posizioni personali, ma comuni a quelle di altri giovani, alla fine del primo decennio del secolo, indicative di quel distacco che avvenne fra il Croce e la generazione che raggiunse la maturità nel primo decennio del Novecento, e che giunse a posizioni di comune estraneità di fronte all'insegnamento crociano; non solo i Papini ed i Borgese, ma anche i Serra, i Boine ecc. Pensiamo anche al significato che ebbe L'Anima, rivista che Amendola tenne insieme a Papini. Ma questo diverso sentire portava a inevitabili riserve critiche, e "spesso anche molto marcate, restarono, nella maggior parte dei casi, pure esigenze, sintomi di insoddisfazioni anche acute e profonde, ma non seppero contrapporre efficacemente all'operosità, al continuo perfezionamento del pensiero crociano, un'alternativa credibile. La guerra poi avrebbe divorato questi giovani e la lezione di Croce sarebbe stata molto più vitale per la generazione successiva, quella di Gramsci e Gobetti".26

Quando il Formìggini commissionò la "medaglia" dell'Albertini ad Alvaro, i profili di uomini in vista, che si andavano in quel tempo scrivendo, erano impostati in modo da presentare al "meglio" una personalità emblematicamente rappresentante di un pensiero militante sia nella cultura che nella politica, ma la cosa più determinante rimaneva la novità editoriale: indirizzata a un più vasto pubblico. Anche gli studi, o meglio i primi tentativi di impostare una biografia di Amendola, cominciarono non appena la figura del capo dell'opposizione costituzionale divenne di prima grandezza nel firmamento politico italiano. A dare l'avvio alle biografie del deputato salernitano fu Giuseppe Prezzolini, nel 1925, che conosceva Amendola fin dai tempi della militanza sulle riviste fiorentine (Il Leonardo, La Voce). Ma quella per i tipi Formìggini 27 era palese che fosse confezionata e risentisse di una certa preoccupazione del clima politico del tempo, e che proprio per questo non tenesse conto dell'evoluzione delle posizioni amendoliane in senso fortemente oppositivo nei confronti dell'affermarsi della dittatura. Per quanto Prezzolini volesse dare un lavoro storico e non politico egli dava, invece, una biografia di tipo politico che portava chiaramente in sé le intenzioni di "conciliare due posizioni politiche inconciliabili, come in effetti furono quella di Amendola e quella di Mussolini".²⁸ Se provenivano ambedue

²⁵ Amendola, 1909, p. 331.

²⁶ Cfr. Pertici, 1982, p. XXV; Asor Rosa, 1957, p. 1147.

²⁷ Prezzolini, 1925, poi riprodotto in *idem*, 1964, e poi ristampato in *idem*, 1973, pp. 263 e ss.

²⁸ D'Auria, 1976, p. 7.

dall'ambiente vociano ne riflettevano però senz'altro le idee contrastanti.

Tuttavia la biografia di Prezzolini delineava una immagine della figura politica di Amendola tipologicamente concorde a un modello di conservatorismo illuminato che profondava le sue radici all'interno della corrente riformatrice del liberalismo, tant'è che Amendola ne usciva come un conservatore che indulgeva alla democrazia proprio tramite il concetto di Stato nazionale: "per il profondo sentimento che lo stato italiano ha tutto da guadagnare con l'accogliere in quella sua vita intima, che è la partecipazione alla coscienza della Patria, strati larghi di popolazione".29 Ben più articolata era in vero la visione politica generale della società italiana che Amendola andava sviluppando e Prezzolini non teneva conto del fatto che proprio Amendola - sebbene giunto alla politica militante solo nel dopoguerra - già dai primi anni del nuovo secolo "aveva preso coscienza della crisi ideologica in cui si dibatteva il liberalismo nel nostro paese ed era stato uno dei pochi che, uomo di cultura, aveva avviato dei tentativi nel senso di una rivitalizzazione della tradizione liberale italiana ormai priva di forza ideale dietro la pratica trasformista perpetrata in forma massiccia dal giolittismo". ³⁰ Al profilo di Prezzolini, si può anteporre una prima abbozzata biografia amendoliana scritta da un giornalista napoletano, un certo Petrone, che rispondeva però al solo fine propagandistico di rendere popolare la figura parlamentare e politica dell'Amendola, nella sua battaglia elettorale del 1921 contro Giolitti. Il suo scritto trovava posto poi nella collezione de "I nostri contemporanei" fondata e diretta in quegli anni a Napoli da Nicola La Pegna che vi appose una sua "Premessa".31

Del suo scritto formigginiano, Prezzolini, ne aveva dato una anticipazione in stesura ridotta su *L'Italia che scrive*,³² ripresa poi su *Il Mondo* (14 febbraio 1924). Ma nel "corsivo" del giornale di Amendola, si prendevano le distanze dal "profilo" amendoliniano di Prezzolini dandone dei riferimenti correttivi, al quale veniva anche accomunato uno scritto di Gobetti, sul medesimo argomento, pubblicato su *L'Ora* di Palermo nello stesso febbraio 1924. Nel corsivo, che si può senz'altro attribuire ad Amendola, si puntualizzava:

Il Profilo di Prezzolini – come quello di Gobetti – si mantiene nel campo strettamente intellettuale e culturale; non abbiamo quindi nulla da obiettare in questa sede. Molte riserve, invece, sarebbero da fare per quanto riguarda l'azione politica – ed anzi la prospettiva politica di Giovanni Amendola e l'interpretazione del salto brusco dal mondo delle pure speculazioni intellettuali nella vita politica attiva. E sarebbe da discutere la concezione "conservatrice" del pensiero politico e dell'azione politica di Giovanni Amendola. Ma il ricercare le cause di un apprezzamento in sostanza contraddittorio, come questo del Prezzolini e l'altro di Gobetti sull'impossibilità della personalità di Amendola di entrare in contatto con le

³⁰ D'Auria, 1976, pp. 6 e passim.

²⁹ Prezzolini, 1925, p. 51.

³¹ Cfr. ivi, p. 24 e nota.

³² Prezzolini, 1924, pp. 21-22.

masse, meriterebbe un lungo discorso, che non è il caso di fare. Basti il rilievo, per ora. $^{\! 33}$

Anche il secondo profilo, in altri termini, conteneva delle inesattezze e tendeva più a una tipologia culturale che a una politica. Per Gobetti la posizione politica di Amendola, in un politico di istinto come lui, era soltanto una questione di dignità, quasi un caratteristico residuo pedagogico persistente nella sua passione politica.³⁴ Giunse a un giudizio che potrebbe apparire restrittivo in quanto classificava la fede democratica del salernitano ancora "elementare" e non ben definita, proprio perché in sostanza rimaneva palesemente in lui il provincialismo napoletano arretrato di fronte alle correnti di pensiero europeo. Su questa strada giungeva a spiegarsi la posizione del politico che aveva scelto "l'Aventino", mentre in realtà il pensiero del direttore del Mondo aveva maturato una formazione culturale a livello medio-europeo e sostanzialmente si basava soprattutto sul pensiero e l'insegnamento di Silvio Spaventa. Ed era fin troppo chiaro lì dove scriveva di "un moto vòlto ad introdurre tutto il popolo nella vita dello Stato, allargando, profondando e consolidando le sue fondamenta in tutta l'estensione spirituale della coscienza italiana".35 Il discorso di Prezzolini tentava invece di dimostrare, tenendo conto della coerenza da dover dare allo scritto, come Amendola fosse lontano dall'idea di trovare soluzioni politiche che non fossero quelle parlamentari (in altri termini, come egli fosse contro ogni pressione che venisse dall'esterno). Insomma, per il biografo la sua era una incontrovertibile fede nello Stato, nel corretto funzionamento delle istituzioni, nel rispetto della lotta politica.³⁶ In seguito si continuò a scrivere sulla figura del salernitano solo per motivi propagandistici a scopo politico.

A tentativi di questo tipo si può aggiungere, agli inizi del 1926, l'opuscolo di Bruno Cassinelli. ³⁷ Ma fu nel primo anniversario della morte di Amendola, nell'aprile del 1927, che vide la luce un volumetto maturato nell'ambiente dei fuoriusciti italiani in Francia, concepito come una raccolta documentaria e lucida requisitoria della storia delle cinque aggressioni subite dal deputato salernitano, come capo dell'opposizione, di cui l'ultima avvenuta a Montecatini, maturata in clima di consolidamento autoritario del regime. ³⁸

Dovevano passare circa venti anni dalla morte di Amendola prima che si ricominciasse a parlare della figura del martire di un'idea di democrazia. Si trattò per lo più, come del resto già in precedenza, di scritti rievocativi, o memorialistici non ancora scientificamente definiti, che trovavano una ragione nel clima politico del dopoguerra, e rispondevano a una richiesta sentimentale ed ideale, specialmente e naturalmente nel Mezzogiorno, in particolare nel napoletano. Nello

³³ Amendola, a, 1924.

³⁴ Cfr. Gobetti, 1925, poi in *idem*, 1960, pp. 829-834.

³⁵ Amendola, 1924, b, p. 7.

³⁶ Cfr. D'Auria, 1976, p. 21.

³⁷ Cassinelli, 1926.

³⁸ Cfr. De Ambris, 1927.

stesso filone si inseriva il ricordo vivo di Giuseppe Fusco³⁹ e una conferenza tenuta nel 1945 da Meucci Ruini⁴⁰ a Salerno. Anche Giovanni Papini, nel 1948, ricordava l'amico esprimendo però il suo giudizio non sul politico ma descrivendo piuttosto l'uomo di cultura, di grande serietà morale nella "scheggia" che includeva in un volume di ricordi di personaggi da lui conosciuti. Senza per altro fare mai riferimento alle forti polemiche intercorse fra di loro.⁴¹ Nel 1950, un gruppo di amici di Amendola che già da dieci anni si era attivato fortemente per attuare la traslazione dei suoi resti dalla Francia all'Italia riuscì a ultimare degnamente le onoranze alla sua memoria. Dall'anno dopo si diede l'avvio alla pubblicazione degli scritti filosofici e politici del grande filosofo e politico salernitano.

Alvaro non scrisse una biografia di Amendola, né prima né dopo. Probabilmente non si volle inserire nel filone degli scrittori commemorativi legati a propaganda politica, ma la sua impostazione culturale proveniva da quella amendoliana di origine risorgimentale che, più verso Gentile che verso Croce, risentiva anche della modernità di alcuni scrittori del primo Novecento, del periodo delle riviste fiorentine, a cui sicuramente si legava la sua formazione, sebbene problematicamente (gli autori a cui lo scrittore calabrese guardò realmente furono Pirandello e Bontempelli). L'aveva elaborata personalizzandola nei suoi scritti, che fossero espressamente scritti giornalistici o diaristici, tutti, ugualmente, erano informati del credo nella storia, nella vita, nell'uomo, nella fede e negli ideali di giustizia e libertà, nella dignità dell'uomo e in essi non mancavano nemmeno il senso fantastico e malinconico dell'esistenza umana. Ma nel 1950, anche Alvaro ricordava la sua collaborazione al *Mondo*: il giornale a cui più sentimentalmente era legata la sua formazione, e che aveva scandito momento per momento la situazione sempre più drammatica del Paese in quegli anni 1922-25.

Registrava nell'*Ultimo diario* i momenti salienti e le scelte politiche di Amendola, davanti ai fatti contingenti, e la resa alla lotta dell'uomo di cultura che: "Non era un agitatore, non era un uomo da correre le piazze o da complottare; agiva sulle coscienze; e fu soppresso perché proprio questo era pericoloso, contro un atteggiamento simile era irriducibile". ⁴² Giorgio Amendola, in quel tempo della svolta, diciassettenne e testimone dei fatti drammatici, da lui ricordati nella sua *Scelta di vita* (1976), parlando della "resa" del padre (12 giugno 1924), invece annotava, forse con troppo risentimento e amarezza, che: "l'uomo che aveva affrontato i fascisti in piazza San Silvestro non aveva trovato il coraggio di parlare", e si chiedeva se quell'atteggiamento fosse stato "Calcolo politico? Timore di compromettersi? Volontà di non incoraggiare il moto popolare?". ⁴³ Alvaro invece, dava a quei fatti e all'operato dell'uomo che aveva rinunziato alla lotta con

³⁹ Fusco, 1944 (2a ed.).

⁴⁰ Cfr. Discorso tenuto a Salerno il 30 marzo 1945 poi riprodotto in volume insieme ad altre rievocazioni, in Ruini, 1953, pp. 3-20.

⁴¹ Papini, 1948, pp. 213-217.

⁴² Alvaro, 1959, p. 54.

⁴³ La cit. è in Spadolini, 1983, a, p. 16.

il silenzio e con "l'Aventino" una diversa valutazione: diversa, ma ugualmente problematica.

Alvaro aveva sempre meditato sul destino umano, fin da quando giovane meridionale era andato in guerra a combattere e aveva portato con sé la divisione, che sentiva forte tra quello che era il meridione e il resto dell'Italia e riconosceva pure che la letteratura meridionale non si era resa abbastanza conto della sua autonomia, "salve le grandi eccezioni (Telesio, Campanella) fino a quando col Risorgimento e l'unità nazionale il Sud era entrato col suo genio nella tradizione culturale, e si accorse che poteva scrivere con nella mente la struttura del suo dialetto".44 Ma già nel suo romanzo Vent'anni, pubblicato nel 1930, prendeva coscienza del fallimento risorgimentale e degli esiti infecondi degli atteggiamenti politici di prima. In quelle pagine serpeggia la sua amarezza per la sorte dei soldati e specialmente per quelli meridionali. Lui che aveva sofferto nelle trincee, fuori dagli enfatici imperialismi, reputava la guerra, per la povera gente, una sorta di rovesciamento del senso del progresso. E nelle sue pagine vi è sempre una visione pessimistica e polemica contro i soprusi delle classi dominanti, e la guerra, sotto questo aspetto, sarà vista da lui da una posizione antieroica.⁴⁵ Il suo vedere le cose, oltre le apparenze della facciata si era andato acutizzando e chiarendo con le prime delusioni politiche vissute nella Roma della militanza giornalistica degli anni amendolani. Il 4 aprile 1926 ("Gente di passaggio"), in piena ascesa della dittatura su La Stampa Alvaro descriveva l'immagine di una Capitale diversa da quella inneggiata dalla retorica trionfalistica: a lui appariva una città, dove il mito consegnato alla memoria non era in fondo che un passato di storia sociale, anzi di piccola storia sociale. Nella città eterna giungeva gente da ogni dove, gente di passaggio, e tra questa vi si trovava sempre chi inseguiva il mito di un grande passato che faceva di Roma la città dell'utopia. Anche in queste osservazioni affiora una grande amarezza mescolata all'ironia: nelle sue pagine vi si agita una ribellione repressa, e la scrittura appare l'unico possibile dominio su una realtà deludente:

Esiste un altro genere di emigrazione a Roma, ed è l'emigrazione permanente. Gente scampata generalmente ai disastri della vita moderna, in cerca di una vita ideale e d'una felicità ha creduto di trovare la pace in questo abisso di secoli. "Parigi è il mare, Roma è il fondo del mare", diceva per tutti Hebbel. Tal genere di emigrazione, naturalmente sporadica, è fornita dal nord. Dalla Svezia, dalla Russia, dall'ultima Tule, i visionari e gli apostoli d'un riscatto e di un umanitarismo nati non si sa da quali angosce, si sono sempre trovati a Roma a loro agio. Quando una chimera traversa il pensiero degli uomini, la città di utopia è Roma, quella stessa che per conto suo macina le pietre e le colonne del Colosseo e del Foro. Un signore, di non so quale paese del nord, si stabilì qui con tutta la sua famiglia e con un mostruoso progetto: il progetto d'una città ideale, naturalmente da fondare a Roma. [...].

⁴⁴ Alvaro, 1956, p. 48.

⁴⁵ Cfr. Alvaro, 1953 (1930), p. 134.

Dovrebbe essere una città promessa, una specie di Babilonia piena di significati [...]. Somiglia straordinariamente a certi piani ideali di ricostruzione della Roma antica, tutti colonne, templi, archi, segnacoli, loggiati, in cui non si sa dove siano stati gli abitanti, una Roma trionfante, paradiso della romanità, un film. Ai facitori di città ideali sfugge la piccola vita; e non so dire a piacere di chi, calcando queste pietre, viene a sapere che dove oggi è la galleria San Marcello c'era un noleggio di cavalli per viaggi fino a Brindisi, una specie di garage, vale a dire, e che il Foro, oltre ad essere un mirabile esemplare di architettura civile, era una piazza risuonante di grida dei venditori, delle dispute dei politicanti, delle notizie del giorno, delle declamazione dei letterati e di chiacchiere. 46

D'altronde a Roma anche "la mendicità è un fatto secolare", scriveva pochi giorni dopo, sulle stesse colonne de *La Stampa*, in *Primavera dei poveri*, echeggiando significativamente nel titolo la "primavera di bellezza" di un noto verso di *Giovinezza*, l'inno goliardico divenuto l'inno del fascismo. Alvaro parla di quella mendicità per la quale: "Si è fatto molto per estirparla; ma fiorisce con l'acanto sulle rovine, regge le portiere delle chiese, sostiene come una cariatide i pesanti porticati, anima le prospettive barocche...". ⁴⁷ Denunciava puntualizzando con lucidità di conoscenza e anche se non con nomi e cognomi gli errori e le posizioni aberranti del potere. Faceva dei suoi scritti sempre una profonda riflessione sull'umanità.

Come sintesi storica del percorso della società italiana degli ultimi decenni, nel 1950 (5 aprile), ancora sulla "Stampa", di lui usciva un articolo, "Il discorso interrotto", sull'incomunicabilità tra una generazioni e l'altra. Ripercorreva i momenti di crisi sofferti dal paese, e si riferiva anche alla mancata svolta che i responsabili della politica non riuscirono ad opporre alla forza della dittatura – lo scritto passò poi nel volume *Il nostro tempo e la speranza*. Scriveva:

Sono ormai trenta anni che una generazione rimprovera all'altra una mancanza, una debolezza, un tradimento, e ciascuna isolata, con una eredità di fallimenti. Ma già all'età dei giovani d'oggi, trenta anni fa, la mia generazione, che è quella della prima guerra europea, aveva subito un distacco da quella precedente. E già allora sentivamo gli uomini tra i trenta e i quaranta anni lagnarsi di essere la generazione "saltata", cioè esclusa dalla vita pubblica a causa di una troppo lunga permanenza d'una senescente classe dirigente divenuta una casta, e perciò nelle condizioni più pericolose per la sua esistenza, e per la continuità della democrazia. Fu propria quella generazione saltata che diede molti uomini al fascismo.

La generazione della prima guerra europea, che contava tra i venti e i trenta anni nel 1922, aderisse o non aderisse al fascismo, sentiva sebbene in modo diverso la necessità del rinnovamento della vita italiana. Il fascismo

⁴⁶ Alvaro, 1999, pp. 131 e passim.

⁴⁷ Ivi, p. 137.

proponeva la soluzione più clamorosa e appariscente; proclamando largo ai giovani dava la più facile illusione a quelle speranze. In verità, si trattava non tanto dei giovani, che avrebbero conosciuto poi soltanto i sacrifici sanguinosi di quelle illusioni, ma della generazione saltata, quella precedente, che si sostituiva di colpo alla classe dirigente logorata dalla guerra e che nella difesa della democrazia arretrò di fronte alla prospettiva della guerra civile. Però, lo stesso antifascismo dei giovani rimasti nelle file della democrazia era minato da un sospetto di inadeguatezza negli uomini che conducevano la lotta politica. Il fascismo si era tirato dietro molti uomini di cultura, e d'una cultura presa da una ribellione estetizzante e dannunziana alla democrazia la quale appariva ad essi troppo domestica e disadorna. L'antifascismo non si curava dei valori della cultura, poiché rimaneva nei limiti del professionalismo politico e risolveva tutto in politica. I giovani che gli restavano intorno, quei pochi erano legati dalla memoria del Risorgimento e dalla intolleranza della violenza, intolleranza che, con un poco di cattiva educazione dannunziana, sarebbe stato agevole superare. Molto più tardi, a cominciare dal fascismo, si adoperò la cultura come strumento politico, asservendola alla politica. 48

Il male sociale più grave dei venti anni fu il distacco, l'isolamento, la diffidenza tra gli individui, l'incomunicabilità fra generazioni [...].⁴⁹

Non si può negare che col passare del tempo, negli scritti di Alvaro, si va percependo sempre più un senso di sconforto per come vanno le cose del mondo. E nel processo dei pensieri cogliamo la malinconia che avvolge la sua riflessione sull'esistenza umana, tra la forte razionalità del pensare e la vanità del fare, l'uno e l'altro destinati inesorabilmente a frantumarsi in delusioni. Lo scrittore affida al diario e al racconto l'unica possibilità di salvezza, l'unica possibilità per lo scrittore di dare un significato alle cose.

Spiegare la coscienza letteraria di Alvaro, attraverso l'impostazione della cultura e la personalità umana e intellettuale del grande salernitano, sarebbe, in fondo, un errore. Amendola rappresentava la generazione di prima, quella su cui in un certo momento si era rabbuiata la storia, ma lo scrittore aveva compreso l'uomo e ne aveva assorbito la problematicità della coscienza civile e umana. Nel Cinquanta, in tempi e stati d'animo mutati per completare il pensiero, già delineato poco prima nel suo "Discorso interrotto" dava un profilo preciso e lucido della figura di Amendola, direttore del *Mondo*, giornale sul quale era stata scritta la storia nei momenti della svolta. In quell'anno che in più occasioni si andava commemorando il grande uomo, martire della democrazia, in concomitanza con la traslazione delle sue spoglie in patria, Alvaro traccia, nell'*Ultimo diario*, un ritratto preciso, senza fronzoli né implicazioni propagandistiche. Dà un giudizio duro sull'opportunismo della società di allora, e in una sessantina di righe riesce a delineare il profilo di Amendola compendiando un pensiero profondo di rettitudine e vita morale. In questo non vi è la struttura data al profilo

⁴⁸ Alvaro, 1999, pp. 876-879, e in idem, 1958, pp. 176-177.

⁴⁹ Ivi, p. 178.

dell'Albertini, commissionatogli dal Formiggini per la "collana delle medaglie" e da lui scritto alla fine del 1924. Né vi è spazio per la politica. Alvaro in fondo non aveva avuta mai nessuna stima del professionismo politico, mentre ne aveva avuto per la cultura risorgimentale riformistica e democratica:

Tra il 1922 e il 1925, nella redazione del giornale *Il Mondo* conobbi Giovanni Amendola, se si può chiamare conoscenza quella di un giovane redattore col rappresentante e capo della lotta democratica contro il fascismo. Ma quel giovane redattore vedeva in Giovanni Amendola un personaggio al di fuori del professionismo politico, un uomo di cultura e un cittadino che, senza possibilità di calcolo, di rimpianti e di ritorno sui propri passi, era impegnato con la sua personalità morale intellettuale e fisica nella lotta contro la dittatura e le sue conseguenze fatali nella vita del Paese. Questo, in quegli anni era piuttosto raro. Se non sbaglio era il primo uomo di cultura che buttava tutto nella lotta per una causa comune a tutti gli uomini, il primo uomo di cultura divenuto politico considerando la cultura un'esperienza di fenomeni storici e umani che dovevano soccorrere proprio in una lotta come quella.

Ai giovani, allora, la democrazia poteva parere troppo semplice e modesta. Giovanni Amendola era un uomo semplice e modesto, sebbene la sua intelligenza e la sua stessa presenza fossero quelle di un capo. Ricordo bene, tra il 1924 e il 1925, nei mesi in cui il delitto Matteotti aveva messo in giuoco l'esistenza della dittatura e avrebbe potuto facilmente travolgerla se i supremi poteri dello Stato fossero stati sensibili alle ragioni di vita e di dignità del Paese, ricordo che molti giovani affollavano i corridoi del nostro giornale. Ricordo come poi, perduta la battaglia, essi dileguarono; e come più tardi alcuni di essi divenissero personaggi del regime. Erano dei politici, e con una "via di ritorno", per adoperare una frase di cui si serviva Giovanni Amendola. Egli questa via di ritorno l'aveva chiusa, e deluse quelli che cercavano in lui un capopopolo, ciò che non era nel suo gusto, nella sua cultura, nella sua concezione del cittadino e dell'uomo di stato. [...] credeva nella forza morale, nella dignità della coscienza, nella lotta democratica aperta [...] le prime vittime della dittatura furono uomini di cultura: Amendola, Gobetti, Gramsci.

Ricordo come fu commemorato Amendola, dopo il suo assassinio, i suoi amici e compagni di lavoro. Nella sua stanza di lavoro, sul suo tavolo, un mazzo di fiori e la sua fotografia, con quel suo colletto troppo alto e aperto davanti come di collegiale, il suo viso che ricordava gli studi un viso d'uomo non uscito mai da una disciplina, da un ordine, da uno speciale cenobio. Fuori, le ultime ore della libertà di stampa erano segnate; la polizia aspettava, per una ultima finzione di ipocrisia, che il giornale fosse stampato per sequestrarlo davanti allo sportello della distribuzione. Si ricordava quell'uomo tra pochi amici, in segreto. Dovevano passare molti anni, ma quell'offesa a un uomo libero sarebbe diventata offesa a tutta l'umanità, e quell'assassinio strage. 50

⁵⁰ Alvaro, 1959, pp. 53-54.

In un altro luogo aveva annotato che la "mancanza di dignità civile è l'origine della miseria". 51 Intanto continuava la sua collaborazione a Il Mondo di Pannunzio dove teneva la rubrica di critica teatrale in un giornale dove si discuteva ancora sulla questione meridionale. Tra i collaboratori della rivista vi erano: "Sturzo, Einaudi, Croce, Salvemini, Sforza: i grandi nomi dell'antifascismo".52

BIBLIOGRAFIA

ALVARO C., "Cronaca", in Il Mondo, a. III, 6 luglio 1924

ALVARO C., Vent'anni, Milano, Bompiani, 1953 (1930)

ALVARO C., *Ultimo diario*, Milano, Bompiani, 1959

ALVARO C., "Inserzioni nella contemporaneità", in AA. VV., La narrativa meridionale, Roma, Centro democratico di cultura, 1956

ALVARO C., Quasi una vita, Milano, Bompiani, 1950

ALVARO C., Il nostro tempo e la speranza, Milano, Bompiani, 1958

ALVARO C., in M. Mascia Galateria (a cura di), ALVARO – BONTEMPELLI – FRANK, Lettere a "900", Roma, Bulzoni, 1985

ALVARO C., Scritti dispersi, a cura di W. Pedullà, Milano, Bompiani, 1999

AMENDOLA G., Ethica metodo philosophico dimostrata, in Il Rinnovamento, a. III, 1909

AMENDOLA G., Una battaglia liberale, Torino, Gobetti, 1924, a

AMENDOLA G., "Editoriale", in Il Mondo, a. III, 14 febbraio 1924, b

ASOR ROSA A., Storia d'Italia, vol. IV, Torino, Einaudi, 1957

CASSINELLI B., Giovanni Amendola. L'uomo, il pensatore, il politico. Ciò che la morte ha impedito, Roma, Labor, 1926

D'AURIA E., "Gli studi amendoliani nel cinquantenario della morte", in AA. VV., Giovanni Amendola. Nel cinquantenario della morte 1926-1976, Roma, Fondazioni Luigi Einaudi, 1976

DE AMBRIS A. (a cura di), Amendola. Fatti e documenti, con una lettera-prefazione dell'on. prof. S. Trentin, Toulose, Exoria Libreria Editrice, 1927

FAITROP-PORTA A. C., "Lo specchio storto", Introduzione a C. Alvaro, Le lettere parigine e altri scritti 1922-1925, Roma, Salerno, 1997

FUSCO G., Giovanni Amendola. Rievocazione, S. Maria Capua Vetere, Stabilimento Tipografico Progresso, 1944 (2ª ed.)

GOBETTI P., Amendola, in La Rivoluzione Liberale, 31 maggio 1925, poi in P. Gobetti, Scritti Politici, I, a cura di P. Spriano, Torino, Einaudi, 1960

PAPINI G., Passato remoto, 1885-1914, Firenze, L'Arco, 1948

PERTICI R., "Introduzione" a Carteggio. Croce-Amendola, Napoli, Istituto Italiano per gli studi storici, 1982

PREZZOLINI G., "G. Amendola", in L'Italia che scrive, 14 febbraio 1924

PREZZOLINI G., Giovanni Amendola, Roma, Formìggini, 1925

⁵¹ *Ivi*, p. 16.

⁵² Spadolini, 1983, b, p. 113.

PREZZOLINI G., *Quattro scoperte, Croce, Papini, Mussolini, Amendola,* Roma ediz. Di Storia e Letteratura, 1964

PREZZOLINI G., "Introduzione" a 'Amendola e La Voce', Firenze, Sansoni, 1973

RUINI M., Profili storici, Bologna, Cappelli, 1953

SPADOLINI G., "Inserzioni nella contemporaneità", in Aa. Vv., La narrativa meridionale, Roma, Centro democratico di cultura, 1956

SPADOLINI G., I cent'anni del "Corriere" (Col saggio di Corrado Alvaro su Luigi Albertini), in Nuova Antologia, a. 111, vol. 526, fasc. 2103, marzo 1976

SPADOLINI G., Il partito della democrazia, Firenze, Passigli editori, 1983, a

SPADOLINI G., La Stagione del "Mondo", Milano, Longanesi, 1983, b

TREVES P., "Introduzione" a C. Alvaro, *Luigi Albertini*, con Appendice a cura di A. Cajati, Bari, Edizioni di "Calabria/Cultura", 1977

VALERI N., Da Giolitti a Mussolini. Momenti della crisi del Liberalismo, Firenze, Parenti, 1956

LA SCUOLA DI UTAGAWA KUNIYOSHI

Manuela Capriati

L'arcobaleno della vita di un grande maestro si tinge dei variegati colori dei propri allievi.

Ad un maestro che ha sempre donato tanto e continua a farlo.

Nel tempio Mimeguri a Mukōjima, nei pressi del fiume Sumida, è posta una stele (fig. 1) in memoria di Utagawa Kuniyoshi 歌川国芳 (1797-1861). Fatta costruire nello stesso luogo in cui l'artista aveva trascorso buona parte della sua vita, era stata eretta nel 1873 dal figlio adottivo, Taguchi Kiei, e da vari allievi di quella che era stata la sua scuola di *ukiyoe*. Entrambi i lati della lastra di pietra contengono iscrizioni. Sulla parte frontale, tra l'altro, troviamo scritto:

Kuniyoshi era un uomo alla mano e dal temperamento vivace, finiva sempre per sperperare nell'arco della giornata tutti i proventi dei suoi disegni: era proprio il tipico *edokko*. La parlata era volgare e sguaiata: per esempio, invece di dire "watashi" [io] diceva "wacchi" o invece di dire "omae" [tu] diceva "mee"...

L'iscrizione prosegue raccontando del bizzarro modo di vestirsi dell'artista e della sua insofferenza per le convenzioni. Narra anche come, ogni qualvolta scoppiasse un incendio, incurante del pericolo, Kuniyoshi si precipitasse sul luogo ad aiutare a spegnere il fuoco, forse più per amore dell'azione e del rischio che per vero altruismo.¹

Sul retro della stele, invece, compaiono più di quaranta nomi: sono quelli dei più importanti discepoli di Kuniyoshi, in alcuni casi accompagnati dai nomi dei propri allievi. È facile immaginare il cordoglio di quegli animi rimasti senza il loro adorato maestro. Kuniyoshi aveva saputo affrontare con grande abilità e creatività le sfide e i problemi che la realtà giapponese del XIX secolo aveva posto all'arte in generale e all'*ukiyoe* in particolare. I suoi eredi, però, si trovavano di fronte a situazioni nuove e ancora più difficili: la presenza sempre più pressante degli stranieri e le nuove tecnologie importate, tra le quali la fotografia e la litografia, minacciavano addirittura la sopravvivenza del genere delle stampe xilografiche, mentre lo stesso "mondo fluttuante" di Edo – che aveva costituito per secoli il soggetto imprescindibile di tali opere – stava man mano scomparendo per lasciare il posto al "mondo moderno". Incredibilmente, però, in un modo o nell'altro, una buona parte degli allievi di Kuniyoshi riuscì ad adeguarsi ai mutati tempi e a piegare la propria arte alle nuove esigenze. Molti di loro infatti, oltre a continuare

_

¹ Isao – Hashimoto – Hayashi, 1995, p. 82.

la produzione di *ukiyoe* tradizionali – all'epoca spesso destinati all'esportazione e ad un pubblico straniero avido di esotismo –, si cimentarono in nuovi temi, come gli occidentali presenti in Giappone e i rinnovati paesaggi urbani (nei cosiddetti *Yokohamae*), oppure si fecero strada come illustratori per i sempre più diffusi quotidiani dell'era Meiji.

In realtà, benché siano stati relativamente numerosi gli *ukiyoeshi* del periodo che riuscirono a continuare a sbarcare il lunario adattando la loro arte a seconda delle necessità, davvero pochi di loro ebbero la capacità di infondere nuova creatività nel genere dell'*ukiyoe* per donargli gli ultimi bagliori di splendore. Sicuramente, tra i nomi degni di nota di questa ultima fase della xilografia tradizionale, figurano a pieno titolo proprio quelli di alcuni artisti usciti dalla scuola di Utagawa Kuniyoshi, a lungo trascurati dagli studiosi per essersi trovati a vivere nel cosiddetto periodo di "decadenza dell'*ukiyoe*"² e solo recentemente, a fatica, recuperati da una critica d'arte più oculata. Quella che fu l'ultima e più imponente scuola della xilografia giapponese è stata per quasi un secolo oggetto, se non di critiche, di indifferenza.³

Fortunatamente però l'ultimo trentennio ha visto gli esperti e i semplici estimatori, prima stranieri poi giapponesi, procedere ad una rivalutazione dell'intera produzione del *bakumatsu* ed in particolare di quella dell'*Utagawa mon*. La "riscoperta" di Kuniyoshi, avvenuta a partire dalla fine degli anni '50, ha indotto a prendere in considerazione anche l'attività di tutta la sua scuola. Viceversa, il riconoscimento del genio di alcuni artisti formatisi nello studio di Genyadana,⁴ come Kyōsai e Yoshitoshi, ha portato in maniera naturale ad approfondire ancor più la conoscenza delle peculiarità dell'arte del maestro Kuniyoshi e a riconoscerne l'immenso valore.

Ciò che colpisce subito chi osserva le opere di Utagawa Kuniyoshi è la sua incredibile versatilità. Si concorda facilmente con le parole dello studioso Suzuki Jūzō, che più di quarant'anni fa condusse importanti ricerche sull'artista:

Kuniyoshi's real distinction and importance lie in his entire attitude towards his art: in the unusually large scope of his subject-matter. Pervading

² All'inizio del Novecento lo studioso americano Arthur Davidson Ficke (1883-1946) aveva scritto riguardo alle stampe del *bakumatsu*: "... Pochi artisti di vero talento vennero a prendere il posto dei maestri morti (quali Harunobu, Kiyonaga, Sharaku), [...] nella marea di produzioni banali del tempo è difficile scorgere quelle poche opere che possano rivendicare diritto alla bellezza..." (Ficke, 1915 – ristampa del 1958, pp. 139-140). E questa è una delle affermazioni più gentili che sono state riservate all'*ukiyoe* di fine Tokugawa e inizio Meiji da parte della critica della prima metà del XX secolo.

³ Gli artisti Utagawa sono stati a lungo oggetto di pregiudizi e si è voluto vedere nelle loro opere il semplice esaurirsi di un genere d'arte ormai giunto alla sua fine. Lo stile vivido e sgargiante di tante loro stampe è stato spesso giudicato la volgare espressione di rozzi artigiani preoccupati solo di compiacere il pubblico. Quando pure si è voluto risparmiare dalla detrazione un esponente della scuola come Hiroshige, si è iniziato con disinvoltura a sostituirne il cognome "Utagawa" con quello di "Andō", col quale è infatti più noto, quasi a voler mettere una distanza tra l'ukiyoeshi e le sue origini "poco illustri".

⁴ Dal 1847 la residenza e l'*atelier* di Kuniyoshi si spostarono da Takasago alla parte meridionale di Shin Izumi-chō a Nihonbashi, zona nota anche come "Genyadana".

everything he did was a certain modern sense, which was radically different from the sense which had always governed *ukiyoe*; and this modern sense was combined with a residuum of the traditional *ukiyoe* feeling and with the artist's own rather brash *Edokko* personality; resulting in a most distinctive and productive amalgam. Probably no other artist ever attempted such a variety of subjects, and it is very doubtful whether any other *ukiyoe* artist managed to impress so much of his own personality into his works as Kuniyoshi did.⁵

In realtà l'importante contributo di Kuniyoshi al genere delle stampe va ben al di là della sua produzione e comprende il fatto che abbia formato nella sua scuola quelli che sarebbero stati i migliori *ukiyoeshi* della successiva era Meiji. A tal proposito lo studioso contemporaneo Isao Toshihiko ha scritto:

Il mondo dell'*ukiyoe* tra il *bakumatsu* e l'era Meiji ha visto l'attività di numerosi artisti. Ma mi chiedo come sarebbe stato se non fosse esistito Kuniyoshi con la sua scuola. Probabilmente prima l'*ukiyoe* del *bakumatsu* e poi quello Meiji si sarebbero andati spegnendo e avrebbero presentato un quadro molto più desolante.⁶

Kuniyoshi era entrato in giovane età nella scuola di Toyokuni 豊国 (1769-1825) e aveva mostrato un precoce talento, ma ciononostante aveva dovuto aspettare diversi anni prima di essere riconosciuto pubblicamente. Il suo stesso *sensei* Toyokuni pare che, benché apprezzasse le capacità di Kuniyoshi, nutrisse per lui sentimenti contrastanti. Che sia stato per il carattere ribelle dell'allievo – "dalla disposizione così selvaggia e scatenata che persino i suoi parenti gli voltavano le spalle"7–, oppure per il semplice fatto che Kuniyoshi era talmente a corto di denaro da non potersi spesso permettere neppure di pagare l'onorario del maestro, fatto sta che al giovane artista mancò il sostegno da parte di Toyokuni. Questi infatti si occupò dei frontespizi d'introduzione per i libri in cui debuttavano i suoi studenti Kuninao 国直 (1795-1854) e Kunisada 国貞 (1786-1864), ma non fece altrettanto per Kuniyoshi.

Di certo il nostro artista sperimentò un lungo periodo di difficoltà, ma proprio l'averlo sopportato fino in fondo deve aver accresciuto il suo fascino dal punto di vista umano, come testimoniato dal gran numero di allievi che lo attorniarono fino alla fine della sua vita. Tutte le fonti infatti concordano nel descriverci Kuniyoshi come un uomo spavaldo e esuberante, ma dall'animo nobile e dal cuore generoso. I giovani apprendisti che affollavano lo studio di Genyadana pare fossero attratti proprio dalla personalità affabile dell'artista. Si dice che nella sua scuola, una delle più importanti e famose di Edo nella metà dell'Ottocento, regnasse un'atmosfera

⁵ Suzuki, 1963, p. 2.

⁶Isao, 1990, p. 59.

⁷ Secondo le parole del contemporaneo Hirose Rokuzaemon contenute nell'*Hirose Rokuzaemon zakki* e citate da Suzuki – Oka, 1969, p. 48.

giocosa e rilassata, all'interno della quale il maestro lasciava i suoi *deshi* ("discepoli") veramente liberi di esprimersi. Si narra inoltre che Kuniyoshi avesse un rapporto alquanto informale con i suoi allievi –cosa molto rara per quei tempi–, al punto che questi si permettevano di chiamarlo *Hirahira* (piattopiatto) per alludere scherzosamente al suo viso dalla forma particolarmente "schiacciata".

Un'illustrazione contenuta nel *Kyōsai gadan* 曉斎画談 (Considerazioni di Kyōsai sull'arte, 1887) (fig. 2) risulta davvero esplicativa dell'aria che si doveva respirare nell'atelier di Kuniyoshi. Dalle abili e sintetiche pennellate di Kawanabe Kyōsai prendono forma le figure del maestro, sulla destra attorniato da gattini -in riferimento al suo particolare amore per tali animali-, e di alcuni dei suoi allievi durante le esercitazioni di disegno. Kuniyoshi, con l'espressione sorridente, sta schizzando qualcosa su un foglio davanti agli occhi del piccolo Shūsaburō -il nome alla nascita di Kyōsai-, mentre dietro di lui la figlia, Yoshijo, appare concentrata sul proprio lavoro; sulla sinistra due ragazzini si azzuffano e un altro invece sta probabilmente chiedendo al maestro di guardare il disegno appena finito. I volti divertiti dei ragazzi e il disordine imperante lasciano immaginare un ambiente piacevole e tutt'altro che opprimente.

Un'opera di Kuniyoshi sembra confermare l'impressione di affiatamento all'interno della scuola. Il trittico si intitola Isamashiki Kuniyoshi kiri no tsuimoyō 勇国芳桐対模様 (La gloriosa paulonia di Kuniyoshi e della sua scuola) (fig. 3) e sicuramente rivestiva un significato particolare sia per l'autore che per i suoi discepoli. Si possono osservare Kuniyoshi e i suoi allievi che sfilano in processione in occasione del matsuri del tempio Sannō. Sono tutti vestiti con abiti diversi e ciascuno ha in mano un ventaglio con su scritto il proprio nome, mentre Kuniyoshi, raffigurato di spalle in testa alla parata, sembra indicare all'attenzione dell'osservatore il vivace spettacolo di abiti e ornamenti del gruppo che lo segue. Il design e i colori ricercati riescono a trasmettere il temperamento estroso dei membri della sua scuola.

Forse, però, interessanti quanto la stampa sono le circostanze che le fanno da sfondo. Sembra infatti che questa processione non abbia avuto luogo nella realtà. Questo perché in quel periodo il *bakufu* stava pressando i *chōnin* con varie restrizioni insensate, tra cui numerose leggi suntuarie: proprio in base ad una di queste non era stato permesso al gruppo di Kuniyoshi di sfilare indossando abiti lussuosi o sgargianti, ma erano stati concessi loro solo abiti bianchi con motivi in nero. Kuniyoshi, che non era certo il tipo da abbattersi per una cosa del genere, pensò bene di cancellare l'amarezza sua e dei suoi allievi con i colori vivaci di questa sfilata immaginaria. Fortunatamente i controlli sui *nishikie* non erano molto severi in quel momento, così che poté realizzare almeno su carta il tipo di *matsuri* che i suoi ragazzi desideravano. Il fatto poi che l'editore abbia accettato di stampare quest'opera, che è quasi una propaganda della "Kuniyoshi production", ci fa anche dedurre il prestigio di cui godeva all'epoca tale scuola.

In effetti quasi tutti gli ultimi più grandi artisti *ukiyoe* attivi tra la seconda metà del XIX secolo e i primi decenni del Novecento si erano formati proprio nella scuola di Kuniyoshi. Celebri autori come Ochiai Yoshiiku, Tsukioka Yoshitoshi, Utagawa Yoshitora, Utagawa Yoshitsuya e Kawanabe Kyōsai, pur nella diversità

delle loro produzioni, mostrarono tutti, in un modo o nell'altro, la chiara impronta del comune maestro.

Di solito, nei testi, Ochiai Yoshiiku 落合芳幾 (1833-1904) e Tsukioka Yoshitoshi 月岡芳年 (1839-1892) vengono nominati insieme in qualità di "Kuniyoshi mon no sōheki 国芳門の双璧 (i migliori due della scuola di Kuniyoshi)".8 In realtà i due colleghi avevano qualità e personalità del tutto differenti. Kuniyoshi avrebbe commentato: "Yoshitoshi è goffo, ma pieno di entusiasmo; Yoshiiku ha la tecnica, ma non l'entusiasmo".9 Sembra inoltre che tra loro vi fosse un'aspra rivalità e si raccontano diversi episodi in cui Yoshiiku avrebbe maltrattato gratuitamente Yoshitoshi approfittando della propria posizione di senpai, probabilmente solo perchè invidioso del fatto che un ragazzino di ben sei anni più giovane venisse considerato un artista alla sua stregua.¹¹0

Sia Yoshiiku che Yoshitoshi hanno dato vita ad un *corpus* di opere alquanto variegato e hanno lavorato per buona parte della loro carriera come disegnatori di illustrazioni per gli inserti di famosi quotidiani dell'era Meiji. ¹¹ Entrambi avevano ereditato dal maestro la predilezione per le rappresentazioni di eventi e personaggi storici o leggendari ed infatti ci hanno lasciato splendidi esemplari di *yakushae* (ritratti di attori), *mushae* (ritratti di valorosi guerrieri) e *yōkaiga* (immagini di mostri e fantasmi). Nonostante la minore età e i problemi di salute, nel complesso si può affermare che Yoshitoshi abbia mostrato di possedere un genio più vivace e completo di quello di Yoshiiku, il quale non è forse mai riuscito ad affrancarsi completamente dall'influenza di Kuniyoshi e a raggiungere quell'originalità che ha invece caratterizzato le creazioni di Yoshitoshi.

Prendiamo ad esempio alcune stampe su uno stesso soggetto, quello dell'*Hitotsuya* (La casa solitaria), ovvero la famosa leggenda del demone in una casa abbandonata. Esistono versioni diverse di questa storia, la quale ha ispirato sia il teatro *kabuki* che quello *jōruri*, dando origine a numerosi drammi tra la seconda metà del XVIII e la prima metà del XIX secolo. Secondo una versione – quella dell'*Asajigahara hitotsuya*– una vecchia donna, posseduta da un *oni*, viveva in un tugurio isolato della piana di Asaji con la propria figlia e adescava viaggiatori offrendo loro ospitalità.

Durante la notte la "strega" uccideva i malcapitati e si impadroniva dei loro averi. Ad un certo punto la figlia, stanca di tali orrori, si era rivolta in preghiera a Kannon, che si era quindi manifestato sotto forma di un giovane viaggiatore di bell'aspetto, del quale l'ignara ragazza si era subito innamorata. Questa allora aveva fatto dormire l'uomo in un posto sicuro, mentre lei si era coricata al suo posto. Quella notte la madre, brandendo un coltello, si era accinta a colpire la nuova vittima e si era accorta che si trattava della figlia appena un attimo prima di

⁹ Keyes – Kuwayama, 1980, p. 18.

⁸ Isao, 1990, p. 73.

¹⁰ Si dice che persino in occasione del funerale del maestro Kuniyoshi Yoshiiku abbia volutamente indispettito Yoshitoshi per attaccare zizzania (cfr. Keyes – Kuwayama, 1980, p. 18 e Isao, 1990, p. 62).

¹¹ Ochiai Yoshiiku lavorò per il *Nishikie shinbun* e in seguito collaborò alla fondazione del *Tōkyō nichinichi shinbun*, mentre Tsukioka Yoshitoshi fu assunto prima dal *Meiyo shinbun*, poi dallo *Yūbin hōchi shinbun* e dall'*Eiri Jiyū Shinbun*.

affondare la lama. A quel punto la strega era ritornata in sé e, resasi conto delle proprie azioni, in preda al rimorso si era gettata in un lago lì vicino.

Il trittico di Kuniyoshi, Kanzeon reigen 観世音霊験 (Il miracolo di Kannon) (fig. 4) è appunto una delle numerose raffigurazioni su questo tema. Al centro della composizione è rappresentato il demone sul punto di uccidere la figlia, mentre sulla destra, nascosto all'interno della casa, si vede la figura del giovane, ovvero la manifestazione di Kannon, che guarda imperturbabile la scena. Kuniyoshi pare fosse davvero affascinato dal soggetto e infatti lo ha rappresentato più volte in diverse stampe e nel 1855 ne fece anche un enorme dipinto votivo (fig. 5), oggi parte della collezione del Sensōji di Asakusa.

Probabilmente Yoshiiku e Yoshitoshi erano rimasti impressionati da quelle immagini che tante volte avevano visto nello studio del loro maestro, poichè entrambi tornarono sullo stesso tema. Nel trittico di Yoshiiku dal titolo Baikō jūshu no uchi hitotsuya 梅幸十種之內一ツ家 (Dai dieci drammi dell'attore Baikō: la casa solitaria) (fig. 6) è rappresentata una scena tratta da un'opera teatrale interpretata dal noto attore kabuki Baikō. Si può qui notare la ripresa pedissequa del modello a cui si era ispirato: in effetti in questo caso l'allievo pare si sia limitato a copiare dall'opera di Kuniyoshi, apportando solo piccole e irrilevanti variazioni rispetto all'originale.

Ben diversa è invece l'interpretazione del tema fatta da Yoshitoshi. In realtà differente era anche la versione della storia a cui si ispirava, in quanto si trattava dell'Adachigahara hitsotuya, ovvero della vecchia strega che viveva nella piana di Adachi e che si diceva attirasse con l'inganno giovani donne incinte per farle a pezzi e bere il sangue dei loro feti.¹² Di solito, comunque, anche la rappresentazione di questa leggenda non si discostava molto da quella del demone di Asaji, in quanto l'unica differenza sostanziale era l'assenza di Kannon. Innanzitutto Yoshitoshi fu originale nel formato: anziché scegliere una composizione che si allargasse orizzontalmente preferì puntare sulla verticalità della scena e così, al posto del comune trittico, troviamo utilizzato il ben più raro dittico verticale. Le stampe, dal titolo Ōshū Adachigahara hitotsuya no zu 奥州安達ヶ原一ツ家の図 (La casa solitaria della piana di Adachi nell'Ōshū, 1885) (fig. 7), si ispirano ad un'opera del 1762 del teatro joruri. Nella geniale composizione la fanciulla viene dipinta legata e imbavagliata piuttosto che in fuga o inginocchiata come era consuetudine. La scena è ricca di tensione drammatica. Notevole è il contrasto tra la vita che emana dalla giovane donna gravida e la raccapricciante magrezza e rugosità della vecchia emaciata. Il colore purpureo dell'haramaki vicino al candido ventre lascia immaginare il sangue che vi scorrerà di lì a poco, mentre il buio del soffitto esalta il rosso vivo dell'abito della vittima, in contrapposizione con il marrone spento dei cenci della carnefice intenta ad affilare la lama. L'abile contrappunto di dettagli e colori rende quest'opera particolarmente efficace.

La capacità di Yoshitoshi di discostarsi dal maestro per giungere a soluzioni del tutto originali risulta evidente in numerosissime stampe. Tra queste si possono ad

¹² Ivi, p. 62.

esempio ricordare quelle raffiguranti il famoso episodio della lotta sul ponte Gojō tra Minamoto Yoshitsune e Benkei. Il nerboruto yamabushi Benkei aveva ricevuto ordine dallo spadaio Munenobu di procurarsi cento buone spade in modo da avere la quantità di ferro necessaria per forgiare un'arma e una corazza adatte alla sua taglia e alla sua forza. Quando gli mancava una sola spada alla raccolta, Benkei vide il giovane Yoshitsune con il servo Kisanda avvicinarsi al ponte e pensò così di potersi impadronire senza difficoltà dell'ultima spada di cui aveva bisogno. Venne invece inaspettatamente battuto dall'agilità di Ushiwakamaru, il quale aveva imparato le tecniche del salto e del volo dal tengu Sōjōbō. La scena dello scontro sul ponte è sicuramente una delle più note della tradizione giapponese e ha conosciuto numerosissime raffigurazioni pittoriche. Una di queste è quella ad opera di Kuniyoshi del 1839 circa, ovvero il trittico di stampe Yoshitsune ichidaiki: Gojōbashi no zu 義経一代記五条橋之図 (La vita di Yoshitsune: la scena del ponte Gojō) (fig. 8).13 La creazione di Kuniyoshi presenta alcuni elementi innovativi per l'epoca: la ricerca di una resa prospettica (la forma del ponte e il progressivo rimpicciolirsi delle figure su di esso), l'uso della tecnica del bokashi per rendere il chiaroscuro (sui pilastri del ponte, sull'acqua del fiume e sulla cima della montagna)¹⁴ e il tentativo di una resa naturalistica dei corpi e del loro movimento (le particolari pose dinamiche dei protagonisti) sono tutti elementi di chiara derivazione occidentale e comunque di novità rispetto al passato.

Yoshitoshi produsse alcuni anni dopo un trittico sullo stesso tema: Yoshitsune ki: Gojōbashi no zu 義経記五条橋之図 (La storia di Yoshitsune: la scena del ponte Gojō) (fig. 9). L'opera ricalca quella del maestro non solo nel titolo: vi si ritrovano infatti tutte le particolarità già presenti nei succitati ukiyoe di Kuniyoshi. Nelle stampe di Yoshitoshi, però, l'uso della prospettiva, del chiaroscuro e del realismo sono portati ancora più avanti: in esse l'utilizzo dell'ombreggiatura è molto più esperto e presente non solo sul ponte e le montagne, ma persino sugli abiti e sui volti dei personaggi; la resa prospettica, con una visuale abbassata e ravvicinata, appare più efficace; il realismo con cui sono ritratti Benkei e Ushiwakamaru come anche la precisione nella raffigurazione dei dettagli e dei panneggi dei vestiti mostrano una notevole perizia tecnica. Con Yoshitoshi si può davvero parlare di allievo che supera il maestro.

La scuola di Kuniyoshi ha comunque prodotto altri validi *ukiyoeshi*, i quali, seppur dotati di un genio più modesto rispetto a quello del pupillo Yoshitoshi, seppero dar vita a produzioni tutt'altro che trascurabili. Tra questi ricordiamo Yoshitora 芳虎 (date di nascita e morte ignote), il quale probabilmente doveva il nome alla sua insolita esuberanza.¹⁵ Ciò troverebbe conferma nell'immagine del *Kyōsai gadan*, dove Yoshitora è raffigurato mentre si azzuffa con un compagno. L'artista fu attivo in particolare tra l'era Tenpō (1830-44) e la metà dell'era Meiji. Nella seconda parte della sua carriera si adeguò alle richieste del pubblico del tempo e ottenne la fama producendo *Yokohamae* e illustrazioni per quotidiani, fin

¹³ AA. VV., 1998, p. 52.

¹⁴ L'elemento di novità del chiaroscuro in queste stampe è stato notato anche da Marco Fagioli e Mario Materassi, 1985, pp. 1-2.

¹⁵ II secondo carattere del suo nome d'arte, tora, significa infatti "tigre".

quando passò al lavoro di vero e proprio reporter. Nella prima fase della sua attività artistica, comunque, Yoshitora aveva spaziato attraverso un'ampia gamma di temi e generi e tra le sue migliori realizzazioni sono da ricordarsi gli ōkubie (ritratti a mezzo busto) di attori e bijin (belle donne). Portiamo come esempio il ritratto a mezzo busto dell'attore Ichikawa Kodanji IV nel ruolo di Takechi Jubei Mitsuhide (Yonsei Ichikawa Kodanii no Takechi Iūbei 四世市川小団次の武智十兵衛光秀) (fig. 10),¹⁶ nome che nascondeva alla censura vigeva allora il divieto di riferimento a fatti e personaggi storici- la trasposizione noto guerriero Akechi Mitsuhide 明智光秀 (1528-1582),soprannominato Jūbei, vassallo e poi traditore di Oda Nobunaga. 17

Ichikawa Kodanji IV (1812-66), dopo la morte del suo mentore Ichikawa Danjūrō VII nel 1859, era divenuto il più popolare attore di Edo, apprezzato soprattutto negli *shiranami mono* (drammi aventi per protagonisti dei furfanti). Ritratto in numerose stampe dell'epoca, era stato soggetto anche di uno *yakushae* di Kuniyoshi dal titolo *Rōyōhōshi* 老養法師 (fig. 11). Il personaggio di Rōyōhōshi probabilmente era basato sulla figura storica del bandito Ishikawa Goemon vissuto nel XVI secolo, il quale era stato punito per il suo comportamento da Hideyoshi con la pena del *kamaire*, che prevedeva la morte per immersione nell'olio bollente.¹⁸

Come si può notare, benché Yoshitora riprenda dal maestro la caratterizzazione fisionomica del volto – ad esempio il naso prominente e il viso allungato – e l'espediente del mezzo busto, se ne allontana poi per la più efficace resa espressiva e per il sapiente uso di forme e colori, che sembrano accentuare l'effetto del primo piano.

Si può pensare che la particolare predisposizione di Yoshitora per gli *yakushae* gli fosse derivata, più che direttamente dal maestro, dalla tradizione comune della scuola Utagawa. Toyokuni, infatti, era stato autore di meravigliosi ritratti di attori che ne avevano sancito la fama. Lo stesso Kunisada, acerrimo rivale e contemporaneo di Kuniyoshi, aveva lasciato tra gli *yakushae* alcune delle sue migliori creazioni. Yoshitora, cresciuto in un simile ambiente, aveva sicuramente avuto la possibilità di assimilare e mettere a buon frutto gli insegnamenti degli artisti Utagawa.

Yoshitsuya 芳艶 (1822-1866) pare fosse anch'egli un ragazzo di grande vivacità. Entrato nella scuola di Kuniyoshi all'età di quindici anni, due anni dopo avrebbe incantato il maestro con un dipinto raffigurante la lotta nella neve tra Kyūmonryū e Rochishin,¹⁹ realizzato sul divisorio in bambù all'interno del negozio di un

¹⁶ Isao, 1990, p. 30, tav. 36.

¹⁷ Mitsuhide aveva iniziato a servire Nobunaga dopo che questi aveva conquistato Mino nel 1566 e aveva ricevuto la potestà sul territorio di Sakamoto. Benché avesse la fiducia di Nobunaga, una serie di controverse vicende seguenti la lotta contro Hatano Hideharu del 1579 portò alla rottura tra i due, così che nel 1582 Akechi attaccò Oda ad Honnōji e lo costrinse a commettere *seppuku*.

¹⁸ AA. VV., 1998, p. 158.

¹⁹ Kyūmonryū Shishin (noto per il suo tatuaggio con nove draghi) e Rochishin sono due noti personaggi del *Suikoden*. *Suikoden* 水滸伝 è la traduzione in giapponese di *Shuihu zhuan*, il titolo del popolarissimo racconto cinese della fine della dinastia Yuan – in Italia noto come "Sul bordo dell'acqua" –, attribuito a Shi Nai'an (attivo nel 1400) e a Luo Guanzhong; questo romanzo in cinese colloquiale narra dell'eroe Song Jiang e della sua banda di 108 ribelli fuorilegge (rappresentanti le 36 "stelle celesti" e le 72 minori

barbiere. Il disegno, eseguito con pennellate fluide e decise unite ad una incantevole colorazione, pare abbia colpito a tal punto Kuniyoshi che questi gli avrebbe allora cambiato il nome in Yoshitsuya, dove il carattere *tsuya* ha appunto il significato di "affascinante", "incantevole", "meraviglioso". Effettivamente Yoshitsuya fu uno degli allievi più dotati, uno dei pochi capaci di andare oltre l'esempio del maestro riuscendo a dar vita ad un proprio stile individuale. La sua specialità furono i *mushae*, nei quali seppe far rivivere lo spirito del *sensei*. La carriera di questo promettente artista, però, subì un arresto durante gli anni della sua maturità, in quanto Yoshitsuya si diede ad una vita dissoluta, tra donne e gioco d'azzardo, che lo portò a trascurare l'arte. Divenuto un vero e proprio delinquente, venne rinnegato anche dai suo compagni, finché, ad un certo punto, non si decise a tornare ad una condotta morigerata.

Sembra che il suo "pentimento" sia stato causato dalla morte prematura e improvvisa del suo carissimo amico Yoshitsuru, il quale era entrato nella scuola di Kuniyoshi solo per stare con l'adorato Yoshitsuya, che però aveva poi seguito anche nella strada del vizio. Yoshitsuru, che pure aveva mostrato di possedere un grande talento, non ebbe quindi il tempo di svilupparlo, in quanto morì alla giovane età di 33 anni. Il dolore per la perdita e, forse, un certo senso di colpa spinsero dunque Yoshitsuya a tornare seriamente al lavoro. Nell'ultima fase della sua vita, infatti, Yoshitsuya produsse alcune delle opere più belle nate dall'atelier di Kuniyoshi. I suoi mushae sono pieni di dinamismo, creatività e forza espressiva, tutte qualità ereditate dal proprio insigne maestro. Nelle sue immagini di lotte di eroi storici o leggendari, numerosi elementi stilistici e tecnici richiamano alla mente i personaggi del mondo di Kuniyoshi. Ad esempio, i samurai della battaglia di Kawanakajima, celebre teatro degli scontri tra Takeda Shingen (Harunobu, 1521-73) e Uesugi Kenshin (1530-78), sono stati ritratti sia da Kuniyoshi che da Yoshitsuya. Mentre il primo creò una serie di stampe singole, la Kawanakajima nyaku yūshōsen no uchi 川中島百勇将戦の内 (Dai cento valorosi generali che combatterono a Kawanakajima, 1843-45) (fig. 13), ciascuna con il mezzo busto di un solo guerriero, Yoshitsuva produsse un polittico raffigurante una scena d'insieme del combattimento con le figure più note in primo piano, il Kawanakajima dai gassen kumiuchi tsukushi 川中島大合戦組討尽 (Veduta d'insieme dei gruppi di guerrieri nella battaglia di Kawanakajima) (fig. 12). In realtà, più che alle stampe di Kuniyoshi sullo stesso soggetto, sembra che Yoshitsuya si sia ispirato ad altre immagini del maestro, come quelle della serie del Taiheiki yūden 太平記勇伝 (Storie eroiche del Taiheiki, 1847-50) (fig. 14) o del già citato Suikoden. Da esse ha ripreso le

"stelle terrestri"). Song Jiang e i suoi compagni si nascondevano vicino al monte Liangshan nella provincia dello Shandong, da dove conducevano le loro lotte contro gli ufficiali corrotti del regno dell'imperatore Huizong durante la dinastia dei Song Settentrionali. Non si sa bene quando questo romanzo sia stato introdotto in Giappone, probabilmente nella prima metà del XVIII secolo. È particolarmente noto l'adattamento della storia operato da Tatebe Ayatari, che nel suo Honchō Suikoden (Il Suikoden nazionale) del 1773, rinarrò il romanzo con personaggi giapponesi. L'opera rese popolari gli eroi del Suikoden e, infatti, vennero poi prodotte numerose versioni yomihon di questa saga. Nel 1827 l'editore Kagaya Kichibei commissionò a Kuniyoshi di disegnargli stampe singole raffiguranti alcuni degli eroi più famosi del Suikoden. La serie ebbe un enorme successo e sancì la fama di Kuniyoshi.

espressioni fiere e teatrali dei visi come anche la rappresentazione del movimento dei corpi in colluttazione. La peculiare prospettiva, gli accenni di chiaroscuro e le fisionomie dei samurai, inoltre, tradiscono come, anche per la mediazione di Kuniyoshi, Yoshitsuya non sia rimasto immune all'influenza occidentale e al fascino delle nuove convenzioni espressive.

Kawanabe Kyōsai 河鍋曉斎 (1831-1889), riconosciuto universalmente come uno dei geni della sua epoca,²⁰ a volte non viene annoverato tra gli allievi di Kuniyoshi per il fatto che studiò con lui solo per brevissimo tempo. Dopo appena due anni di tirocinio, infatti, il padre di Kyōsai, temendo che il carattere ribelle dell'insegnante potesse influire negativamente sul bambino, lo trasferì nella più "rispettabile" scuola del pittore *Kanō* Maemura Tōwa. Nonostante la brevità del legame con Kuniyoshi, comunque, le cose apprese negli anni dell'infanzia segnarono profondamente la sua successiva carriera artistica. Kyōsai continuò per tutta la sua vita a riverire il maestro Utagawa, come notato anche da Ijima Kyōshin, autore del *Kawanabe Kyōsai oden* (Biografia di Kawanabe Kyōsai):

Kyōsai, fino alla fine dei suoi giorni, rispettò Kuniyoshi in maniera particolare; ogni volta che vedeva un'opera di Kuniyoshi, prima di prenderla tra le mani si inchinava davanti ad essa.²¹

Si narra che Kyōsai dimostrasse la sua propensione per l'arte già da piccolissimo, come confermerebbe un episodio registrato nel *Kyōsai Gadan* in cui si racconta che, lungo la strada del ritorno verso la casa materna, fece uno schizzo di una rana catturata per la via. Il suo carattere eccentrico lo rese particolarmente propenso ad apprendere da un artista estroso quale Utagawa Kuniyoshi. Infatti, benché fosse entrato nello studio di Kuniyoshi alla tenera età di sei anni, il piccolo Shūsaburō assimilò in maniera profonda gli insegnamenti del maestro. A parte le somiglianze stilistiche, tutte le opere di Kyōsai mostrarono sempre una sostanziale identità di spirito con quelle del suo primo insegnante: i suoi disegni comici, brulicanti di rane, topi, gatti, scheletri, oggetti antropomorfi, divinità e demoni, richiamano da vicino quelli di Kuniyoshi.

Sempre nel *Gadan* troviamo vari aneddoti risalenti ai suoi anni giovanili. In uno di questi si narra come Shūsaburō raccogliesse una testa che galleggiava sul fiume Kanda, per portarsela di nascosto nello studio e poterla disegnare. Si dice inoltre che catturasse carpe per poterle ritrarre dal vivo e che poi le ributtasse nel fiume; ai compagni che non capivano perché non le mangiasse, rispondeva che non poteva far del male alla carpa, perché in un certo senso quel pesce gli aveva insegnato qualcosa. Fin da piccolo pare che Kyōsai avesse uno spiccato interesse per tutto ciò che era soprannaturale e che andasse alla ricerca di fantasmi e demoni. Si divertiva inoltre ad osservare le attività quotidiane della gente, in particolare dispute e zuffe. Tutti questi atteggiamenti – l'amore per il bizzarro, il gusto del macabro, l'affetto per il mondo della natura e degli uomini – erano stati propri di Kuniyoshi prima

_

²⁰ Cfr. Capriati, 2003, pp. 81-101.

²¹ Ijima, 1901, p. 24.

che di Kyōsai.22

Scorrendo le opere di Kawanabe, si possono facilmente scorgere i punti di convergenza con quelle di Kuniyoshi. In particolare nelle $ky\bar{o}ga$, le stampe "comiche", le somiglianze risultano davvero evidenti: le rane e le loro guerre, le zucche nelle loro attività quotidiane, i tanuki con i loro scroti dall'esagerata grandezza, i gatti e i topi ripresi nei loro giochi, sono tutti temi sapientemente trattati da entrambi gli artisti. La peculiare verve e la fresca originalità presenti nelle stampe e nei dipinti di Kyōsai sono chiaramente eredità del maestro. Ad esempio, in Neko to namazu (Gatto e pescegatto, c. 1880) (fig. 15) di Kyōsai la graziosa scenetta con gli animali dalle fattezze umane, già apprezzabile di per sé, nasconde una divertente allegoria, in quanto, durante l'era Meiji, il namazu indicava in genere i membri del governo, mentre il gatto raffigurava solitamente le geishe. 23 Il dipinto di Kyōsai assume così un'evidente valenza satirica nei confronti di quelle figure pubbliche dalla dubbia moralità e dalla quasi nulla dignità.

La simpatica immagine metaforica del "gatto-cortigiana" era stata usata anche da Kuniyoshi nel suo *uchiwae* dal tema *Neko no suzumi* (Gatti che si godono il fresco), del 1839-42 (fig. 16). L'opera del maestro era nata non solo dal suo speciale amore per i gatti, ma anche dalla necessità di eludere il bando vigente all'epoca sulla rappresentazione delle cortigiane. Dietro la graziosa immagine della gattina in *kimono* e del suo cavaliere, infatti, si nascondono una cortigiana e il suo cliente in procinto di passare una piacevole serata in barca insieme.²⁴ In entrambe le opere, quindi, fa da comune denominatore la consumata abilità di un artista in cui la vivace ironia non pregiudica mai l'eleganza del tratto e la finezza della composizione.

Yoshitomi 芳富 (attivo tra il 1840 e il 1880), a partire dall'era Bunkyū (1861-4), si dedicò prevalentemente agli *Yokohamae* e alle illustrazioni per quotidiani. Una delle sue opere più conosciute è forse il suo *shinie* (ritratto postumo) del maestro eseguito nel 1861 (fig. 17). In tale stampa commemorativa compaiono due viandanti, di cui quello più attempato, a destra, rappresenta Kuniyoshi. La figura, dal sorriso fresco e gentile, trasmette un senso di affabilità e di fiducia, che fa trasparire i sentimenti dell'autore verso il maestro. Il giovane viandante a sinistra, che guarda fiducioso il suo compagno, è Yoshifusa 芳房 (1837-1860), allievo prediletto di Kuniyoshi scomparso precocemente all'età di 24 anni, l'anno prima della morte del maestro. L'immagine trasmette quindi la felicità del giovane Yoshifusa nel vedere il suo amato insegnante unirsi a lui nel viaggio nell'aldilà. Questo ritratto memoriale, oltre a rivelarci l'atteggiamento premuroso di Yoshitomi nei riguardi dei due personaggi raffigurati, ci dà un'ulteriore conferma, seppur indiretta, della personalità gentile e generosa di Kuniyoshi e del rapporto che l'artista aveva con i suoi allievi.

Ricordiamo brevemente altre figure interessanti della scuola di Kuniyoshi. Yoshikazu 芳員 (date ignote), che nello schizzo di Kyōsai è il ragazzo alle prese con

²² Capriati, 2003, pp. 83-84.

²³ Oikawa, 1996, p. 125.

²⁴ Capriati, 2002, pp. 61-62.

Yoshitora, fu anch'egli, come il compagno, costretto dalle circostanze a concentrarsi sulla produzione di esotiche immagini con stranieri, per cui le sue opere dell'era Meiji consistono per lo più in *Yokohamae*. Prima di allora, però, aveva mostrato un notevole talento per i *mushae*, i *fūshiga* (stampe satiriche) e gli *hanjie* (immagini con significati nascosti), ovvero i generi per i quali il suo maestro è più noto.

Di solito il nome di Yoshikazu viene affiancato a quello di Yoshimune 芳宗 (1817-80), ma di quest'ultimo ci sono giunte solo pochissime stampe. Questo probabilmente perché, entrato nella scuola di Kuniyoshi a 19 anni, era stato ben presto incaricato della colorazione delle stampe del maestro, compito che lo occupava per la maggior parte del tempo. Inoltre pare che, una volta sposato, si fosse dedicato anche ad altri mestieri e che quindi non avesse avuto la necessità di lavorare come ukiyoeshi. Tra le sue opere migliori, comunque, figurano di certo i bijinga e i mushae.

Nell'atelier di Kuniyoshi lavoravano anche le sue due figlie, Yoshitorijo 芳鳥女 e Yoshijo 芳女, la prima attiva soprattutto come illustratrice di libri e la seconda sia come aiutante del padre – per le stampe del quale lei scriveva i colophon – sia come disegnatrice di ukiyoe. Yoshiharu 芳晴 (1828-1888), in un primo tempo apprendista di Yanagawa Shigenobu, entrò piuttosto tardi nella scuola di Kuniyoshi. Disegnatore molto dotato, fu autore di bijinga, omochae (immagini giocattolo) e vari mushae, tra i quali una serie sugli stessi personaggi del Suikoden che avevano reso famoso il suo maestro. Yoshifuji 芳藤 (1828-1887), a partire dall'era Kaei (1848-54), si dedicò agli Yokohamae ed ai mushae, ma dopo il 1872-3 si concentrò sempre più sugli omochae, tanto da divenire noto come omochae no Yoshifuji. Yoshikata 芳形 (1841-64), entrato nello studio Utagawa a tredici anni, morì molto giovane lasciando alcuni ottimi esemplari di mushae. La lista potrebbe continuare con Yoshitama 芳玉 (1836-1870), Yoshikatsu 芳勝 (date ignote), Yoshitoyo 芳豊 (1830-1866) e altri ancora, ma le loro opere solo raramente mostrano di riuscire ad affrancarsi dalla pesante influenza del maestro.

Alcuni degli allievi di Kuniyoshi ebbero a loro volta una propria scuola, così che la tradizione Utagawa poté sopravvivere per un'altra generazione. Ricordiamo ad esempio gli allievi di Yoshimori 芳盛 (1830-1885), Koyoshimori 小芳盛 e Yoshimori II 二代芳盛, e quelli di Yoshitsuya, ovvero Tsuyatoyo 艷豊, Tsuyamasa 艷政 e Tsuyanaga 艷長. Comunque, la scuola che formò gli artisti più brillanti fu di certo quella di Tsukioka Yoshitoshi: tra i suoi allievi citiamo il figlio di Utagawa Yoshimune, Yoshimune II 二代芳宗 (1863-1941), ²⁵ Gotō Toshikage 後藤年影 (date ignote), ²⁶ Nansai Toshitada 南斎年忠 (1868-1934) ²⁷ e Mizuno Toshikata 水野年方

²⁵ Entrato nello studio di Yoshitoshi a 13 anni e attivo per anni col nome di Toshiyuki, ereditò il nome del padre solo dopo la sua morte, nel 1882. Attivo tra il 1877-1906. Di lui si ricordano in particolare i suoi *nishikie* sulle guerre civili dell'era Seinan e le illustrazioni per libri e giornali.

²⁶ Allievo di Tsukioka Yoshitoshi, nativo di Ōsaka. Ha usato anche gli pseudonimi di Yōsai e Kyokusai. Dipinse in particolare scene di genere tra il 1868 e il 1892, ma ce ne sono giunti solo pochi esemplari.

²⁷ Allievo di Yoshitoshi, dipinse scene di genere tra il 1887 e il 1896. Studiò anche con Kawabata Gyokushō, della scuola Shijō, e disegnò illustrazioni per quotidiani e libri, usando lo pseudonimo di Yamada Keichū. Fu nominato professore della *Tōkyō Bijutsu Gakkō* nel 1896, mentre nel 1899 fu assunto

(1866-1908),²⁸ che sarebbe stato maestro di Kaburaki Kiyokata 鏑木清方 (1878-1972), il quale a sua volta avrebbe avuto come allievo Itō Shinsui 伊東深水 (1898-1972); si può quindi notare come alcuni dei più grandi nomi dell'arte moderna e contemporanea del Giappone abbiano in comune la "discendenza" dall'atelier di Kuniyoshi.

Riprendendo l'affermazione di Isao, effettivamente c'è da chiedersi quanto diverso -e inevitabilmente più povero- sarebbe stato il panorama della pittura giapponese senza la scuola di Utagawa Kuniyoshi. I risultati raggiunti dal grande maestro, infatti, sono stati sviluppati sotto vari aspetti dagli abili discepoli, i quali, pur trovandosi in un contesto sociale e artistico molto differente da quello in cui era stato attivo Kuniyoshi, non rinnegarono mai del tutto il passato, ma piuttosto si valsero degli insegnamenti ricevuti come della base imprescindibile sulla quale operare le opportune modifiche di adeguamento ai nuovi gusti e alle nuove esigenze. Il fatto che questi artisti siano riusciti a restare "sulla cresta dell'onda", nonostante le difficili sfide che l'ukiyoe del XIX-XX secolo si trovava ad affrontare per sopravvivere, è di certo un loro grande merito, probabilmente da ascriversi in buona parte alla loro formazione. La vivace creatività, la capacità di rinnovarsi continuamente adeguandosi al mutare dei tempi, la padronanza tecnica, l'abile assimilazione di tradizioni diverse e soprattutto l'amore per il proprio mestiere e la passione riversata in ogni singola opera d'arte: questa è stata la preziosa eredità lasciata dal sensei Kuniyoshi che ha permesso ai suoi allievi di divenire gli importanti protagonisti della storia più recente dell'ukiyoe e dell'arte giapponese in generale.

BIBLIOGRAFIA

AA. Vv., Heroes & Ghosts – Japanese Prints by Kuniyoshi, Society of Japanese Arts, Leiden, Hotei Publishing, 1998

CAPRIATI Manuela, "L'ukiyoe come arte di uso e consumo in Utagawa Kuniyoshi", *Il Giappone*, XLI, 2001, Roma, 2002, pp. 43-86

CAPRIATI Manuela, "Kawanabe Kyōsai: il genio comico dell'era Meiji", *Il Giappone*, XLII, 2002, Roma, 2003, pp. 81-101

FAGIOLI Marco - MATERASSI Mario, "Some Notes on Kuniyoshi; the Projected Shadows and Yoshitsune", *Impressions*, II, Summer 1985, pp. 1-2

FICKE Arthur Davidson, *Chats on Japanese Prints*, London, T. Fisher Unwin, 1915 (rist. Rutland – Vermont – Tōkyō, Charles E. Tuttle Company, 1958)

IJIMA Kyōshin, Kawanabe Kyōsai oden [Biografia di Kawanabe Kyōsai], 1901.

ISAO Toshihiko, *Utagawa Kuniyoshi to sono ichimon ten* [Mostra su Utagawa Kuniyoshi e la sua scuola], Tōkyō, Ukiyoe Ōta Kinen Bijutsukan [Ukiyoe Ōta Memorial Museum of Art], novembre 1990

dalla *Ishikawa kenritsu Kōgyō Gakkō*. Negli ultimi anni della sua vita, tornato a Tōkyō, fu attivo come artista del gruppo *Inten*.

²⁸ Allievo di Yoshitoshi, oltre all'*ukiyoe*, studiò vari stili di pittura, con Shibata Hōshū, Mishima Shōsō, Watanabe Shotei e altri. Attivo durante l'era Meiji, produsse illustrazioni per giornali, scene di genere e di guerra. Tra i suoi allievi ricordiamo Kaburaki Kiyokata, Ikeda Terukata e Ikeda Shoen.

- ISAO Toshihiko HASHIMOTO Osamu HAYASHI Yoshikazu, *Bakumatsu no shura eshi: Kuniyoshi* [L'artista di battaglie della fine del periodo Edo: Kuniyoshi], Tōkyō, Shinchōsha, 1995
- KEYES Roger KUWAYAMA George, *The Bizzarre Imagery of Yoshitoshi The Herbert R. Cole Collection*, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art, 1980
- KOBAYASHI Makoto (a cura di), "Ukiyoe no zankō 19seiki kōki [Gli ultimi bagliori dell'*ukiyoe* La seconda metà del sec. XIX]", in *Ukiyoe no rekishi* [La storia dell'*ukiyoe*], Tōkyō, Bijutsu Shuppansha, 1998, pp. 143-162
- OIKAWA Shigeru, *Kawanabe Kyōsai no kyōga ten* [Le opere comiche di Kawanabe Kyōsai], Tōkyō, Tōkyō shinbunsha, 1996
- ROBINSON Basil William, *Kuniyoshi*, Victoria & Albert Museum, London, H. M. Stationery, 1961
- SUZUKI Jūzō OKA Isaburō, *The Decadents: Kunisada, Kuniyoshi, Eisen (Masterworks of ukiyoe*, Vol. 8), trad. da John Bester, Tōkyō, Kōdansha, 1969
- SUZUKI Jūzō, "A Rediscovery of Kuniyoshi", in *Ukiyoe Geijutsu* [L'arte dell'*ukiyoe*], 2, Tōkyō, 1963



Fig. 1 Stele in memoria di Utagawa Kuniyoshi, tempio Mimeguri a Mukōjima, Tōkyō.



Fig. 2 Kawanabe Kyōsai, illustrazione tratta dal *Kyōsai gadan* (Considerazioni di Kyōsai sull'arte), parte II vol. 1, 1887.



Fig. 3 Utagawa Kuniyoshi, *Isamashiki Kuniyoshi Kiri no tsuimoyō* (La gloriosa paulonia di Kuniyoshi e della sua scuola), trittico di *ōban*, 1840.



Fig. 4 Utagawa Kuniyoshi, *Kanzeon reigen* (Il miracolo di Kannon), trittico *ōban*, c. 1850.



Fig. 5: Utagawa Kuniyoshi, *Asajigahara hitotsuya no zu* (La casa solitaria della piana di Asaji), pannello votivo in legno cm 180x310, Sensōji (Asakusa), 1855.

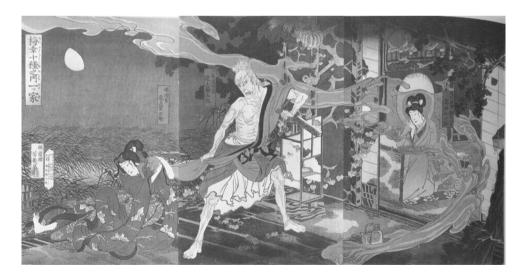


Fig. 6: Ochiai Yoshiiku, *Baikō jūshu no uchi hitotsuya* (Dai dieci drammi dell'attore Baikō: la casa solitaria), trittico di *ōban*, s.d.

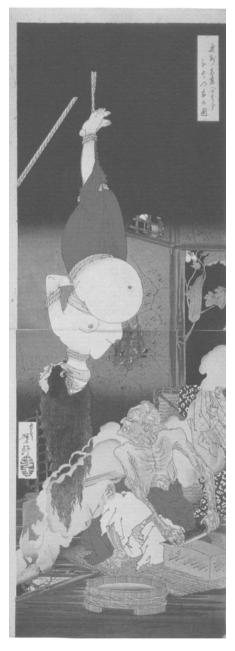


Fig. 7 Tsukioka Yoshitoshi, *Ōshū Adachigahara hitotsuya no zu* (La casa solitaria della piana di Adachi nell'Ōshū), dittico di *ōban*, 1885.



Fig. 8 Utagawa Kuniyoshi, *Yoshitsune ichidaiki: Gojōbashi no zu* (La vita di Yoshitsune: la scena del ponte Gojō), trittico di *ōban*, c. 1839.



Fig. 9 Tsukioka Yoshitoshi, *Yoshitsune-ki: Gojōbashi no zu* (La storia di Yoshitsune: la scena del ponte Gojō), trittico di *ōban*, c. 1860.



Fig. 10 Utagawa Yoshitora, *Yonsei Ichikawa Kodanji no Takechi Jūbei Mitsuhide* (Ichikawa Kodanji IV come Takechi Jūbei Mitsuhide), c. 1860.



Fig. 11 Utagawa Kuniyoshi, Rōyōhōshi (Rōyōhōshi), 1852.



Fig. 12 Utagawa Yoshitsuya, *Kawanakashima dai gōsen kumi tsukushi* (Serie di gruppi di guerrieri alla battaglia di Kawanakashima), due di quattro *ōban*, c. 1860.



Fig. 13 Utagawa Kuniyoshi, Kawanakajima hyaku yūshōsen no uchi (Dai cento valorosi generali che combatterono a Kawanakajima), ōban, 1843-5.



Fig. 14 Utagawa Kuniyoshi, *Taiheiki yūden* (Storie eroiche del Taiheiki), *ōban*, 1847-50.

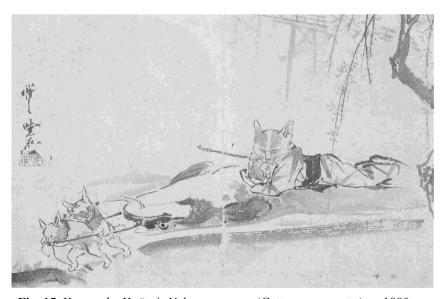


Fig. 15 Kawanabe Kyōsai, *Neko to namazu* (Gatto e pescegatto), c. 1880, colori su carta, 194 x 298 cm, Collezione Israel Goldman.



Fig. 16 Utagawa Kuniyoshi, *Neko no suzumi* (Gatti che si godono il fresco), *ōban uchiwae*, 1839-42, Tōkyō Kokuritsu Hakubutsukan.



Fig. 17 Utagawa Yoshitomi, *Ichiyūsai Kuniyoshi*, *ōban*, 1861.

LA FIGURA DI CELSO COSTANTINI NEL PROCESSO DI EVANGELIZZAZIONE CINESE

Vincenza Cinzia Capristo

Premessa

Parlando di evangelizzazione cinese spesso si fa riferimento a singole figure di missionari che operarono "sul campo", dimenticando l'esistenza di personaggi che, in veste di Delegati o Nunzi Apostolici, avendo uno status giuridico ben definito contribuirono ad una concreta azione di cristianizzazione. Celso Costantini¹ araldo di una nuova fase dell'evangelizzazione, iniziata negli anni XX del secolo scorso, seppe coniugare l'incarico istituzionale di Delegato Apostolico, affidatogli da Pio XI, con un forte senso di rispetto per le diversità dei popoli, fungendo da *trait d'union* tra Oriente ed Occidente. Con lo sguardo sempre rivolto al futuro fu un *ideas' maker* nel campo del missionariato, tracciando una ben definita linea politica vaticana, quasi a voler anticipare quella che, nel terzo millennio, sarebbe diventata la parola d'ordine della nuova evangelizzazione mondiale.

Il 3 giugno 2001 Giovanni Paolo II indirizzava una lettera a tutte le Diocesi d'Italia per la "Giornata Missionaria Mondiale" del 21 ottobre:

Cari Fratelli e Sorelle! Con intima gioia abbiamo celebrato il Grande Giubileo della salvezza, tempo di grazia per tutta la Chiesa. La misericordia divina, che ogni fedele ha potuto sperimentare, ci spinge a "prendere il largo", facendo memoria grata del passato, vivendo con passione il presente e aprendoci con fiducia al futuro, nella convinzione che Gesù Cristo è lo stesso di ieri, oggi e sempre. Questa spinta verso il futuro, illuminato dalla speranza, deve essere la base dell'agire di tutta la Chiesa nel nuovo millennio. È questo il messaggio che desidero rivolgere in occasione della Giornata Missionaria Mondiale, che si celebrerà il prossimo 21 ottobre [...]. ² [Lo sguardo di Giovanni Paolo II sempre proiettato verso il futuro ci fa comprendere la modernità di Costantini negli anni in cui operò. Ad una distanza di oltre mezzo secolo il suo operato è più che mai attuale. Anch'egli, facendo memoria del passato, cercò di incanalare la Chiesa di Roma, in Cina, verso una nuova fase d'evangelizzazione. La Chiesa è in continuo cammino, lo era ieri e quanto mai oggi, per una piena e consapevole evangelizzazione dei popoli].

¹ Nato a Castions di Zoppola, Pordenone, il 3 aprile 1876. Il 23 dicembre 1899 fu nominato sacerdote e, il 30 aprile 1920, con decreto della Congregazione Concistoriale Amministratore Apostolico della diocesi di Fiume. Dal 1922 al 1933 Delegato Apostolico in Cina. Al suo ritorno in Italia fu nominato Consultore della S. Congregazione di Propaganda Fide e, il 17 dicembre 1935, ne diventa Segretario. Il 21 gennaio 1953 lascia l'incarico per la berrétta da Cardinale. Muore nel 1958, alla vigilia del Conclave per l'elezione del nuovo Pontefice.

² Giovanni Paolo II, 2001, a, pp. 3-4.

L'evangelizzazione cristiana in Cina prima della creazione di una Delegazione Apostolica

La modernità di Costantini dovette scontransi con una desueta mentalità di concepire le "Missioni". L'acquiescenza al regime di "tutela" francese, e straniera in genere, dovuta ad una marcata "mentalità coloniale", tipica di un processo d'acculturazione dell'evangelizzazione tradizionale, l'evangelizzazione cinese ad una fase di stallo. Sotto accusa fu il predominio numerico dei missionari stranieri ed una conseguente assenza d'ecclesiastici indigeni nelle posizioni di vertice. Ma questo stato di cose non poteva mutare in modo rapido, occorrevano tempi e modi adeguati. L'Opera missionaria in Cina, come del resto in tutti i paesi di missione, era prevalentemente composta da personale straniero, proveniente da Congregazioni e Società religiose diverse, spesso in contrasto tra loro. L'apostolato cinese – indiretto e condotto attraverso catechisti - si confrontava con un substrato prevalentemente popolare, per cui il metodo usato fu quello tipico dei catecumenati rurali. Tuttavia, la difficoltà principale consistette nel presentare ed adattare il messaggio evangelico, oltre che la pratica liturgica, al *modus vivendi* delle popolazioni autoctone.

Nel sec. XIX, la presenza "straniera" in Cina, pur non essendo frutto di un disegno politico di predominio, fu la risultante di una forte espansione dell'Opera Missionaria provocando una certa ostilità anti-occidentale ed in particolare antimissionaria; questo modo d'agire spiega in parte lo scoppio della guerra dei Boxer. All'inizio del Novecento la Chiesa cattolica in Cina era divisa in 41 Distretti tra Diocesi e Vicariati ubicati su tutto il territorio cinese.³ Nei primi undici anni del XX secolo, con la fine della Dinastia Mancese (nel 1911) e la nascita della Repubblica, la situazione rimase inalterata, anche se la diversità tra Oriente ed Occidente sfociò in aspirazioni diverse: mentre la Chiesa cattolica sperava in una nuova ripresa del cristianesimo, il "nuovo corso" della storia cinese andava invece assumendo, ancora più marcatamente, un atteggiamento antireligioso.⁴ Questa era la situazione religiosa della Cina quando venne affrontata nella Seduta Generale di Propaganda Fide nel 1920.⁵

Ormai, in Cina un forte movimento anti-cristiano serpeggiava non solo tra gli strati più poveri della popolazione, ma anche tra gli intellettuali e, soprattutto, tra gli studenti appartenenti a scuole cattoliche, i quali vedevano nel cristianesimo una nuova forma d'imperialismo.

Questo stato d'animo sfociò nel 1922 nella nascita di una Federazione anticristiana. Ma la situazione stava per mutare. Nello stesso anno saliva al Soglio Pontificio Pio XI il quale, dopo qualche mese dalla sua elezione, risolveva la questione di una Delegazione Apostolica cinese che fino ad allora aveva tenuto banco per molti anni ostacolata dalle resistenze della Francia. Celso Costantini

-

³ Cary-Elwes, 1957, p. 313. Per un excursus sulla diffusione degli Ordini religiosi presenti in Cina nel XX sec. rimandiamo a: D'Elia, 1927, pp. 60-68.

⁴ Panikkar, 1958, p. 460.

⁵ Cadderi, 1993, p. 209.

viene così nominato I Delegato Apostolico cinese.6

Il Primo Delegato Apostolico cinese

L'elezione di Costantini segna uno spartiacque nel processo di cristianizzazione della Cina. Nominato dal "Papa delle Missioni", 7 egli fu per la Cina cristiana così come ebbe a dire, negli anni trenta del secolo scorso, Mons. de Guébriant durante un viaggio in Oriente: "I'homme providentiel". La strada per l'erezione di una Delegazione Apostolica era stata spianata, nel 1919, da Benedetto XV, il quale aveva incaricato de Guébriant di svolgere un'inchiesta e stendere una relazione sui reali problemi della Cina con il precipuo intento di attuare il progetto da tempo agognato. Il 30 Novembre 1919, ancor prima di conoscere la relazione di de Guébriant, Benedetto XV pubblicava l'Enciclica "Maximum Illud" dedicata al mondo missionario, nella quale si metteva in discussione il metodo missionario sino ad allora adottato, affrontando la tematica, che negli anni a venire sarebbe diventata punto focale, del clero indigeno. Se Benedetto XV aveva indicato la via delle riforme, fu soltanto grazie a Pio XI, e a Costantini, che questo poté realizzarsi.

Quando nel 1922 il I Delegato Apostolico cinese partì da Roma per ricoprire il suo incarico dovette, nell'immediato, scontrarsi con un processo evangelizzazione ancora tutto da scrivere. Il processo di cristianizzazione in Cina. troppe volte iniziato e mai giunto ad un reale decollo, fu costituito da tappe che non ebbero una fase di continuità, ma piuttosto scollegate tra loro. Lo stesso Costantini, negli anni '30 del secolo XX, dopo aver lasciato l'incarico di Delegato Apostolico per ragioni di salute, discorrendo, in Roma, sul tema "le Missione Cattoliche in Cina", individuava quattro periodi dell'evangelizzazione in questo paese: il primo, quello protofrancescano, coincidente con il periodo delle Missioni "ad Tartaros"; il secondo, collocabile intorno al 1500, caratterizzato dall'entrata dei primi gesuiti; un successivo periodo coincidente con la "guerra dell'Oppio", nel 1840; infine, il periodo della vera e propria fase dell'evangelizzazione con la nomina dei primi vescovi cinesi, dopo il Concilio di Shanghai, nel 1926. Secondo il di lui pensiero, i nuclei di cristiani non sopravvissero perché non si era formata una "Chiesa" e una gerarchia indigena, ma si era rimasti ancorati al missionariato estero. Lo stesso Giovanni da Montecorvino,9 considerato il fondatore della Chiesa cattolica in Cina, che ivi godette i favori del Gran Khan K'oublai (Kubilai), non aveva pensato, né aveva potuto, a dar vita ad un episcopato locale perché anch'egli

⁶ Costantini si stabilisce prima ad Hankou (Hankow), e in seguito a Beijing (Pechino) nel quartiere del Corpo diplomatico come statuito dal protocollo scaturito dalla guerra dei Boxer, del 1901. Costantini, 1954, pp. 170-171.

⁷ Con quest'appellativo Pio XI passò alla storia per la sua abnegazione verso le Missioni Cattoliche di tutto il mondo.

⁸ De Guébriant, Superiore Generale delle Missioni Estere di Parigi, durante un viaggio in Oriente aveva potuto apprezzare lo zelo del Delegato Apostolico. *Le Bulletin Catholique de Pékin*, 1934, p. 124.

⁹ Nel 1307, Papa Clemente V eresse la gerarchia cattolica in Cina e lo nominò nel 1313 primo arcivescovo di Cabaluc (o Khan Baliq) con giurisdizione metropolita su tutto il Catai, ossia primate cattolico di tutto l'Estremo Oriente. Ricoprì tale carica fino al 1328. Cfr. Costantini, 1954, p 319; Bortone, 1980, pp. 98-99; Moffett, 1996, pp. 456-459, 471-475.

travolto dalle "spedizioni" di religiosi esteri, che credevano di sostituire vantaggiosamente la Chiesa locale.

In ogni caso, con la nomina di Costantini le Missioni cattoliche avevano, per la prima volta, un rappresentante unico che poteva dare voce alle loro molteplici richieste, interloquendo direttamente con l'autorità politica centrale della Cina. Celso Costantini poté constatare de visu che in Oriente i missionari avevano fondato le Missioni estere come associazioni religiose a sé stanti, del tutto scollegate dal tessuto sociale. Rispetto ai paesi di missione, il processo di evangelizzazione cinese si era arenato e la formazione di un clero indigeno era inesistente. Inoltre, vi era una diffusa forma di razzismo dei missionari europei nei confronti dello sparuto clero autoctono, considerato incapace e portatore di un possibile scisma dalla Chiesa di Roma. La costituzione di un clero indigeno perciò divenne per Costantini, accanto alla questione dei riti, una delle urgenze più pressanti.

Per queste ragioni nel 1924 fu convocato a Shanghai, presso la residenza dei gesuiti di (Xujiawei) Zi-ka-wei, il Primo Concilio Plenario Cinese, che avrebbe dovuto dare nuovo assetto al processo di evangelizzazione del XX secolo, in pieno accordo con le direttive di Pio XI e del Cardinale Van Rossum, Prefetto di Propaganda Fide. I primi risultati si ebbero nel 1926 con la consacrazione, a Roma, dei primi sei vescovi cinesi. La fondazione di un clero indigeno¹0 era di primaria importanza per la costituzione di una Chiesa locale. La transizione da un clero prevalentemente secolare ad un clero indigeno sarebbe dovuta avvenire in modo graduale per permettere la formazione, morale ed intellettuale, di coloro che sarebbero diventati le nuove leve gerarchiche. Questo per evitare che si costituisse un clero indigeno sottomesso o con compiti minori rispetto al clero secolare, ma soprattutto si voleva che esso fosse in grado di far fronte ai bisogni dell'apostolato oltre alle svariate problematiche sorte con i nuovi tempi. Inoltre, il clero indigeno avrebbe consentito una diffusione capillare della Chiesa cattolica. L'elemento "indigeno" forniva al clero quella stabilità che mancava al clero secolare.

In questi stessi anni, sul piano della politica interna cinese, Sun Yat-sen, da tutti considerato il padre della Repubblica, si era adoperato per l'unificazione della Cina¹¹ formando un Governo centrale a Guangzhou (Canton), ma i suoi sforzi furono vanificati con la sua morte, nel 1925. Il disegno politico lasciato incompiuto da Sun fu ripreso da Jiang Jieshi (Chiang Kai-shek) nel 1926, caratterizzato da un forte nazionalismo. In questo "clima" le Missioni, tra la fine del 1925 e il 1927, attraversarono un momento di crisi. Nel 1928, la fine della "Beifa", o guerra civile, portò all'instaurazione di un Governo a Nanjing (Nanchino) con a capo Chiang Kai-shek.¹² Il testamento spirituale di Sun Yat-sen, il c.d. "Triplice Demismo", ¹³ fu

-

¹⁰ Al tempo di Matteo Ricci i cinesi cristiani, la maggior parte appartenenti alla classe colta, erano fieri propagatori della religione cattolica; poi la querelle dei riti alienò i cinesi dalla Chiesa. Un vescovo scrisse che la consacrazione dei vescovi cinesi fece più impressione all'estero che in Cina. Costantini, 1954, p. 122; Capristo, 2001, pp. 84-89.

¹¹ La Cina viveva una situazione difficile: a Nord governata dai c.d. "Signori della Guerra", a Sud sotto l'influenza diretta dei comunisti di matrice russa. Zanini, 1982, p. 173.

¹² Capristo, 2001, pp. 17-28.

alla base del nuovo Governo e delle questioni riguardanti la religione.

Il Governo di Chiang Kai-shek trovò legittimazione da parte del Papa Pio XI attraverso un messaggio indirizzato al popolo cinese. Pio XI voleva dimostrare che la Chiesa cattolica prendeva formalmente le distanze dal concetto di "politica di potenza" – legato alla seconda fase della colonizzazione, iniziata nel 1870 con la nascita degli Imperi Globali, ma quello che ottenne fu un dialogo costantemente in bilico.

La "real-politique" cinese di quegli anni non permetteva un unico sentire soprattutto in materia religiosa sia a causa della mancata unificazione della Cina, sia perché all'interno del Governo non tutti i suoi componenti avevano la stessa veduta in materia religiosa. Infatti, le province dissidenti, in aperto contrasto con il Governo centrale, spesso non davano applicazione ai tanti provvedimenti che l'autorità centrale emanava, così accadeva che si facessero delle concessioni ed in una dichiarazione successiva venivano negate.

All'interno del mondo cattolico romano, negli anni trenta, si innescò un cambiamento, già in atto per opera del Delegato Apostolico Costantini, che portò la Chiesa di Roma a concepire ed attuare un nuovo *modus operandi* missionario attraverso un rinnovato processo di cristianizzazione della Cina. Tutto ciò anche frutto delle trasformazioni culturali provenienti da tutta Europa, ma soprattutto dalla Francia che non voleva vanificare il prestigio acquisito negli anni. Si affermava che la "Missione" non era più scollegata al tessuto sociale nella quale operava, ma andava ad interloquire con i diversi soggetti della società civile a tutti i livelli e gradi. La Francia colonialista, ¹⁴ che aveva estremizzato il concetto di "acculturazione", scopriva così un nuovo concetto quello di "inculturazione".

A fronte di questo cambiamento molti i cinesi che nei primi anni '30 si scoprirono improvvisamente cristiani, tra cui lo stesso Chiang Kai-shek convertitosi al cristianesimo il 23 ottobre 1930. Ma se era facile fare presa sui singoli, il difficile era convertire una Nazione. Secondo Costantini bisognava riformare i "metodi" per giungere alla cristianizzazione dell'intera Cina; se un metodo missionario era applicabile ad un Distretto o anche ad un Vicariato, ma si scontrava con l'intera Opera missionaria questo metodo doveva essere rigettato o accettato con le debite riserve. Bisognava porre più attenzione nel "convertire", arrivando a delle conversioni motivate e reali che avrebbero costituito un successo a lungo termine nel processo di una vera cristianizzazione. 15

Nascita di un nuovo corso

Secondo Costantini, se si voleva cristianizzare la Cina, non si poteva prescindere dal punto di vista cinese. Il cristianesimo si era presentato ai cinesi in modo deforme, a questo andava aggiunto il cattivo esempio di molti predicatori

¹³ Sun era diventato cattolico all'età di 18 anni, e sosteneva che la dottrina di Gesù si accordava perfettamente con la teoria dei "Tre Min". Bortone, 1980, pp. 163-166.

¹⁴ Il Protettorato francese de facto non avrebbe dovuto pesare sui rapporti tra la Cina e la Santa Sede. Tuttavia, la Francia non fece un uso discreto del Protettorato sulla Cina. Nel 1928, la nuova Cina chiedeva di essere liberata dai "Trattati Ineguali". Costantini, 1947, pp. 46-47.

¹⁵ Costantini, 1954, pp. 60-61, 77.

esteri.16

Uno dei primi atti che delineò la fase dell'auspicato cambiamento di strategia del Delegato Apostolico avvenne il 4 settembre 1923 in seguito all'uccisione di P. Angelico Melotti. Costantini prendeva le distanze dall'uso generato dai Trattati Ineguali e dal sistema del Protettorato di esigere dalle autorità cinesi, tramite i consolati stranieri, un indennizzo per i danni subiti dai missionari e dalle Missioni. Secondo Costantini questa forma di indennizzo presentava il cristianesimo come manifestazione della "politica di potenza". Il 24 febbraio 1924, in seguito a tale avvenimento, la Santa Sede, su istanza dello stesso Costantini, inviava una dettagliata Istruzione in materia, quasi a voler prefigurare quanto a distanza di molti anni, nel 2001, sarebbe stato ribadito da Giovanni Paolo II nel "Mea culpa" al popolo cinese:

[...] La storia, però, ci ricorda purtroppo che l'azione dei membri della Chiesa in Cina non è stata sempre esente da errori, frutto amaro dei limiti propri dell'animo e dell'agire umano, ed è stata per di più condizionata da situazioni difficili, legate avvenimenti storici complessi e a interessi politici contrastanti. Non mancarono neppure dispute teologiche, che esacerbarono gli animi e crearono gravi inconvenienti al processo di evangelizzazione. In alcuni periodi della storia moderna, una certa protezione da parte di Potenze politiche europee non poche volte si rivelò limitativa per la stessa libertà d'azione della Chiesa ed ebbe ripercussioni negative per la Cina: situazioni e avvenimenti, che influirono sul cammino della Chiesa, impedendole di svolgere in pienezza, a favore del popolo cinese, la missione affidata dal suo fondatore Gesù Cristo [...].¹⁸

Nel luglio 1917, un letterato di Pechino (Beijing), il Sigⁿ. Yin, convertitosi al cattolicesimo, aveva già lanciato un grido d'allarme sulla situazione della comunità cristiana di Pechino, reclutata tra la povera gente e alienata dalle classi colte. Il grido d'allarme del Sigⁿ. Yin sollevava un problema che richiedeva una qualche soluzione; ¹⁹ si metteva in luce come fino ad allora, nel processo di evangelizzazione, era mancato il dialogo con le élites del paese. Questa nuova consapevolezza spinse i missionari in Cina a trovare nuovi canali di evangelizzazione in sintonia con la politica governativa che aveva, frattanto, innescato un piano di riforma culturale avente ad oggetto la formazione di una classe politico-dirigenziale più qualificata. Costantini, uniformandosi alle direttive del Governo centrale in materia religiosa, ebbe la lungimiranza di trovare nuovi canali più appropriati al mutare dei tempi adattandoli alla cultura cinese.

La nascita dell'Azione Cattolica cinese, voluta con forza da Pio XI e attuata da Costantini, permise a molti cinesi di accostarsi ai dettami della religione cattolica

¹⁶ Ivi, p. 94.

¹⁷ Zanini, 1982, p. 207.

¹⁸ Giovanni Paolo II, 2001, b, pp. 681-683; Capristo, 2005, p. 117.

¹⁹ Costantini, 1954, pp. 96-97.

grazie alla presenza di un apostolato laico. L'associazionismo era una forma congeniale agli usi e costumi di questa popolazione, per cui la nascita dell'Azione Cattolica poteva facilmente far presa sui cinesi molto più delle pre-esistenti scuole cattoliche. Tuttavia, i canali veicolari classici dell'evangelizzazione, come le scuole cattoliche delle Missioni, continuarono ad operare, formando le future generazioni e contribuendo alla naturale diffusione del cristianesimo.

Nel 1931, tuttavia, mentre Chiang Kai-shek si preparava per la sua terza campagna contro i comunisti cinesi, il Giappone intraprendeva la sua espansione territoriale sul suolo cinese, invadendo la Manciuria e creando l'Impero Manzhuguo (Manchukuo), un Governo fantoccio di obbedienza nipponica, riconosciuto dalla Santa Sede e che andava ad incrinare i rapporti con il Governo cinese. ²⁰ Ma l'abilità di Costantini non fece vacillare quel labile varco di collaborazione che aveva aperto con le autorità centrali, sempre pronto al dialogo e a spiegare il punto di vista della Santa Sede.

Perseguendo nelle nuove direttive, Costantini, in un discorso agli studenti dell'Università cattolica di Pechino, il 12 giugno del 1932, li invitava a seguire i dettami cristiani pur restando legati alla propria Patria. Egli così parlava:

[...] "Miei cari giovani, in nome di Patria fa balzare il vostro cuore. Sì, voi dovete amare il vostro Paese, dovete ora prepararvi con l'austera disciplina della vita e degli studi a servire in un prossimo domani la Patria. Non è con i clamori e con le agitazioni inconsulte che si serve il proprio Paese; ma con la scienza acquistata in un severo tirocinio e con l'esercizio esemplare delle virtù private e civili che lo si onora e lo si serve" [...] L'avvenire che vi attende, dovete prepararvelo voi, dovete voi modellare la vostra vita, domandando umilmente a Dio la grazia che secondi i vostri sforzi per riuscire cristiani e cittadini esemplari, utili alle vostre famiglie e alla vostra Patria. [...] Siate i nobili araldi della pace tra i vostri fratelli [...].²¹

Nel 1933, però, Costantini era costretto a constatare che il problema missionario non era ancora stato risolto e, purtroppo, non sembrava avviato verso una definitiva soluzione. Il problema missionario non riguardava soltanto le Missioni cattoliche e il loro operato, ma tutto l'ampio e complesso processo di cristianizzazione di un territorio. Molte volte la Chiesa di Roma mancando di rappresentanti ufficiali, ossia di Delegati e Nunzi Apostolici nei territori da evangelizzare, si appoggiò all'opera sempre attiva dei missionari che funsero spesso da interlocutori diretti tra l'autorità ecclesiastica e l'autorità politica locale. Il dialogo spesso impari, tra Santa Sede e Governo cinese, trovò in Costantini un valido rappresentante della Chiesa cattolica. Convinto sostenitore che non esistesse

²⁰ Un altro passo discutibile fu fatto dalla S. Congregazione di Propaganda Fide nel 1935 quando, per questo territorio, dichiarava lecite le onoranze rese a Confucio, in pieno accordo con le autorità governative che ne attestarono il carattere puramente civile. Questo atto porterà nel 1939 a risolvere la "Questione dei riti cinesi". Melis, 1990, p. 335.

²¹ Le Missioni Cattoliche, 1932, pp. 485-487.

un unico modo per evangelizzare, ma più metodi che tendevano verso un unico fine generale, la sua visione, vista l'estensione territoriale della Cina, portava a concepire vari approcci metodologici per le diverse e variegate aree della Cina.

Egli non si limitò soltanto ad operare in Cina, ma cercò di far conoscere il dramma missionario cinese al di fuori dei confini asiatici. Nel 1931 rientrato in Italia rilasciò un'intervista ad un redattore dell'Agenzia Fides nella quale spiegava con grande chiarezza sia la difficile situazione politica che la Cina viveva in quegli anni, sia quanto impervia fosse la strada per una piena evangelizzazione, a fronte di un instancabile lavoro di tutti i missionari senza alcuna distinzione tra stranieri e cinesi o tra Congregazioni religiose, dando merito ai missionari protestanti del loro indefesso lavoro.²²

Tre rappresentanti pontifici in Cina

Alla fine del 1933, il Delegato Apostolico Costantini si dimetteva per motivi di salute. Secondo alcuni queste dimissioni arrivavano per un "mutamento di rotta" all'interno delle gerarchie romane a seguito del tramonto di due interlocutori diretti di Costantini: Van Rossum,²³ morto nel 1932, e il Card. Gasparri, Segretario di Stato sostituito con il Card. Eugenio Pacelli. Tuttavia bisogna puntualizzare che Costantini aveva ricevuto il suo mandato da Pio XI, e che non tutti all'interno delle gerarchie ecclesiastiche avevano accettato di buon grado questa nomina. Inoltre, bisogna riconoscere che se passi erano stati fatti nel processo di evangelizzazione cinese questi erano dovuti all'intuito e alla perspicacia di Costantini uniti ad un non comune senso di disponibilità al dialogo. La forte personalità di Costantini non poteva essere adombrata, qualsiasi cambiamento fosse avvenuto nelle alte gerarchie ecclesiastiche, a meno di compromettere il grande lavoro che egli aveva reso alla Chiesa di Roma in Cina.

A succedergli, nel dicembre del 1934, fu scelto Mario Zanin, era stato Segretario della Pontificia Opera di S. Pietro Apostolo per il Clero Indigeno (dal 1930). Secondo Butturini, il nuovo Delegato trascurò l'indirizzo del predecessore mostrandosi incapace di mediare fra le diverse componenti del mondo cinese ripiegando, piuttosto, su problemi interni alla Chiesa in una chiara linea di neutralità.²⁴

Bisogna ricordare che la successione arrivava, in effetti, in un momento molto delicato. Non da poco si erano istaurati dei buoni rapporti tra la Chiesa di Roma e la Cina, ma i tempi erano mutati e Zanin si dimostrò uomo capace a raccogliere una tale eredità. Egli rappresentò quella continuità che permise di non interrompere, com'era già accaduto in passato, quel dialogo iniziato tra Oriente ed Occidente. Il suo arrivo in Cina fu preceduto da un messaggio al popolo cinese nel quale dettava le sue linee guida. In pieno accordo con il suo predecessore, mirava a

_

²² Le Bulletin Catholique de Pékin, 1931, pp. 87-93.

²³ Nato a Zwolle, in Olanda, il 3 settembre 1854. Al servizio dell'azione missionaria della Chiesa prima con Benedetto XV, che lo nominò Prefetto della Congregazione di Propaganda Fide, e successivamente con Pio XI; egli si conformò alle direttive dei due pontefici e alla stretta applicazione dell'Enciclica "Maximum Illud" (ripresa e precisata nel 1926 da Pio XI con l'Enciclica "Rerum Ecclesiae").

²⁴ Butturini, 1985, p. 41.

far crescere e sviluppare l'Azione Cattolica oltre ad incrementare le scuole cattoliche di ogni ordine e grado.

Nel 1935 convocava la I Assise dell'Azione Cattolica, attorno alla quale si adunarono uomini, donne e soprattutto giovani di tutti i ceti sociali delle campagne e delle città. Questa organizzazione avrebbe dovuto affiancare l'operato dei missionari in uno spirito di collaborazione; solo grazie ad un laicato preparato e forte si poteva far presa sulla popolazione cinese. L'operato dell'Azione Cattolica, inoltre, si poneva in sintonia con la nuova campagna di moralizzazione intrapresa dal Governo centrale per arginare la corruzione dei mandarini. La stessa moglie del Generalissimo invitò i missionari ad affiancarsi al "Movimento della Vita Nova", movimento riformista che, a fronte di una generalizzata corruzione, mirava ad un'opera di moralizzazione. La conoscenza dei nuovi bisogni della società cinese richiedeva un preciso piano d'attuazione e uno spirito d'équipe, che avrebbe dovuto far confluire l'azione di tutti i vari soggetti della società civile verso un unico fine: far crescere l'Opera missionaria e diffondere il cristianesimo. Tra i metodi di evangelizzazione sperimentati in questi anni, soprattutto per colmare le difficoltà della conoscenza della lingua cinese con tutti i suoi vari idiomi, fu adottato l'uso del volantinaggio e di opuscoli scritti in cinese, dando luogo alla diffusione di una stampa cattolica con giornali e riviste specialistiche con tematiche prettamente cristiane. Tuttavia, com'ebbe a dire Costantini, la stampa rappresentava "un'arma a doppio taglio", da una parte, mezzo d'espressione della Chiesa cattolica, dall'altra esposta al rischio di strumentalizzazioni dal punto di vista di quella "politica di potenza" da cui la Chiesa di Roma voleva prendere le distanze per poter assurgere a Chiesa missionaria.²⁵

Nel 1935 la rivoluzione nazionalista, che non ammetteva più privilegi stranieri sulla sovranità della Cina, sembrava trovare forza nel solenne richiamo di Pio XI che, muovendo dal Messaggio del 1 agosto 1928 al popolo cinese e dalle nuove direttive missionarie, riassunte nel can. 1350 del Codice di Diritto Canonico, sosteneva: "Le Missioni non sono organizzazioni estere a carattere permanente, ma devono cedere il posto alla Chiesa locale. Esse dipendono solamente dalla Chiesa". ²⁶ A complicare il tutto, ed a spazzare via l'operato di molti anni di propagazione della fede, contribuì la ripresa della guerra tra Cina e Giappone, nel 1937.

Il difficile dopoguerra e la guerra civile che ne seguì fecero ricadere la Cina in un nuovo baratro, trascinando con sé anche il copioso operato delle Missioni cattoliche. Tra il 1945 e il 1949 la situazione della Chiesa cattolica, pur con forti limitazioni, appariva in netta ripresa. Nel 1945, dopo il ritiro delle armate giapponesi, ²⁷ si apriva per molte comunità cristiane un breve periodo di

²⁵ Per un maggiore approfondimento del periodo considerato e delle forme d'evangelizzazione rimandiamo a: Capristo, 2001, pp. 119-126.

²⁶ Costantini, 1954, p. 109.

²⁷ La disfatta giapponese permetteva a Chiang Kai-shek, almeno teoricamente, di recuperare tutto il territorio cinese prima del 1932, compresa l'isola di Formosa. Tuttavia, due erano gli ostacoli alla ripresa della Cina: l'azione della Russia in Manciuria, e la ripresa della guerra civile tra comunisti e nazionalisti. Duroselle, 1972, pp. 435-440; Ladany, 1988, pp. 77-79.

straordinaria fioritura in un comune intento di rinascita morale e religiosa. Tale gerarchico-organizzativa dalla ristrutturazione partiva Circoscrizioni ecclesiastiche. Per quasi tre milioni di cattolici si crearono 20 sedi metropolitane, in corrispondenza di massima con i capoluoghi delle province cinesi e 79 sedi di Vicariati Apostolici elevati a residenze episcopali. La maggioranza degli Ordinari restava, però, straniera con solo 21 cinesi su di un totale di 138, a fronte di 2.073 sacerdoti cinesi su di un totale di 5.137. In dettaglio la Chiesa cinese risultava ufficialmente composta da 20 Arcidiocesi, 79 Diocesi, 38 Prefetture apostoliche, 1 Missione sui juris, per un totale di 138 Circoscrizioni (comprese Macao, Hong-kong e Formosa); si assegnava a vescovi cinesi il maggior numero di sedi episcopali, ossia quelle di maggior prestigio e con il numero più elevato di cattolici. Tuttavia, le Chiese cinesi continuavano a dipendere da Propaganda Fide e quindi restavano formalmente comunità cristiane in terra di missione; non si poteva ancora parlare di una "Chiesa indigena cinese".28

Nel 1946, per la corruzione burocratica e l'incompetenza sia politica che militare dei governanti di quell'epoca, si arrivò ad un rapido collasso del regime nazionalista.²⁹

Il processo d'evangelizzazione, tuttavia, proseguì con l'istituzione di una Gerarchia indigena. Il 7 luglio la Delegazione Apostolica fu elevata al grado d'Internunziatura; il giorno seguente, l'8 luglio, fu nominato il I Internunzio Apostolico nella persona di Mons. Antonio Riberi,³⁰ arcivescovo titolare di Dara, che presentò il 28 dicembre le credenziali al Presidente della Repubblica cinese, Lin Sen. A questo avvenimento fece seguito la nomina agli onori della porpora romana di Tommaso Tien Kenhsin, vescovo cinese della Società del Verbo Divino e Vicario Apostolico di Qingtao (Tsingtao), divenuto il primo Cardinale cinese di Santa Romana Chiesa, nel Concistoro del 18 febbraio 1946. ³¹ Tutto questo con la convinzione che questi atti avrebbero dato forza alla nascita di una Chiesa nazionale cattolica cinese.

Zanin lasciava la Cina dopo dodici anni non senza aver prima indirizzato una lettera a tutti i vescovi, ai missionari e ai cattolici della Cina, nella quale tracciava un programma d'azione per la Chiesa cattolica e per la ricostruzione spirituale e materiale della Cina dopo anni di conflitto.³² Zanin non solo aveva portato avanti il programma di Costantini, ma aveva vigilato sui progressi delle varie cristianità sorte nel corso degli anni, recandosi di persona nelle più impervie zone della Cina

³⁰ Poncelet, 1948, pp. 13-15. Mons. Antonio Riberi arrivò in Cina, precisamente a Hong-kong, l'11 dicembre col bastimento "Marechal Joffre" delle Messaggerie Martime. Non fu accolto con ricevimenti solenni e dopo un breve soggiorno riparti per Shanghai. *Le Missioni Cattoliche*, 1947, a, p. 10. Alla presentazione delle credenziali al Generalissimo Riberi parlava delle buone relazioni che esistevano tra la Santa Sede e il popolo cinese, esprimendo la grande affezione che il Santo Padre aveva per la Chiesa di Cina. *Le Missioni Cattoliche*, 1947, b, p. 26.

²⁸ Cfr. Lazzarotto, 1976, p. 657; Melis, 1990, pp. 337-338.

²⁹ Tchou, 1975, pp. 45-52.

³¹ Tien, 1948, pp. 12-13; Costantini, 1954, p. 322.

³² Questo programma, realizzato sotto la direzione dell'episcopato e del controllo della Commissione Sinodale di Pechino, era stato presentato ed approvato dal Governo centrale. *Les Missions Catholiques*, 1946, p. 173.

dove si erano stanziate le comunità cattoliche.

Ma l'ideale irrealizzato se non irrealizzabile fu spazzato via da Riberi. La sua personalità non riscosse lo stesso successo dei suoi due predecessori. Il piglio deciso e troppo sicuro del ruolo rivestito risultò inappropriato per un processo di cristianizzazione che richiedeva, per durare nel tempo, una fase di assestamento oltre ad un continuo dialogo con le autorità a tutti i livelli. Quella prudenza che aveva fatto di Costantini un vessillo del dialogo fu il fattore limitante in Riberi.

Tuttavia, bisogna registrare che le forme d'evangelizzazione che erano nate e progredite nella prima metà degli anni '30 non cessarono di esistere, anzi laddove fu possibile furono incrementate.³³ La ricostruzione partì dalla riorganizzazione della stampa cattolica. Nel I Congresso, del nuovo corso, tenuto a Shanghai dal 15 al 18 maggio 1947,³⁴ si stabiliva la necessità di una comune terminologia da adottare sia dai cattolici che dai non. Questo con l'avallo del Governo cinese e la collaborazione del Ministro dell'Educazione. Sempre nel 1947 Riberi, previa consultazione dei vescovi, costituiva a Shanghai il "Catholic Central Bureau".³⁵ In concomitanza il Card. Tien inaugurava l'Istituto S. Tommaso destinato a sostenere la stampa cattolica cinese, oltre ad opere di vario genere d'alto contenuto morale, scientifico e letterario, sia straniere che cinesi.

Il nuovo assetto riorganizzativo doveva comprendere anche il sistema educativo. Nel dicembre 1947 Riberi annunciava ai vescovi che si sarebbe tenuto a Shanghai, dal 15 al 21 febbraio 1948, il Primo Congresso sull'educazione³⁶ con l'obbiettivo di formare uomini capaci in grado di rispondere ai bisogni più urgenti della società cinese. Si registrava che l'educazione nei Seminari aveva avuto un progresso troppo lento e malgrado le forze messe in campo, la formazione non era sufficiente.³⁷ Il Congresso perciò, cercando di dare nuove linee guida, abbracciava tematiche più generali: educazione cristiana e sua promozione, istruzione religiosa nelle scuole cattoliche, formazione del corpo docente e definizione dei criteri per la loro assunzione, libri di testo da adottare e preparazione religiosa degli alunni.

Nel 1947 i preti cinesi erano 2.348 su un totale di 5.450,38 segno evidente di un netto passaggio di consegne dal clero secolare al clero indigeno. Dal 1947 al 1948, la Santa Sede si premurò affinché nelle Diocesi fosse assicurato un "legittimo pastore", dettando norme in tal senso: "ogni Ordinario del luogo, ossia colui che legittimamente assumeva la direzione della Diocesi, doveva nell'immediato indicare due nominatavi di suoi possibili successori nel caso di sede vacante, per

³³ A dimostrazione che le attività dei missionari continuarono in una lettera Mons. Pollio, da Kaifeng, affermava che nel 1949 era stato aperto un dispensario per i poveri, pur con notevoli sacrifici finanziari. *Le Missioni Cattoliche*, 1949, a, p. 111; *idem*, 1949, b, p. 32.

³⁴ Riberi spostò la sede della Commissione Sinodale da Pechino a Shanghai, e nominò Segretario ad Interim il rev. Nicola Maestrini della Catholic Truth Society di Hong-kong. *Le Missioni Cattoliche*, 1947, c, p. 74; *idem*, 1947, d, p. 106.

³⁵ Cfr. Lazzarotto, 1976, p. 657. Collectanea Commission Synodalis, 1947, a, pp. 260-272; idem, 1947, b, pp. 279-280.

³⁶ Riberi, 1948, pp. 10-11; Hoffinger, 1948, pp. 396-404.

³⁷ China Missionary, 1948, pp. 216-217.

³⁸ Le Bulletin Catholique de Pékin, 1948, a, p. 182.

impedimento dello stesso Ordinario o di designazione a ricoprire una nuova carica".39

Purtroppo, il cambiamento di rotta della politica interna con il capovolgimento di regime e la presa di potere di Mao Zeo-dong vanificò gli sforzi della ripresa cattolica.

Il declino di modello missionario

Secondo Butturini con Costantini finiva quell'epoca storica delle Missioni in cui si era venuto elaborando un "modello cinese" e subentrava una forma più articolata fondata su una visione unitaria delle Missioni. Tale mutamento coincise con l'arrivo alla Segreteria di Stato di Mons. Montini e la conseguente emarginazione del Cardinale Costantini. Egli non fu interpellato neppure dalla commissione incaricata di trovare una soluzione sulla c. d. questione dei "riti cinesi", problema che aveva interessato Costantini per il ruolo ricoperto di I Delegato Apostolico in Cina. Inoltre, sempre secondo Butturini, più volte Costantini fu invitato a lasciare l'incarico a Propaganda Fide.

In realtà, era in atto uno spostamento di strategia missionaria da Propaganda Fide alla Segreteria di Stato. Le Missioni non solo venivano inserite in un contesto internazionale, ma entravano nella strategia generale della Chiesa di Roma. Tuttavia, a ben vedere questa ultima concezione non costituiva una reale novità nel mondo missionario. Infatti, la Chiesa cattolica, così come detto all'inizio di questo lavoro, si era appoggiata alle Missioni in assenza di rappresentanti legittimi. Nello specifico dell'evangelizzazione cinese, se si vuole capire ciò che rappresentarono le Missioni cattoliche in Cina nel XX secolo, non si può scollegare la storia delle Missioni cattoliche dalla storia delle relazioni internazionali, poiché alcuni avvenimenti di politica internazionale influirono sull'opera delle Missioni stesse. In aggiunta, l'implosione di alcuni fenomeni sociali in Cina fece si che, cambiamento già in atto nel mondo missionario, agli inizi degli anni trenta, acquistasse una valenza diversa in Cina rispetto agli altri paesi di missione. La morte di Pio XI, il 10 febbraio 1939, e l'ascesa al Soglio Pontificio di Pio XII concludeva un'epoca in cui un gruppo di uomini, in un comune sentire, avevano cambiato il volto dell'evangelizzazione cinese.

La copiosa letteratura sulla Cina che Costantini lascia può rappresentare un piccolo esempio di quanta abnegazione ebbe nei confronti del popolo cinese. Il suo operato per la Cina non si limitò all'incarico di Delegato Apostolico, ma proseguì negli anni, sia pur a distanza, promuovendo iniziative in favore di questo paese. ⁴⁰ In veste di Segretario di Propaganda Fide si adoperò per l'organizzazione di una "Esposizione dell'Arte Sacra Indigena", ⁴¹ ossia una manifestazione di grande

_

³⁹ Cerasa, 1998, pp. 262-263; Le Bulletin Catholique de Pékin, 1948, b, p. 278; idem, 1948, c, p. 547.

⁴⁰ Le Bulletin Catholique de Pékin, 1933, pp. 367-369.

⁴¹ L'impulso a tradurre il pensiero cristiano nelle forme indigene risalgono ad una data antecedente, precisamente all'epoca in cui Celso Costantini era Delegato Apostolico in Cina. Nel 1932 egli sollevava ex-professo il problema dell'arte missionaria. Tuttavia, il 14 settembre 1937 il Sovrano Pontefice annunciava che tale iniziativa veniva rinviata a data da stabilire, anno approssimativo il 1942, per il

rilevanza scientifica che avrebbe dovuto far conoscere non solo i paesi di antica civiltà, come la Cina e il Giappone, ma tutti i popoli primitivi. Per "arte cristiana indigena" si doveva intendere l'arte comune dei paesi di missione applicata ai bisogni del culto, ossia un'arte che parlando un linguaggio cristiano si esprimeva con le tecniche locali.

Secondo il pensiero di Costantini solo attraverso la conoscenza, e quindi anche attraverso l'arte, si sarebbe potuto aprire un dialogo con i cinesi e convertire una Nazione. Il cristianesimo potendo agire sull'ispirazione dell'artista e non sui modi d'espressione avrebbe potuto contribuire al tramonto della "politica di potenza" facendo apparire la Chiesa meno occidentale e l'arte cristiana un elemento rappresentativo di un'idea universale.

Il 30 marzo 1940, durante una Conferenza sull'arte cristiana nei paesi di missione, Costantini poneva nuovamente l'accento sulla questione dell'adattamento del messaggio cristiano alle tradizioni delle terre ancora da evangelizzare. Per tutti i cattolici, queste manifestazioni avrebbero dovuto assumere un significato più profondo di "unità nella diversità".

Sempre in veste di Segretario della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, con l'Istruzione del 9 giugno 1939, egli richiamava tutti coloro che trattavano, parlavano e scrivevano di questioni missionarie ad usare la prudenza e la delicatezza che un soggetto così importante, come "le Missioni cattoliche" richiedeva. Prudenza e delicatezza che si erano rivelate fruttuose per Costantini nel dialogo con le autorità cinesi per la salvaguardia di una libertà religiosa costantemente messa in discussione.

Le iniziative intraprese nei più svariati settori valsero a Costantini l'accusa di "carrierismo". Tuttavia, le adunanze plenarie romane dei Consigli Superiori delle Pontificie Opere della Propagazione della Fede e di S. Pietro Apostolo per il Clero Indigeno divennero per Costantini e per il mondo cattolico romano un modo per parlare di Missioni e del loro approvvigionamento spirituale e finanziario. Così pure le Giornate Missionarie, adunanze annuali sorte nei primi anni '30 del secolo scorso, assunsero una valenza sempre più importante tanto che ancor oggi nel terzo millennio, nel quadro di un'evangelizzazione globale, sono importanti per la vita della Chiesa. La modernità di Costantini sull'uso dei mezzi di comunicazione non consueti al processo tradizionale evangelico, lo accomuna ad una grande figura dei nostri tempi: Giovanni Paolo II nell'inviare la sua prima e-mail, sosteneva che tutti i canali e le tecnologie moderne devono essere messe in campo ai fini del processo di evangelizzazione.⁴²

Nel 1943, mentre in Occidente arrivavano da tutto il mondo notizie sconfortanti per la guerra in atto, il messaggio di Costantini era portatore di fulgida speranza: "lux in tenebris lucet", convinto che "le Missioni un giorno risorgeranno".

sopravvenuto scoppio della guerra cino-giapponese. Tea, 1940, pp. 246-249; Le Bulletin Catholique de Pékin, 1932, pp. 452-454.

⁴² Giovanni Paolo II, 1999, pp. 1103-1106; idem, 2000, pp. 112-116.

BIBLIOGRAFIA

- BORTONE Fernando, La stella azzurra di Ciang Caiscek (sic) l'Apostolato dei gesuiti italiani nella Cina Centrale 1922-1949, Roma, Tipografia dell'Abbazia di Casamari, 1980
- BUTTURINI Giuseppe, "Da una Chiesa di missione ad una Chiesa missionaria", *Quaderni C.U.A.M.M.*, nº 16, Padova, 1985, pp. 1-57
- CADDERI Attilio, Oltre la Muraglia cinese, Rieti, ed. La Valle Santa, 1993
- CAPRISTO Vincenza Cinzia, "Fondare la Chiesa" in Estremo Oriente, le Missioni cattoliche in Cina dal 1928 al 1946, Catanzaro, ed Ursini, 2001
- CAPRISTO Vincenza Cinzia, "Chiesa cattolica e mondo cinese: quale dialogo? Due epoche e due interventi pontifici a confronto", *Vivarium*, Catanzaro, ed. Ursini, 1, gennaio-aprile 2005, pp. 109-120
- CARY-ELWES Columba, China and the Cross (Studies in Missionary History), London, Longmans, 1957
- CERASA Nicola, *Breve storia della Missione di Taiyuan (Shansi Cina)*, Roma, Provincia Romana dei Frati Minori, 1998
- CHARBONNIER Jean, Histoire des Chrétiens de Chine, Paris, Desclée, 1992
- CHARBONNIER Jean, "Le relazioni Cina-Vaticano dal 1932 al 1952", in Convegno Roma e Pechino La presenza della Chiesa in Cina e l'opera di Celso Costantini, Roma, 26-27 maggio 1995
- COSTANTINI Celso, *Il crollo della vecchia Cina*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1934
- COSTANTINI Celso, L'arte cristiana in Cina, estratto da Il Marco Polo, anno II, nº 5, Sciangai (sic), 1940
- COSTANTINI Celso, *Con i missionari in Cina (1922-1933): memorie di fatti e di idee*, vol. II, Roma, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1947
- COSTANTINI Celso, Foglie secche, esperienze e memorie di un vecchio prete, Roma, Tipografia Artistica, 1948
- COSTANTINI Celso, *Ultime Foglie, ricordi e pensieri,* Roma, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1954
- COSTANTINI Celso, *In difesa dell'arte cristiana*, Milano, Edizioni Beatrice d'Este, 1958 D'ELIA Pasquale, *The Catholic Missions in China*, Shanghai, 1934
- DUROSELLE Jean-Baptiste, Storia diplomatica dal 1919 al 1970, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972
- GIOVANNI PAOLO II, "Gli strumenti della comunicazione sociale promuovono il vero bene della persona, della famiglia e della comunità locale, Convegno del Consorzio Radiotelevisioni locali (C.O.R.A.L.L.O.)", Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol. XXII, nº 1, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1999, pp. 1103-1106
- GIOVANNI PAOLO II, "Annunciare Cristo nei mezzi di comunicazione all'alba del nuovo millennio, Messaggio per la XXXIV Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali", *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIII, nº 1, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2000, pp. 112-116
- GIOVANNI PAOLO II, Messaggio di Giovanni Paolo II per la Giornata Missionaria Mondiale 21 ottobre 2001, Vaticano, 2001, a, pp. 1-4

- GIOVANNI PAOLO II, "Messaggio al Convegno internazionale su Matteo Ricci, 'Un mea culpa per avvicinarsi'", *Il Regno*, doc. n. 21, nº 1 dicembre, Bologna, 2001, b, pp. 681-683
- HOFFINGER John, "On religious istruction in China", China Missionary, Pechino, edito dalla Commissione Sinodale, I, 1948, pp. 396-404
- LADANY Laszlo, "The Communist Party of China and Marxism (1921-1985 a self-portrait)", London, ed. C. Hurst & Company, 1988
- LAZZAROTTO Angelo, "La difficile vita della Chiesa in Cina", Studium, Roma, 5, 1976, pp. 647-664
- MELIS Giorgio, "La Chiesa in Cina", *Dalle missioni alle chiese locali (1846-1965)*, Josef Metzler (a cura di), Milano, ed. Paoline, vol. XXIV, 1990, pp. 337-338
- MOFFETT Samuel-Hugh, A History of Christianity in Asia, vol. I beginnings to 1500, S. Francisco, ed. Harper, 1991
- PANIKKAR Raymond, Storia della dominazione Europea in Asia dal 500 ai nostri giorni, Torino, ed. Einaudi, 1958
- PONCELET Yvonne, "Internonce et Hiérarchie", Cahiers des Auxiliaires Laïques des Missions, 1, Bruxelles, 1948, pp. 13-15
- RIBERI Antonio, "Letter of H. Excl. The Apostolic Internuncio announcing a forthcoming educational Congress", *China Missionary*, Pechino, edito dalla Commissione Sinodale, I, 1948, pp. 10-11
- SIMONATO Ruggero, Celso Costantini tra rinnovamento cattolico in Italia e le nuove missioni in Cina, Pordenone, Concordia Sette, 1985
- SIMONATO Ruggero, "Oltre l'Occidentalismo: Mons. Celso Costantini", in *Roma e Pechino*, A. Giovagnoli (a cura di), Roma, 1999, pp. 205-227
- TCHOU David Mamo, "Il Kuomintang dal 1928 al 1949", *Mondo Cinese*, Trento, ed. Tipolitografia Alcione, nº 11, 1975, pp. 45-52
- TEA Eva, "L'arte cristiana nelle Missioni", Le Missioni Cattoliche, Milano, PIME, 1940, pp. 246-249
- TIEN Thomas, "Apostolate in China", *China Missionary*, Pechino, edito dalla Commissione Sinodale, I, 1948, pp. 12-13
- ZANINI Giuseppe, Cristo in Cina (documenti di storia missionaria), Udine, Editore Ghiandetti, 1982

- "La situation en Chine et les Missions Catholiques", *Le Bulletin Catholique de Pékin*, Pechino, 1931, pp. 87-93
- "Préface de S. Exc. Mgr Costantini à l'Art Chrétien Chinois", Le Bulletin Catholique de Pékin, Pechino, 1932, pp. 452-454
- "Une interview du Délégué Apostolique de Pékin", Le Bulletin Catholique de Pékin, Pechino, 1933, pp. 367-369
- "Les Missions de Chine", Le Bulletin Catholique de Pékin, Pechino, 1934, pp. 124-125
- "Le danger communiste", Le Bulletin Catholique de Pékin, Pechino, 1948, a, p. 182
- "Les Catholiques sans prêtes", Le Bulletin Catholique de Pékin, Pechino, 1948, b, p. 278
- "Le nouvel évêque", Le Bulletin Catholique de Pékin, Pechino, 1948, c, p. 547

- "Agenzia Fides: Un discorso di Mons. Costantini agli Universitari Cattolici di Pechino", *Le Missioni Cattoliche*, Milano, PIME, 1932, pp. 485-487
- "Arrivo dell'Internunzio Pontificio in Cina, Notizie Missionarie", Le Missioni Cattoliche, PIME, Milano, 1947, a, p. 10
- "L'Internunzio Pontificio in Cina, Notizie Missionarie", Le Missioni Cattoliche, Milano, PIME, 1947, b, p. 26
- "Shanghai: Riorganizzazione della stampa cattolica, Notizie Missionarie", *Le Missioni Cattoliche*, Milano, PIME, 1947, c. p. 74
- "Shanghai: Primo Congresso della stampa cattolica, Notizie Missionarie", *Le Missioni Cattoliche*, Milano, PIME, 1947, d, p. 106
- "Mons. Pollio da Kaifeng il 12-5-1949", Le Missioni Cattoliche, Milano, PIME, 1949, a, p. 111
- "Il viaggio del Rev.mo P. Superiore Generale in Cina", Le Missioni Cattoliche, Milano, PIME, 1949, b, p. 32
- "Le Vatican et la Chine", *Les Missions Catholiques*, Lyon, 1946, p. 173
- "Minutes of the first General Meeting of Catholic publishers held in Shanghai on may 17th, 1947, in the reception hall of the Synodal Commission at Yoyang road 197", Collectanea Commission Synodalis, Pechino, edito dalla Commissione Sinodale, no 7/12, 1947, a, pp. 260-272
- "Propagation de la foi par le livre. Appel a la collaboration", *Collectanea Commission Synodalis*, Pechino, edito dalla Commissione Sinodale, nº 7/12, 1947, b, pp. 279-280

"To Sheng – vox cleri", *China Missionary*, Pechino, edito dalla Commissione Sinodale, I, 1948, pp. 216-217

LA FEDE CRISTIANA NEL DIARIO DI UN EX DETENUTO POLITICO ROMENO DURANTE LA DITTATURA COMUNISTA: NICOLAE STEINHARDT

Gheorghe Carageani

La Romania, dopo aver rovesciato il regime fascista del maresciallo Antonescu il 23 agosto 1944 e aver combattuto poi accanto all'Unione Sovietica contro la Germania nell'ultimo periodo della II guerra mondiale, non riuscì, tuttavia, ad ottenere lo statuto di Paese cobelligerante nel Trattato di Pace firmato a Parigi a febbraio del 1947. Anzi, già con l'armistizio firmato con l'Unione Sovietica nella notte fra il 12 e il 13 settembre 1944, la Romania divenne un Paese occupato militarmente dai carri armati sovietici, dovette pagare ingenti danni di guerra e subì l'imposizione del regime comunista in seguito alla pressione sovietica. Infatti, riferendosi al Governo insediatosi il 6 marzo 1945, in cui i comunisti insieme ai loro temporanei alleati socialisti detenevano la maggioranza, C. V. R. Schuyler, rappresentante degli Stati Uniti nella Commissione di Controllo alleata, scriveva da Bucarest:

L'attuale governo romeno è un governo di minoranza, imposto alla nazione tramite pressioni sovietiche dirette. Questo governo è dominato dal Partito Comunista, che rappresenta probabilmente meno del 10% della popolazione romena. La grande maggioranza del popolo ha sentimenti profondamente nazionalisti e si oppone energicamente al sistema comunista sotto qualsiasi forma.¹

Studi recenti sostengono che sia il bolscevismo (nell'Unione Sovietica) sia il nazifascismo (nella Germania) furono soprattutto conseguenza delle frustrazioni sviluppate nei popoli vinti nella Grande Guerra.² In più, in Russia la dittatura del proletariato fu favorita dal fatto che si trattava di un Paese con mentalità arretrata in cui l'autoritarismo era già esistente e in cui il misticismo e i pregiudizi avevano impedito la diffusione dell'idea di libertà e di pluralismo, mentre in Germania furono gli orgogli etnici a contribuire alla nascita del regime totalitarista nazista, orgogli etnici che favorirono la costruzione di una società chiusa. È stato poi rilevato che nei Paesi dell'Europa centrale ed orientale l'evoluzione delle idee politiche fu invece diversa rispetto a quella della Germania e della Russia. La sinistra in questi Paesi era moderata e non aveva abbracciato l'ideologia comunista. Paradossalmente il marxismo aveva trovato più ammiratori e seguaci tra gli intellettuali dell'Europa occidentale che non fra quelli dell'Europa centrale o

² Furet, apud Neumann, 1997, pp. 297-298.

¹ Apud Bulei, 1999, p. 163.

dell'Est europeo.3

Fra il 1945 e il 1947 furono estromessi dall'apparato statale e locale i rappresentanti del vecchio regime, molti dei quali finirono nelle prigioni o nei campi di sterminio per detenuti politici. Avvennero forti limitazioni nel campo economico e culturale, ma restava ancora l'ultimo baluardo del vecchio regime, il re, che fu però costretto ad abdicare il 30 dicembre 1947.

Seguì un intenso e duro processo di sovietizzazione forzata non più della Romania, ma della ormai Repubblica Popolare Romena, sovietizzazione attuata sul piano politico, economico e culturale. Il modello seguito dalla neonata Repubblica Popolare Romena, quello sovietico, fu dall'inizio basato sulla violenza e sul terrore. Si sa che il padre del comunismo sovietico, V. I. Lenin, sosteneva che: "La dittatura del proletariato non è altro che il potere di stato, senza essere limitato da alcuna legge, oppure frenato da qualsiasi regola, ma basato direttamente solo sulla violenza". La violenza si scatenò in Romania non solo sull'ex classe dirigente (i capi dei partiti politici liberale, nazional contadino e anche socialdemocratico furono sterminati), ma su tutti i possibili presunti oppositori.

Secondo alcuni studiosi più di un milione di persone subì l'arresto per motivi politici fra il 1945 e il 1989, 500.000 dei quali morirono in prigione o nei campi di lavori forzati.⁵ Si tentò poi anche l'annientamento di alcuni dei valori fondamentali morali, etici e religiosi della società borghese incriminata, sostituendoli con dei feticci: la nuova morale socialista si basava sulla delazione, la fede in Dio e in Cristo doveva essere sostituita dalla fede nel Partito Comunista, unico partito esistente ecc. Togliendo alle persone l'unica speranza possibile, la fede in Dio, si cercava di assoggettarle completamente, infondendo forzatamente il culto dell'infallibile Partito Comunista. Notevole ci appare in tal senso anche l'interesse dimostrato dai servizi segreti sovietici per i problemi connessi alla cultura e all'istruzione nei Paesi satelliti. Ecco alcune disposizioni comprese nelle famose *Indicazioni di base del KGB per i Paesi del blocco sovietico* del 2 giugno 1947:

Si deve accordare una particolare attenzione alla chiesa. L'attività culturale-educativa deve essere diretta in tal modo da suscitare una generale antipatia contro la chiesa. È necessario che siano messe sotto controllo le tipografie della chiesa, gli archivi, il contenuto dei sermoni, dei canti, dell'educazione religiosa e anche delle cerimonie funebri [...]. Dalle scuole elementari, dalle scuole di specialità, ma soprattutto dai licei e dalle Facoltà devono essere allontanati i professori che godono di popolarità. I loro posti saranno occupati da persone appositamente nominate. [...] nei licei non si devono più insegnare il latino e il greco classico, la filosofia generale, la logica e la genetica⁶ [...]. Devono essere ammessi alle Facoltà soprattutto coloro che provengono dalle categorie sociali più basse, coloro che non sono interessati a

³ Neumann, 1997, pp. 298-299.

⁴ Apud Dimisianu, 1998.

⁵ Boldur-Lățescu, 1994, pp. 19-20.

⁶ Infatti queste materie sono state escluse dai programmi scolastici romeni fino agli anni '60.

specializzarsi ad alto livello, ma che sono interessati solo ad ottenere la laurea.⁷

Il regime comunista romeno tentò subito e riuscì ad asservire totalmente la chiesa ortodossa maggioritaria nel Paese: fu nominato un Patriarca che simpatizzava col comunismo, le proprietà della chiesa furono confiscate mentre i preti divennero una specie di impiegati dello stato comunista. Infatti essi venivano pagati dallo Stato e coloro che non accettavano le regole imposte dal comunismo (tra l'altro la delazione, violando il segreto della confessione!) furono imprigionati. La chiesa uniate (ovvero cattolica di rito bizantino) fu messa fuori legge e costretta ad unirsi a quella ortodossa. I suoi 5 vescovi furono arrestati insieme a 600 arcipreti e 4 dei 5 vescovi arrestati morirono in prigione. Il Concordato con il Vaticano del 1927 fu annullato nel 1948, i vescovati cattolici furono ridotti a due e gli ultimi 2 vescovi cattolici finirono anch'essi in prigione. La stessa sorte toccò ai capi spirituali della comunità ebraica eccetto quelli che riuscirono ad esiliarsi; tutti furono sostituiti nel 1948 da persone che accettarono di collaborare col regime comunista.8

L'intero Paese piombò in un clima di profondo terrore. Nella letteratura e nell'arte fu imposto il realismo socialista come unico metodo di creazione e dottrina estetica: gli scrittori dovevano descrivere e celebrare la nuova società creata dalla rivoluzione anti-borghese. La tematica divenne notevolmente ridotta e la religione e la spiritualità in genere drasticamente bandite.

Nell'atmosfera generata dalla morte di Stalin nel 1953, ma soprattutto dal rapporto segreto di Krusciov presentato nel 1956 al XX Congresso del P.C.U.S. in cui si denunciavano il culto della personalità di Stalin e i suoi crimini, ci si aspettava un addolcimento del terrore. Non fu così, purtroppo, perché seguì un'altra ondata di arresti a sfondo politico dopo la rivoluzione ungherese del 1956. In questa nuova ondata di arresti incappò anche Nicolae Steinhardt insieme ad altri 24 intellettuali, accusati di intrattenere corrispondenza con gli esuli romeni e di leggere i loro libri. Steinhardt fu arrestato nel 1959 e condannato a 13 anni di prigione. Uscì nel 1964 in seguito al decreto generale di condono per i reati politici promulgato dal dittatore Gheorghe Gheorghiu Dej.

Vari momenti della propria vita, raccontati non in successione temporale, ma usando la prolessi e l'analessi, momenti in cui prevalgono i ricordi connessi all'arresto, agli interrogatori e alla prigione, nonché innumerevoli riflessioni sui temi più disparati, costituiscono insieme la sostanza di un bellissimo libro scritto da Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, il cui manoscritto fu inizialmente confiscato dalla polizia segreta romena, libro apparso anche in traduzione italiana col titolo *Diario della felicità*.9

In realtà non si tratta di un vero diario perché – almeno nell'accezione più corrente – nel diario gli eventi (di natura storica, oppure intima e personale,

_

⁷ Apud Ficeac, 1997, pp. 309-310.

⁸ Cfr. Georgescu, 1995, pp. 262-263.

⁹ Steinhardt, 1996.

scientifica ecc.) vengono registrati cronologicamente, di solito giorno per giorno, il che – come dicevamo – qui non accade.

All'inizio del libro si trova un "Testamento politico" nel quale l'autore, con lo pseudonimo di Nicolae Niculescu, immagina tre soluzioni terrene, a carattere pratico, per uscire dall'universo concentrazionario: "la morte accettata, assunta, anticipata, provocata; l'indifferenza e la sfacciataggine; il coraggio accompagnato da un'allegria rabbiosa" (p. 27). Ma prima delle 3 soluzioni terrene, Steinhardt ricorda "la soluzione (mistica) della fede" (p. 23). Ed è stata proprio questa la soluzione che permise all'autore di resistere durante le torture negli interrogatori, di vincere la fame e gli stenti di ogni genere che dovette subire in prigione.

Steinhardt, ebreo romeno che da giovane si sentiva attratto dal cristianesimo, riuscì paradossalmente a coronare il suo sogno diventando cristiano proprio in prigione, mediante il battesimo. Malato e convinto di non poter sopravvivere alla durissima prigione, decise lì la sua conversione e fu fortunato. Infatti, in una cella con decine di detenuti politici ammassati in letti a castello a quattro livelli, il destino (Steinhardt lo chiamò miracolo) volle che i suoi vicini di letto fossero un prete ortodosso e altri due religiosi, questi ultimi cattolici di rito bizantino. Steinhardt optò per il battesimo ortodosso, realizzato ovviamente in gran fretta e di nascosto, davanti al prete ortodosso assistito dai due preti uniati (nello spirito ecumenico), mentre altri due detenuti amici bloccavano lo spioncino collocato sulla porta della cella dal quale le guardie sorvegliavano i detenuti. Essere scoperti avrebbe portato a torture e all'isolamento, incatenati e nudi, senza ricevere cibo per molti giorni, in celle speciali non riscaldate, mentre fuori imperversava la bufera di neve.

Il battesimo fu per Steinhardt fonte di grandissima gioia e felicità come egli stesso confessa:

Chi è stato battezzato da piccolo non può sapere né immaginare cosa significhi il battesimo. Su di me si riversavano ondate sempre più frequenti di felicità [...]. Dunque è vero: è vero che il battesimo è un sacro mistero, che esistono i sacri misteri. Altrimenti questa felicità che mi avvolge, mi riveste, mi vince, non potrebbe essere tanto meravigliosa e piena.¹⁰

A proposito del battesimo è interessante il commento del vecchio saggio ebreo, padre di Steinhardt, al quale, all'uscita dalla prigione, il protagonista aveva detto di essere stato battezzato: "Speriamo che tu sia stato sincero; ti do un consiglio: non ti mettere in testa che, da adesso in poi, Dio si occuperà solo di te. Non dimenticare che ci sono altri tre miliardi circa di persone" (p. 336).

Malgrado le numerose riflessioni di Steinhardt su temi etici, morali, storici, filosofici e soprattutto religiosi, oppure su argomenti che riguardano le scienze (fisica, matematica, astronomia, biologia, chimica, cibernetica ecc.), con frequenti citazioni (a memoria) di libri in cui primeggia la *Bibbia*, *Diario della felicità* non è un libro teorico, ma è innanzitutto un esempio di pratica cristiana, un esempio vissuto

_

¹⁰ Ivi, p. 12.

- in prima persona - di aspirazione ad essere più vicini e simili a Cristo.

La fede è il motore pulsante di tutte le pagine, la giustificazione di tutte le azioni, anche quelle apparentemente più futili. La luce della fede illumina l'intero libro, dà splendore soprannaturale ad ogni riga, cattura l'attenzione anche del lettore più distratto costringendolo a riflettere su se stesso o sulla propria esistenza.

Tra le tante riflessioni di Steinhardt sul tema da noi affrontato, basate pure su citazioni della *Bibbia*, c'è anche quella sulla salvezza, discussa nei termini del rapporto tra la fede e le opere. Steinhardt ricorda che "L'apostolo Paolo insiste sempre: non con le opere ci salveremo, ma con la fede" (p. 334), mentre Giacomo, 2, 14 afferma: "Fratelli, a che serve ad uno dire d'aver la fede, se non ha le opere? Lo potrà forse salvare tale fede?" (p. 335) e sempre Giacomo 2, 17: "Così è della fede: se non ha le opere, è morta in se stessa" (p. 335). Ed ecco il commento di Steinhardt:

L'opposizione tra le due (fede, opere) è dunque fittizia: come potrebbe esistere la fede senza la realizzazione della volontà del Signore che è il compimento delle opere buone? [...]. In sintesi: ci salviamo certamente con la fede, non con le opere (se credessimo di salvarci con le opere la penseremmo come i farisei, vedremmo nella salvezza un contratto, un diritto, un atto magico, in quanto Dio sarebbe obbligato a salvarci in cambio delle opere buone). Ma la fede attira inevitabilmente dietro a sé le opere buone o, almeno, il desiderio o il tentativo di compierle e il dispiacere quando il desiderio non si realizza, quando il tentativo fallisce.¹¹

D'altronde, la conclusione di Steinhardt viene anticipata dalle parole che egli cita a memoria, appartenenti al poeta mistico e predicatore errante tedesco Gerhard T. Tersteegen: "Certamente non le opere ti conquisteranno il cielo, ma la fede e le opere camminano insieme e ti seguono passo passo, se no, non crediamo a quello che diciamo e crediamo solo di avere la fede" (p. 334).

La fede è per Steinhardt un dono, ma anche una libera scelta, scelta che ai non credenti sembra un'assurdità o una pazzia, un andare controcorrente e contro i valori mondani. Essa, invece, dona libertà e pace interiore, sopravvive nonostante le prove negative a cui Dio ci sottopone.

Amare Dio e donarsi a Lui significa soffrire in questa vita. Steinhardt parte anche qui da un'ampia citazione, questa volta del teologo, filosofo e scrittore danese Sören Kierkegaard: "Pian piano, e sempre meglio, ho osservato che tutti quelli che Dio ha amato veramente, i modelli ecc., tutti quanti hanno dovuto soffrire in questo mondo. Ma c'è di più, ho osservato che la dottrina cristiana è così: essere amato da Dio e amare Dio significa soffrire" (p. 356). Il cristianesimo è per Steinhardt:

ricetta della felicità (nel senso più americano, più pratico) e tortura insopportabile. Simultaneamente, ugualmente. Solo che la nascita per mezzo

¹¹ Ivi, p. 335.

dell'acqua e dello spirito trasforma – senza cancellarla – anche la sofferenza in felicità. Se Cristo non fosse risorto, il rapporto sarebbe stato diverso, opposto. Ma è risorto. Lo sappiamo.¹²

Dunque, donarsi a Dio significa soffrire in questa vita, ma col conforto dell'amore di Cristo il quale, per renderci suoi fratelli, ha donato se stesso.

Steinhardt ama la dialettica e i paradossi e crede che la nostra esistenza sia piena di paradossi. Egli capisce che "in questo mondo siamo totalmente abbandonati da Dio, come constata anche Simone Weil, e che questo abbandono è insieme anche il segno supremo dell'esistenza' e dell'amore di Dio" (p. 122). Simone Weil

dice che Dio "si ritira" in modo assoluto per permetterci di esistere (altrimenti la Sua presenza equivarrebbe al nostro annientamento), per lasciarci una libertà assoluta e per assicurare il pieno merito (o, per meglio dire, il senso) del nostro coraggioso atto di fede.¹³

Steinhardt sostiene che egli stesso (e con lui l'uomo, in genere) è solo in questo mondo e gli aiuti razionali (stupefacenti, alcool, eros, illusioni, manie) non sono validi perché ti mettono alla mercé degli altri, mentre le leggi non scritte, religiose e morali, sono superiori ad ogni logica ragione:

Per farla breve – afferma Steinhardt – anch'io sono slavofilo, sottoscrivo il programma della nuova mistica di Chomjakov: la preminenza delle leggi non scritte su ogni dogma formulato, dell'intuizione sulla conoscenza, la preminenza della legge religiosa e morale su ogni logica e ragione. ¹⁴

E continua così:

Diciamo la verità, è stato il gesuita Auguste Valensin a enunciare l'essenziale quando ammette che, anche se gli si dimostrasse, per assurdo, sul letto di morte e con la più perfetta evidenza, che si è sbagliato, che non esiste la vita eterna o addirittura Dio, non gli dispiacerebbe aver creduto; anzi, si sentirebbe onorato di aver creduto a qualcosa come questo perché, se l'universo è qualcosa di assurdo e degno di disprezzo, tanto peggio per l'universo; non ha sbagliato chi ha pensato che Dio esiste, ma l'errore sarebbe di Dio che non esiste. Non riesco a trovare niente al di là o oltre il *credo* che aveva formulato Dostoevskij e che aveva presentato in modo semplicissimo: credo che non esista niente di più bello, di più profondo, di più attraente, di più ragionevole, di più virile e di più perfetto del Cristo; anzi, se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è al di fuori del vero e che di fatto il vero è al di fuori

¹² Ivi, p. 357.

¹³ Ivi, p. 122.

¹⁴ Ivi, p. 123.

di Cristo, allora preferirei rimanere col Cristo che con il vero. 15

La fede è – per Steinhardt – il grande sostegno contro l'incertezza e il dubbio, contro il capovolgimento di valori propri dell'epoca moderna e del mondo occidentale. Liberato dalla prigione, mentre si trovava in transito nella città transilvana di Cluj e passeggiava in attesa del treno che lo avrebbe portato a Bucarest. Steinhardt confessa:

Sotto la leggera pioggerella, lungo la strada, capisco che non dobbiamo fare del male a nessuno, che il disordine, la scortesia, la brutalità, il litigio, i nervi, il disprezzo, l'offesa sono diabolici; che far del bene è la regola più egoista perché lei sola dà la tranquillità e la pace interiore, che il comportarsi bene e far del bene sono l'unico capitale di cui possiamo disporre ogni momento (non ce lo possono togliere con alcuna perquisizione); che ognuno può capitare, in ogni momento, da solo, in una cella di prigione o in un letto d'ospedale o trovarsi alle 2 di notte insonne [...] e allora niente è più crudele e più vicino all'inferno che ricordare le azioni brutte, cattive, meschine, o il vuoto dei talenti non sfruttati e dei dono sprecati; allora conviene fare del bene finché si è in tempo [...]; capisco che, mettendo insieme bei ricordi (ma non il rimpianto di alcuni momenti di piacere passeggero, perché anch'esso è sofferenza) ci costruiamo da soli il paradiso, il quale non è altro che l'insieme dei fatti buoni, di azioni nobili o eroiche, di comportamenti generosi [...]. In altre parole, Dio è totalmente assente nel mondo, ma è comunque totalmente presente in noi, come dice Kierkegaard, come ha gridato anche san Bonaventura. Dio è presente in sommo grado nell'animo, ed è anche alla nostra portata.16

Numerose sono nel *Diario della felicità* le riflessioni sul cristianesimo e su Gesù Cristo. Per Steinhardt "Il cristianesimo è gioia e formula della felicità. Ma è anche accettazione del dolore" (p. 336). Per suffragare la sua asserzione, Steinhardt ricorre ad un'ampia citazione dello scrittore francese e cattolico intransigente Léon Bloy:

Sappiamo che le stelle si trovano sempre nello stesso posto in cielo, ma a causa dei diversi stati dell'atmosfera, sembrano più lontane che in altri momenti o danno l'impressione di essere molto più vicine e assomigliano a lacrime di luce pronte a cadere su questa terra. È così anche con Dio. La gioia lo allontana, mentre il dolore lo avvicina e si direbbe che lo accolga in noi. [...] Non soffriamo se non quando siamo lontani da Dio, ma questa sofferenza ci avvicina a Dio. Dunque, si può dire che Lui è, allo stesso tempo, Felicità perduta, rimpianto e Sofferenza, perché voltiamo le spalle alla Felicità. Lui è il Dio crocifisso fino alla fine dei secoli. Perciò, tutto è fatto sotto il segno della caduta che trasforma l'uomo in essere pieno di rimorso, di dolore, cacciato

-

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ivi, pp. 123-124.

via, e Dio stesso - Dio che non può essere altro che Dio della Gioia - in Dio delle lacrime, il Signore che sta appeso alla croce, lo Spirito Santo che sospira e Maria che piange sul Golgota.¹⁷

Disquisendo sulla libertà, concetto tanto caro a Steinhardt, egli ricorre – non solo nel *Diario della felicità*, ma anche in altri suoi scritti – alle parole dello scrittore, saggista, filosofo e linguista francese Brice Parain: "Se vogliamo essere liberi, non dobbiamo aver paura di morire" (p. 147), parole tanto adatte anche e, forse, soprattutto, a chi si trovava rinchiuso in carcere. In un'intera pagina, Steinhardt cita 23 testi biblici che testimoniano che il cristianesimo è una religione del coraggio. Per Steinhardt "cristiano è colui al quale Dio non ha dato lo spirito della paura" (p. 145: si cita II Tim., 1, 7), colui il quale accetta il martirio per la fede in Cristo. Il cristianesimo è anche religione dell'amore, sentimento che allontana anche qualsiasi paura.

La differenza tra cristianesimo e altre religioni o dottrine filosofiche, tema varie volte affrontato da Steinhardt, viene così spiegata in un paragrafo del libro:

Ricordiamoci bene che il cristianesimo non è una semplice scuola di onestà, pulizia e giustizia o una spiegazione nobile e razionale della vita [...]; o un elevato codice di comportamento (confucianesimo, scintoismo); o una terapia d'evasione (stoicismo, yoga, zen) o una valanga di domande (taoismo); o un atto di sottomissione al Solo (giudaismo, islamismo). Esso è di più e altro: è l'insegnamento di Cristo, cioè dell'amore e della forza salvatrice del perdono.¹⁸

Gesù Cristo ci appare dunque come fulcro portante per l'individuo. Per amore dell'uomo e per riscattarlo ha dato la Sua vita. Il suo amore deve essere il nostro esempio e la spinta per il vero cambiamento.

Steinhardt insiste sull'importanza particolare che riveste l'essere testimone di Cristo e poi si sofferma sulla pietà e bontà di Cristo, che accoglie tutti, e sull'universalità del cristianesimo:

Cristo non ha respinto né puttane né ladri, ma non per benedire la loro condizione di puttane e di ladri, quanto per aiutarli a non esserlo più [...]. Il Signore, per pietà e per bontà, ascolta ogni preghiera; ma lo scopo della preghiera non è quello di rinsaldarsi nel peccato [...]. Il cristianesimo è, nella sua essenza, universalista ed ostile ad ogni segregazione. Non è conforme allo spirito dell'insegnamento di Cristo che esista una chiesa per bianchi ed una per negri, una chiesa per uomini e una per donne, una chiesa per ricchi ed una per poveri, una chiesa per omosessuali ed una per eterosessuali, una chiesa per intellettuali ed una per analfabeti. 19

¹⁷ Ivi, pp. 336-337.

¹⁸ *Ivi*, pp. 211-212.

¹⁹ Ivi, p. 394.

Per Steinhardt, la ricetta e il segreto della felicità sono la nobiltà d'animo e la lealtà. La condizione di cristiano è uguale a quella dell'aristocratico perché si basa sulle qualità più "signorili": la libertà e la fiducia nel Signore, nonostante il mondo sia ingiusto, cattivo, vile, negativo.

Colui che incarna al massimo grado la nobiltà d'animo, la lealtà, la fiducia è Gesù Cristo. Egli ha fiducia negli altri, perdona facilmente e totalmente, è sempre pronto ad aiutare, ha pietà (della vedova di Naim, dei ciechi, della donna ricurva), è attento e cortese, non insulta e non disprezza il peccatore, è gentiluomo e cavaliere. Le Sue caratteristiche sono: fiducia negli uomini, coraggio, distacco, gentilezza verso gli oppressi dai quali non trae nessun vantaggio. Egli invita gli uomini a riconoscere che sono figli del Padre.²⁰

Si sa che il comunismo è fondato sui principi del materialismo dialettico e storico e si basa, tra l'altro, sulla centralità della materia, mentre il cristianesimo rappresenta esattamente il contrario perché si basa sulla centralità dello spirito. Non ci stupisce allora il fatto che Steinhardt, nelle condizioni inumane della prigione, la quale mirava di fatto allo sterminio dei detenuti politici, accordi meno spazio nel suo Diario alle torture e agli stenti della prigione e si soffermi invece di più sulle varie questioni connesse allo spirito. Così fa quando affronta in una discussione col padre Traian Pop, nel carcere di Gherla, il problema del peccato commesso col pensiero, argomento che per Steinhardt, secondo la propria ammissione, era "estremamente preoccupante ed anche importante" (p. 372). Si citano le parole del Signore: "Voi sapete che è stato detto: Non commettere adulterio. Ma io vi dico che chiunque avrà guardato una donna, per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei, nel suo cuore" (p. 373). Steinhardt chiarisce però che: 1) "la semplice tentazione non è uguale al peccato. La tentazione diventa "peccato di pensiero" solo se la memorizzi, se ci "rimugini" sopra, mettendo in funzione la vista extra-retinica, il senso paraottico" (p. 373); 2) "non c'è dubbio che il peccato di pensiero sia un peccato e quello con le azioni sia un altro" (p. 373). E continua affermando: "Il ragionamento 'dal momento che il peccato di pensiero è peccato, non c'è nessun motivo per astenermi dall'attuarlo' è una tentazione diabolica" (p. 373). Per Steinhardt non dobbiamo interpretare alla lettera le parole del Signore contro il consiglio espresso di porre lo spirito al di sopra della lettera e "non dobbiamo snaturare un versetto particolare estrapolandolo dal contesto delle Scritture" (p. 373).

Il peccato rappresenta la possibilità di scelta che ha l'uomo in quanto Dio lo lascia libero di agire. Scegliere il peccato significa allontanarsi da Dio, dalla perfezione. L'uomo non è perfetto, ma deve tendervi. "L'opposto del peccato è la libertà" afferma Kierkegaard, citato da Steinhardt (p. 392). Cristo ci dà la libertà (Giovanni 8, 23: "e la verità vi farà liberi") perché Egli è la Via, la Verità e la Vita.

Abbracciare il cristianesimo ortodosso, il cui grande mistero finale è la pace interiore (isihia)²¹ raggiunta mediante la preghiera del cuore (p. 273), fa dire a Steinhardt

.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 141-142.

²¹ Isihia: stato mentale di pace e concentrazione interiore che ha il suo fondamento dottrinale nell' isihasm (in it.: esicasmo): "Dottrina mistico-ascetica, apparsa negli ambienti monastici di Bisanzio nei sec.

le parole "Mi hai addolcito con la nostalgia per Te, o Cristo, e mi hai cambiato col Tuo divino amore".

Steinhardt è un esempio straordinario di come la prigione politica comunista, che mirava ad annientare l'uomo, indebolire o distruggere il suo fisico e spirito, non riesca nel suo intento. Esce dalla prigione malato sì e indebolito fisicamente, ma rafforzato spiritualmente: Cristo lo ha cambiato col Suo divino amore.

BIBLIOGRAFIA

BOLDUR-LȚESCU Gheorghe, Genocidul comunist în România, vol. II, București, Editura Albatros, 1994

BULEI Ion, Breve storia dei romeni, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999

DIMISIANU Gabriel, "Un Procopius român", România literară, XXXI, 28, 1998

FICEAC Bogdan, "1947 – Începutul procesului de formare a 'omului nou'", in *Anul* 1947 – *Căderea cortinei* (*Analele Sighet* 5), București, Fundația Academia Civică, 1997

FURET François, Trecutul unei iluzii. Eseu despre ideea comunistă în secolul XX, Bucuresti, Editura Humanitas, 1996

GEORGESCU Vlad, Istoria românilor. De la origini pînă în zilele noastre, București, Editura Humanitas, 1995

NEUMANN Victor, "Comunismul: o temă fundamentală a istoriei ideilor politice", in Anul 1947 – Căderea cortinei (Analele Sighet 5), București, Fundația Academia Civică, 1997

STEINHARDT Nicu, *Diario della felicità*, trad. di Gabriella Bertini Carageani, ed. italiana a cura di Gheorghe Carageani, Bologna, il Mulino, 1996

IV-VII, sviluppata nella Chiesa ortodossa nei secoli XIII-XIV. Nel IV decennio del '300 è stata teoretizzata da Gregorio Palamas. Isihia tenta di realizzare l'unione dell'uomo con Dio mediante preghiere interiori fino a vedere la luce del Tabor. Evagrio Pontico ha iniziato per primo "La preghiera mentale", diventata poi "La preghiera del cuore" oppure "La preghiera di Gesù" (Cfr. Dicționar enciclopedic, vol. III, H-K, București, Editura Enciclopedică,1999, s.v. isihasm). "La preghiera del cuore" è stata introdotta in Valacchia e Moldavia attraverso la Grecia e la Russia soprattutto con Paisie Veličikovskij (1722-1794), ucraino diventato abate del Monastero Neamţ della Moldavia, il quale aveva favorito la traduzione di libri a carattere religioso dal greco e dallo slavo antico. Tale preghiera consiste nella ripetizione continua delle parole "Gesù Cristo, figlio di Dio, salvami". Si recita seduti o in ginocchio, concentrati e ad occhi chiusi, immaginando di "vedere" il punto fisico dove si trova il cuore. Si acquisisce così uno stato profondo di pace interiore che è appunto l'isihia.

CANTON

UNO SGUARDO ALLA CINA MARITTIMA NEL NUOVO ASSETTO INTERNAZIONALE DEL SETTECENTO

Patrizia Carioti

La Cina apre i suoi porti

Con la definitiva pacificazione del meridione costiero all'indomani della "Ribellione dei Tre Feudatari" (sanfan zhi luan 三蕃之亂, 1674-1681) e l'annessione di Taiwan 台灣 all'impero nel 1683, la dinastia Qing 清 (1644-1911) considerò finalmente concluso il lungo processo di attestazione in Cina. Ciò nonostante non distolse l'attenzione dalle aree costiere, anzi guardò con interesse partecipe ed estremo impegno alle realtà economiche dei litorali. Ed in questo, grazie soprattutto alla lungimirante ed illuminata guida dell'imperatore Kangxi 康熙 (1662-1722), le autorità Qing, almeno in questa fase, presero le distanze dalla politica dei loro predecessori Ming 明 (1368-1644) ed operarono per dare concreta risposta alle esigenze delle aree costiere. Di fondo c'era anche un'altra considerazione da fare: per assicurarsi l'effettivo controllo di quelle zone, i Qing dovevano fare in modo che tali zone potessero godere di una entrata sufficiente ad assicurarne la sopravvivenza, se non il benessere. Ed i traffici marittimi erano l'unica entrata oggettiva di quei territori costieri. Se voleva mantenervi la stabilità sociale ed evitare altre pericolose sollevazioni, era necessario che il governo mancese prendesse i dovuti provvedimenti.1

Nel 1684, le autorità Qing revocarono il veto alla navigazione, emesso più volte a partire dagli anni '50, ed aprirono quattro porti al commercio internazionale, consentendovi anche l'approdo delle navi europee: Canton (Guangzhou 廣州, Guangdong 廣東), Amoy (Xiamen 夏門, Fujian 福建), Ningbo 寧波 (Zhejiang 浙江) e Yundaishan 雲臺山 (Jiangnan 江南). Con l'abolizione del divieto ai traffici marittimi, il mercantilismo cinese ritrovava nuovo vigore ed ancora una volta si lanciava alla conquista dei mari.²

Il commercio internazionale veniva posto sotto attento controllo dalle autorità, attraverso la creazione di uffici e la nomina di funzionari con incarichi specifici destinati a tale compito. L'esazione delle tasse sui traffici marittimi costituiva un'entrata importante per le casse dell'erario; inoltre, sebbene al momento favorevoli alla gestione privata dei commerci internazionali, l'autonomia di tali attività era ben delimitata e doveva rispondere ai requisiti imposti dalle autorità. L'incarico ufficiale di supervisore ai traffici mercantili privati, nella loro conduzione nei porti cinesi consentiti, veniva affidata ad un mercante del luogo, di comprovata esperienza, scelto tra i più ricchi e di fiducia: era una pratica consueta, che richiamava il tradizionale criterio della mutua responsabilità. Prendeva vita il

¹ Kessler, 1976, pp. 81-90; Tsao, 1974-75, pp. 108-130; Zhuang, 1989; Gang, 1999; Gang, 1997.

² Fu, 1966, p. 61; Weng, 1997, pp. 7-11; Zhuang, 1989; Ng, 1983.

sistema dei *guanshang* 官商, i "mercanti-funzionari, ed era già l'embrionale sistema dei mercanti *hong*, (*hang* 行) ovvero gli unici autorizzati a porsi da interlocutori ed intermediari dei commerci con gli europei.³

Per distinguere con chiarezza le imbarcazioni cinesi in base al luogo di provenienza, le autorità cinesi imposero una esplicita diversificazione dei colori: ad esempio, le navi del Fujian avevano gli alberi in verde ed i marchi di identificazione in rosso; le navi provenienti dal Guangdong erano in rosso, con i caratteri delle scritte in blu. Anche gli equipaggi variavano nel numero in base alle dimensioni delle imbarcazioni, secondo norme e regolamenti ben precisi. ⁴ Nell'insieme, le autorità del governo centrale intendevano tenere sotto stretta osservazione il flusso di commerci internazionali in entrata ed in uscita dai quattro porti dell'impero, nell'intento di poterlo ben delimitare e controllare: una mera chimera. Ben presto, la situazione sfuggì di mano: nel 1717, l'imperatore Kangxi emanava nuovamente il decreto di proibizione alla navigazione. Ancora una volta, il mercantilismo cinese veniva costretto alla clandestinità. Rimanevano escluse dal veto le Compagnie europee, cui continuava ad essere consentito l'approdo nelle città autorizzate.⁵

La scelta di Canton

Tuttavia, nei decenni durante i quali i traffici marittimi cinesi avevano goduto di un certo respiro, le marinerie cinesi avevano avuto uno sviluppo notevolissimo. La relativa libertà consentita, negli anni dal 1684 al 1717, aveva permesso al mercantilismo cinese di rafforzare i legami con le comunità d'oltremare sparse lungo tutte le coste dell'Oceano Indiano, di ampliare il volume dei commerci, di migliorare il tenore di vita. Anche il ricchissimo periodo Genroku 元禄, dal 1688 al 1703, in Giappone, sinonimo di "origine della felicità", contraddistinto da un notevole consumismo, aveva contribuito ad alimentare ed accrescere i traffici internazionali del mercantilismo cinese, nonostante le autorità Tokugawa avessero ben delimitato la comunità cinese di Nagasaki 長崎 all'interno del *Tōjin Yashiki* 唐人屋敷, "Residenza delle genti Tang", formalmente costituito nel 1689.6

Come si può immaginare, il grande sviluppo del network mercantile cinese era stato in parte a discapito dei commerci gestiti dagli europei: le basi europee erano profondamente dipendenti dalla mediazione delle giunche cinesi ancor più di prima, sebbene, con l'apertura dei quattro porti, fosse divenuto possibile raggiungere i litorali cinesi; ai mercantili europei era consentito approvvigionarsi autonomamente delle necessarie mercanzie direttamente presso la fonte, ma come si comprende, di certo in minima parte rispetto al flusso di commerci gestito dalle Compagnie europee. In effetti, la politica marittima dei primi Qing fu estremamente favorevole, nei risultati, all'espansionismo marittimo-commerciale

³ Dal termine yanghuohang 洋貨行, ditta autorizzata al commercio estero. Weng, 1997, p. 30.

⁴ Blussé, 1988, pp. 121-122.

⁵ Fu, 1966, pp. 122-127; Kessler, 1976, pp. 81-90; Tsao, 1974-75, pp. 108-130.

⁶ Weng, 1997, p. 8; Nagazumi, 1998, pp. 152-155; Carioti, 2006 (2007), pp. 1-34; Nagasaki kenshi, 1973; Yamamoto, 1983.

delle marinerie cinesi, ben oltre, probabilmente, ogni intenzione consapevole delle autorità mancesi. 7

Ma erano gli ultimi fuochi. Il rinnovarsi del veto sui mari nel 1717 (in atto dal 1717 al 1727), in concomitanza con le restrizioni del governo shogunale di Edo 江戸, che, con la più attenta e parca politica dello *shōgun* 将軍 Tokugawa Yoshimune 徳 川義宗, in carica dal 1716 al 1745, limitavano l'arrivo dei mercantili cinesi a soli trenta per anno, colpiva al cuore il mercantilismo cinese, tanto più che dalla proibizione ai traffici marittimi erano stati esplicitamente esclusi gli europei.8

All'apertura dei porti cinesi al commercio estero, con immediatezza avevano risposto le Compagnie europee. L'arrivo dei mercantili stranieri aveva dato vita di fatto ad un processo di profonda rivalità e competizione tra le città di Ningbo, Xiamen (Amoy) e Guangzhou (Canton). La città di Ningbo riprese ben presto il suo ruolo di connessione con l'arcipelago giapponese, quale era stato per secoli, e furono soprattutto Amoy e Canton a contendersi l'arrivo dei mercantili europei.9 Negli anni 1699-1715, la Compagnia Inglese inviava in Cina 43 navi, distribuite fra i due porti. Anche la Compagnia Francese raggiungeva la Cina nel 1699. La Compagnia Svedese e la Compagnia Danese pure arrivavano ai litorali dell'impero mancese con il sopraggiungere del Settecento. La Compagnia di Ostenda faceva altrettanto la sua comparsa a Canton nel 1717, per essere sciolta dopo pochi anni. 10 Brillava per la sua assenza, in quegli anni, la V.O.C. (Vereeinighde Oostindiesche Companie, "Compagnia Riunita delle Indie Orientali"): la Compagnia Riunita, mandava le sue rare navi a Canton fino al 1690, ma il fallimento dell'ambasceria di Vincent Paats degli anni 1685-87, inviata all'imperatore Kangxi, scoraggiava non poco l'Alto Consiglio di Batavia e la V.O.C. avrebbe atteso qualche decennio prima di riaffacciarsi ai litorali della Cina.11

Nel frattempo, le varie Compagnie europee si susseguivano sempre più febbrilmente ai porti cinesi. Nella competizione intestina, tra le varie città destinate ai traffici internazionali, Canton emergeva senza dubbio vincente, porto privilegiato di approdo e di approvvigionamento per gli europei. Anche per le autorità mancesi era giunto il momento di mettere ordine nei commerci internazionali dell'impero: tutto sommato, era preferibile concentrarli in un'unica destinazione, sì da potervi meglio esercitare il dovuto controllo. E la scelta ricadde su Canton: nel 1757, la città diveniva il solo porto aperto ai mercantili stranieri. Vi prendeva forma il sistema dei mercanti hong, trasformatosi nel 1760 in cohong (gonghang 公行), a sua volta parte integrante del sistema commerciale di Canton. Sotto la supervisione dello hoppo, come viene chiamato nei testi della E.I.C. (East India Company), la massima autorità sui commerci internazionali in transito a Canton, solo i mercanti autorizzati (hong) erano in possesso della delega ufficiale per fungere da interlocutori commerciali con gli stranieri in territorio cinese. 12

⁷ Weng, 1997, pp. 1-25; ; Gang, 1999; Gang, 1997; Carioti, 2006, a; Carioti, 2006, b.

⁸ Fu, 1966, pp. 122—127; Nagazumi, 1998, pp. 152-155; Ge-Wu-Cao, 1997; Nakamura, 1988; Lin, 1987.

⁹ Yuntaishan serviva prevalentemente il mercato interno. Weng, 1997, pp. 1-25; Ng, 1983.

¹⁰ Zhuang, 1998, pp. 195-198; Starkey-van Eyck-de Moor, 1997; van Goor, 1986.

¹¹ Wills, 1984, pp. 145-169; Gaastra, 2003; Gaastra, 1991; Boxer, 1979.

¹² Weng, 1997, pp. 1-25; Fu, 1966, p. 202; Luo, 2000; Morse, 1926.

Gli europei a Canton

Nel corso del loro insediamento a tutto il Settecento, le Compagnie europee misero in atto, come di consueto, le rispettive strutture organizzative nel dar vita alle sedi di Canton. A differenza di altre basi, dove avevano potuto esercitare indiscussa una piena autonomia, gli uffici europei di stanza a Canton, dovevano rispondere alle autorità cinesi, e sottostarne alle leggi. E dell'essere ospiti in un paese straniero nel pieno esercizio del diritto di sovranità, i delegati europei ebbero sempre consapevolezza, mai dimentichi del delicato rapporto, impari e nei fatti di sudditanza, nei confronti delle locali istituzioni e dei relativi funzionari. Ed in tal senso, ad esempio, le autorità olandesi di Canton facevano in modo che tutti i servants della V.O.C. osservassero scrupolosamente le leggi cinesi, mantenessero costantemente un contegno adeguato, nel parlare, nel vestire, nella pulizia personale, nei modi, nonché un comportamento corretto ed estremamente rispettoso, sia all'interno del quartiere olandese, sia all'esterno, nella zona condivisa con le altre Compagnie. Era essenziale, per gli europei di stanza a Canton, non contravvenire minimamente alle leggi cinesi.¹³

L'area delle basi europee era situata nella sottile striscia di territorio assegnata alle varie Compagnie, ed affacciava su Whampoa, la baia di attracco dei mercantili europei in arrivo a Canton; era un territorio appositamente destinato alle Compagnie europee, il cui ingresso era vietato alla popolazione cinese di Canton: vi avevano accesso le autorità cinesi, e, limitatamente, gli hong in affari con gli stranieri. Viceversa, anche ai delegati europei era precluso l'accesso alla città cinese. In effetti, esisteva una sorta di zona neutrale tra i due insediamenti, quello propriamente cinese della città di Canton e quello europeo; in questa zona intermedia, i ricchi mercanti cinesi a volte avevano una seconda abitazione, luogo di incontro, in caso di occasioni speciali o di festività, dove venivano organizzati banchetti e rinfreschi con gli ospiti europei. Era una piacevole opportunità di vita sociale per i solitari delegati stranieri, sebbene connessa sia pure indirettamente al lavoro: mantenere rapporti cordiali e di amichevole frequentazione era parte integrante della "trattativa commerciale" con la controparte cinese. Una lunga contrattazione si associava infatti alle sottoscrizioni di accordi commerciali, caratterizzata da modalità ben precise, secondo le consuetudini cinesi, ed accompagnata da un reciproco scambio di doni.14

Il rapporto con le autorità cinesi era mediato, come già menzionato, dai mercanti *hong*, ma necessitava anche, nei rari casi in cui i delegati europei erano al cospetto dei funzionari cinesi, della presenza di un interprete, con tutte le lacune che in genere si accompagnavano all'insoddisfacente colloquio. Fino ai primi del Settecento era ancora in uso il portoghese, poi si cominciò ad utilizzare un inglese ibrido, misto con il portoghese, ed arricchito di una varia terminologia in cinese e malese.¹⁵

¹³ Liu, 2009, pp. 43-62; Weng, 1997, pp. 1-25; Starkey-van Eyck-de Moor, 1997; van Goor, 1986.

¹⁴ Liu, 2009, pp. 43-62; Haneda, 2009, a; Starkey-van Eyck-de Moor, 1997; van Goor, 1986.

¹⁵ Liu, 2009, pp. 43-62; Haneda, 2009, b, pp. 13-23.

Generale riassetto degli equilibri internazionali

L'assenza della Compagnia Riunita dai litorali cinesi si protrasse fino al 1728, per quasi un quarantennio, se calcoliamo l'ultima nave del 1690, ma di fatto fu maggiore. Ed è indubbio che la sconfitta subita a Taiwan nel 1662, nonché la profonda delusione sperimentata nelle frustranti trattative con i Qing avessero pesato non poco nelle scelte della Compagnia Riunita, sì da spingerla a concentrare la sua attenzione e la sua politica commerciale verso altre sedi ed altri mercati. 16

Tuttavia, gli eventi occorsi in Cina erano stati di fatto preludio ad un momento di generale riorganizzazione della V.O.C., nonché di riordino delle priorità da perseguire. Nel 1702, la Compagnia Riunita celebrava il suo centenario. Si trattava di una data significativa: nei fatti, la V.O.C. era l'impresa nazionale più ricca ed importante dei Paesi Bassi, dava lavoro a migliaia di dipendenti, provvedeva con successo a rifornire le casse dello stato, portava in alto la bandiera dell'Olanda, aveva sedi e basi in tutta l'Asia ed una flotta in perfetto assetto, e commerciale e militare.¹⁷

Ma la struttura portante della Compagnia Riunita delle Indie Orientali cominciava a scricchiolare. E già apparivano i primi raffronti perdenti con la rivale Compagnia Inglese, la cui tabella di marcia, in rotta per le Indie, risultava più veloce ed efficiente di quella olandese. I *Diciassette Signori*, l'organo direttivo supremo della Compagnia Olandese, avevano sperato che la fondazione di una "Nuova" Compagnia Inglese, in competizione con la "Vecchia", potesse indebolire l'espansione inglese in Asia, ma non era stato così: negli anni 1702-1709 le due Compagnie inglesi si erano fuse insieme, rafforzando grandemente le loro potenzialità. Inoltre, proprio la Cina rappresentava, sia per la V.O.C. che per la E.I.C., la meta più ambita. E già dal 1701, la Compagnia Inglese aveva aperto i suoi uffici a Canton, sicuramente con grande anticipo sulla V.O.C.. Ma non era solo sul tempismo in questione, che la Compagnia Inglese sorpassava la Compagnia Riunita: nei numerosi scali internazionali delle rotte orientali, sia nelle basi comuni che nei singoli avamposti, la rivalità tra la Compagnia Inglese e la Compagnia Riunita si accresceva di giorno in giorno a vantaggio degli inglesi. 19

Va inoltre detto, che anche la natura del commercio stava mutando, con il Settecento, e l'esportazione del tè dalla Cina diveniva un bene fondamentale dei commerci in Asia, perché molto richiesto nei mercati europei. Ma, la Compagnia Riunita, astenendosi dal mandare i suoi mercantili a Canton fino al 1728, continuava a rifornirsi di tè a Batavia, comprandolo dalla giunche cinesi, sebbene fosse stata proprio una nave della Compagnia Riunita ad introdurre il tè per la prima volta in Europa, nel 1610. Nel corso del Seicento, la V.O.C. aveva continuato saltuariamente a portare il tè nei mercati europei, ma, fu tra la fine del secolo XVII ed i primi decenni del XVIII, che il tè incontrò un grande apprezzamento, divenendo la bevanda più amata in Europa. Nel frattempo, la Compagnia Inglese

¹⁶ Carioti, 2008; Carioti, 2006, a, pp. 219-240.

¹⁷ Gaastra, 2003; Gaastra, 1991; Boxer, 1979.

¹⁸ Boxer, 1979, p. 55; Morse, 1926.

¹⁹ Boxer, 1979, pp. 52-72; Morse, 1926; Gaastra, 2003; Gaastra, 1991.

faceva del tè uno dei prodotti di commercio più importanti, divenendone a partire dalla seconda metà del Settecento, il principale esportatore. Anche l'oppio cominciava a penetrare in territorio cinese attraverso la mediazione europea, soprattutto inglese.²⁰

Le piantagioni di caffé che la V.O.C. impiantava e sviluppava, in alternativa, nell'isola di Java non riuscivano ad avere riscontro nei mercati asiatici, sebbene trovassero una buona risposta in Europa: il caffé, tuttavia, non poteva rivaleggiare con la ben più significativa domanda di tè. Contestualmente al grande entusiasmo suscitato dalla bevanda in Europa, i servizi da tè, così come tutta l'oggettistica in porcellana, divenivano un importantissimo bene di commercio in viaggio per il Vecchio Continente. E la V.O.C., già dal Seicento, aveva infatti trovato una sua dimensione commerciale nell'esportazione in Europa di porcellane, cinesi e giapponesi, grazie anche e soprattutto all'esclusiva base in Giappone, nella piccola isola artificiale di Deshima 出島. Per contro, l'argento giapponese scarseggiava, a causa della politica protezionistica del bakufu 幕府 Tokugawa 徳川, e veniva in parte sostituito nei traffici della V.O.C. da altri metalli procurati anche nei porti della Persia. Il pepe, tra le varie spezie, continuava ad essere una mercanzia importante per la Compagnia Riunita, ma non primeggiava più come una volta nei traffici marittimi.²¹ In altre parole, la Compagnia Riunita, che, tra la fine del Seicento ed i primi del Settecento, viveva una delicata fase di riassetto ed un disagio complessivo, e nella struttura e nelle funzioni della sua organizzazione, non riusciva a tenere il passo con le notevoli e rapide trasformazioni in atto: era l'inizio di un inesorabile declino. L'intero contesto internazionale dell'Asia Orientale era mutato, sia nell'assetto politico, sia nella natura dei commerci: era il secolo degli inglesi.

E sicuramente il confronto incessante, e perdente, con la Compagnia Inglese, contribuì non poco al declino della Compagnia Riunita, costretta gradualmente a cedere molte delle sue postazioni alla rivale inglese, anche a causa delle guerre anglo-olandesi che si susseguivano a singhiozzo, fino a quella fatale del 1780-83. La V.O.C. era battuta dalla Compagnia Inglese su due distinti fronti, che finivano con il sommarsi: nella competizione commerciale sulle rotte asiatiche, dove la V.O.C. perdeva di giorno in giorno terreno rispetto alla meglio organizzata, più agile e più forte E.I.C.; sul fronte militare, per i conflitti tra i Paesi Bassi e l'Inghilterra, che terminavano con la sconfitta olandese ed il risarcimento del nemico, ovvero cedendo all'Inghilterra le basi in Asia della Compagnia Riunita. Non v'è dubbio che i danni inferti alla V.O.C. in tal modo fossero enormi, a cominciare dalla totale esclusione olandese dal mercato indiano.²²

²⁰ Boxer, 1979, pp. 73-107; Zhuang, 1998, pp. 193-216; Zhuang, 1993.

²¹ Boxer, 1979, pp. 52-107; Gaastra, 2003, pp. 59-65; Blussé, 1988; Arano, 2003; Kamiya-Kimura, 2002.

²² Boxer, 1979, pp. 73-107; Gaastra, 2003; Gaastra, 1991; Morse, 1926.

L'esperienza fallimentare della cohong

La presenza della V.O.C. a Canton, pertanto, non fu certo esclusiva, in quanto si affiancò alla pre-esistente Compagnia Inglese; entrambe, tuttavia, furono le più significative tra le partecipazioni europee. All'anno 1728, la E.I.C. aveva al suo attivo già quasi un trentennio di esperienza nei commerci in territorio cinese, e ciò voleva dire molto in un contesto nel quale le cosiddette *guanxi* 關係, ovvero le "relazioni" giuste e l'amicizia di persone influenti, erano parte integrante delle contrattazioni, delle compravendite e dunque degli affari. Se in un primo periodo, lo *hoppo*, la massima autorità cinese sui commerci internazionali a Canton, era stato disponibile al dialogo ed alla consultazione nei confronti dei delegati delle Compagnie europee, che avevano facoltà di incontrarlo ed interpellarlo con relativa facilità, nel tempo questi si trasformò in un potentissimo burocratemercante, del tutto inaccessibile.²³

Di fatto, dunque, gli unici con cui divenne possibile rapportarsi, per stabilire relazioni commerciali, rimasero gli *hong*, ovvero i mercanti in possesso di debita autorizzazione, a loro volta posti sotto la direzione ed il controllo dello *hoppo*. Attraverso gli *hong*, i delegati europei potevano far pervenire le eventuali richieste allo *hoppo*, e sempre attraverso la loro mediazione dovevano provvedere ad assolvere ai doveri imposti dalle autorità cinesi a Canton, sia di natura economica, quali il pagamento delle dovute tasse, sia compiti di vario genere, che regolavano l'insediamento straniero in territorio cinese. Trovare dunque dei mercanti *hong* affidabili e di provata onestà, che, pur nel realizzare i propri profitti, riuscissero a seguire al contempo gli affari in comune in maniera adeguata anche nell'interesse delle Compagnie europee, non si rivelava di certo un compito agevole: a Canton, gli europei erano in aspra rivalità per accaparrarsi i migliori mediatori commerciali.²⁴

Per tutto il corso del Settecento, le Compagnie europee furono testimoni ed oggetto delle scelte politiche del governo cinese ed attraversarono pertanto varie fasi della politica marittima delle autorità imperiali Qing, che nel 1757, come già affermato, avevano limitato alla sola Canton l'apertura al commercio internazionale: il provvedimento del 1760 ne rafforzava l'efficacia, con la costituzione della *cohong*, l'associazione che riuniva insieme tutti i mercanti *hong*, con l'esplicito avallo governativo. In tal modo, tutti gli europei erano costretti, senza alcuna libertà di manovra, ad acquistare le mercanzie sulla base di prezzi stabiliti ed imposti proprio attraverso la *cohong*. Per le autorità cinesi la costituzione della *cohong* significava liberarsi della gestione dei commerci con gli europei, ed ottenere maggiori profitti.²⁵

Tuttavia, come si comprende, una tale istituzione, cui era nei fatti affidato ogni rapporto con le Compagnie europee, creava non pochi problemi dal punto di vista economico, sia ai delegati europei, sia agli stessi mercanti cinesi. La *cohong* raccoglieva al suo interno i mercanti *hong* più potenti ed affermati, ma tagliava

_

²³ Morse, 1926; Zhuang, 1993; Liu, 2009, pp. 43-62; Weng, 1997.

²⁴ Weng, 1997, pp. 26-78; Zhuang, 1993, pp. 1-51; Starkey-van Eyck-de Moor, 1997; van Goor, 1986.

²⁵ Rowe, 1998, pp. 173-187; Zhuang, 1989; Weng, 1997; Luo, 2000.

fuori tutti gli altri, e, impedendo una partecipazione più ampia, azzerava di fatto ogni possibilità di diffusione dei profitti. Inoltre, gli stessi appartenenti alla *cohong*, pur nel godere inizialmente di uno straordinario privilegio, nel tempo furono costretti a destinare percentuali sempre più ingenti del loro profitto al pagamento delle imposte. Per di più, poiché rispondevano economicamente dei traffici con gli europei con capitali propri, in caso di transazioni svantaggiose o addirittura fallimentari, le perdite dei mercanti *hong* divenivano insostenibili, in quanto in ogni caso dovevano corrispondere alle autorità cinesi le imposte dovute. Stretti in una morsa dalle tassazioni sempre più ingenti sui commerci con gli europei e dal ruolo intrinseco di totale responsabilità nella gestione di tali rapporti, i mercanti della *cohong* furono le prime vittime di questa sorta di monopolio.²⁶

Parallelamente, tale sistema rendeva sempre meno attraente il commercio di Canton anche per le Compagnie europee, impossibilitate a contrattare i prezzi stabiliti e costrette a transazioni sempre meno soddisfacenti. E la E.I.C., ad esempio, cercava in più occasioni di eludere le imposizioni sui prezzi, recandosi con le sue flotte nei porti minori del Fujian, e contravvenendo in tal modo, in pieno, alle leggi Qing. Le locali autorità del Fujian in un primo tempo accolsero favorevolmente la furba iniziativa inglese, poiché, come si comprende, dava respiro economico alle zone interessate; tuttavia, dietro intervento delle autorità centrali, anche i funzionari locali dovettero allinearsi alla politica governativa e la Compagnia Inglese fu ben presto respinta e rimandata indietro.²⁷

E proprio nella generale insoddisfazione suscitata dall'esistenza della *cohong*, si insinuò e si sviluppò nuovamente il commercio "privato" ufficioso e clandestino, sia cinese sia europeo, ai limiti ed oltre la legalità, decretando nei fatti il fallimento dell'associazione governativa di mercanti *hong*. Le giunche cinesi, quelle che incessantemente avevano continuato a rifornire le basi delle Compagnie europee in Asia, ugualmente colpite dal monopolio esercitato dalla *cohong*, si mossero di conseguenza, rifornendo ancor più di prima gli europei lontano da Canton. Per loro conto, le Compagnie europee, erano altrettanto ben felici di approvvigionarsi a prezzi più moderati delle stesse mercanzie. Va senza dire, che mantenendo le loro sedi nel porto di Canton, continuavano anche a rifornirsi attraverso la poco conveniente *cohong*.

Un analogo espediente, tuttavia, trovavano anche altri mercanti europei "indipendenti", che stanchi dei monopoli a lungo detenuti ed imposti dalle Compagnie europee, ognuna nel suo ambito territoriale e di appartenenza, cominciarono a dar vita ad associazioni senza nazionalità, di "bandiera neutrale", proprio al fine di scavalcare le Compagnie nazionali: nasceva il cosiddetto country trade, un commercio privato che sfuggiva ai monopoli delle Compagnie europee e che si basava su legami e contrattazioni di natura personale: in questo, il country trade presentava molte analogie con il "commercio delle giunche", sia per la natura privata del sistema, sia per le modalità di network seguite. ²⁸

²⁶ Zhuang, 1993, pp. 1-51; Weng, 1997, 1-25, 26-78.

²⁷ Fu, 1966, pp. 200-204, 215-228; Weng, 1997, 1-25, 26-78.

²⁸ Weng, 1997, 1-25, *passim*; Zhuang, 1993; Starkey-van Eyck-de Moor, 1997; van Goor, 1986.

E con questi mercanti autonomi, che viaggiavano su mercantili privati senza identità nazionali, di composizione eterogenea ed internazionale, si segnavano le sorti delle Compagnie di bandiera, nonché il definitivo declino del mercantilismo cinese. Erano state gettate le basi delle future trasformazioni dell'Ottocento.

BIBLIOGRAFIA

- ARANO Yasunori 荒野泰典, Edo bakufu to Higashi Ajia 江戸幕府と東ァジァ, Tōkyō東京, 2003
- BLUSSÉ Leonard, Strange Company. Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia, Dordrecht, Holland Providence, USA, 1988
- BLUSSÉ Leonard Gaastra Femme (a cura di), On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect, Aldershot Brookfield, USA Singapore Sydney, 1998
- BOXER Charles Ralph, Jan Company in War and Peace 1602-1799, Hong Kong, 1979
- CARIOTI Patrizia, Cina e Giappone sui mari nei secoli XVI e XVII, Napoli, 2006, a
- CARIOTI Patrizia, "Haiwai huaren 海外華人: la diaspora cinese, dall'antichità ai primi Qing 清", in Paolo Santangelo e Valeria Variano (a cura di), Dal Zhejiang alla Campania. Alcuni aspetti della migrazione cinese, Napoli, 2006, pp. 61-106, b
- CARIOTI Patrizia, "La transizione dinastica Ming-Qing nel contesto dell'Asia Orientale", in Aldo Caterino (a cura di), Riflessi d'Oriente. L'immagine della Cina nella Cartografia Europea, Genova, 2008
- CARIOTI Patrizia, "The Origins of the Chinese Community of Nagasaki, 1571-1635", in Paolo Santangelo (a cura di), *Ming Qing Yanjiu*, Napoli, 2006 (2007), pp. 1-34
- CHEN Bisheng 陳碧笙, Shijie huaqiao huaren jianshi 世界華僑華人間史, Xiamen 夏門 1991
- CHEN Xiyu 陳希育, Zhongguo fanchuan yu haiwai maoyi 中國帆船與海外貿易, Xiamen 夏門, 1991
- Fu Lo-shu, A Documentary Cronicle of Sino-Western Relations (1644-1820), Taipei, 1966
- GAASTRA Femme S., De geschiedenis van de VOC (La storia della VOC), Leiden, 1991 GAASTRA Femme S., The Dutch East India Company. Expansion and Decline, Leiden, 2003
- GANG Deng, Chinese Maritime Activities and Socioeconomic Development, Westport, Connecticut – London, 1997
- GANG Deng, Maritime Sector, Institutions and Sea Power of Premodern China, Westport, Connecticut London, 1999
- GE Jianxiong 葛劍雄 Wu Songdi 吳松弟 CAO Shuji 曹澍基, Zhongguo yimin shi 中國移民史, 6 voll., Fuzhou 福州市, 1997
- VAN GOOR J., Trading Company in Asia 1600-1830, Utrecht, 1986
- ISRAEL Jonathan I., Dutch Primacy in World Trade 1585-1740, Oxford 1991
- HANEDA Masashi (a cura di), Asian Port Cities, 1600-1800. Local and Foreign Cultural Interactions, Tōkyō, 2009, a

- HANEDA Masashi, "Canton, Nagasaki and the Port Cities of the Indian Ocean: A Comparison", in HANEDA Masashi (a cura di), *Asian Port Cities*, 1600-1800. Local and Foreign Cultural Interactions, Tōkyō, 2009, pp. 13-23, b
- KAMIYA Nobuyuki 紙屋敦之 KIMURA Naoya 木村直也, Kaikin to sakoku 海禁と鎖国 (Nihon Rekishi 日本歴史, 14), Tōkyō 東京, 2002
- KESSLER Lawrence D., K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule, 1661-1684, Chicago London, 1976
- KISHI Toshihiko 貴志俊彦 ARANO Yasunori 荒野泰典 KOKAZE Hidemasa 小風秀雅, Higashi Ajia no jidaisei 東アジアの時代性, Tōkyō 東京, 2005
- LACH Donald F. VAN KLEY Edwin J., Asia in the Making of Europe, voll. 3, Chicago London, 1993
- LI Jinming 李金明 LIAO Dake 廖大珂, Zhongguo gudai haiwai maoyi shi 中國古代海外貿易史, Nanning 南寧市, 1995
- LIN Renchuan 林仁川, Mingmo Qingchu siren haishang maoyi 明末清初私人海上貿易, Shanghai 上海, 1987
- LIU Yong, "The Commercial Culture of the VOC in Canton in the Eighteenth Century", in Haneda Masashi (a cura di), *Asian Port Cities*, 1600-1800. Local and Foraign Cultural Interactions, Tōkyō, 2009, pp. 43-62
- LUO Wei 駱偉, Guangdong wenxian zonglu 廣東文獻錄, Guangdong 廣東, Guangzhou廣州市, 2000
- MORSE H.B., The Chronicles of the East India Company Trading to China, voll. 4, Oxford, 1926.
- Nagasaki kenshi 長崎県史 (Hanseihen 藩政編), Tōkyō 東京, Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館, 1973
- NAGAZUMI Yōko, "From Company to Individual Company Servants: Dutch Trade in Eighteenth-century Japan", in Blussé Leonard Gaastra Femme (a cura di), On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect, Aldershot Brookfield USA Singapore –Sydney, 1998, pp. 147-172
- NAGAZUMI Yōko 永積洋子, Kinsei shoki no gaikō 近世初期の外交, Tōkyō 東京, 1990 NAKAMURA Tadashi 中村質, Kinsei Nagasaki bōekishi no kenkyū 近世長崎貿易史の研究, Tōkyō 東京, 1988
- NG Chin-keong, Trade and Society. The Amoy Network on the China Coast 1683-1735, Singapore, 1983
- ROWE William T., "Domestic Interregional Trade in Eighteenth-century China", in Blussé Leonard Gaastra Femme (a cura di), On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect, Aldershot Brookfield USA Singapore –Sydney, 1998, pp. 173-192
- STARKEY David J. VAN EYCK van Heslinga E.S. DE MOOR J.A., Pirates and Privateers. New Perspectivies on the War and Trade in the Eighteenth and Nineteenth Centuries, Exeter, UK, 1997
- TSAO Kai-fu, "K'ang-hsi and the San-fan War", Monumenta Serica, XXXI, 1974-75, pp. 108-130
- WENG Eang Cheong, Hong Merchants of Canton. Chinese Merchants in Sino-Western Trade, 1684-1798, Richmond, Surrey, 1997

WILLS John E.Jr., Embassies and Illusions. Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-his, 1666-1687, Harvard Un. Press., Cambridge, 1984

YAMAMOTO Kitsuna 山本紀綱, Nagasaki Tōjin Yashiki 長崎唐人屋敷, Tōkyō 東京, 1983

ZHANG Yanxian 張炎憲, Zhongguo haiyang fazhan shilun wenji 中國海洋發展史論文集, III, Taibei 台北, 1989

ZHUANG Guotu 莊國土, Zhongguo fengjian zhengfu de huaqiao zhengce 中國封建的華僑政策, Xiamen 夏門, 1989

ZHUANG Guotu, "The Impact of the International Tea Trade on the Social Economy of Northwest Fujian in the Eighteenth Century", in Blussé Leonard – Gaastra Femme (a cura di), On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect, Aldershot – Brookfield, USA – Singapore – Sydney, 1998, pp. 193-216

ZHUANG Guotu, The International Tea Trade and Western Commercial Expansion into China in 1740-1840, Xiamen, 1993

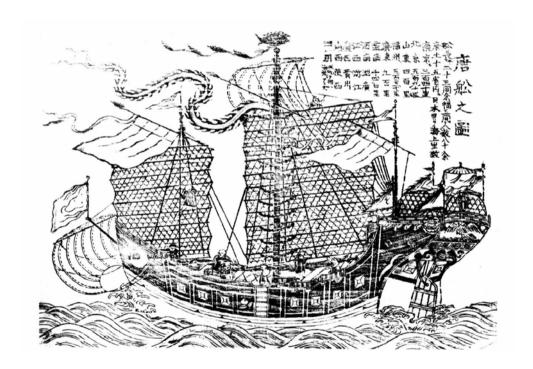


Fig. 1 Nave cinese

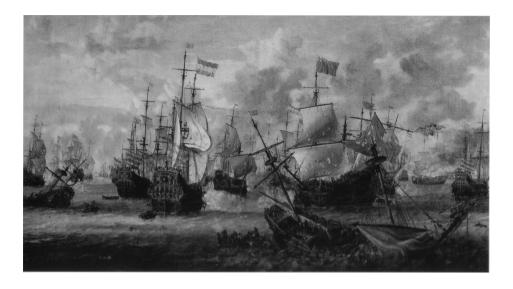


Fig. 2 Battaglia navale tra la flotta inglese e la flotta olandese, 1666

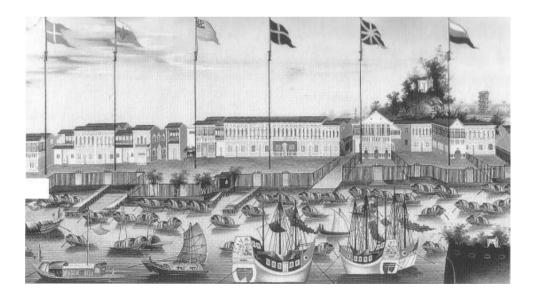


Fig. 3 Le concessioni straniere a Canton

YANG GUIFEI METAMORFOSI DI UN MITO

Sandra Marina Carletti

"发思古之幽情", 往往为了现在。"Fantasticare sulle cose del passato" è sempre in funzione del presente.
Lu Xun¹

Ci sono immagini, topoi, storie che ritornano con tale frequenza che possono segnare e identificare un'intera tradizione: Odisseo/Ulisse, che da Omero a Joyce, passando per Dante, non ha mai smesso di essere raccontato, ne è un classico esempio per la tradizione occidentale. Ciò è tanto più vero per una cultura che della citazione² e delle allusioni letterarie, delle "continuazioni" e dei richiami intertestuali in genere ha fatto un'arte. Anche la Cina ha le sue storie ricorrenti.

La vicenda, nei suoi tratti fondamentali del tutto storica,4 dell'infelice amore del (vecchio) imperatore Xuanzong 玄宗 (685-762; r. 712-756) per la bellissima (e giovane) Yang Yuhuan⁵ 杨玉环 (719-756) è una di queste storie, forse la più compiuta e celebre, anche al di fuori dei confini della Cina. 6 Soprattutto il drammatico epilogo a Mawei ha da subito catturato l'immaginazione degli scrittori ed è sistematicamente al centro di tutti i testi: dice di un amore che dura oltre la morte, ma anche della minaccia che implica quando porta ad abbandonare i propri doveri istituzionali. È il contrasto tra il sentimento privato e la responsabilità pubblica, tra l'amore per il paese e l'amore per una donna: l'ennesima versione della femme fatale che qing cheng qingguo 倾城倾国 ("fa cadere le città e crollare gli stati"), un tema ovviamente molto caro a una cultura così misogina come quella confuciana. Anche gli storici tradizionali più arcigni non hanno nulla di specifico da rimproverare alla giovane concubina, ma sia le storie ufficiali che quelle popolari considerano tutte, più o meno esplicitamente, la "scandalosa relazione" come la causa principale della conclusione rovinosa del lungo regno di Xuanzong: e la vicenda storica, un regno di quasi mezzo secolo ancora oggi ricordato per la sua magnificenza, forse l'apice della cultura e civiltà cinese, messo in grave crisi da una donna (e la dinastia Tang non tornerà più al suo antico splendore) non poteva che confermare il

¹ Lu Xun, 1981, vol. V, p. 571.

² Chemla - Martin - Pigeot, 1995.

³ Huang, 2004.

⁴ Un'ampia selezione di fonti storiche e letterarie è in Levy, 1958. Vedi anche Kroll, 1985.

⁵ Questo il vero nome della concubina, nota soprattutto come Yang Guifei 杨贵妃, la "preziosa concubina Yang". "Guifei" era il rango più elevato tra le concubine, secondo solo all'imperatrice.

⁶ Sulla ricezione e rielaborazione della ["]leggenda" di Yang Guifei in Giappone, vedi Nakagawa Graham, 1998. La storia ha acceso la fantasia anche di autori occidentali, come Soulié de Morant e l'italiano Di Giura.

letterato confuciano nella sua misoginia. Nei testi non manca mai un commento sulla passione del vecchio imperatore, disdicevole e foriera di disgrazie per l'impero; e lo stesso Bai Juyi 白居易 (772-846), l'autore dei più celebri versi sull'argomento, secondo Chen Hong 陈鸿,

non solo era commosso da questi fatti, ma intendeva anche mettere in guardia dalle belle donne e lasciare un ammaestramento alle generazioni a venire, per bloccare la strada a future calamità.⁷

Ma è anche una "storia d'amore", o almeno quanto di più simile a una storia d'amore la tradizione cinese ci abbia tramandato, che per secoli ha commosso generazioni di cinesi. Sempre narrata dalla parte dell'imperatore.

Non è questo il luogo per una rassegna completa dei testi (poesia, narrativa, teatro, letteratura popolare) sul tema: solo per la poesia della dinastia Tang ne è stato recentemente raccolto un intero volume di quasi cento componimenti.8 Gli episodi principali sono sempre gli stessi, e risalgono innanzitutto alle storie dinastiche (Jiu Tang shu 旧唐书 e Xin Tang shu 新唐书), a Sima Guang 司马光 (1019-1086) e a Yang Taizhen waizhuan 杨太真外传, una biografia parzialmente romanzata di Yue Shi 乐史 (930-1007), variamente combinati a segnalare piccole variazioni nell'interpretazione o diverse sensibilità.9

Ma sono soprattutto i versi di Bai Juyi¹⁰ che hanno fondato il mito di Yang Guifei: naturalmente "not an historical depiction of verifiable episodes but rather a poetic allegory of the perfect love", ¹¹ "the romanticized retelling of the love affair". ¹² Sono centoventi versi tra i più celebri della poesia cinese: le citazioni di frammenti e i richiami intertestuali sono incalcolabili e ininterrotti per oltre dieci secoli.

Ma nel XX secolo, con il movimento del Quattro maggio, si pone pressante l'esigenza di "ripensare la storia": tutta la tradizione viene riscritta, una nuova tradizione "inventata". ¹³ E anche la storia di Xuanzong e Yang Guifei (e la tradizione letteraria relativa) viene rivisitata secondo le nuove convinzioni e i nuovi parametri, sia sul piano critico¹⁴ che in testi letterari.

Il racconto storico occupa un posto importante nella produzione narrativa della "nuova letteratura": il boom del genere (si parla di lishi xiaoshuo re 历史小说热) si

⁹ Bai Juyi raccoglie anche una delle tante leggende fiorite intorno ai due personaggi e che, forse proprio grazie alla sua autorevolezza, è stata letterariamente molto produttiva: l'evocazione dello spirito di Yang Guifei e l'incontro in sogno con il vecchio imperatore (una parte della storia tradizionale che ha

⁷ Chen Hong, 1985, p. 4818. Per una traduzione in inglese, vedi Levy, 1958, pp. 172-178.

⁸ Jin, 2002.

Yang Guifei e l'incontro in sogno con il vecchio imperatore (una parte della storia tradizionale che ha meno interessato i narratori del XX secolo).

10 "Changhen ge" 长恨歌, in Bai, 1985, pp. 4818-4820. Del testo esistono numerosissime traduzioni: vedi

[&]quot;Changhen ge" 长恨歌, in Bai, 1985, pp. 4818-4820. Del testo esistono numerosissime traduzioni: vedi ad esempio, "The Song of Lasting Regret", in Mair, 1994, pp. 478-485. Sull'opera di Bai Juyi, vedi Waley, 1949.

¹¹ Levy, 1962, p. 1.

¹² Mair, 1994, p. 478.

¹³ Wang, 2001; Doleželová-Velingerová - Král, 2001.

¹⁴ Ne hanno scritto, ad esempio, Chen Yinke 陈寅恪 (1890-1969) e Yu Pingbo 俞平伯 (1900-1990).

avrà con gli anni '30, dopo che i fatti di Shanghai del 1927 hanno reso difficile parlare esplicitamente del presente; ma anche gli anni '20 vedono una cospicua produzione di racconti storici, un genere in cui si cimentano i principali protagonisti della letteratura moderna. ¹⁵ In parziale rottura con i precetti tradizionali sul racconto storico che volevano una stretta aderenza ai fatti (yan bi you ju 言必有据, una sorta di appendice o supplemento dei testi storici ufficiali, zhengshi zhi bu 正史之补), il racconto storico moderno si presenta da subito come una fusione di antico e moderno (ronggu zhujin 融古铸今), i personaggi del passato si fanno interpreti del pensiero dell'autore e gli eventi storici sono narrati per adombrare, talvolta neanche tanto, fatti del presente. Sono tutti testi con un fortissimo legame con il contesto storico, sempre al servizio del presente (wei xianshi shehui fuwu 为现实社会服务), tanto da poter essere considerati una variante dello zawen (zawen de bianti 杂文的变体). ¹⁶

Sono quindi i problemi sociali, culturali e politici del momento che vengono rappresentati nei racconti storici degli anni '20-'30. È in questo contesto che Yang Guifei viene riscoperta, una donna tra le più celebri del passato della Cina, che ha raggiunto il massimo successo che la società tradizionale permettesse ad una donna, resa immortale da versi celeberrimi: una gloria postuma con la quale (questa la scoperta degli intellettuali del XX secolo) è stata per secoli occultata la sua condizione di vittima. E Yang Guifei conosce nuove molteplici e inedite vite.

"Ma la ri-scrittura della storia scritta da uomini continuava a essere monopolio maschile, e anche nella nuova interpretazione la voce dell'io femminile, da sempre soffocata, continuava a restare muta". ¹⁷ Shen Zufen è tra le pochissime a violare questo campo "nobile" e da sempre maschile. Sotto la sua penna Yang Guifei diventa il simbolo delle donne cinesi di sempre, e il suo dolore "la tragedia di tante e tante donne, sin dall'antichità". ¹⁸

Shen Zufen 沈祖棻 (1909-1977) è una delle numerose scrittrici-meteora che hanno animato la scena letteraria cinese nei primi decenni del XX secolo. La sua produzione narrativa è tutta concentrata negli anni '30 e soprattutto i racconti storici furono accolti positivamente dalla critica e dai lettori, tanto da guadagnarle l'apprezzamento di "Jiangnan cainü 江南才女". Nota finora esclusivamente per la sua opera poetica e gli studi storico-filologici ai quali dopo gli anni '30 si dedicherà in modo esclusivo (insieme al marito, pure studioso di letteratura classica e poeta, Cheng Qianfan 程千帆, 1913-2000), la recente riscoperta dei suoi racconti storici che "rivisitano e ripensano la storia da un punto di vista femminile" è il frutto delle nuove tendenze della critica letteraria in Cina. A una notevole conoscenza del fatto storico e della tradizione letteraria, Shen unisce un grande interesse e cura nella descrizione psicologica dei personaggi, ²⁰ riuscendo a farne emergere "significati

¹⁵ Li, 1988; idem, 1990; Wang - Yu, 1998.

¹⁶ Li, 1990, p. 39.

¹⁷ Xu Shulei, 1999, p. 1.

¹⁸ Shen Zufen, 1999, p. 89.

¹⁹ Xu Shulei, 1999, p. 2.

²⁰ Yan Jiayan (1994, p. 9) parla addirittura di "racconti psicanalitici". Freud è menzionato già da Lu Xun a proposito di *Butian* 补天, la prima delle "vecchie storie rinarrate" (Lu Xun, 1981, vol. II, p. 341); ma

che non erano mai stati scritti".21

Pubblicato inizialmente su Wenyi yuekan 文艺月刊 VIII,6 (1.6.1936) di Nanchino, Mawei yi 马嵬驿 (La stazione di posta di Mawei)²² si svolge nel brevissimo arco di tempo tra l'arrivo del corteo imperiale a Mawei (la località non distante da Chang'an dove la situazione precipita, e si smaschera la vera natura del rapporto tra l'imperatore e la concubina) e la morte tragica di Yang Guifei. Shen Zufen guida il racconto tutto dentro il mondo interiore della protagonista, nei suoi ricordi e stati d'animo oscillanti tra esaltazione e disperazione, seguendo la "crescita" del suo personaggio da giovane ragazza piena di fantasie e sogni romantici, alla dedizione totale e simbiotica ("ormai da molto tempo lei vive la vita di lui, prova i suoi stessi sentimenti"23), allo sgomento per la scoperta del tradimento, alla fine consapevole e piena di dignità, un particolare questo messo in grande rilievo nel contrasto con la pochezza mostrata dall'imperatore. Praticamente privo di azione, solo pochi inserti interrompono il filo dei pensieri e delle apprensioni di Yang Guifei, per riferire qualche dialogo con l'imperatore e descrivere alcuni ambienti o oggetti di particolare significato: descrizioni minuziose, dove la lingua, per il resto piuttosto piana e scorrevole, si fa improvvisamente preziosa e il lessico particolarmente ricercato; degna di nota la lunga e dettagliata descrizione del bellissimo corpo di Yang Guifei, sostanzialmente convenzionale ma forse unica nella letteratura cinese moderna.²⁴

La Yang Guifei che ne emerge è una eroina drammatica e romantica che parla il linguaggio del Quattro maggio, sia nella rappresentazione delle sue aspirazioni giovanili (nel lungo flashback iniziale) sia nello smascheramento dell'inganno che la tradizione confuciana ha tramandato (soprattutto nel monologo finale):

Adolescente e bellissimo germoglio, pensa anche all'amore, e come tutte le ragazze aveva per il suo futuro luminose aspettative e grandi speranze. Spesso fantasticava sulla sua vita futura, una vita bella e libera con un bel ragazzo che amava riamata, una famiglia felice... [...]

Per formazione e temperamento, detestava tutto ciò che riguardava la famiglia imperiale. [...] aveva letto molto, e dalla storia aveva appreso che gli imperatori erano tutti dispotici, dissoluti e spietati, potevano per semplice

_

l'analisi psicanalitica nel racconto storico è tipica soprattutto degli anni '30: vedi ad esempio i racconti di Shi Zhecun 施蛰存 (1905-2003), che precedono di pochi anni quelli della giovane Shen Zufen.

²¹ Xu Shulei, 1999, p. 3.

²² Shen Zufen, 1999, pp. 65-91. Il volumetto, che raccoglie i nove racconti della scrittrice fino ad oggi identificati, è pubblicato dalla Shanghai guji chubanshe, una piccola casa editrice che sta facendo un prezioso lavoro nel riproporre testi e autori da tempo dimenticati e introvabili.

²⁴ *Ivi*, pp. 68-70. I pochi caratteri con cui Bai Juyi evoca il corpo di Yang Yuhuan intravisto dall'imperatore tra i vapori delle terme sono rimasti per secoli la rappresentazione canonica della bellezza femminile, e anche il massimo di erotismo che l'etica e l'estetica confuciana consentisse a un poeta. Sotto lo sguardo femminile di Shen Zufen che percorre interamente il corpo della concubina, la descrizione si dilata ad oltre una pagina, ben lontana comunque (ovviamente) dalla cosiddetta "scrittura del corpo" (*shenti xiezuo* 身体写作) che in anni recenti stanno sperimentando alcune scrittrici e poetesse.

capriccio far ammazzare un innocente, potevano per puro divertimento sedurre e amoreggiare con donne oneste e pure; lei li detestava. E poi lei amava la vita libera, apprezzava il vero amore, e trovava assolutamente insopportabile la vita in una gabbia dorata... [...]

Certo, il principe Shou²⁵ la ama, ma nello stesso tempo ama anche le altre donne del palazzo; le ama come ama i suoi tesori esotici, i suoi cavalli, i suoi cani da caccia, sono lì a disposizione per il suo piacere di un momento, quando ne è stanco si buttano via. Lei non si considera certo la consorte del principe Shou, è solo un oggetto della sua collezione, una sua schiava.²⁶

Quando poi alle terme ci sarà il primo incontro con l'imperatore, "è stato un giorno memorabile, l'inizio della sua vita felice!":27 la Yang Guifei di Shen Zufen si deve ricredere ("è così gentile e premuroso, la ama e la rispetta, tanto che dimentica completamente che lui è un imperatore"), 28 forse trova il padre protettivo che non ha mai conosciuto; si ritroverà comunque perdutamente innamorata (un aspetto della storia sul quale le fonti tradizionali non si erano mai date la pena di informarci), ma continuerà a parlare la lingua del Quattro maggio:

Il loro amore è così puro, così sincero, così nobile, così grande, così completo! [...] è l'unione di due cuori, l'abbraccio di due anime, la fusione di due vite. [...] lui è fatto per lei, e lei per lui, sono una coppia perfetta.²⁹

Benché scritto negli anni '30, quando l'epoca d'oro del Quattro maggio è ormai alle spalle e con la guerra che incombe i problemi all'ordine del giorno sono ben altri, il racconto di Shen Zufen è tutto dentro lo spirito e il linguaggio del Quattro maggio:30 una impostazione che è culturale ma assume talvolta i tratti del discorso adolescenziale, forse una spia della giovane età dell'autrice. Ma alla fine, Yang Guifei deve scoprire che neanche il suo "eroe" sfugge e può sfuggire alla ferrea legge confuciana del potere. Ed è soprattutto nel monologo finale, solo interrotto dai balbettii sconnessi dell'imperatore, che la storia tradizionale viene smascherata e si svela la menzogna che i bei versi di Bai Juyi avevano occultato: la storia confuciana dei grandi uomini e dei saggi imperatori nasconde una storia interminabile di sacrificio femminile:

"Lasci che vada a morire io sola?", bruscamente lascia il suo abbraccio,

²⁵ Prima di incontrare l'imperatore, Yang Guifei era una consorte del principe Shou, diciottesimo figlio di Xuanzong. Che l'imperatore si sia "appropriato" della consorte del figlio, un atto altamente trasgressivo appena camuffato dal passaggio della ragazza per un monastero daoista, è un particolare su cui le fonti Tang tendono a sorvolare.

²⁶ Shen Zufen, 1999, pp. 67-68.

²⁷ Ivi, p. 68.

²⁸ Ivi, p. 72.

²⁹ Ivi, p. 76.

³⁰ Nella sua lunga "dichiarazione d'amore" la prima notte con la concubina, è lo stesso Xuanzong a parlare la lingua del Quattro maggio. *Ivi*, pp. 72-75.

indietreggia di qualche passo, e, guardandolo dritto in faccia, sorpresa e agitata chiede. [...] In un istante si è risvegliata dal sogno in cui è vissuta fino a quel momento [...] e il sangue le si gela nelle vene. "Bene, ho capito! [...] Per conservare la tua autorità nello stato, la tua dignità di imperatore, che cosa è mai sacrificare l'amore e la vita di una donna?" [...] "Vuoi che mi separi da te per andare a morire, e vuoi anche che non sia triste, che cosa contraddittoria! Io non mi sottraggo alla morte, se è questo che tu vuoi; ma non posso non essere triste. [...] La mia giovinezza, il mio amore, il mio corpo, la mia anima, la mia vita, ho dato tutto a te, ora che tu butti via tutto ciò a me cosa resta?" [...]

"... noi non dovevamo amarci. Tu sei una persona con delle responsabilità, [...] devi pensare alla tua reputazione, come potrei biasimarti? [...] Piango solo la mia triste sorte. Questo non è un dolore soltanto mio, è la tragedia di tante e tante donne, sin dall'antichità. Addio... [...] Ora che tutte le responsabilità sono su di me, dopo la mia morte i tuoi sudditi certamente ti perdoneranno di esserti per un momento fatto traviare da me ma alla fine aver saputo voltare pagina, e canteranno le lodi della tua saggezza e della tua virtù. Le generazioni future ti ricorderanno come un sovrano illuminato e condanneranno me come una perversa seduttrice. Per la storia sarai un sovrano virtuoso e con grandi meriti! Sta' tranquillo!"³¹

Due simmetriche zoomate aprono e chiudono la narrazione.³² Il racconto si apre sulla scena quasi epica del corteo imperiale in fuga, tra polvere, caldo e fatica, per poi zoomare su Yang Guifei che resterà di fatto protagonista unica; nel finale, con un simmetrico movimento di camera, la distesa infinita di vuoto della allucinazione di Yang Guifei che si avvia alla morte si richiude sul cappio di seta bianco nel quale va ad infilare il "collo candido e delicato".

Se la Yang Guifei di Shen Zufen è un'eroina del Quattro maggio (attenzione al problema della condizione della donna; la rivendicazione del "diritto all'amore", un amore moderno e romantico; la denuncia della storia come raccontata dai letterati confuciani), la Yang Guifei di Wang Duqing parla invece il linguaggio della rivoluzione, è un'eroina rivoluzionaria che scopre l'importanza delle masse, e insieme il declino della classe dirigente cinese rispetto alla vitalità dei "barbari": Yang Guifei diventa il modello della donna per la Cina del presente e del futuro, la donna rivoluzionaria, "pronta a sacrificarsi per la nazione e la libertà". 33

Per Wang Duqing 王独清 (1898-1940), poeta della Chuangzao she 创造社 con un'esperienza di sei anni di studio in Francia, Yang Guifei zhi si 杨贵妃之死 (La morte di Yang Guifei; 1927)³⁴ rappresenta il punto di svolta da una poesia

³¹ Ivi, pp. 86-90.

³² La contaminazione tra tecniche letterarie e tecniche cinematografiche non è una innovazione di Shen Zufen: la scuola shanghaiese ne aveva fatto da tempo una sua cifra specifica.

³³ Wang Duqing, 1930, p. 73.

³⁴ *lvi*, pp. 1-67. L'inclusione nel repertorio di Schyns (1966, p. 439) è testimonianza della discreta popolarità della pièce, che ha avuto varie ristampe e nel 1928 era già in via di traduzione in giapponese.

romantica su modelli francesi alla letteratura proletaria.³⁵ È lui stesso a spiegare in un poscritto alla ristampa il significato che attribuisce all'opera: ³⁶ una testimonianza del momento storico che la Cina attraversa e della sua personale crescita politica e intellettuale.³⁷ Il progetto, che aveva iniziato a prendere forma già in Francia (legato anche allo studio dei tragici greci), si interrompe quando, abbastanza improvvisamente, decide di rientrare in Cina: per un anno la bozza iniziata resta nel cassetto e anche l'interesse per l'argomento sembra scemare. Poi arrivano i fatti di Shanghai del 1927:

Ricordo il giorno che sono arrivato a Shanghai: da solo sul Bund, mi sembrava quasi di impazzire, tutto intorno a me era come coperto da un sudario bianco, anche il sole era di un pallore mortale! Questo grande dolore è stato lo stimolo che mi ha spinto a portare a termine la pièce.³⁸

E in due settimane il lavoro è concluso. Il legame con il presente non è mai dissimulato: la pièce deve essere di "incoraggiamento alle masse", mostrando il potere che hanno di fronte a un tiranno come Yang Guozhong, "così simile agli odierni burocrati e militari, vecchi e nuovi, che si vendono al capitalismo imperialista e non si fanno scrupolo di massacrare le masse".³⁹

La pièce si articola in sei brevi scene, tutte collocate intorno al piccolo tempio buddhista di Mawei nei momenti che precedono e seguono la morte di Yang Guifei. A parte qualche dettaglio dovuto alla fantasia dell'autore (la lettera che segretamente An Lushan fa arrivare alla concubina; la massa di profughi che segue il corteo imperiale in fuga, "la voce del popolo", quasi con funzione di coro), la maggior parte degli episodi risalgono alla tradizione, anche se a volte sostanzialmente modificati nel loro significato. Attraverso una serie di lunghi monologhi (di Yang Guifei, ma anche dell'imperatore, di Gao Lishi e del comandante della scorta), viene messa in scena la crescita personale di Yang Guifei come donna (da giovane ragazza sessualmente insoddisfatta a donna con una soggettività autonoma, capace di articolare chiaramente i suoi desideri) e insieme la sua presa di coscienza politica: entrambe passano attraverso il rapporto con il "barbaro".

La relazione tra Yang Guifei e An Lushan (703-757) ⁴⁰ è quindi al centro dell'intreccio. An Lushan diventa metafora di una forza giovane e vitale (un uomo nel pieno della maturità, dal fisico possente, "che ispira piacere e desiderio al primo sguardo") di contro a una civiltà sfibrata dalla sua vecchiezza e raffinatezza (un vecchio, "non più in grado di suscitare la passione" della giovane donna).

³⁵ Scarsissima la bibliografia su Wang Duqing; per una breve presentazione, vedi Song - Zhang, 1998.

^{36 &}quot;Zuozhe fuyan" 作者附言 (datato 2.4.1928), in Wang Duqing, 1930, pp. 69-77.

³⁷ Ivi, p. 72.

³⁸ Ivi, p. 71.

³⁹ Ivi, p. 74.

⁴⁰ Gli "unspeakable gossip" risalgono già alla tradizione (e hanno larga parte nella "leggenda" giapponese su Yang Guifei), ma sono considerati "too grotesque" da Pulleyblank (1955, p. 97). Vedi anche Levy, 1958, pp. 116-118 e *passim*.

La rivolta del generale turco-sogdiano è quindi "per amore", e anche qui, pur se in modo diverso da Shen Zufen, la grande storia d'amore che la tradizione ha raccontato ne esce smentita: se "tutti si sono accorti della relazione tra An Lushan e la Guifei, le chiacchiere dentro e fuori il palazzo sono infinite", ⁴¹ c'è addirittura chi è in grado di riferire la reciproca dichiarazione d'amore:

Era una splendida notte di luna [...] Stavano ammirando la luna, ma quando hanno osservato che la luna, ora piena ora parziale, è come la vita degli uomini, ora uniti ora separati, la Guifei è diventata triste e ha detto ad An Lushan: "Verrà un giorno che dovremo separarci per sempre, ho il presentimento che la nostra storia non sia destinata a una conclusione felice". Allora An Lushan si è inginocchiato, ha preso un lembo della veste della Guifei e baciandolo ha detto: "Mia imperatrice, io ti amo con tutta l'anima, [...] per te posso sacrificare tutto; se tu vuoi e me lo consenti, posso adesso stesso fare ciò che ci permetterà di essere liberi e non doverci mai separare...". Poi si sono abbracciati e hanno pianto. 42

Alle orecchie romantiche delle pettegole di palazzo sfugge però che la promessa d'amore è anche l'annuncio della rivolta, come confermerà la lettera che An Lushan fa segretamente arrivare a Yang Guifei e che lei legge, rapita e sognante, nei momenti concitati che seguono l'uccisione di Yang Guozhong:

"... questa rivolta è per tener fede alla promessa sotto la luna al momento di separarci, [...] anche se dovessi essere sconfitto, lo faccio volentieri...".

[...] Ah, An Lushan, mio unico amore! [...] Lo stai facendo per me, tutto ciò lo stai facendo per me... [...] se è vero che la violenza può spezzare le catene dell'umanità, se la lotta può realizzare la libertà dell'umanità, allora io mi auguro che il tuo coraggio e la tua forza siano veramente grandi, che la tua rivolta sia portata fino in fondo; e aspetto, aspetto che tu venga a prendermi tra le tue braccia affaticate...⁴³

Se per tutti gli anni '20 la donna e la sua condizione è raccontata come metafora di "Cina", qui l'emancipazione della donna Yang Guifei si salda e si identifica con la lotta per "spezzare le catene dell'umanità": la scoperta della centralità delle masse, l'altro grande antagonista di Xuanzong nel suo ruolo di detentore del potere, è il passo successivo e inevitabile.

Quando la scorta si ribella e l'imperatore è pressantemente invitato a "mettere

⁴² *Ivi*, pp. 9-10. A tratti nel testo sembra quasi che imperatore e concubina abbiano vissuto due vite diverse: nel ricordo di lei (e nella lettera di An Lushan) resterà questo giuramento; l'imperatore ricorderà invece la promessa che lui stesso ha scambiato con Yang Guifei, ma dovrà ammettere (correttivo non irrilevante rispetto alla tradizione) che il canonico giuramento "del settimo giorno del settimo mese" è stato di fatto imposto alla concubina riluttante.

-

⁴¹ Wang Duqing, 1930, p. 11.

⁴³ Ivi, pp. 21-23.

da parte i sentimenti privati e rispettare il volere delle masse",⁴⁴ Yang Guifei è ormai un'altra persona: tra lo stupore generale ha già preso l'iniziativa di "annunciare personalmente ai soldati di essere pronta a sottomettersi al volere delle masse, a sacrificarsi per il paese"⁴⁵ ed è andata a incontrare i profughi per "avere prima di morire un incontro sincero con le masse popolari".⁴⁶ Solenne come una statua, "il viso lavato dalle lacrime fino ad aver perso anche l'ombra del colorito",⁴⁷ appare sulla spianata davanti al tempietto per il monologo di addio che, secondo le indicazioni dell'autore, reciterà prima con lo sguardo rivolto a Chang'an e poi rivolto in direzione dello Hedong, la regione non lontana dall'attuale Pechino della quale An Lushan è governatore:⁴⁸ è un inno a Chang'an⁴⁹ come emblema della nazione cinese e della sua cultura, ma è anche l'addio al suo valente guerriero, forte e maschio:

Ah, ecco, lì è lo Hedong! Lì è lo Hedong! [...] An Lushan, An Lushan... addio, addio, addio per sempre! [...] (come in trance) Ah, An Lushan, ti vedo! Ti vedo! Ti vedo, armato dalla testa ai piedi, a cavallo dai ordini a migliaia di soldati ... ah, hai veramente un portamento marziale! [...] Io ti amo, ti amo. La tua figura possente, il tuo temperamento forte ispirano piacere e desiderio al primo sguardo... So bene che non sei della mia stessa razza, ma, ma io in definitiva trovo che tra tutti i cinesi non ce ne è uno che come te mi ispiri piacere e desiderio! Anzi proprio perché non sei della mia stessa razza, proprio per questo ti amo ancora di più!⁵⁰

Il contrasto tra sentimenti e patriottismo, tra pubblico e privato, su cui si è costruita per secoli la tradizione letteraria qui è trasferito sul personaggio di Yang Guifei, che conclude il suo monologo lamentando il dilemma in cui è vissuta, tra patria e amore, tra passato e futuro, e che tragicamente si risolve solo e proprio con la sua morte:

... amore! patria! sono dilaniata in un dilemma irresolubile! Siete così in conflitto! [...] ah, addio, addio ... An Lushan, An Lushan, sei così coraggioso,

⁴⁴ Ivi, p. 17.

⁴⁵ Ivi, p. 53.

⁴⁶ Ivi, p. 54.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Alcune edizioni riportano esclusivamente questa quinta scena quasi interamente occupata dal monologo di Yang Guifei: vedi ad esempio Wang Duqing, 1933.

⁴⁹ Originario della città, Wang Duqing spiega il grande risalto che Chang'an, come città e come simbolo, ha nell'opera innanzitutto con personale "Nostalgia" (sic nel testo), ma anche con il desiderio di stimolare le masse del Nord che restavano ancora sostanzialmente estranee alla lotta rivoluzionaria. Wang Duqing, 1930, p. 74.

⁵⁰ *Ivi*, p. 56. Il gusto per l'esotico che Wang Duqing ha voluto inserire nel rapporto di Yang Guifei con il generale turco-sogdiano (vedi Wang Duqing, 1930, p. 75), alquanto inusuale nella letteratura degli anni '20, anticipa un elemento piuttosto ricorrente nella letteratura metropolitana shanghaiese degli anni successivi.

ma alla notizia della mia morte penso che non potrai continuare a vivere!...⁵¹ [...] Ah, il momento è arrivato! Lo so, il momento è arrivato!... Chang'an... Hedong..., Cina... An Lushan... [...] Io, muoio per la patria, muoio per l'amore...muoio, muoio...

(un colpo di vento improvviso solleva una densa nuvola di polvere, e oscura la scena). 52

L'imperatore ne esce umiliato e quasi ridicolizzato, convinto, in modo infantile più che arrogante, di poter comprare tutto e tutti con il suo potere. È del resto proprio l'effetto che Wang Duqing voleva ottenere: rovesciare radicalmente il giudizio della storia e presentarlo come un "egoista, ... ipocrita e spregevole", che la piange da morta solo perché "sa che non troverà nessun'altra che possa come lei appagare la sua lussuria". ⁵³ Ma alla fine, disperato davanti al cadavere della concubina, dovrà confessare "quello che ha sempre avuto nel cuore, ma non ha mai detto", di aver sempre saputo di "essere ormai un vecchio decrepito, troppo vecchio per lei", di non essere in grado di "suscitare la sua passione". ⁵⁴

La conclusione "politica" è affidata al comandante della scorta: Yang Guifei è un'eroina, patriottica e rivoluzionaria, degna di rispetto e ammirazione:

Soldati! Cittadini! Questa che era la bellezza numero uno della Cina, questa Yang Guifei che era la favorita dell'attuale imperatore, che noi consideravamo la capofila di crimini enormi, è ormai morta. Al momento della morte si è inchinata alla volontà delle masse, una cosa del tutto imprevista. Questa è la vittoria delle nostre masse! Questa è la vittoria della lotta delle nostre masse! Da qui noi possiamo capire quanto è grande la forza delle masse, dobbiamo continuare ad impegnarci, continuare ad impegnarci! ... Ma lei, lei che è stata capace di sacrificarsi così per le masse, veramente non è una donna comune, noi dobbiamo esserle grati, e dobbiamo renderle omaggio... Inginocchiatevi, soldati, cittadini! Inginocchiatevi e rendete omaggio a questo sacro corpo che possiede un'anima immortale. Inginocchiatevi, inginocchiatevi! ...⁵⁵

Il nesso con l'attualità è svelato nel modo più chiaro, trasparente è l'analogia istituita con il presente della Cina all'indomani dei fatti di Shanghai (da cui l'invito esplicito a proseguire nella lotta, incongruo a Mawei). Per tutto il testo il lessico rinvia al presente ("volere delle masse", "verdetto delle masse", "la rabbia delle masse", "spezzare le catene dell'umanità", ecc.). Lo stesso tempaccio che accompagna tutta l'azione, inusuale e sinistro, richiama, talvolta quasi alla lettera,

_

 $^{^{51}}$ L'ennesimo slittamento rispetto alla tradizione: è An Lushan che vivrà "nell'eterno rimpianto".

⁵³ *Ivi*, p. 75. Anche qui il commento di Wang Duqing riporta al presente: "Nella nostra Cina odierna gli uomini come Xuanzong sono ancora molti e molti, la mia speranza è che appaiano tanti An Lushan!". *Ivi*, p. 76.

⁵⁴ Ivi, p. 62.

⁵⁵ Ivi, p. 66.

quello che Wang Duqing ricorda sul Bund di Shanghai ("il sole è come spento...sembra quasi stia per cadere", "il sole è diventato bianco", "il sole sta per morire"). Anche l'attualità culturale compare tra le righe del testo e Wang Duqing riesce a cogliere l'occasione per dire quello che pensa della letteratura quando si tiene lontana dalla vita reale e degli intellettuali che si considerano altra cosa, diversa e al di sopra delle masse:

- Peccato che non ci sia qui Li Bai, scriverebbe una bella poesia.
- Basta! Ancora parli di poeti! I poeti sono tutti dei buoni a nulla che non servono a niente! Non so più quanti poeti abbiamo a Chang'an, e ora? Ora? ... Sanno solo, quando le cose vanno bene, cantare i canti che si sono sognati; appena ci sono problemi, pensano solo a mettersi al sicuro, come se tra le masse e loro non ci fosse nessuna relazione! ... Dimmi tu, quella Qingpingdiao⁵⁶ che per un po' è stata così in voga, alla fine che utilità ha? Per la nazione, per il paese che utilità ha?57

Yang Guifei ne emerge come un'eroina moderna, dapprima vittima di un sistema dispotico e maschilista, ma capace di sviluppare una sua personalità e autonomia, sia sul piano privato nella relazione con An Lushan sia sul piano politico nella scoperta della forza delle masse: la donna antitradizionale e rivoluzionaria che Wang Duqing propone come modello alla "nuova" donna cinese. Più in generale, il triangolo amoroso che coinvolge Yang Guifei drammatizza la situazione della Cina del XX secolo: una Cina paralizzata dal peso di una cultura millenaria, gloriosa ma antiquata, e confrontata con le potenze occidentali, "barbare" ma vincenti; la via rivoluzionaria è l'unica che può salvare la Cina.

Difficile dire come sarebbe stata la Yang Guifei di Lu Xun: sarebbe il titolo da aggiungere al Book of lost books, 58 il catalogo dei libri che non potremo mai leggere perché irrimediabilmente perduti o, soprattutto, perché mai scritti.

L'interesse di Lu Xun per il racconto storico è noto e di lunga durata (dal 1922, data della prima delle Gushi xinbian 故事新编, al 1936 quando a pochi mesi dalla morte pubblica l'intera raccolta), sempre più inteso come variante dello zawen; e anche la storia di Yang Guifei è entrata per un breve momento nel novero dei possibili soggetti, ben prima che attirasse l'attenzione di Wang Duqing e Shen Zufen. Sembra dovesse essere un romanzo;59 e non fu mai scritto. Ma il progetto esisteva di certo, 60 e ne resta la testimonianza dello stesso Lu Xun in una lettera a

⁵⁶ Qingping è l'aria su cui Li Bai ha scritto, si ritiene su ordine di Xuanzong, uno ci su Yang Guifei. Cfr. "A Suite in the Ch'ing-p'ing Mode", in Mair, 1994, pp. 300-302.

⁵⁷ Wang Duqing, 1930, pp. 52-53.

⁵⁸ Kelly, 2005.

⁵⁹ Solo Sun Fuyuan (2006, p. 261), in genere prezioso di informazioni ma qui in contraddizione con lo stesso Lu Xun, parla di una pièce in tre atti. Bu Zhaoxian (1996, pp. 53-55) non esclude che in momenti diversi siano esistiti entrambi i progetti.

⁶⁰ Il fatto è noto ai principali biografi di Lu Xun, sin dal "classico" Wang Shijing (1949, pp. 208-209), che si basa su quanto riferisce Sun Fuyuan, e parla quindi di testo teatrale. La questione è ovviamente nota ai

Yamamoto Hatsue⁶¹ 山本初枝 dell'11 gennaio 1934:

... penso che le cose reali non sono mai così belle come ci appaiono nei libri, nei dipinti e nelle foto. Cinque-sei anni fa, per scrivere un romanzo sulla dinastia Tang sono andato a Chang'an. Non mi sarei mai immaginato che neanche il cielo è più come quello della dinastia Tang, e il piano che mi ero dato tanto daffare a delineare con la fantasia ne è uscito distrutto; e fino ad oggi non ho scritto neppure un carattere. Avrei fatto meglio a tenermi a ciò che avevo immaginato basandomi sui libri.⁶²

Lu Xun doveva essere molto preso dal progetto e doveva parlarne molto e spesso, tanto che vari dei suoi amici e allievi sono stati in grado di scriverne anche in modo abbastanza dettagliato, sia del lavoro preparatorio che della struttura immaginata.

Secondo l'amico di una vita Xu Shoushang 许寿裳 (1883-1948), in momenti diversi Lu Xun aveva concepito tre progetti di romanzo:⁶³

Secondo alcuni è un peccato che Lu Xun non abbia scritto un romanzo; in realtà egli aveva tre progetti già mentalmente elaborati, uno dei quali era *Yang Guifei*. Aveva fatto ampie ricerche testuali e studi dettagliati circa la personalità di Minghuang dei Tang e di Yang Guifei, e in generale sulla dinastia Tang al suo apice: i luoghi, l'aspetto fisico, le residenze, l'abbigliamento, l'alimentazione, gli strumenti musicali...⁶⁴

Dell'epoca e della cultura Tang, Lu Xun aveva in effetti "una conoscenza approfondita e un'interpretazione originale", ⁶⁵ e anche una particolare ammirazione. Quanto alla tradizione letteraria su Yang Guifei, pure ne aveva una conoscenza non superficiale: proprio in quegli anni curava l'edizione di vari testi

curatori delle opere di Lu Xun e i curatori dell'edizione del 1981 ne trattano anche separatamente nel volume collettivo pubblicato a margine dell'edizione (Wang Zili, 1981). Questo aspetto del lavoro di Lu Xun ha ricevuto fino ad oggi scarsa attenzione da parte dei critici cinesi (a parte Wang Zili, solo Bu, 1996, Zhang, 1998, e ora anche Wu, 2007), e sembra essere del tutto sfuggito agli studiosi occidentali.

⁶¹ Poetessa giapponese (1898-1966), autrice di versi contro il militarismo giapponese, che Lu Xun aveva conosciuto in occasione della sua visita a Shanghai nel 1931.

⁶² Lu Xun, 1981, vol. XIII, p. 556 (leggo dalla traduzione cinese dell'originale in giapponese). In realtà il viaggio a Xi'an non risale a "cinque-sei anni fa", ma all'estate del 1924.

⁶³ Il progetto (degli anni '30) di un romanzo sulla storia delle ultime quattro generazioni di intellettuali (la generazione di Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936), di Lu Xun stesso, di Qu Qiubai 瞿秋白 (1899-1935), e dei giovani come Feng Xuefeng), "la vera storia degli intellettuali cinesi" degli ultimi 60 anni, è nei ricordi di Feng Xuefeng (1946, pp. 23-24) e vi allude in una lettera la vedova di Qu Qiubai (in Chen Mengxiong, 2004, pp. 223-224). Chen Mengxiong, che non sembra conoscere il progetto su Yang Guifei, tra le opere non realizzate menziona una novella su una battaglia dell'Armata rossa (ivi, p. 228).

⁶⁴ Xu Shoushang, 2003, p. 122.

⁶⁵ Sun, 2006, p. 260.

antichi, e in *Tang Song chuanqi ji* 唐宋传奇集⁶⁶ includeva tra l'altro *Changhen ge zhuan* di Chen Hong e *Yang Taizhen waizhuan* di Yue Shi, due tra le fonti principali sulla vicenda.

Non era quindi la conoscenza delle fonti scritte che gli mancava. Ma per scrivere un romanzo aveva bisogno di ricatturare le atmosfere dell'antica Chang'an, di arricchire le informazioni dei testi con una "conoscenza emotiva" (ganxing zhishi 感性知识)⁶⁷ dei luoghi che avevano fatto da scenario alla storia; e avendo in mente questo obiettivo nell'estate del 1924 accetta l'invito della Xibei daxue per un corso estivo sulla letteratura cinese. È Sun Fuyuan 孙伏园 (1894-1966), uno degli allievi che lo accompagnava a Xi'an, che riferisce molti particolari del viaggio, che, se fu un successo per quel che riguarda il corso,⁶⁸ fu un totale fallimento per quello che era lo scopo vero di Lu Xun. "Non solo non ne ho ricavato nessuna impressione, ma ha distrutto anche quelle che mi ero fatto", ⁶⁹ sarebbe stato il suo commento: polvere e erbacce dappertutto, i monumenti in rovina o ricostruiti in epoche successive, la città in una condizione di grande degrado, tutto gli si presenta estremamente lontano e riduttivo rispetto a quanto immaginato dalla lettura dei testi:

diceva che "vedere questi monumenti era come vedere Mei Lanfang fare la parte di Lin Daiyu e Jiang Miaoxiang fare la parte di Jia Baoyu". ⁷⁰

Arrivato a Xi'an dopo un viaggio faticoso di sette giorni, Lu Xun riparte prima del previsto, non senza aver cercato l'ispirazione anche nell'oppio.⁷¹ E l'idea del romanzo viene abbandonata.

La delusione del viaggio a Xi'an sembra quindi la ragione immediata dell'abbandono del progetto; e i critici cinesi continuano a rammaricarsi che Lu Xun non abbia mai scritto romanzi. Molto si è discusso sul perché di questa scelta, che a tratti appare come un consapevole "sacrificio"; arriverà anzi fino ad abbandonare quasi del tutto la narrativa per dedicarsi agli *zawen*, i brevi saggi di intervento politico e culturale immediato, noti e temuti per la loro virulenza. A Feng Xuefeng 冯雪峰 (1903-1976) che lo sollecitava a scrivere un romanzo

⁶⁶ Frutto di un lavoro iniziato fin dal 1912 a Nanchino e concluso nel 1927 a Canton, fu pubblicato a Shanghai in due volumi nel 1927-28; ora in Lu Xun, 1999, vol. II, pp. 1-345.

⁶⁷ Wang Zili, 1981, p. 398.

⁶⁸ Poi pubblicato con il titolo "Zhongguo xiaoshuo de lishi de bianqian" 中国小说的历史的变迁 (Lu Xun, 1981, vol. IX, pp. 299-340).

⁶⁹ Sun, 2006, p. 262.

⁷⁰ Sun Fuyuan, cit. in Lin, 2004, p. 195. Tipico esponente della cultura del Quattro maggio, Lu Xun non apprezzava affatto l'opera di Pechino, e ha preso più volte posizioni molto critiche su Mei Lanfang 梅兰 芳 (1894-1961) e sul tipo di teatro che questi rappresentava (vedi Shen Hongxin, 2004, pp. 267-275). Jiang Miaoxiang 姜妙香 (1890-1972) era un noto attore, tra i più frequenti partner di Mei Lanfang. Qui Lu Xun si riferisce verisimilmente a *Daiyu zanghua* 黛玉莽花 (dal capitolo 23 dello *Hongloumeng*), uno dei lavori che i due attori più frequentemente presentavano insieme. Altrove Sun Fuyuan (2006, p. 262) ricorda che Lu Xun non amava assistere a opere del tipo di *Daiyu zanghua* proprio "per non distruggere la prima impressione di perfezione e bellezza che aveva ricavato dal testo scritto".

⁷¹ Sun, 2006, pp. 263-264. La maggior parte delle edizioni omette questa parte del racconto.

rispondeva:

Non posso fare tutto io; sul piano culturale i grandi romanzi sono certamente molto importanti, ma ci sono altri che lo possono fare. Io sono uno che taglia i rovi e pulisce il sottobosco, andrò avanti a scrivere zagan... [zagan zagan xiaqu 杂感杂感下去].⁷²

A differenza di Shen Zufen e Wang Duqing, per Lu Xun la pressione dei problemi del presente non interviene quindi solo a orientare la narrazione (come pure avviene nei racconti storici che ha effettivamente scritto), ma arriva ad annullare ogni progetto di scrittura narrativa: è più urgente "aprire un passaggio nel bosco", un lavoro forse meno "nobile" che scrivere un romanzo, ma non meno importante, per il presente e per le generazioni future.⁷³

L'elaborazione del progetto doveva comunque essere abbastanza avanzata se vari dei suoi interlocutori ricordano di aver sentito dalla sua voce anche dettagli sulla impostazione e sulla struttura. Tutti concordano che doveva essere costruito per flashback, un impianto certamente molto innovativo nella Cina del 1924:

 \dots pensava di partire dall'istante in cui Minghuang veniva pugnalato,⁷⁴ e da lì tornare indietro, illuminando tutta la sua vita come in una serie di atti teatrali.⁷⁵

Intendeva partire dall'assassinio di Minghuang dei Tang, che nell'istante in cui il pugnale calava sul suo collo, nel luccichio del pugnale, rivedeva come in un lampo tutta la sua vita; e così tutta la storia della sua vita era narrata a ritroso [daoxu 倒叙]. 76

Sembra che Lu Xun immaginasse Xuanzong ormai disamorato:

Era convinto che l'amore tra Minghuang e la Guifei era da tempo finito, altrimenti che ragione c'era che "il settimo giorno del settimo mese al Changsheng dian" si scambiassero il giuramento segreto di essere insieme in tutte le vite future? Quando l'amore è solido, come può venire in mente di pensare alle vite future?⁷⁷

⁷³ Secondo Zhang Ning, malgrado le critiche anche dure alla tradizione, Lu Xun aveva una "profonda segreta attrazione per la tradizione" e una grande ammirazione per la dinastia Tang in particolare: alle altre ragioni della mancata realizzazione del romanzo su Yang Guifei ci sarebbe quindi da aggiungere una sorta di timore reverenziale che gli rendeva difficile conciliare (contaminare?) la perfezione della raffinatezza antica con le miserie del presente (Zhang Ning, 1998, p. 202).

⁷² Feng Xuefeng, 1946, p. 21.

⁷⁴ L'ipotesi, già circolante in epoca Tang, di una morte non naturale di Xuanzong è menzionata anche da Yu Pingbo: la mano assassina sarebbe stata di Li Fuguo 李辅国 (704-762), potente eunuco alla corte di Suzong. Yu Pingbo, 1997, a, pp. 279-280.

⁷⁵ Xu Shoushang, 2003, p. 122.

⁷⁶ Feng Xuefeng, 1946, p. 23.

⁷⁷ Xu Shoushang, 2003, p. 122.

Così il ricordo di Xu Shoushang, e sostanzialmente analogo è quello di Feng Xuefeng e di Sun Fuyuan.⁷⁸ Ma nei ricordi di Yu Dafu (1896-1945) c'è addirittura l'ipotesi che l'imperatore non sia estraneo alla rivolta della scorta:⁷⁹

... mi diceva spesso che pensava di scrivere un romanzo sull'amore di Xuanzong dei Tang e Yang Guifei. La sua idea era: con la saggezza di Xuanzong come poteva non aver capito la relazione tra An Lushan e lei? È per questo che al Changsheng dian il settimo giorno del settimo mese si limita a parlare della prossima vita, è come se dicesse "in questa vita il nostro amore è ormai finito". A Mawei poi, quando i soldati chiedevano la sua morte, se Xuanzong la amasse ancora, dove mai sarebbe stato possibile che non riuscisse salvarle la vita? Forse è stato proprio Xuanzong a sobillare la truppa. Solo dopo, arrivato alla vecchiaia e ripensando ai piaceri di un tempo, lo rimpiange, ed è per questo che la pioggia autunnale sui wutong genera un così grande turbamento. Un daoista lo cura con l'ipnosi, cosicché lui e Yang Guifei si incontrano di nuovo; e questa era la scena finale del romanzo.⁸⁰

E Yu Dafu conclude:

Era un progetto straordinario. Se lo avesse realizzato, sono convinto che avrebbe aperto nuove prospettive per la nostra narrativa.⁸¹

Praticamente nulla ci dicono questi ricordi su come intendesse trattare la figura di Yang Guifei. Abbiamo però un possibile indizio di Lu Xun stesso, per quanto vago e di non facile interpretazione. È in una nota del 1921 a margine di un racconto di Kikuchi Kan 菊池宽 (1888-1948), un autore per il quale Lu Xun mostra grande apprezzamento soprattutto per il coraggio di mettere a nudo la "verità umana" dei suoi personaggi. Miura Uemon no saigo (Gli ultimi giorni di Miura Uemon; 1918) è un racconto storico ambientato alla fine del XVI secolo e narra la triste sorte di un giovanissimo e bellissimo valletto in una grande famiglia feudale, ingiustamente accusato di approfittare della predilezione del signore per manipolarlo a suo piacimento, e di essere con ciò la causa della rovina della famiglia; quando il samurai sta per essere ucciso, cerca di fuggire e mettersi in salvo, ma è condannato ad una morte atroce, per "ingratitudine" e "infedeltà": aveva solo 17 anni. Lu Xun stesso aveva tradotto in cinese il racconto, 82 e commenta:

⁷⁸ Feng Xuefeng, 1946, pp. 22-23; Sun, 2006, p. 261.

⁷⁹ Il ricordo di Yu Dafu è particolarmente interessante perché è il più antico (risale a prima del 1926, quindi molto vicino ai fatti) e l'unico scritto quando Lu Xun era in vita: Feng Xuefeng scrive nel 1937, Sun Fuyuan nel 1942, e Xu Shoushang nel 1947.

⁸⁰ Yu Dafu, 1992, p. 197.

⁸¹ Ibidem

⁸² Insieme ad altre traduzioni di Lu Xun stesso e di Zhou Zuoren, sarà inserito nel volume Xiandai Riben xiaoshuo ji 现代日本小说集, pubblicato nel 1923 dalla Shangwu yin shuguan; ora in Lu Xun, 1973, vol. XI, pp. 523-535.

La triste sorte di Yang Taizhen ha qualche analogia con quella di questo Uemon, ma da allora, sebbene sulla sua vicenda siano state scritte molte opere non ce ne è nessuna paragonabile a questo racconto.⁸³

Il rilievo segue immediatamente un'osservazione sull'etica pur crudele dei samurai ("tenevano in poco conto la vita, innanzitutto la propria e solo in secondo luogo quella degli altri") e i comportamenti crudeli ma anche spregevoli di chi "è attaccato alla propria vita ma uccide gli altri". Se la fine tragica e immeritata, vittime di un destino che non si sono scelti, accomuna effettivamente i due giovani personaggi, Lu Xun coglie anche l'occasione per rilevare il conformismo dei letterati cinesi che, a differenza dello scrittore giapponese, non hanno mai trovato il coraggio di contrastare la vulgata corrente: nel 1921 Yang Guifei aspetta ancora il suo Kikuchi Kan.⁸⁴

Se quindi anche da questo "romanzo mancato", come in Shen Zufen e Wang Duqing, la grande storia d'amore esemplare si sarebbe rivelata l'ennesima menzogna tramandata dalla tradizione, non è certo la storia d'amore in sé che interessa Lu Xun: ciò che sembra piuttosto stargli a cuore è mettere a nudo l'ipocrisia e la crudeltà dell'imperatore, insieme alla manipolazione della storia da parte di letterati pavidi e servili, pronti a esonerarlo da ogni responsabilità per scaricarle tutte sulla donna. Un tema effettivamente molto caro a Lu Xun.⁸⁵

Ma, a credere a Sun Fuyuan, e solo in apparente contraddizione, l'aggancio con il presente doveva avere un respiro anche più ampio, e coinvolge la grande ammirazione di Lu Xun per l'epoca Tang:

Trovava che la cultura di epoca Tang poteva essere un ottimo modello per la nostra epoca. A quel tempo i nostri antenati avevano un forte radicamento nella propria cultura, non mettevano in discussione alla leggera la propria fiducia in se stessi; nello stesso tempo rispetto alle altre culture avevano una grande apertura e insieme un approccio selettivo estremamente rigoroso, certo non si mettevano facilmente in adorazione, né con leggerezza le disprezzavano e rifiutavano. È qualcosa di cui oggi c'è urgente bisogno. 86

Né imitazione pedissequa, né rifiuto acritico: riflessioni analoghe sono ricorrenti

_

^{83 &}quot;'Sanpu Youweimen de zuihou' yizhe fuji" "三浦右卫门的最后"译者附记 (datato 30.6.1921), in Lu Xun, 1981, vol. X, p. 229.

⁸⁴ La conclusione di Lu Xun, "Anche io vorrei far emergere la verità", è da Bu Zhaoxian (1996, p. 52) interpretata come l'annuncio del romanzo su Yang Guifei, per confutare "distorsioni, calunnie e pregiudizi su di lei ad opera di generazioni di storici, letterati e gente comune". Ritengo piuttosto si tratti di un proposito generale di smascherare le falsità, tutte sempre a beneficio del potere, che la tradizione ha tramandato.

⁸⁵ Anche le altre due menzioni esplicite di Yang Guifei e della sua storia rinviano alla faziosità della tradizione confuciana che vuole costantemente le donne responsabili delle colpe proprie e anche di quelle degli uomini. Vedi "Ajin" 阿金 e "Nüren weibi duo shuohuang" 女人未必多说谎, entrambi del 1934, rispettivamente in Lu Xun, 1981, vol. VI, pp. 198-203 e vol. V, pp. 425-427.

⁸⁶ Sun, 2006, p. 260.

in tutta l'opera di Lu Xun, a definire un corretto rapporto con l'Altro.⁸⁷ Depurata delle menzogne dei letterati confuciani, una storia ambientata in epoca Tang, che ne mettesse in luce tutta la grandezza pure sotto questo aspetto, poteva essere non priva di senso, anche per il presente.

Le possibili ragioni di interesse di Lu Xun per la storia di Yang Guifei sono quindi molteplici, e tutte in definitiva rinviano con forza al presente: la condizione della donna, che tanto gli stava a cuore; la subalternità e la debolezza del letterato tradizionale (e di tutti i tempi); la situazione culturale (e politica) del suo tempo che dopo gli slanci eroici e euforici iniziali del Quattro maggio già tendeva a divaricarsi tra una chiusura provinciale e perdente di preservazione dell''essenza nazionale'' (guocui 国粹) e il rifiuto radicale della propria tradizione per abbandonarsi a stolte imitazioni.

In mancanza del testo e di indicazioni più precise e dello stesso Lu Xun è ovviamente impossibile e senza senso fare congetture. L'unico dato certo, per il rammarico dei critici cinesi che continuano a considerare il romanzo la vera sanzione della grandezza di uno scrittore, è che il romanzo non è stato scritto; e Lu Xun è rimasto, per dirla con Zhang Ning, "un classico senza classici" (yige meiyou jingdian zuopin de jingdian zuojia 一个没有经典作品的经典作家).88

Anche dopo gli anni '30 la storia ha continuato pressoché ininterrottamente a essere raccontata, sia nella narrativa ⁸⁹ che in testi teatrali, ⁹⁰ non sempre così esplicitamente dalla parte di Yang Guifei. Dopo che lo scoppio della guerra con il Giappone aveva cambiato radicalmente i termini del dibattito, sia politico che culturale, la letteratura aveva ormai bisogno di temi e forme più immediatamente rispondenti alle esigenze della resistenza anti-giapponese; ma nella "frivola" Shanghai, per tutta la durata del conflitto e fino alla fondazione della Repubblica popolare, accanto alla letteratura di sinistra è rimasta viva una letteratura sostanzialmente disimpegnata, insieme a varie forme di spettacolo di puro intrattenimento: qui la storia di Yang Guifei ha continuato ad avere mercato grazie anche alla scoperta delle sue possibilità melodrammatiche. Un'analoga tendenza alla pura evasione si ripresenterà negli anni recenti, che vedono un proliferare di romanzi pseudo-storici e biografie romanzate, con la riscoperta anche di altre interpretazioni della vicenda: per esempio che Yang Guifei non è affatto morta a Mawei ma è fuggita (o resuscitata) in Giappone. ⁹¹ Del soggetto si è naturalmente

⁸⁷ Vedi ad es. "Kan jing you gan" 看镜有感 (datato 9.2.1925), in Lu Xun, 1981, vol. I, pp. 197-202.

⁸⁸ Zhang, 1998, p. 201.

⁸⁹ Dal racconto del 1944 di Tan Zhengbi 谭正璧 (1901-1991), studioso della letteratura classica e autore di una storia della letteratura femminile, al romanzo del 2003 di Gao Zhichen 高志辰.

⁹⁰ Gunn (1980, p. 147), parla di un'opera teatrale del 1942 (oggi perduta, ma che ebbe allora discreto successo) di Fei Mu 费穆 (1906-1951), autore anche di altri testi basati su fonti tradizionali e soprattutto noto regista cinematografico, e Schyns (1966, p. 411) menziona una pièce del 1944 su Yang Guifei e Li Bai di Kong Lingjing 孔另境 (1904-1972), autore teatrale e studioso della narrativa classica, cognato di Mao Dun.

⁹¹ Vedi ad esempio *Yang Guifei taowang Riben ji* 杨贵妃逃亡日本记 di Zheng Pengnian 郑彭年 (Tianjin 1997). L'ipotesi era già stata avanzata negli anni '20 da Yu Pingbo, che la fondava sull'analisi dei testi di Bai Juyi e Chen Hong (vedi Yu Pingbo, 1997, a, e 1997, b). Questa parte della leggenda ha avuto grande

subito impadronito il cinema,⁹² e più recentemente la TV, con la gran voga degli sceneggiati in costume che, come parte dello strisciante nazionalismo (culturale e politico), stanno riproponendo (con grandissimo successo) episodi del passato cinese in chiave fortemente tradizionale, al limite della auto-esotizzazione.⁹³

Il secolo si chiude con la pubblicazione di un nuovo *Changhen ge*,⁹⁴ un romanzo di Wang Anyi 王安忆 (1954-), scrittrice molto apprezzata nella Cina post Rivoluzione culturale. Narra in realtà di una "moderna" Yang Guifei, "reginetta di bellezza" nella Shanghai coloniale degli anni '40 e "concubina" di un potente, che dopo alterne vicende, sempre tradita dai suoi molti uomini, finisce negli anni '80 strangolata dal suo ultimo giovane compagno. Ma forse la "vera" Yang Guifei del romanzo, l'oggetto dell'"eterno rimpianto" per la quale vengono evocati i versi di Bai Juyi, quella che veste "abiti di piume e vesti arcobaleno" (yuyi nishang 羽衣霓裳), ⁹⁵ è la città stessa di Shanghai, dal suo periodo di prosperità e splendore effimero fino al suo "strangolamento" dalla rivoluzione prima e dal boom economico poi. Il romanzo ha avuto in Cina (e in Asia) un'accoglienza entusiastica; e Stanley Kwan ne ha tratto un film, presentato al Festival di Venezia nel 2006.

La "charmante idiote" 96 sembra avere ancora molte cose da dire a lettori e spettatori del terzo millennio.

BIBLIOGRAFIA

BAI Juyi 白居易, "Changhen ge" 长恨歌, in *Quan Tang shi* 全唐诗, Beijing, 1985, vol. XIII, pp. 4816-4820

BU Zhaoxian 卜钊先, "Fajue Yang Guifei 'renjianxing de zhenshi'. Lu Xun ni zuo 'Yang Guifei' kaoxi" 发掘杨贵妃 '人间性的真实'. 鲁迅拟作 '杨贵妃' 考析, in *Lu Xun yanjiu yuekan* 鲁迅研究月刊, 10, 1996, pp. 51-57

CHEMLA Karine – MARTIN François – PIGEOT Jacqueline (a cura di), *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 17: *Le travail de la citation en Chine et au Japon*, Paris, 1995

CHEN Hong 陈鸿, "Changhen ge zhuan" 长恨歌传, in Bai Juyi, 1985, pp. 4816-4818

CHEN Mengxiong 陈梦熊, "Qu Qiubai dui Lu Xun chuangzuo changpianxiaoshuo de guanzhu he qidai. Yang Zhihua liangfeng yizha suo shi de yiduan shishi" 瞿秋白对鲁迅创作长篇小说的关注和期待. 杨之华两封遗扎所示的一段史实, in "Lu Xun quanji" zhong de ren he shi. Lu Xun yiwen yishi kaoshi "鲁迅全集"中的人和事.鲁迅佚文佚事考释, Shanghai, 2004, pp. 223-231

DOLEZELOVA-VELINGEROVA Milena – KRAL Oldřich (a cura di), *The Appropriation of Cultural Capital. China's May Fourth Project*, Cambridge (Mass.) – London, 2001

sviluppo in Giappone, e nel 1963 è addirittura comparsa alla televisione giapponese una "discendente" di Yang Guifei.

⁹² Risale già al 1927 Yang Guifei di Dan Duyu 但杜宇 (1897-1972), uno dei pionieri del cinema cinese.

⁹³ Vedi ad esempio la serie in 20 puntate della TV di Xiamen (2002-2003): è tutto un succedersi di intrighi tra le donne di palazzo.

⁹⁴ Wang, 2003; idem, 2006.

⁹⁵ Wang, 2003, p. 49. In realtà la danza che Yang Guifei ballava per l'imperatore è *nishang yuyi* 霓裳羽衣: l'immagine, da sempre, evoca la concubina di epoca Tang.

⁹⁶ Così Danielle Elisseeff (1988, p. 211).

ELISSEEFF Danielle, La Femme au temps des empereurs de Chine, Paris, 1988

[FENG] Xuefeng 冯雪峰, "Lu Xun xiansheng jihua er wei wancheng de zhuzuo" 鲁 迅先生计划而未完成的著作, in *Guolai de shidai*. Lu Xun lun jiqita 过来的时代. 鲁 迅论及其他, Shanghai, 1946, pp. 19-25

GUNN Edward M. Jr., Unwelcome Muse. Chinese Literature in Shanghai and Peking, 1937-1945, New York, 1980

HUANG Martin W. (a cura di), Snakes' Legs. Sequels, Continuations, Rewritings, and Chinese Fiction, Honolulu, 2004

JIN Jicang 靳极苍, Changhen ge ji tongticai shi xiangjie 长恨歌及同题材诗详解, Taiyuan, 2002

Kelly Stuart, The Book of Lost Books. An Incomplete History of All the Great Books You'll Never Read, New York, 2005

KROLL Paul W., "The Flight from the Capital and the Death of Precious Consort Yang", in *T'ang Studies*, III, 1985, pp. 25-53

LEVY Howard S., Harem Favorites of an Illustrious Celestial, Taichung, 1958

LEVY Howard S., Lament Everlasting (The Death of Yang Kuei-fei), Tōkyō, 1962

LI Chenghua 李程骅, "Shilun sanshi niandai de lishi xiaoshuo" 试论三十年代的历史小说, in *Zhongguo xiandai, dangdai wenxue yanjiu* 中国现代, 当代文学研究, 3, 1988, pp. 189-194 [ed. or. in *Xuzhou shifan xueyuan xuebao, zhe she ban* 徐州师范学院学报, 哲社版, 4, 1987]

LI Chenghua 李程骅, "Zhongguo xiandai lishi xiaoshuo de yanjin guiji" 中国现代历史小说的演进轨迹, in *Zhongguo xiandai, dangdai wenxue yanjiu* 中国现代, 当代文学研究, 2, 1990, pp. 33-39 [ed. or. in *Huang Huai xuekan, sheke ban* 黄淮学刊, 社科版, 4, 1989]

LIN Chen 林辰, Lu Xun zhuan 鲁迅传, Fuzhou, 2004

LU XUN 鲁迅, Lu Xun quanji 鲁迅全集, 20 voll., Beijing, 1973

LU XUN 鲁迅, Lu Xun quanji 鲁迅全集, 16 voll., Beijing, 1981

Lu Xun 鲁迅 (a cura di), Lu Xun jilu guji congbian 鲁迅辑录古籍丛编, 4 voll., Beijing, 1999

MAIR Victor H. (a cura di), The Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature, New York, 1994

NAKAGAWA GRAHAM Masako, The Yang Kuei-fei Legend in Japanese Literature, Lewiston, N.Y., 1998

PULLEYBLANK Edwin G., *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, London – New York – Toronto, 1955

SCHYNS Joseph *et alii*, 1500 Modern Chinese Novels & Plays, Hong Kong, 1966 [ed. or. Peiping, 1948]

SHEN Hongxin 沈鸿鑫, Mei Lanfang Zhou Xinfang he jingju shijie 梅兰芳周信芳和京剧世界, Shanghai, 2004

SHEN Zufen 沈祖棻, Mawei yi 马嵬驿, Shanghai, 1999

SONG Binyu 宋彬玉 - ZHANG Aohui 张傲卉, "Wang Duqing" 王独清, in *Chuangzao she shiliu jia pingzhuan* 创造社十六家评传, Chongqing, 1998, pp. 198-218

SUN Fuyuan 孙伏园, "'Yang Guifei'" "杨贵妃", in Sun Fuyuan – Sun Fuxi 孙福熙 (a cura di), Sun shi xiongdi tan Lu Xun 孙氏兄弟谈鲁迅, Beijing, 2006, pp. 260-264.

WALEY Arthur, The Life and Times of Po Chü-i. 772-846 A.D., London, 1949

- WANG Anyi 王安忆, Changhen ge 长恨歌, Haikou, 2003 [ed. or. in Zhongshan 钟山, 2-3-4, 1995]
- WANG Anyi 王安忆, Le Chant des regrets éternels, Arles, 2006
- WANG Duqing 王独清, Yang Guifei zhi si 杨贵妃之死, Shanghai, 1930 [ed. or. 1927]
- WANG Duqing 王独清, "Yang Guifei" 杨贵妃, in Duqing zixuanji 独清自选集, Shanghai, 1933, pp. 205-213
- WANG Furen 王富仁 YU Ponggu 柳凤九, "Zhongguo xiandai lishi xiao shuo lun" 中国现代历史小说论, in *Zhongguo xiandai, dangdai wenxue yanjiu* 中国现代, 当代文学研究, 9, 1998, pp. 41-63; 10, 1998, pp. 36-68 [ed. or. in *Lu Xun yanjiu yuekan* 鲁迅研究月刊, 3-4-5-6-7, 1998]
- WANG Q. Edward, Inventing China Through History. The May Fourth Approach to Historiography, Albany, 2001
- WANG Shijing 王士菁, Lu Xun zhuan 鲁迅传, Beijing, 1949
- WANG Zili 王自立, "Lu Xun ni chuangzuo de 'Yang Guifei' shi juben haishi xiaoshuo?" 鲁迅拟创作的"杨贵妃"是剧本还是小说?, in Lu Xun yanjiu bai ti 鲁迅研究百题, Changsha, 1981, pp. 398-401
- Wu Zhongjie 吴中杰, "'Yang Guifei' mingyi de qishi" "杨贵妃"命意的启示, in Wenhui bao 文汇报, 19.8.2007, p. 8
- XU Shoushang 许寿裳, "Zatan zhuzuo" 杂谈著作, in Xu Shoushang wenji 许寿裳文集, Shanghai, 2003, vol. I, pp. 121-124
- XU Shulei 徐曙蕾, "Zhaoliang linghun anyu de deng" 照亮灵魂暗隅的灯, in Shen Zufen, 1999, pp. 1-4
- YAN Jiayan 严家炎, "Xin shiqi shiwu nian de Zhongguo xiandai wenxue yanjiu" 新时期十五年的中国现代文学研究, in *Zhongguo xiandai, dangdai wenxue yanjiu* 中国现代, 当代文学研究, 11, 1994, pp. 8-12 [ed. or. in *Tangdu xuekan* 唐都学刊, 4, 1994; trad. fr. in *Revue Bibliographique de Sinologie*, XIII, 1995]
- YU Dafu 郁达夫, "Lishi xiaoshuo lun" 历史小说论, in Yu Dafu quanji 郁达夫全集, Hangzhou, 1992, vol. V, pp. 193-198
- YU Pingbo 俞平伯, "'Changhen ge' ji 'Changhen ge zhuan' de zhuan yi" "长恨歌" 及"长恨歌传"的传疑, in *Yu Pingbo quanji* 俞平伯全集, Shijiazhuang, 1997, a, vol. II, pp. 272-280
- YU Pingbo 俞平伯, "Cong Wang Yuyang jiang dao Yang Guifei de mu"从王渔洋讲到杨贵妃的墓, in *Yu Pingbo quanji* 俞平伯全集, Shijiazhuang, 1997, b, vol. II, pp. 281-285
- ZHANG Ning 张柠, "Meiyou jingdian de shidai (ershi shiji Zhongguo xushi wenxue de wenti)" 没有经典的时代(二十世纪中国叙事文学的问题), in *Zhongshan* 钟山, 3, 1998, pp. 199-208

Alla periferia del Giappone moderno: *ainu* e okinawani tra assimilazione e soggettività

Rosa Caroli

Nella seconda metà del XIX secolo, la definizione di nuovi equilibri politici tra i Paesi dell'Asia Orientale e l'adozione di una inedita concezione di nazione e di sovranità nazionale contribuirono allo scardinamento del tradizionale ordine gerarchico interstatale vigente nella regione. Il Giappone Meiji dimostrò una certa abilità nell'avviare e gestire il processo di transizione da un sistema di decentramento politico-territoriale a una moderna amministrazione statale centralizzata, così come nell'assumere le sembianze di soggetto politico e militare attivo nella competizione internazionale. Ciò implicò l'adozione dei nuovi concetti di civiltà e di progresso coniati dall'Occidente, i quali si distaccavano in modo significativo dalle nozioni sino ad allora prevalenti in Asia Orientale. Se, infatti, il tradizionale concetto di civiltà si era fondato sull'ordine e sull'armonia e l'idea di progresso era stata associata al primato morale e culturale che un paese sapeva esprimere, le nozioni di matrice occidentale concepivano ora la civiltà e il progresso come un processo dinamico mosso da interessi di natura economica e politica. L'estensione della teoria dell'evoluzione di Darwin alle società umane, inoltre, rappresentò l'impalcatura ideologica finalizzata a giustificare forme di emarginazione, di discriminazione e di dominio fuori e dentro il moderno Stato nazionale, fornendo al discorso coloniale un fondamento "scientifico" per legittimare la diversa posizione occupata dalle varie società sulla base del livello di progresso e di civiltà da esse raggiunto.

È questo il contesto generale all'interno del quale il Giappone Meiji procedette a definire i confini territoriali settentrionali, incorporando nel 1869 l'isola settentrionale di Ezo con il nuovo toponimo Hokkaidō, e sud-occidentali, trasformando nel 1879 il regno delle Ryūkyū nella provincia di Okinawa. Queste nuove periferie del moderno Stato nazionale erano state storicamente esterne rispetto all'impero giapponese e presentavano differenze di natura culturale e nell'organizzazione economico-sociale tali da richiedere radicali misure di nipponizzazione. Un processo, questo, che procedette ai margini del più generale tentativo di creare una coesione nazionale e un consenso verso l'autorità centrale imperniati attorno al mito imperiale, propinando un'immagine dei giapponesi come un insieme armonico e omogeneo, privo di contraddizioni regionali, culturali, razziali o sociali. In effetti, se nel periodo di Edo il carattere "straniero" di ainu e ryukyuani (che inviavano tributi alle autorità feudali regolarmente registrati nei documenti ufficiali sotto la voce di "relazioni estere") era stato esaltato allo scopo di accrescere il prestigio del governo militare e di legittimare la sua aspirazione a divenire il nuovo centro delle relazioni interstatali della regione,

l'estensione dei limiti territoriali del Giappone Meiji verso Ezo e le Ryūkyū coincise con una riformulazione dell'idea stessa di alterità.¹ I mutamenti intervenuti nelle concezioni di civiltà e di progresso, infatti, implicarono a loro volta una ridefinizione del concetto di estraneità attribuito alle realtà esterne, non più intese in termini puramente geografici (straniere in quanto situate in uno spazio separato), ma percepite in termini temporali (arretrate perché collocate in una determinata fase del processo evolutivo).² Sotto questo profilo, lo Stato nazionale Meiji presentò sin dall'inizio una vistosa contraddizione nella misura in cui le frontiere politiche non tendevano di fatto a coincidere con i confini etnico-razziali della nazione giapponese. Pertanto, oltre a contribuire a definire la fisionomia politico-territoriale del Giappone moderno, l'estensione della sovranità giapponese in Hokkaidō e a Okinawa ebbe l'effetto di collocare ainu e okinawani in una nuova posizione rispetto alle concezioni di "civiltà" e di "progresso" che ispirarono l'azione politica dei governanti Meiji.

A questo proposito, occorre ricordare che, così come le radicali riforme realizzate all'indomani della Restaurazione Meiji furono concepite essenzialmente in riferimento al territorio sino ad allora sottoposto al sistema bakuhan, il discorso nazionale formulato nello stesso periodo fu rivolto in primo luogo alla popolazione che abitava quel territorio. Tale discorso era chiamato a fungere da sostegno ideologico all'opera di riforme e agli obiettivi individuati dall'oligarchia Meiji (la centralizzazione dei poteri, il riordino delle disuguaglianze liberate dall'abolizione delle categorie sociali e dei vincoli occupazionali, il rafforzamento economico e militare del Paese, ecc.) nella misura in cui tendeva a occultare le eterogeneità esistenti di fatto al suo interno, così come i costi che questi radicali cambiamenti imponevano a vari settori della società. Tuttavia, per estendere l'opera di riforme nei nuovi territori, il discorso nazionale dovette assumere la forma di una teoria ben più illusoria (quella dell'assimilazione, appunto) in proporzione al più alto prezzo che le popolazioni locali erano chiamate a pagare: dallo smantellamento dei sistemi sociali ed economici tradizionali sino alla condizione di arretratezza assegnata loro sulla base delle affinità e delle differenze rispetto al livello di civiltà del "Giappone". Se l'omologazione delle diversità assumeva qui il significato di nipponizzazione (a testimonianza della natura plurietnica dello Stato nazionale Meiji), la possibilità di annullare la distanza che separava l'altro dal sé (così come lo stesso termine dōka sembrava assicurare) risultava essere nella realtà un obiettivo ben difficile da raggiungere. L'assimilazione, pertanto, rischiava di proiettare le popolazioni di queste periferie in una sorta di limbo dove, spossessate dei propri usi e costumi, della lingua e dei valori di riferimento, restavano comunque alienate dalla civiltà e dal progresso della "madrepatria", in modo non

¹ Per la funzione che, specie a partire dagli inizi del XVIII secolo, la pratica tributaria e la sottomissione rituale di paesi "stranieri" (tra cui le Ryūkyū) assunsero a sostegno delle asserzioni nippocentriche cfr. Caroli, 2006, cui si rimanda anche per i riferimenti bibliografici sul tema.

² Sullo slittamento dalla dimensione spaziale a quella temporale in rapporto alla definizione dell'alterità si veda Morris-Suzuki, 1998, a, in part. pp. 28-34.

troppo dissimile da quanto sarebbe poi accaduto nei territori propriamente coloniali. D'altra parte, il fatto che il termine *kokumin* in uso nel linguaggio ufficiale del primo Meiji includesse anche *ainu* e okinawani si limitava a fornire loro un'unica condizione di eguaglianza con i giapponesi, ovvero il loro comune sottostare all'autorità del governo statale; allo stesso modo, anche quando i confini dell'impero si estesero oltre quelli nazionali, l'inclusione di Hokkaidō e Okinawa nel "territorio interno" (*naichi*) distinto dall'amministrazione delle colonie (designata con il termine *sōtokufu*) non colmò di fatto la distanza che separava *ainu* e okinawani dai giapponesi. E l'ambiguità della posizione occupata da queste popolazioni periferiche crebbe con il crescere delle dimensioni dell'impero coloniale nipponico.

Le precondizioni di una soggettività della periferia

Nella politica volta a omologare questi territori di frontiera al resto del Paese, così come nella reazione che essa produsse tra le popolazioni locali, si riscontrano alcune divergenze riconducibili alle diverse condizioni politiche, economiche, sociali e culturali che avevano caratterizzato Ezo e le Ryūkyū. In Hokkaidō, ad esempio, una crescente migrazione proveniente dalle varie province del Giappone si riversò nelle aree in cui gli ainu svolgevano attività di caccia e di pesca, che furono convertite in campi coltivati. Oltre a produrre una marcata riduzione della percentuale della popolazione ainu rispetto a quella complessiva dell'isola (che da poco meno del 15% nel 1873 scese al 2% nel 1898),⁴ ciò ebbe un impatto devastante in termini ecologici, contribuendo ad alterare profondamente lo stile di vita tradizionale, anche a seguito del tentativo di trasformare gli ainu in agricoltori.⁵ A

_

³ Cfr. In, 1993, pp. 6-10; Christy, 1993, pp. 608-609, 632. A questo proposito, si potrebbe ricordare che, sino al 1945, anche a taiwanesi e coreani fu riconosciuta la nazionalità giapponese, così come sancito nel 1899 dalla Legge sulla nazionalità (*Kokusekihō*); ciò, tuttavia, non garantì una parità legale tra giapponesi e popoli colonizzati, dato che nei registri anagrafici i primi figuravano sotto la voce *naichi* (comprendente anche *ainu* e okinawani), mentre i secondi erano iscritti sotto quella di *gaichi* o "territori esterni". Cfr. Gonon, 1994. Anche in questo caso, l'elemento unificante tra colonizzatori e colonizzati appare essere rappresentato in primo luogo dal loro comune sottostare all'autorità imperiale.

⁴ Siddle, 1996, p. 58. Tra il 1869 e il 1881 la popolazione dello Hokkaidō passò da poco meno di 60 mila a oltre 223 mila persone, a fronte di un ben più lieve incremento della popolazione *ainu* (che nel 1873 era di quasi 16.300 persone e nel 1897 di poco inferiore a 17.400). Enomoto, 1981, pp. 235, 278-279. I dati riferiti alla migrazione che annualmente si diresse nell'isola settentrionale tra il 1869 e il 1890 sono riportati in Hirota, 1990, p. 30. Parallelamente si ebbe un aumento assai marcato della superficie delle terre agricole che, inferiore ai 3 mila ettari nel 1872, passò a quasi 30 mila nel 1886 e superò i 50 mila nel 1891. Kikuchi, 2003, p. 257.

⁵ Misure in tal senso furono sperimentate a partire dalla metà degli anni Ottanta del XIX secolo, ma fu con la Legge per la tutela degli ex aborigeni dello Hokkaidō (Hokkaidō kyūdojin hogohō) del 1899 che si intervenne in modo più sistematico per integrare gli ainu al resto della popolazione presente nell'isola attraverso la loro trasformazione in agricoltori. Tuttavia, pur garantendo a ogni famiglia ainu una quota di terreno corrispondente a poco più di dodici acri, la legge prevedeva la requisizione qualora nel giro di quindici anni esso non fosse stato reso produttivo. Ciò portò alla confisca di oltre un quinto dei terreni assegnati; nel 1987, ovvero dieci anni prima dell'abrogazione della legge, solo il 15% circa delle terre era restata nelle mani degli ainu. Siddle, 1996, pp. 69-70; Howell, 2004, pp. 7-9. Sul rapporto tra la colonizzazione degli ainu e lo sviluppo di una "identità agraria" giapponese, Ohnuki-Tierney, 1997, pp.

Okinawa, invece, la limitata estensione di terre coltivabili e la scarsa presenza di settori produttivi in espansione non fornì alcuna soluzione ai problemi demografici del Giappone, e il numero di giapponesi che furono impiegati nell'amministrazione o che vennero a monopolizzare le attività commerciali e finanziarie nella provincia non incise in modo significativo sulla composizione della popolazione locale.⁶

A differenza di quanto accadde nel caso degli ainu (divenuti "stranieri" nella loro stessa terra di origine), i ryukyuani seguitarono a costituire la maggioranza degli abitanti della neoprovincia; qui, pertanto, non si verificò una frammentazione della popolazione autoctona, né fu interrotta la continuità tra quest'ultima e il territorio. Si potrebbe aggiungere che ciò consentì a Okinawa di assumere le sembianze di uno spazio etnicizzato il quale, se sul versante esterno contribuiva a definirne la fisionomia come realtà altra rispetto al Giappone, sul piano interno sarebbe risultato funzionale alla formulazione di discorsi identitari. In altri termini, questa territorializzazione etnica degli okinawani fu supportata sia dalla visione aprioristica proiettata dal centro verso la periferia, sia da alcune forme di autorappresentazione coniate nella stessa periferia - sebbene entrambe le immagini trascurassero di riconoscere le discontinuità e le contraddizioni che, dall'ambito linguistico sino alla sfera economico-sociale, caratterizzavano di fatto la realtà ryukyuana. In Hokkaidō, diverso fu l'impatto generato dalla crescente presenza di wajin sulla società ainu, organizzata in comunità autosufficienti di limitata estensione, note come kotan. Oltre a contribuire all'indebolimento delle forme di interazione tra questi microcosmi disseminati nel territorio e, dunque, allo sgretolamento della coesione sociale, ciò trasformò gli ainu in una minoranza di proporzioni talmente ridotte da lasciar presagire la loro completa dissoluzione. Non a caso, un'espressione assai ricorrente nel dibattito che, a partire dagli inizi del XX secolo, si articolò attorno al "problema ainu" era quella di "horobiyuku minzoku", ovvero minzoku (razza, etnia) in via di estinzione - espressione che, peraltro, sembrerebbe ben testimoniare come il darwinismo sociale ispirasse le riflessioni del tempo.⁷

Tali fattori non furono indifferenti ai fini della formulazione di un discorso

^{656-675.} Per gli effetti generati dalla migrazione di *wajin* sulle condizioni economiche e sociali e sulla vita quotidiana degli *ainu* cfr. anche Siddle, 1997, pp. 17, 23-24; *Idem*, 1996, pp. 56-67.

⁶ Riferitamente alla presenza a Okinawa dei cosiddetti *kiryū shōnin* (mercanti con residenza temporanea provenienti dal resto del Giappone), i dati relativi agli anni successivi all'istituzione della provincia indicano un numero che oscilla da poco più di 1500 individui nel 1886 a quasi 2500 nel 1894, con una punta di oltre 5800 persone nel 1888. Asato Susumu *et alii*, 2004, p. 246. In quello stesso periodo, la popolazione della provincia passò da oltre 372 mila nel 1886 a quasi 436 mila anime nel 1894. Okinawa ken kyōiku iinkai, 1977, p. 33. Tale incremento fu superiore alla media nazionale, dato che in quegli stessi anni la popolazione complessiva del Giappone passò da 38 milioni e mezzo a oltre 41 milioni. *Iwanami Nihonshi jiten*, 1999, p. 1753.

⁷ Questo è quanto rilevato da Siddle, 1996, il quale (p. 76) riporta un passaggio tratto dallo *Hakodate shinbun* del 3 settembre 1886 dove, a conferma del fatto che, secondo il principio di sopravvivenza dei più forti, il progredire della civilizzazione portava all'affermazione delle razze superiori e all'estinzione di quelle inferiori, veniva citato l'esempio degli *ainu*.

identitario in queste due periferie, fondandosi esso su due concetti solo in apparenza contraddittori, ovvero la distinzione/separazione dall'esterno e la comunanza/unione al proprio interno. Se, infatti, gli okinawani continuarono a vivere all'interno di uno spazio entro il quale potevano, al contempo, percepirsi ed essere percepiti, il rapporto tra *ainu* e territorio fu alterato anche a seguito dei numerosi trasferimenti forzati di cui essi furono oggetto. Inoltre, ai fini della teorizzazione di un'idea di identità, *ainu* e okinawani mostravano di avere diverse possibilità di attingere dal passato le ragioni di un comune presente.

Le Ryūkyū, presentavano una continuità in termini spaziali e temporali in relazione all'ordinamento politico, al sistema etico-religioso e alle istituzioni economiche e sociali del periodo del regno. Il legame con il passato era poi attestato da un patrimonio documentario costituito non solo da cronache ufficiali e storie nazionali, ma anche dallo Omorosōshi (la più antica fonte in ryukyuano compilata tra il XVI e il XVII secolo raccogliendo canti e ballate tramandate oralmente per secoli), nonché da opere redatte da intellettuali e uomini politici i quali, pur suggerendo diverse e talvolta contrapposte "visioni delle Ryūkyū", erano impegnati in un comune discorso sull'identità ryukyuana. 9 Questa disponibilità di fonti scritte consentì alla società okinawana di mantenere un vincolo temporale con il proprio passato, nonostante la marcata discontinuità determinata dall'opera di riforme che seguì l'istituzione della provincia, dall'imposizione dell'uso della lingua giapponese e, anche, dall'assegnazione di un nuovo toponimo. 10 Inoltre, anche quando la politica di standardizzazione linguistica raggiunse le isole più remote e gli strati sociali meno elevati, il valore letterario del ryukyuano non venne meno, né la varietà linguistica presente nella provincia fu mai del tutto superata. In secondo luogo, occorre considerare che gli interlocutori degli amministratori giapponesi inviati a Okinawa furono innanzi tutto i membri della tradizionale élite ryukyana; ciò derivò non solo dalla necessità di vincere le resistenze che si registravano tra le loro fila e che li rese il principale obiettivo della politica di assimilazione, ma anche dal fatto che, essendo alfabetizzati e spesso bilingui, potevano fungere da tramite nella comunicazione

River, the best-known Ainu communities in contemporary Hokkaidō [...] were artificial creations of

⁸ Il processo di trasferimento degli *ainu*, avviato già nel periodo Tokugawa per far fronte alle richieste dei mercanti giapponesi stabilitisi nell'isola, si fece più accentuato nel periodo Meiji. A questo proposito, Howell scrive: "Indeed, with the exception of Nibutani and other *kotan* [...] along the Saru

Japanese economic expansion and state policy". Howell, 2004, p. 9.

9 Una puntuale e illuminante analisi dei contenuti e dei risvolti politici di questo dibattito è in Smits, 1999. Per una rassegna della produzione storiografica ryukyuana sino al periodo moderno cfr. Kreiner, 2001, pp. 12-15. Maggiori dettagli sul contenuto e il valore filologico dello *Omorosōshi* in Sakamaki, 1963, pp. 9-21.

¹⁰Okinawa pare derivare dal termine Akonaha presente in un'opera di Ōmi no Mifune (722-785) del 779, mentre Ryūkyū è la lettura giapponese dei caratteri con cui la Cina designava questa regione (Liuqiu). Sebbene nella proposta presentata da Itō Hirobumi alla vigilia dell'istituzione della provincia si parlasse di "Ryūkyū ken", prevalse invece la scelta di Okinawa, verosimilmente in considerazione dei vincoli tributari con la Cina che il termine Ryūkyū evocava. Cfr. Kano, 1987, pp. 4-6; Hokama, 1989, pp. 32-33.

verbale tra giapponesi e popolazione locale. 11 Se il problema linguistico indusse il governo Meiji ad agire con solerzia in ambito scolastico, la necessità di assimilare l'aristocrazia locale (anche attraverso la loro trasformazione in personale da impiegare nelle gerarchie medio-basse dell'amministrazione) lo spinse a varare programmi finalizzati alla formazione di un certo numero di giovani okinawani per lo più i figli dell'aristocrazia tradizionale - nelle scuole di Tōkyō. 12 La diretta conoscenza della lingua e della cultura giapponese sortì, verosimilmente, effetti contraddittori su questi giovani rendendoli, allo stesso tempo, più permeabili alle teorie e alle pratiche assimilazioniste, ma anche più consapevoli del significato intrinseco nei discorsi "nazionali" e dell'impiego cui essi potevano prestarsi. Analogamente a quanto accadde nei territori coloniali, dove "le intellighenzie ebbero un ruolo centrale nella nascita del nazionalismo", ¹³ fu all'interno di questa generazione formatasi con un'educazione "giapponese" che andò formandosi una coscienza moderna okinawana, e ciò avvenne attraverso l'impiego di una terminologia e di modalità di narrazione non troppo dissimili da quelle ricorrenti appunto nei discorsi "nazionali". In breve, la loro condizione di avanguardia nel discorso identitario derivò dal fatto che, pur distinguendoli dalla maggioranza dei loro conterranei in via di alfabetizzazione, 14 l'educazione acquisita insegnò loro a parlare a nome di tutti gli okinawani e a utilizzare la storia in modo che anche i loro predecessori fossero inclusi nella narrazione.

Nella società *ainu*, invece, l'assenza della scrittura aveva assegnato al racconto orale il compito di tramandare la memoria del proprio passato; qui, pertanto, la politica di standardizzazione della lingua avviata agli inizi del periodo Meiji mise a repentaglio la sopravvivenza stessa della tradizione. Specie dopo la promulgazione della Legge per la tutela degli antichi aborigeni dello Hokkaidō nel 1899, il tasso di scolarizzazione degli *ainu* aumentò in modo significativo sino a raggiungere, nel 1927, il 99%. ¹⁵ A ciò corrispose un rapido declino dell'uso della lingua *ainu* al punto che, negli anni Trenta del secolo scorso, la trasmissione transgenerazionale di

¹¹ Oltre al ryukyuano (nella forma parlata nella regione della capitale), tra i membri dell'élite locale era diffusa la conoscenza del cinese o del giapponese; spesso la competenza nell'una o nell'altra lingua rispecchiava l'orientamento politico nei confronti di Cina e Giappone.

¹² Il programma prese avvio nel 1882, quando cinque giovani partirono per Tōkyō. Si trattava di Ōta Chōfu, Jahana Noboru, Takamine Chōkyō, Kishimoto Gashō e Nakijin Chōban; essi provenivano da agiate famiglie di Shuri e Naha, a eccezione di Jahana, di origini contadine, il quale si specializzò in agronomia. Questi giovani sarebbero divenute figure di rilievo nel panorama politico e intellettuale della provincia.

¹³ Anderson, 1996, p. 121.

¹⁴ La priorità accordata dalla nuova amministrazione alla politica educativa portò alla progressiva alfabetizzazione degli okinawani, seppure con un indice di crescita inferiore rispetto alla media nazionale. Nel 1880, il tasso di scolarità a Okinawa era del 2% e nel 1887 raggiunse circa il 12% dei maschi e l'1% delle femmine. Un aumento significativo si ebbe all'indomani della vittoria conseguita dal Giappone sull'impero Qing, quando dal 24 % nel 1895 si passò al 31% nell'anno successivo. Al volgere del secolo, la percentuale giunse a circa il 50% per arrivare al 99% nel 1927. Miyagi, 1984, pp. 198-200; Hokama, 1989, p. 88.

¹⁵ Howell, 2004, p. 10; Siddle, 1996, p. 72.

questa lingua può dirsi conclusa, decretandone sostanzialmente la morte. ¹⁶ Inoltre, occorre ricordare come, tra gli *ainu*, la nascita di un'intellighenzia non sembrerebbe verificarsi prima degli inizi dell'era Shōwa come esito dell'ascesa di un ceto medio *ainu* e di una più diffusa educazione, favorita anche dell'opera svolta da missionari occidentali. ¹⁷ Intorno al 1935, essa includeva insegnanti, poeti, uomini d'affari, proprietari terrieri e dipendenti della pubblica amministrazione i quali, nel complesso, ammontavano a poco più di una trentina di individui. ¹⁸

Se, dunque, la politica di assimilazione indirizzata verso Okinawa fu volta a vincere le resistenze di un pur ristretta cerchia di persone colte, non del tutto estranee alla pratica e alle logiche politiche, quella adottata verso gli *ainu* si prefisse in primo luogo di ridurre lo stridente contrasto che, specie sul piano più esteriore, li distingueva dalla maggioranza (dalle occupazioni e dalla dieta alimentare sino al vestiario, alle abitazioni e alle condizioni igienico-sanitarie), senza comunque temere che il malessere prodotto dallo sconvolgimento della società tradizionale potesse assumere una qualche rilevanza politica. Tutto ciò contribuisce a chiarire le ragioni della diversa capacità che *ainu* e okinawani mostrarono nel percepirsi e riconoscersi all'interno di una propria vicenda comunitaria e, dunque, nell'interagire con i discorsi "nazionali" e con la stessa politica di assimilazione. Ciò, inoltre, concorre a spiegare anche il diverso rilievo che, in termini politici, queste due periferie ricoprirono per il governo centrale. Un esempio in tal senso è

⁻

¹⁶ Majewicz, 2006, p. 37. In merito alla situazione attuale, Majewicz (*ibidem*) afferma: "In sharp contrast to the situation of the Ainu [...] with a number of speakers [...] limited to single digits, the population using the Ryūkyūan for daily purposes of communication seems still impressive"; solo di recente, aggiunge Majewicz, si sta assistendo al tentativo da parte degli *ainu* di riesumare la propria lingua per assegnarle un ruolo (analogo a quello svolto in passato dall'ebraico) di trasmissione ereditaria della preghiera, del folclore, della creatività artistica e dell'eredità culturale, ovvero come vessillo della loro identità nazionale. I rischi che la scomparsa della lingua *ainu* comportava per la sopravvivenza della tradizione furono segnalati da Kindaichi Kyōsuke (1882-1971) in un discorso tenuto a Tōkyō nel 1925; il linguista pertanto provvide a reclutare alcuni *ainu* ancora abili nella propria lingua per mettere per iscritto la tradizione sino ad allora assegnata alla narrazione orale, comprese alcune importanti opere di letteratura. Howell, 2004, p. 10.

¹⁷ Cfr. Baba, 1980, p. 76. Un rilevante ruolo fu svolto dal missionario anglicano John Batchelor (1854-1944), che giunse in Hokkaidō nel 1877 e vi restò sino al 1939, vivendo a contatto con gli *ainu*, promuovendo la loro scolarizzazione e il miglioramento delle condizioni igienico-sanitarie, e acquisendo una profonda conoscenza della loro lingua e cultura. Nel 1885 contro di lui fu intentato un procedimento legale che, seppur ufficialmente motivato dal fatto che egli vivesse al di fuori dell'area di residenza riservata agli stranieri, sembrò essere dovuto piuttosto al suo tentativo di evitare la scomparsa della lingua *ainu* mentre la volontà delle autorità era quella di estinguerla, così come ammesso da uno dei suoi stessi accusatori. Cit. in Siddle, 1996, p. 68.

¹⁸ Baba, 1980, pp. 75-77 e p. 90, note 64-65. Fu solo nel 1918 che apparve il primo libro scritto da un *ainu*; si trattava dello *Ainu monogatari* (Storia degli *ainu*) di Takekuma Tokusaburō. Howell, 2004, p. 10.

¹⁹ A questo proposito, può essere utile ricordare quanto affermato da Ōta Chōfu nel suo lavoro *Okinawa kensei gojūnen* (Cinquant'anni di governo provinciale a Okinawa), Kokumin kyōikusha, Tōkyō, 1932. Qui, il giornalista okinawano sottolineava l'esistenza di una forte disparità degli investimenti di capitali e delle competenze da impiegare nell'amministrazione locale che il governo centrale destinava allo Hokkaidō e a Okinawa; secondo Ōta, le ragioni di tale divario andavano individuate non solo nel fatto che, a differenza dell'arcipelago meridionale, lo Hokkaidō ospitava miniere, ampie foreste e

costituito dalla Casa dei popoli ideata dal noto antropologo Tsuboi Shōgorō (1863-1913) in occasione della quinta edizione dell'Esposizione industriale di Ōsaka del 1903, la quale ospitava ainu, taiwanesi e due donne okinawane, oltre a un giapponese dotato di fune ed evidentemente deputato al governo della Casa. L'esibizione suscitò un'aspra reazione da parte dei quotidiani di Okinawa, pressoché unanimi nel condannare la contiguità con popolazioni "inferiori" e "primitive" assegnata agli abitanti della provincia e nel rivendicare la loro legittima e genuina nipponicità. 20 Oltre a testimoniare gli esiti prodotti dalla politica di assimilazione, questa riluttanza a essere associati ad ainu e taiwanesi sembra riflettere anche una certa consapevolezza delle conseguenze che ciò comportava, ad esempio nel relegare gli okinawani ai livelli più bassi del mercato del lavoro, con condizioni di impiego e retribuzioni salariali non troppo dissimili da quelle assegnate alla manodopera proveniente dalle colonie.²¹ L'afasia che, invece, si registra nel caso degli ainu può essere riconducibile alla propria incapacità/impossibilità di riconoscersi dentro un discorso identitario in grado di esprimere una progettualità politica.

Periferie sotto indagine: gli studi del periodo Meiji

L'estensione dei confini dello Stato Meiji nelle regioni periferiche fu accompagnato da un crescente interesse verso questi territori, che si manifestò anche sotto forma di rilevamenti ed esplorazioni in loco. Se l'obiettivo principale era quello di valutare le condizioni geografiche, climatiche, economiche, sociali e culturali al fine di stimare le potenzialità difensive delle frontiere e di ricavare le conoscenze necessarie ad amministrarle, queste indagini non mancarono di esaminare le caratteristiche etnico-razziali dei nativi. I contenuti e gli esiti stessi di tali indagini, le quali sembrano anticipare quegli "studi regionali" sviluppatisi a fianco e a sostegno della politica coloniale giapponese, furono condizionati dal

un'industria ittica relativamente sviluppata, ma anche nel fatto che gli *ainu*, a differenza degli okinawani, non costituivano un problema politico.

²⁰ Per l'episodio e le reazioni suscitate nella stampa okinawana, Ōta, 1987, pp. 289-295; Oguma 1998, p. 286; Christy, 1993, pp. 607-608, 621. La scelta di esibire le donne okinawane si rivelò particolarmente imbarazzante nella misura in cui, nel corso dell'Esposizione, fu rivelato che si trattava di prostitute reclutate nei bordelli di Okinawa; la notizia indusse a rimuovere le donne dalla Casa dei popoli. Cit. in Ōta 1987, p. 292. Sull'impiego di questo spazio espositivo come rappresentazione dell'impero, Tomio, 1997, pp. 728-731. Howell, 2004, p. 18, oltre a notare che tra gli ainu non si registrò alcuna forma di protesta, ricorda che alcuni di loro furono inviati all'Esposizione che si tenne a Saint Louis l'anno successivo.

²¹ Per la posizione assegnata agli okinawani all'interno del mercato del lavoro giapponese cfr. Tomiyama, 1990, pp. 183-184; Christy, 1993, pp. 617-620. Christy (p. 617) cita ad esempio che, dopo l'annessione di Taiwan, gli annunci per il reclutamento del personale da impiegare nell'amministrazione e nelle scuole della colonia erano in genere accompagnati da una nota di restrizioni indirizzate ai taiwanesi così come agli okinawani. Ciò testimonia la presenza, seppure ancora limitata a una ristretta cerchia, di un buon livello di professionalizzazione a Okinawa, e il fatto che tali restrizioni non contemplassero gli ainu non appare legato soltanto a motivi di distanza geografica, ma anche alla scarsa competitività che essi potevano esprimere in termini di personale qualificato a svolgere mansioni educative.

fatto che, essendo in genere commissionate dal governo centrale o dalle amministrazioni locali, erano finalizzate a servire i loro interessi.²²

È questo il caso di Sasamori Gisuke (1845-1915) il quale, tra il 1892 e il 1893, si spinse sino alle Curili e le Ryūkyū.²³ I dati raccolti in queste regioni furono resi noti in due distinti lavori: Chishima tanken (Esplorazione delle Curili, 1893), nel quale venivano esaminati anche "i caratteri razziali e i costumi" delle popolazioni settentrionali, e Nantō tanken (Esplorazione delle isole del Sud, 1894), contenente una sezione dedicata alle "caratteristiche antropologiche delle Ryūkyū" che fu poi ripubblicata nella Rivista dell'Associazione di antropologia di Tōkyō (Tōkyō jinrui gakkai zasshi).²⁴ Nel corso del suo viaggio nelle Ryūkyū, Sasamori si trovò di fronte alla contraddizione tra quanto egli avrebbe voluto credere e quelle che, invece, risultavano essere le effettive condizioni della regione: se, infatti, riconoscere la popolazione locale come giapponese costituiva una premessa necessaria a sostegno della legittimità dell'azione compiuta dal governo Meiji nel 1879, molti elementi (dalla lingua sino ai costumi alimentari, agli abiti e allo stile delle abitazioni) suggerivano l'esistenza di vistose differenze tra gli okinawani e gli abitanti del Giappone. E, sebbene la sua devozione alla causa nazionale lo spinse a evitare l'uso di "naichi" per designare le altre province del Giappone nella misura in cui ciò avrebbe potuto lasciare intendere che Okinawa fosse un territorio straniero, i dubbi nutriti in merito all'opportunità di considerare gli okinawani come giapponesi emergono in vari passaggi del Nantō tanken.25

In effetti, il problema di fronte al quale Sasamori si trovò nel 1893 non appariva troppo dissimile da quello attorno al quale, sin dagli inizi del periodo Meiji, presero a dibattere antropologi, archeologi e linguisti al fine di individuare le origini del popolo giapponese. L'attenzione rivolta da molti di loro alle alterità che erano venute a popolare il Giappone Meiji fu tale da indurre a ritenere che lo sviluppo di tali discipline si sia fondato proprio sulla presenza di popolazioni reputate "primitive", le quali rappresentarono l'oggetto privilegiato di questo genere di indagini. E, poiché esse non furono esenti dall'influenza di un razzismo scientifico assillato dall'urgenza di posizionare le varie società all'interno di un

²² Cfr. Ōsato, 1995, p. 59; Takara, 1980, pp. 5-7. Per una panoramica di questo genere di studi e indagini su Okinawa si veda Sakamaki, 1963, pp. 105-146; relativamente agli *ainu*, Siddle, 1996, pp. 77-84.

²³ La giurisdizione giapponese sulle Curili era stata riconosciuta dagli accordi conclusi con la Russia nel 1875. Sasamori, un ex samurai originario di Tsugaru (nell'attuale provincia di Aomori), al suo rientro dalle Curili nell'aprile del 1893 fu convocato dall'allora ministro dell'Interno, Inoue Kaoru, per riferirgli in merito alle condizioni dei territori settentrionali. Incaricato di svolgere un'indagine sulle condizioni delle Ryūkyū, con particolare riguardo alla produzione della canna da zucchero, egli ripartì per Okinawa, dove restò fino all'ottobre di quello stesso anno visitando l'arcipelago ryukyuano da Amami sino a Yonaguni. Cfr. Ryūkyū shinpōsha, 1999, pp. 10-17; Keene, 1995, pp. 164-165.

²⁴ Cfr. Ryūkyū shinpōsha, 1999, pp. 10-17; Okinawa ken kyōiku iinkai, 1977, p. 270; Tomiyama, 1998, p. 167.

²⁵ Keene, 1995, pp. 166 e ss. Un analogo orientamento si ritrova anche nei primi manuali di geografia redatti sotto la diretta supervisione governativa nel 1903, dove in relazione a Okinawa si leggeva che "la lingua o le usanze degli abitanti sono assai diversi rispetto a quelli degli abitanti delle altre province [...] Tuttavia, negli ultimi anni le vie di comunicazione sono state ampliate di molto e, in breve tempo, si uniformerà al resto [del Giappone]". Cit. in Oguma, 1995, p. 160.

ordine gerarchico "naturale" sulla base del loro grado di civilizzazione, le popolazioni di frontiera sembrarono rappresentare un "materiale fatto su misura" per questo tipo di ricerche.²⁶ D'altra parte, gli studi condotti su *ainu* e okinawani furono finalizzati a determinare i contorni dell'identità nazionale del Giappone moderno attraverso una modalità di definizione dell'essenza del sé a partire dall'esplicazione dell'altro, in modo da consentire ai discorsi identitari di evitare di chiarire il reale significato dell'essere giapponesi.²⁷

Se, agli inizi dell'era Meiji, l'idea di popolo giapponese come insieme omogeneo sembrò essere funzionale alla creazione dello Stato nazionale, essa si mostrò ben presto inadeguata nel giustificare e supportare la costruzione di un impero coloniale. Non a caso, a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento, il dibattito sulle origini dei giapponesi andò articolandosi in due correnti principali: accanto alla teoria della nazione omogenea, si sviluppò quella della nazione mista, secondo cui il Giappone si era evoluto grazie alla sua capacità di incorporare e assorbire genti diverse e immigrati stranieri. ²⁸ Ciò, tuttavia, non equivaleva a equiparare le popolazioni inglobate entro i confini dell'impero alla nazione Yamato. In realtà, per i fautori dell'una o dell'altra teoria, la presenza di alterità in Giappone (fosse esso inteso in termini di nazione omogenea o di impero plurietnico) costituiva un fattore indispensabile, fungendo per alcuni come termine di paragone per comprovare la superiorità del Giappone in termini di civiltà e progresso, e per altri come elemento atto a sostenere i discorsi e le pratiche dōka.

Nel 1891, ad esempio, Miyake Setsurei (1860-1945), convinto assertore della superiorità della razza giapponese, replicando all'affermazione del noto storico e filosofo Inoue Tetsujirō (1855-1944) secondo cui l'ampiezza del cranio e la sporgenza della fronte degli occidentali fosse indice della loro superiorità intellettiva, sostenne che ciò non poteva essere assunto come sinonimo di intelligenza, dato che anche gli ainu e gli elefanti presentavano caratteristiche analoghe.²⁹ In uno scritto apparso l'anno successivo, Kurokawa Mayori (1829-1906) confutò l'idea che il popolo giapponese fosse il risultato di una mescolanza con genti straniere sulla base del fatto che il termine emishi designava non una popolazione straniera, quanto piuttosto coloro che avevano rinunciato a sottomettersi all'autorità imperiale; in tal senso, gli ainu non erano altro che i discendenti di quei giapponesi che si erano spostati al di là delle frontiere dello Stato, arrestando in tal modo la propria "evoluzione" (shinka). 30 Pur se da una prospettiva diversa, i sostenitori della teoria della nazione mista guardarono alle popolazioni periferiche per confermare i positivi esiti prodotti dalla politica di assimilazione, indulgendo spesso in un atteggiamento benevolo e talvolta sconfinando persino in una vera e propria ammirazione nei loro confronti. A tal proposito, si può menzionare quanto

²⁶ Siddle, 1996, p. 77.

²⁷ Tomiyama, 1998, pp. 167-168.

²⁸ Per una puntuale rassegna sugli sviluppi del dibattito sull'origine dei giapponesi sino a tutto il periodo prebellico e, anche, nel Giappone del dopoguerra, si rimanda a Oguma, 1995.

²⁹ Cit. in Pyle, 1969, p. 152.

³⁰ Cit. in Oguma, 1995, p. 26.

affermato da Tsuboi Shōgorō in una conferenza pronunciata nel 1903: nel rilevare come le caratteristiche razziali fossero non una qualità innata, ma il prodotto di condizionamenti ambientali, e confutando in tal modo l'esistenza di razze superiori e inferiori, il noto antropologo ricordò come tra gli stessi ainu, in genere tacciati di inferiorità (rettetsu), vi fosse anche chi aveva raggiunto posizioni tali da suscitare un senso di vergogna presso gli stessi naichijin. 31 Tuttavia, non sempre il tono indulgente usato da Tsuboi prevalse nelle indagini rivolte alle realtà periferiche della nazione giapponese. Lo stesso Inoue, il quale - seppure a malincuore – ammetteva la presenza degli ainu nella mescolanza che aveva dato origine al popolo giapponese, ebbe modo di asserire che la cosiddetta macchia mongola presente nei neonati giapponesi non era affatto indice di una loro inferiorità fisica rispetto alle popolazioni caucasiche, dato che essa mancava anche nei bambini nati da ainu.32 Inoltre, né Tsuboi (ideatore della menzionata Casa dei popoli presente nell'Esposizione industriale che si svolgeva proprio in quel periodo), né molti altri fautori della teoria della nazione mista provvidero a spiegare con altrettanta chiarezza quali strumenti fossero stati impiegati per indurre individui delle periferie a raggiungere posizioni tanto elevate.

D'altra parte, come è stato opportunamente notato, l'aggressione operata dallo Stato Meiji nei confronti della cultura ainu si fondò sulla premessa secondo cui l'eliminazione degli emblemi esteriori di questa etnia (la lingua, i costumi, la religione, l'organizzazione economica e sociale) avrebbe portato alla loro stessa estinzione come etnia.³³ Una premessa, questa, che avrebbe indotto a presagire la loro imminente scomparsa, così come testimoniato con crescente insistenza nei lavori apparsi a partire dagli anni Venti del Novecento, i quali raramente facevano menzione degli ainu senza rinunciare a definirli in termini di "horobiyuku minzoku".34 Verosimilmente, questa coincidenza tra assimilazione e annientamento fu resa possibile da una serie di condizioni cui si è accennato (la trasformazione degli ainu in una minoranza nella propria terra d'origine, la loro frammentazione nel territorio, lo sgretolamento della coesione sociale, il drastico mutamento dell'ambiente in cui essi avevano tradizionalmente vissuto, la nipponizzazione di usi, costumi e pratiche religiose, l'imposizione della lingua giapponese e le conseguenze che ciò comportò per la tradizione locale, ecc.), le quali non solo consentirono di ritenere che il popolo ainu fosse prossimo all'estinzione, ma indussero l'amministrazione centrale e locale ad adottare misure sempre più energiche al fine di accelerare tale processo.35

31 Cit. in Oguma, 1995, p. 81. Tsuboi fu tra i fondatori del gruppo degli Amici dell'antropologia

⁽*Jinruigaku no tomo*), nato nel 1884 e ribattezzato in seguito Associazione di antropologia di Tōkyō (*Tōkyō jinrui gakkai*), e insegnò antropologia presso l'Università imperiale di Tōkyō.

32 Cit. in Tanaka, 1993, pp. 76-77.

³³ Howell, 1997, p. 632. Howell (*ibidem*) sostiene che questo stesso presupposto fu alla base della politica in seguito adottata (con maggiore aggressività ma con esiti meno positivi) nei confronti di taiwanesi, coreani e altre popolazioni assoggettate.

³⁴ Siddle, 1996, p. 77.

³⁵ Tra i più convinti assertori dell'assimilazione, da realizzarsi in primo luogo con il ricorso a matrimoni misti tra ainu e wajin, figura Kita Shōmei (1897-1986, pure noto con i nomi Masaaki, Kōyō e Noriaki), il

Nei confronti degli okinawani, invece, l'assimilazione non sembrò mai assumere il significato di completa fusione con la "razza Yamato", né quello più estremo di annientamento della diversità così come prefigurato nel caso degli ainu. D'altra parte, la realtà okinawana mostrò di essere ben più ingombrante all'interno dei discorsi sulla nazione giapponese non solo in considerazione della sua consistenza demografica o per la continuità con il passato che la società ebbe modo di preservare sotto il profilo territoriale e storico-culturale, ma anche per la presenza di una élite locale, la quale (sia nel manifestare forme di resistenza verso il nuovo governo e la sua politica, sia nel collaborare con l'amministrazione giapponese) parve essere poco disposta a rassegnarsi a svolgere un ruolo passivo. Piuttosto, nell'ambito del dibattito sulle origini dei giapponesi, gli okinawani furono spesso reputati in modo non troppo dissimile dalle popolazioni delle colonie. A questo proposito, occorre ricordare il noto antropologo e archeologo Torii Ryūzō (1870-1953), le cui ricerche svolte a Taiwan, in Manciuria, nelle Curili, in Mongolia, in Corea e in Cina fornirono un rilevante apporto alla teoria della nazione mista, seguendo l'intero arco dell'espansione coloniale nipponica e contribuendo attivamente allo sviluppo della "antropologia imperiale" in Giappone.³⁶ Torii si recò anche a Okinawa in due distinte occasioni, nel 1896 e nel 1904, e in quello stesso periodo visitò più volte anche Taiwan, da poco incorporata, per eseguire indagini sul campo sugli aborigeni noti come seiban (un termine pure usato per designare i "barbari"); le ricerche realizzate in queste due regioni, così come la pubblicazione dei loro esiti, procedettero quindi in modo parallelo. Nella sua analisi di seiban e ryukyuani, Torii ricorse a una comune metodologia volta a considerare non solo le pratiche socio-culturali, ma anche i risultati di rilevamenti antropometrici; egli, inoltre, classificò i ryukyuani attraverso l'individuazione delle caratteristiche che li distinguevano dagli aborigeni taiwanesi o che li accomunavano ai giapponesi. Al di là delle sue convinzioni a sostegno della teoria delle comuni origini tra giapponesi e ryukyuani (nichiryū dōsoron), tuttavia, egli non riuscì a fissare una netta linea di demarcazione tra *seiban* e ryukyuani.³⁷ In altre

_

quale ricoprì vari incarichi nell'amministrazione dello Hokkaidō e continuò a dedicarsi al "problema ainu" anche dopo essersi ritirato dall'impiego. In un lavoro pubblicato nel 1933, Kita spiegò come obiettivo del $d\bar{o}ka$ non fosse l'estinzione degli ainu, ma la nipponizzazione dei loro costumi e l'eliminazione degli elementi che li caratterizzavano sul piano esteriore, in modo da favorire il loro sviluppo e progresso attraverso l'unione e la fusione con la razza Yamato. Cit. in Siddle, 1996, p. 95. In un altro suo scritto apparso nel 1937, paragonando gli ainu a un sole in declino nel mare occidentale, che tuttavia sarebbe rinato come membro della razza Yamato, Kita affermò che ciò avrebbe rappresentato il culmine della politica di assimilazione perseguita sin dalla fondazione dello Stato giapponese, ovvero la realizzazione dell'ideale di "un popolo e una nazione". Cit. in Howell, 2004, pp. 13-14.

³⁶ Torii fu un allievo di Tsuboi Shōgorō e aderì ben presto alla Società di antropologia da questi fondata. Il ruolo svolto dalle sue indagini a sostegno della politica coloniale è ben illustrato in Oguma, 1995.

³⁷ Cfr. Tomiyama, 1998, pp. 169-172. Il risvolto politico della teoria delle comuni origini tra giapponesi e ryukyuani emerge sin dalla sua prima formulazione a opera di un ministro del governo reale, Shō Shōken (1617-1675), il quale fu un grande ammiratore di Satsuma, che dal 1611 aveva stabilito un controllo sulla vita economica e diplomatica delle Ryūkyū. Precedentemente all'istituzione della provincia di Okinawa, tale teoria fu ripresa da Giwan Chōko (1823-1875), un membro del Consiglio di Stato del regno favorevole all'estensione della sovranità giapponese sul proprio paese. Fu poi il linguista

parole, per Torii, così com'era stato per Sasamori pochi anni prima, la realtà okinawana mostrava numerose "carenze" che rendevano difficile la sua piena identificazione con la nazione giapponese.

Le periferie come soggetto storico

Nel corso del suo secondo viaggio a Okinawa nell'estate del 1904, Torii fu assistito da Iha Fuyū (1876-1947), un giovane okinawano che si stava specializzando negli studi linguistici e che in seguito si sarebbe distinto come uno dei più eminenti studiosi della provincia anche in ambito antropologico e storico. Un importante punto di incontro tra Torii e Iha va senza dubbio individuato nel loro comune intento a chiarire chi, in realtà, fossero i ryukyuani, e le conclusioni cui giunse l'antropologo giapponese furono riprese dallo studioso okinawano nella sua opera intitolata *Ko Ryūkyū* (Antiche Ryūkyū, 1911). Tuttavia, pur condividendo la teoria delle comuni origini tra ryukyuani e giapponesi e muovendo la propria analisi a partire da quelle caratteristiche giapponesi che Torii aveva rintracciato nei ryukyuani, Iha ricorse a una metodologia che, per alcuni rilevanti aspetti, si differenzia da quella utilizzata dall'antropologo giapponese. In primo luogo, Iha superò la prospettiva secondo cui il carattere dei ryukyuani andasse definito assumendo i giapponesi come termine di confronto, e ciò gli consentì di concepire le "comuni origini" come uno spazio neutrale, ovvero come una "terza categoria" non riconducibile ai giapponesi né ai ryukyuani.38 Egli inoltre, poté attribuire un nuovo significato agli elementi che ostacolavano la piena identificazione di questi ultimi con la nazione giapponese. Iha, infatti, fu propenso a concepire in termini di "peculiarità" (koyū) e di "individualità" (kosei) ciò che Torii aveva invece individuato come carenze degli okinawani. In tal senso, la sua rivisitazione della teoria del *nichiryū dōso*, pur fornendo un supporto alla politica di assimilazione, fu finalizzata ad assegnare un nuovo significato al concetto stesso di dōka, intesa non come annullamento delle dissomiglianze, quanto piuttosto come esaltazione delle specificità. Nel corso di una conferenza da lui tenuta nel 1907, Iha asserì che, pur avendo origini giapponesi, gli okinawani si erano separati dal Giappone precedentemente alla fondazione dell'antico Stato Yamato, evolvendosi come una variante della stirpe giapponese per circa due millenni; a ciò, dunque, era ascrivibile la presenza di peculiari caratteristiche che li rendevano, al contempo, giapponesi e non giapponesi. Una premessa, questa, che gli consentiva di affermare come l'annientamento di tali individualità equivalesse a un "suicidio interiore" (seishinteki ni jissatsu).39

britannico Basil H. Chamberlain a fornire una base scientifica a tale teoria, riscontrando una comune origine tra il giapponese e il ryukyuano. In seguito, il nesso tra la teoria del *nichiryū dōso* e la pratica *dōka* divenne sempre più stretto grazie all'apporto fornito da studiosi giapponesi, in primo luogo Torii. Per una rassegna sugli sviluppi e sul valore politico di questa teoria, Okinawa ken kyōiku iinkai, 1997, pp. 445-446; Oguma, 1998, pp. 294-299. Per le ricerche di Torii su Okinawa si veda anche Okinawa ken kyōiku iinkai, 1977, pp. 409-410.

_

³⁸ Cfr. Tomiyama, 1997, pp. 13-14; idem, 1998, p. 170.

³⁹ Cit. in Oguma, 1998, p. 297.

Iha Fuyū è in genere ricordato come il "padre" della Okinawa gaku, ovvero dell'attività di ricerca che, a partire dagli inizi del Novecento, alcuni studiosi okinawani presero a svolgere sulle proprie origini, storia e cultura. 40 Un comune orientamento di tali ricerche, che si svilupparono all'interno di una dialettica tra un centro e una periferia entrambe impegnate a definire (seppure con modalità diverse) la propria identità, può essere ravvisato nella volontà di confutare la funzione che il Giappone assegnava a questa regione come oggetto su cui proiettare i propri interessi, le proprie aspettative e, anche, le proprie ansie. Collocando Okinawa al centro delle loro indagini, infatti, questi studiosi sembravano intenzionati ad assegnarle il ruolo di un soggetto capace di esprimere i propri interessi, le proprie aspettative e, anche, le proprie ansie, in un contesto nazionale e imperiale in rapida evoluzione che produceva nuove e continue sfide alla vita politica, economica, sociale e culturale della regione. D'altra parte, non sembra essere casuale il fatto che la volontà di assicurare a Okinawa una posizione meno marginale attraverso ricerche scientifiche e accademiche si sia manifestata all'indomani del fallimentare tentativo di conseguire questo stesso obiettivo seguendo un percorso più propriamente politico. 41 In tal senso, il significato di questo genere di indagini sembra risiedere nella ricerca di una via di uscita dal limbo che l'assimilazione prospettava, attraverso il ricorso a un discorso identitario concepito come uno strumento di difesa comune da una sfida che proveniva dall'esterno e che interessava indistintamente tutti gli okinawani.⁴² In altri termini, pur scaturendo da una visione aprioristica non dissimile da quella proiettata dal centro, l'idea di "okinawani" formulata da Iha e dai suoi colleghi veniva assunta in un discorso identitario finalizzato a conseguire determinati obiettivi politici.

Tuttavia, questa difesa dei caratteri peculiari degli okinawani non fu scevra da rischi, specie nel clima di crescente intolleranza verso quanto fosse tacciato dall'ideologia dominante come "non giapponese" (hinihonteki). A partire dagli anni Venti, lo stesso Iha sembrò essere divenuto pienamente cosciente di tali sviluppi, anche a seguito degli effetti catastrofici generati a Okinawa dalla depressione

⁴⁰ Tra gli studiosi della prima generazione della *Okinawa gaku*, oltre a Iha, vanno ricordati Majikina Ankō (1875-1933) e Higaonna (Higashionna) Kanjun (1882-1963). Negli ultimi decenni l'attività della *Okinawa gaku* è stata oggetto di un crescente interesse, che ha prodotto un'abbondante letteratura sul tema, come mostra la dettagliata e stimolante rassegna di Yakabi, 2000, pp. 1-20.

⁴¹ Le idee del movimento per i diritti civili (*minken undō*), che nel primo decennio Meiji animò il confronto politico in Giappone, furono introdotte a Okinawa da Jahana Noboru (1865-1908) il quale, nel 1898, diede vita a un'associazione politica, lo *Okinawa kurabu*, che si batté per il riconoscimento dei diritti civili e politici degli okinawani. Due anni prima, alcuni membri dell'élite okinawana avevano fondato un'altra associazione politica, la *Kōdōkai*, che si appellava alla cooperazione degli okinawani e intendeva a promuovere il benessere e l'interesse pubblico. Entrambe le associazioni furono soppresse dalle autorità giapponesi nel 1898. Per gli effetti che il fallimento di questi esperimenti politici ebbe sulla nascita e lo sviluppo della *Okinawa gaku* cfr. Shinzato, 1972, pp. 15-16.

⁴² Significativo in tal senso è l'appello lanciato da Iha dalle pagine del quotidiano locale *Ryūkyū shinpō* del 13 giugno 1909, nel quale si legge: "[...] noi, giovani okinawani, non abbiamo paura di mostrare l'individualità del nostro carattere". Cit. in Okinawa ken rekishi kyōikusha kyōgikai, 1987, pp. 90-92.

economica che investì il Giappone nel primo dopoguerra.⁴³ Nel 1924, egli pubblicò un breve saggio, redatto sottoforma di monologo, nel quale scriveva:

Il fatto che un piccolo *minzoku* abbia il vezzo di mantenere una storia e una lingua peculiari non può non essere un fatto quanto meno infelice al giorno d'oggi [...] Non possedete un vostro linguaggio per esprimere la [vostra] individualità. A farvi crescere sono state cose prese in prestito [...] Siamo ormai stritolati da questa nostra peculiare storia.⁴⁴

Due anni più tardi, in un lavoro significativamente intitolato "Isole di miseria" (*Ku no shima*), Iha manifestava le sue ansie con toni ancor più angosciati:

Non si può esprimere a parole la miseria di [queste] isole solitarie, ed esprimerlo soltanto con gli straziati segni del viso schiacciato dalla storia mi è insopportabile [...] Insopportabile è che un *minzoku* che esprime una "originalità" nella poesia o nell'architettura possa venire a condividere un comune destino con gli aborigeni dei mari del Sud.⁴⁵

Qui, lo studioso rivelava tutta la sua incapacità di assegnare ai ryukyuani la dignità di soggetto storico; un'incapacità, questa, che lo indusse a retrocedere da quello spazio neutrale non riconducibile ai giapponesi né ai ryukyuani per rivolgersi a nuove categorie e nuove forme di linguaggio. In questa sua svolta intellettuale, Iha approdò a una visione degli okinawani come una propaggine dello stato-famiglia giapponese, a testimonianza dell'irriducibile incompatibilità tra assimilazione e tutela dell'alterità. In breve, ciò che Iha si volse a indagare non erano più i "ryukyuani" con una tradizione storica e culturale da celebrare, ma esotici e primitivi nantōjin, ovvero genti delle isole del Sud, che dalle Ryūkyū si estendevano sino al Pacifico meridionale ed erano abitate da popolazioni dominate, arretrate e barbare.

Nel dilemma intellettuale di Iha sembrano riflettersi le ambiguità che caratterizzarono il Giappone post-1868 dove, parallelamente al rafforzamento di uno *shintō* di Stato fondato sul mito dell'esclusività razziale del popolo Yamato, si andava costruendo un impero multietnico che assemblava via via territori nuovi e popolazioni diverse. Sotto questo profilo, l'incessante impegno profuso da Iha (così come dai suoi stessi colleghi metropolitani) nel ricercare una formulazione teorica

⁴⁶ La svolta intellettuale di Iha è stata oggetto di numerose interpretazioni, per le quali si rimanda in primo luogo a Kano, 1993, pp. 157-186; Tomiyama, 1997, pp. 5-33 e, più dettagliatamente, in *idem*, 2002.

⁴³ Per l'impatto che la crisi economica ebbe sul pensiero di Iha e i relativi riferimenti bibliografici si veda di Tomiyama, 1998, pp. 172-177, e 1997, pp. 17-25, il quale rileva come tale crisi abbia generato un brusco trasferimento di okinawani nei centri industriali metropolitani e nelle isole del Pacifico da poco occupate dal Giappone, producendo una "massiccia proletarizzazione". Cfr. anche Siddle, 1998, pp. 127-129. Maggiori dettagli sulle drammatiche condizioni dell'economia okinawana nel periodo noto come "sotetsu jigoku" (inferno della cicadine) in Caroli, 1999, pp. 143-149.

⁴⁴ Cit. in Tomiyama, 1997, pp. 18-19.

⁴⁵ Cit. in Tomiyama, 1997, p. 19.

atta a definire l'idea di sé può essere letto come il tentativo di rincorrere gli sviluppi della politica e dei destini coloniali. Nella svolta di Iha, inoltre, si percepiscono le drammatiche condizioni di queste "isole di miseria", assieme agli effetti di una etnicizzazione della manodopera nel mercato del lavoro giapponese generata dalla politica coloniale, cui si è già accennato. Tutto ciò contribuisce a evidenziare il carattere contraddittorio dell'assimilazione la quale, nonostante si prefiggesse in teoria di colmare lo spazio che separava le popolazioni "arretrate" dal Giappone "civilizzato", si fondò di fatto sull'imposizione di un modello di sviluppo, di progresso e di modernità superiore teso a dare risalto sia ai ritardi della periferie, sia alle caratteristiche negative dei loro abitanti, che tendevano a interessare persino la sfera morale, intellettuale e caratteriale e che venivano attribuite loro aprioristicamente, secondo uno dei più classici stereotipi razziali.⁴⁷

Questo modello di Giappone civilizzato, progredito e moderno esercitò un forte richiamo tra le popolazioni collocate nei territori di confine tra nazione e impero, dove si registrarono "vigorosi sforzi" al fine di essere identificati come "giapponesi". 48 Ciò è particolarmente evidente tra gli ainu, la cui capacità di resistenza all'omologazione promossa dal centro fu, per le ragioni cui si è accennato, assai minore rispetto alla realtà okinawana. Di fronte a un'assimilazione che, attraverso l'annullamento delle dissomiglianze, si prefiggeva il loro annientamento come etnia distinta, molti ainu diedero un attivo sostegno alle politiche dōka. Inoltre, la tardiva nascita di un'intellighenzia ainu influì sulla formulazione di un discorso identitario, che prese a svilupparsi in una fase in cui le vicende politiche dell'impero stavano contribuendo a restringere ulteriormente gli spazi di dissenso, inasprendo gli interventi volti a convogliare ogni sforzo verso gli obiettivi imperiali. Quando, dunque, i membri di questa élite presero a parlare a nome di tutti gli ainu, essi furono comunque indotti a individuare come una priorità, più che la ricerca delle ragioni di un vivere comune, l'identificazione di sé con i giapponesi, ovvero la realizzazione dell'obiettivo cui la politica di

⁴⁷ Sull'etnia "visibile" e gli stereotipi razziali a essa connessi cfr. Hobsbawm, 1991, p. 75. Esemplificativo della visione monolitica proiettata dal centro verso Okinawa è quanto Kerr afferma: "Japanese newcomers discriminated equally against natives of Naha and Shuri, Miyako and Yaeyama, Kume and Kerama. In terms of 'colonial treatment' they were all 'Okinawans'". Kerr, 2000, p. 394. Occorre ricordare che, ai tempi del regno, Shuri (sede del governo reale e centro dell'élite politica e culturale delle Ryūkyū) estendeva la propria autorità su isole distanti non solo in termini geografici, ma soprattutto per le condizioni economiche, sociali e culturali lì prevalenti, le quali persistettero anche dopo il 1879 contribuendo a trasformarle in periferie della periferia.

⁴⁸ Rabson, 1997, p. 635; pur riconoscendo la portata coercitiva insita nella politica di assimilazione, Rabson afferma che tra gli okinawani tali sforzi furono spesso "volontari". Il problema relativo agli spazi di "volontarietà" non intaccati dalla politica di assimilazione (in Giappone come altrove) richiederebbe una trattazione approfondita che non è possibile qui affrontare. Appare comunque necessario sottolineare come il richiamo esercitato dalla politica $d\bar{o}ka$ sembri lasciare spazi assai angusti all'esercizio di una libera volontà, specie in considerazione delle conseguenze generate dalla mancata assimilazione sulla vita politica, economica e sociale, così come sulla stessa esistenza individuale delle popolazioni di frontiera, in termini di marginalizzazione, stigmatizzazione ed esclusione; di fronte a tali prospettive, esse possono di certo assumere un ruolo attivo nel sostenere l'assimilazione, anche se pare lecito chiedersi in che misura ciò scaturisca, appunto, da una loro libera volontà.

assimilazione sostenuta dagli stessi wajin mirava.49

In un discorso rivolto all'Associazione di studi ainu di Tōkyō nel 1925, ad esempio, il giovane poeta Iboshi Hokuto (1901-1929) spiegò, non senza una certa rabbia, come la povertà e la disperazione diffusa presso la sua gente non scaturisse da una loro innata inferiorità, essendo piuttosto riconducibile alla massiccia immigrazione di wajin e alle conseguenze che essa aveva generato sulle comunità locali, non ultimo il flagello prodotto da malattie sino ad allora sconosciute. Pur appellandosi a un recupero dell'identità ainu, Iboshi concluse il suo intervento affermando che egli aveva rinunciato alle sue originarie idee radicali ed era divenuto un buon giapponese desideroso di fare qualcosa a favore degli ainu e del Giappone, in considerazione del fatto che i pregiudizi riscontrabili nei giapponesi migrati in Hokkaidō non erano ascrivibili a tutti i wajin, molti dei quali simpatizzavano invece con la causa che egli stesso sosteneva.⁵⁰ L'idea che gli ainu potessero essere pienamente assimilati pur mantenendo le proprie distintive caratteristiche fu sostenuta anche da Nukishio Hōchin (1908-1985), per il quale non esisteva alcuna incompatibilità tra l'essere ainu e l'essere giapponesi civilizzati. In una sua opera apparsa nel 1934, ad esempio, egli affermò come, essendo sudditi dell'imperatore, gli ainu fossero da considerare del tutto simili ai giapponesi.⁵¹ Tuttavia, se l'obiettivo dell'assimilazione era condiviso anche presso gli attivisti ainu, diverso appare essere il significato che alcuni di essi furono propensi ad attribuire alla prospettiva di annullare le differenze che separavano gli aborigeni dello Hokkaidō dalla nazione giapponese. Se, infatti, la politica promossa dai wajin si fondava sull'idea che l'eliminazione di pratiche e costumi tradizionali e di spazi geografici e sociali entro cui riconoscersi avrebbe privato gli ainu della possibilità di mantenere una identità etnica e, dunque, di affermarsi come soggetto politico, gli attivisti ainu furono in genere portati a concepire l'assimilazione come un mezzo per migliorare le condizioni di vita e per combattere la discriminazione di cui essi erano oggetto.⁵²

Per molti attivisti e intellettuali *ainu* e okinawani, dunque, l'assimilazione sembrò essere l'unica via realisticamente percorribile per fronteggiare le sfide generate dalla modernizzazione, dallo sviluppo capitalistico e dal meccanismo di inclusione/esclusione che contraddistinse il processo di espansione territoriale del

⁴⁹ Ciò sembra avere insinuato una contraddizione ancor più profonda nel discorso identitario *ainu* sin dalla sua nascita, come testimonia la stessa natura di associazioni e movimenti attivi per la difesa dei diritti *ainu*, in genere promossi e composti in buona parte da *wajin* e, spesso, persino presieduti da questi ultimi. La prima associazione *ainu* (*Ainu kyōkai*), fondata nel 1930, ad esempio, era guidata da un burocrate giapponese. Siddle, 1997, pp. 24-25.

⁵⁰ Cit. in Siddle,1996, pp. 128-129; Iha Fuyū, presente tra la platea, accolse con entusiasmo il discorso del poeta, al quale confessò che, in quanto okinawano, egli era in grado di comprendere i suoi sentimenti più di chiunque altro. Per l'attività letteraria di Iboshi e il risvolto politico che essa ebbe cfr. anche Shin'ya, 1993, pp. 202-212.

⁵¹ Cit. in Baba, 1980, p. 77; il titolo dell'opera di Nukishio (noto anche coi nomi di Kizō e Hōmatsu) è *Ainu no dōka to senshō* (L'assimilazione degli *ainu* e i suoi precedenti).

⁵² Howell (2004, p. 11) sostiene che l'ottimismo di quanti ritenevano ormai prossima l'estinzione degli *ainu* era infondato nella misura in cui, essendo l'identità etnica distinta dalla pratica culturale, la loro esistenza come etnia persistette a onta della quasi totale scomparsa delle pratiche culturali tradizionali.

Giappone post 1868. Nondimeno, il sostegno che molti di loro diedero alla politica e alla teoria dōka non va interpretato unicamente come una sorta di resa senza condizioni nei confronti della visione ortodossa imposta dal centro. Se, ad esempio, ammettendo l'inesistenza di un linguaggio in grado di esprimere l'unicità degli okinawani, lo stesso Iha sembrò privarli della possibilità di divenire un soggetto storico, nel rifiuto che egli oppose alla prospettiva di proseguire il suo racconto ricorrendo a idiomi e a modalità di narrazione "presi in prestito" è possibile percepire la volontà di rimarcare l'essenza specifica dell'essere okinawani. In effetti, l'afasia di Iha sembra scaturire dalla consapevolezza di ciò che, nel linguaggio ufficiale, l'idea di "ryukyuani" evocava. Una consapevolezza, questa, espressa in modo assai efficace in un lavoro del poeta Yamanoguchi Baku (1903-1963) intitolato Kaiwa (La conversazione) che descrive l'inabilità di un okinawano migrato nella metropoli a rivelare le proprie origini; di fronte alla domanda ("okuni wa?") rivolta dalla sua interlocutrice e alla fine di una serie di incerte risposte intervallate da un monologo interiore, egli riesce a trovare un solo termine per indicare la terra da cui proviene: "anettai", ovvero la zona subtropicale che, aggiunge, sta laggiù, proprio dov'è rivolto lo sguardo della donna. 53 Per Yamanoguchi, così come per Iha, dunque, l'alterità era rappresentata da un idioma coniato altrove, che appariva inadeguato a esprimere il mondo intrinseco di Okinawa al quale, nonostante il richiamo esercitato dalle teorie dōka, essi intendevano continuare a prestare ascolto. In effetti, la standardizzazione linguistica comportò l'imposizione di una lingua che non solo intendeva spogliare le periferie di un essenziale elemento di identificazione, ma pretendeva di rappresentarle sulla base di un codice di valori - e di pregiudizi - condiviso dalla società "civilizzata". Ciò ebbe l'effetto di privare le popolazioni periferiche persino della dignità del nome con cui si erano storicamente appellate: un intervento apparso nella rivista Utarigusu, ad esempio, spiegava come il senso di insofferenza avvertito nell'essere appellati "ainu" derivasse dal fatto che per i wajin questo termine era sinonimo di stupidità, povertà e alcolismo.⁵⁴

In definitiva, dunque, l'assimilazione non lasciò ampi spazi all'affermazione di una soggettività delle periferie e alla formulazione di discorsi identitari in grado di sostenere una progettualità politica. Senza dubbio, la realtà okinawana mostrò una maggiore capacità di resistenza nei confronti dell'omologazione al modello e ai valori dominanti di quanto seppe invece fare la ristretta cerchia dell'intellighenzia ainu. D'altra parte, com'è stato notato, l'arrendevolezza manifestata dagli ainu nel lasciarsi cooptare nello Stato Meiji sembrerebbe derivare in primo luogo dall'assenza di una concreta prospettiva di poter mantenere un brandello della loro identità etnica. 55 Anche nel caso degli okinawani, comunque, l'assimilazione si prospettò spesso come l'unica possibile alternativa alla discriminazione sociale, economica e politica, e furono in molti a ricercare soluzioni individuali ai problemi

⁵³ Il lavoro del poeta okinawano è riportato in Tomiyama, 1997, p. 23; per una traduzione in inglese si veda *idem*, 1998, pp. 175-76.

⁵⁴ Cit. in Howell, 2004, p. 20.

⁵⁵ Hardacre, 1997, p. XXIX.

generati da una politica tesa ad alienarli dagli standard nazionali e ad avvicinarli alle condizioni di vita delle colonie. Lo stesso supporto fornito alla politica $d\bar{o}ka$ da parte di molti membri dell'élite culturale e politica okinawana, a lungo tacciati di collaborazionismo, sembra prestarsi a essere interpretato come un mezzo per alleviare le gravi condizioni di vita della società locale. Gocorre poi ricordare che lo stesso termine $d\bar{o}ka$ si prestò ad assumere significati diversi, da quello di acculturazione e di annullamento di elementi distintivi esteriori sino a quello di assorbimento di genti diverse in un solo popolo e una sola nazione. A questa ambiguità contribuì il fatto che esso veniva in genere usato senza che fosse esplicitata una sua definizione, e l'ampio margine di interpretazione cui questo termine poteva prestarsi consentiva sia di eludere le contraddizioni esistenti tra nazionalismo e politica coloniale, sia di evitare di chiarire l'effettiva posizione riconosciuta alle popolazioni periferiche all'interno della nazione e dell'impero. D'altra parte, com'è stato notato, assimilazione e discriminazione, nipponizzazione e esoticizzazione rappresentavano le diverse facce della stessa moneta coloniale. To

Soggettività delle periferie e relativizzazione della storia nazionale

Negli ultimi decenni, si è assistito a una progressiva affermazione di identità geografiche, culturali, socio-economiche e di genere, che per lungo tempo le storie nazionali hanno ignorato, marginalizzato ed escluso. Senza dubbio, il processo di costruzione dello Stato moderno resta ancora al centro di un'indagine storiografica che continua a interrogarsi sulla genesi e lo sviluppo dello Stato nazionale o sui problemi legati al nazionalismo moderno e alle identità nazionali, anche in considerazione della centralità che questi temi continuano a occupare nell'agenda politica attuale. Tuttavia, il riposizionamento di nuove soggettività ha indotto a ripensare le modalità di narrazione delle storie nazionali, che continuano a essere oggetto di un processo di relativizzazione e di decostruzione. Anche in Giappone, questi nuovi orientamenti storiografici hanno consentito di guardare alla storia nazionale con approcci e metodologie rinnovati, in modo da cogliere il diverso significato che determinati fenomeni hanno assunto nei differenziati contesti geografici, sociali o culturali.58 In effetti, nonostante nel periodo postbellico la teoria sulle origini multietniche dei giapponesi abbia perduto terreno a favore del mito della nazione omogenea e sebbene i tentativi di adottare una visione yamatocentrica atta a rappresentare la storia del Giappone come un processo

⁵⁶ Negli ultimi due decenni, la storiografia su Okinawa ha preso a riconsiderare il ruolo svolto da alcuni esponenti del mondo politico e culturale okinawano a sostegno della politica *dōka* e *kōminka*, come nel caso di Ōta Chōfu (1865-1938), noto giornalista e politico. Ad esempio, Ishida (1997, pp. 62-75) è propenso a interpretare l'appoggio fornito da Ōta alla politica *dōka* alla luce della sua aspirazione a vedere realizzato il suo ideale di una moderna società okinawana.

⁵⁷ Morris-Suzuki 1998, b, p. 159.

⁵⁸ Tra gli studiosi giapponesi che maggiormente hanno contribuito all'affermazione di questo nuovo orientamento storiografico occorre in primo luogo ricordare Amino Yoshihiko; in inglese si veda Amino, 1992, pp. 121-142. Degni di menzione sono anche i lavori di Oguma, 1995 e 1998. Numerosi sono anche i lavori in inglese che confutano l'immagine del Giappone come una nazione omogenea e monoetnica, tra cui Dale, 1985; Weiner, 1997; Maher – Macdonald, 1995; Lie, 2001.

coerente e lineare vengano di continuo reiterati, appare sempre più difficile seguire l'evoluzione storica di questo paese senza prestare attenzione al policentrismo regionale, sociale e culturale presente in quello spazio geografico che oggi chiamiamo Giappone. Anche qui, dunque, rivendicando un ruolo di centralità nella storia nazionale, queste nuove soggettività hanno finito con il mettere in crisi la stessa "storia nazionale".

Un rilevante contributo in tal senso proviene dagli studi condotti sulla storia moderna di Okinawa, volti a esaminare i diversi percorsi seguiti da esponenti dell'élite culturale e politica locale nella loro ricerca di una soggettività okinawana, a valutare il significato storico che tale ricerca ricopre come strumento di emancipazione politica, a considerare la contraddizione esistente tra colonialismo e modernizzazione o, anche, a concepire le vicende storiche della provincia meridionale in termini di colonialismo interno. ⁵⁹ Un significativo apporto proviene anche da ricerche che considerano la crisi del sistema feudale, la modernizzazione, l'industrializzazione e il processo di espansione territoriale giapponese a partire dagli effetti che tali sviluppi ebbero sulla vicenda politica e sulla vita quotidiana del popolo *ainu* e degli okinawani. ⁶⁰

Gli studi apparsi negli ultimi decenni sulle realtà marginali che hanno oggi assunto una centralità nella ricerca storiografica ci consentono, dunque, di mettere meglio a fuoco alcune contraddizioni che, sin dall'inizio, si insinuarono nello Stato nazionale moderno e che caratterizzarono l'avventura coloniale nipponica. I riflessi di tali contraddizioni sono chiaramente percepibili nella dottrina e nelle pratiche dōka, nella teoria sulle comuni origini (dōsoron) delle popolazioni dell'impero, così come nello slogan "dōbun dōshu" (stessa cultura, stessa razza) posto al servizio della politica coloniale, tutti egualmente caratterizzati da un'ambivalenza dell'idea stessa di dō. Un'ambivalenza, questa, che poteva essere impiegata come uno strumento per riconciliare le stesse contraddizioni e incoerenze insite nel concetto di dō.61 In tal senso, la politica dōka e kōminka (imperializzazione) rivolta verso i territori di confine tra nazione e impero contribuisce a illuminare il processo di costruzione delle frontiere dello Stato moderno, del popolo giapponese e dell'impero coloniale. D'altra parte, l'espansione imperialista comportò una continua ridefinizione del significato di nazione giapponese e, dunque, una continua ricollocazione di ainu e okinawani nella "scala evolutiva del divenire 'giapponesi'". 62 L'ambigua posizione che essi vennero a occupare all'interno dell'impero scaturiva dal fatto che, sebbene sotto il profilo politico-amministrativo le regioni da loro abitate fossero incluse nel "territorio interno", nell'immaginario collettivo giapponese erano considerati esterni, presentando una prossimità con le popolazioni sottoposte all'amministrazione coloniale, come testimonia il modo in

⁵⁹ Per una rassegna dei numerosi studi apparsi negli ultimi anni, si vedano Ōsato, 1995; Yakabi, 2000; nonché i contributi di Takara Kurayoshi, Gregory Smits e Rosa Caroli , in Ölschleger, 2007

⁶⁰ Cfr. ad esempio Hirota, 1990; Nishizato, 1992; Sawada, 1996; Tanaka - Kuwabara - Gabe, 2001.

⁶¹ Ciò è quanto sostiene Julia Yonetani, 2000, p. 17.

⁶² Siddle, 1998, pp. 124-125. A questo proposito Tomiyama (1995, p. 44) afferma che, se i ryukyuani trovavano posto all'interno di questa gerarchia, gli *ainu* erano del tutto esclusi dalla storia.

cui vennero esibiti nella Casa dei popoli concepita da Tsuboi. La costruzione dell'idea stessa di "giapponesi", pertanto, si fondò su questa dinamica di inclusione/esclusione. ⁶³ In definitiva, dunque, l'apporto più significativo che queste ricerche hanno fornito alla storia nazionale è rappresentato dal loro aver dato voce ad alcune delle tante altre storie che possono essere narrate in relazione alla modernizzazione, allo sviluppo capitalistico, alla costruzione dello Stato nazionale e dell'impero coloniale giapponese.

BIBLIOGRAFIA

- AMINO Yoshihiko, "Deconstructing 'Japan'", East Asian History, 3, July, 1992, pp. 121-142
- Anderson Benedict, Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi (ed. or. Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism, London, 1983), Roma, Manifestolibri, 1996
- ASATO Susumu *et alii, Okinawa ken no rekishi* [Storia della provincia di Okinawa], Tōkyō, Yamakawa shuppansha, 2004
- BABA Yūko, "A Study of Minority-Majority Relations: The Ainu and Japanese in Hokkaido", *The Japan Interpreter*, 13, 1, Summer 1980, pp. 60-92
- CAROLI Rosa, Il mito dell'omogeneità giapponese: storia di Okinawa, Milano, FrancoAngeli, 1999
- CAROLI Rosa, "Re-Inventing Okinawa: From 'Ryukyuness' to 'Japaneseness'", in Josef Kreiner (a cura di), *Japaneseness versus Ryūkyūanism*, Bonn, Bier'sche Verlagsanstalt, 2006, pp. 17-29
- CHRISTY Alan S., "The Making of Imperial Subjects in Okinawa", *Positions: East Asia cultures critiques*, 1, 3, Winter 1993, pp. 607-639
- DALE Peter, *The Myth of Japanese Uniqueness*, London Sidney Oxford, Croom Helm-Nissan Institute for Japanese Studies, 1985
- ENOMOTO Morie, *Hokkaidō no rekishi* (Storia di Hokkaidō), Sapporo, Hokkaidō shinbunsha, 1981
- GONON Anne, "Le Code de la Nationalité de 1899, ou l'étranger et le national vus par l'État japonais", *Ebisu*, 7, octobre-décembre 1994, pp. 47-72
- HARDACRE Helene Kern Adam L. (a cura di), New Directions in the Study of Meiji Japan, Leiden, Brill, 1997
- HIROTA Masaki (a cura di), *Sabetsu no shosō* [Aspetti della discriminazione] (*Nihon kindai shisō taikei*, 22), Tōkyō, Iwanami shoten, 1990
- HOBSBAWM Eric J., Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà (ed. or. Nation and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality, Cambridge, 1990), Torino, Einaudi, 1991
- HOKAMA Shuzen, Okinawa rekishi to bunka [Storia e cultura di Okinawa], Tōkyō,

⁶³ Questa dinamica è approfonditamente analizzata da Oguma, 1998; si veda anche Oguma, 2003, pp. 155-177; cfr. anche Morris-Suzuki, 1998, a. Sulle modalità di costruzione della frontiera giapponese in relazione a Okinawa e ai territori settentrionali si veda Nishizato, 1992.

- Chūō kōronsha, 1989
- HOWELL David L., "The Meiji State and the Logic of Ainu 'Protection'", in Helene Hardacre Adam L. Kern (a cura di), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leiden, Brill, 1997, pp. 612-634
- HOWELL David L., "Making 'Useful Citizens' of Ainu Subjects in Early Twentieth-Century Japan", *The Journal of Asian Studies*, 63, 1, February 2004, pp. 5-29
- IN Kenji (Yun Kwan-Cha), "Minzoku gensō no satetsu. 'Nihon minzoku' to iu jikoteiji no gensetsu" [Il fallimento dell'illusione del *minzoku*. Sulla autorappresentazione del 'popolo giapponese'], *Shisō*, 12, 1993, pp. 4-37
- ISHIDA Masaharu, "Okinawa ni okeru kindaika no kikyū. Ōta Chōfu no ronsetsu o chūshin toshite" [Aneliti di modernizzazione a Okinawa. Sull'attività editoriale di Ōta Chōfu], Hōsei kenkyū, 64, 1, luglio 1997, pp. 21-100
- IWANAMI NIHONSHI JITEN [Dizionario di storia del Giappone], Tōkyō, Iwanami shoten, 1999
- KANO Masanao, *Sengo Okinawa no shisōzō* [Immagine del pensiero okinawano nel dopoguerra], Tōkyō, Asahi shinbunsha, 1987
- KANO Masanao, *Okinawa no fuchi. Iha Fuyū to sono jidai* [Gli abissi di Okinawa. Iha Fuyū e la sua epoca], Tōkyō, Iwanami shoten, 1993
- KEENE Donald, Modern Japanese Diaries. The Japanese at Home and Abroad as Revealed Through Their Diaries, New York, Henry Holt and Company, 1995
- KERR George H., Okinawa. The History of an Island People (revised ed.), Boston Rutland (Vermont) Tōkyō, Charles E. Tuttle, 2000 (ed. or. 1958)
- KIKUCHI Isao, "Ezogashima no kaihatsu to kankyō" [Sviluppo e ambiente a Ezo], in Kikuchi Isao (a cura di), *Ezogashima to hoppō sekai*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 2003, pp. 232-259
- KREINER Josef, "Ryūkyūan History in Comparative Perspective", in J. Kreiner (a cura di), *Ryūkyū in World History*, Bonn, Bier'sche Verlagsanstalt, 2001, pp. 1-39
- LIE John, Multiethnic Japan, Cambridge London, Harvard University Press, 2001
- MAHER John C. MACDONALD Gaynor (a cura di), Diversity in Japanese Culture and Language, London New York, Kegan Paul International, 1995
- MAJEWICZ Alfred F., "Is Ryūkyūan Endangered? Worried Impression From the Outside", in Josef Kreiner (a cura di), *Japaneseness versus Ryūkyūanism*, Bonn, Bier'sche Verlagsanstalt, 2006, pp. 32-44
- MIYAGI Eishō, *Okinawa no rekishi* [Storia di Okinawa], Tōkyō, NHK bukkusu, 1984 MORRIS-SUZUKI Tessa, *Re-Inventing Japan: Time, Space, Nation, Armonk – London, M. E. Sharpe, 1998, a*
- MORRIS-SUZUKI Tessa, "Becoming Japanese: Imperial Expansion and Identity Crises in the Early Twentieth Century", in Sharon A. Minichiello (a cura di), *Japan's Competing Modernities: Issues in Culture and Democracy*, 1900-1930, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998, b, pp. 157-180
- NISHIZATO Kikō, "Ryūkyū shobun to Karafuto-Chishima kōkan jōyaku" [Le disposizioni per le Ryūkyū e il Trattato per lo scambio di Sachalin e delle Curili], in Arano Yasunori Ishii Masatoshi Murai Shosuke (a cura di), *Ajia no naka no Nihonshi. Chiiki to etonosu*, vol. 4, Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppankai, 1992
- OGUMA Eiji, Tan'itsu minzoku shinwa no kigen. "Nihonjin" no jigazō no keifu, (tr. ingl.

- A Genealogy of "Japanese" Self-images, Trans Pacific Press, 2002), Tōkyō, Shin'yōsha, 1995
- OGUMA Eiji, Nihonjin no kyōkai. Okinawa, Ainu, Taiwan, Chōsen shokuminchi shihai kara fukki undō made [Le frontiere dei "giapponesi". Okinawa, ainu, Taiwan e Corea. Dalla dominazione coloniale al movimento per il ritorno], Tōkyō, Shin'yōsha, 1998
- OGUMA Éiji, "Les Frontières du Japon moderne", Ebisu, 30, printemps-été 2003, pp. 155-177
- OHNUKI-TIERNEY Emiko, "The Ainu Colonization and the Development of 'Agrarian Japan' A Symbolic Interpretation", in Helene Hardacre Adam L. Kern (a cura di), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leiden, Brill, 1997, pp. 656-675
- OKINAWA KEN KYŌIKU IINKAI (hen), Okinawa kindaishi jiten (Okinawa kenshi, bekkan), Naha, Okinawa ken kyōiku iinkai, 1977
- OKINAWA KEN REKISHI KYOIKUSHA KYOGIKAI (hen), Okinawa to tennō [Okinawa e l'imperatore], Naha, Akebono shuppan, 1987
- ÖLSCHLEGER Hans Dieter (a cura di), Theories and Methods in Japanese Studies: Current State and Future Developments. Papers in Honor of Joseph Kreiner, Bonn, Bonn University Press, 2007
- ŌSATO Tomoko, "Ōkinawa gaku-Okinawa kenkyū no dōkō. Okinawa kankei gaku o kangaeru tame ni" [Tendenze della *Okinawa gaku* e delle ricerche su Okinawa. Riflessioni sugli studi relativi a Okinawa], in *Okinawa kankei gaku kenkyūkai ronshū*, Tōkyō, Okinawa kankei gaku kenkyūkai, 1995, pp. 58-70
- ŌTA Masahide, *Okinawa minshū ishiki* [La coscienza popolare a Okinawa], Tōkyō, Shinsensha, 1987
- PYLE Kenneth B., The New Generation in Meiji Japan. Problems of Cultural Identity, 1885-1895, Stanford, Stanford University Press, 1969
- RABSON Steve, "Meiji Assimilation Policy in Okinawa: Promotion, Resistance, and 'Reconstruction'", in Helen Hardacre Adam L. Kern (a cura di), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leiden, Brill, 1997, pp. 635-655
- RYŪKYŪ SHINPŌSHA (hen), Shin Nantō tanken. Sasamori Gisuke to Okinawa hyakunen [Nuova "Esplorazione delle isole del Sud". Il centenario di Sasamori Gisuke e Okinawa], Naha, Ryūkyū shinpōsha, 1999
- SAKAMAKI Shunzo, Ryukyu: A Bibliographical Guide to Okinawan Studies, Honolulu, University of Hawaii Press, 1963
- SAWADA Yōtarō, Okinawa to Ainu. Nihon no minzoku mondai [Okinawa e gli ainu. Il problema etnico in Giappone], Tōkyō, Shinsensha, 1996
- SHIN'YA Kyō, Ainu minzoku teikōshi [Storia della resistenza ainu], Tōkyō, San'ichi shobō, 1993 (1ª ed. 1977)
- SHINZATO Keiji (*hen*), *Okinawa bunka ronsō* [Dibattito sulla cultura okinawana], vol. 1, Tōkyō, Heibonsha, 1972
- SIDDLE Richard, Race, Resistance, and the Ainu of Japan, London New York, Routledge, 1996
- SIDDLE Richard, "Ainu. Japan's indigenous people", in Michael Weiner (a cura di), *Japan's Minorities. The illusion of homogeneity*, London New York, Routledge, 1997, pp. 17-49

- SIDDLE Richard, "Colonialism and Identity in Okinawa before 1945", *Japanese Studies*, 18, 2, 1998, pp. 117-133
- SMITS Gregory, Visions of Ryukyu. Identity and Ideology in Early-Modern Thought and Politics, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999
- TAKARA Kurayoshi, *Okinawa rekishiron josetsu* [Introduzione al dibattito storiografico su Okinawa], Tōkyō, San'ichi shōbo, 1980
- TANAKA Akira KUWABARA Masato GABE Masao (hen), Ezochi to Ryūkyū. Bakumatsu ishin ronshū [I territori di Ezo e le Ryūkyū. Raccolta di saggi sul bakumatsu e la Restaurazione], vol. 9, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 2001
- TANAKA Stefan, *Japan's Orient. Rendering Past into History*, Berkeley Los Angeles Oxford, University of California Press, 1993
- TOMIO Kentaro, "Visions of Modern Space: Expositions and Museum in Meiji Japan", in Helene Hardacre Adam L. Kern (a cura di), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leiden, Brill, 1997, pp. 719-733
- TOMIYAMA Ichirō, *Kindai Nihon shakai to Okinawajin. "Nihonjin" ni naru to iu koto* [Gli okinawani e la società moderna giapponese. Divenire "giapponesi"], Tōkyō, Nihon keizai hyōronsha, 1990
- TOMIYAMA Ichirō, "Kokumin no tanjō to 'Nihon jinshu'" [Nascita della nazione e "razza giapponese"], *Shisō*, 845, novembre 1995, pp. 37–57
- TOMIYAMA Ichirō, "'Ryūkyūjin' to iu shutai. Iha Fuyū ni okeru bōryoku no yokan" [La soggettività dei "ryukyuani". La premonizione della violenza in Iha Fuyū], *Shisō*, 878, agosto 1997, pp. 5-33
- TOMIYAMA Ichirō, "The Critical Limits of the National Community: The Ryukyuan Subject", *Social Science Japan Journal*, 1, 2, 1998, pp. 165-180
- TOMIYAMA Ichirō, *Bōryoku no yokan. Iha Fuyū ni okeru kiki no mondai* [La premonizione della violenza. Problematiche della crisi di Iha Fuyū], Tōkyō, Iwanami shoten, 2002
- WEINER Michael (a cura di), *Japan's Minorities*. The illusion of homogeneity, London New York, Routledge, 1997
- YAKABI Osamu, "Kiso shiryō seibi to hōhōteki mosaku. Kindai Okinawa shisōshi kenkyū no genjō to kadai" [Alla ricerca di un'organizzazione delle fonti di base e di una metodologia. Stato d'opera e temi di ricerca sulla storia del pensiero moderno okinawano], Shiryō henshūshitsu kiyō, 25, marzo 2000, pp. 1-20
- YONETANI Julia, "Ambiguous Traces and the Politics of Sameness: Placing Okinawa in Meiji Japan", *Japanese Studies*, 20, 1, 2000, pp. 15-31

UN TESTO DI LETTERATURA VERNACOLARE CINESE

Giorgio Casacchia

Introduzione

La raccolta di testi in vernacolo (baihua) intitolata "Quattro racconti di Xiong Longfeng" (Xiong Longfeng sizhong xiaoshuo 熊龙峰四种小说), pur risalendo a tempi moderni, comprende tuttavia quattro opere ascrivibili al regno dell'imperatore Jiajing dei Ming (1522-67).¹

Si tratta di quattro opere anticipatrici della grande tradizione della letteratura in vernacolo, che avrebbe celebrato i suoi fasti di lì a poco, negli ultimi decenni della dinastia, e che traggono, com'è d'altronde la consuetudine per questo filone letterario, trame e spunti dalla stessa letteratura orale da un lato e classica dall'altra cui attinsero gli autori dell'età d'oro. Essi costituiscono dunque una pietra di paragone preziosa nel tracciare la storia delle origini del genere.

I titoli delle quattro opere sono i seguenti:

- 冯伯玉风月相思小说 Feng Boyu fengyue si xiaoshuo Racconto di Feng Boyu che pensa all'amata nei campi di vento e luna
- 张生彩鸾灯传 Zhang sheng cai luan deng zhuan [Storia della lanterna colorata col motivo del fagiano di messer Zhang]
- 苏长公章台柳传 Su zhanggong zhangtailiu zhuan Storia di sua eccellenza Su e del salice della terrazza di Zhang
- 孔淑芳双鱼扇坠传 Kong Shufang shuangyu shanzhui zhuan Storia del pendente per ventaglio col doppio pesce di Kong Shufang

Per la verità, solo il primo testo reca la dizione "stampato da Xiong Longfeng"; gli altri tre gli sono attribuiti per la grande somiglianza nell'impaginazione, nelle dediche, nel tipo di carattere tipografico.

Per quanto riguarda le fonti, il primo testo è debitore di 风月相思 Fengyue xiangsi della raccolta "I canovacci della sala della Montagna Pura e Serena" (Qingpingshantang huaben 清平山堂话本), mentre il secondo è pressoché identico al racconto intitolato "Zhang Shunmei trova una bella donna la notte di capodanno" 张舜美元宵得丽人 Zhang Shunmei yuanxiao de liren della raccolta "Racconti antichi e mo-derni" di Feng Menglong.

In particolare, il quarto testo, qui tradotto in italiano per la prima volta, è probabilmente un racconto alla maniera dei canovacci Song. Lo dimostrerebbe il fatto che la data che vi è citata, gli anni di regno hongzhi (1488-1505), è più tarda dell'epoca d'oro dei canovacci, ciò che darebbe ragione a Tian Rucheng 田汝成 [ca. 1500-dopo il 1563, vincitore di concorso nel 1526], sostenitore di tale tesi nel Xihu youlan zhiyu 西湖游览志余 "Note aggiuntive alle escursioni sul Lago Occidentale".

¹ Cfr. Hu Shiying, "Trattato di narrativa vernacolare" Huaben Xiaoshuo gailun. Levy André, Répertoire analytique du conte chinois en langue vulgaire.

Egli cita inoltre il testo nel repertorio dei cosiddetti *taozhen* 陶真 eseguiti dai cantori ciechi a Hangzhou nel XVI secolo. Si tratta d'altra parte con tutta probabilità del medesimo testo che Feng Menglong menziona col titolo di *Shuangyu zhui ji* "Storia del pendaglio col doppio pesce" nella prefazione ai "Racconti antichi e moderni".

L'edizione più antica dell'opera è conservata in Giappone.

Il testo

I MALEFICI DELLA MORTA

ovvero:

Storia del pendente per ventaglio col doppio pesce² di Kong Shufang Detti a mo' introduzione:

Sui monti verdi oltre i monti, in lunghe file s'allineano i padiglioni, sul Lago d'Occidente³ a niuna ora mai hanno sosta feste e veglioni.
La brezza gentile spira
Ed ebbro rende il visitatore
"Non di Hangzhou, di Bianliang⁴ sono queste le dimore!"

Narra la storia che, durante gli anni di regno *hongzhi* [1488-1505], in via Xunxuan, a Lin'an,⁵ viveva un nababbo, Xu di cognome e Dachuan di nome, il quale aveva preso in moglie una Dai. Entrambi ormai cinquantratreenni, avevano generato solo un figlio, di nome Xu Jingchun, che aveva allora ventisei anni: assai abile a comporre versi e rime, si occupava di traffici e commerci.

Si era in primavera, la vista era piacevole ma lui non aveva occasioni di svago. S'è sempre detto:

montagne luminose, acque cristalline

così disse ai genitori che voleva partire in escursione.

Ordinò al paggio di caricarsi in spalla l'orcio del vino e uscì dalla Por-ta della Fonte d'Oro, dirigendosi verso i monti soprastanti, a nord e sud, del Lago d'Occidente, ricchi di templi e monasteri, di grotte dagli ambienti rocciosi, di padiglioni, in prossimità di fresche sorgenti, ammirando il paesaggio a passo a passo, dai sentieri costeggianti dirupi e precipizi, fra i torrenti incassati e i folti boschi, dalle pareti vertiginose e le forre scoscese.

Era allora il plenilunio del terzo mese: i peschi rosseggiavano sulle rive, i salici smeraldini riempivano le pupille. I pesci guizzavano fra le onde, saltando fuori e

 $^{^2}$ II doppio pesce è simbolo di abbondanza, a causa dell'omofonia, in cinese, fra "pesce" yu 鱼 e "sovrabbondanza" $ext{$\widehat{\gamma}$} yu$.

³ Celeberrimo lago, famoso per la sua bellezza e meta da secoli di escursioni, sulle cui coste sorge la città di Hangzhou.

⁴ Bianliang, alias Kaifeng, fu capitale dei Song.

⁵ Nome della città di Hangzhou dal 1138 alla conquista mongola, avvenuta nel 1277.

poi rituffandosi, gli uccelli volavano via dai salici o trillavano fra i rami.

Jingchun alzò lo sguardo annebbiato dal vino: a occidente, il sole tramontava dietro il monte, a oriente, la luna sorgeva dal mare.

Chiamò a riva il battello, ordinò al paggio di caricarsi in spalla la giara del vino e la scatola delle vivande e fece rotta verso casa.

Pagato l'argento pattuito al barcaiolo, s'avviò a passo svelto e giunse ben presto accanto al ponte di Loushui. Il paggio al suo seguito forse era già avanti o forse era rimasto indietro.

D'improvviso, messer Xu vide, più avanti, una bella donna che camminava con incedere elegante, seguita da una cameriera.

La donna, coi capelli raccolti sulla nuca in un nodo vaporoso come una nuvola e i tirabaci spruzzati di smeraldo, assai graziosa e manierata, dalle movenze seducenti, sembrava una fata, anche a guardarla di lontano!

Come descriverne appropriatamente la venustà?

Dice la poesia:

Onde d'autunno⁶ dagli occhi, colle primaverile⁷ fra le sopracciglia, faccino d'ibisco, simile alla pesca, vitino flessuoso come il salice scosso dal vento, di ghiaccio polito le ossa, bianche come la neve le carni, a lei non servono trucchi e belletti: amabile è già da sé l'incarnato, più bella ancora di Xi Shi.⁸

Quando messer Xu la vide, l'anima fu percorsa da un brivido, ed egli mandò un gran sospiro, contemplando una simile bellezza, rara tra i viventi, senza pari al mondo!

La bella ricambiò i suoi sguardi appassionati e non si decideva a proseguire. D'improvviso, parlò:

- Il lago e i monti sono gli stessi di un tempo, il panorama non è cambiato; che tristezza m'infonde, il tempo che scorre, le generazioni che si succedono l'una all'altra!

Messer Xu si avvicinò e le fece la riverenza:

- Come mai, bella signora, vai a spasso tutta sola, a goderti il panorama?
- La bella sorrise:
- La tua schiava, a passeggio sui prati insieme con i genitori, era giunta al Tempio della Fonte di Giada in un andirivieni di giovani gentiluomini e dame eleganti in visita. Nello stagno, ora qua ora là, le carpe dorate compivano balzi in aria. Proprio allora, ho perso di vista, nella calca, i genitori e ho deciso di

_

⁶ Espressione consueta per "sguardo malizioso e carico di promesse".

⁷ Il termine di "primavera" evoca costantemente, in questi testi, la passione amorosa.

⁸ Famosa bellezza del tempo di Confucio.

riprendere la strada di casa: chi poteva immaginare che mi sarei smarrita? E così, sono rimasta indietro.

Il giovane le chiese come si chiamava e dove abitava.

- La tua schiava – rispose la bella – si chiama Kong di cognome e Shufang di nome da piccola; sono la figlia secondogenita del magistrato di Hushi. La famiglia è ridotta in povertà, i genitori abitano insieme con il mio fratello maggiore. Io, provvisoriamente, sono alloggiata sola, sul Lago d'Occidente, con l'unica compagnia di Youmei, la mia cameriera.

Il giovane pretese l'onore di scortarla. La bella sorrise:

- La mia modesta dimora è qui vicino, perché non ci andiamo insieme?

Il giovane s'incamminò, tutto allegro, a spalla a spalla con lei, conversando piacevolmente.

Scese la sera: la luna splendeva sui padiglioni orientali, sulle sponde meridionali i loti erano in fiore.

Si diressero difilato nell'ala abitata dalla fanciulla, verso un piccolo padiglione che si chiamava

Padiglione appartato¹⁰

Davanti, c'era una pergola carica d'uva e diversi pini e cipressi; contro il muro, era appoggiato un paravento di cipresso; all'interno, la stanza era fornita di liuto, scacchiera, libri e calligrafie.

Il giovane e la bella si sedettero a contatto di spalla, poi quest'ultima sussurrò un ordine all'orecchio alla cameriera, la quale dispose le più prelibate leccornie sotto al Chiosco del Profumo d'Autunno.

Dopo che ebbero vuotate le coppe di vino, la bella andò a coricarsi, tirandosi dietro il giovane, per condividere con lui le gioie del talamo, godere insieme i piaceri della fenice e del pavone.

- Si vede che è destino - disse il giovane alla bella - dividere con te trapunta e guanciale.

E improvvisò una poesia:

Sulla balaustra di giada spunta un fiore, non c'incontriamo ma lui non boccia ancora. La bella non conosce i modi dell'amore, trattala con riguardo, ti prego, mio signore.

- L'intenzione di trattarti coi guanti aggiunse il giovane ce l'ho già! Il tuo fratellino per oggi si può dominare, in che giorno più o meno potremmo incontrarci di nuovo?
- La tua schiava è troppo giovane e brutta, e ti ringrazia, signore, perché non la respingi; ti offre ora stuoia e guanciale, abbi compassione di lei.

.

⁹ Il nome usato da bambina, in segno di prossimità.

¹⁰ 幽 you, che significa anche "stregato".

I due sciolsero le vesti e slacciarono le cinture, nella più grande letizia.

Sussurri e gridolini toccavano il cuore e carezzavano l'orecchio.

Mentr'era avvinto e allacciato in mille abbracci, messer Xu si sentiva confuso e annebbiato, come febbricitante, ebbro.

All'approssimarsi della prima veglia,¹¹ svenne e non si ridestò!

Narriamo piuttosto dei genitori di messer Xu, i quali spettavano con ansia, sulla soglia di casa, il figlio partito in gita che non rincasava.

D'improvviso, ecco tornare il paggio con il bilanciere recante l'orcio di vino e la scatola delle vivande.

- Dov'è il padrone? gli chiesero come mai tu torni prima, da solo?
- Il padrone ha pagato il conto della barca rispose il paggio e sta venendo, piano piano.

Mentre lo interrogavano ancora, inavvertitamente giunse l'ora in cui rimbomba il tamburo della torre e rintoccano le campane nei templi dei bonzi.

Riflettevano, "starà riverso allato della strada, ubriaco"; rimuginavano, "forse è sceso in una locanda", e volevano andarlo a cercare, ma non avevano idea di dove dirigersi.

Le porte delle mura vennero chiuse; tutta la famiglia stava sui carboni ardenti.

Pazientarono tutta la notte, ma poi, giunta la quinta veglia,¹² Xu Dachuan, in preda all'angoscia, s'incamminò insieme con un servo, cercando il figlio a ogni passo, ma non ne trovò la minima traccia.

Il vicino di casa sulla destra, Zhang Shijie, che campava commerciando in cereali, quel giorno era stato al mercato e ora rincasava lungo la via che costeggiava il fiume. Giunse accanto alla cappella mortuaria dei Kong, sulla Diga del Canale Nuovo; lì, il verde dei ginepri si mischiava a quello dei cipressi, i pini svettanti spuntavano dall'erba fitta, gli uccelli delle valli e le scimmie della selva mandavano versi tristi e malinconici.

Udì allora un singhiozzo, proveniente da dentro la cappella: sembrava una voce umana!

Zhang Shijie andò subito a guardare e vide un uomo, con la veste e il berretto, prostrato al suolo. Davanti, gli stavano allineati un po' di rami di pino e di erbe selvatiche, di cipresso e di muschio; lui vaneggiava e delirava come un ubriaco, come un demente.

"Quest'uomo", pensò subito, "è certo posseduto da uno spettro o da un demone dei boschi"; quando, in fretta, lo tirò su e cercò di soccorrerlo, scoprì che era il suo vicino, Xu Jingchun!

A Shijie si rizzarono i capelli in testa, venne la pelle d'oca, le membra furono scosse da brividi freddi!

Corse via verso il villaggio di Huoshan: lì, affittò un palanchino, poi tornò indietro e lo trasportò a casa.

¹¹ Dalle sette alle nove di sera.

¹² Dalle tre alle cinque del mattino.

Giunti nella sala centrale, ¹³ vecchi e giovani furono colti dal timore e dall'allarme.

- Tuo figlio – disse Shijie – è preda di un demone o uno spettro, che l'ha attirato nella cappella dei Kong: a momenti finiva ospite delle Sorgenti Gialle!¹⁴ Così, ho affittato un palanchino e te l'ho riportato a casa: ora ha bisogno di riposare tranquillo.

Xu Dachuan e la moglie sorressero il figlio fino al letto, ve lo adagiarono e poi riverirono Shijie e lo volevano ricompensare con oro e seta, ma quello giurò che non poteva accettare, prese commiato e uscì.

- Mio figlio è in salvo grazie a quel gentiluomo - disse Dachuan - a guarigione avvenuta, sarà il suo umile servitore.

Di tutti quelli che appresero il fatto, fra i parenti, i conoscenti e i vicini, non ce ne fu uno che non venne a chiedere notizie, spaventato e sorpreso.

Xu Dachuan raccontò loro ciò che era successo, con tutti i dettagli.

- La cappella dei Kong – disse un vecchio vicino – si trova proprio accanto alla Diga sul Canale Nuovo, le loro bare sono sepolte lì; il ragazzo deve aver fatto un incontro casuale in una vita precedente, e temo che sia impregnato di soffi spettrali. Fareste bene a soccorrerlo senza indugi. Svelti, invitate un monaco taoista a occuparsi di lui coi suoi talismani, solo così sarete sicuri di non avere altre noie!

In piedi davanti al letto, Dachuan guardava il figlio, percorso da brividi ora di freddo ora di caldo, più lievi di giorno e più gravi di notte: offriva uno spettacolo pietoso!

Ma qual era esattamente l'aspetto pietoso di Xu Jingchun? Una poesia lo testimonia:

In volto, giallo come carta dorata, le membra, secche come legna da ardere; prostrate, le sette anime *po* e le tre anime *hun*, esilissimo il soffio vitale.

Le mascelle serrate, la mattina né acqua né riso gli sfiorano le labbra; il torace gonfio ed enfiato, tutto il giorno gli è difficile ingoiare le pozioni. Confusi gli giungono agli orecchi i suoni, annebbiati, gli occhi vedono lucciole.

Le sei membra appesantite, il Giudice della Montagna Sacra gli mette fretta, il Budda da occidente a sé lo chiama!

Sulle spine, ma senza sapere che fare, a Dachuan non restò che interrogare gli indovini e raccomandarsi agli dei, elencando loro le sue buone azioni e

_

¹³ La casa tradizionale è dotata di una sala prospiciente la corte, dove si svolge la vita di relazione della famiglia con i conoscenti e gli estranei.

¹⁴ L'oltretomba.

sacrificando bestiame e vino dolce.

Poi preparò pozioni medicinali e fece grandi acquisti d'incenso, candele e monete di carta,¹⁵ e quindi recò il tutto in dono al monastero taoista di Baimao.

Lì, si tenne la cerimonia dell'esorcismo, della durata di tre giorni e tre notti, con lo scopo di scacciare gli spirito maligni.

Fortuna volle che la malattia passò e Jingchun riprese a camminare e a muoversi normalmente.

I genitori gli chiesero che cosa era successo, ma lui non ne aveva idea: era stato come un sogno.

Dachuan preparò ricchi doni e mandò Jingchun a ringraziare Zhang Shijie.

- Sono sempre stato, fin da bambino, un tuo caro amico, signore: che uomo sarei se avessi mirato alla ricompensa?
- Io ho salva la vita grazie a te, fratello replicò Jingchun e ti sono profondamente grato anche della mia recente guarigione. Qualche piccolo dono da nulla non è che l'offerta sincera di una testa d'aglio;¹6 se tu li rifiuti, dovrò pensare che ne disprezzi la pochezza.

A quelle parole, Shijie li accettò, controvoglia; bevvero il tè e poi l'altro prese congedo e rincasò.

Quando appresero che Shijie aveva accettato i doni, i genitori furono invasi dalla contentezza.

In un baleno, trascorsero parecchi mesi. Dachuan spinse il figlio a tornare ai suoi commerci, così quello radunò un po' d'once d'argento, acquistò sete, broccati e altri articoli e si diresse alla volta di Linqing, per piazzarvi le merci.

Ordinò ai servi di attraccare al Ponte del Palazzo Nuovo per fare il carico, poi, scelto un giorno fausto per l'inizio del viaggio, sfidando la pioggia, incontro al vento, senza risparmiare gli sforzi, procedendo a zigzag per tutto il tragitto, giunse infine a destinazione; alla Porta Orientale, fece una sosta e andò a trovare un vecchio amico, Jin Rong, uomo retto e degno di fiducia.

L'ospite fu accolto nella sala centrale e i due chiacchierarono degli affari di famiglia; seguirono poi svariate coppe di vino e portate prelibate e infine Jingchun fu sistemato per la notte nel padiglione orientale, riassettato per l'occasione.

L'indomani, si fece portare la mercanzia. Quel luogo scarseggiava di oggetti, il mercato locale languiva; quando si seppe che erano arrivate delle merci, tutti si precipitarono come un sol uomo a farne incetta.

Jingchun moltiplicò il suo profitto e un sorriso soddisfatto gli si allargò sul volto. Jin Rong e Jingchun amavano stare sempre insieme, dalla mattina alla sera, e non si lasciavano mai, né di giorno né di notte.

Inavvertiti, trascorsero parecchi mesi.

Jingchun si congedò: doveva tornare a casa. Jin Rong insistette molto perché rimanesse; alla fine, imbandì un banchetto di commiato al tempio di Ganlu, per esprimergli il suo profondo affetto.

L'indomani si avviò, con carrozza e cavallo, servi e seguito; Jin Rong, che non

¹⁵ Da bruciare sull'altare come offerta.

¹⁶ Ovvero, un regaluccio da nulla.

sopportava l'idea della separazione, lo accompagnò per un tratto.

Jingchun salì sul battello con le lacrime agli occhi; si fermava di notte e viaggiava di giorno, mangiando lungo il tragitto quando aveva fame e bevendo quando aveva sete.¹⁷

Allorché il battello raggiunse Hangzhou, ordinò ai servi di andare avanti, a riferire ai genitori.

I famigliari, poiché il figlio era partito ormai da tempo, avevano interrogato gli indovini e correvano di qua e di là, in preda all'ansia.

Inaspettatamente, ecco il paggio entrare nella sala centrale! A quella vista, i famigliari furono invasi dalla contentezza e gli chiesero com'erano andati i commerci al figlio.

- Ha moltiplicato i profitti - rispose il paggio - ora è ormeggiato accanto al Ponte del Palazzo Nuovo e mi ha mandato avanti.

Dachuan fu ancora più contento.

L'indomani mattina, Jingchun preparò i bagagli, li caricò sui bilancieri e tornò a casa. A quella vista, i genitori, del tutto tranquillizzati, imbandirono un banchetto.

Finito che ebbero di trincare, Jingchun narrò loro come era stato trattenuto dalla cortesia di Jin Rong e che gran profitto aveva ricavato dalle mercanzie.

I genitori si presero il viso tra le mani, incontenibilmente felici!

Parenti, amici e tutto il vicinato vennero a fargli festa.

Qualche giorno dopo, Dachuan invitò un sensale di matrimoni a parlare di nozze. Ci sarebbe stata la figlia di Li Tinghui, un funzionario imperiale di Hangzhou; il padre viveva ancora, la madre era morta; la famiglia era ricca a decine di migliaia di lingotti e la ragazza era dotata di talento e avvenenza.

I Xu versarono i doni di fidanzamento e il patto nuziale fu stretto.

Dopo che fu accolta in casa, [la novella sposa] si dimostrò assai competente nella via delle donne e scrupolosa nelle faccende di casa; parlava dopo aver scelto le parole e non si comportava mai sgarbatamente; fresca d'estate, tiepida d'inverno, non mancava mai di pietà filiale.

Il tempo passa veloce come una freccia, giorni e mesi si succedono rapidi come una spola: erano trascorsi altri sei mesi.

I genitori sollecitarono il figlio a riprendere i suoi traffici. Jingchun tornò nel suo appartamento e informò la moglie; quella ne fu tremendamente afflitta, le guance rigate di lacrime.

Un paio di giorni più tardi, terminati gli acquisti di merci varie, affittò un battello, completò il carico e, congedatosi dai genitori e dalla moglie, attraversò Chang'an e Chongde e raggiunse Changzhou, dove vendette la merce a un ottimo prezzo e si preparò a tornare indietro con un carico di riso e di grano.

Saldati tutti i conti, la mattina seguente salpò l'ancora e puntò dritto sulla Chiusa Nuova a settentrione, alla casa di Zhang Kerang, cui consegnò il carico, incassando il dovuto.

Quindi mandò di nuovo avanti il paggio, a casa coi bagagli. I genitori furono assai contenti delle buone nuove e le comunicarono alla nuora, donna Li, che disse:

-

¹⁷ Frasi convenzionali per "compiere un lungo viaggio".

- Ieri sera le gazze¹⁸ hanno gracchiato sotto le gronde; ora sento che mio marito ha centuplicato i suoi affari, con grandi guadagni. È una fortuna scesa dal cielo!

Ma non parliamo dell'allegria in famiglia. Narriamo piuttosto di Xu Jingchun, in casa di Zhang Kerang. In quella data cadeva un giorno fausto, il quinto dì del quinto mese, ¹⁹ e Jingchun avrebbe voluto affrettarsi a casa a placare le ansie dei genitori e della moglie. Niente da fare: Zhang Kerang insistette in tutti i modi perché rimanesse ad aprire gli involtini di riso, ²⁰ a bere e a stare allegri.

Non riuscì a congedarsi che nel tardo pomeriggio.

Mezzo brillo, s'avviò verso casa, lungo le mura. Giunto sotto la Porta di Wulin, una donna gli sbarrò il passo!

Xu Jingchun, stordito, senza nemmeno rendersene bene conto, s'avviò mano nella mano con la donna, conversando amabilmente.

La donna si tolse dalla veste un pendaglio da ventaglio con il simbolo del doppio pesce e lo diede per ricordo a Jingchun, che, a sua volta, tirò fuori dalla manica un fazzoletto di seta e glielo donò.

Stretti l'uno contro l'altro, raggiunsero un buco per terra, ai piedi delle mura, e si diedero al piacere.

Xu Jingchun fu trattenuto fino alla quinta veglia, poi, barcollando, corse verso casa, senza neppure capire se era già chiaro o se era ancora notte; lì giunto, si gettò a terra e non si rialzò più!

I genitori lo tempestarono di domande ma lui non rispondeva, né fece diversamente con la moglie.

Diceva solo frasi sconnesse e urlava:

- Shufang, sorella²¹ mia!

La famiglia piombò nella più totale costernazione, e neppure i vicini che vennero a trovarli seppero che suggerire.

Il vecchio vicino si rivolse a Dachuan:

- L'uomo è pura essenza di *yang*, gli spettri sono sporcizia di *yin* corrotto. Se tu non provvedi tempestivamente, tuo figlio perderà presto tutto il soffio originario, la sua essenza sarà disseccata e il suo midollo del tutto consumato. Che peccato diventare un ospite delle Sorgenti Gialle proprio nel fiore dell'età!

Jingchun non emetteva un suono; sembrava un pezzo di legno intagliato, una statua di terracotta.

Dopo averne discusso con il vecchio vicino, Dachuan risolse, l'indomani mattina, di implorare gemendo l'aiuto di un monaco taoista.

La mattina dopo, dunque, Dachuan e il vecchio vicino si precipitarono al Palazzo dello *Yang* Purpureo. Lì, viveva un uomo vero,²² appollaiato su una roccia, sul monte; gran conoscitore di incantesimi assai efficaci, era capace di mettere in ceppi demoni e spiriti.

¹⁸ Uccello di buon augurio.

¹⁹ La festa del doppio cinque, solitamente nota con il nome di Duanwu 端五节.

 $^{^{\}rm 20}$ Dolce tipico della festa del doppio cinque.

²¹ Appellativo usato anche per le amanti.

²² Appellativo dei santoni taoisti.

Dachuan, arrampicatosi faticosamente fin sulla vetta, vi trovò effettivamente un tempietto ed incontrò l'uomo vero, che era uscito a curiosare.

Dachuan e l'altro s'inginocchiarono e lo implorarono di scendere dal monte.

- Come mai sapete di me? chiese il santone.
- Ci ha indirizzato a te Yang, il venerabile del Tempio Misterioso, e siamo qui apposta per scongiurare il tuo aiuto.
- Tuo figlio è preda di un demone maligno dei boschi e può morire da un momento all'altro, ma io non posso scendere dal monte ad aiutarlo.

Gli altri rinnovarono le riverenze, fra implorazioni continue.

- Sono vecchio, ormai - disse il monaco - come potrei immischiarmi ancora in faccende mondane? Ma poiché tu sei traviato e tormentato, non mi resta che aiutarti a cercare un rimedio.

E ordinò al servo di aiutarlo a scendere dal monte. Giunto sul posto, eresse un altare e vi bruciò dei talismani.

Di lì a poco, davanti all'altare comparvero due generali-spiriti, il Protettore del Fossato e il Dio del Suolo locali, ritti sull'attenti.

Il monaco recitò le formule magiche che teneva fra le dita e poi interrogò con voce stentorea il Dio del Suolo:

- Qui c'è uno spettro delle tenebre che combina guai e tormenta il popolo: come mai non ne sapete niente? Acciuffatelo, e alla svelta! Ve lo comando in nome di queste formule!

Gli spiriti, ricevuto l'ordine, si precipitarono a effettuare l'arresto, muniti di canghe e ceppi, e poi trascinarono avanti all'altare Kong Shufang e la servetta e le fecero mettere in ginocchio.

Il santone le interrogò e, a forza di frustate e bastonate, che fecero loro uscire il sangue, e di prolungate torture, ottenne le loro confessioni: dato di piglio a carta e pennello, ne prese subito nota.

Shufang ammise quanto segue:

Dacché abbandonò il mondo nel fiore degli anni, la sottoscritta passa giorni vuoti. Sebbene le sue tre anime *hun* si siano disperse, la loro potenza non è cessata. A imitazione di donna Cui, ho incontrato messer Zhang e volevo dividere con lui, per cent'anni, la felicità del pesce nell'acqua, ma fui ingannata come Gui Ying da Wang Gui e ho dato materia a una storia d'amore che durerà diecimila anni.

Davvero ignoravo quant'è severa la legge, quant'è difficile sfuggire al castigo! Spero che tu, mosso da compassione, sarai clemente e mi perdonerai.

La servetta ammise quanto segue:

La sottoscritta ha sempre fatto la serva, da viva e da morta. Mai ha avuto una notte di piacere, ciò nonostante s'è ugualmente macchiata di orribili delitti! Non conosco la legge degli inferi e la mia colpa è lieve: nient'altro che ambire al mondo dello *yang*, bramare la felicità dei viventi.

Confido nella tua misericordia e nel tuo perdono, maestro!

Dopo che ebbero redatto le loro confessioni, i due spettri le consegnarono al monaco, il quale le lesse e poi trasse a sé il pennello e vergò la sentenza: la prigione perpetua nel mondo delle tenebre!

I generali-spiriti condussero a Fengdu²³ i due spettri scossi dai singhiozzi.

Ritti in piedi di fronte all'altare, i genitori di Kong Shufang, col cuore spezzato, gli occhi pieni di lacrime, finirono per cadere a terra svenuti, e non ripresero i senso che dopo un bel po'.

Il santone bruciò altri talismani e poi fece inghiottire la cenere a Xu Jingchun, che li risputò con la saliva. Pian piano, i suoi disturbi scomparvero.

Fra mille inchini, Dachuan e gli altri offrirono incenso al santone che tornava sul monte.

Quello prese con sé il pendaglio, i genitori della ragazza si convinsero finalmente che la figlia era dannata: la denunciarono al magistrato e scoperchiarono la tomba.

Da allora il luogo fu tranquillo.

Più tardi, Xu Jingchun ebbe un figlio, che continuò a venerare i santi e morì di morte naturale.

Oggigiorno, alla Diga Nuova sul fiume, si possono vedere ancora le tombe di famiglia dei Kong.

²³ L'ingresso dell'Ade, posto nei pressi della città del Sichuan menzionata nel testo.

"CON LA TESTA A QIN E LA CODA A CHU" IL MONDO LETTERARIO DI UNO SCRITTORE CONTADINO

Floriana Castiello

Le sofferenze fanno parte della vita. Se torno con la mente ai giorni trascorsi in campagna, li ricordo limpidi e felici. La vera sofferenza era in campagna, la vera felicità era nella sofferenza. Andresti in campagna? Come uomini dobbiamo essere pronti a ricevere la nostra parte di felicità, ma anche di sofferenza.1

La riscoperta del passato, inteso sia come la filosofia classica che le ancestrali tradizioni preservate nelle campagne, è stata ed è ancor oggi una delle principali fonti d'ispirazione per gli scrittori cinesi: si volge lo sguardo indietro non in cerca di un rifugio, ma per riallacciarsi ad un'essenza nazionale dopo le pesanti cesure della Rivoluzione culturale, per ricostruire un'identità culturale o per rintracciarvi quanto di utile può esservi per la modernizzazione del paese.

Il passato si presenta, dunque, come uno dei luoghi letterari preferiti dell'immaginario per gli scrittori cinesi contemporanei.

Jia Pingwa,² ad esempio, volge lo sguardo verso il passato e crea un'epica moderna: lo Shangzhou, nello Shaanxi sud-orientale, suo paese natale, ne diviene mondo letterario e nel contempo assurge ad emblema di tutta la Cina.

Originario di un villaggio dello Shangzhou, sin dagli anni dell'università Jia Pingwa viveva a Xi'an. Nel 1982, per la prima volta da quando aveva intrapreso la carriera di scrittore,³ decise di tornare nella sua regione d'origine.

¹ Jia, 2000.

² 1952-, Dihua, distretto di Danfeng (Shaanxi). Dopo un periodo di lavoro in campagna durante la Rivoluzione culturale, nel 1972 entrò nel dipartimento di letteratura dell'Università del Nord-Ovest di Xi'an. Ha cominciato a scrivere nel 1973, cimentandosi prima con la poesia e poi con la narrativa. Attualmente ricopre la carica di presidente dell'Unione degli scrittori della città di Xi'an e, a livello provinciale, quella di vice-presidente. È generalmente associato alla letteratura regionale e talvolta menzionato come autore minore della corrente della "ricerca delle radici"; noto fuori della Cina principalmente per i suoi lavori più discussi come i romanzi Fuzao (1987) e Feidu (1993), in patria ha saputo catturare e tenere vivo l'interesse dei lettori per oltre trent'anni con una vastissima produzione letteraria e artistica che spazia dalla narrativa alla saggistica, dalla critica letteraria alla poesia fino alla pittura e alla calligrafia.

³ Nell'agosto del '73 una rivista dello Shaanxi pubblicò il suo primo racconto, *Un paio di calze*: quella fu la prima volta che usò il suo pseudonimo 贾平凹 Jia Pingwa, foneticamente uguale al suo vero nome 贾 平娃 Jia Pingwa, ma scritto utilizzando caratteri differenti. Qualche anno dopo in un saggio autobiografico spiegò di aver voluto cambiare il nome Pingwa 平娃 "Placido bambino", datogli come augurio di una vita serena, in Pingwa 平凹 "Pianure e avvallamenti", nell'accettazione delle tortuosità della vita. Vedi Sun, 1991, p. 101. Nel testo curato da Huang Bingtang (1997) come opera prima di Jia Pingwa è riportato il racconto breve 曳断绳 Yeduansheng (Yeduansheng), datato 15 febbraio 1975 e pubblicato quello stesso anno sulla rivista Renmin wenxue, 3.

Intraprese il viaggio non con l'intenzione di scrivere qualcosa, ma solo spinto dal desiderio di visitarne ciascun distretto. Questo viaggio "senza scopo" (wuwei 无为), divenne però estremamente "proficuo" (youwei 有为)4 per la sua creazione artistica. Solo allora comprese che quanto aveva scritto fino a quel momento sullo Shangzhou mancava di spessore, perché una conoscenza troppo superficiale della sua atmosfera culturale lo aveva portato a scrivere genericamente di "località montane" (shandi 山地) prive di una caratterizzazione regionale specifica. Durante il viaggio annotò le sue impressioni in modo rapido e spontaneo senza badare allo svolgimento letterario e, al rientro, diede solo una leggera revisione al testo: ne venne fuori Shangzhou chulu 商州初录 (1983, Prime annotazioni sullo Shangzhou) che Jia Pingwa sentì come la prima opera veramente autentica che aveva scritto sulla sua regione.5

Jia Pingwa andava scoprendo che sullo Shangzhou, su questa terra isolata e magica, avrebbe potuto scrivere per una vita intera e la presa di coscienza del valore unico e reale della sua terra natale, segnò una svolta importante nel suo percorso creativo: a partire da *Shangzhou chulu* fino a *Fuzao* 浮躁 (1987, Impetuosità), cioè con quelle opere che vengono genericamente indicate come gli scritti della "serie sullo Shangzhou" (*Shangzhou xilie de zuopin* 商州系列的作品), Jia Pingwa pose fine al "vagabondaggio" (*liukou* 流寇) che lo aveva allontanato dalla sua terra d'origine trasformandolo in un "bandito letterario" (*wenxue tufei* 文学土匪). Così scrive nella postfazione a *Layue-Zhengyue* 腊月-正月 (1984, Il cambio del nuovo anno):

[...] come ho già detto altrove, sono uno che "cambia spesso" [argomento]. Alcuni anni fa, questi continui cambiamenti nella scrittura che assomigliano a quelli che si compiono nella guerriglia, avevano reso ciò che scrivevo indegno di essere mostrato agli "anziani del Jiangdong". Questa scrittura da guerrigliero, aveva degradato il mio stile in quello di un bandito e solo dopo le tante sofferenze patite, pian piano mi sono reso conto che anche nel lavoro creativo dovevo costruirmi una "base d'appoggio".6

Rinnegato, almeno momentaneamente, il "banditismo" (liukouzhuyi 流寇主义)

⁴ È interessante notare come Jia Pingwa nella sua prosa si serva sovente di termini presi in prestito dalla filosofia taoista. Altrove l'autore stesso ha accostato il suo tormentato percorso umano e la sua ricerca artistica ad un processo di "comprensione del *dao*" e ha detto: "[...] c'è un *dao* della letteratura e un *dao* dell'uomo e sono strettamente connessi l'un con l'altro" (Jia Pingwa citato in Li Xing, 1992, p. 420).

⁵ Quando nell'autunno del 1983 lo scritto venne pubblicato sulla rivista letteraria *Zhongshan* 钟山, l'autore, per giorni al centro delle conversazioni, fu salutato da critici e lettori comuni come colui che "aveva aperto una nuova strada nello stile cinese". Vedi Li Tuo, 1986, p. 93.

⁶ Jia, 1984, a, p. 225.

⁷ I critici – in particolar modo un gruppo detto *Bigeng* 笔耕 costituito da soli critici dello Shaanxi, tra cui Wang Yu, Xiao Yunru, Li Xing ecc., – hanno suddiviso la produzione narrativa precedente agli "scritti sullo Shangzhou" di Jia Pingwa in diverse fasi. Per la forza dell'espressione soggettiva a scapito di quella oggettiva, gli scritti pubblicati tra il 1977 e il 1980 sono definiti come appartenenti alla "fase dell'idillio romantico" (*langman shiqing jieduan* 浪漫诗情阶段) o a quella dell'"affrontare il mondo con semplicità" (*danchun rushi* 单纯入世): Jia Pingwa aveva da poco lasciato il suo paese natale e tutto era visto dall'angolazione della memoria, dei ricordi. Ne è un esempio il racconto breve *Manyuer* 满月儿 (1978,

e trovata finalmente la "base" (genju di 根据地) territoriale per le sue creazioni, Jia Pingwa si costrinse a scrivere solo di ciò che realmente conosceva e cioè della vita dei contadini dello Shangzhou, scoprendo la sua vocazione di scrittore con una "coscienza contadina":

Io e i miei amici letterati dello Shaanxi, che scriviamo tutti sulla vita nei campi [...] abbiamo abbandonato la base territoriale della nostra vita, riducendoci allo stato di "banditi" letterari. Questa vita errabonda ci ha impartito una lezione: ci ha fatto ritornare uno dopo l'altro alla nostra terra d'origine, dove per scrivere della campagna abbiamo studiato ogni villaggio ed ogni cittadina, per scrivere dei contadini ci siamo mescolati con loro. Così facendo, però, ci siamo costretti a scrivere solo della vita nelle campagne. Siccome siamo nati contadini possiamo essere degli scrittori contadini, ma non dei contadini scrittori. Siamo cioè scrittori con una coscienza contadina.8

In un brevissimo lasso di tempo, fra il 1983 e il 1984, scrisse in rapida successione le *Shangzhou sanji* 商州散记 (Note sparse sullo Shangzhou) che comprendono le *Shangzhou sanlu* 商州三录 (Tre annotazioni sullo Shanzhou), il romanzo *Shangzhou* 商州 (1984, Shangzhou) e i tre racconti di media lunghezza⁹ *Xiao yue qianben* 小月前本 (1983, Prima del mese di ventinove giorni), *Jiwowa renjia* 鸡窝洼人家 (1984, La gente di Jiwowa) e *Layue-Zhengyue* 腊月-正月 (1984, Il cambio del nuovo anno), anch'essi ambientati nello Shangzhou.¹⁰

Le Shangzhou sanlu comprendono a loro volta Shangzhou chulu (1983), Shangzhou youlu 商州又录 (1984, Annotazioni successive sullo Shangzhou) e Shangzhou zailu 商州再录 (1984, Ulteriori annotazioni sullo Shangzhou).

Così l'autore spiega la strada appena intrapresa:

Luna piena) ambientato nella Cina rurale degli anni '60, con il quale l'autore vinse un premio alla prima selezione nazionale per la narrativa. Tra il 1980 e il 1982 Jia Pingwa pubblicò alcune opere che mostrano chiaramente lo smarrimento e la confusione di un animo che d'improvviso ha aperto gli occhi sulle brutture del mondo. Attraverso una tormenta riflessione, era entrato in una fase di ripensamento sulle sofferenze sociali e, in questi lavori, sebbene ancora velata da un denso strato di perplessità e tristezza, comincia ad intravedersi una sua tagliente critica di ciò che era celato nel carattere nazionale cinese e nella psicologia comune. Per questi lavori si è parlato della fase della "complessità dello stare al mondo" (fuza chushi 复杂处世). In quegli stessi anni Jia Pingwa si era anche dedicato alla composizione di sanwen 散文 ed in essi le caratteristiche peculiari del suo stile, quelle che caratterizzeranno poi tutta la produzione successiva, cominciano già ad intravedersi: i sanwen di Jia Pingwa ricercano la bellezza dell'ordinario, sono il veicolo col quale l'autore dà voce ai suoi sentimenti più intimi e la maggior parte di essi ci narrano di un paesaggio di monti e fiumi e delle piccole cose della vita quotidiana della gente comune. Vedi Li Jikai, 1997, pp. 89-90; Li Xing, 1992, pp. 420-423; Xiao, 1998, pp. 526-527.

⁸ Jia, 1984, a, p. 226.

⁹I racconti brevi o di media lunghezza (*zhongpian xiaoshuo* 中篇小说) ancora durante tutti gli anni '80 furono la forma narrativa privilegiata dagli scrittori. La scarsità di testi più ampi e più impegnati è stata lungamente lamentata dai critici cinesi e alcuni di essi hanno voluto imputarla alla rapidità con la quale la politica letteraria "corretta" poteva cambiare. Sarà solo dalla metà degli anni '90 che gli scrittori ingaggeranno una sorta di corsa al romanzo (*changpian xiaoshuo* 长篇小说), quasi fosse una condizione necessaria per la sanzione del successo.

¹⁰ Vedi Li Zhensheng, 1986.

Lo Shangzhou è indubbiamente povero, ma con il progresso dei tempi e il miglioramento della società, si sta trasformando come ogni altro luogo del paese. Degno di nota è il fatto che, riuscendo a conservare tenacemente le sue caratteristiche ed il suo colore locale, le sue trasformazioni differiscano da quelle di altri luoghi. [...] le contraddizioni che stanno emergendo non sono semplici [...]. Per esempio fra la vecchia e la nuova generazione di contadini ci sono delle differenze nel modo di concepire la terra o la morale e persino tra i giovani stessi ne emergono ancora di nuove. Questi problemi interessano ogni distretto, ogni villaggio e persino ogni persona dello Shangzhou, creando delle condizioni completamente nuove. Nello stesso tempo lo Shangzhou differisce da altri luoghi per una gran quantità di altri problemi che necessitano di una riflessione: il progresso storico causerà forse il declino della moralità e la diffusione di costumi superficiali? Relazioni umane sincere si adattano forse soltanto ad un ambiente economico naturale e isolato? La spinta verso la modernizzazione condurrà forse alla disintegrazione delle buone ed antiche concezioni morali, incoraggiando la tendenza ormai generale verso la ricerca del guadagno? Questi problemi mi preoccupano moltissimo e allo stesso tempo destano in me un enorme interesse. Per questo a partire da Prime annotazioni sullo Shangzhou e poi in Prima del mese di ventinove giorni, La gente di Jiwowa, Il cambio del nuovo anno e nel romanzo Shangzhou ho sempre riflettuto su queste problematiche sforzandomi di trovare delle risposte.11

L'obiettivo di Jia Pingwa era quello di:

[...] fare dello Shangzhou un punto di riferimento, studiarlo e analizzarlo attentamente così da derivarne la comprensione per l'evoluzione storica e i cambiamenti sociali dei villaggi cinesi, nonché per il segno lasciato dai mutamenti sulla psiche, sui sentimenti e sulla vita della gente di questo caleidoscopico mondo.¹²

Nel tentativo d'avvicinarsi all'ideale di un mondo artistico perfetto e per ridurre la "distanza" dalla quale aveva permesso ai lettori di lanciare una prima rapida occhiata allo Shangzhou,¹³ Jia Pingwa, tra il 1985 e il 1986, pubblicò più di dieci racconti.

Del 1985 sono *Tiangou* 天狗 (Cane celeste), *Yuan shan yeqing* 远山野情 (Le selvagge montagne lontane), *Bingtan* 冰炭 (Incompatibilità), *Shan cheng* 山城 (Cittadina montana), *Haozimei* 蒿子梅 (Artemisia), *Heishi* 黑氏 (Heishi), *Renji* 人极 (Il limite umano), *Shangzhou shishi* 商州世事 (I fatti dello Shangzhou) e *Xibei kou* 西

¹¹ Jia, 1984, a, pp. 225-226.

¹² Ivi, p. 225.

¹³ Han Shaogong nel suo saggio *Wenxue de "gen"* (1985, Le "radici" della letteratura) dice: "[...] il senso della profondità culturale di Jia Pingwa si manifesta per lo più in una visione dall'esterno dello Shangzhou".

北口 (Il passo nord-occidentale); del 1986 sono Huozhi 火纸 (Carta da bruciare) e Gubao 古堡 (Il castello antico).

Fuzao 浮躁 (Impetuosità), del 1987, è forse l'espressione perfetta e compiuta della narrativa sullo Shangzhou, una vera e propria summa artistica in cui la scrittura realistica, le descrizioni psicologiche e le peculiarità regionali risultano armonicamente fuse in una metafora simbolica complessiva del destino di una nazione. Prendendo in esame l'intera regione dello Shangluo, Jia Pingwa ha riportato in questo romanzo le tormentate lotte personali, politiche ed economiche per liberarsi dalla povertà, dall'autorità feudale e dagli ostacoli mentali, con cui gli abitanti della società rurale si sono dovuti confrontare negli anni '80. In quest'opera ha mostrato l'abbondanza delle tradizioni popolari ereditate dagli uomini della sua terra ed anche il loro peso doloroso che, unito alla brama disperata e impaziente per un migliore tenore di vita, li ha resi scaltri, meschini, volubili e superficiali. Analizzando i mutamenti psicologici, Jia Pingwa ha posto l'accento sugli squilibri di una cultura agraria che tenta di muoversi al ritmo dei moderni cambiamenti. 14

Quando scrisse *Shangzhou chulu*, Jia Pingwa, però, si trovava nella fase dell'autocoscienza: ¹⁵ aveva appena compreso che tutte le sue opere precedenti risultavano immature perché prive di una caratterizzazione regionale specifica e, trovata finalmente la "base territoriale" per conferire spessore alle sue creazioni, voleva fare dello Shangzhou un'entità chiara, ricca e vivida da offrire ai lettori:

In definitiva, rivelare al mondo esterno com'è stato in passato lo Shangzhou, com'è rimasto per così tanti anni e com'è adesso, era già divenuto un problema molto sentito e perciò, si può dire che anche questo sia lo scopo per il quale ho scritto *Prime annotazioni sullo Shangzhou*. Secondo informazioni attendibili, si stanno facendo i rilevamenti per la linea ferroviaria dello Shangzhou e, una volta che la ferrovia sarà costruita, quelli che vivono fuori dallo Shangzhou vi entreranno a gruppi e quelli che abitano fra le sue montagne, a gruppi ne usciranno e tutti nel mondo, allora, capiranno il valore e l'importanza che lo Shangzhou ha nei confronti di questa società. Oggi il mio lavoro di scrivere *Prime annotazioni sullo Shangzhou* è proprio come il compito della squadra di rilevamento della linea ferroviaria e per primo permetterà alle persone che vivono fuori dallo Shangzhou di conoscere qualcosa di questo luogo e di guardarlo con occhi imparziali e sereni. Quando la ferrovia sarà stata costruita, è possibile che questa raccolta di *sanwen* ¹⁶ venga

¹⁴ Vedi Li Ziguo, 2000, pp. 24-25.

¹⁵ Vedi Wu, 1992, p. 188.

¹⁶ Shangzhou chulu è un'opera che presenta non pochi problemi di definizione: immediatamente dopo la pubblicazione taluni critici ne parlarono come di un racconto di media lunghezza (zhongpian xiaoshuo 中篇 小说) mentre altri la considerarono come formata da un insieme di racconti brevi (duanpian xiaoshuo 短篇小说), vedi Fei, 1987, p. 124. In effetti con il ricco materiale raccolto, Jia Pingwa non ha creato un'unica grande opera, ma ha dato vita ad una serie di testi apparentemente privi di relazione gli uni con gli altri, indipendenti, ma che se letti tutti insieme, formano un tutt'uno organico. Una lettura attenta mostra quanto mirabilmente in essi Jia Pingwa abbia saputo fondere le caratteristiche stilistiche di vari generi

adoperata come carta da imballaggio dai venditori di polvere di peperoncino oppure serva alle ragazze dello Shangzhou per ritagliare le sagome delle scarpe. Io, tuttavia, sono molto soddisfatto di aver, in un certo qual modo, fatto del mio meglio per lo Shangzhou che mi ha dato i natali e mi ha cresciuto; mi considero anche degno di questa terra misteriosa, bella, fertile e ricca di sentimenti e sapori incontaminati e degli anziani e dei confratelli di questo luogo, laboriosi, coraggiosi e per giunta così amorevoli e onesti!¹⁷

Lo Shangzhou divenne così il suo universo artistico ma soprattutto il punto di partenza del suo ripensamento sulla Cina e sul mondo.

Con tutte le opere che rientrano nella serie degli scritti sullo Shangzhou, in cui ha analizzato le stratificazioni culturali profonde e colto le nuove pulsazioni dell'epoca, Jia Pingwa ha fornito il suo contributo al quel grande dibattito che animava i circoli intellettuali nella metà degli anni '80. La questione della relazione tra tradizione e modernità, dibattuta già sin dalla metà del XIX sec., dopo gli anni del "deserto culturale" dell'epoca maoista era tornata ad infiammare le discussioni dell'intellighenzia:18 ci si chiedeva se la causa del "disastro storico" (la Rivoluzione culturale) potesse avere un qualche legame con una "struttura profonda" della mentalità cinese, formatasi attraverso la sedimentazione della cultura millenaria.¹⁹ La riflessione fu ampliata fino ad indagare sui tratti costitutivi permanenti del carattere nazionale e sul ruolo che la tradizione avrebbe o meno dovuto avere nella modernizzazione del paese. Con le sue opere, Jia fornì la sua risposta a questi interrogativi e, come scrittore ed artista, chiaramente allargò la sua riflessione anche al lavoro letterario: nel suo saggio "Biange shenglang zhong de sisuo 'Layue-Zhengyue' houji" 变革声浪中的思索'腊月-正月'后记 (Riflessione sull'onda dei cambiamenti. Poscritto a Il cambio del nuovo anno) ci dice qual è la strada che lo scrittore dovrebbe seguire affinché la sua letteratura possa conservare il "carattere nazionale" ed essere nello stesso tempo universale:

Penso che ciò sia possibile solo analizzando e studiando la geografia, la storia, gli usi e i costumi di questi luoghi, partendo cioè dall'etnologia e dal folclore.²⁰

Aggiunge che per creare una letteratura cinese di livello mondiale, è necessario portare avanti un sapiente ed attento processo di fusione tra le tecniche di scrittura

letterari e sfumare il confine fra saggistica (sanwen 散文) e narrativa (xiaoshuo 小说), creando delle piccole cose dallo stile eccellente. Li Tuo a proposito di questo tipo di struttura parla di "narrativa dell'antiromanzo" (fan xiaoshuo de xiaoshuo 反小说的小说), vedi Li Tuo, 1986, p. 92.

¹⁷ Jia, 2001, p. 8.

¹⁸ Alla meta degli anni '80, con quella che è stata detta la "febbre culturale" (wenhuare 文化热), ci si riferisce al periodo più acceso della riflessione culturale. Vedi Carletti, 1998.

¹⁹ Grande risonanza ebbe all'epoca nei circoli intellettuali il libro di Sun Longji, *Zhongguo wenhua de "shenceng jiegou"* (La "struttura profonda" della cultura cinese), Hong Kong, 1982. Alcuni estratti sono tradotti in Barmé – Minford, 1986.

²⁰ Jia, 1984, a, p. 225.

moderne, anche di influenza occidentale, ed i valori tradizionali cinesi, che in virtù della "[...] vastità e spiritualità della natura, della società, della vita e dei sentimenti [...] costituiscono [...] la grande ricchezza della letteratura cinese", evitando, come avevano fatto in molti, di adottare indiscriminatamente o rinnegare completamente quanto veniva dall'esterno. Ultima tappa del suo processo creativo ideale è cercare di dare all'opera una "prospettiva ampia" (zhiyuan 旨远) immergendo la tradizione nell'attualità.

Queste sue riflessioni sulla letteratura sembrano essere molto simili a quelle che lo scrittore Han Shaogong (1953-) espresse solo pochi mesi più tardi nel saggio Wenxue de "gen" 文学的"根" (1985, Le "radici" della letteratura), considerato il manifesto della narrativa della xungen pai 寻根派 (scuola della Ricerca delle radici).²¹

Il saggio di Han Shaogong è, a dire il vero, molto più articolato ed esauriente rispetto a quello di Jia Pingwa, una vera e propria teorizzazione sul lavoro letterario, in cui lo scrittore propone di "[...] liberare l'energia delle idee moderne per rifondere e far splendere l'individualità nazionale" mediante l'unione della coscienza globale con la coscienza delle proprie radici. Secondo Han Shaogong le "radici" della letteratura dovrebbero essere cercate nel suolo della cultura tradizionale e ci dice che:

[...] gli scrittori giovani cominciano di nuovo a guardare alla terra sotto i propri piedi, a tornare al passato della nazione con una nuova coscienza letteraria. La serie "Shangzhou" di Jia Pingwa, ricco di caratteristiche culturali dello Shaanxi, incarna la sua attenta osservazione della geografia, della storia e del carattere della popolazione, diventando un modello e aprendo un nuovo territorio.²²

Continua poi sottolineando che l'esigenza di ricreare un legame con la cultura tradizionale cinese, non deve essere intesa come una sorta di provincialismo dello scrittore o come un nostalgico ritorno ad una letteratura dal "colore locale" (xiangtu wenxue 乡土文学), bensì come il modo in cui questi mostra la sua nuova coscienza letteraria, il suo nuovo modo di guardare e descrivere la realtà.

In un'intervista successiva, facendo luce sulla posizione di alcuni giovani scrittori riconducibili alla corrente della Ricerca delle radici, tra cui Jia Pingwa, Han Shaogong ha così chiarito questo punto:

[questi scrittori] [...] sono assai diversi fra loro ed è difficile riunirli sotto un'unica etichetta. [...] Insoddisfatti del fatto che la letteratura fosse divenuta l'equivalente della propaganda politica, si sono battuti per attribuire più importanza nelle loro opere alla filosofia e all'estetica e per allargare il proprio orizzonte letterario. [...] alcuni hanno attribuito importanza alla psicologia culturale della razza cinese, facendone l'oggetto dei loro scritti e risolvendo in

²¹ Zhang, 1994.

²² Han, 1985.

tal modo il problema del "cosa" scrivere. Cosi Jia Pingwa ha descritto la storia, la geografia, i caratteri umani e gli aspetti sociali dello Shangzhou.²³

Il recupero della memoria ha portato questi scrittori a prestare attenzione alle culture locali o, come ci dice Han Shaogong, a prestare attenzione alle campagne, perché la campagna è "[...] il passato della città, il museo della storia nazionale [...]", il "magma" a cui attingere per rinnovare la "crosta" della cultura standard, il luogo in cui si sono preservati quegli elementi culturali non riconducibili alla cultura ortodossa o da essa scivolati via per evolversi qui silenziosamente.

Han Shaogong, scrittore dell'Hunan, ha trovato il suo punto di riferimento nell'antica cultura Chu, eterodossa e non sistematica, una "cultura semi-primitiva, in cui la religione, la filosofia, la scienza, l'arte e la letteratura non si sono completamente differenziate, in cui il razionale e l'irrazionale sono fondamentalmente mescolati insieme".²⁴

In questo punto si ravvisa una delle principali differenze fra i due scrittori perché se Han Shaogong va alla ricerca delle "radici" in una cultura meridionale che è sempre stata periferica rispetto alla cultura della pianura settentrionale, incentrata sul confucianesimo, la cultura dello Shangzhou di Jia Pingwa, è invece proprio quella cultura accentratrice, ortodossa e confuciana che, dopo averne assimilato alcuni elementi, discriminò e bandì la cultura Chu.

Le caratteristiche culturali peculiari dello Shangzhou derivano dalla sua posizione geografica e dagli sviluppi storici di cui fu teatro. Lo Shangzhou, o più precisamente, la regione dello Shangluo, come fu chiamata dopo la fondazione della Repubblica popolare (1949), occupa la zona sud-orientale dello Shannan, una delle tre aree geografiche in cui è suddiviso lo Shaanxi (la zona settentrionale della provincia è detta Shanbei e quella centrale Guanzhong). Lo Shannan, a sua volta, oltre alla regione dello Shangluo, comprende nella zona occidentale la regione dell'Hanzhong e, in quella meridionale, la regione dell'Ankang. Quello che era un tempo il capoluogo di distretto Shan è oggi la municipalità di Shangzhou. Il territorio dello Shangluo comprende sei distretti, Danfeng, Shanyang, Luonan, Shangnan, Zhen'an e Zhashui; è attraversato dal fiume Dan ed è completamente chiuso fra quattro passi: Jinsuo a settentrione, Dasan a occidente, Tong a oriente e Wu a meridione. I Monti Qin che ne delimitano la zona settentrionale, sono sempre stati considerati come una linea di confine naturale tra il nord e il sud del paese e fra i due immensi sistemi fluviali (e quindi tra due grandi culture) del fiume Giallo e del fiume Azzurro.

Durante il periodo degli Stati Combattenti (453-222 a.C.), le due grandi culture dello Stato di Qin e dello Stato di Chu la cui supremazia sulla zona si alternava, qui si incontrarono e si sovrapposero e lo Shangzhou stesso, sebbene selvaggio e inospitale, fu testimone di grandi eventi storici. Il suo nome sembra derivare proprio dal famoso ministro riformatore dello Stato di Qin, Shang Yang, a cui il territorio fu conferito. Col tempo, poi, lo Shangzhou si affermò come zona di

_

²³ Han, 1987, p. 139.

²⁴ Ivi, p. 143.

passaggio: di qui passarono le forze ribelli che posero fine alla dinastia Qin comandate da un nobile dell'antico Stato di Chu, Xiang Yu e da Liu Bang, uomo di umili origini proveniente da un distretto situato nell'odierna provincia del Jiangsu. Secondo la leggenda, il bacino di Heilong, nei pressi del distretto di Danfeng e quello di Longju, presero il nome dallo scuro destriero di Xiang Yu.²⁵ Alcuni secoli dopo gli Han, nello Shangzhou fu fissata una tappa importante della Via della seta ed ancora, verso la fine della dinastia Ming, il ribelle Li Zicheng, che si sollevò in rivolta nello Shanbei, fece dello Shangzhou il suo teatro di battaglia.

Questo ruolo di passaggio, favorì l'arricchimento della cultura dello Shangzhou attraverso lo scontro e il successivo assorbimento di elementi culturali nuovi giunti dall'esterno: la semplicità primitiva della cultura Qin, la bellezza della cultura Chu,²⁶ ricca di mistero, la potenza e la magnificenza delle culture Han e Tang, si sono fuse fino a formare la cultura dello Shangzhou.

E così i critici cinesi che con il loro amore per le classificazioni si sono serviti di diversi appellativi per riferirsi ad alcuni autori della letteratura contemporanea – ad esempio di "rappresentante della cultura Chu" per Han Shaogong, "rappresentante della cultura islamica del nord-ovest" per Zhang Chengzhi, "rappresentante delle culture meridionali Wu e Yue" per Li Hangyu, "rappresentanti della cultura Wu Chu del sud-ovest" per He Liwei e Cai Cehai, della "cultura taoista" per Acheng, ecc. – per Jia Pingwa hanno coniato l'appellativo di "rappresentante delle culture Qin e Han", anche se sarebbe più corretto parlare delle culture Chu, Qin e Han come ci dice egli stesso:

Danfeng, nell'angolo sud-orientale dello Shaanxi, ha la testa a Qin e la coda a Chu, alte montagne limpide e chiare, corsi d'acqua lunghi e splendenti, è un luogo estremamente bello. I monti Qin, separano la regione fluviale settentrionale da quella meridionale, Danfeng appartiene al sud ma il clima, le risorse naturali, la lingua, le usanze presentano anche delle somiglianze con il Guanzhong. Un ambiente naturale peculiare ha generato la sua caratteristica cultura che ha la magnificenza dei Qin, potenti ed affascinanti ed anche la bellezza dei Chu, eleganti e con carattere. Un luogo così speciale, una cultura tanto particolare hanno fatto si che da Danfeng venissero fuori molti eremiti ed eroi. Da allora sino ad oggi, sovente nei piccoli villaggi isolati nelle profondità delle montagne, si possono vedere sulle porte di legno coppie di caratteri augurali, dai contenuti raffinati e dallo stile tradizionale, e spesso nelle locande dei piccoli avamposti montani, è anche possibile imbattersi in medici che possiedono un'abilità unica, in geomanti e maestri marziali.

Ho avuto la fortuna di nascere qui, sono fiero del *fengshui* della mia terra natale e sono pieno di orgoglio per questa terra!²⁷

25

²⁵ Jia, 2001, p. 1.

²⁶ Tracce di queste antiche culture sono rintracciabili anche nella lingua popolare di cui fa uso Jia Pingwa nelle sue opere. Molte parole sembrano risalire direttamente alle antiche lingue dei Qin e dei Chu, poi preservate nel dialetto dello Shangzhou: in esso sono ancora rintracciabili la durezza dei toni dalla parlata dei Qin e la dolcezza della lingua dei Chu. Uno studio di questo dialetto ha rivelato come spostandosi dal sud verso il nord dello Shangzhou, l'influenza della parlata di Chu diminuisca in favore di quella di Qin. Vedi Cui, 1998, pp. 144-145.

²⁷ Jia Pingwa citato in Li Jikai, 1997, p. 208.

(Writer's) "thought" [...] should express the power of magnanimity. [...] This pertains not merely to the surface of a literary work, but to something internal. It is because of this that I earlier spoke of promoting the spirit of the great Han dynasty. As I look at the stone sculptures in front of the tomb of Huo Qubing, I feel that the art of the Han dynasty is the greatest in history. With a few finely sculpted lines, the artist made the image of his object stand out. Now that is the pinnacle of art. Therefore, as we revitalize our national literature in the course of revitalizing our whole nation, I admire the spirit of the great Han dynasty and despise the precious cloisonné objects from the end of the Qing dynasty. When I read Latin American literature, I feel the same way. I can identify with it. I suddenly understand many things.³⁰

Ed ancora nel saggio "Wo hu" shuo "卧虎"说 (Discutere della "tigre accovacciata"), leggiamo:

L'inverno scorso, quando ho visto la tigre accovacciata,³¹ mi è piaciuta moltissimo e ho pensato che fosse l'opera d'arte più bella che avessi visto sin dal giorno che sono nato, l'ho ammirata a lungo, esclamando ininterrottamente, ho pensato che la terra dello Shangzhou dove sono nato e cresciuto, terra di monti e fiumi, arretrata, di una semplicità primitiva e remota, avesse proprio lo stesso fascino della tigre accovacciata! Lo so,

²⁸ Vedi Zhu, 1992, pp. 183 e 187.

²⁹ Verso la fine della dinastia Qin (221-206 a.C.), quattro nobili accademici di corte, il duca Dong Yuan, Jiao Li, Qi Lili e il duca Fu Huang, evasero e si rifugiarono fra le montagne dello Shangluo, dove per sopravvivere si cibarono di semi di sesamo e bevvero rugiada. In loro memoria venne eretto un mausoleo (*Si hao mu*) detto il "Mausoleo dei luminosi quattro", presso il quale ogni anno i capi delle amministrazioni locali tenevano cerimonie commemorative e componevano poesie. Oggi è un importante sito storico.

³⁰ Jia, 1992, p. 105 (trad. ing. di Peter Li).

³¹ Lungo le vie d'accesso che conducevano ai grandi complessi tombali in epoca Han, talvolta erano poste delle immense sculture in pietra dette *bixie* che avevano lo scopo di scacciare gli spiriti maligni e le cattive influenze dalle tombe cui erano poste a difesa. La "tigre accovacciata" è uno dei sedici animali che si trovano davanti alla tomba del generale Huo Qubing (140-117 a.C.).

soltanto quando lo stile letterario e il temperamento di un uomo sono in armonia, è possibile scrivere con maestria, soltanto quando lo stile di scrittura ed i costumi di un luogo sono in armonia, è possibile penetrarne i sentimenti ed il sapore e così ho compreso quale dovesse essere il mio stile [...]. Nella "tigre accovacciata" c'è spirito e sentimento, è un tutt'uno unitario e risponde ad una concezione artistica. Concretezza e unità, astrattezza e ricchezza, è esattamente quello che cerco e che, amaramente, non so raggiungere!³²

Ma Jia non sapeva di aver già raggiunto ciò che cercava. Infatti, Li Tuo ci dice:

[...] quando lo scorso anno in primavera andai a Maoling e vidi le iscrizioni su pietra del mausoleo di Huo Qubing, compresi molte cose e anche *Shangzhou chulu* di Jia Pingwa mi fu improvvisamente chiara: tra le iscrizioni di epoca Han di oltre duemila anni fa e la scrittura semplice e profondamente impregnata d'amore per la gente e i paesaggi dello Shangzhou esisteva chiaramente una certa relazione.³³

E queste le parole di Sun Li:

La sua percezione artistica è attenta così come sono accurati i costumi e le pratiche locali che descrive. Tutto è natura, nulla è artefatto. Saper attrarre e affascinare con toni pacati e colori delicati, ciò naturalmente è il regno di un'arte eccellente.³⁴

Il suo stile, squisito e fluido, possiede vagamente quel tono semplice e lento della vita di montagna e presenta anche un leggero ed implicito senso dello humour. Attrarre il lettore per mezzo di una scrittura di questo tipo è certamente molto più difficile che attrarlo per mezzo di uno stile dai toni alti, ma Jia Pingwa ci riesce!³⁵

Quando con le sue opere Jia Pingwa si appella allo "spirito dei grandi Han" per risvegliare nella gente dello Shangzhou i caratteri della dignità, della semplicità, della fermezza e della tenacia, lascito dell'antica cultura confuciana, fortemente ritualizzata, e quando nei suoi scritti sulla sua terra natale, esalta i traguardi culturali ed artistici di quell'epoca ormai scomparsa, potremmo dire che compie una sorta di appropriazione a vantaggio dello Shangzhou di quelle che sono le glorie non soltanto dell'intera regione dello Shaanxi, che in quanto parte della pianura settentrionale fu culla della civiltà cinese, ma dell'intera Cina:

Lo Shaanxi è il luogo in cui tredici dinastie cinesi, dai Zhou fino ai Ming, hanno stabilito la propria capitale. A nord scorre il fiume Giallo, al centro il

33 Li Tuo, 1986, p. 93.

³² Jia, 1984, b, p. 222.

³⁴ Sun Li citato in Xiao, 1998, p. 527.

³⁵ Ibidem.

fiume Wei e a sud il fiume Han. Una terra così ricca di monti e di fiumi ha consentito la nascita di persone geniali, che hanno dato vita nel corso della storia alle splendide culture delle dinastie Han e Tang. [...] la cultura della dinastia Han fu la più forte ed imponente riuscendo a guadagnare stima ed ammirazione maggiori della splendida cultura Tang, così elegante e ricercata.³⁶

In quest'operazione di appropriazione che porta lo Shangzhou ad incorporare prima lo Shaanxi e per estensione, l'intera Cina, la terra natale di Jia Pingwa diviene per sineddoche l'emblema della grandezza della tradizione classica cinese, il luogo-mondo in cui si preserva l'intero patrimonio di valori della nazione.

L'immagine dello Shangzhou, una terra che dopo il trasferimento delle capitali imperiali dalla pianura del nord più ad oriente o più a settentrione, si è ritrovata chiusa in un sempre maggiore isolamento che ha facilitato il diffondersi di una mentalità conservatrice, arrogante ed indolente, in virtù dello splendore e dei fasti di cui era investita l'intera regione nel passato, viene come ridisegnata da Jia Pingwa attraverso una serie di opere successive, una sorta di "epica" vera e propria, tanto che si potrebbe forse parlare di "invenzione dello Shangzhou" o di "mitopoiesis", cioè di creazione di un mito.

La creazione di un mito – come scrive Renata Pisu a proposito di *Sorgo rosso* di Mo Yan rifacendosi al più ampio studio di Franco Moretti su *Cent'anni di solitudine* di Márquez e a me sembra adattarsi perfettamente anche alla "serie di scritti sullo Shangzhou" di Jia Pingwa – è forse l'unico modo di opporre una resistenza simbolica al disincanto che avanza, forse è l'unica speranza di libertà.

BIBLIOGRAFIA

- BARMÉ Geremie MINFORD John (a cura di), Seeds of Fire. Chinese Voices of Conscience, Hong Kong, 1986.
- CARLETTI Sandra Marina, "Fansi e chongxie: un aspetto non secondario del dibattito culturale nella Cina contemporanea", in *Le riforme del 1898 e del 1978 in Cina*, Atti del convegno 18-19 novembre 1998, Roma, 1999, pp. 168-180
- Cui Zhiyuan 催志远, "Jia Pingwa de Shangzhou wenhua ruran" 贾平凹的商州文化 濡染, Zhongguo xiandai, dangdai wenxue yanjiu, 7, 1998, pp. 144-150 [già in Hebei xuekan, 3, 1998, pp. 68-74]
- FEI Bingxun 费秉勋, "Jia Pingwa Shangzhou xiaoshuo jiegou zhangfa" 贾平凹商州 小说结构章法, Renmin wenxue, 4, 1987, pp. 124-126
- HAN Shaogong 韩少功, "Wenxue de 'gen'" 文学的'根', Zuojia, 4, 1985, trad. it. di Paola Iovene, Dalla crosta al magma: il percorso letterario di Han Shaogong, tesi di laurea, I.U.O.N., 1993/1994
- HAN Shaogong 韩少功, "Intervista ad Han Shaogong apparsa il 27 febbraio 1987", in G. Bertuccioli H. Martin F. Masini (a cura di), *Scrittori in Cina. Ventitre testimonianze autobiografiche*, Roma, 1993, pp. 138-146 [ed. originale "Da

³⁶ Jia, 1984, a, p. 226.

- Meizhou 'Huaqiao' ribao jizhe wen" 答美州'华侨'日报记者问, Zhongshan, 5, 1987, pp. 12-15]
- HUANG Bingtang 黄兵堂(a cura di), Zuojia de chunü zuo he daibiao zuo 作家的处女作和代表作, Kunming, 1997
- JIA Pingwa 贾平凹, "Biange shenglang zhong de sisuo. *Layue-Zhengyue* houji" 变革声浪中的思索. "腊月-正月"后记, *Shiyue*, 6, 1984, a, pp. 224-227, 237
- JIA Pingwa 贾平凹, Ai de zongji 爱的踪迹, Shanghai, 1984, b
- JIA Pingwa 贾平凹, "Life Is Changing Even in Hilly Shangzhou", in H. Martin J. C. Kinkley (a cura di), *Modern Chinese Writers. Self-Portrayals*, Armonk New-York, 1992, pp. 100-105 [trad. ing. di "Biange shenglang zhong de sisuo. *Layue-Zhengyue* houji" 变革声浪中的思索. "腊月-正月"后记]
- JIA Pingwa 贾平凹, Wo shi nongmin 我是农民, Xi'an, 2000
- JIA Pingwa 贾平凹, Shangzhou san lu 商州三禄, Xi'an, 2001
- LI Jikai 李继凯, Qin di xiaoshuo yu San Qin wen hua 秦地小说与三秦文化, Changsha, 1997
- Li Tuo 李陀, "Zhongguo wenxue zhong de wenhua yishi he shenmei yishi Xu Jia Pingwa zhu 'Shangzhou sanlu'" 中国文学中的文化意识和审美意识 序贾平凹 著'商州三录', *Shanghai wenxue*, 1, 1986, pp. 86-93
- LI Xing 李星, "Yi ge yishu xianshenzhe de zhuiqiu yu zuji (Daiba)" 一个艺术献身者的追求与足迹(代跋), in Jia Pingwa, *Renji*, Wuhan, 1992, pp.419-429
- LI Zhensheng 李振声, "Shangzhou: Jia Pingwa de xiaoshuo shijie" 商州: 贾平凹的 小说世界, *Shanghai wenxue*, 4, 1986, pp. 90-96
- Lī Ziguo 李自国, "Lun Jia Pingwa xiaoshuo chuangzuo de jiayuan yishi" 论贾平凹 小说创作的家园意识, *Dangdai wentan*, 6, 2000, pp. 24-27
- SUN Jianxi, "Jia Pingwa and His Fiction", in Ying Bian (a cura di), *The Time Is Not Yet Ripe. Contemporary China's Best Writers and Their Stories*, Beijing, 1991, pp. 99-111
- XIAO Yunru 肖云儒, "Jia Pingwa" 贾平凹, in Zhongguo dangdai wentan bairen 中国当代文坛百人, Qishan, 1998, pp. 523-528
- WU Jin 吴进, "Shangzhou xilie zuopin: Jia Pingwa chuangzuo chengshu qi" 商州系列作品: 贾平凹创作的成熟期, Zhongguo xiandai, dangdai wenxue yanjiu, 2, 1992, pp. 188-194 [già in Yan'an Daxue xuebao: shekeban, 4, 1991, pp. 69-75]
- ZHANG Xuejun 张学军, "Xungen wenxue de diyu wenhua tese" 寻根文学的地域文化特色, Zhongguo xiandai, dangdai wenxue yanjiu, 12, 1994, pp. 113-118 [già in Shandong daxue xuebao, 3, 1994, pp. 28-32, 93]
- ZHU Yuying 朱育颖, "Ping Jia Pingwa xiaoshuo zhong de diyu tese" 评贾平凹小说中的地域特色, Zhongguo xiandai, dangdai wenxue yanjiu, 3, 1992, pp. 182-187 [già in Fuyang shiyuan xuebao, 3, 1991, pp. 76-81]

CINA E GIAPPONE: RIFLESSIONI SULL'ARTE PER L'ESPORTAZIONE IN OCCIDENTE

Lucia Caterina

L'arrivo diretto in Europa di merci dall'Estremo Oriente ha inizio nel Cinquecento e continuerà ininterrottamente nei secoli successivi. La presenza degli Europei, prima i Portoghesi, poi gli Olandesi, gli Inglesi e in seguito gli altri Occidentali, favorisce gli scambi commerciali condizionando in qualche modo le forme e i decori dei prodotti ordinati per l'Europa. Sui traffici commerciali organizzati, fin dal Seicento, dalle Compagnie delle Indie Orientali, molto è stato già scritto, come pure sui materiali giunti in Europa, in particolare sulla porcellana e la lacca che rappresentano i beni più richiesti.

Vorrei, invece, proporre in questa sede alcune riflessioni sulle forme, le tecniche e l'iconografia degli oggetti acquistati per il mercato europeo, che si è soliti definire, in modo generico, "arte per l'esportazione" esaminandoli nel lungo percorso che, partendo dall'Oriente, termina in Occidente.

È alquanto complesso poter separare nettamente, almeno in una fase iniziale, le produzioni di Cina e Giappone dal momento che i due paesi ricevono le stesse richieste dagli stessi committenti. È, quindi, costante e reciproco il dialogo e anche continua l'alternanza, soprattutto in momenti politici particolari. In Occidente, all'inizio, la distinzione tra manufatti provenienti dalla Cina e dal Giappone non è così netta e l'Oriente a lungo appare come un tutto unico, definito genericamente "indiano".

Ma è bene cominciare dall'inizio e cercare di mettere in luce quali siano i contributi originali di ciascun paese e quali, invece, le numerose e continue contaminazioni.

I materiali più ricercati dai compratori stranieri sono naturalmente quelli che non esistono in Europa e che si tenta in ogni modo di riprodurre. L'arrivo in Occidente di porcellana e lacca ha sempre suscitato ammirazione e ha contribuito al fiorire di esperimenti in molte corti europee. Il desiderio di poter realizzare il candore della porcellana e la lucentezza della lacca impegna a lungo *ateliers*, piccoli e grandi. Talvolta i tentativi raggiungono risultati apprezzabili, ma quasi sempre le formule restano segrete e non vengono tramandate. Solo agli inizi del XVIII secolo in Europa si realizzerà la vera porcellana ma non si riuscirà mai ad ottenere una lacca simile a quella dell'Estremo Oriente.

La presenza in Occidente del caolino, una volta compresa la composizione del corpo della porcellana, faciliterà la produzione di tale materiale anche con ottimi risultati. L'impossibilità, invece, di far attecchire in Europa l'albero della lacca, che cresce in particolari climi caldo umidi dell'Asia Orientale, porta inevitabilmente ad ottenere soltanto dei surrogati, in realtà molto diversi per bellezza e qualità dalle

¹ Cfr. Beurdeley, 1962; Volker, 1971; Jörg, 1982.

lacche orientali, a cui si darà il nome *japanning* per la riconosciuta supremazia della lacca giapponese. Sia la Cina sia il Giappone raggiungono in entrambe le produzioni ottimi livelli qualitativi, anche se nel corso dei secoli, vi sarà tra i due paesi un avvicendamento continuo, legato a problemi politici e commerciali.

La Cina avrà, quasi sempre nei confronti dell'Occidente, una posizione privilegiata grazie alla più efficiente organizzazione delle sue manifatture e, quindi, ai costi decisamente inferiori. La qualità delle materie prime contribuisce alla realizzazione di prodotti eccellenti, anche al cospetto di esecuzioni talvolta affrettate.

Nel Cinquecento la presenza cinese in Europa è attestata, attraverso i Portoghesi, dall'arrivo di raffinate porcellane decorate in blu cobalto sotto coperta con decori che di solito rimandano al repertorio cinese di fiori e uccelli, a scene con giochi di bimbi e a tutta una serie di motivi simbolici che iniziano ad essere frequentemente rappresentati. Allo stesso periodo si può far risalire una prima committenza portoghese su richiesta di famiglie aristocratiche, di influenti personaggi politici o del clero. Gli oggetti di porcellana presentano, perciò, iscrizioni in latino o in portoghese, trascritte a fatica e non sempre in modo corretto dai vasai cinesi, oppure le raffigurazioni di blasoni nobiliari o di decori relativi alla committenza religiosa. Molti di questi manufatti si sono conservati e ora fanno parte di importanti collezioni, sia in Italia sia all'estero (fig. 1).²

Per tutto il XVI secolo i traffici commerciali sono gestiti dai Portoghesi che hanno anche il vantaggio di poter contare su una postazione importante in terra cinese, il possedimento di Macao, concesso loro nel 1557, per l'aiuto fornito contro la pirateria. Gli scambi mercantili portoghesi coinvolgono anche il Giappone dal quale cominciano a giungere in Europa bellissimi esemplari di lacca che ben presto diventano di moda presso le corti europee. Si tratta, per lo più, di mobilio ordinato con forme europee e realizzato con tecniche giapponesi. Le committenze riguardano stipi, cofani, casse, scatole, oggetti liturgici quali leggii, contenitori per ostie, pale d'altare portatili. Si ordinano, per adattarle alle esigenze europee, forme in uso nei paesi iberici, quali i mobili vargueño e escritorio che diventano, i primi, casse sia bombate che piatte, e i secondi, stipi con o senza ribalta, a due sportelli incernierati con un numero variabile di cassetti all'interno che possono, così, essere utilizzati come monetieri o porta gioie (fig. 2). Le richieste occidentali riguardano anche oggetti adoperati in Giappone dai missionari e che presentano emblemi religiosi, quali croci, iscrizioni, simboli cristiani. Si tratta di articoli di culto, come ad esempio, leggii da sistemare sull'altare, pale d'altare portatili di forma rettangolare a due sportelli e con in cima un frontone triangolare e all'interno un'icona sacra e scatole circolari per ostie. La tecnica adoperata è quella chiamata maki-e "pittura cosparsa" con un decoro eseguito in polvere d'oro su fondo nero e con intarsi di madreperla raden in una forma d'arte definita nanban in riferimento ai Portoghesi chiamati nanban jin "uomini del sud". Lo stesso nome nanban indica anche manufatti con raffigurazioni di Portoghesi rappresentati sulle loro navi con

² Cfr. Howard, 1974; Lunsingh Scheurleer, 1974; Gordon, 1977; Howard - Ayers, 1978; Godden, 1979; Hervouët, 1986; de Castro, 1987.

fucili, croci, e oggetti vari, identificati da tratti somatici e abbigliamenti quasi caricaturali, come è consuetudine per gli Orientali rappresentare gli stranieri mettendo in risalto quelle che sono le caratteristiche fisiche che li rendono diversi e ridicoli.³

I decori, tranne per gli elementi che fanno riferimento alla religione cristiana, sono prevalentemente di carattere orientale, talvolta con un ricercato e deliberato esotismo realizzato dalle maestranze locali attente a soddisfare le esigenze dei committenti come risulta in numerosi oggetti. Le rappresentazioni più consuete sono, però, quelle dai tipici motivi orientali, quali fiori e uccelli, piante, animali, ma anche quelle con scene animate da personaggi diversi tratte da episodi famosi nell'iconografia orientale, realizzate, però, in modo "didattico" ad uso dei fruitori occidentali, digiuni di tali iconografie e ancor più lontani da sottintesi e allusioni, immediatamente percepibili, invece, da un pubblico cinese o giapponese.⁴

Il vasellame cinese d'esportazione, eseguito in porcellana in blu cobalto sotto coperta tra la fine del Cinquecento e le prime decadi del Seicento, rientra principalmente in una tipologia chiamata "kraak", nome che deriva dalla pronunzia olandese della parola portoghese "caracca" e riecheggia la cattura di tali navi il cui carico è costituito da questo tipo di porcellana. Il decoro presenta una superficie suddivisa in pannelli di dimensioni variabili entro cui sono inseriti motivi floreali e vegetali, mentre la parte centrale del recipiente (piatto, coppa, brocca) può mostrare una scena con personaggi, elementi geometrici o, talvolta, lo stemma della Compagnia Olandese delle Indie Orientali (VOC) (fig. 3).5 Esistono di tale tipologia numerose versioni giapponesi, ma anche europee, in quella passione che comincia a contagiare l'Occidente e ne incoraggia le imitazioni.⁶ Talvolta in Europa porcellane "kraak" sono impreziosite da decori in oro eseguiti "a freddo" o abbellite da guarnizioni metalliche che rendono i recipienti più funzionali. "kraak" è frequentemente rappresentato sulle nature morte Vasellame fiamminghe.7

Il Seicento è il secolo degli Olandesi che, sconfitti i Portoghesi espulsi dal Giappone nel 1639, restano i soli a gestire i traffici commerciali sia con i Cinesi sia con i Giapponesi dal momento che sono gli unici Occidentali a poter risiedere in Giappone pur se confinati nell'isoletta artificiale di Deshima a Nagasaki. Gli Olandesi possono fare affidamento anche su un loro avamposto a Formosa e sulla creazione di una Compagnia delle Indie Orientali, il cui quartiere generale si trova a Batavia in Indonesia. La rete commerciale è molto estesa e le merci sono vendute sia in Oriente sia in Occidente in un proficuo e lucroso interscambio. Dal Giappone continua l'esportazione delle lacche che, dal 1640 in poi, si modificano sia nella tecnica che diventa "pittorica" e non prevede più l'inserimento della madreperla, sia nei decori che si semplificano eliminando i vistosi bordi floreali e geometrici.

⁵ Cfr. Rinaldi, 1989; idem, 2003/1-2.

_

³ Cfr. Okamoto, 1972; Shimizu, 1988; Mendes Pinto, 1990; Kühlenthal, 2000; De Moura Carvalho, 2001; Impey – Jörg, 2005.

⁴ Cfr. Hidaka, 2000.

⁶ Cfr. Jörg, 1984; Carswell, 1985.

⁷ Cfr. Spriggs, 1964-66.

Maggiori problemi incontra il Giappone nella produzione della porcellana che ha inizio nell'arcipelago, sull'isola di Kyūshū, solo nelle prime decadi del Seicento. In questo stesso periodo il mercato cinese deve far fronte ad una difficile situazione politica che coinvolge anche l'area di Jingdezhen, nella provincia di Jiangxi, il più importante centro di produzione per la porcellana d'esportazione. Gli anni che vanno dal 1620 al 1680, cioè dalla fine della dinastia Ming all'era di regno Kangxi (1662-1722), quando la dinastia Qing è ormai in grado di controllare politicamente tutto il paese, vengono definiti "periodo di transizione". L'impossibilità di poter ordinare vasellame a Jingdezhen costringe gli Olandesi a rivolgersi al mercato giapponese commissionando porcellane per l'esportazione nella tipologia preferita in Occidente, quella del "bianco e blu". È questo un periodo di grandi interazioni tra Oriente e Occidente sia nella committenza sia nella realizzazione di vasellame per l'esportazione. La porcellana giapponese "bianco e blu" viene fatta ad imitazione di quella cinese pur introducendo elementi nuovi, quale una diversa impaginazione e forme particolari richieste dalla committenza olandese. La produzione cinese non era, comunque, del tutto cessata, anche se operava su scala minore e al di fuori dei canali ufficiali. Anzi, non essendoci più esigenze di mercato, le realizzazioni dei vasai appaiono più libere e fantasiose e possono attingere ad un repertorio decorativo che risulta meno schematico e che presenta maggiori novità, prima fra tutte, l'utilizzazione di repertori illustrati. Entrano a far parte dello schema decorativo nuovi elementi, tra cui la rappresentazione di un motivo floreale che ricorda il tulipano ed ha una storia complicata: il motivo deriva dalla ceramica turca di Iznik e, attraverso Vienna, giunge in Olanda ed è poi richiesto ai Cinesi che lo ripropongono sul vasellame d'esportazione del "periodo di transizione" (fig. 4). L'iconografia presente sulle porcellane del "periodo di transizione" è diversa soprattutto nell'uso di elementi divisori tra una scena e l'altra con la raffigurazione di motivi geometrici simili a onde o spirali o nel modo particolare di disegnare l'erba, gli alberi e altri elementi vegetali. Tale tipologia viene ripresa in Giappone e in Europa, in particolare sulle maioliche di Delft.8

È dal Giappone, comunque, che arrivano, nelle ultime decadi del XVII secolo, le maggiori novità ceramiche con tavolozze policrome che incontrano un immediato successo in Europa. Si tratta del vasellame policromo chiamato "Imari" e "Kakiemon".

La tipologia Imari, che è prodotta nelle fornaci di Arita nella provincia di Hizen e prende il nome dal porto di Imari nel Kyūshū da cui avvengono le esportazioni, utilizza il blu cobalto sotto coperta e il rosso ferro e l'oro sopra coperta ai quali, in qualche caso, si possono aggiungere lumeggiature con altri colori.⁹

Il tipo Kakiemon, prodotto sempre ad Arita, adopera una tavolozza policroma in smalti sopra coperta che comprende il rosso ferro, il verde, il giallo, il turchese, l'oro. Il colore rosso aranciato *kaki* diventa parte del nome della famiglia che dal

⁸ Cfr. Kilburn, 1981; Little, 1983; Butler et alii, 1986; Butler - Medley - Little, 1990; Butz - Masahiko, 1996; May Lee Barrett, 2006.

⁹ Cfr. Nagatake, 1959; Volker, 1959; Jenyns, 1965; Reichel, 1980; Nagatake, 1982; Arts, 1983; Impey, 1996; Rotondo-McCord - Bufton, 1997; Museo Internazionale delle Ceramiche in Faenza - Fondazione, 2004.

capostipite Sakaida Kizaemon (1596-1666), divenuto poi Kakiemon I, continua ancora oggi a produrre questo vasellame, caratterizzato da un decoro asimmetrico che mette in risalto il fondo bianco latte *nigoshide* e da motivi quali le quaglie, gli scoiattoli, rappresentazioni di leggende cinesi, elementi floreali, figure varie. ¹⁰ La popolarità di cui godette in Europa fece fiorire sue imitazioni in molte manifatture, tra cui quelle francesi (Mennecy, Chantilly, Saint Cloud), tedesche (Meissen), inglesi (Chelsea, Bow).

Le apprezzate tavolozze giapponesi saranno commissionate ai Cinesi alla riapertura dei mercati e vi sarà un'abbondante produzione di vasellame "Imari cinese", più raramente del tipo "Kakiemon".

Le richieste del mercato occidentale saranno poi pienamente soddisfatte da una ricca produzione di porcellane policrome cinesi che verranno successivamente classificate in "famiglie", tra cui le principali sono la "verde" e la "rosa", così chiamate a seconda del colore dominante e che rappresenteranno nel Settecento la maggior parte delle esportazioni. La committenza comprenderà servizi da tavola composti da un numero incredibile di pezzi, decorati spesso con blasoni delle più importanti famiglie europee, serie di vasi, globulari e a tromba da sistemare su mensole e camini, bacili per la barba, oggetti da toilette e forme varie d'uso nelle dimore occidentali.

In Europa il Settecento è il secolo che vede trionfare la Cina e diffondersi il fenomeno della chinoiserie. La ripresa dei traffici commerciali con la Cina è favorita dall'apertura agli stranieri del porto di Canton. Numerosi sono i paesi occidentali rappresentati da varie Compagnie delle Indie Orientali che, pur di trarre profitto dagli scambi con la Cina, non esitano a sottostare ai rigidi regolamenti imposti dal governo cinese e a restare confinati in un lembo di terra, lungo il fiume delle Perle, dove si trovano gli stabilimenti delle Compagnie delle Indie. I commerci con il Giappone continuano a rilento, certamente danneggiati dall'apertura cinese e dalle migliori condizioni economiche offerte da questi agli stranieri. È, perciò, conveniente ordinare in Cina anche merci che precedentemente arrivavano dal Giappone ma i cui costi sono diventati proibitivi. Giungono, così, lacche cinesi eseguite ad imitazione di quelle giapponesi, soprattutto quelle decorate con la tecnica pittorica huagi su modello del maki-e con motivi in oro su un fondo nero, talvolta anche rosso o bianco. Dalla Cina provengono oggetti piccoli, ma anche numerosi paraventi, di misure variabili, realizzati sia nella tecnica pittorica ad imitazione del maki-e giapponese, sia nella coloratissima tecnica cinese kuancai "colori incisi", definita Coromandel dal nome della costa indiana dove si trovavano gli uffici della Compagnia Inglese delle Indie Orientali. I paraventi Coromandel, dipinti quasi sempre su entrambi i lati, sono realizzati inizialmente per il mercato interno cinese come doni di compleanno o di pensionamento per funzionari di grado elevato e spesso recano lunghe iscrizioni che fanno riferimento

¹¹ Cfr. Williamson, 1927; Jenyns, 1951; Lunsingh Scheurleer, 1974; Crosby Forbes, 1982; Beurdeley – Raindre, 1986; Jörg, 1989; Pinto de Matos, 1996.

¹⁰ Cfr. Nagatake, 1968; Lang, 1983; Ambrosio, 1984; Hinton - Impey, 1989; Impey, 2003-2004.

al motivo del dono e al destinatario (fig. 5).12

In Europa il rapido cambiamento di gusto per quel che riguarda gli arredi di regge e palazzi aristocratici rende inutilizzabili numerosi mobili e paraventi di lacca, sia giapponesi sia cinesi, che vengono accantonati nei guardiamobili e spesso smontati. Gli sportelli degli stipi giapponesi o più frequentemente le ante dei paraventi cinesi, sia quelli di tipo pittorico sia Coromandel, sono usati come pannelli nelle complesse *boiseries* ideate per gabinetti cinesi e giapponesi che, come detta la moda dell'epoca, diventano frequenti in numerose residenze e castelli in Europa e anche nella penisola italiana. Sono adoperati, inoltre, come pannelli nel mobilio europeo, soprattutto in Francia, inseriti in cassettoni, stipi, credenze, ecc. (fig. 6).¹³

Il fenomeno della *chinoiserie* non conosce limiti e finisce con il contagiare indirettamente anche gli esecutori cinesi che cercano di rappresentare l'iconografia legata al mondo orientale in maniera accessibile ai compratori stranieri e mostrare la Cina come immaginata e mitizzata dagli Occidentali. Un atteggiamento comune lega le produzioni per l'esportazione eseguite nei laboratori sia cinesi sia giapponesi ed è quello d'illustrare le rispettive realtà con immagini "esotiche" basandosi su repertori iconografici simili nella convinzione dell'incapacità, da parte degli Europei, di entrare in contatto con un mondo tanto lontano e impenetrabile. Le immagini devono essere, quindi, chiare, immediate, non allusive, parlare in modo diretto a fruitori che ignorano il significato della complessa simbologia orientale ma che sono, però, in grado di apprezzare e godere di esecuzioni tanto raffinate e preziose.¹⁴

I laboratori artigianali che si occupano di lacca e porcellana ma anche quelli che producono altri materiali destinati al mercato interno e a quello estero si servono di modelli ricavati da fonti diverse, che entrano a far parte dei materiali iconografici di cui possono disporre gli ateliers. La fonte primaria delle iconografie utilizzate è senza dubbio la pittura, in particolare quella di tipo descrittivo ornamentale che tanto successo riscuote nella Cina di epoca Ming e in Giappone con i dipinti delle scuole Tosa e Kano. Dalle pitture più celebri sono ricavati particolari del dipinto che diventano, così, elementi di studio e sono inseriti nei più famosi manuali pittorici huapu in circolazione ad uso degli artisti, tra cui Jie yuan huapu (Manuale di pittura del giardino grande come un seme di mostarda) e Shizhuzhai shu huapu (Manuale di pittura e calligrafia dello Studio dei Dieci Bambù). In tal modo i pittori hanno la possibilità di imparare a conoscere e a riprodurre, attraverso il minuzioso studio dei dettagli descrittivi e delle tecniche del pennello, il mondo vegetale ed animale, scene con personaggi in interni o esterni, insomma tutto ciò che risulta utile ad impadronirsi della tecnica per riuscire poi a creare una forma espressiva originale. Per raggiungere questo risultato è necessario studiare e riprodurre i dipinti degli antichi maestri nel tentativo di carpire l'essenza della loro pittura. La

¹² Cfr. Jourdain - Jenyns, 1950; Clunas, 1987; De Kesel - Dhont, 2002.

¹³ Cfr. Wolvesperges, 2000; Morena, 2005.

¹⁴ Cfr. Honour, 1963; Impey, 1977; Jarry, 1981; Jacobson, 1993; Jackson - Jaffer (a cura di), 2004; Caterina - Mossetti, 2005, a.

stampa di questi manuali ad uso di laboratori, sia pittorici sia di arti decorative, conosce una grande diffusione e favorisce la creazione di album dedicati a specifici soggetti. Il metodo xilografico, che ha una lunga tradizione nella storia dei paesi dell'Estremo Oriente, facilita la riproduzione di immagini e la stampa di libri illustrati. In Cina, dalla fine del periodo Ming, nasce anche la stampa policroma che sarà utilizzata per la pubblicazione di noti romanzi, di enciclopedie, di libri di viaggi, di repertori illustrati. Questi diventano le fonti principali a cui attingono anche i laboratori che lavorano per l'arte d'esportazione desiderosi di fornire un prodotto esotico che tanto piace all'immaginario occidentale alla continua ricerca di un mitico Oriente.¹⁵

Il repertorio iconografico è comune alle varie forme artistiche e, pur attingendo alle stesse fonti, rielabora i modelli nei modi più diversi. Questa apparente "uniformità iconografica" dell'arte dell'Estremo Oriente soddisfa i committenti occidentali per nulla interessati ad approfondire il contesto narrativo ma che, invece, sembrano apprezzare e richiedere l'ambientazione esotica loro proposta. Scene tratte da romanzi o da opere teatrali o ancora da testi illustrati relativi alle più importanti attività produttive sono state talvolta identificate, allorché i materiali esportati hanno cominciato a costituire oggetto di studio e sono stati inseriti nell'appropriato contesto storico. 16 Anche le scene identificate sui materiali per l'esportazione appaiono, in ogni caso, episodi emblematici, illustrati isolatamente, poiché l'obiettivo primario è quello di mettere in mostra una galleria di personaggi quasi a voler rappresentare degli stereotipi standardizzati che ricorrono in numerose opere orientali nella consapevolezza dell'inutilità di una narrazione completa, anche quando vi sarebbe la concreta possibilità di realizzarla per la presenza di ampie superfici. La destinazione occidentale dei manufatti prevedeva la raffigurazione di "categorie" di personaggi, ritratti nella loro vita quotidiana, sia lavorativa sia di svago, in incontri piacevoli, in momenti di spensieratezza, sempre immersi in un'atmosfera idilliaca, di sogno, pervasa da un dolce far nulla e da un languido ozio. Tali scene sono ricorrenti su numerosi manufatti, dalle lacche alle porcellane, alle carte dipinte, agli avori, agli smalti e via dicendo.17

C'è da fare, comunque, una necessaria distinzione tra Cina e Giappone nel valore attribuito, dai due paesi, alle varie forme artistiche e nel riflesso che ciò ha comportato sulla scelta dei decori da utilizzare. Per i Cinesi tutto ha origine dalla pittura, la sola espressione artistica degna di essere apprezzata. Non è così, invece, per i Giapponesi che rivolgono un'uguale considerazione a tutte le forme artistiche, anche a quelle che rientrano nelle cosiddette "arti decorative".

Ma nel caso dell'arte per l'esportazione, concordemente Cinesi e Giapponesi, ritengono che i loro prodotti siano rivolti a destinatari non "qualificati".

In Occidente la costante presenza di lacche e porcellane cinesi e giapponesi in

¹⁵ Cfr. Song, 1637, rist. anast., 1995; Clunas, 1997; Hegel, 1998; Bussotti, 2001.

¹⁶ Cfr. Franke, 1913; Pelliot, 1913; Hsu, 1986; Monnet - Führer, 2003.

¹⁷ Cfr. Crossman, 1972; Crossman, 1991; Berger - Métailié - Watanabe, 1996; Caterina, 2000; Caterina, 2005, a; Caterina, 2005, b.

residenze reali e aristocratiche fornisce nuovi e apprezzati modelli iconografici per le botteghe locali che iniziano, così, a creare repertori decorativi d'ispirazione orientale. Alcuni di questi repertori vengono stampati e diffusi in tutta Europa, come ad esempio nel 1735, quello del pittore francese Jean Antoine Fraisse (1680? -1738-9) che lavora a Chantilly alla corte del Principe di Condé ed elabora, anche ad uso degli ateliers del castello, motivi iconografici ricavati dalla magnifica collezione di oggetti orientali, sia lacche sia porcellane, in possesso del principe. 18 Il libro di Fraisse Livre de desseins Chinois tirés d'après des originaux de Perse, des Indes, de la Chine & du Japon, dessinés & gravés en taille-douce par le Sr Fraisse, peintre de S. A. S. Mr le Duc, stampato da Jean Gabriel Huquier, si diffonde tra gli aristocratici francesi e anche negli ateliers occidentali, come testimonia la presenza in Italia di un album custodito dal 1935 al Museo Civico e d'Arte Antica di Torino, noto come "Album Wehrlin". 19 Questo album utilizza sia alcuni disegni di Fraisse sia altri elementi decorativi ricavati da varie fonti e assenti, invece, nel libro francese. Qualcuno di questi motivi decorativi è adoperato, sia sulle porcellane della manifattura di Chantilly istituita dal Principe di Condé, sia su pannelli di lacca che fanno parte di due "Gabinetti cinesi" realizzati in Piemonte. Tali Gabinetti, privi purtroppo di documentazione, sono stati nel corso del tempo smontati, venduti e, attualmente, rimontati in musei stranieri. Uno, proveniente dal Palazzo Graneri di Torino, si trova oggi a Berlino nel museo Kunstgewerbe, sede Schloβ Köpenick ed un altro al Nelson-Atkins Museum of Art di Kansas City (Missouri) negli Stati Uniti. 20 Gli elementi decorativi rappresentati su entrambi fanno riferimento all'Album Wehrlin che utilizza, per il Gabinetto cinese di Kansas City, decori tratti dal libro di Fraisse, caratterizzati da cortei, paesaggio con pagoda, personaggi in varie attività, scene di udienza, vasi da fiori, una splendida fenice (figg. 7-8).

Il Gabinetto cinese, ora a Berlino, presenta, invece, motivi tratti da fonti non ancora individuate e che illustrano scene di battaglia, di assedio, di tortura e un magnifico gallo dalla spettacolare policromia (figg. 9-10). Confronti pertinenti possono richiamarsi alle iconografie dei paraventi cinesi di tipo Coromandel e agli stipi di lacca giapponese, in particolare, nel primo caso alle scene di udienza con cortei di personaggi e gruppi di musici e, nel secondo caso, alle magnifiche raffigurazioni di galli sulle ante degli stipi giapponesi.²¹

Negli stessi anni della pubblicazione del libro di Fraisse, la Compagnia Olandese delle Indie Orientali commissiona alcuni disegni al pittore olandese Cornelis Pronk (1691-1759). Negli anni 1734-37 Pronk, infatti, crea quattro disegni da far riprodurre alle manifatture cinesi sulla porcellana d'esportazione e da far realizzare in diverse tavolozze cromatiche, dal "bianco e blu" al policromo e all'Imari.²² Il primo disegno "la dama con l'ombrellino" è certamente il più famoso e quello

¹⁸ Cfr. Ballu, 1958; Le Duc, 1996; Miller, 2001, a; Miller, 2001, b, con bibliografia.

¹⁹ Cfr. Griseri, 1985; Caterina - Mossetti, 2005, b.

²⁰ Cfr. Caterina - Mossetti, 2005, a.

²¹ È attualmente in corso, in accordo con il museo Nelson-Atkins di Kansas City, una ricerca iconografica sul libro di Fraisse, di cui esistono numerose versioni, custodite in musei e biblioteche europee e americane, e sull'Album Wehrlin di Torino.

²² Cfr. Jörg, 1980.

che ha avuto più successo, eseguito in varie tavolozze cromatiche sia in Cina sia in Giappone, come pure in Occidente sul vasellame di Delft e su quello della manifattura Cozzi di Venezia. L'iconografia è d'impianto orientale con una dama che fa un gesto con la mano verso tre uccelli, un'inserviente che la ripara con un ombrellino mentre un'anatra nuota in acqua e sullo sfondo vi sono canne e vegetazione acquatica. Il bordo presenta quattro file di rettangoli modanati su cui si stagliano in riserva otto cartigli con uccelli e figure (figg. 11-13). È possibile che Pronk si sia ispirato alle porcellane giapponesi di tipo Kakiemon (vasi, coppe con coperchi, brocche) che erano presenti nelle dimore europee già dalla fine del XVII secolo. Nella versione Kakiemon la scena mostra due personaggi femminili, uno con ventaglio e l'altro con parasole, accanto a rocce e rami fioriti di prugno e bambù su cui poggiano uccelli. Questo stesso motivo è ripreso anche da Fraisse nel Livre des desseins chinois e lo si trova pure nell'Album Wehrlin a Torino, a testimonianza del suo utilizzo nel Settecento nelle botteghe artigiane (figg. 14-15). Un altro disegno di Pronk è "i dottori" o "i dottori visitano l'Imperatore" con tre o quattro personaggi dalle fattezze e dagli abiti orientali seduti davanti ad un tavolo in un giardino con fiori e uccelli, il cui richiamo più immediato è all'iconografia daoista con le divinità delle tre stelle che giocano a scacchi. La raffigurazione a cui potrebbe essersi ispirato Pronk è quella del Dio della Felicità Fushen con un bambino in braccio, del Dio della Longevità Shouxing con in mano la pesca della lunga vita e del Dio della Ricchezza Caishen con in mano lo scettro ruyi simbolo di potere (figg. 16-17). L'ultimo disegno di Pronk documentato è definito "il pergolato" sotto il quale siedono due dame, mentre altre figure animano il giardino in cui compaiono anche anatre in acqua e, in questo caso, il modello è quello di un giardino europeo (fig. 18). Il solo disegno di Pronk ad avere successo è quello della "dama con l'ombrellino", mentre l'esecuzione degli altri e di quelli realizzati da suoi epigoni cinesi si rivela estremamente costosa e ciò spiega la rarità di vasellame decorato con tali motivi.

Nello stesso tempo la passione per l'Oriente porta i committenti europei alla creazione di "ibridi" nella esecuzione di motivi "orientali" nati, invece, con ogni probabilità in Occidente. Un esempio, in tal senso, è il decoro di un paesaggio "alla cinese" caratterizzato da un albero di salice e da una pagoda, eseguito su porcellana di tipo "bianco e blu" denominata Nanchino e destinata al mercato d'esportazione (fig. 19).

La complessità del "circuito iconico" e la realizzazione di "ibridi" che coinvolgono, sia l'Oriente sia l'Occidente, è una delle caratteristiche salienti dell'arte d'esportazione nel Settecento in un complesso e articolato intreccio di modelli orientali e occidentali e delle loro imitazioni.

Infine, la scoperta della porcellana in Europa, a Meissen agli inizi del XVIII secolo, faciliterà il compito dei vasai occidentali che riusciranno, così, a riprodurre fedelmente decorazioni policrome derivate soprattutto dalle tipologie giapponesi Kakiemon e Imari.

BIBLIOGRAFIA

- AMBROSIO L., Kakiemon e Imari. Porcellane giapponesi nel Museo Duca di Martina, [catalogo della mostra], Napoli, 1984
- ARTS P. L. W., Japanese Porcelain, Lochem, 1983
- BALLU N., "Influences de l'Extrême Orient sur le style de Chantilly au XVIIIe siècle", Cahiers de la Céramique et des Arts du Feu, 11, 1958, pp. 100-112
- BERGER G. MÉTAILIÉ G. WATANABE T., "Une chinoiserie insolite: étude d'un papier peint chinois", *Arts Asiatiques*, 51, 1996, pp. 96-116
- BEURDELEY M., Porcellane delle Compagnie delle Indie Orientali, Fribourg, 1962
- BEURDELEY M. RAINDRE G., La porcelaine des Qing. "Famille verte" et "famille rose", Fribourg, 1986
- BUSSOTTI M., Gravures de Hui. Étude du livre illustré chinois de la fin du XVIe siècle à la première moitié du XVIIe siècle, Paris, 2001
- BUTLER M. et alii, Chinese Porcelains. The Transitional Period 1620-1683, Leeuwarden, 1986
- BUTLER M. MEDLEY M. LITTLE S., Seventeenth-Century Chinese Porcelain from the Butler Family Collection, Alexandria, Virginia 1990
- BUTZ H. MASAHIKO Kawahiro (a cura di), Chinesische Porzellane des 17. Jahrhunderts für Japan, Berlin, 1996
- CARSWELL J., Blue and White. Chinese Porcelain and Its Impact on the Western World, [catalogo della mostra], Chicago, 1985
- CATERINA L., "Le stanze cinesi del Castello dei Solaro a Govone: lettura storico-artistica", in L. Moro (a cura di), *Il Castello di Govone. Gli appartamenti*, Torino, 2000, pp. 40-59
- CATERINA L., "Carte cinesi a Firenze: una ricognizione preliminare", in G. Amitrano L. Caterina G. De Marco (a cura di), Studi in onore di Luigi Polese Remaggi, Napoli, 2005, a, pp. 77-104
- CATERINA L., "Le stanze cinesi nelle residenze piemontesi", in M. Scarpari T. Lippiello (a cura di), Caro Maestro.... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno, Venezia, 2005, b, pp. 295-315
- CATERINA L. MOSSETTI C. (a cura di), Villa della Regina. Il riflesso dell'Oriente nel Piemonte del Settecento, Torino, 2005, a
- CATERINA L. MOSSETTI C., "Allestimenti, iconografia e modelli tra Oriente e Occidente", in L. Caterina C. Mossetti, Villa della Regina. Il riflesso dell'Oriente nel Piemonte del Settecento, Torino, 2005, b, pp. 87-97
- CLUNAS C., Chinese Export Art and Design, London, 1987
- CLUNAS C., Pictures and Visuality in Early Modern China, London, 1997
- CROSBY FORBES H. A., Yang-ts'ai. The Foreign Colours: Rose Porcelain of the Ch'ing Dynasty, Milton, 1982
- CROSSMAN C. L., The China Trade. Export Paintings, Furniture, Silver & Other Objects, Princeton, 1972
- CROSSMAN C. L., The Decorative Arts of the China Trade. Paintings, Furnishings and Exotic Curiosities, Woodbridge, 1991
- DE CASTRO N., A Porcelana Chinesa e os Brasões do Imperio, Porto, 1987

DE KESEL W. - DHONT G., Coromandel Lacquer Screens, Gent, 2002

DE MOURA CARVALHO P. (a cura di), *The World of Lacquer. 2000 Years of History*, [catalogo della mostra], Lisbona, 2001

FRANKE O., Keng tschi t'u, Ackerbau und Seidengewinnung in China, Hamburg, 1913

GODDEN G. A., Oriental Export Market Porcelain and its Influence on European Wares, New York, 1979

GORDON E., Collecting Chinese Export Porcelain, New York, 1977

GRISERI Ang., "Documenti per l'esotismo nella decorazione in Piemonte dal 1732 al 1794", *Studi Piemontesi*, XIV, fasc. 2, 1985, pp. 361-364

HEGEL R. E., Reading Illustrated Fiction in Late Imperial China, Stanford, 1998

HERVOUËT F. e N., La Porcelaine des Compagnies des Indes à Décor Occidental, Paris, 1986

HIDAKA Kaori, "Foreign Taste in Urishiware Manufactured for Export" in M. Kühlenthal (a cura di), *Japanese and European Lacquerware. Adoption, Adaptation, Conservation*, Munich, 2000, pp. 31-46

HINTON M. - IMPEY O., Kakiemon Porcelain from the English Country House, Oxford, 1989

HONOUR H., L'arte della cineseria. Immagine del Catai, Firenze, 1963

HOWARD D. S., Chinese Armorial Porcelain, London, 1974

HOWARD D. - AYERS J., China for the West, London, 1978

HSU Wen-chin, "Fictional Scenes on Chinese Transitional Porcelain (1620-ca.1683) and Their Sources of Decoration", Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, 58, 1986, pp. 3-146

IMPEY O., The Early Porcelain Kilns of Japan: Arita in the First Half of the Seventeenth Century, Oxford, 1996

IMPEY O., Chinoiserie. The Impact of Oriental Styles on Western Art and Decoration, Oxford - New York, 1977

IMPEY O., "Kakiemon", Transactions of the Oriental Ceramic Society, 68, 2003-2004, pp. 1-14

IMPEY O. – JÖRG C., Japanese Export Lacquer 1580-1850, Amsterdam, 2005

JACOBSON D., Chinoiserie, London, 1993

JACKSON A. – JAFFER A. (a cura di), Encounters. The Meeting of Asia and Europe 1500-1800, [catalogo della mostra], London, 2004

JARRY M., Chinoiserie. Le rayonnement du goût chinois sur les arts décoratifs des XVIIe et XVIIIe siècles, Fribourg, 1981

JENYNS S., Later Chinese Porcelain. The Ch'ing Dynasty (1644-1912), London, 1951

JENYNS S., Japanese Porcelain, London, 1965

JÖRG C. J. A, Pronk Porselein. Porselein naar ontwerpen van Cornelis Pronk. Pronk Porcelain.

Porcelain after Designs by Cornelis Pronk, [catalogo della mostra], Groningen, 1980.

LÖRG C. J. A. Porcelain and the Dutch China Trade The Hagner 1982.

JÖRG C. J. A., Porcelain and the Dutch China Trade, The Hague, 1982

JÖRG C. J. A., Interaction in Ceramics: Oriental Porcelain & Delftware, Hong Kong, 1984

JÖRG C. J. A., Chinese Export Porcelain. Chine de Commande from the Royal Museum of Art and History in Brussels, [catalogo della mostra], Hong Kong, 1989

JOURDAIN M. - JENYNS R. S., Chinese Export Art in the Eighteenth Century, London, 1950

KILBURN R., Transitional Wares and Their Forerunners, Hong Kong, 1981

KÜHLENTHAL M. (a cura di), Japanese and European Lacquerware. Adoption, Adaptation, Conservation, Munich, 2000

LANG G., The Wrestling Boys, an Exhibition of Chinese and Japanese Ceramic from the 16th to the 18th Century in the Collection at Burghley House, [catalogo della mostra], s.l.,1983

LE DUC G., Porcelaine tendre de Chantilly au XVIIe siècle. Héritages des manufactures de Rouen, Saint-Cloud et Paris et influences sur les autres manufactures du XVIIe siècle, Paris, 1996

LITTLE S., Chinese Ceramics of the Transitional Period: 1620-1683, New York, 1983

LUNSINGH SCHEURLEER D. F., Chinese Export Porcelain: Chine de Commande, London, 1974

MAY LEE BARRETT J. (a cura di), Trade Taste & Transformation. Jingdezhen Porcelain for Japan, 1620-1645, [catalogo della mostra], New York, 2006

MENDES PINTO M. H., Namban. Lacquerware in Portogal, Lisbona, 1990

MILLER M., "Images of Asia in French Luxury Goods. Jean Antoine Fraisse at Chantilly, c. 1729/36", *Apollo*, CLIV, n. 477, 2001, a, pp. 3-11

MILLER S., "Jean Antoine Fraisse, 'peintre en toile' at Chantilly", *Bulletin du CIETA*, n. 78, 2001, b, pp. 87-96

MONNET N. – FÜHRER B. (a cura di), Empereur Kangxi – Jiao Bingzhen, Le Gengzhitu. Le livre du riz et de la soie, Paris, 2003

MORENA F., Dalle Indie Orientali alla corte di Toscana, Firenze, 2005

Museo Internazionale delle Ceramiche in Faenza – Fondazione, Jiki. Porcellana giapponese tra Oriente e Occidente 1610-1760, [catalogo della mostra], Milano, 2004

NAGATAKE Takeshi, Ko-Imari, Saga, 1959

NAGATAKE Takeshi, Kakiemon, Arita, 1968

NAGATAKE Takeshi, Imari, Tōkyō, 1982

OKAMOTO Yoshitomo, The Namban Art of Japan, New York - Tokyo, 1972

PELLIOT P., "A propos du Keng Tche T'ou", Mémoires concernant l'Asie orientale, Inde, Asie Centrale, Extrême-Orient, I, 1913, pp. 65-122, tavv. X-XLI

REICHEL F., Early Japanese Porcelain: Arita Porcelain in the Dresden Collection, London, 1980

RINALDI M., Kraak Porcelain. A Moment in the History of Trade, London, 1989

RINALDI M., "Dating kraak porcelain", Vormen uit vuur, 180/181, 2003/1-2, pp. 31-41

ROTONDO-MCCORD L. – BUFTON P. J., *Imari. Japanese Porcelain for European Palaces*, [catalogo della mostra], New Orleans, 1997

PINTO DE MATOS M. A., Chinese Export Porcelain from Museum of Anastácio Gonçalves, Lisbon, London, 1996

SHIMIZU C., Lacche giapponesi, Milano, 1988

SONG Yingxing, *Tiangong Kaiwu* [Le creazioni della natura e dell'uomo], 1637, rist. anast. Fuyang (Zhejiang), 1995

SPRIGGS A. I., "Oriental Porcelain in Western Paintings 1450-1700", Transactions of the Oriental Ceramic Society, 36, 1964-66, pp. 73-87

VOLKER T., The Japanese Porcelain Trade of the Dutch East India Company after 1683, Leiden, 1959

VOLKER T., Porcelain and the Dutch East India Company as Recorded in the Dagh-Registers of Batavia Castle, those of Hirado and Deshima and other Contemporary Papers 1602-1682, Leiden, 1971

WILLIAMSON G. C., The Book of Family Rose, London, 1927

WOLVESPERGES T., Le Meuble français en laque au XVIIIe siècle, Paris - Bruxelles, 2000



Fig. 1 Coppa bianca e blu con iscrizione in caratteri latini datata 1541. Museo Duca di Martina, Napoli



Fig. 2 Stipo di lacca giapponese, XVII secolo. Gemeentemuseum, L'Aia



Fig. 3 Piatto bianco e blu di tipo *kraak*, inizio XVII secolo. Museo Duca di Martina, Napoli



Fig. 4 Bottiglia bianca e blu, Periodo di Transizione (prima metà XVII secolo). Museo Duca di Martina, Napoli

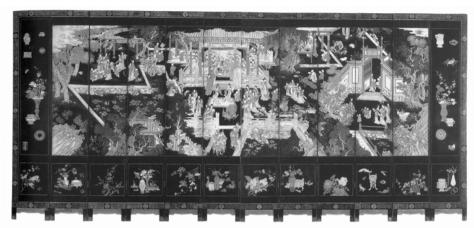


Fig. 5 Paravento di lacca di tipo Coromandel, era di regno Kangxi (1662-1722), coll. privata



Fig. 6 Gabinetto cinese realizzato con paraventi di tipo Coromandel. Rijksmuseum, Amsterdam



Fig. 7 Fenice, Libro di Fraisse



Fig. 8 Fenice, pannello del Gabinetto Cinese. Nelson Atkins Gallery of Art, Kansas City



Fig. 9 Gallo, Album Wehrlin



Fig. 10 Gallo, pannello del Gabinetto Cinese. Museo Kunstgewerbe, Berlino



Fig. 11 Disegno della" Dama con ombrellino" Cornelis Pronk



Fig. 12 Piatto con disegno di Pronk, Cina



Fig. 13 Piatto con disegno di Pronk, Giappone



Fig. 14 Coppa con coperchio di tipo *kakiemon*, Giappone. Museo Duca di Martina, Napoli



Fig. 15 Libro di Fraisse



Fig. 16 Disegno " I Dottori", Cornelis Pronk



Fig. 17 Vaso con disegno di Pronk, Cina



Fig. 18 Piatto con disegno di Pronk "Il pergolato", Cina



Fig. 19 Piatti bianchi e blu con decoro di tipo "Nanchino", Cina

IL MITO DELLA FENICE DA PETRARCA A BRUNO: IMMAGINI E SIMBOLI

Anna Cerbo

1. Variazioni di scrittura nei Rerum vulgarium fragmenta

Il mito classico mantiene unita e compatta la macrostruttura del *Canzoniere* petrarchesco. Apollo e Dafne, la fenice, Atteone e Ulisse sono fantasmi culturali con i quali Petrarca costantemente si confronta e si identifica, sono *exempla* attraverso i quali si conosce e si racconta, dalle rime in vita alle rime in morte di Laura. Ispirandosi ai testi di Ovidio e di Plinio, di Claudiano e di Pomponio Mela, l'Autore dei *Rerum vulgarium fragmenta* riscrive il mito della fenice, sia nella forma breve del sonetto sia in quella della canzone.¹ E la riscrittura si avvale delle figure di analogia: della similitudine e particolarmente della metafora.

La prima identificazione operata da Petrarca è tra Laura e la fenice, nei sonetti CLXXXV, CCX, CCCXX e CCCXXI. In quest'ultimo egli parla di Laura come "sua fenice" e crea l'immagine del nido in cui la fenice dall'"aurate et le purpuree penne" ha tenuto sotto le ali il cuore del Poeta, traendone fuori parole e sospiri. Già il sonetto CLXXXV esordisce con una familiare identificazione: "Questa fenice de l'aurata piuma". L'evocazione della fenice e delle sue qualità anima e contraddistingue il ritratto di Laura: lo splendore del corpo (prima di quello dell'abito) e soprattutto dei capelli: "l'aurata piuma". La luce che emana dalla capigliatura forma un monile naturale intorno al collo della donna ("bello", "candido" e "gentile"), che attrae con dolcezza ogni cuore e consuma il cuore del Poeta, e forma un diadema naturale che illumina tutt'intorno;² e l'acciarino, con cui l'amore accende il desiderio, trae dallo splendore un fuoco liquido e sottile che fa ardere il Poeta innamorato anche nella stagione più fredda. Un vestito color di porpora con un lembo ceruleo in cui sono disegnate finissime rose copre le spalle della donna. Non solo i capelli e il vestito di Laura ricordano i colori del piumaggio della fenice (l'oro e la porpora), ma la bellezza stessa è descritta con gli aggettivi che la tradizione letteraria ha attribuito al mitico uccello: "et bellezza unica et sola". In Claudiano, Phoenix, 17-22, si legge questa descriptio:

Arcanum radiant oculi iubar, igneus ora cingit honos [...].
Antevolant Zephyros pinnae, quas caerulus ambit

¹ Per il mito della fenice in Pretrarca cfr. Van den Broek, 1972; Zambon, 1983; Praz, 1944; Monti, 1989; Berra 1992; Bettarini, 1998, pp. 113-136; Fachard 2001; Ferroni, 2001; Cerbo, 2005; Vecce, 2005.

² È stato già osservato da Ferroni, 2001, p. 214 e da Monti, 1989, che queste preziose immagini sono state ispirate dalla lettura della *Naturalis historia*, X, 3 di Plinio: "Aquilae narratur magnitudine, auri fulgore circa colla, cetero purpureus, caeruleam roseis caudam pinnis distinguentibus, cristis fauces caputque plumeo apice honestate". Da Plinio Petrarca aveva tratto molti particolari figurativi e coloristici, utilizzati per il ritratto di Laura.

flore color sparsoque super ditescit in auro.3

Il sonetto petrarchesco *Questa fenice de l'aurata piuma* si chiude con il ricordo dei luoghi d'origine della fenice, e con l'immagine della stessa che vola "altera" nel nostro cielo.

Una seconda analogia, suggerita dal tema del fuoco, dalla consunzione per fuoco del volatile – secondo una consuetudine comune nella precedente poesia romanza –, è tra la fenice e il Poeta amante, allorquando questi si sente "ardere" e incenerire dagli occhi della donna amata, per esempio nei sonetti CCCXX e CCCXXI. Così la fenice non è solo figura di Laura, ma figura di Petrarca che, come il mitico uccello, si consuma al fuoco della passione:

et da' belli occhi suoi, che 'l cor m'ànn'arso,⁴ ov'è il bel viso onde quel lume venne che vivo et lieto ardendo mi mantenne?⁵

E nella chiusa del sonetto CCCXX, dove si fa più chiaro il richiamo al mito classico (prima *nido* al v. 7, poi *cenere* di Laura/fenice al v. 14), sono combinate insieme l'una e l'altra identificazione:

Ò servito a signor crudele et scarso: ch'arsi quanto 'l mio foco ebbi davante, or vo piangendo il suo cenere sparso.⁶

L'analogia fenice/Petrarca si estrinseca in un'ampia similitudine nella prima strofe della canzone CXXXV, *Qual più diversa et nova*, in cui l'amante Petrarca paragona la propria solitudine a quella della solitaria fenice, ed esprime il desiderio di rinascere dalle proprie ceneri, ovvero il desiderio di ritornare continuamente a Laura ("con la fenice a prova"):

Là onde il dí vèn fore, vola un augel che sol senza consorte di volontaria morte rinasce, et tutto a viver si rinova. Così sol si ritrova lo mio voler, et così in su la cima de' suoi alti pensieri al sol si volve, et così si risolve, et così torna al suo stato di prima: arde, et more, et riprende i nervi suoi, et vive poi con la fenice a prova.⁷

³ Claudiano, *Phoenix*, in Basile (a cura di), 2004, p. 48.

⁴ R. v. f., CCCXX, v. 10, in Petrarca, 1968, p. 394.

⁵ Ivi, R. v. f., CCCXXI, vv. 5-6, p. 395.

⁶ Ivi, R. v. f., CCCXX, vv. 13-14, p. 394.

⁷ Ivi, R. v. f., CXXXV, vv. 5-15, p. 187.

Nella struttura comparativa, in cui si inserisce anche l'uso dell'anafora con un rilievo enfatico delle parole iterate ("così sol...", "et così..."), si crea un rapporto intenso tra veicolo e tenore che potenzia l'imagery del testo. Al pari della fenice,8 il Poeta volontariamente si incendia nel sole-Laura: un motivo già fatto proprio dai poeti d'amore in volgare,9 per esempio da Dino Frescobaldi nella canzone Per gir verso la spera, la fenice, con l'accento unicamente sul momento dell'incendio, anziché sulla resurrezione. Nei versi petrarcheschi, al contrario, vengono ricordati i due momenti del ciclo della fenice: morte e rinascita ("di volontaria morte/ rinasce, et tutto a viver si rinova"), i quali affiorano spesso nei Rerum vulgarium fragmenta attraverso un linguaggio che deriva dal mito feniceo ("mille volte il dì moro et mille nasco"). 10 La donna amata è perpetuamente presente e si rinnova nella memoria del Poeta innamorato. Ma soprattutto, al pari della fenice, è il Poeta innamorato a morire e a rinascere, con allusione alla finale rinascita spirituale e al ritorno a Dio sotto la guida di Laura, che diventa il sole-luce cui si rivolge l'amante/fenice. Col verso "vola un augel che sol senza consorte", traducendo l'espressione di Pomponio Mela III, 83-84: "semper unica", da una parte Petrarca fa riferimento al proprio amore non ricambiato, dall'altra ricorda la caratteristica della fenice di essere l'unica al mondo della sua specie, e di non potersi accoppiare per riprodursi. Nella cultura cinese, invece, l'uccello si distingue in maschio e femmina ed è simbolo dell'amore coniugale e della felicità.11

L'equivalenza fenice-Laura ritorna nella quinta strofe della famosa canzone delle sei visioni allegoriche della morte di Laura: *Standomi un giorno solo a la fenestra*. Qui, mentre ritorna il volo "altero" del sonetto CLXXXV, si fa esplicito il destino di morte di Laura presagito nell'"ultimo volo" del sonetto CCCXXI.

L'attributo "strania" ("una strania fenice"), con cui esordisce la strofe, vuole indicare sia l'appartenenza dell'uccello ad un paese straniero e lontano, sia il suo essere una creatura eccezionale e simbolica. L'apparato allegorico, difficile da decifrare, si concentra prima nella solenne descrizione della fenice (con le ali di porpora e il capo d'oro, mentre vola nella selva "altera et sola"), tale da dare al Poeta l'idea di una "forma" sovrumana, ovvero di una bellezza divina e immortale, e poi nell'autodistruzione della stessa:

Una strania fenice, ambedue l'ale di porpora vestita, e'l capo d'oro, vedendo per la selva altera et sola, veder forma celeste et immortale prima pensai, fin ch'a lo svelto alloro giunse, et al fonte che la terra invola:

¹⁰ Petrarca, 1968, R. v. f. CLXIV, v. 13. Riferendosi al sonetto CCCXXI, Contini, 1970, p. 24, parla di "sindrome linguistica della fenice" nel *Canzoniere* (unicità, alterigia, piume di porpora e d'oro, nido, morte-rinascita...).

⁸ Sulla fenice che volontariamente brucia al sole cfr. Isidoro, *Etymol.*, XX, 7, 22: "rogum sibi instruit et conversa ad radium solis alarum plausu voluntarium sibi incendium nutrit".

⁹ Cfr. Sbordone, 1943.

¹¹ Ferrari, 1999, p. 326.

ogni cosa al fin vola; ché, mirando le frondi a terra sparse, e 'l troncon rotto, et quel vivo humor secco, volse in se stessa il becco, quasi sdegnando, e 'n un punto disparse: onde 'l cor di pietate et d'amor m'arse.¹²

La morte della fenice nella quinta stanza della canzone CCCXXIII è già anticipata dalla distruzione del lauro percosso dal fulmine e della fontana sprofondata nell'abisso, nella terza e nella quarta strofe: elementi simbolici presenti nelle fonti, tra le quali nel *De ave phoenice* di Lattanzio. Essa non è solo allegoria della morte di Laura, ma pure della fine dei miti, allegoria della morte del mito e dei simboli che Petrarca aveva costruito intorno a Laura. Ormai la complessa corrispondenza fenice-Laura-mitologia-poesia (la poesia petrarchesca giovanile) mette in ombra l'assimilazione trionfale fenice-Laura.

La morte della mitologia è confermata dalla morte della fenice, che va contro la tradizione letteraria comune che vuole la fenice immortale, rinascendo dalle sue ceneri. Qui Petrarca non parla del rito di fuoco, dell'incendio in cui avviene la morte dell'uccello; tace della rinascita-resurrezione della fenice/Laura dopo la morte. Descrive solo il sacrificio della fenice che strazia col becco il proprio corpo. In sostanza nei componimenti ispirati al mito feniceo è Petrarca uomo innamorato e poeta, piuttosto che Laura, ad incendiarsi, a bruciare di volontario incendio, morendo d'amore e rinascendo. In una nota Bruno Basile scrive che "la morte di un uccello immortale qui ribadisce la fine apocalittica dell'idea di poesia". ¹³ Eppure, nella parte finale del Canzoniere, non solo si coglie la resurrezione di Laura basterebbe ricordare CCCXXXI, v. 28: "poi che 'n terra morendo, al ciel rinacque", al pari della Donna/fenice di Cecco d'Ascoli: "morendo nasce" (L'Acerba, III, 2, v. 27) -, ma la rigenerazione di Petrarca stesso e della sua poesia. Più che la morte per incendio, a Petrarca umanista interessava la versione della morte contro natura: il suicidio-sacrificio con spargimento di sangue, affine al mito del pellicano. 14 Il sangue della poesia giovanile avrebbe nutrito la poesia sacra della maturità. Dunque il mito non poteva morire se non per rinascere in una dimensione più alta.

L'immagine della fenice che "volse in se stessa il becco" potrebbe alludere al pentimento del Poeta espresso negli ultimi componimenti del *Canzoniere* e, quindi, all'espiazione del proprio errore (per esempio: "pentito et tristo de' miei sì spesi anni,/ che spender si deveano in miglior uso/ in cercar pace et in fuggir affanni").¹⁵

Distrutti i miti, la fenice (ovvero la poesia) non ha più ragione di essere. Il lettore si accorge che la morte dei miti e della poesia è anticipata dall'allegoria della nave che naufraga, nella seconda stanza della medesima canzone, che rimanda per

¹² Petrarca, 1968, R. v. f., CCCXXIII, 5, p. 398.

¹³ Basile, 2004, p. 161. Cfr. pure Chiappelli, 1971; Feo, 1975, pp. 145-146; Santagata, 1999, pp. 205-207 e Frare, 1991.

¹⁴ Cfr. Zambon, 1983, p. 420.

¹⁵ Petrarca, 1968, R. v. f., CCCLXIV, vv. 9-11, p. 453.

inconscia sovrapposizione alla "longa navis" "ramis circumfulta frondentibus" ricordata nel libro IV delle Senili (IV, 3). Assume un significato profondo l'ultimo verso del componimento ("Queste sei visioni al signor mio/ àn fatto un dolce di morir desio"): dinanzi allo sfacelo della poesia il dolce desiderio della gloria necessariamente si trasforma in dolce desiderio di morte e del Paradiso. Lo scempio del lauro, anzi del "proprio" lauro (il sacrificio della poesia amorosa), spiega il nuovo desiderio del Poeta. Sulla base del consueto "sistema oppositivo" del Canzoniere, si può leggere nella folgorazione del lauro la soluzione del dissidio tra la mitologia pagana e la mitologia cristiana, e quindi l'approdo sereno ("dolce desio"), dinanzi alla realtà della morte, al mito verità; e nella riscrittura della favola della fenice la negazione, molto sofferta, del mito-errore giovanile. La soluzione di passare dalla teologia mitica alla teologia cristiana è prospettata già nel congedo della canzone sestina CXLII ("Altr'amor, altre frondi et altro lume,/ altro salir al ciel per altri poggi/ cerco, ché n'è ben tempo, et altri rami"). Nella canzone delle visioni il passaggio si realizza con l'autodistruzione della fenice/poesia amorosa che ha visto perire i propri simboli, col contrapporre al fantasma letterario di Euridice la donna "lieta" e "secura", col sostituire il "dolce di morir desio" al pianto del vivere, l'eternità al tempo.

2. L'allegoria cristologica nel Mondo creato

Se Petrarca si è rifatto più volte al mito della fenice per farne uno dei grandi simboli del *Canzoniere*, con intenti autoreferenziali, Torquato Tasso ha dedicato molto spazio all'episodio del meraviglioso uccello, sacro nella mitologia egiziana, riscrivendolo in chiave allegorico-cristiana e con effetti visivi e pittorici. I vv. 1278-1591 del canto quinto del *Mondo creato* sono in sostanza una bella e originale traduzione di Claudiano e soprattutto di Lattanzio. ¹⁶ Sono una ricostruzione completa dei frammenti del mito, anche se Tasso non riporta la variante del suicidio cruento presente nel trattato iconologico di Pierio Valeriano che pur conosceva, sollecitato dalla curiosità egittologica dell'umanista bellunese: gli *Hieroglyphica seu de sacris Aegyptiorum litteris commentarii*. Intorno al suicidio cruento della fenice così scrive Valeriano:

Phoenix quoque noster ubi moriendi tempus ipsemet adventare praesensit, post annos quos vivere perhibetur, circiter quingentos, in Aegyptum fertur, ubi ad humum demissus (ita enim Aegyptii rem memoriae prodiderunt) rostro semetipsum vellicat, acceptoque ex eo vellicato vulnere, cruorem emittit, ex quo primus ceu vermiculus nascitur, mox pullus fit alter, forma priori similis [...].¹⁷

¹⁶ L'attenzione di Tasso per il mito della fenice, come depositario di "icone simboliche" del sacrificio e della resurrezione di Cristo, è testimoniata da una sua postilla del codice Palatino ("S. Ambrosio fa menzione della fenice quasi augel misterioso a provar la resorrettione del Cristo"), e deve essere stata sollecitata dall'edizione del testo di Lattanzio in possesso del Poeta, la quale già nel titolo "poneva un'equazione *resurrezione-Cristo*". Cfr. Basile, 1979, pp. 348-349, e Ricci, 1995. Sul mito feniceo in Tasso cfr. pure Baldassarri, 1987; Zatti, 2001; Scianatico, 1995.

¹⁷ Valeriano, 1556, p. 198.

Nel *Mondo creato*, nel quinto giorno della Genesi, la vicenda della fenice diventa una prova della resurrezione di Cristo, rappresenta un poemetto nel cuore del poema. Per Tasso l'uccello è simbolo di sacralità e di immortalità, di rinascita spirituale; è simbolo della resurrezione di Cristo.¹⁸ I versi tassiani sono dotti ed eleganti, impregnati di quella pensosa sapienza biblica e patristica che caratterizza l'ultima poesia di Tasso. Nel poema di Paolo Regio, *La Sirenide*, pressappoco contemporaneo al *Mondo creato*, il mito della fenice si configura invece come allegoria della *resurrectio carnis*, ovvero della resurrezione dei morti dopo il Giudizio universale:

[...] così gli sfatti corpi ne gli avelli risorgeran ciascun, come prim'era, co' i membri interi infin'a i lor capelli; come nel cener arsa la fenice risorge, e rinovella, qual si dice.¹⁹

La genesi e la preparazione del canto (poemetto) tassiano sulla fenice si trovano nel dialogo *Il Conte overo de l'imprese*, l'opera in cui la trattazione dei simboli araldici e degli animali da raffigurare su scudi ed emblemi portò Tasso ad approfondire gli studi mitologici, passando anche attraverso il menzionato testo di Valeriano.²⁰

Il significato allegorico dell'uccello affiora già nel proemio della lunga narrazione che si estende fino al v. 1591, cioè nei vv. 1278-1280 ("Or a te mi rivolgo, e tu supremo/ fra gli altri onore avrai ne gli alti carmi,/ immortal, rinascente, unico augello"),²¹ attraverso gli attributi che Tasso usa per la fenice: "immortal", "rinascente", "unico". La pregnanza della simbologia sacra si estrinseca poi nei vv. 1292-1297:

E 'n sì mutabil forma il Padre eterno di mortal, rinascente, unico augello figurar volle quasi in raro essempio l'immortal e rinato unico Figlio, che rinascer devea, come prescrisse, quando ei ne generò l'eterno parto,²²

¹⁸ La rivisitazione del mito da parte di Tasso è in chiave cristiana e scopertamente cristologica, interpretazione che affiora già nel noto libro sul simbolismo degli animali: il *Physiologus* greco (II-III secolo d.C.) al quale fanno riferimento tutti i bestiari medievali, dove si legge che "phoenix personam accipit Salvatoris". Cfr. *Il Fisiologo*, cap. 7, Zambon (a cura di), 1975.

¹⁹ Regio, *La Sirenide*, IV, 46 (ms. XIII. D. 130 presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, cc. 94^v-95^t). L'idea del sacro uccello come testimone a favore della resurrezione della carne (e perciò simbolo dell'uomo destinato alla resurrezione dopo la morte) è sviluppata in molti testi cristiani, a cominciare dalla *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano (95-98 d.C.) alla *Catechesi* di Cirillo di Gerusalemme al *De resurrectione mortuorum*, 12, 5-6 di Tertulliano e all'*Hexaëmeron*, V, XXIII, 79 di S. Ambrogio.

²⁰ Cfr. Tasso, 1993, e Basile, 1979, p. 353.

²¹ Tasso, 1951, p. 198.

²² Ivi, p. 199.

e continua a dipanarsi nei vv. 1579-1591, dove non solo Tasso insiste sulla simbologia di Cristo, ma immagina la Natura in atto di ammonire gli uomini circa la resurrezione di Cristo, proprio attraverso l'exemplum del potere di rigenerazione della fenice:

> E felice via più perché a noi mostri, quasi in figura di colori e d'auro, l'unico Figlio del suo Padre Iddio, Dio, come 'l Padre, a lui sembiante e pari. E la Natura col tuo raro essempio insegna pur a l'animosa mente (s'ella dubita mai) com'ei risorga da la sua morte e dal sepolcro, eterno, e benché nostra pura e invitta fede abbia lume più chiaro onde ci illustri, te non disprezza, e con perpetuo onore il tuo bel nome al tuo Fattor consacra, ch'è sommo Sole, onde ha sua luce il sole.²³

Seguendo molteplici fonti, ma con immagini inedite e grandiose dell'"odorato e lucido oriente", già esperite nella Gerusalemme liberata, Tasso si compiace di descrivere il paesaggio orientale e la selva in cui vive "l'unica Fenice,/ che de la morte sua rinasce e vive". 24 Il Poeta di Sorrento evoca l'"unicità" e la maestosità dell'uccello; ne descrive il volo il canto e i colori del piumaggio, tutti nobili con intrinseci significati mistici (porpora, oro, azzurro, verde, bianco), anche se non riesce a penetrare fino in fondo nella complessità del testo di Lattanzio, dove la fenice sembra avere qualcosa in comune sia con il simurgh-'anka, l'uccello cosmico dei Persiani, 25 sia con il benu egiziano, il volatile legato al culto del sole e all'idea della vita e della rigenerazione, simbolo del ciclo di morte e di rinascita:26

²⁴ Tasso, 1951, V Giorno, vv. 1345-1346, p. 201.

²³ Ivi, p. 208.

²⁵ Cfr. Henrichsen, I, 1825, II, 1827; Basile, 1979, p. 396. Del misterioso uccello simurgh (la fenice persiana) racconta l'epopea mistica islamica, e soprattutto parlano le opere di 'Attār (Il verbo degli uccelli) e di Sohravardī (L'Arcangelo purpureo e Incantesimo di Simurgh).

²⁶ Sull'origine del mito cfr. Hubaux - Leroy, 1939, pp. 14-20; Rundle Clark, 1949-1950, pp. 14-16; Siciliano, 1994-1995; Bianchini, 1997. Sulla diffusione degli Hieroglyphica in Europa cfr. Orapollo (a cura di Rigoni e di Zanco), 1996.

Principio color est, qualis est sub sidere Cancri mitia quod corium punica grana tegit, qualis inest foliis quae fert agreste papaver, cum pandit vestes Flora rubente solo. Hoc humeri pectusque decens velamine fulget, hoc caput, hoc cervix summaque terga nitent. Caudaque porrigitur fulvo distincta metallo, in cuius maculis purpura mixta rubet. Alarum pennas insignit desuper Iris, pingere ceu nubem desuper acta solet. Albicat insignis mixto viridante zmaragdo et puro cornu gemmea cuspis hiat. LATIANZIO, De ave phoenice, vv. 125-136.

Il color è purpureo, onde somiglia il papavero lento, allor ch'al cielo le sue foglie spargendo al sol rosseggia. Di questo quasi velo a lui risplende il collo, la cervice, il capo e 'l tergo. Sparge la coda che di lucido oro rassembra, e d'ostro poi macchiata e tinta. Ne le sue penne ancora orna e dipinge pur come in rugiadosa e curva nube, l'arco celeste, in cui si varia e mesce verdeggiante smeraldo a' bianchi segni, ed a gli altri cerulei e vaghi fiori. TASSO. Il Mondo creato, V. vv. 1515-1526.

Infine racconta la preparazione alla morte del favoloso uccello, con tutta la ricchezza dei particolari desunti dalle fonti ("Quinci il nido si fa, sia nido o tomba/ quello in cui pere, onde rinasca e viva/ l'augel, che di se stesso è padre e figlio,/ e se medesmo egli produce e cria"),²⁷ "lieto del suo morir, perché veloce/ al rinascer di novo egli s'affretta". 28 Nella ricca descrizione Tasso aggiunge antitesi ed ossimori tutti suoi ("Parte di vital morte il corpo estinto/ s'accende"; "e con la morte immortal vita acquisti")29 che rimandano alla Rime sacre, in particolare al sonetto sulla morte di Cristo, In questo sacro Legno, ove la vita, costruito sull'antitesi delle due parole tematiche che sono pure parole-rime: vita e morte. Ricrea giochi di parole ("Ne le ceneri aduste alfin converso,/ le sue ceneri accolte egli raduna...", "O fortunato, e di te padre e figlio,/ felice augello, e di te stesso erede,/ nutrito e nutritor, cui non distingue/ il vario sesso...")30 che rinviano ai suoi autori;31 e soprattutto ripropone immagini con densità simbolica ("E quinci prima l'animal ci nasce,/ e 'n forma d'ovo si raccoglie in giro./ Poi si riforma nel primier sembiante,/ e da le nove sue squarciate spoglie/ alfin germoglia l'immortal Fenice"), 32 alcune di petrarchesca memoria ("Già la rozza fanciulla a poco a poco/ si comincia a vestir di vaga piuma..."; "La testa le circonda egual corona,/ come la cinge al sol co' raggi ardenti").33 Le immagini del sonetto CLXXXV dei Rerum vulgarium fragmenta (tra cui il particolare della corona, simbolo regale)³⁴ rivivono anche in un'ottava della Gerusalemme conquistata (XVII, 43), nonostante i versi tassiani siano ancora un

²⁷ Tasso, 1951, V Giorno, vv. 1415-1416, p. 203.

²⁸ Ivi, V Giorno, vv. 1451-1452, p. 204.

²⁹ Ivi, vv. 1447, 1570, pp. 204, 208.

³⁰ Ivi, vv. 1461-1462, vv. 1561-1564, p. 204, pp. 207-208.

³¹ Claudiano, *Phoenix*, (Basile a cura di), 2004, vv. 23-26: "Hic neque concepto fetu nec semine surgit, / sed pater est prolesque sibi nulloque creante / emeritos artus fecunda morte reformat / et petit alternam totidem per funera vitam".

³² Tasso, 1951, V Giorno, vv. 1465-1469, pp. 204-205.

³³ Ivi, vv. 1470-1471, vv. 1530-1531, pp. 205, 206.

³⁴ La "radiata corona" della fenice si trova, oltre che in Claudiano, *Phoenix*, 19 e in Lattanzio, in Alberto Magno, *De animalibus*, XXIII, 110 e in Vincenzo di Beauvais, *Speculum naturale*, XVII, 74.

intreccio delle fonti di Claudiano (*Phoenix*) e di Lattanzio (*De ave phoenice*):

[...] igneus ora cingit honos CLAUDIANO

Questa fenice de l'aurata piuma al suo bel collo, candido, gentile, forma senz'arte un sì caro monile, ch'ogni cor addolcisce, e'l mio consuma: forma un diadema natural ch'alluma l'aere dintorno [...] Aptata est rutilo capiti radiata corona Phoebei referens verticis alta decus. LATTANZIO

In tal guisa il rinato unico augello i neri Etiòpi a visitar s'invia; vario e vago la piuma, e ricco e bello, di monil, di corona aurea natia: sacrando al sol nel suo felice ostello la ricca tomba, ove s'infiamma e cria.³⁵ TASSO

Tasso scava nel profondo dei significati simbolici: l'aureola sul capo della fenice è "veri sanctitatis signum"; canta con un immaginario di luce e di colori l'aspetto del misterioso volatile che già nella tradizione ha uno splendore singolare. Riprende e sviluppa i versi 106-111 ("Così per li gran savi si confessa/ che la fenice more e poi rinasce,/ quando al cinquecentesimo anno appressa;/ erba né biada in sua vita non pasce,/ ma sol d'incenso lacrime e d'amomo,/ e nardo e mirra son l'ultime fasce") di Inferno XXIV, che Dante elabora da Ovidio, Metamorfosi XV, vv. 392 ss. (in particolare dai vv. 393-394: "[...] non fruge neque herbis,/ sed turis lacrimis et suco vivit amomi", e dai vv. 398-400: "Quo simul ac casias et nardi lenis aristas/ quassaque cum fulva substravit cinnama murra,/ se super inponit finitque in odoribus aevum"), 36 alludendo però alle implicazioni religiose e teologiche attribuite dai "gran savi" alla divulgatissima favola, conosciuta anche attraverso le arti figurative.³⁷ Il Medioevo occidentale, seguendo gli scrittori cristiani (Lattanzio, Tertulliano, Ambrogio, Origene) che avevano letto nel destino dell'uccello che muore e rinasce dalle proprie ceneri la vicenda del Figlio di Dio, considerò la fenice simbolo del sacrificio e della resurrezione di Cristo.38

3. L'emblema della fenice negli Eroici furori

Anche per Bruno la fenice è simbolo del ciclo di morte e di rinascita, ma non è, come per sant'Ambrogio e per gli altri scrittori cristiani e per Tasso, simbolo della resurrezione della carne o meglio ancora della resurrezione di Cristo. Anzi, riproponendo l'immagine della fenice, Bruno intende polemizzare con la tradizione cristiana che identificava l'uccello con la figura di Cristo.

Giordano Bruno, assimilando la condizione dell'"amante furioso" a quella di

³⁷ Cfr. Leclerq, 1939 e Tammisto, 1986. La fenice era un tema ricorrente nella pittura antica; lo stesso Erodoto, descrivendone l'aspetto, le dimensioni e il rito, precisa: "Io non l'ho visto, se non dipinto" (Storie, II, 73, 1-4).

³⁵ Tasso, 1934, p. 111. Cfr. anche *Gerusalemme liberata*, XVII, 35-36. Tra le fonti tassiane si può annoverare anche Sannazaro, *De partu Virginis*, II, 415-421.

³⁶ Ovidio Nasone, 2000, p. 732.

³⁸ Cfr. Zambon, 2001.

Atteone, riscrive il mito ovidiano nel sonetto *Alle selve i mastini e i veltri slaccia* e ancora nel sonetto *Ahi, cani d'Atteon, o fiere ingrate*.³⁹ Ma il mito di Atteone non basta al Filosofo di Nola per far luce sulla sua "nova" filosofia e, quindi, per illustrare il compito del "furioso eroico". Ed ecco che ricorre anche all'immagine del "passaro solitario"⁴⁰ e all'emblema della fenice, il mitico uccello d'Arabia che moriva ardendo per rinascere dalle sue stesse ceneri.

ANNA CERBO

Più del passero solitario, la fenice di Bruno si arricchisce di significati simbolici nuovi. Il sonetto *Unico augel del sol, vaga Fenice*, costituito di 12 endecasillabi e di due settenari (questi ultimi sono ai versi 9 e 13), disposti in un'ottava e in una sestina – come tutti i sonetti che sono stati definiti "bruniani" ⁴¹ – è costruito sul paragone tra la fenice e il Poeta che incarna il sapiente "eroico" e "furioso". All'interno degli *Eroici furori* il componimento si inserisce nella dissertazione dottrinale sulla "trasmigrazione delle anime" e sul "destino della mutazione"; e proprio per queste ragioni il Nolano si rifà al testo ovidiano, anche se il modello di ispirazione, a mio avviso, è *L'Acerba* di Cecco d'Ascoli che, a sua volta, molto prende dal *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico.

Nei primi quattro versi Bruno evoca il motivo della "unicità" del fortunato uccello del sole, su cui insiste Lattanzio ("unica aves"), e quello della sua immutabile eternità. Subito dopo elabora il tema dell'*incendio* e delle fiamme, per riprendere nell'*explicit* del sonetto il motivo della vita lunga della fenice e della morte prefissata che non è altro che una rinascita.

Il sonetto è così introdotto da Luigi Tansillo, nel Dialogo quinto della prima parte degli E*roici furori*:

VI. *Tansillo*. Appresso veggio descritta la fantasia d'una fenice volante, alla quale è volto un fanciullo che bruggia in mezzo le fiamme, e vi è il motto: *Fata obstant*. Ma perché s'intenda meglior, leggasi la tavoletta. ⁴²

È presentato come la dichiarazione in versi di un emblema (l'emblema VI), dove le figure allegoriche del fanciullo e della fenice sono accompagnate da un motto: *Fata obstant*. Nel Cinquecento la fenice (con l'unicorno, la cerva e il cigno) era tra le figure di animali più presenti nelle imprese. Le immagini di un fanciullo tra le fiamme e di una fenice che vola, derivate dalla tradizione platonica e piegate però a significare altro, suggeriscono subito l'idea dell'anima-intelletto individuale e dell'anima-intelletto universale. Come "significa" il sonetto, e soprattutto come illustra Tansillo nel testo di commento, il fanciullo tra le fiamme sta a raffigurare simbolicamente la condizione del "furioso eroico" segnata da inquietudine e da conflitti interiori, da un insaziabile, furioso desiderio di verità, come si evince anche da altri sonetti degli *Eroici furori*. Nel contrasto delle sue facoltà e

³⁹ Rimando al mio saggio del 2001.

⁴⁰ Cfr. Lupi, 2003.

⁴¹ Cfr. Aquilecchia, 1996.

⁴² Bruno, 1995, p. 75.

inclinazioni, attraverso una vicenda che si ripete, l'anima dell'individuo si eleva e progredisce, manifestandosi sempre nuova e diversa.

Nella fenice bruniana sopravvivono pochi elementi descrittivo-allegorici della fenice petrarchesca e della fenice tassiana, in generale della fenice della tradizione letteraria classica e cristiana. Anche Bruno evoca la "vaghezza" e l'"unicità" dell'uccello (l'esordio "Unico augel del sol, vaga Fenice" richiama il verso 58 del *De ave phoenice*: "et sola arcanis conscia, Phoebe, tuis"); ne ricorda l'immortalità, per essere vecchio quanto è vecchio il mondo, e il luogo in cui vive: "ne l'Arabia felice". Piuttosto che su elementi descrittivi ed esornativi (le piume, il capo, le ali, la coda), il Nolano preferisce insistere su argute antitesi concettuali e retoriche, attraverso le quali mette a fuoco l'azione del sole sulla fenice e il morire dell'uccello bruciando nel proprio nido e in un termine prefissato.

Il confronto tra la fenice e il "furioso eroico" subito si presenta come una dissimilitudine che si prolunga nell'intera ottava, e nella forma di chiasmo, non di segmenti paralleli, dal v. 4 al v. 8: *tu-io, io-te, tu-io, io-tu*. La "vaga" fenice, che ha la stessa età del mondo, risorge sempre identica a se stessa: è ancora oggi quella che fu nel passato, "essendoché la medesima materia per il fuoco si rinova ad esser corpo di fenice, e medesimo spirito ed anima viene ad informarla"; il Poeta/"furioso eroico", invece, è soggetto a mutazione attraverso il "disquarto di sé": "è quel che non fu, perché il suggetto che è d'uomo, prima fu di qualch'altra specie secondo innumerabili differenze". 43 Comincia a configurarsi il contenuto filosofico del componimento:

Cicada. Che cosa credete che possa figurar questo?

Tansillo. La differenza ch'è tra l'intelletto inferiore, che chiamano intelletto di potenza o possibile o passibile, il quale è incerto, moltivario e moltiforme; e l'intelletto superiore, forse quale è quel che da peripatetici è detto infima de l'intelligenze, e che immediatamente influisce sopra tutti gl'individui dell'umana specie, e dicesi intelletto agente ed attuante.⁴⁴

Ed è qui che si coglie la presenza dell'*Acerba* III, 2 (*Della vita attiva spirituale, o contemplazione delle verità eterne, e della fenice suo simbolo*), dove Cecco d'Ascoli elabora per primo nella nostra letteratura l'emblema sapienza divina/fenice che illumina l'intelletto umano per innalzarlo alla contemplazione delle realtà eterne e condurlo alla salvezza e alla beatitudine. ⁴⁵ Non è un caso quindi che i versi bruniani: "ch'appareggi col mondo gli anni tui" e "tu sei chi fuste, io son quel che non fui" rimandino rispettivamente ai versi 22 e 134 dei capitoli secondo e primo del III libro dell'*Acerba*: "fu innanzi il tempo e innanzi il ciel sua vista" ⁴⁶ e "ch'io non

_

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ivi, pp. 75-76.

⁴⁵ La sapienza continuamente muore, per l'ignoranza degli uomini, ma per risorgere proprio come la fenice, e ogni volta più luminosa.

⁴⁶ Cecco d'Ascoli, 1927, p. 254.

son chi fui",⁴⁷ e che altre espressioni di Cecco rivivano nella poesia degli *Eroici furori*, anche se Bruno non raggiunge mai il culmine della visione beatificante dell'Autore dell'Acerba. Nel corso dell'esposizione del sonetto il Nolano – attraverso Tansillo – collega, secondo la tradizione (a partire dagli Egizi), la sacra fenice sia con il sole sia con la luna, e il rapporto sarebbe questo: la luna (Diana) sta al sole (Apollo) come l'intelletto umano individuale sta all'intelligenza universale. Il riferimento all'influsso lunare è pure nell'*Acerba* (III, 2, 31 ss.).

Dunque, nel rapporto tra l'intelletto superiore e l'intelletto inferiore mi sembra di poter cogliere anche il rapporto tra la sapienza/verità e il "furioso" che va a caccia della sapienza/verità. Il che significa che la fenice è quella sapienza/verità divina, eterna e immutabile, che il "furioso eroico" ricerca, trasformandosi ogni volta che ad essa si accosta, senza poterla possedere mai interamente, come invece accade al contemplante della Donna celeste nell'*Acerba* ("Io son dal terzo cielo trasformato/ in questa donna, ch'io non son chi fui,/ per cui mi sento ognora più beato/ [...] Dunque, io son ella, e se da me si sgombra,/ allor di morte sentir deggio l'ombra/").⁴⁸

Nonostante le delucidazioni di Tansillo, il componimento resta comunque enigmatico e aperto a ulteriori interpretazioni suggerite dalla "nova" Filosofia del Nolano. Per Eugenio Canone il sonetto, in cui si legge la consueta inchiesta di Bruno circa la possibilità di immortalarsi e di salvarsi, presenterebbe "da una precisa angolazione la concezione bruniana dell'uomo come individuo e come specie". ⁴⁹ Lo studioso sostiene che nel sonetto – e in altri luoghi dei *Furori* – la fenice rinvia all'anima, all'"eterna essenza umana" che trascende gli individui, e che "l'amante furioso" si sforza di conservarsi nella propria specie e di riconoscersi nell'unità dell'anima.

Nei vv. 5-8 del sonetto in questione, Bruno continua a distinguere tra la fenice che "al cospetto del sole cangia la morte con la vita" e il sapiente eroico che "nel cospetto d'amore muta la vita con la morte": muore infelice per "caldo d'amor", cioè muore inappagato per non aver abbracciato e posseduto la verità; la fenice invece è ravvivata dai raggi del sole, cioè è illuminata dalla luce del sapere sommo. La fenice brucia in un solo luogo ("su l'aromatico altare accende il foco" si legge nel commento) e in un determinato momento (quando ha raggiunto l'età di morire, per rinascere subito); il "furioso" "trova il foco e mena seco, ovunque va", arde cioè dal desiderio di conoscenza in ogni luogo e in ogni momento. In un solo endecasillabo Bruno condensa due esperienze: quella della fenice e quella del sapiente eroico. Nel primo emistichio del v. 7 ("Tu bruggi 'n un") il Nolano ha sintetizzato il racconto relativo alla fenomenologia rituale del misterioso uccello di origine egiziana, ampiamente descritta da Tasso: il bruciare della fenice dopo aver cosparso il nido di aromi, un vero e proprio rito legato al fuoco e illuminato dal sole, in cui gli esegeti hanno colto profondi sensi religiosi e teologici. Tasso ha

⁴⁷ Ivi. p. 253

⁴⁸ Ivi, III, I, vv. 133-140, p. 253. Anche il gioco etimologico intorno alla voce ombra ritorna in Bruno.

⁴⁹ Cfr. Canone, 2003, pp. 74-75.

⁵⁰ Bruno, 1995, p. 75.

enfatizzato il rito, con molteplici riferimenti a piante verdeggianti e odorose (come nelle fonti greco-latine) e con abbondanti suggestioni visive e olfattive.

Nei pregnanti versi di Bruno si "significa" che l'appetito (apprensione) del senso è vario vago e incostante, l'appetito (concetto) dell'intelligenza è fermo e stabile. E soprattutto si esprime "la differenza de l'amor sensuale che non ha certezza né discrezion de oggetti, da l'amor intellettivo il qual ha mira ad un certo e solo, a cui si volta, da cui è illuminato nel concetto, onde è acceso ne l'affetto, s'infiamma, s'illustra ed è mantenuto nell'unità, identità, e stato". ⁵¹ Facendo chiarezza sul modo di apprendere dell'"intelletto umano individuale", Bruno allude alla maniera diversa di conoscere del "sapiente eroico" a confronto con Dio (tematiche comuni anche a Campanella a proposito del "sennoamante" e di Dio), e nel Commento spiega le ragioni del suo essere "furioso, vago, ed incerto", laddove "l'intelletto universale è quieto, stabile e certo, cossì secondo l'appetito, come secondo l'apprensione". ⁵²

Il "furioso eroico" attinge il fuoco da Cupido, la fenice dal sole, da Apollo. Ma, se Apollo, il dio del sole, è anche il dio della poesia, la fenice potrebbe essere non solo l'intelletto universale, la verità e la sapienza, ma pure la poesia. Il contenuto del sonetto caudato *Questa fenice ch'al bel sol s'accende* del Dialogo primo, capitolo III, nella seconda parte degli Eroici furori, pare confortare questa interpretazione. L'esordio del componimento bruniano, or ora citato, ricorda l'incipit del sonetto petrarchesco prima menzionato: *Questa fenice de l'aurata piuma*, e testimonia anche per Bruno l'immediatezza (forse meglio la consuetudine) dell'identificazione con qualcosa di caro e di proprio.

In entrambi i sonetti Bruno valorizza il rito del fuoco in cui brucia la fenice. Si sofferma sul motivo dell'incendio e delle fiamme, che il "furioso eroico" ama più di qualsiasi refrigerio, con riferimenti continui al "sole intelligenziale". Il fuoco è l'ardente desiderio delle cose divine.53 L'ottava del sonetto Unico augel del sol, vaga Fenice si chiude come si è aperta, con un movimento circolare: con l'immagine della fenice e del sole/Apollo: "Io da Cupido, hai tu da Febo il foco". Con l'icona d'una fenice, che "arde al sole, e con il suo fumo va guasi a oscurar il splendor di quello, dal cui calore vien infiammata", si apre pure il secondo sonetto bruniano: Questa fenice ch'al bel sol s'accende.54 Qui Bruno coglie una somiglianza tra la fenice e il proprio spirito: come la fenice arde illuminata dai raggi del sole che essa poi offusca col proprio fumo, così lo spirito del "furioso" (del poeta filosofo), che "il divin splendore/ accende e illustra", mentre va interpretando ("mentre va spiegando") quell'immagine del mito (e in generale le cose divine) che tanto risplende nel pensiero, viene piuttosto ad oscurarla. Dagli alti concetti fa derivare rime che li oscurano e li impoveriscono piuttosto che illuminarli e valorizzarli. Attraverso la favola della fenice Bruno affronta il rapporto tra filosofia, mito e poesia, esprimendosi sulle difficoltà e sulla fatica nel mettere in versi idee e

⁵¹ Ivi, p. 76.

⁵² Ibidem.

⁵³ Si veda il sonetto *D'un sì bel fuoco...*, vv. 5 ss. (Bruno, 1995, pp. 44-45).

⁵⁴ Ivi, p. 100.

concetti ("mentre mi struggo, e liquefaccio intiero"), sull'inferiorità ("humiltà") delle proprie rime e del proprio stile poetico rispetto al pensiero.⁵⁵

Ritornando al sonetto *Unico augel del sol, vaga Fenice*, si osserva che la forma chiasmica si prolunga senza interruzione dall'ottava alla sestina, dove Bruno conclude ragionando sul diverso destino dell'intelletto universale/verità/poesia e dell'intelletto particolare/sapiente eroico/poeta. Nel Commento Tansillo parla di "antitesi de la sorte de la fenice e del furioso" e subito dopo aggiunge: "ma che non son medesimi, ma diversi ed oppositi gli decreti fatali de l'uno e gli fatali decreti de l'altro [...]").⁵⁶ Se la fenice ha una vita lunga e prefissata di cinquecento anni prima della morte/rinascita, l'"amante furioso" ne ha una breve, di termini incerti e minacciata da mille pericoli e rovine. Il "furioso" non sa quanto vivrà né quanto ha vissuto, trascinato da un cieco fato; la fenice, al contrario, una volta morta, sicuramente rinasce. Attraverso la rigenerazione spontanea dell'uccello, il Nolano allude al ciclo perenne e universale della vita, all'eterna sapienza di Dio che illumina e governa l'universo.

I tre poeti italiani ricordati testimoniano i diversi modi in cui il mito della fenice fu "vissuto" e rielaborato nella letteratura italiana dal Trecento al primo Seicento. In modo frammentario ed episodico ma in direzione fortemente "interna o centripeta", sollecitando il lettore a "sviluppare dalle parole il senso del più ampio schema verbale che esse formano", ⁵⁷ Petrarca elabora gli elementi simbolicofigurativi del mito, identificando con la fenice sia Laura, ⁵⁸ sia la propria condizione di amante e sia la propria poesia amorosa che si arresta per poi rinascere nella poesia sacra. Tasso, riscrivendo un poemetto sulla fenice, si cimenta in una esegesi allegorica in chiave cristologica, individuando una complessa simbologia misticoteologica nelle colorite immagini della tradizione. Bruno, recuperando pochissimi elementi letterari, li rende vivi con l'ardore del suo pensiero e con l'esperienza degli "eroici furori". Così i *signa* della fenice bruniana sono di natura metafisicospeculativa, tutti impregnati di cultura ermetica e biblico-patristica.

BIBLIOGRAFIA

AQUILECCHIA G., "Sonetti bruniani e sonetti elisabettiani (Per una comparazione metrico-tematica)", Filologia antica e moderna, 11, 1996, pp. 27-34

BALDASSARRI G., "Il Giolito, il Tasso, la fenice", in *Studi in onore di V. Zaccaria*, Milano, Unicopli, 1987, pp. 302-325

BASILE B., "Tasso traduttore. La versione poetica del *De ave phoenice* dello pseudo-Lattanzio nel *Mondo creato*", *Lettere italiane*, XXXI, 3, 1979, pp. 342-405

BASILE B. (a cura di), La fenice. Da Claudiano a Tasso, Roma, Carocci, 2004

⁵⁵ Per Bruno la filosofia precede la poesia, e questa va oltre la filosofia solo se sa aprire strade nuove, infrangendo schemi e regole consolidate, in uno slancio di assoluta libertà. Sul rapporto bruniano tra filosofia e poesia cfr. Ciliberto, 1995.

⁵⁶ Bruno, 1995, p. 75.

⁵⁷ Cfr. Frye, 1969, p. 97.

⁵⁸ Così fa anche Pietro Bembo nel sonetto *Donna*, che fosti oriental Fenice.

- BERRA C., La similitudine nei "Rerum vulgarium fragmenta", Lucca, Pacini Fazzi, 1992
- BETTARINI R., Lacrime e inchiostro nel "Canzoniere" di Petrarca, Bologna, CLUEB, 1998
- BIANCHINI S., "Tradizione e traduzione: la fenice", Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione romanza, XXXIX, 2, 1997, pp. 249-279
- BRUNO G., Eroici furori, S. Bassi (a cura di), Roma Bari, Laterza, 1995
- CANONE E., "Il fanciullo e la fenice", in *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, pp. 53-78
- CECCO D'ASCOLI, L'Acerba, (A. Crespi a cura di), Ascoli Piceno, Casa Editrice G. Cesari, 1927
- CERBO A., "L"esperienza del mito' nel Canzoniere di Petrarca", in *Aspetti e forme del mito: la sacralità*, Atti del Convegno internazionale del Centro Internazionale si Studi sul Mito, Erice 3-5 aprile 2005, G. Romagnoli S. Sconocchia (a cura di), Palermo, Edizioni Anteprima, 2005, pp. 217-235
- CERBO A., "La 'conversione' del 'sapiente eroico'. Giordano Bruno e il mito di Atteone", in *Metamorfosi del mito classico dal Boccaccio a Marino*, Pisa, Edizioni ETS, 2001, pp. 167-187
- CHIAPPELLI F., Studi sul linguaggio del Petrarca. La canzone delle visioni, Firenze, Olschki, 1971
- CILIBERTO M., "Esistenza e verità: Giordano Bruno e il 'vincolo' di Cupido", in Bruno G., *Eroici furori*, S. Bassi (a cura di), Roma Bari, Laterza, 1995, pp. VII-XLI
- CONTINI G., "Saggio d'un commento alle correzioni del Petrarca volgare", in *Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi (1938-1968)*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 5-31
- FACHARD D., "Image et idée du phénix dans la poésie de Pétrarque", in *Phénix: mythe(s) et signe(s)*, Actes du colloque international de Caen (12-14 octobre 2000), hrsg. von S. Fabrizio-Costa, Berlin, Lang, 2001, pp. 335-352
- FERRARI A., Dizionario di mitologia greca e latina, Torino, UTET, 1999, pp. 325-326
- FEO M., "Il sogno di Cerere e la morte del lauro petrarchesco", in *Il Petrarca ad Arquà*. Atti del Convegno di studi nel VI centenario (1370-1374), Arquà Petrarca, 6-8 novembre 1970, G. Billanovich G. Frasso (a cura di), Padova, Antenore, 1975, pp. 117-148
- FERRONI G., "La fenice (R. v. f. CLXXXV e altri testi)", in Lectura Petrarcae, XXI, 2001, pp. 213-229
- FRARE P., "Dalla contrapposizione alla identificazione: l'io e Laura nella canzone delle visioni", *Strumenti critici*, n. s., V, 3, 1991, pp. 387-403
- FRYE N., Anatomia della critica, trad. it. di P. Rosa-Clot S. Stratta, Torino, Einaudi, 1969
- HENRICHSEN R. J. F., De phoenicis fabula apud Graecos, Romanos et Populos Orientales commentatio, Hauniae, Wahl, 1825 (I), 1827 (II)
- HUBAUX J. LEROY M., Le mythe du phénix dans la littérature grecque et latine, Liège Paris, Droz, 1939
- LECLERQ H., "Phénix", in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Latouzey, 1939, XIV, 1, coll. 687-691

- LUPI F. W., "Il passero e il serpente. Materiali per tre sonetti bruniani", in A. Cerbo (a cura di), *Pensiero e immagini*. II, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2003, pp. 85-126
- MONTI C. M., "Mirabilia e geografia nel 'Canzoniere': Pomponio Mela e Vibio Sequestre (R. v. f. CXXV e CXLVIII)", in *Studi petrarcheschi*, VI, 1989, 91-123
- ORAPOLLO, I Geroglifici, M. A. Rigoni E. Zanco (a cura di), Milano, Rizzoli, 1996
- OVIDIO NASONE P., *Metamorphoses*, in *Opere*, III, N. Scivoletto (a cura di), Torino, UTET, 2000
- PETRARCA F., Canzoniere, G. Contini (a cura di), Torino, Einaudi, 1968
- PRAZ M., "Petrarca e gli emblematisti", in *Ricerche anglo-italiane*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 303-319
- RICCI M. L., "Per Tasso, lettore di Claudiano", *Invigilata lucernis*, XVII, 1995, pp. 159-165
- RUNDLE CLARK R. T., "The Origin of the Phoenix. A Study in Egyptian Religious Symbolism", *University of Birmingham Historical Journal*, 2, 1949-1950
- SANTAGATA M., Amate e amanti, Bologna, Il Mulino, 1999
- SBORDONE F., I bestiari e le rime amorose del sec. XIII. Con due appendici, Napoli, Loffredo, 1943
- SCIANATICO G., "Iconologia dell'ultimo Tasso: il mito della fenice", in AA. VV., *Studi tassiani per il IV centenario della morte*, Sorrento, Associazione studi storici sorrentini, 1995, pp. 95-106
- SICILIANO R., "Origine del mito della fenice: dall'Egitto al mondo greco", Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari, XXVII-XXVIII, 1994-1995, pp. 309-318
- TAMMISTO A., "'Phoenix felix et tu'. Remarks on the Representation of the Phoenix in Roman Art", *Arctos*, XX, 1986, pp. 171-219
- TASSO T., Il mondo creato, G. Petrocchi (a cura di), Firenze, Le Monnier, 1951
- TASSO T., Il Conte overo de l'imprese, B. Basile (a cura di), Roma, Salerno Editrice, 1993
- TASSO T., Gerusalemme conquistata, L. Bonfigli (a cura di), Bari, Laterza, 1934
- VALERIANO P., Hieroglyphica, Basilea, 1556
- VAN DEN BROEK R., The Myth of the Phoenix, According to Classical and Early Christian Traditions, Leiden, Brill, 1972
- VECCE C., "Francesco Petrarca. La rinascita degli dèi antichi", in AA. VV., *Il mito nella letteratura italiana*, I: *Dal Medioevo al Rinascimento*, G. Carlo Alessio (a cura di), Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 177-228
- ZAMBON F. (a cura di), Il Fisiologo, Milano, Adelphi, 1975
- ZAMBON F., "Sulla fenice del Petrarca", in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, I: *Dal Medioevo a Petrarca*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 411-425
- ZAMBON F., "Il mito della fenice nella poesia romanza del Medioevo", in *L'alfabeto simbolico degli animali*, Milano Trento, Luni, 2001, pp. 213-241
- ZATTI S., "La fenice tassiana e il topos della maledizione epica", in *Phénix: mythe(s) et signe(s)*, Actes du colloque international de Caen (12-14 octobre 2000), hrsg. von S. Fabrizio-Costa, Berlin, Lang, 2001, pp. 353-366

ALCUNE NOTE SULLA NUMISMATICA CINESE

Loredana Cesarino

L'applicazione meccanica alla numismatica cinese di categorie che si sono affermate nell'ambito delle ricerche occidentali non sembra essere utile per la comprensione del processo storico realmente attraversato dalla monetazione della Cina. Tali categorie, infatti, o sono troppo generali, o sono troppo specifiche, e male si adattano a quella branca della disciplina numismatica, definita *orientale*, che trova la sua massima espressione nella storia della monetazione del Paese di Mezzo.

Una linea di studio storico-filologica a carattere comparativistico va necessariamente considerata come confronto di culture finalizzato all'individuazione, oltre che delle zone di coincidenza e di identità, anche alla definizione delle relative specificità. In linea con questo principio, nel corso del presente scritto, sarà condotta un'analisi sulla numismatica cinese che tenterà di mettere in risalto, l'originalità e l'identità sinica assunta dal fenomeno in Asia Orientale rispetto alla tradizione greco-romana e, nel contempo, alla luce dell'esperienza occidentale, provi ad identificarne i tratti comuni. Sebbene gli studi da me condotti abbiano evidenziato la presenza di sottili zone di identità tra numismatica orientale ed occidentale, tuttavia l'esperienza cinese in questo campo è da considerarsi, nel complesso, decisamente autoctona, priva di interferenze esterne e del tutto indipendente rispetto a quella avutasi nel resto del mondo.

La numismatica cinese è un argomento vastissimo e molto articolato, protetto da una cortina linguistica impenetrabile allo studioso non specialista che intenda avvicinarvisi. In effetti è quasi del tutto impossibile comprendere la complessità di tale argomento senza avere prima un'idea del registro principale attraverso il quale esso si esprime, ovvero la scrittura, sotto forma di leggende¹ e iscrizioni di natura ideografica. Come sappiamo, la scrittura cinese non è alfabetica bensì costituita da caratteri indipendenti, a ciascuno dei quali corrispondono una unità semantica ed un'unità fonetica consistente in una sillaba, e costituisce un fenomeno unico nella storia delle lingue del mondo e della civiltà umana in generale. Tale natura ideografica della scrittura ha influito in maniera determinante sul processo degli studi numismatici cinesi, tanto da aver indotto molti studiosi a credere che la distinzione tra monete europee e non europee sia sostanzialmente linguistica e dipenda dal fatto che le leggende sulle monete coniate al di fuori dell'esperienza occidentale sono espresse in lingue ed incise in caratteri che la maggior parte degli studiosi e dei collezionisti occidentali, ad eccezione degli specialisti, non è in grado di decifrare.² Una tale distinzione, basata esclusivamente su dati linguistici, è

¹ Con il termine "leggenda" si indica l'insieme delle parole e dei numeri disposti sulle due facce della moneta. (Anche "legenda").

² Grierson, 1984, p. 63.

tuttavia insostenibile. Molti altri elementi concorrono, infatti, alla determinazione di una divisione ideologica tra monete orientali e non, e ciascuno a suo modo contribuisce a rendere più netta la differenza tra la numismatica cinese e quella europea. Le due tradizioni corrono su binari opposti e paralleli: l'una è il corrispettivo dell'altra, entrambe sono fondamentali per la propria area geografica e, come egregiamente espresso dal dottor Savio, "in Occidente la moneta è un fatto greco, in Oriente un fatto cinese".3 Storicamente, le altre tradizioni monetali del mondo hanno di fatto avuto origine o dalla prima o dalla seconda: mentre le monete occidentali, insieme con quelle dell'Islam e dell'India, 4 discendono in maniera più o meno diretta da quelle greche, le monete orientali, e in particolare quelle delle tradizioni giapponese, coreana ed annamita, sono profondamente debitrici di quelle della Cina. L'influsso cinese è stato determinante per il carattere di tutte le altre monetazioni dell'Estremo Oriente. Ciò è dipeso, in parte, dal fatto che la Cina è stata da sempre il polo culturale di tutta l'Asia Orientale e, in parte, dal fatto che i paesi limitrofi, pur parlando lingue diverse da quella cinese, in passato hanno usato gli stessi ideogrammi, sicché le leggende delle monete cinesi erano comprensibili anche oltre i confini della Cina propriamente detta, allo stesso modo in cui i numerali arabi sono visivamente comprensibili in tutto l'Occidente, nonostante vengano adoperati fonemi diversi in ogni lingua nazionale.⁵ Detto questo, comprendiamo meglio perché i numismatici occidentali sono ancora oggi abituati a considerare la storia della monetazione europea come tema autosufficiente e distinto da quella del mondo extraeuropeo. In questo essi non differiscono dai colleghi di Cina e Giappone che, avendo alle spalle una tradizione secolare di collezionismo e di studi numismatici, in linea di massima hanno limitato i propri interessi alle aree geografiche in cui è circolato il contante in rame di tipo cash.6 Un tale atteggiamento, che porta inevitabilmente a tracciare, dall'una e dall'altra parte, una linea di divisione netta tra la disciplina numismatica orientale e quella occidentale, non è affatto opinabile e trova la sua giustificazione nel fatto che, in effetti, la tradizione della Cina nel campo della monetazione e degli studi numismatici differisce sotto quasi tutti gli aspetti da quelle dell'Occidente, dell'Islam e dell'India, ed è pertanto giusto considerarla come un fenomeno a sé

Per comprendere appieno il fenomeno che mi accingo ad analizzare bisognerebbe, tuttavia, avere un'idea generale di quella che è stata la storia della monetazione cinese, o quantomeno una conoscenza approfondita delle sue tappe principali. L'evoluzione della moneta in Cina è indissolubilmente legata ai 4000 anni di storia del suo popolo e ricostruirla non è impresa semplice. Essa è in parte ancora da scrivere, molte delle informazioni sull'argomento sono talvolta frammentarie o di parte, e la difficoltà nel delinearne un quadro quantomeno

³ Savio, 2001, p. 41.

⁴ La monetazione indiana ha avuto, in realtà, un'origine indipendente e solo successivamente è stata influenzata, direttamente ed indirettamente, da quella dell'Occidente. Grierson, 1984, p. 64.

⁵ Ivi, pp. 98-99.

⁶ Ivi, pp. 63-64.

soddisfacente è accresciuta dalla varietà delle fonti spesso in contraddizione tra loro. Nel 1889, in un articolo pubblicato sul "North China Herald", J. Edkins ha sottolineato la complessità del soggetto numismatico in Cina sostenendo che, data la vastità e l'immane differenza del fenomeno rispetto all'esperienza occidentale, esso andrebbe sempre affrontato nel corso di saggi articolati o, meglio ancora, di interi volumi. Questa idea accomuna tutti gli studiosi che negli anni, volgendo il proprio sguardo verso l'Estremo Oriente, si sono occupati dell'oggetto "moneta". Tuttavia, per i limiti imposti dal tipo di ricerca in atto e rinnegando nel concreto le parole di Edkins, qui sarà dedicato solo un breve paragrafo alla storia della monetazione cinese delle origini, rimandando quanti fossero interessati all'argomento agli studi di quei numismatici eminenti che lo hanno affrontato egregiamente in opere dai contenuti chiari e dettagliati.

Le origini della storia monetaria cinese affondano le proprie radici nell'antichità più remota. Grazie ai ritrovamenti archeologici sappiamo, oggi, che la Cina è stato uno dei primi paesi al mondo a battere moneta⁷ e, se i bronzi ritrovati nel sito archeologico delle Rovine di Yin ad Anyang, provincia dello Henan, e quelli ritrovati in alcune tombe Shang a Baode, provincia dello Shanxi, vengono considerati moneta, allora la monetazione cinese ha una storia di circa tremila anni. Volendo delineare una breve cronistoria della moneta in Cina, alla luce dei dati in nostro possesso è possibile affermare che, anche qui come nel resto del mondo, il baratto fu la prima forma di scambio attuata nell'ambito delle società primitive.8 In seguito, oggetti ornamentali quali giade, perle e conchiglie, ovvero usati nella divinazione come i carapaci, seguendo un processo naturale di evoluzione, conobbero gradualmente un uso diverso da quello cui erano stati da sempre destinati, per farsi offerta, dono e, successivamente, moneta. Tra tutti gli oggetti sopraccitati, però, solo la conchiglia si impose sugli altri come strumento di pagamento privilegiato, grazie alla praticità e alla leggerezza legata alle dimensioni ridotte. In Cina si usarono in particolar modo le conchiglie del mollusco Cypraea, più comunemente note come "cauri", e la loro diffusione come strumenti di pagamento di tipo pre-monetale è da considerarsi legata essenzialmente all'intrinseco valore ornamentale e alla funzione magico-religiosa attribuita ad esse fin dai tempi più remoti: anticamente, la parte del ventre era associata a superstizioni circa la fecondità e la prosperità, ed essendo il loro uso confinato alla sfera rituale, possederle conferiva grande prestigio. Per questi motivi tali oggetti, oltre che come strumento di pagamento, furono sistematicamente inseriti, insieme con altri manufatti, nelle tombe degli aristocratici come insegna di rango e simbolo di ricchezza. A dimostrazione del fatto che le conchiglie ritrovate nelle sepolture non erano semplicemente degli oggetti funerari ma vere e proprie monete utilizzate negli scambi commerciali, molti studiosi evidenziano la struttura di un certo numero di caratteri cinesi che contengono il radicale bei 貝 (conchiglia) come elemento significante. Ne sono un esempio i termini mai¹ 買(comprare), mai² 賣

 $^{^{7}}$ "battere" nel senso più generale di "creare" dato che le monete cinesi furono, fin dagli albori, fuse e non battute.

⁸ Fusco, 1992, p. 23.

(vendere), bao 竇(tesoro) ecc.9 Una relazione simile è presente anche in molte altre lingue del mondo: in latino, ad esempio, il termine pecunia deriva da pecus, bestiame; la rupia indiana viene da roupa, gregge, e in semitico con un unico termine, semel, si indica sia il cammello che il salario. Tra il VI ed i V secolo a.C. una rivoluzione tecnologica – determinata in primo luogo dal grande sviluppo delle tecniche estrattive e della metallo-tecnica, che resero possibile la fusione del ferro oltre un millennio e mezzo prima che fosse realizzata in Europa – cambiò lo scenario sociale, economico ed amministrativo della Cina arcaica. Gli artigiani cinesi, ormai esperti nel controllo del calore della fornace grazie all'esperienza accumulata nei secoli nella lavorazione della ceramica, non dovettero incontrare molte difficoltà nell'ottenere una temperatura che era solo di qualche decina di gradi superiore per la fusione del bronzo. Ciò spiega perché gli artigiani cinesi non siano passati attraverso la fase della forgiatura che in Occidente rimase, invece, la tecnica dominante per la produzione di monete fino al Medioevo. A seguito di questa rivoluzione tecnologica, la conchiglia moneta, ormai non più adatta ad un'economia in continua crescita, fu ritirata dai mercati a favore di una moneta dall'alto valore nominale e dalla forma simile ad una vanga, inizialmente nota come daqian 大錢 (letteralmente "grossa moneta"). Questa nuova moneta fu la prima bubi 布幣 (letteralmente "vanga moneta", così chiamata per la caratteristica forma ispirata all'attrezzo agricolo usato dai contadini) mai coniata, ed inaugurò quella fase della storia cinese durante la quale le monete in circolazione erano essenzialmente imitazioni in miniatura di oggetti d'uso comune. Ciò è particolarmente vero per il periodo degli Stati Combattenti (475-221 a.C.), ¹⁰ quando tutte le monete furono coniate in forme particolari e talvolta bizzarre, ispirate sempre ad oggetti della tradizione agricola e pastorale: oltre alla già citata vanga moneta (che si caratterizza in particolare per la presenza del "manicotto", una cavità per l'ingresso del manico presente nella parte alta della moneta a perfetta imitazione dell'attrezzo al quale si ispira), in questo periodo circolarono anche monete a forma di coltello (daobi 刀幣), monete circolari (huangian 環錢), nonché monete d'oro e d'argento affiancate, in alcuni regni, dalle vecchie conchiglie moneta¹¹ non ancora del tutto cadute in disuso.¹² Sebbene tutte queste monete circolarono nell'intera area degli Stati Combattenti, tuttavia ogni Stato privilegiò

⁹ Yang, 1952, p. 12.

¹⁰ La tradizione storiografica cinese è solita annoverare in quest'epoca sette potenti regni in lotta tra loro: Qin, Qi, Yan, i tre Stati sorti dalla spartizione di Jin (Zhao, Wei e Han) e lo Stato meridionale di Chu. In questo periodo i conflitti assunsero il carattere di guerre totali che puntavano al rafforzamento personale e all'annientamento degli avversari, le usurpazioni divennero un fenomeno comune in tutti i principati e l'Egemonia costituiva la sanzione ufficiale dei nuovi rapporti di forza.

 $^{^{11}}$ Tipiche di questo periodo sono quelle conchiglie moneta che riportano sul dorso un'incisione difficilmente decifrabile: l'immagine è talmente confusa che è stata definita dai numismatici *yibiqian* 蟻 鼻錢, letteralmente "moneta a naso di formica", ovvero indistinguibile. Siccome le iscrizioni ricordano nei tratti un volto dalle sembianze mostruose, queste monete sono anche note come *guilianqian* 鬼臉錢, letteralmente "moneta dalla faccia demoniaca". In realtà queste leggende sembrano riportare i caratteri jun 君 e yin 圻. Secondo quanto si è appreso dai ritrovamenti archeologici, questo tipo di valuta in conchiglia circolò quasi esclusivamente all'interno dello Stato di Chu.

¹² In questo periodo nacquero le prime forme di prestiti in oro con i relativi interessi.

l'uso particolare di una di esse, quasi a voler sottolineare la propria indipendenza rispetto agli altri. L'oggetto moneta divenne così l'incarnazione oggettiva dei costumi e della forza politico-economica dello Stato in cui circolava e, negli scambi tra i vari regni, ciascuna moneta ebbe maggiore o minore potere d'acquisto secondo la maggiore o minore potenza dello Stato in cui era stata emessa. Per questo motivo, nel territorio degli Stati Combattenti, a mio avviso si possono identificare delle vere e proprie "regioni monetarie", ovvero delle aree geografiche in cui predominò l'uso di una particolare moneta a "naso di formica". Avremo così la regione della vanga moneta, identificabile tra i regni dei Tre Jin (Zhao, Han, Wei) e di Zhou, la regione del coltello moneta, ad est ed a nord del Fiume Giallo (in particolare nei regni di Qi, Yan e Zhao), la regione della moneta circolare, che combacia essenzialmente con il regno di Qin e, infine, la regione meridionale del regno di Chu ove predominò l'uso delle piastre d'oro e della conchiglia moneta. Sebbene tutti i tipi di moneta sopraccitati stimolino la curiosità dello studioso, purtroppo essi non sopravvissero oltre il periodo degli Stati Combattenti¹³ e furono lentamente sostituiti da una nuova moneta di forma circolare con un foro al centro per la filza, coniata ad imitazione dei dischi di giada bi 壁 o, più probabilmente della ruota del filatoio. È storicamente dimostrato che monete di questo tipo furono prodotte già nel regno di Qin, nel tardo periodo degli Stati Combattenti, ma la prima moneta circolare appartenente ad una Cina unita fu coniata solo nel corso della prima dinastia imperiale, quella Qin (221-207 a.C.), e chiamata banliang 半兩, dal nome dell'iscrizione che ne denunciava il peso (ban-liang, letteralmente "mezza oncia").14

La fusione della moneta *banliang* nel III secolo a.C. gettò le basi di quel sistema monetario che in Cina rimase in vigore, con le dovute innovazioni, dal periodo pre-imperiale fino alla nascita della Repubblica nel XX secolo: parlo del sistema monetario basato su monete di rame di forma circolare con un foro al centro per la filza, chiamate *cash* in inglese (dal sanscrito *karsha, karshapana*, divenne in portoghese *caixia* e, infine, *cash* in inglese – denominazione usata inizialmente per le monete di rame dell'India ed estesa successivamente alle monete di rame di tutto il sud est asiatico). ¹⁵ La produzione su larga scala di questo tipo di moneta creò, negli anni, un sistema monetario tipicamente cinese dalle seguenti caratteristiche:

- le monete sono fuse e non battute
- le monete circolari hanno tutte un foro centrale
- i materiali monetari sono principalmente rame e bronzo
- i tipi monetali sono quasi del tutto assenti
- le leggende sono composte da due o più ideogrammi
- le monete hanno circolato principalmente in filze

Per circa due millenni in Cina si utilizzarono queste monete di rame, peculiari

¹³ Ad eccezione di alcune varianti della vanga moneta e del coltello moneta, reintegrate per un breve periodo nel corso della dinastia Xin (9-24 d.C.).

¹⁴ In realtà queste monete non pesavano "mezza oncia" ma 3-3.5 grammi circa.

¹⁵ Grierson, 1984, p. 81.

per forma, design e manifattura, come strumento quasi esclusivo di pagamento. I metodi di produzione delle monete cash rimasero invariati nel corso dei secoli, secondo una tradizione fortemente conservatrice. A differenza di tutte le monete occidentali, prodotte per battitura attraverso l'utilizzo del conio d'incudine e di martello, le monete cinesi furono, fin dagli albori, sempre fuse in stampi. Gli stampi erano prodotti con sabbia raffinata mescolata con materiali organici, a formare un impasto modellabile contenuto in scatole di legno. Successivamente, una moneta detta muqian 母錢 (letteralmente "moneta madre", ovvero un modello per l'incisione delle due facce dello stampo) veniva pressata sulla superficie dei due stampi, inferiore e superiore, lasciandovi un'impronta in incuso del design da realizzare. Rimossa la "moneta madre" e ripuliti i canali per la colata, i due stampi erano fissati insieme e pronti così all'uso. Il metallo fuso veniva versato nello stampo per mezzo di una "bocca per la colata" e, una volta raffreddato, il risultato finale era ciò che nel gergo viene definito "albero di monete", ovvero un blocco di monete unite dal canale di colata la cui struttura ricorda quella di un albero (donde il nome) dal quale poi si staccavano le singole monete.16

Sulla base di questa esperienza monetale, la Cina ha sviluppato nei secoli un carattere numismatico indipendente e, sotto molti aspetti, diverso da quello europeo e occidentale nel suo complesso. In Occidente, infatti la numismatica nacque a seguito dei tentativi compiuti per identificare e classificare quegli oggetti che i collezionisti dei secoli XVI e XVII chiamavano "medaglie". Questo termine non aveva allora il significato ristretto che ha oggi, ossia di carattere essenzialmente commemorativo, ma si riferiva ad ogni sorta di oggetti metallici di piccole dimensioni recanti leggende o disegni: era l'aspetto esteriore, non la funzione, a determinarne il raggruppamento nell'ambito di una stessa disciplina. Essendo tuttavia una delle principali funzioni delle medaglie quella economica, gli studiosi finirono col comprendere nell'ambito della numismatica anche tutti quegli oggetti adoperati come mezzo di scambio, dalle conchiglie e dai braccialetti delle società primitive, alle banconote delle società più evolute. In Cina, al contrario, le origini della numismatica sono da considerarsi strettamente legate alla nascita e allo sviluppo dell'oggetto stesso del suo studio: tale disciplina in territorio cinese nacque, infatti, come scienza legata alla moneta e, solo in seguito, oggetti monetali e paramonetali diedero vita a quell'impulso di conservazione che generò un collezionismo di tipo numismatico. In sintesi, possiamo dire che, mentre in Occidente fu il collezionismo di monete e affini a generare gli studi numismatici, in Cina avvenne esattamente il contrario: furono gli studi numismatici, cioè, a suscitare un interesse di tipo collezionistico. Non a caso i numismatici cinesi, più che collezionisti, sono esperti conoscitori dei rispettivi ambiti di interesse e della storia monetaria nazionale. In Cina, data la peculiarità delle forme e delle dimensioni della monetazione antica, particolare enfasi è posta sullo studio di questi aspetti e il campo della ricerca si estende all'analisi delle leggende, degli stili calligrafici, delle funzioni e del valore artistico di ogni singolo pezzo. L'esperienza cinese in questo settore è talmente particolare che importanti differenze tra

¹⁶ Wang, 2005, p. 5.

numismatica sinica ed occidentale sono evidenziabili anche in ambito strettamente linguistico. Ad esempio, la distinzione tra i concetti di "moneta" e "denaro", alla base degli studi occidentali, in Cina assume delle sfumature ben diverse. I cinesi dicono huobi 貨幣 o bi 幣 per indicare gli "oggetti usati come moneta", ovvero appartenenti alla categoria del "denaro", qian 錢 o quan 泉 per la "moneta", e wen 文 per la moneta come unità di computo. Sotto la voce huobi andranno elencati, dunque, tessuti, granaglie e monete di ogni specie e forma (compresi biglietti e lingotti); sotto la voce qian, al contrario, solo le monete di rame o bronzo. In realtà, esiste una grande varietà di termini per i diversi significati, a ciascuno dei quali corrispondono dei concetti ben definiti e, soprattutto nel periodo moderno, a questi si sono aggiunte parole nuove come *yuan* 元, *kuai* 塊 ecc., che hanno contribuito ad ampliare ancora di più il vocabolario di questa disciplina. La complessità del registro numismatico cinese si acuisce se si esaminano i singoli lemmi più da vicino. Per evitare di allargare troppo il campo della ricerca semantica, saranno qui presi in considerazione solo i primi due termini fin qui elencati, ovvero il composto huobi e il sostantivo semplice qian. Il primo termine è formato dai due caratteri huo 貨, che indica da sempre il concetto più generale di "merce, bene", e bi 幣, che originariamente aveva il significato di "offerta, dono" (soprattutto sotto forma di seta e altri tessuti).¹⁷ In origine, prima dell'VIII secolo a.C., questi erano dei lemmi distinti che indicavano due diverse tipologie di oggetti, appartenenti alla categoria del "denaro": per citare un esempio, nel Zhouli (I riti dei Zhou), perle e conchiglie sono classificate come huo, pelli e tessuti come bi. Nel corso dei secoli, però, tali oggetti divennero comuni strumenti di pagamento per l'acquisto di beni e servizi, al punto da essere considerati "moneta" a tutti gli effetti, e la distinzione tra i due termini divenne sempre meno netta. Fu così che, a partire dalla dinasta Tang (618-907), essi furono accoppiati nel composto huobi tutt'oggi in uso con il significato univoco di "denaro". Allo stesso modo, il termine qian, che in origine designava un attrezzo agricolo simile ad una zappa chiamata yan 鉳, successivamente, come i termini bo 鎛 e hua 划, anch'essi usati per indicare antichi attrezzi agricoli, passò ad indicare genericamente un'attrezzo appartenente alla categoria delle vanghe e delle zappe che, nella fase del baratto, era già divenuto comune mezzo di scambio. Durante il periodo delle Primavere ed Autunni e degli Stati Combattenti, con la fusione delle prime vere vanghe moneta bu, il sostantivo semplice qian finì per designare il concetto di "soldi" in generale, entrando nell'uso comune, nel corso delle dinastie Qin ed Han, come sostituto dell'omofono e sinonimo quan. Da qian derivano anche i termini cinesi per "numismatica", che sono guqianxue 古錢學 e qianbixue 錢幣學, tra loro sinonimi. Diversamente dall'italiano, ove il termine generale "numismatica" può essere suddiviso in "numismatica antica" e "numismatica moderna", a seconda che si parli del collezionismo e dello studio di monete prodotte ed utilizzate prima o dopo il 500 d.C., le diverse fonti consultate nel corso del presente studio hanno tutte evidenziato l'assenza, nella lingua cinese, di detta distinzione. L'enciclopedia cinese Zhongguo Dabaike Quanshu 中國大百科全 書 definisce la numismatica come: 以古代錢幣為研究對象的學科 ovvero "la

¹⁷ Mathew, (1931) 2000, pp. 355, 705.

disciplina che fa delle monete antiche il proprio oggetto di studio". ¹⁸ Lo stesso He Lin nel suo Qianbixue cihui jianshi 錢幣學詞彙簡釋 (Breve introduzione alla terminologia numismatica), alla voce qianbixue scrive: "si veda guqianxue". Essendo guqianxue un lemma composto il cui primo carattere, gu 古, significa proprio 'antico", è facile che lo si traduca erroneamente come "numismatica antica", e che esso induca, nel contempo, a pensare alle monete di un passato ormai lontano piuttosto che alle monete della storia cinese in generale. Tali definizioni, in assenza di cognizioni specifiche, condurrebbero sicuramente in errore lo studioso meno esperto, facendogli credere che, limitatamente all'esperienza cinese, numismatica è la disciplina che si dedica principalmente allo studio delle "monete antiche" piuttosto che "delle monete" in generale. Questo fenomeno linguistico troverebbe, in parte, la sua giustificazione nel fatto che per un certo periodo di tempo la parte più interessante e dinamica della numismatica, in Cina si è occupata proprio dello studio delle monete del periodo antico, in particolare di quelle del periodo degli Stati Combattenti. In realtà, alla luce dei dati in nostro possesso, questa credenza è del tutto infondata visto che anche le opere antiche ci informano che la numismatica, in Cina, non si è mai limitata allo studio esclusivo delle monete del passato: se leggiamo il Qianpu 錢普 (Catalogo delle monete) di Gu Xuan dei Liang (502-557), ad esempio, scopriamo come lo stesso autore non si accontentò di studiare solo le monete antiche, ma rivolse la propria attenzione anche alle monete della sua epoca come il wuzhu 五銖 (moneta da cinque zhu) dei Liang emesso nel 502, o il wuzhu di ferro emesso nel 523. Anche la collezione del principe Li Shouli dei Tang, ritrovata a Hejiacun (Shaanxi) comprendeva, oltre alle monete antiche, anche monete kaiyuan 開元 dei Tang, nonché monete straniere contemporanee giapponesi, sasanidi e bizantine, facendo di questo principe un numismatico a tutti gli effetti.

Tornando agli aspetti propriamente lessicali, si noti, in ultima istanza, come, tra le varie classificazioni linguistiche cui la disciplina in esame è spesso assoggettata, la categoria dei "simboli accessori" – nella quale rientrano tutti quei particolari secondari che vanno ad integrare il tipo e la leggenda quali data, marchi di zecca, di incudine, di emissione, di conio, è praticamente assente nella terminologia numismatica cinese, mentre sembra essere fondamentale nelle classificazioni occidentali. Sebbene vi siano termini per la denominazione dei singoli elementi, nella lingua cinese non vi è tuttavia un termine specifico che denoti suddetta categoria, probabilmente perché tale classificazione risponde ad un'esigenza tipicamente occidentale, di fatto assente nell'esperienza cinese. La lingua cinese, infatti, non lascia nulla al caso e preferisce da sempre i termini specifici alle classificazioni generiche.

Vista come fonte storica ed archeologica, la numismatica cinese è di valore molto relativo: sulle monete antiche non si incontra nessuna data di conio né immagine di imperatore e, a partire dalla dinastia Qin fino a quella Tang, sulle monete si impresse quasi esclusivamente il peso, ovvero il luogo del conio. Nel corso di queste dinastie nelle leggende si fece occasionalmente ricorso anche ai

¹⁸ Hu, 1980-94, 10, p. 143.

cosiddetti nianhao 年號, o nomi delle ere imperiali. Tra le prime monete con nianhao ricordiamo quelle con leggenda *Hanxing* 漢興, nome dell'era di Li Shou (338-343), dinastia dei Iin Orientali, o il sizhu 四銖 con il nome dell'era Xiao Iian (454-456) di Xiaowudi dei Song, dinastie del Sud e del Nord. In linea generale, prima del VII secolo, lo stile generale prevedeva l'incisione di leggende a due caratteri. Tuttavia non mancano, per il periodo in questione, monete con leggende a quattro caratteri. Tra queste ricordiamo le monete di Wang Mang (7-24), come ad esempio le daquan wushi 大泉五十, le Tai Qing fengle 太清豐樂 dell'era Tai Qing (547-549) di Wudi dei Liang, le Tai He wuzhu 太和五銖 dell'era Tai He (477-499) di Xiaowendi dei Wei del Nord e, soprattutto, le Yong'an wuzhu 永安五銖 dell'era Yong'an (528-530) di Xiaozhuangdi, sempre dei Wei Settentrionali. Nel VII secolo, l'avvento della dinastia Tang segnò una svolta nello stile delle leggende: a partire dal 621 si diffuse, infatti, la pratica di incidere leggende a quattro caratteri composte dal nome dell'era imperiale in corso (in genere composto da due caratteri), seguito dalla dicitura tongbao 通寶 (tesoro corrente), yuanbao 元寶 (tesoro principale), ovvero zhongbao 重寶 (tesoro pesante) che, rompendo definitivamente con la tradizione delle monete con iscrizioni che ne denunciavano l'unità di peso, rimase in vigore fino al XX secolo. La moneta che per prima inaugurò tale tendenza fu coniata nel 621 con leggenda Kaiyuan tongbao 開元通寶, ovvero "tesoro circolante che apre una nuova era" e non, come si potrebbe pensare, "tesoro corrente dell'era Kaiyuan".

Fin dalla comparsa delle prime iscrizioni sulle monete, la numismatica cinese si è legata in maniera indissolubile all'arte della calligrafia. Attraverso le leggende, sotto forma di iscrizioni e diciture di vario tipo, le monete cinesi sono custodi degli stili calligrafici più diversi. Lo stile denominato "del grande sigillo" fu utilizzato sulle monete dell'antichità pre-imperiale e della dinastia Xin (7-24), mentre lo stile "del piccolo sigillo" caratterizzò tutte le monete coniate a partire dalla dinastia Qin fino alla dinastia Sui (581-618). Lo stile detto "scrittura ufficiale" comparve sulle monete dalla dinastia Tang, rimanendo in uso fino a quella dei Song Settentrionali (960-1127), mentre lo stile predominante dai Song Meridionali (1127-1279) alla dinastia Qing (1644-1911), fu quello noto come kaishu 楷書 o "scrittura regolare". L'imperatore Huizong (1101-25) dei Song Settentrionali, infine, fu l'unico a prediligere sulle sue monete una variante dello stile kaishu noto come shoujinti 瘦金 躰. Indipendentemente dallo stile calligrafico utilizzato, per capire a fondo i meccanismi di produzione delle leggende è necessario avere una minima padronanza della lingua e della storia monetaria cinese: ogni iscrizione va infatti letta in un particolare ordine, secondo il periodo di appartenenza della moneta sulla quale compare. Nel processo per definire delle regole per la lettura delle leggende comparse nel corso dei secoli sulle monete cinesi, è dunque fondamentale capire in quale periodo storico esse furono impresse. In linea generale possiamo dire che le leggende a due caratteri presenti sulle monete antiche furono impresse seguendo le regole di base del cinese classico e, pertanto, l'ordine di lettura delle stesse va da Destra verso Sinistra. L'esempio più famoso è senza dubbio rappresentato dalle leggende del tipo banliang o wuzhu, impresse nell'ordine grafico liang-ban e zhu-wu (ovvero con il primo carattere alla destra del foro e il secondo alla sinistra, rispetto all'osservatore). Sulla base di queste informazioni, le

leggende composte da due caratteri risultano difficilmente fraintendibili; tuttavia, ogni regola ha la sua eccezione e, in qualche raro caso dunque, esse furono progettate per essere lette da Sinistra a Destra, capovolte, in senso orario o antiorario. Particolare attenzione meritano quelle leggende a più caratteri disposte circolarmente intorno al foro delle monete di tipo cash le quali, a causa dell'intrinseca ambiguità legata all'assenza di indizi che indichino chiaramente quale sia il primo carattere dell'iscrizione, sono più facilmente passibili di errori di lettura. Le iscrizioni a quattro caratteri sulle monete prodotte nel corso della dinastia Tang vanno generalmente lette in senso orario, nell'ordine Alto-Destra-Basso-Sinistra. I caratteri disposti in alto e alla destra del foro centrale sono in genere quelli dell'era imperiale, mentre le posizioni in basso e a sinistra sono occupate dalle diciture yuan-bao, tong-bao o zhong-bao. Al contrario, le leggende a quattro caratteri presenti sulle monete attribuibili a Wang Mang e alle dinastie Song, Yuan (1279-1368), Ming (1368-1644) e Qing (1644-1911), vanno considerate in sequenza incrociata, nell'ordine Alto-Basso-Destra-Sinistra. Un'altra possibile lettura è quella incrociata prima orizzontalmente e poi verticalmente nell'ordine Destra-Sinistra-Alto-Basso applicata a leggende del tipo Yong'an yi bai 永安一百 o Tai ping tian guo 太平天國. L'unico caso di lettura incrociata prima orizzontalmente e poi verticalmente nell'ordine Sinistra-Destra-Alto-Basso si ha con la leggenda Yong'an yi shi 永安一十.

All'interno di una visione politica sino-centrica, dove l'Impero cinese era considerato il centro di tutto il mondo civilizzato, monete e affini erano considerati l'espressione diretta e fisicamente tangibile della prosperità e della forza della Cina. Non a caso le leggende furono, in linea di massima, sempre impresse utilizzando i caratteri cinesi, considerati la nobile sublimazione della lingua dei forti, dei mitici sovrani Yao e Shun e di quel popolo che, nei secoli, aveva dominato le sorti dell'Asia Orientale e Sud-orientale. Proprio per questo motivo, le dinastie cosiddette barbariche, nella politica di rifiuto della cultura e delle tradizioni cinesi, impressero di volta in volta le leggende nella propria lingua madre, come testimoniato dalle monete con leggende in caratteri qitan e xixia sotto i Liao (916-1125) e i Xixia (1032-1227), in caratteri mongoli sotto la dinastia Yuan, e in caratteri manciù nel corso della dinastia Qing.

Studi numismatici

La Cina ha alle spalle una tradizione illustre di studi numismatici. Il primo atlante numismatico può essere fatto risalire ad almeno 1500 anni fa, testimoniando così la presenza di un interesse di tipo numismatico già in quegli anni. In realtà, in Cina, l'elaborazione quasi immediata di un pensiero di carattere monetario diede l'impulso alla nascita della disciplina numismatica in concomitanza con la nascita stessa della moneta. Non stupisce, dunque, che iscrizioni sui bronzi e sulle ossa oracolari della dinastia Shang (XVI-XI sec. a.C.) contengano precoci riferimenti di carattere monetario e che le prime importanti dissertazioni intorno all'oggetto moneta appaiano già nei testi del VI secolo a.C., in particolare nei Cinque Classici confuciani. Nella sezione "Xici" 繁辭 (Sentenze Aggiunte) dello Yijing 易經 (Il Classico dei Mutamenti) vi sono, ad esempio, dei

riferimenti alle prime forme di scambio e di mercato, e il commercio, nella sua forma embrionale, è così descritto: 日中爲市, 致天下之民, 聚天下之貨, 交易而退, 各 得其所而貨通. "Quando il sole stava al culmine, egli¹9 teneva mercato. Egli radunava gli uomini sulla terra e raccoglieva le derrate sulla terra. Essi le scambiavano tra loro, poi ritornavano a casa, e ogni cosa andava al suo posto". 20 Anche all'interno dello Shijing 詩經 (Il Classico delle Poesie) sono presenti poesie che, in maniera più o meno diretta, ruotano intorno all'oggetto moneta. Ne sono un esempio i seguenti versi nella traduzione di B. Karlgren: "Order our multitude: Prepare your spades and hoes Everywhere we shall see the sickles mow".²¹ Il testo in cui per la prima volta si esprime una coesa teoria sulla moneta è il Zimu Xiangquanlun 子母相權論 (Trattato sul Mutuo Equilibrio tra Madre e Figlio), redatto nel corso del periodo delle Primavere ed Autunni dallo statista Shan Qi, noto agli storici come Shan Mugong. In questo trattato l'autore riprende il concetto del "mutuo equilibrio tra madre e figlio" (子母相權 zimu xiangquan) elaborato nel corso della dinastia Zhou, in base al quale, in un sistema ove circolino contemporaneamente monete di diverso valore nominale (che in genere differiscono tra loro per peso e dimensioni), le monete grandi e pesanti sono paragonate alla "madre", quelle piccole e leggere al "figlio". Secondo quanto riportato nel Guoyu 國語 (Colloqui fra gli Stati), Shan Qi avrebbe scritto quest'opera nel 524 a.C. in opposizione al re Jing dei Zhou che, proprio in quell'anno, aveva introdotto una riforma monetaria volta alla demonetizzazione delle conchiglie e alla creazione della nuova moneta dall'alto valore nominale, detta dagian, di cui si è parlato in precedenza. Riferimenti ai concetti di moneta, denaro, commercio e circolazione monetaria non mancano nemmeno nelle opere dei grandi maestri del IV sec. a.C. quali Mozi e Mencio. Riguardo agli aspetti strettamente legati alla moneta, la scuola chiamata "mohista", dal nome del suo fondatore, esprimeva delle idee che ricordano quelle di Aristotele: secondo i mohisti ogni bene avrebbe un doppio uso, uno che gli viene dalla sua natura intrinseca ed uno di tipo commerciale. Su questa base essi ritenevano che tutti gli oggetti potessero essere denaro, e che la moneta fosse una merce.²² Riferimenti importanti che aiutano a delineare il quadro del pensiero monetario della Cina preimperiale sono contenuti anche in uno dei famosi "Quattro Libri". Nel quarto capitolo del terzo libro del Mengzi 孟子 (Mencio), intitolato "Teng Wen gong shang" 滕文公上 (Wen signore di Teng, parte prima), è riportato il dialogo tra Mencio e il discepolo Chen Xiang, nel corso del quale si esprime un'interessante punto di vista sul valore intrinseco degli oggetti. Riprendendo il concetto secondo

^{19 &}quot;egli": Fuxi, mitico fondatore della civiltà cinese.

²⁰ Wilhelm, 1991, p. 356.

²¹ Karlgren, 1950, p. 244. La poesia è databile all'inizio del primo millennio a.C. Le parole cinesi tradotte da Karlgren con *spades* e *hoes* sono rispettivamente *qian* e *bo*. Il *bo* era un attrezzo agricolo simile ad una vanga che, con buona probabilità, ispirò la coniazione dell'antica vanga moneta *bu*; il termine *qian*, invece, che nei secoli a seguire sarà utilizzato con il significato di "denaro, moneta", in origine indicava la parte metallica delle zappe. Entrambi i lemmi hanno dunque una doppia valenza, agricola e numismatica.

²² Xiao, 1987, p. 32.

il quale più un bene è raro e più è prezioso, Mencio dice: 夫物之不齊, 物之情也。或 相倍蓰,或相什伯,或相千萬。子比而同之,是亂天下也。巨屨小屨同賈,人豈為之 哉。從許子之道, 相率而為偽者也, 惡能治國家。"It is the nature of things to be of unequal quality. Some are twice, some five times, some ten times, some a hundred times, some a thousand times, some ten thousand times as valuable as others. If you reduce them all to the same standard, that must throw the kingdom into confusion".23 Tutte queste brevi considerazioni di interesse numismatico, inserite all'interno di opere di grande valore filosofico, sebbene non diano all'oggetto moneta la giusta attenzione, sono comunque fondamentali per la ricostruzione delle prime fasi della numismatica in Cina e, allo stesso tempo, ci informano che l'importanza riconosciuta a questa scienza fin dai primordi fu tale da indurre tutti i più grandi pensatori dell'epoca a soffermarsi, seppur brevemente, quest'argomento dal forte impatto sociale. La prima opera interamente dedicata alla moneta è il Guanzi 管子 (id.), considerato il primo vero trattato di economia e di politica monetaria della storia cinese. Attribuito generalmente a Guan Zhong, uomo politico del regno di Oi, il Guanzi è un'opera collettiva compilata nel corso del periodo delle Primavere ed Autunni (770-476 a.C.) da importanti statisti ed economi del tempo. In esso si trattano principalmente temi legati alla moneta, al commercio e alle finanze pubbliche. Il capitolo più importante in questo senso è il "Qingzhong" 輕重 (Pesi). Diversamente dalle opere prodotte nel corso delle Primavere ed Autunni e degli Stati Combattenti, il pensiero monetario della dinastia degli Han Occidentali (206 a.C.-25 d.C.) rispecchia la complessità di un sistema in cerca del proprio equilibrio (che sarà raggiunto solo nel 118 a.C. con la coniazione della moneta wuzhu). Nel caos generato dalle continue sostituzioni monetarie messe in atto dalle autorità preposte alla coniazione, molti furono i pensatori che nelle loro opere diedero voce al disagio e all'incertezza economica del tempo. Importanti opere con riferimenti di carattere numismatico per il periodo in questione sono lo Yantielun 鹽鉄論 (Discussioni sul sale e sul ferro) di Huan Kuan, il capitolo intitolato "Shihuozhi" 食貨志 (Monografia sul cibo e sul denaro) contenuto nello Hanshu 漢書 (Storia degli Han), e soprattutto lo Shiji 史記 (Memorie di uno Storico) di Sima Qian. Un altro testo interessante per la ricostruzione degli studi numismatici cinesi è il Oianshenlun 錢神論 (Dissertazioni intorno all'essenza del Denaro) di Lu Bao: redatto nel III secolo, nel corso della dinastia dei Jin Occidentali (265-316), in esso si evidenzia il caos imperante nell'economia del tempo e l'esaltazione dell'oggetto moneta assume tratti quasi feticisti. Tuttavia, tutti i testi citati finora non contengono che brevi appendici a carattere numismatico inserite all'interno di opere più ampie, di interesse principalmente storico. Per avere un testo che si occupi esclusivamente di temi legati alla numismatica bisognerà attendere il Medioevo cinese. Il primo vero testo numismatico cinese è il Qianzhi 錢志 (Annali della moneta) di Liu Qian, datato 484-550, seguito dal Qianpu 錢普 (Catalogo delle Monete) di Gu Xuan, redatto nel corso della dinastia Liang (502-557). Sfortunatamente, nessuno dei due è sopravvissuto nella sua forma originaria, ed entrambi sono giunti fino a noi solo nei resoconti dei

²³ Legge, 1970, p. 256.

numismatici delle epoche successive. L'importanza dell'opera di Gu Xuan fu tale che, nel corso della dinastia Tang, il letterato Feng Yan compilò il Xu Qianpu 續錢 普 (Seguito al *Qianpu*). Nel corso della dinastia Song, poi, il crescente interesse per i ritrovamenti archeologici stimolò un rinnovato interesse per le monete. Le leggende sulle monete antiche erano difficili da decifrare e poche erano le fonti valide cui poter far riferimento per la loro interpretazione. Questo, in combinazione con la passione Song per i miti e le leggende, generò una produzione di opere sulla numismatica non propriamente scientifiche. Tra queste, la migliore in assoluto fu il Guquan 古泉 (Monete antiche), redatto verso la fine del XII secolo nel corso della dinastia dei Song Meridionali (1127-1279) da Hong Zun (1120-74). La grande svolta agli studi numismatici cinesi si ebbe solo nel corso della dinastia Qing, con la redazione di opere come il Qianlu 錢錄 (Annotazioni sulla moneta), in cui si discute ampiamente il problema della datazione della vanga moneta e del coltello moneta, o il Jijin suojian lu 吉金所見錄 (Trascrizioni delle monete che ho visto, 1819) di Chu Shangling, che mostra un approccio più serio e scientifico all'identificazione delle monete antiche. Una delle opere senza dubbio più importanti di tutta la storia degli studi numismatici cinesi resta il Guquanhui 古泉匯 (Collezione di monete antiche), redatto dal collezionista nonché studioso di oggetti e monete antiche Li Zuoxian. Pubblicato nel 1864 in 64 volumi, questa è un'opera maestosa, ancora oggi punto di riferimento indispensabile per lo studio e la comprensione delle monete cinesi antiche. Nato dallo studio attento e meticoloso di oltre 6000 pezzi provenienti da collezioni sia pubbliche che private, il Guquanhui contiene sezioni su ognuna delle innumerevoli tipologie di monete circolate in Cina dagli albori della civiltà fino alla dinastia Ming, assieme ad un'analisi dei coni e dei materiali monetari utilizzati nelle varie epoche. Li Zuoxian collaborò anche con l'amico e collega Bao Kang alla realizzazione del Xuquanhui 續泉匯 (Seguito della collezione di monete), altra importante opera numismatica in 14 volumi e 2 appendici pubblicata nel 1875. Con la fine dell'Impero e la fondazione della prima Repubblica nel 1911, la numismatica cinese si incamminò verso percorsi nuovi, fatti di crescita e di sviluppo. Un importante passo in questo senso è stato segnato dalla pubblicazione, avvenuta nel 1938, del Guqian da cidian 古錢大辭典 (Grande Dizionario delle Monete Antiche) ad opera dello studioso di finanza Ding Fubao. Questo dizionario è un compendio del sapere numismatico degli anni '30, ricco di materiali e di approfondimenti sulle monete cinesi antiche, ancora oggi importante strumento di analisi e di studio per quanti intendano avvicinarsi a questa disciplina. Nonostante la fondazione a Shanghai nel 1940 della prima società numismatica cinese, la Quanbi Xueshe 泉幣學社 (Società Numismatica), che curò tra l'altro la pubblicazione della prima rivista specializzata Quanbi 泉幣 (Monete), solo con la nascita della Repubblica Popolare Cinese, nel 1949, la numismatica cinese è entrata nella sua fase "moderna", una fase in cui è stata finalmente riconosciuta come una disciplina autonoma a tutti gli effetti, e non più soltanto una branca dell'archeologia e dell'epigrafia (non a caso detta, in cinese, jinshixue 金石學 "lo studio delle iscrizioni sul metallo e sulla pietra"). Un valido aiuto in questo senso è senza dubbio venuto dalla fondazione, nel 1982, della Zhongguo Qianbi Xuehui 中國錢幣學會 (Società Numismatica Cinese), a seguito della politica di

apertura di Deng Xiaoping. Nei primi anni di attività, la Società Numismatica Cinese si è occupata esclusivamente delle monete cinesi per eccellenza, ovvero quelle di tipo cash, prestando pochissima attenzione alle altre monete della storia nazionale ed internazionale. In seguito all'intensificarsi dei rapporti internazionali, i suoi membri hanno maturato la consapevolezza che la Società Numismatica Cinese non poteva chiudersi al riparo della Grande Muraglia, limitandosi ad operare solo all'interno del territorio nazionale: essa doveva piuttosto aprirsi e farsi portavoce di quella cultura numismatica orientale tanto peculiare quanto sconosciuta al resto del mondo. Pertanto, a partire dal 1983, al fianco della Commissione per le Monete Cinesi Antiche (Zhongguo Gudai Qianbi Weiyuanhui 中國古代錢幣委員會), e della Commissione per le Monete Cinesi Moderne (Zhongguo Jinxiandai Qianbi Weiyuanhui 中國近現代錢幣委員會), sono state create una Commissione per le Monete Straniere (Waiguo Qianbi Weiyuanhui 外國 錢幣委員會), ed una Commissione per la Storia Monetaria (Huobi shi Weiyuanhui 貨幣史委員會). Ad oggi, la società Numismatica Cinese ha sedi sparse su tutto il territorio nazionale, con le filiali più importanti nelle città di Pechino, Shanghai e Tianjin. A partire dal 1983 la Società Numismatica Cinese cura, in collaborazione con il Museo Numismatico Cinese (Zhongguo Qianbi Bowuguan, con sede a Pechino), la pubblicazione di una rivista trimestrale di circa 80 pagine dal titolo Zhongguo Qianbi 中國錢幣 (Monete Cinesi) e sottotitolo inglese China Numismatics. Attualmente questa rivista accoglie articoli che si occupano principalmente di temi legati alla numismatica cinese, sebbene non trascuri quelli relativi alla numismatica internazionale. Lo scopo della rivista, oltre agli studi e alle ricerche in campo numismatico, è anche quello di mettere in contatto studiosi e collezionisti fornendo notizie, aggiornamenti e materiali sempre nuovi. Questo periodico si compone di un forum numismatico, di sezioni dedicate alla storia della moneta, alle discussioni sui ritrovamenti archeologici, sulla funzione delle banche e della cartamoneta. Per garantire una maggiore diffusione dei propri contenuti in tutti gli ambienti e rendersi comprensibile anche all'estero, questa rivista ha unificato, nei suoi articoli, le misure in millimetri e in grammi, tutte rigorosamente espresse in cifre arabe. Grazie all'azione della Società Numismatica Cinese e a quella della sua rivista, oggi gli studi numismatici in Cina sono ritenuti di grande aiuto per lo studio e lo sviluppo della storia e dell'economia del paese, nonché per la comprensione delle condizioni delle finanze, delle politiche statali, della società, della cultura, delle relazioni internazionali e della circolazione di beni nella Cina di oggi e di ieri.

Il XX secolo è stato, dunque, un secolo di rinnovamento per gli studi numismatici in Cina: grazie al fermento negli scavi archeologici è stato possibile portare alla luce una grossa quantità di materiale numismatico di notevole importanza che ha fornito agli studiosi quei dati scientifici che ancora mancavano alle loro ricerche. Studiando le tombe e i corredi funerari è stato possibile datare con esattezza le monete ivi ritrovate e delinearne un processo di evoluzione storica. Inoltre, grazie allo sviluppo dell'epigrafia e all'analisi delle leggende, si sono acquisiti nuovi dati che hanno integrato le conoscenze sulla vita e l'organizzazione sociale delle epoche passate. I progressi compiuti da altre discipline, quali lo studio delle minoranze dialettali, l'analisi dei metalli portata avanti con metodi chimici, la

datazione al carbonio ecc., hanno fornito ai ricercatori nuovi ed interessanti spunti, permettendo alla numismatica di progredire rapidamente. Frutto di questa nuova tendenza della numismatica cinese è stata la pubblicazione a Shanghai, nel 1965, di uno degli studi più importanti sulla storia della numismatica cinese. Parlo della Zhongguo Huobi Shi 中國貨幣史 (Storia monetaria della Cina) di Peng Xinwei, in due volumi (vol. 1: Dalle origini ai Song; vol. 2: Dai Liao ai Qing), che tratta la storia della monetazione cinese partendo dalle proto-monete delle origini fino alle monete della dinastia Qing. Quest'opera non si basa solo su fonti cinesi ma anche su studi condotti in Occidente come diari, gazzette, documenti archeologici e lavori sull'economia e sull'amministrazione statale cinese. Tradotta in inglese nel 1994 da E. Kaplan, con le sue 122 illustrazioni questa è in assoluto l'opera più completa sulla storia della moneta cinese ed è fondamentale per la comprensione e lo studio della numismatica cinese. Con lo stesso impulso innovatore è iniziata a Shanghai, nel 1988, la pubblicazione di un'opera monumentale in 12 volumi dal titolo Zhongguo lidai huobi daxi 中國歷代貨幣大係 (Grande enciclopedia delle monete delle passate dinastie), a cura di Ma Feihai. Gli enormi volumi di cui si compone (11x15", vol. 1 Xian Qin huo bi 先秦货币, vol. 2 Qin Han San Guo Liang Jin Nan Bei Chao huo bi 秦汉三国两晋南北朝货币, vol. 3 Sui Tang Wu Dai Shi Guo huo bi 隋唐 五代十国货币, vol. 4 Song Liao Xi Xia Jin huo bi 宋辽西夏金货币, vol. 5 Yuan Ming huo bi 元明货币, vol. 6 Qing qian bi 清钱币, vol. 7 Qing zhi bi 清纸币, vol. 8 Qing Min Guo yin ding ying yuan tong yuan 清民国银锭银元铜元, vol. 9 Min guo shi qi guo jia yin hang di fang yin hang zhi bi 民国时期国家银行地方银行纸币, vol. 10 Min guo shi qi shang ye yin hang zhi bi 民国时期商业银行纸币, vol. 11 Xin min zhu zhu yi ge min shi qi ren min huo bi 新民主主义革命时期人民货币, vol. 12 Qian bi xue lu ya sheng qian wai guo gu qian bi 钱币学录厌胜钱外国古钱币), trattano la storia della moneta cinese dagli albori ai giorni nostri, con volumi dedicati anche alla cartamoneta, all'azione delle banche e alle cosiddette "monete augurali" (yashengqian 壓勝錢), le quali hanno occupato sempre un posto privilegiato nella monetazione privata cinese. A metà degli anni '90 anche la casa editrice Zhonghua Shuju ha iniziato la pubblicazione di una collana sulla storia della monetazione cinese dal titolo Zhongguo Qianbi da cidian 中國錢幣大詞典 (Grande dizionario delle monete cinesi). Nei dieci volumi di cui si compone (vol. 1 Xian Qin bian 先秦編, vol. 2 Qin Han bian 秦漢編, vol. 3 Wei Jin Nan Bei Chao Sui bian 魏晉南北朝隋編, vol. 4 Tang Wu Dai Shi Guo bian 唐五代十國編, vol. 5 Song Liao Xi Xia Jin bian 宋遼西夏 金編, vol. 6 Yuan Ming Qing bian 元明清編, vol. 7 Min Guo bian 民國編, vol. 8 Kaogu bian 考古編, vol. 9 Quanren zhushu bian 泉人著述編, vol. 10 Fulu bian 附錄 編), questo dizionario tratta la storia della monetazione cinese dalle origini ai giorni nostri attraverso lo studio, coadiuvato da immagini in bianco e nero, di ogni tipologia di moneta cinese fino ad oggi nota. Grazie alle informazioni elencate in perfetto ordine cronologico in base ai ritrovamenti archeologici, questi volumi occupano una posizione di prestigio all'interno degli studi numismatici del periodo moderno. Agli anni '90 risalgono anche l'opera collettiva Qin Han qian fan 秦漢錢范 (Coni monetari dei Qin e degli Han, 1992), edita dalla Società Numismatica dello Shaanxi, il Qin Han qianbi yanjiu 秦漢錢幣研究 (Studio sulle monete Qin e Han, 1997), di Jiang Ruoshi e l'eccellente lavoro di He Lin Qianbixue

cihui jianshi 錢幣學詞彙簡釋 (Breve introduzione alla terminologia numismatica cinese, 1999). I due volumi del *Banliang kao* 半兩攷 (Studio sulle monete *banliang*) di Doo Wai-San risalgono invece al 2000.

Per quanto riguarda la tradizione di studi occidentali sulla numismatica cinese è possibile affermare che, nel corso del XX secolo, l'interesse di un nutrito gruppo di studiosi nei confronti della numismatica cinese ha prodotto una letteratura di un certo calibro sull'argomento. Detta letteratura può essere facilmente divisa in categorie distinte, secondo l'aspetto della numismatica cinese cui rivolgono particolare attenzione. Vedremo così come delle opere siano essenzialmente orientate verso la storia monetaria, altre, in forma di cataloghi più o meno complessi, improntate sul collezionismo e come altre ancora siano semplicemente dei listini o delle guide ai prezzi di monete, banconote e affini per agevolare il commercio e lo scambio tra i collezionisti. Tra gli studi a carattere storico sulla monetazione cinese compiuti in Occidente, i più importanti sono senza dubbio attribuibili ad A. B. Coole. Il suo Coins in China's History (Monete nella storia cinese), pubblicato a Tianjin nel 1937, è una rassegna sulle monete cinesi dalle origini alla Repubblica, ricca di immagini e con un'appendice di circa 60 pagine sulla cronologia dinastica della Cina, completa degli avvenimenti storici più importanti. Dello stesso autore è anche Encyclopedia of Chinese Coins (Enciclopedia delle monete cinesi), in 7 volumi pubblicati negli Stati Uniti tra il 1967 ed il 1981. Coadiuvato da illustrazioni in bianco e nero, l'autore passa in rassegna i coltelli, le vanghe e le monete di tipo cash circolate in Cina nel corso delle dinastie Shang e Zhou. Lo studio delle monete è qui arricchito da una breve analisi lessicografica delle singole leggende e da un volume dedicato alla bibliografia sulla numismatica dell'Estremo Oriente. Per comprendere a fondo la storia della monetazione cinese, importanti sono anche i lavori di E. Kann. In particolare, The Currencies of China: an investigation of gold and silver transactions affecting China (Le monete della Cina: una ricerca sulle transazioni in oro e argento in Cina) pubblicato a Shanghai nel 1927, e Illustrated catalogue of Chinese Coins (Gold, Silver, Nickel and Aluminium) [Catalogo illustrato delle monete cinesi (Oro, argento, nickel e alluminio)], pubblicato a Hong Kong nel 1954, sono tra gli studi migliori di questo autore che spesso ha il pregio di mettere in risalto aspetti della storia monetaria cinese tralasciati dalla maggioranza degli studiosi nazionali ed internazionali. Ad oggi però, il lavoro il più aggiornato e completo sull'argomento è attribuibile a F. Thierry. Il suo Monnaies chinoises: L'Antiquité pré-impériale (des origines à 221 av. J-C.) [Monete cinesi: l'antichità preimperiale (dalle origini al 221 a.C.)] del 1997, è un prezioso catalogo sulle monete del periodo pre-imperiale, arricchito da notizie sulla storia numismatica prima della nascita delle monete circolari. Buono anche il secondo volume, Monnaies chinoises: Des Qin aux Cinq Dynasties (Monete cinesi: dai Qin alle Cinque Dinastie) pubblicato nel 2003. Indispensabili in questo tipo di studio sono infine i lavori di Helen Wang del British Museum. In Money on the Silk Road (British Museum Press, 2004), l'autrice analizza le monete dell'Asia Centro-orientale di un periodo che copre circa 900 anni basandosi soprattutto sui ritrovamenti archeologici. Metallurgical Analysis of Chinese Coins at the British Museum (British Museum Press, 2005), edito da Helen Wang, Michael Cowell, Joe Cribb e Sheridan Bowman,

contiene, invece, i risultati delle analisi metallurgiche condotte al British Museum ed è arricchito da schede tecniche e foto delle monete oggetto di indagine. In questo libro sono presenti anche un'introduzione a cura di Joe Cribb, commenti di Michael Cowell nonché un estratto in inglese del nuovo libro di Zhou Weirong Chinese Coins: Alloy Composition and Metallurgical Research. Interessanti sono anche i volumi in lingua inglese pubblicati negli anni '50 da cinesi d'oltremare come Early Chinese Coinage (Prima monetazione cinese) di Wang Yü-chüan (1951), e Money and credit in China, a short history (Monografia sulla moneta e sul credito in China) di Yang Liansheng (1952). Comprensibilmente non aggiornati sui più recenti ritrovamenti archeologici, entrambi possono considerati una buona introduzione alla storia numismatica cinese per quanti siano alle prime armi o non necessitino di studi particolarmente approfonditi sull'argomento. Un contributo importante in lingua inglese viene dalla stessa Società Numismatica di Shanghai la quale, proprio in questi anni sta pubblicando una collana dal titolo Shanghai Encyclopedia (Enciclopedia di Shanghai). Gli enormi volumi di cui si compone (11x15", 600-1200 pagine circa) sono attualmente considerati l'opera più completa sulla monetazione cinese mai realizzata, sebbene finora siano stati pubblicati solo 3 dei 6 volumi previsti. Più orientato verso il collezionismo che verso la storia monetaria è il Chinese Currency: The Currency of the Far East (La valuta cinese: la valuta dell'Estremo Oriente) di F. Schjoth, pubblicato a Londra nel 1965. Il catalogo Fisher's Ding (Il Ding di Fisher) di G. A. Fisher è una mera traduzione in inglese del famoso Lidai Guqian Tushuo (Catalogo illustrato delle monete antiche delle passate dinastie), pubblicato nel 1936 da Ding Fubao, così accessibile anche a quanti non conoscono il cinese grazie a trascrizioni fonetiche in pinyin, note chiarificatrici sparse nel testo ed un indice dei nomi dei vari regni cinesi. Meno interessante ma non per questo da tralasciare è Die Lochmünzen Chinas (Le monete cash cinesi) di Herbert Staack, catalogo di monete cash uscito nel 1988 e palesemente ispirato ad opere precedenti, come quelle di Fisher o di Ding Fubao. La sua utilità è di mera consultazione per i collezionisti dato che riferimenti, anche minimi, alla storia monetaria sono praticamente assenti. Tra le guide migliori per l'attribuzione delle monete cinesi ai vari regni troviamo il Comprehensive Finding List of Chinese Cash 618 AD-1912 AD (Elenco generale delle monete cash cinesi 618 d.C.-1912 d.C.) di R. B. White il quale, pubblicato nel 1976, è di facile consultazione anche per lo studioso meno esperto, con un elenco dei nomi dei vari regni ordinati per data e dinastia. La miglior guida ai prezzi è invece Composites: East Asian Cash (Composti: monete cash dell'Asia Orientale) di S. Semans (1981), nel quale sono messi a confronto i prezzi e le offerte dei listini e delle aste private. L'importanza di questo volume è aumentata dalla presenza di sezioni dedicate alle monete cash di Giappone, Vietnam e Corea. Per completare il quadro della letteratura sulla numismatica cinese ricordiamo gli studi più importanti realizzati in Giappone sulle monete cinesi di tipo cash, ovvero Shintei Shōwa Senpu (A Numismatic record of Old Coins newly edited in Showa Era) di Hirao Shusen, pubblicato a Tōkyō tra il 1931 e il 1940, e Toa Senshi (A Numismatic Record of Far Eastern Coins) di Okutaira Mashahiro. Quest'ultimo, pubblicato a Tōkyō nel 1938, è considerato tra i più importanti lavori sulla numismatica dell'Estremo Oriente e in particolare sulle

monete cinesi. In esso sono contenute illustrazioni eccellenti sulle vanghe e sui coltelli moneta. Specializzato sulle monete della dinastia Qing è invece *Shincho Senpu* (Qing *cash*) di Shiro Hanawa (Tōkyō, 1972). Purtroppo oggi la maggior parte di questi volumi è fuori stampa.

Per quanti fossero interessati a leggere o reperire testi sulla numismatica cinese, le possibilità sono, purtroppo, ancora molto limitate. Le fonti in lingua italiana sono esigue e terribilmente parche di informazioni e, a meno di concedersi a letture specialistiche in lingua inglese, francese e soprattutto cinese, non si riuscirà ad avere una visione completa e dettagliata del fenomeno in esame. Da questo punto di vista, la reperibilità delle fonti rappresenta un altro grande ostacolo all'approfondimento di questo tema. Nelle librerie, la scelta dei testi è talmente limitata che, il più delle volte, trovo più adatto parlare di "gamma di titoli NON disponibili" piuttosto che di quelli disponibili. Purtroppo, essendo molti volumi fuori stampa, la pazienza e la contingenza economica personale non sempre sono sufficienti ad ottenere quanto così disperatamente cercato tra gli scaffali o nei terminali delle più fornite librerie. A questa mancanza sopperiscono, in parte, le biblioteche. Sebbene nelle maggiori biblioteche di studi orientali sia possibile reperire qualcuno dei testi considerati essenziali dagli addetti ai lavori, tuttavia nessuna di queste ha una sezione dedicata interamente alla numismatica cinese e i pochi testi utili sono, per la gioia dell'utente, confusi meticolosamente a quelli di storia o, più spesso, di archeologia. Purtroppo lo studioso interessato dovrà compiere giri in lungo e in largo per la penisola prima di riuscire a mettere insieme almeno una parte della bibliografia consigliata. I pochi testi presenti in Italia sulla numismatica cinese, o quantomeno quelli che vale davvero la pena di consultare, sono sparsi tra le varie biblioteche, universitarie e non, a cavallo tra le città di Venezia, Roma, Napoli, Milano e Bologna. Alla luce della mia esperienza personale, in questo tipo di ricerca Internet sembra essere, ancora una volta, un aiuto indispensabile per l'approvvigionamento di quei libri ormai quasi impossibili da reperire. Dico "quasi" perché, attraverso ricerche mirate sul web, con buona probabilità si troveranno notizie utili sulla dislocazione dei testi tra le varie biblioteche, e, grazie a siti e pagine dedicati alla vendita di libri di interesse numismatico e non, sarà possibile comprare direttamente on-line anche quei volumi sulla numismatica cinese da tempo non più disponibili nelle librerie e nelle biblioteche d'Italia.

Il presente lavoro, lungi dall'essere un resoconto esaustivo del fenomeno in esame, si propone semplicemente di dare al lettore un'idea dell'importanza, della complessità e delle tradizioni illustri della numismatica cinese. Questo studio, pone particolare enfasi sugli aspetti filologici e lessicografici della numismatica cinese, e rimanda quanti fossero interessati ad approfondire i temi legati all'evoluzione storica della moneta in Cina ai lavori specifici sull'argomento. Come riferimento si vedano il paragrafo dedicato agli studi numismatici e la bibliografia del presente scritto.

BIBLIOGRAFIA

COOLE A. B., A Bibliography on Far Eastern Numismatology and a Coin Index, Denver, 1967

COOLE A. B., Coins in China History, Tianjin, 1937

COOLE A. B., Encyclopedia of Chinese Coins, 7 voll., Lawrence, MA, 1967-1981

CRIBB J. (a cura di), Money from Cowrie Shells to Credit Cards, London, 1986

FUSCO V., Luci ed Ombre della Premonetazione/Licht und Shatten der prämonetären, Taverne – Lugano, 1992

GAO Hanming 高漢銘, Jianming Guqian Cidian 簡明古錢辭典 [Dizionario conciso delle monete antiche], Nanjing, 1990

GERNET J., Il mondo cinese: dalle prime civiltà alla Repubblica Popolare, Torino, 1978

GRIERSON Ph., Introduzione alla Numismatica, Roma, 1984

Guo Yangang 郭彥崗, Zhongguo Lidai Huobi 中國歷代貨幣 [Antiche monete cinesi], Taipei, 1995

HARTILL D., Cast Chinese Cash, Victoria BC, Canada, 2005

HE Lin 何林, *Qianbixue cihui jianshi* 錢幣學詞彙簡釋 [Breve introduzione alla terminologia numismatica cinese], Beijing, 1999

HU Qiaomu 胡乔木 (a cura di), Zhongguo Dabaike Quanshu 中國大百科全書 [Enciclopedia Cinese], Beijing-Shanghai, 1980-1994

KARLGREN B., Grammata Serica Recensa, Stockholm, 1957

KARLGREN B., The Book of Odes, Stockholm, 1950

KANN E., The Currencies of China, Shanghai, 1927

KANN E., Illustrated catalogue of Chinese Coins (Gold, Silver, Nickel and Aluminium), Hong Kong, 1954

LEE F. E., Currency, Banking and Finance in China, Washington, 1926

LEGGE J., The works of Mencius, translated, with critical and exegetical notes, prolegomena, and corpus index, New York, 1970

MATHEW R. H. (a cura di), Mathew's Chinese English dictionary (A Chinese-English Dictionary Compiled for the China Inland Mission by R. H. Mathew) (1931) Revised American Edition, Cambridge, MA, 2000

MORSE H. B., Trade and Administration in China, London, 1920

PENG Xinwei 彭信威, Zhongguo Huobi Shi 中國貨幣史 [Storia della monetazione cinese], Shanghai, 1965

PIRAZZOLI-T'SERSTEVENS M. (a cura di), L'arte della Cina, Torino, 1996

PULLEYBLANK E. G., Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin, Vancuver, 1991

SABATTINI M. – SANTANGELO P., Storia della Cina. Dalle origini alla fondazione della Repubblica, Roma – Bari, 1986

SAVIO A., Monete Romane, Roma, 2001

SCARPARI M. (a cura di), Antica Cina. La civiltà cinese dalle origini alla Dinastia Tang, Vercelli, 2004

SHI Yufu 石毓符, Zhongguo Huobi Jinrong Shilue 中國錢幣金融史略 [Breve storia della moneta e delle finanza cinese], Tianjin, 1984

TANG Shifu 唐石父, Zhongguo Qianbixue Cidian 中國錢幣學辭典 [Dizionario

Numismatico Cinese], Beijing, 2000

THIERRY F., Monnaies Chinoises: L'Antiquité pré-impériale (des origines à 221 av. J-C.), Paris, 1997

THIERRY F., Monnaies Chinoises: Des Qin aux Cinq Dynasties, Paris, 2003

WAGEL S. R., Chinese Currency and Banking, Shanghai, 1915

WANG H. (a cura di), Metallurgical Analysis of Chinese Coins at the British Museum, London, 2005

WANG Yü-chüan, Early Chinese Coinage, New York, 1951

WILHELM R. (a cura di), Yijing 易經 [Il Classico dei Mutamenti], Milano, 1991

XIAO Qing 萧清, Zhongguo Gudai Huobi Sixiangshi 中國古代貨幣思想史 [Storia del pensiero monetario dell'antica Cina], Beijing, 1987

YANG Liansheng, Money and Credit in China. A Short History, Cambridge, MA, 1952

YU Wei Chao 俞偉超, Zhongguo Guqian Daxi 中國古錢大系 [Grande enciclopedia delle antiche monete cinesi], Chengdu, 1997

ZHAO Ming 昭明 - MA Liqing 马利清 (a cura di), Gudai Huobi 古代貨幣 [Monete antiche], Beijing, 1999

ZHOU Xiang 周祥, Zhongguo zhenxi qianbi 中國珍稀錢幣 [Monete cinesi rare], 3 voll., Shanghai, 1996

GIAPPONE ED ISLĀM CONTATTI STORICO-CULTURALI

Lucia Anna Ciavarella

Non si hanno ancora testimonianze storiche chiare su come e quando la cultura e la religione islamica sia stata introdotta per la prima volta in Giappone. Dato certo è che tale contatto non si è avuto attraverso lo sforzo di gruppi missionari supportati da stati o da organizzazioni religiose, ma piuttosto attraverso scambi commerciali o altre forme di interscambio culturale, soprattutto, tra persone comuni.

Tra i principali studi sul contatto tra il Giappone e il mondo musulmano, quello di maggior rilievo è *Nihon to kaikyoken no bunka-koryu-shi – Meiji izen ni okeru nihonjin no kaikyo oyobi kaikyoken chishiki* [Storia dell'interscambio culturale tra il Giappone e il Mondo musulmano – Le conoscenze giapponesi sull'Islām e il Mondo islamico dal periodo feudale agli inizi dell'era Meiji] di Kobayashi Hajime, pubblicato negli anni '70, che risulta essere l'opera più dettagliata e di maggior importanza accademica esistente sull'argomento.¹

Da questo studio emerge che le relazioni tra Islām e Giappone sono abbastanza recenti rispetto a quelle con altri paesi dell'Asia, Africa ed Europa, anche se il debito che i giapponesi hanno nei confronti del Vicino Oriente è molto antico.

I primi Europei a giungere in Giappone, i portoghesi, sbarcarono nel 1543 a Tanegashima, piccola isola nel sud del Kyūshū, seguiti successivamente da spagnoli, olandesi, ed europei di altra nazionalità, che trasmisero conoscenze ed informazioni totalmente nuove per il Giappone dell'epoca. Attraverso questi contatti, nel corso del XVI secolo, i giapponesi appresero anche molte informazioni sulla civiltà islamica.

Tuttavia, i giapponesi avevano già iniziato a beneficiare di contatti indiretti con la cultura mediorientale già precedentemente, soprattutto attraverso i cinesi. Ad esempio, ritroviamo tra i tesori dello Shōsōin di Nara, medicine, oggetti in vetro e strumenti musicali molto probabilmente provenienti dal Medio Oriente. I tesori dello Shōsōin includono anche un *mushokushi* (o *motsushokushi*), un particolare nido realizzato su una quercia da un tipo di ape trovata in Anatolia, Siria, Iran ed in altre zone della regione.²

Altra testimonianza interessante è il nome di un antico unguento in uso in Giappone, il *mitsudasō*, di cui si hanno solo notizie documentarie, che si ritiene derivi dalla parola persiana *mudosing* o *mudarasingu*.³

Altro riferimento letterario, che riflette l'influenza concreta della cultura mediorientale su quella giapponese, è una poesia scritta intorno al 1294 dal monaco

¹ Kobayashi, 1975.

² Maejima, 1978, p. 8.

³ Ibidem.

Nichiji, discepolo di Nichiren, in cui si fa riferimento all'"emisfero orientale", espressione che mette in evidenza come egli fosse conscio che la terra fosse sferica, e non piatta. Molto probabilmente aveva appreso ciò in Cina. Documenti mostrano che nel 1271 Kubilai Khān aveva fatto costruire un osservatorio a Yenching (attuale Pechino) da un astronomo musulmano, Jamal al-Din, nativo di Bukhara in Asia Centrale, in cui fu installato una sorta di globo in legno, un *kura'i arz* in persiano.⁴

Con la Restaurazione Meiji, il Giappone inizia ad adottare e ad assorbire rapidamente conoscenze e tecniche occidentali, e ad avere anche contatti diretti con le altre religioni. Sicuramente il Cristianesimo era stata la sola religione che aveva avuto, fino a quel momento, una forte influenza sulla cultura e sul popolo giapponese attraverso l'attività del missionariato. Fu solo nel 1876 che la religione islamica iniziò ad essere conosciuta dai giapponesi per la prima volta come parte del pensiero religioso occidentale.

Dopo oltre due secoli di isolamento dovuto alla politica del *sakoku* ("paese in catene") adottata dallo shogunato Tokugawa, i giapponesi iniziano, quindi, a mostrare un grande interesse per il mondo circostante. Un numero crescente di giapponesi inizia a recarsi all'estero, al fine di trovare un modello per la modernizzazione del Paese. All'epoca, il Medio Oriente non era ancora stato totalmente liberato dall'oppressione coloniale, e l'intera regione continuava a vivere un periodo di stagnazione culturale.

Tuttavia, già durante i primi anni dell'epoca Meiji alcuni giapponesi iniziano ad essere consci dell'importanza dell'Islām e del suo mondo.

Nel 1876, appare in Giappone una prima biografia del Profeta Muhammad scritta da un giapponese, Hayashi Tadasu.⁵ In questo modo, l'Islām inizia a trovare un posto nell'immaginario intellettuale dei giapponesi, sebbene solo come parte della storia delle culture. Quest'opera sarà seguita, nel 1889, da un'altra biografia di Muhammad a cura di Inoue Tadashi, e dieci anni dopo apparirà quella di Sakamoto Ken'ichi. Quest'ultimo, come vedremo, sarà anche il primo traduttore del *Corano* in giapponese.

Non si può, infatti, immaginare lo sviluppo dell'Islām in Giappone, senza tener conto della diffusione di una letteratura coranica in lingua giapponese. Molti sono stati gli sforzi per la realizzazione di una traduzione del *Corano* in giapponese condotti da studiosi nipponici, ma la maggior parte di essi hanno tradotto il testo con lo scopo di studiarlo da un punto di vista comparativistico nell'ambito della storia delle religioni, e non solo, quindi, per la predicazione religiosa. Inoltre, nella maggior parte dei casi, il testo principale della traduzione, non è stato affiancato da commentari, che sarebbero stati estremamente importanti per la sua comprensione.⁶

Va, altresì, sottolineato che all'epoca, era certamente difficile studiare l'arabo,

⁴ Okazaki, 1978.

⁵ Maejima, 1978, p. 10.

⁶ Chang, 1986.

lingua in cui il testo era scritto. Per incontrare la domanda dei lettori che volevano leggerlo in una sua versione giapponese, ne fu realizzata e pubblicata una prima traduzione nel 1920, dal titolo *Koran*, in un'opera in due tomi, a cura di Sakamoto Ken'ichi, inclusa nei 15 volumi della "Collezione completa delle Sacre Scritture del Mondo". La traduzione realizzata da un non musulmano con una scarsa conoscenza della lingua araba era basata sulle versioni non arabe di George Salle, del rev. John Medows Rodwell e di Edward Henry Palmer pubblicate a Londra.⁷

Poiché era una traduzione da versioni inglesi, la terminologia coranica non era chiaramente spiegata. In alcuni casi sono usati, addirittura, termini buddhisti, di uso comune nel Paese nell'ambito della terminologia religiosa. In altri casi sono usati termini biblici già tradotti in giapponese e ampiamente diffusi. Va, altresì, sottolineato che all'epoca i giapponesi, incluso lo stesso traduttore, conoscevano ancora troppo poco della cultura arabo-islamica. Anche per questo motivo vi sono errori e passaggi oscuri nella traduzione.⁸

A questa prima traduzione seguirà, nel 1938, la seconda versione giapponese pubblicata questa volta in un unico volume dal titolo "Il Sacro Corano, il Canone dell'Islam", a cura di Takahashi Goro, Bunpachirō Ariga e Mizuho Yamaguchi.⁹

Il dopoguerra vedrà la pubblicazione di varie traduzioni, tra cui *Koran* di Ōgawa Shūmei, apparsa nel febbraio 1950, cinque anni dopo la fine della guerra.¹⁰

Un'altra versione giapponese del *Corano* sarà pubblicata nel 1957, a cura di Izutsu Tashihiko.¹¹ La caratteristica principale di questa versione giapponese del *Corano* è che Izutsu, il suo traduttore, era uno dei pochi studiosi giapponesi dell'Islām ad avere una perfetta conoscenza dell'arabo. Questa traduzione, infatti, sarà realizzata direttamente da una versione in lingua araba.¹² Proprio questa caratteristica la renderà speciale e diversa da tutte le versioni precedenti. Tuttavia, nonostante l'ottima conoscenza della lingua araba e della cultura islamica, anche Izutsu non era un musulmano.

Un'altra traduzione giapponese sarà pubblicata successivamente, nel 1970, da una famosa casa editrice giapponese come un volume inserito nella collana "Capolavori del mondo". Questa traduzione realizzata da Ban Yasunari ed Ikeda Osamu sarà basata sul testo in arabo di una versione egiziana pubblicata nel 1923. Questi due studiosi di lingua araba e di cultura islamica erano professori dell'Università di Studi stranieri di Ōsaka. In questa versione, onde favorire la lettura del testo ad un ampio pubblico, sarà usata una terminologia abbastanza accessibile ai giapponesi, al posto di uno stile letterario classico con difficili termini religiosi. Proprio per attirare l'attenzione del lettore il testo è arricchito con tavole ed illustrazioni.¹³

L'ultima traduzione sarà quella di Ḥaǧǧī cUmar Ryoichi Mita, musulmano

9 Ivi, p. 20.

⁷ Morimoto, 1976, p. 19.

⁸ Ibidem.

¹⁰ Morimoto, 1977, pp. 20-21.

¹¹ Ivi, p. 24.

¹² Flügel, 1869.

¹³ Morimoto, 1977, p. 25.

giapponese, che si dedicherà per tutta la vita all'opera di diffusione della cultura islamica nel Paese. Sebbene il grande lavoro di traduzione fosse indubbiamente il risultato dell'impegno personale di Ḥaǧǧī ʿUmar Mita, va altresì ricordato che molti giapponesi e musulmani stranieri collaborarono all'impresa. Soprattutto, l'assistenza e il supporto, anche finanziario, offerto dal Governo dell'Arabia Saudita e dal *Rabitat Al-Alam Al-Islami* di Mecca rappresenterà un importante momento di cooperazione nella storia dell'Islām in Giappone.¹⁴

Le caratteristiche principali di questa traduzione, pubblicata nel 1972, sono oltre al fatto che è stata realizzata da uno studioso musulmano giapponese, ogni $\bar{a}y\bar{a}t^{15}$ del testo arabo è messa in giustapposizione con la sua traduzione giapponese, e inoltre questa è l'unica completa traduzione del *Corano* in giapponese con delle note esplicative del testo.

Facciamo ora un passo indietro al fine di analizzare quello che è stato un primo contatto diretto tra un paese islamico ed il Giappone.

Il 1889 è forse l'anno più importante per lo sviluppo dell'Islām in Giappone. Infatti, in quell'anno, Abdul Hamid II, Sultano dell'Impero Ottomano inviò dalla Turchia in Giappone un'ambasceria a bordo della fregata *Ertugrul* sotto il comando dell'Ammiraglio Osman Basha, con lo scopo di stabilire relazioni diplomatiche tra i due paesi visto anche il grande sviluppo che il Giappone stava vivendo con la Restaurazione Meiji.

La nave salpata dal porto di Istanbul nel 1889, con un equipaggio di 609 persone, superato il Canale di Suez, dopo aver fatto scalo a Singapore, raggiunse, il 7 giugno 1890, il porto di Yokohama in Giappone. La missione turca fu ricevuta con tutti gli onori dall'Imperatore Meiji, da membri del Governo, e da cittadini giapponesi, ricevendo il benvenuto dell'intera nazione. 16 Dopo un soggiorno di circa tre mesi, il 14 settembre di quell'anno, la nave salpò dal porto di Yokohama per far ritorno in Turchia, ma mentre affrontava le acque del Pacifico occidentale lungo le coste meridionali del Giappone, essa si imbatté in un tifone. Infatti, proprio mentre la nave stava passando per il Capo Kashino, un guasto al faro dell'Isola di Ōshima oscurò la costa meridionale della Penisola di Kii. Era il 16 settembre 1890. La nave si schiantò contro una scogliera, si ribaltò e finì con l'affondare. La missione si trasformò in un disastro. I danni provocati da questa

¹⁴ Morimoto, 1978, pp. 50-51.

¹⁵ I versetti in cui sono divise le *sure* coraniche in arabo si chiamano āyāt ("segni") e non si riferiscono solo alle parole divine, ma anche alle tracce della presenza di Dio nella natura. Ogni āyāt del *Corano* è anche un segno (nell'accezione simbolica o semiotica del termine) che rimanda a un altro livello di realtà, che a sua volta riconferma il messaggio della rivelazione. Il credente che cerca di sviluppare un senso del sacro deve quindi imparare a comprendere allo stesso tempo due "lingue" diverse: l'arabo del *Corano* e il "linguaggio" della natura, che è una manifestazione del linguaggio di Dio. Dio ha creato il mondo come un libro; le sue rivelazioni sono scese sulla terra e sono state raccolte in un libro; di conseguenza, gli esseri umani devono imparare a "leggere" il mondo come se fosse un libro. Cfr. Cornell, 1995, p. 388.

¹⁶ Morimoto, 1979, p. 51.

tempesta furono in parte limitati grazie all'intervento degli abitanti di Ōshima i quali si impegnarono tutti nella cura dei feriti e nel recupero dei corpi degli annegati, mostrando un grande spirito di solidarietà e di amicizia.¹⁷

Il Governo giapponese, colpito dall'incidente, fece del suo meglio per far fronte alla situazione, e organizzò due missioni, mettendo a disposizione due imbarcazioni, per accompagnare i superstiti e le salme in Turchia. Tali missioni avranno luogo nel 1891.

Il governo e il popolo dei due paesi apprezzò il gesto degli abitanti di Ōshima in quella occasione, e ciò divenne la base su cui costruire relazioni ufficiali tra i due paesi. Per commemorare questo evento fu eretto un monumento in memoria delle vittime della *Ertugrul*, in un'area nelle vicinanze di quella dell'incidente l'anno seguente. Questo monumento sarà ricostruito nel 1929 e da allora ogni anno, in occasione dell'anniversario dell'incidente, si organizza una cerimonia commemorativa, alla presenza delle autorità dei due paesi, ed è diventato il simbolo dell'amicizia tra il Giappone e la Turchia.¹⁸

Questo incidente ha rappresentato una delle prime opportunità nella storia per i giapponesi di avere contatti internazionali con il popolo di un paese musulmano.

Fu solo nel 1909, comunque, che la cultura islamica segnò il suo primo impatto religioso sul Giappone attraverso la conversione all'Islām di Mitsutarō Yamaoka, con il nome di 'Umar Yamaoka, e il suo Ḥaǧǧ ("pellegrinaggio") alla Mecca nello stesso anno. Nello stesso periodo un altro giapponese, Bunpachirō Ariga, che si era recato a Bombay, in India, per scopi commerciali, divenne musulmano per influenza di musulmani locali, prendendo il nome di Aḥmad Ariga. Questi due giapponesi sono considerati tra i primi musulmani del Giappone. Dopo il rientro in Patria, sia 'Umar Yamaoka sia Aḥmad Ariga iniziarono la propagazione dell'Islām nel Paese. Con il passar del tempo molti altri giapponesi vennero a stretto contatto con i musulmani di vari paesi dell'Asia, incluso Cina e Sud-est asiatico, molti dei quali abbracciarono la fede islamica.¹⁹

Infatti, sicuramente prima di loro c'era stato un altro musulmano giapponese che aveva compiuto l'Ḥaǧǧ, ovvero Torajirō Yamada (1866-1958), che sarà conosciuto anche con lo pseudonimo di "Shingetsu". Nel 1892, egli si recò in Turchia, dove risedette per 18 anni, ricoprendo un ruolo molto importante nell'ambito dell'amicizia e delle relazioni internazionali tra Giappone e Turchia.

Si ritiene che durante la sua permanenza nel paese egli sia entrato in contatto non solo con i membri del governo turco, ma soprattutto con la popolazione e la cultura turca, riuscendo addirittura ad apprendere l'arabo e a studiare la cultura e la tradizione islamica come un musulmano.²⁰

Comunque, una prima vera e propria comunità musulmana in Giappone si avrà

¹⁸ Morimoto, 1980, b, pp. 14-15.

¹⁷ Higashi, 1899.

¹⁹ Ivi, p. 9.

²⁰ Nakada, 1979.

per la prima volta con l'arrivo di alcune centinaia di rifugiati musulmani turcotatari provenienti dall'Asia Centrale e dalla Russia alla vigilia della rivoluzione Bolscevica. Questi rifugiati musulmani ottennero asilo in Giappone, iniziando una nuova vita stabilendosi inizialmente soprattutto nelle città di Tōkyō, Kōbe e Nagoya, dove iniziarono anche la loro attività religiosa. Il contatto tra questi musulmani e gli abitanti locali portò alla conversione di un certo numero di giapponesi all'Islām, segnando quindi l'aumento dei musulmani di origine giapponese.

Fu poco prima e durante la Seconda Guerra mondiale che le ricerche giapponesi sul Medio Oriente e la civiltà islamica raggiunsero l'apice. In questo periodo furono, infatti, istituiti l'Istituto di Studi Islamici e la Società Islamica Giapponese, che pubblicherà *Islamic Culture*, la prima rivista giapponese dedicata agli studi sulla civiltà islamica. Nell'ottobre 1937 fu istituita l'Associazione Giapponese per la Cultura Islamica, che pubblicherà, invece, la rivista *Islam*. Nell'aprile 1939, la Società Islamica Giapponese darà vita al mensile *The Islamic World*, e l'Istituto di Studi Islamici alla rivista *The Islamic Zone*.

Ma l'elemento più importante nella vita comunitaria e religiosa musulmana sarà la costruzione di una moschea. Gli immigrati musulmani turco-tatari iniziarono a stabilire contatti con musulmani indiani, cinesi e del Sud-Est Asiatico che vivevano nelle loro aree, ed iniziarono a raccogliere donazioni per la costruzione delle moschee. La prima moschea, quella di Kōbe, fu costruita nel 1935 grazie ai grandi sforzi di M. A. K. Bochia e all'aiuto finanziario di un certo Ferozzudin ed altri filantropi. Questa moschea sarà aperta alla preghiera il 2 settembre 1935.²¹

Allo stesso modo, nel 1938, un'altra moschea fu costruita a Tōkyō grazie a Kurban cAlī, un rifugiato turco-tataro, e all'aiuto finanziario di circoli politici ed imprese, quali Mitsui, Mitsubishi, Sumitomo, ecc.²²

Attualmente, la Moschea di Tōkyō è situata nel quartiere di Ōyama nel distretto di Shibuya. Essa fu aperta per la prima volta alla preghiera il 12 maggio 1938, giorno del compleanno del Profeta.²³

La vecchia Moschea fu, comunque, demolita nel 1986 e ricostruita nel 1999 a Yoyogi Uehara, Shibuya-ku, grazie al contributo finanziario del governo Turco. L'istituzione attualmente è anche Centro di Cultura Turca.²⁴

Sempre nel 1938, una moschea fu edificata a Nagoya dai turco-tatari che vivevano nella città. Abdullah Demir Bey, nativo di Ufa, fu il custode della moschea che fu distrutta da un raid aereo il 14 aprile (o 14 maggio) 1945. L'attuale moschea di Nagoya, ubicata al 3-16-20 Imaike, Chikusaku, è stata ricostruita nel 1994, ed è anche usata per la formazione islamica dei bambini musulmani.²⁵

La prima moschea di Ōsaka sarà, invece, inaugurata il 16 dicembre 1977. Alhaj

²¹ AA.VV., 1935, p. 3.

²² Morimoto, 1980, a, p. 76.

²³ Ivi, p. 77.

²⁴ Siddiqi, 2005, p. 4.

²⁵ Morimoto, 1980, b, p. 28.

Muḥammad Muṣṭafā Komura ne divenne il primo *imām*, con Muḥammad Amin Akiyama, Muḥammad Salim Tsukiyama e Alhaj Muḥammad Khalid Kiba come assistenti. Muḥammad ʿAlī Kobayashi fu scelto come primo segretario generale.

Questa moschea sarà la prima in Giappone ad essere stata costruita e gestita da musulmani giapponesi diversamente da quella di Kōbe che fu costruita soprattutto grazie allo sforzo di musulmani provenienti dal Sud-Est Asiatico, e quella di Tōkyō costruita grazie all'impegno dei turco-tatari residenti nel Paese. Il primo *imām* della moschea di Ōsaka, Alhaj Muḥammad Muṣṭafā Komura, è uno dei più anziani leader dei musulmani giapponesi²⁶.

Successivamente si registrerà la fondazione di altre moschee di cui si ricordano: Hikifune (1990), Gyotoku (1991), Asakusa (1991), Iwata (1992), Isesaki (1992), Sakamichi (1993), Otsuka (1993), Nagoya (1994), Toda (1994), Yokohama/Hiyoshi (1995), Ebina (Kanagawa) (1995), Kasukabe/Ichinowari (1995), Kashiwa (1995), Otsuka (1995), Yashio (1999), Kofu/Yamanashi (1999), Machida Musallah (2000), Ikebukuro (2002).

Con la fondazione delle prime moschee fu ottenuto l'elemento più importante della vita della comunità musulmana.

Il Giappone iniziò le operazioni militari in Cina nel 1935, e nel 1941 fu coinvolto nella Seconda Guerra mondiale. Sebbene il Paese combattesse contro le potenze coloniali occidentali, anche durante questo periodo, i soldati giapponesi ebbero l'opportunità di entrare in stretto contatto con popolazioni musulmane sparse nel vasto territorio della Cina e del Sud-Est Asiatico. Questi contatti militari portarono anche allo sviluppo di centri di ricerca e organizzazioni in Giappone patrocinate dalle autorità militari per studi sull'Islām e il mondo musulmano. In questa fase si parlerà, infatti, di "boom islamico" in Giappone. Sotto gli auspici di organizzazioni e centri di ricerca furono pubblicati in rapida successione molti libri e riviste.

Comunque, all'epoca queste organizzazioni ed istituzioni non erano in nessun modo controllate dagli stessi musulmani, né il loro scopo era la propagazione dell'Islām. Di conseguenza, con la sconfitta del Giappone nel 1945 queste organizzazioni e i centri di ricerca scomparvero rapidamente così come erano apparsi sotto il patrocinio del governo militare.²⁷

Il periodo dalla fine della Seconda Guerra Mondiale ad oggi costituisce un'altra fase della storia e dello sviluppo dell'Islām in Giappone. Con la nuova Costituzione giapponese, promulgata dopo la guerra, si garantiva libertà religiosa.

Tuttavia va anche detto che, per molti anni dopo il 1945, gli studi giapponesi sulla cultura mediorientale raggiunsero il punto più basso. Sembrò che molte delle acquisizioni fatte prima e durante la guerra fossero andate perse. Nonostante ciò alcuni studiosi, sopravvissuti alla guerra, continuarono le loro ricerche, riuscendo anche gradualmente a formare giovani studiosi, che diverranno col tempo ricercatori molto preparati in grado anche di parlare una o più lingue

_

²⁶ Ibidem.

²⁷ Morimoto, 1980, b, p. 10.

mediorientali, come l'arabo, il persiano e il turco. Alcuni di essi avranno anche l'opportunità di studiare in Medio Oriente, o semplicemente visitare quelle aree, e quindi accedere ad una notevole mole di documenti in lingua originale.

Questo periodo vede anche la nascita e la rapida diffusione di varie organizzazioni religiose. Nel 1952, un'assemblea di oltre 100 musulmani giapponesi fondò l'attuale Associazione Musulmana Giapponese. Con la nascita di questa Associazione la propagazione della religione islamica in Giappone fece un notevole passo avanti. Grosso modo nello stesso periodo, si registrava, una dopo l'altra, l'indipendenza dei paesi musulmani dell'Asia e dell'Africa, ed in questo modo le relazioni diplomatiche, economiche e gli scambi culturali di questi paesi con il Giappone crebbero rapidamente. Questi scambi portarono nell'Arcipelago ufficiali governativi, studiosi, uomini di affari, tecnici e studenti provenienti da queste aree. In direzione opposta, si verificò, altresì, un flusso di personale giapponese nei paesi musulmani per scopi simili.

Inoltre, sempre più giapponesi iniziarono a mostrare vivo interesse per la lingua araba e la cultura islamica. Giovani giapponesi iniziarono a recarsi nei paesi arabi e musulmani per studiare l'arabo e l'Islām, alcuni di essi diffusero questi insegnamenti in Giappone una volta rientrati in Patria. Soprattutto, l'Università Al-Azhar e altre università dell'Egitto si mostrarono molto disponibili ad accogliere studenti giapponesi musulmani che ottenevano borse di studio per studiare presso quelle istituzioni per un lungo periodo. Questi studenti avranno grandi facilitazioni per lo studio della cultura islamica anche presso i più importanti centri di studio dell'Arabia Saudita, Pakistan, Libia, Iran, Malesia, Indonesia e così via. In Giappone, le ambasciate dei paesi musulmani tra cui Arabia Saudita, Kuwait, Egitto, Pakistan, Libia, Turchia ed Indonesia rafforzarono il loro supporto alle attività islamiche e con il loro contributo l'opera di propagazione dell'Islām in Giappone ebbe un'ulteriore accelerazione, riuscendo ad ottenere l'osservanza delle festività previste della religione islamica, e a realizzare e diffondere una serie di pubblicazioni islamiche.²⁸

Dalle rovine della guerra il Giappone naturalmente dedicò tutti i suoi sforzi per la ricostruzione attraverso un forte processo di industrializzazione del paese. Gran parte dell'energia per il funzionamento delle industrie dipendeva dal petrolio e il 99,8 % della fornitura del petrolio importato proveniva dal Medio Oriente e da altri paesi asiatici. La maggior parte di questi paesi esportatori di petrolio erano musulmani e ciò diede, inaspettatamente, una buona opportunità ai giapponesi di maturare un sempre maggiore interesse per il mondo musulmano, e quindi per l'Islām. In particolar modo, come conseguenza della quarta guerra del Medio Oriente nel 1973, i paesi produttori di petrolio del mondo ebbero una riduzione delle loro scorte e un conseguente aumento dei prezzi. Conosciuto diffusamente come "oil shock", questo evento colpì duramente l'economia giapponese che visse un periodo di recessione.²⁹ Per quanto riguarda i paesi produttori di petrolio, il loro potere economico è cresciuto rapidamente, e mirando al potenziamento dei

²⁹ Itō, 1981, p. 137.

²⁸ Ivi, p. 11.

mercati, l'industrializzato Giappone ha iniziato a muoversi verso sempre più strette relazioni in particolar modo con i paesi arabi e musulmani produttori di petrolio. Da quel momento i mass media giapponesi hanno iniziato a parlare di "boom arabo". Molti articoli sull'Islām e il mondo musulmano furono pubblicati in giornali e riviste e molti programmi sul mondo musulmano e l'Islām furono trasmessi in tv e programmati per radio nel paese. Grazie a questa pubblicità, anche molti giapponesi che non si erano mai interessati all'Islām ebbero la possibilità di vedere filmati del pellegrinaggio a Mecca o ascoltare la chiamata dell'*Azan* o recitazioni del *Corano*. In ambito economico la conoscenza della lingua araba divenne un elemento necessario. Corsi di arabo iniziarono a svolgersi in molte città giapponesi, facendo parlare di "boom dell'arabo".

Nel giugno 1976 quando lo Sceicco Tawfiq Oweida, Presidente del Consiglio Supremo per gli Affari Islamici dell'Egitto, visitò Tōkyō, consigliò alle organizzazioni giapponesi in Giappone, circa 10, di unirsi in una federazione per rendere la loro attività più efficace. In seguito a questo consiglio, fu formato un Coordinamento delle Organizzazioni Islamiche giapponesi, alla cui guida fu posto il prof. Abdul Karim Saitō. Uno dei suoi membri, il Centro Islamico Giapponese, svolgeva la sua attività di propagazione della cultura islamica con il supporto del Rabitat al-Alam al-Islami, di Mecca, e della King Abdul Aziz University, in Arabia Saudita, che erano rappresentate rispettivamente da S. M. Samarrai e da A. R. Siddiqi, e anche da varie altre organizzazioni filantropiche ed individuali del mondo musulmano. Non ci sono dubbi che le attività dei fratelli musulmani stranieri diedero grande beneficio ai musulmani giapponesi. Ma ciò che è più importante, è il fatto che l'opera di propagazione dell'Islām in Giappone ora era portata avanti direttamente dai musulmani giapponesi che saranno sempre più capaci di operare in tal senso, come sottolinea il prof. Ally Hassan El-Samny della Tōkyō Gaikokugo Daigaku, che si è dedicato all'attività islamica in Giappone per circa 50 anni.³⁰

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., The Kobe Muslim Mosque, Kobe, 1935

CHANG Fadlullah Abū Bakr, "The Translations of the Holy Qur'an in Japanese Language", in *Proceedings of the Symposium of the Meanings of the Holy Qur'an*, IRCICA, Istanbul, 1986

CORNELL V. J., in J. L. Esposito (a cura di), Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World, vol. III, New York, 1995, p. 388

FLÜGEL Gustav (a cura di), Corani textus arabicus, ed. III, Lipsiae, 1869

HIGASHI Taisuke, "Toruko teikoku hōnichi shisetsudan no sōnan" [Il tragico incidente della missione ottomana in Giappone], *Hyōrin*, 15, 1899, pp. 99-126

ITŌ Shuntarō, "Islamic Civilization As Seen From Japan: A Non-Western View", in The Japan Foundation (a cura di), *The Islamic World and Japan in Pursuit of Mutual Understanding*, Tōkyō, The Japan Foundation, 1981, pp. 131-138

³⁰ Morimoto, 1980, b, p. 92.

- KOBAYASHI Hajime, Nihon to kaikyoken no bunka-koryu-shi Meiji izen ni okeru nihonjin no kaikyo oyobi kaikyoken chishiki [Storia dell'interscambio culturale tra il Giappone e il Mondo musulmano Le conoscenze giapponesi sull'Islām e il Mondo islamico dal periodo feudale agli inizi dell'era Meiji], Tōkyō, Chūtō Chosekai [Istituto Giapponese per il Medio Oriente], 1975
- MAEJIMA Shinji, "Middle Eastern Culture: A Heritage for Japanese", in The Japan Foundation (a cura di), *Dialogue: Middle East and Japan, Symposium on Cultural Exchange*, Tōkyō, The Japan Foundation, 1978, pp. 7-12
- MORIMOTO Takeo Abū Bakr, "Nihon isurāmu shi hakkutsu" [Nuovi fatti relativi alla storia dell'Islām in Giappone], *Assarāmu*, 15, 1979, pp. 50-56
- MORIMOTO Takeo Abū Bakr, "Pioneers of Islam in Japan", Assarāmu, 23-24, 1981, pp. 114-121, 110-117
- MORIMOTO Takeo Abū Bakr, "Sei Koran Nichiyaku no rekishi" [Storia della traduzione giapponese del *Corano*], *Assarāmu*, 6, 1976, pp. 18-23
- MORIMOTO Takeo Abū Bakr, "Sei Koran Nichiyaku no rekishi" [Storia della traduzione giapponese del *Corano*], *Assarāmu*, 7, 1977, pp. 20-25
- MORIMOTO Takeo Abū Bakr, "Sei Koran Nichiyaku no rekishi" [Storia della traduzione giapponese del *Corano*], *Assarāmu*, 9, 1978, pp. 50-57
- MORIMOTO Takeo Ābū Bakr, "Tōkyō mosuku no enkaku" [Storia della Moschea di Tōkyō], *Assarāmu*, 20, 1980, pp. 76-80, a
- MORIMOTO Takeo Abū Bakr, *Islam in Japan. Its Past, Present and Future,* Tōkyō, Islamic Center Japan, 1980, b
- NAKADA Yoshinobu, "Nihonjin musurimu dai-ichigo wa dareka" [Chi è stato il primo musulmano giapponese?], *Ajia Afurika shiryō tsūhō*, 17, 1979, pp. 28-32
- OKAZAKI Takashi, "The Eastward Movement of Mideastern Civililization. An Archaelogical and Historical Perspective", in The Japan Foundation (a cura di), Dialogue: Middle East and Japan, Symposium on Cultural Exchange, Tōkyō, The Japan Foundation, 1978, pp. 104-113
- SIDDIQI Muḥammad Abdul Rahman, *Islam in Japan. History and Prospects*, International Muslim Center Japan, Saitama, 2005

L'ESPRESSIONE DEL SÉ AL FEMMINILE: DUE LETTERE DI LIANG MENGZHAO

Maria Cigliano

A ben guardare, il pregio [delle lettere] si fonda sulla scelta delle parole più appropriate a dar sfogo alle trattenute emozioni, in un assortimento di tinte eleganti; [la scrittura] scorrevole, deve essere docile all'ispirazione, e così soave da arrecare diletto. Se il linguaggio è limpido e spontaneo, la voce del cuore trova in esso la sua più autentica espressione. (Wenxin diaolong, XXV)¹

1. Il genere epistolare, uno squarcio sul privato

La corrispondenza epistolare riveste un ruolo di grande rilievo per la conoscenza della società cinese e del suo sviluppo nel corso dei secoli. Le lettere scambiate tra funzionari, tra parenti e amici, tra donne, oltre al loro valore stilistico e formale, sono utili documenti storico-sociali che più di altre forme di letteratura scritta, forse stilisticamente più complesse e raffinate, offrono interessanti informazioni non solo sulla vita pubblica, ma anche sulla vita privata dei letterati e delle loro famiglie, sulle loro attività, sulle loro relazioni umane, sullo sviluppo della morale e dei comportamenti sociali. Raccolte nel corso dei secoli in miscellanee antologiche o in monografie di singoli autori, le lettere si presentano sia come comunicazioni ufficiali, nelle quali il contenuto è essenzialmente formale e arricchito da eleganti espressioni accademiche, sia come comunicazioni private, con un contenuto di carattere più personale, racchiuso in una forma più semplice e comprensibile. Questa seconda categoria si rivela quella di maggior interesse per lo studio della società cinese, in quanto, attraverso le notizie rintracciabili nelle composizioni, si ottengono informazioni sui modelli di comportamento sociale che caratterizzano un determinato periodo storico, che lo differenziano per stili di vita e orientamenti. Dalle lettere private si rintracciano notizie non solo sulla vita materiale, ma anche sulla vita intima, soggettiva e di relazione del mondo maschile e femminile.

Nella seconda metà del sedicesimo secolo la Cina vive un momento di grandi cambiamenti economici, sociali, politici, filosofici ed etici. Nuove tendenze di pensiero stimolano i primi tentativi di riflessione sull'individuo, spostano l'interesse sul privato, polarizzano l'attenzione sui sentimenti umani, teorizzano le emozioni (qing 情), che legano insieme i vari ambiti della vita, motivando e

¹ Liu, 1995, p. 184.

giustificando comportamenti maschili e femminili.² Non più temute o imbrigliate dall'etica confuciana, come in passato, le emozioni vengono considerate il vero sentimento, e il rituale, da sempre al centro della vita sociale e relazionale, viene visto ora come un filtro che ne impedisce la naturale espressione. Dalla riflessione sul sé scaturisce da un lato un nuovo culto della natura e la ricerca dell'isolamento, dall'altro una più profonda considerazione per la vita intima ed affettiva.

La maggiore varietà dei contenuti e l'originalità dei temi affrontati nelle composizioni determinano anche la necessità di uno stile più libero, meno condizionato da schemi prosodici e regole metriche. Generi letterari da sempre considerati minori (xiaoping 小品),³ come la saggistica di viaggio (youji sanwen 游記散文), la diaristica (riji sanwen 日記散文) e la corrispondenza epistolare (shuxin sanwen 書信散文), assumono una posizione di rilievo nel panorama letterario di quegli anni. L'attenzione rivolta agli affetti familiari e all'amicizia produce uno sviluppo notevole soprattutto di questa ultima categoria di scritti: le lettere scambiate all'interno del nucleo familiare (jiashu 家書), tra fratelli e sorelle, tra marito e moglie, tra madri e figlie diventano specchio del privato, il miglior mezzo di espressione delle proprie emozioni e del bisogno di comunicarle. Viene così confermato ciò che già era stato riconosciuto dieci secoli prima nel Wenxin diaolong, dove le jiashu venivano apprezzate per le lunghe frasi, non mero ornamento letterario, ma manifestazioni di sentimenti e affetti, e per le parole intime contenute in esse, che avevano spesso il pregio di una facile comprensione per il destinatario.

2. I manuali del sedicesimo e diciassettesimo secolo

Se è possibile rintracciare lettere ufficiali e private di funzionari e letterati anche in testi di epoca Han, collezionate per preservarne soprattutto il valore calligrafico,⁴ è solo dalla fine della dinastia Yuan che vengono pubblicati dettagliati manuali di composizione per offrire ad un più ampio pubblico modelli epistolari per ogni occasione e per ogni categoria sociale in grado di scriverne. Durante la successiva dinastia Ming il fenomeno si sviluppa in maniera accentuata, al punto che ci si trova in presenza di una vera fioritura di tale manualistica, evidentemente in risposta alla sempre crescente richiesta delle classi emergenti. Con lo sviluppo

² Quasi un secolo dopo, nel 1631 Feng Menglong 馮夢龍 scriverà: "Le cose di questo mondo sono come monete sparse e le emozioni (*qing*) sono la stringa che le tiene insieme". Feng Menglong, *Qingshi leilüe* 情史類略 [Compendio di storia delle emozioni], cit. in Berg, 2006, p. 321.

³ Già Liu Xie (465-520) nella sua opera, *Wenxin diaolong*, scriveva: "A ben guardare, queste forme rientrano tutte nell'ambito della scrittura, ... Ma anche uomini di grande talento e insigni scrittori dedicano poca attenzione alle forme minori; in ciò simili a Jiu Fangyan che ben sapeva riconoscere un buon cavallo ma non badava al colore né al sesso". Si fa qui riferimento ad un passo dello *Huainanzi* 淮南子, Liu, 1995, p. 188.

⁴ Due numeri della rivista *Renditions* sono interamente dedicati alle lettere private scritte da funzionari soprattutto in ambito familiare a partire dall'epoca Han. Molto interessanti sono le lettere scambiate tra mariti e mogli, come quella scritta da Xu Shu 敘淑 (II sec. d.C.) al marito lontano, dove ella si meraviglia, con tono ironico, sui ricchi doni che il marito le ha inviato forse per farsi perdonare la sua assenza. *Renditions*, 1994, nn. 41-42, p. 3. O la più recente lettera di Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929), dove egli confessa alla moglie il suo amore per un'altra donna, una giovane interprete cinese conosciuta durante il suo esilio alle Hawaii. *Ivi*, pp. 153-159.

dell'economia, con il diffondersi di nuove attività commerciali, con le maggiori opportunità di mobilità sociale soprattutto per i ceti inferiori, il pubblico dei lettori si era ampliato e diversificato sempre più e la crescente richiesta di informazione e di cultura da parte di mercanti, artigiani e contadini ricchi aveva stimolato l'editoria statale e privata a produrre opere che potessero rispondere alle esigenze di una platea più eterogenea e meno raffinata.⁵ I nuovi manuali che in gran numero andavano realizzandosi erano destinati ad ogni categoria sociale e i modelli prevedevano ogni genere di estensori (insegnanti, studenti, monaci, donne di rango più o meno elevato) e destinatari (membri della famiglia, amici, colleghi). In manuali, spesso economicamente molto accessibili e diffusi anche in edizioni pirata, che stanno a testimoniarne un evidente successo di pubblico, venivano stabiliti i modelli di composizione epistolare e gli standard di linguaggio, con precise formule di apertura, sviluppo e chiusura, per ogni occasione e ogni soggetto. Le lettere erano suddivise in categorie, definite in base all'argomento da trattare, alla circostanza che ne motivava la compilazione, al tipo di scrittura da utilizzare, tenendo conto del livello culturale dello scrivente e del rapporto che esisteva con il destinatario. Di questi manuali furono autori anche famosi scrittori, quali Feng Menglong, al quale è stata attribuita la raccolta dal titolo Zhemei jian 折 梅箋 (Lettere su ramoscelli di pruno), dedicata in particolare alla corrispondenza familiare e nella quale le lettere, selezionate in base a precise tipologie,6 sono precedute da un'introduzione che ne spiega le possibili motivazioni ed il contesto nel quale redigerle.

Nei manuali le lettere private vengono definite con il termine *shu* 書, per distinguerle da quelle pubbliche, *zou* 奏, scritte dai funzionari in occasioni ufficiali. All'interno di queste due grandi categorie sono contenuti sottogruppi minori, le cui definizioni prendono spunto da alcuni fattori determinanti, quali la forma di scrittura, la lunghezza del testo, il metodo utilizzato per la consegna o il sistema di custodia.⁷ Nei manuali di lettere private non mancano mai le lettere ai familiari, indicate con lo specifico termine *jiashu*, e in particolare quelle scambiate tra marito e moglie, caratterizzate da formule prestabilite che si adattavano ad ogni occasione della vita, positiva o negativa, gioiosa o triste.⁸ I curatori di tali manuali fanno

_

⁵ A partire dalla metà del XVI secolo, le case editrici private, ivi comprese quelle che facevano capo ad accademie e templi, iniziarono a proliferare in risposta alle nuove esigenze. Brokaw – Chow, 2005, p. 25. ⁶ Feng Menglong suddivide le lettere in quattro categorie: 1. lettere tra marito e moglie, 2. lettere indirizzate a coloro che vivono nei quartieri interni, 3. lettere per gli amici maschi, 4. lettere per le cortigiane. Lowry, 2001, p. 159.

⁷ Nel corso della storia cinese il termine usato per "lettera" è stato più volte modificato o in relazione al supporto sul quale veniva scritta (*jiandu* 簡牘, *shuzha* 書札), o alla lunghezza, misurata in *chi* 尺, che indicava la dimensione del supporto (*chidu* 尺牘, *chisu* 尺素, *chilun* 尺輪, *shuchi* 書尺), o al contenitore nel quale era conservata, (*shuhan* 書函) o ai sistemi di invio (*shuxin* 書信, *yuyan* 魚雁). Xie – Wang, 1994, pp. 1-6.

⁸ Ad esempio esiste una categoria di lettere, detta *xianqi* 賢妻 (moglie virtuosa), da scrivere in occasione dell'assenza del coniuge, nelle quali si elogia la moglie per la buona conduzione delle cose di famiglia o ci si scusa per averle lasciato il peso di tutte le responsabilità della casa, e la moglie, in risposta, tranquillizza il marito invitandolo a tornare al più presto e ad evitare di frequentare altre donne. Lowry, 2001, p. 156.

spesso precedere le lettere da prefazioni che le contestualizzano, fornendo al lettore maggiori elementi di comprensione.

3. La corrispondenza tra donne

In questo ambito di rinnovamento e di scoperta degli affetti, anche le donne possono essere partecipi e protagoniste, dando forma e visibilità letteraria alle loro voci, e sviluppando quel talento naturale che avevano dovuto fino ad allora contenere per il rispetto delle norme di comportamento sociale imposte dal confucianesimo.

Le scrittrici non sono più, come in passato, intrattenitrici, cortigiane e monache, legate, cioè, ad ambienti equivoci o religiosi, ma sono donne appartenenti alla gentry locale, figlie di mercanti, mogli e concubine di noti letterati, desiderose di intervenire nella cultura letteraria che così prepotentemente si impone in quegli anni nella vita della classe che detiene il potere culturale ed economico. Le loro opere, indirizzate ad una platea sempre più vasta, sia maschile sia femminile, vengono diffuse e pubblicate da letterati di ampie vedute che incoraggiano il talento femminile e ne sostengono l'attività.

Negli scritti di genere fanno la loro comparsa nuovi soggetti testuali ed esperienze di vita di varia natura, ci si sofferma e si descrivono in versi o in prosa emozioni diverse da quelle dei modelli letterari delle epoche precedenti. Nostalgia, attesa, sofferenza, sentimenti da sempre collegati alla figura maschile e alla sua assenza, si mescolano ai sentimenti familiari, all'affetto verso figli e genitori, all'amicizia, spesso rivolta ad altre donne, con le quali le scrittrici vivono in una sorta di intimità poetica.

Tra i generi letterari lo scambio epistolare privato gode di grande considerazione nel mondo femminile dell'epoca Ming, confortato anche dallo sviluppo del sistema postale, collegato ai nuovi traffici commerciali. Le lettere circolano tra insegnanti e allieve, tra madri e figli, tra sorelle, tra amiche; ne vengono scambiate all'interno dei circoli domestici e dei circoli letterari femminili che iniziano a nascere soprattutto nelle regioni più ricche e culturalmente più avanzate del sud e della costa. Se ne scrivono per accompagnare regali di pitture, calligrafie e ventagli decorati, per supportarsi a vicenda in campo artistico, per organizzare il lavoro di raccolta dei materiali in versi e in prosa che andranno ad arricchire le nuove antologie di opere femminili. Le lettere aiutano a capire il mondo delle donne, le attività e gli interessi dei cortili interni: da quelle scambiate in ambito culturale è possibile trarre informazioni sugli sviluppi della letteratura di genere, da quelle scambiate in ambito familiare è possibile trarre il materiale più interessante per capire i comportamenti e le dinamiche interne del nucleo di base della società cinese.

La scrittura della corrispondenza femminile si presenta molto diversa da quella utilizzata in ambito privato maschile. Gli uomini riservavano tutte le loro capacità di composizione per le lettere ufficiali, mentre nella compilazione delle lettere private, destinate a parenti o amici, erano meno attenti alla forma, usavano uno

-

⁹ Alla fine dell'epoca Ming si sviluppa il concetto della "donna di talento", in contrapposizione al concetto confuciano di donna virtuosa, istruita ma senza talento. Chang, 1997.

stile colloquiale e meno elegante; al contrario, le lettere scambiate tra donne si presentano con uno stile inaspettatamente molto ricercato e raffinato, come fossero la giusta opportunità per mettere in mostra le proprie capacità di scrittura, il terreno sul quale sviluppare la competizione artistica, il mezzo attraverso il quale esprimere la propria creatività e parlare di aspirazioni elevate. Forme e contenuti si adattano tuttavia ai destinatari: se sono rivolte alla famiglia diventano specchio dei sentimenti, sono scritte con un linguaggio più semplice e schietto, mostrano maggiori caratteristiche di riflessione intima. Tra queste in particolare le lettere d'amore (qingshu 情書) presentano spunti interessanti perché arricchite da poesie e brani di romanzi, che offrono un quadro ampio delle letture più diffuse all'epoca. Se le lettere sono invece indirizzate ad altre scrittrici o ad amiche con le quali si condividono interessi letterari, si compete maggiormente in forma e contenuto, mettendo in risalto il proprio livello culturale, usando toni più formali, citazioni e allusioni letterarie, maggiore raffinatezza di linguaggio e minore partecipazione emotiva.

4. Due lettere di Liang Mengzhao

Le notizie biografiche su Liang Mengzhao 梁孟照 (zi Yisu 夷素), rintracciabili nelle fonti Ming e Qing, sono molto scarne. Nelle varie antologie sono riportate solo brevi informazioni che riguardano l'incerto periodo storico in cui visse (era Wanli, 1573-1620), 10 il suo paese natale, Qiantang 錢塘 (attuale Hangzhou nel Zhejiang) e suo marito, Mao Jiureng 茅九仍,¹¹ nipote del famoso scrittore di opere in prosa, Mao Kun 茅坤 (1512-1601).12 Poche parole servono a definirla come una donna dal talento pronto e vivace, autrice di opere in versi e in prosa, esperta di calligrafia e di pittura. Wang Duanshu 王端淑 (1621-prima del 1685), famosa scrittrice e curatrice di una nota antologia di poesia femminile, 13 dice di lei che per tutta la vita fu dedita all'arte, che si distinse tra le poetesse per i suoi ci 詞 e i suoi shi 詩 di varia lunghezza, dal caratteristico stile "puro, originale, misterioso ed eccentrico", ricchi di "profonde emozioni, ma corretti nel significato". 14 Le opere delle quali abbiamo notizia sono quattro raccolte di versi, Xiumo xuan yin cao 繡墨 軒吟草 (Versi ricamati con l'inchiostro), Shan shui yin 山水吟 (Versi su monti e fiumi), Shan shui yi 山水憶 (Ricordi di monti e fiumi), Xiangsi yan ciju 相思硯詞劇 (Opera in versi "Pietra d'inchiostro dell'amore reciproco"); ma di lei ci sono anche rimaste opere minori in prosa, tra le quali alcune lettere, indirizzate a familiari ed amici, rintracciabili in miscellanee di opere femminili di epoca Ming e Qing.

Non tutti i critici sono concordi nell'apprezzare le qualità stilistiche delle poesie di Liang Mengzhao, alcuni ne sottolineano la prolissità, che contrasta con i suoi tentativi di originalità, e ritengono che solo in numero molto limitato possano essere considerate fresche ed originali, "orchidee nascoste in un groviglio di

¹⁰ Non si conoscono le sue date di nascita e di morte, ma solo il periodo storico in cui visse.

¹¹ Non si conoscono le date di nascita e di morte del marito di Liang Mengzhao.

¹² Idema - Grant, 2004, p. 421.

¹³ Wang Duanshu pubblicò nel 1667 la raccolta Mingyuan shiwei 名媛詩緯 [Poesie classiche di donne famose] che contiene quindicimila poesie scritte da più di mille poetesse Ming. Idema - Grant, 2004, p. 439. ¹⁴ Wang, 1667, juan 12, p. 1.

rovi". ¹⁵ Ouesti stessi critici preferiscono le sue opere in prosa, nelle quali riconoscono una maggiore spontaneità espressiva ed una singolarità di pensiero imprevedibile per una donna dell'epoca. È questo uno dei motivi per i quali la nostra attenzione, piuttosto che soffermarsi sui versi, si è soffermata sulla sua corrispondenza familiare, alla ricerca di quegli elementi di originalità che possano fornire materiale utile all'individuazione dei nuovi valori caratterizzanti il mondo femminile di epoca Ming.

Presentiamo, qui di seguito, due lettere di Liang Mengzhao, di ispirazione e contenuto completamente diversi: la prima indirizzata alla sorella minore, un testo di carattere strettamente personale ed intimo, l'altra indirizzata al fratello minore, un prezioso documento nel quale ella espone le sue idee sulle difficoltà espressive e di riconoscimento sociale incontrate dalle scrittrici nella realizzazione della loro arte.

a. Lettera alla sorella minore

La prima lettera può essere definita una breve raccolta di consigli saggi ed affettuosi rivolti dall'autrice alla sorella minore per lenire le sofferenze di un periodo di depressione, presumibilmente conseguenza di una delusione sentimentale o della perdita di una persona cara ("È stata una malattia determinata dalle sette emozioni dalla quale è difficile guarire"), 16 Stupisce la modernità dei suggerimenti offerti alla sorella perché ella si sottragga alla malinconia: impegno nella cura dell'aspetto fisico e dell'abbigliamento, per poter attrarre di nuovo l'attenzione maschile ("devi mantenere il corpo al centro della tua attenzione e il pensiero dirigerlo su altri uomini") e potersi concedere quelle distrazioni utili ad allontanare i pensieri cupi ("così ogni depressione e ansia saranno sconfitte"); necessaria rinuncia alle piccole e alle grandi incombenze della gestione familiare, affidandole ad altri ("non stancarti con queste piccolezze"), per potersi dedicare ad attività disimpegnate che aiutino la mente a distogliere il pensiero dalle preoccupazioni ("alterna la tessitura alla lettura e sarà facile trascorrere le giornate"); incoraggiamento ad allontanarsi dai confini spaziali nei quali era rinchiusa, non solo per avere un contatto diretto con le persone care che possono aiutarla psicologicamente ("potremo incontrarci e stare insieme, usare di meno parole consolatorie"), ma anche per allontanarsi da una località verosimilmente arretrata, dove era difficile trovare un'adeguata assistenza sanitaria ("nel tuo villaggio ci sono medicastri in gran numero"), per trasferirsi invece in un centro urbano come Hangzhou, luogo di residenza della sorella maggiore, dove sarebbe stato più facile affidarsi a medici esperti e ricevere le cure adeguate al suo caso ("conviene che tu venga in città a cercare un buon medico").

Dai consigli suggeriti alla sorella intuiamo un ideale di donna ben distante dalla visione stereotipata presentata nei testi storici e letterari dei secoli precedenti. Liang Mengzhao, nel suo stile più volte definito originale ed eccentrico, si fa interprete dei nuovi codici di rappresentazione femminile che iniziano ad essere

¹⁵ Idema - Grant, 2004, p. 421.

¹⁶ Non è purtroppo sempre possibile definire con certezza il contesto degli avvenimenti familiari nel quale la corrispondenza si inserisce.

proposti dalla letteratura di genere fin dalla seconda metà del sedicesimo secolo: una donna non più passiva, romanticamente sofferente per l'assenza del suo uomo, rinchiusa nella solitudine del suo *boudoir*, languidamente immersa nel pensiero o nel ricordo dell'amore lontano o perduto, ma un'immagine femminile vivace, reattiva e più sicura di sé, pronta a dar prova della propria vitalità e a rispondere con energia e dinamismo alle difficili prove della vita.

Ultimamente ho sentito che mia sorella minore non è stata bene in salute e ciò mi ha fatto stare in grande ansia. È stata una malattia determinata dalle sette emozioni¹⁷ dalla quale è difficile guarire.

La prima efficace medicina per allontanarla è la pazienza. Cosa puoi fare nel momento in cui tutte le cose della vita sembrano rivoltarsi contro di te? Pur forzando la tua volontà devi mantenere il corpo al centro della tua attenzione e il pensiero dirigerlo su altri uomini, così ogni depressione e ansia saranno sconfitte. Non devi assolutamente restare di fronte alla lampada a ricordare i giorni del passato, alterna la tessitura alla lettura e sarà facile trascorrere le giornate. Indossa copricapo adorni di piume e abiti seducenti e la famiglia sarà fiera di te. Ti dico ciò che penso in proposito: la malattia svanirà all'improvviso, perché soffrire in solitudine?

Piccole incombenze, come comprare riso e sale, bastano a stancarti mentalmente, conviene che affidi questi compiti ad una persona matura ed esperta. Di tanto in tanto controllerai ciò che ha fatto e le darai altri compiti, non stancarti con queste piccolezze.

Nel tuo villaggio ci sono medicastri in gran numero, se le manifestazioni della malattia migliorano a poco a poco, conviene che tu venga in città a cercare un buon medico. In tal modo potremo incontrarci e stare insieme, usare di meno parole consolatorie e avere in più anche l'ausilio delle medicine.

Non sono un'esperta delle quattro stagioni, ma con le mie chiacchiere posso darti un suggerimento: quando ci sono cambiamenti climatici è facilissimo ammalarsi e se si è già in uno stato di debolezza è ancora più facile. Devi assolutamente aver cura di te.

Avrei ancora da dirti, ma non finirei più.18

b. Lettera al fratello minore

La lettera al fratello minore rappresenta un vero manifesto di genere sulle condizioni difficili nelle quali le scrittrici si trovano ad operare negli anni a cavallo tra il sedicesimo ed il diciassettesimo secolo e sui pregiudizi sociali da affrontare nel momento in cui decidano di esprimersi artisticamente in un modo più indipendente dagli schemi del passato. Nonostante lei stessa abbia avuto occasione di viaggiare e ammirare monti e corsi d'acqua, successivamente immortalati nei versi delle sue raccolte, nella lettera afferma, con tono critico, che i contenuti delle

^{17 &}quot;qi qing zhi zheng 七情之症 (la malattia delle sette emozioni: gioia 喜, collera 怒, dolore 哀, paura 懼, amore 愛, odio 惡, desiderio 欲).

¹⁸ Hu - Wang, 1947, vol. shang, p. 49.

opere femminili sono inevitabilmente limitati, in quanto il bagaglio di esperienze delle donne, generalmente confinate nei quartieri interni, è infinitamente inferiore a quello degli uomini che hanno, invece, la possibilità di spostarsi in libertà ("Ma noi [donne] componiamo poesie negli appartamenti interni, è difficile paragonarci a poeti e letterati [maschi]... ...noi dei quartieri interni che non possiamo oltrepassare la soglia di casa e non siamo mai uscite dal nostro paese natio"). E se pure le opere presentano immaginazione, la forma con la quale possono rappresentarla deve essere comunque convenzionale e deve rientrare negli schemi prestabiliti dalla tradizione, poiché ad una scrittrice non si addice troppa originalità né di pensiero, né di espressione ("Prosa e poesia sono regolate da leggi, come si può dimenticare di rispettarle?").

Al contrario delle donne, gli uomini, attraverso l'attività lavorativa, i viaggi, i contatti sociali, hanno la possibilità di arricchire di contenuti la loro ispirazione e di spaziare in un campo tematico molto più ampio. La libertà stilistica loro concessa, inoltre, permette di plasmare talvolta la realtà nella sua trasposizione in versi o in prosa, descrivendola con eleganti espressioni insolite, originali e fantasiose, raggiungendo risultati sicuri di più alto livello ("avendo molte esperienze, sono in grado di ritoccare i fatti e di essere audaci nell'uso delle parole"). Le scrittrici devono, invece, essere molto attente a contenuti e forma, non devono mostrare troppa originalità nell'ispirazione ed usare un linguaggio misurato e dignitoso, anche rischiando che le loro opere risultino banali ed insipide, senza "lo straordinario e ampio vigore" delle opere dei grandi della letteratura maschile ("Anche quando celebriamo la natura e i sentimenti non siamo libere di dare sfogo alle nostre riflessioni e di esprimerci con un linguaggio diretto, dobbiamo, invece, usare parole delicate, colte e raffinate. Cosicché [lo stile] può facilmente diventare scialbo"). Mostrare troppo talento è disdicevole e dannoso per la propria immagine sociale, esprimersi con originalità, se non con eccentricità, come è invece concesso ed apprezzato negli uomini, ha sempre generato giudizi negativi sullo stile poetico e sul linguaggio femminile ("Noi dobbiamo mostrarci dignitose, pur nella nostra ispirazione e se le nostre creazioni letterarie sono troppo libere saranno tacciate di poca eleganza. Se persino Zhu Shuzhen fu disprezzata per un motivo simile, quanto più [disprezzate] saranno quelle inferiori a lei!"). Secondo Liang Mengzhao, anche quando in passato alcune poetesse hanno raggiunto la fama, il loro successo è stato comunque circoscritto nel tempo ("Tante donne famose non hanno avuto che un solo momento di celebrità per il fatto stesso di essere donne, a ciò si sono successivamente anche aggiunte le critiche e così non hanno ottenuto nulla"). Tutte queste riflessioni negative, inoltre, contribuiscono a rendere una scrittrice come lei incerta nella composizione, a limitarne la spontaneità e ad impedire un completo sviluppo della sua maturità espressiva ("dentro di me sono colta da tanti dubbi perfino in queste piccole cose e non riesco ad arrivare a un livello superiore. Il mio talento è limitato e non riesco ad andare oltre per quanto io mi sforzi"). Nonostante sia consapevole delle difficoltà incontrate nella pubblicazione di opere di genere che si allontanino dai canoni tradizionali e delle critiche che può ricevere una poetessa originale e di talento, Liang afferma di non potersi sottrarre alla propria ispirazione e al proprio stile, perché adeguarsi alle opinioni che i letterati e la

società hanno della scrittura femminile equivarrebbe a perdere la stima di se stessa e della propria produzione artistica ("pur tuttavia se dovessi adeguarmi alla gente comune e volgare, in cuor mio mi disprezzerei. Che alternative ho?"). La lettera termina con parole di modestia sulle proprie capacità letterarie ("la mia istruzione è limitata e la mia esperienza è poca, come posso mettere a profitto il mio studio?"), parole che introducono la consegna al giudizio critico del fratello di alcune sue poesie di nuova composizione, scritte "in modo disordinato" e risultato del suo percorso da autodidatta ("Poiché il vento mi è stato favorevole e ho potuto imparare a scrivere, ho usato queste capacità per seguire una mia strada da sola.")

Ho letto le tue recenti opere, presentano uno stile nuovo e spontaneo che è diventato anche vigoroso ed eccentrico. Con il tempo hai fatto progressi negli studi e ciò mi ha dato un grande conforto, ma anche una piccola sofferenza. Prosa e poesia sono regolate da leggi, come si può dimenticare di rispettarle? Ma noi [donne] componiamo poesie negli appartamenti interni, è difficile paragonarci a poeti e letterati [maschi]. I poeti si lasciano andare a riflessioni su monti e fiumi e, avendo molte esperienze, sono in grado di ritoccare i fatti e di essere audaci nell'uso delle parole. Per questo le poesie che compongono sono spesso di straordinario e ampio vigore.

Non è così, invece, per noi dei quartieri interni che non possiamo oltrepassare la soglia di casa e non siamo mai uscite dal nostro paese natio. Noi dobbiamo mostrarci dignitose, pur nella nostra ispirazione, e se le nostre creazioni letterarie sono troppo libere saranno tacciate di poca eleganza. Se persino Zhu Shuzhen 朱淑真¹⁹ fu disprezzata per un motivo simile, quanto più [disprezzate] saranno quelle inferiori a lei! Anche quando celebriamo la natura e i sentimenti non siamo libere di dare sfogo alle nostre riflessioni e di esprimerci con un linguaggio diretto, dobbiamo, invece, usare parole delicate, colte e raffinate. Cosicché [lo stile] può facilmente diventare scialbo.

Se andiamo ad analizzare Li Bai 李白 e Du Fu 杜甫, che sono considerati tra i massimi poeti, vedremo che i versi di Li Bai sono leggeri e liberi, quelli di Du Fu straordinari e vigorosi. Ma come potrebbero adattarsi ai quartieri interni? Dopo la moglie di Fan Changqian 范長倩,²⁰ originale seguace della corrente di [Li] Changji 李長吉,²¹ vorremmo vedere di nuovo, nella storia delle donne, un tale sviluppo [letterario]. È l'obiettivo che ho dentro di me, anche se so di non poterci arrivare. Tante donne famose non hanno avuto che un solo momento di celebrità per il fatto stesso di essere donne, a ciò si sono successivamente anche aggiunte le critiche e così non hanno ottenuto nulla.

¹⁹ Zhu Shuzhen (1095-1131), poetessa nativa di Yanguan 鹽官, attuale Haining 海寧 nel Zhejiang, autrice di un'antologia di *shi* dal titolo *Duanchang ji* 斷腸集 (Cuore infranto) in 10 *juan*. Per le notizie biografiche Idema – Grant, 2004, pp. 244-245.

²⁰ Fan Changqian (1612-?), letterato di epoca Ming, ricopriva la carica di Cancelliere provinciale. Nessuna notizia biografica, tranne una citazione nel testo di Dong Qichang (Ming). Non sono state rintracciate informazioni sulla moglie di Fan, citata nella lettera. Le sue opere sono forse andate perse a causa della caducità dei successi letterari femminili della quale parla la stessa Liang Mengzhao.

²¹ Li He 李賀 (791-817, zi Changji 長吉), poeta di epoca Tang.

Come posso io permettermi di parlare di poesia se dentro di me sono colta da tanti dubbi perfino in queste piccole cose e non riesco ad arrivare a un livello superiore? Il mio talento è limitato e non riesco ad andare oltre per quanto io mi sforzi, pur tuttavia se dovessi adeguarmi alla gente comune e volgare, in cuor mio mi disprezzerei. Che alternative ho?

Fratello mio, siamo separati da un fiume e le parole non bastano, la mia istruzione è limitata e la mia esperienza è poca, come posso mettere a profitto il mio studio? Ho scritto in modo disordinato dodici poesie che accludo alla lettera. Poiché il vento mi è stato favorevole e ho potuto imparare a scrivere, ho usato queste capacità per seguire una mia strada da sola. Detto ciò, aggiungo quattro cose da dare a nostra madre e porgile i miei saluti.

Non preoccuparti per noi da laggiù, in famiglia stiamo tutti bene. Il vento è freddo e forte. Spero che tu abbia cura di te. 22

5. Una nuova immagine di donna e di scrittrice

Un ruolo di primaria importanza nella vita e nello sviluppo artistico di Liang Mengzhao lo ebbe la sua città di residenza, Hangzhou, che insieme ad altre città meridionali, come Nanchino e Suzhou, fu uno dei centri letterari di avanguardia alla fine della dinastia Ming e nei decenni successivi. La vita che si svolgeva in queste città del sud, vivace ed attiva sia dal punto di vista economico sia da quello della sperimentazione artistica, dalla quale le donne non erano escluse, forniva loro spesso occasioni di impiego e di indipendenza. ²³ Dotata di una evidente personalità originale e pronta a recepire il nuovo, Liang si trova a vivere ad Hangzhou nella fase di pieno sviluppo delle trasformazioni sociali e culturali e ne viene fortemente influenzata. Ciò crea in lei una evidente contraddizione tra l'educazione tradizionale ricevuta, che esige una condotta aderente agli schemi confuciani, e il desiderio di lasciare la propria natura libera di esprimersi secondo nuovi canoni di comportamento sociale ed artistici.

La lettera indirizzata dalla scrittrice al fratello, anch'egli autore di versi e prosa, presenta uno stile elegante e raffinato, con riferimenti su artisti famosi, citazioni di opere ed episodi storici e con giudizi originali e puntuali sugli scritti di genere. Vi si nota una maggiore attenzione alla scrittura, motivata da una inconsapevole competitività letteraria con il fratello per il quale l'autrice sembra nutrire una sorta di mal celata invidia, suscitata dai vantaggi culturali dei quali ritiene che egli, come ogni uomo, goda. Le stesse crescenti capacità letterarie del fratello, che danno vita ad uno stile da lei riconosciuto come "nuovo e spontaneo... vigoroso ed eccentrico (qi 奇)", sono anche motivo di riflessione sull'impossibilità, per le donne impegnate nel medesimo percorso artistico degli uomini, di ottenere risultati positivi di uguale livello. La motivazione affettiva che spinge a comporre la lettera si trasforma in opportunità per una competizione critico-letteraria, al fine di dimostrare le proprie capacità compositive, conoscenze storiche ed erudizione. Questa lettera è dunque rappresentativa di quella corrispondenza femminile più

²² Hu - Wang, 1947, vol. shang, p. 45.

²³ Cass, 1999, pp. 6-7.

colta e raffinata nell'ambito di una condivisione di interessi culturali.

La lettera scritta alla sorella minore è invece esemplificativa di quella corrispondenza femminile familiare dai toni semplici e comunicativi, dove non ci sono altre motivazioni se non il desiderio di manifestare i propri sentimenti per le persone care, trasmettere notizie, mantenere contatti affettivi e dove la maggiore semplicità di linguaggio è testimonianza stessa della spontaneità del sentimento che accompagna la scrittura. Essendo la sorella più giovane di lei, Liang mostra un atteggiamento protettivo che si manifesta in originali e talvolta singolari consigli, espressione di una intelligente saggezza che la discosta dai generici canoni di comportamento femminile dell'epoca. In uno stile di scrittura essenziale e concreto, ella suggerisce alla sorella depressa, piuttosto che una passiva rassegnazione, un atteggiamento di vita positivo e dinamico, espressione evidente della sua stessa vivacità.

Attraverso le due lettere familiari è possibile cogliere i due aspetti caratterizzanti la personalità della scrittrice: da un lato la donna, con il suo bagaglio di esperienze di vita e la sua filosofia esistenziale, che offrono un'immagine femminile originale e attiva, dall'altro l'artista, con le sue critiche alla realtà culturale e sociale dell'epoca, che mostrano un'immagine intraprendente e coraggiosa. Questi due aspetti si fondono per presentare ai nostri occhi, con le inevitabili contraddizioni dovute all'immaturità dei tempi, una peculiare figura di donna istruita e raffinata, avanguardia femminile di quello strato in evoluzione della società colta dei centri urbani del sud all'inizio del diciassettesimo secolo. In tale contesto possono considerarsi emblematiche di un genere di letteratura femminile a carattere minore, attraverso la quale è possibile cogliere precisi e genuini elementi per conoscere le dinamiche della società cinese nel privato, i meccanismi dei rapporti all'interno della famiglia, il mondo emozionale dei singoli.

BIBLIOGRAFIA

- BERG D., "Women, Books and Culture in Seventeenth Century Jiangnan", in Chiu Ling-Yeong D. Guida (a cura di), *A Passion for China. Essays in Honour of Paolo Santangelo, for his 60th Birthday*, Leiden Boston, Brill, 2006, pp. 314-326
- Brokaw C. J. Chow K. W. (a cura di), *Printing and Book Culture in Late Imperial China*, Berkeley, Univ. of California Press, 2005
- CASS V., Dangerous Women. Warriors, Grannies and Geishas of the Ming, New York Oxford, Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1999
- CHANG Kang-i Sun, "Ming-Qing Women Poets and the Notions of 'Talent' and 'Morality'", in T. Huters R. B. Wong P. Yu (a cura di), *Culture and State in Chinese History*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1997, pp. 236-258
- DONG Qichang 董其昌 (Ming), Rong tai ji 容臺集 [Raccolta della terrazza Rong], vol. xia, in Gudian xiaoshuo zhi jia 古典小说之家 [Autori di racconti nei testi antichi], consultabile on line, wave99.bbs.xilu.com
- HARVARD-YENCHING Library Online Digital Collection, Ming Qing Women's Writings, McGill University, 2005

- HU Wenjie 胡文楷 WANG Xiuqin 王秀琴 (a cura di), Lidai mingwei wenyuan jianbian 历代名媛文苑简编 [Compendio del mondo letterario femminile nel corso delle dinastie], 2 voll., Shanghai, 1947
- IDEMA W. GRANT B., The Red Brush. Writing Women of Imperial China, Harvard (Mass.), Harvard University Press, 2004
- LIU Xie 劉勰 (465-520), Wenxin diaolong 文心雕龍 [Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi], juan XXV, trad. a cura di A. Lavagnino, Milano, Luni Editrice, 1995
- LOWRY K., "Personal Letters in Seventeenth-Century Epistolary Guides", in S. Mann Cheng Yuyin (a cura di), *Under Confucian Eyes. Writings on Gender in Chinese History*, Berkley Los Angeles, Univ. of California Press, 2001, pp. 155-167
- Renditions. A Chinese-English Translation Magazine, Hong Kong, Chinese University of Hong Kong, nn. 41-42, 1994
- WANG Duanshu 王端淑, *Mingyuan shiwei chubian* 名媛詩緯初編 [Poesie classiche di donne famose, prima collezione], consultabile online in Harvard-Yenching Library Online Digital Collection, 2005 [1667]
- XIE Chang 叶昶 WANG Tingqia 王廷洽, Lidai jiashu xuan 历代家书选, Shanghai, Zhishi chubanshe, 1994

LA RIFORMA DEL DIRITTO DI FAMIGLIA IN MAROCCO (2004)

Agostino Cilardo

Il Codice marocchino di statuto personale (Mudawwana al-ahwāl al-šahsiyya), promulgato tra il 1957 e il 1958, con cinque consecutivi decreti, 1 contenente 297 articoli, è stato sostituito nel 2004 con un nuovo Codice (Mudawwana al-usra), composto da 7 libri, contenenti 400 articoli.² Riforme significative erano, però, già state introdotte nel 1993,3 anche se limitate a pochi punti. Tuttavia, la riforma del 1993, di iniziativa monarchica, deluse il movimento femminista marocchino, che la ritenne una sorta di operazione di "cosmesi". Successivamente, un tentativo di riforma fu effettuato nel 1999 con il Plan d'intégration de la femme au développement. Oltre alle misure idonee a promuovere la condizione sociale della donna (istruzione e alfabetizzazione, salute, integrazione delle donne nello sviluppo socio-economico, lotta contro la povertà), il Piano conteneva anche proposte molto ardimentose di modifica di alcuni articoli della Mudawwana, in parte recepite nel Codice del 2004: abolizione della poligamia, divorzio per mutuo consenso invece del ripudio; abolizione della tutela matrimoniale per la donna maggiorenne; età minima per il matrimonio di 18 anni sia per l'uomo sia per la donna; in caso di divorzio, suddivisione in parti uguali dei beni acquisiti durante la vita coniugale.4

¹ Sul vecchio Codice, esclusa la riforma del 1993, si veda soprattutto Borrmans, 1977, pp. 167-274; *idem*, 1979, pp. 220-271. Nasir, 1986, nella sua analisi comparata delle norme dello statuto personale in alcune legislazioni contemporanee, prende in considerazione anche il vecchio codice marocchino. Il testo arabo del vecchio codice, con la traduzione francese a fronte, integrato con il testo della riforma del 1993, sta in Blanc – Zeidguy, 2002.

² n. 70-03, promulgato il 3 febbraio 2004, pubblicato in lingua araba nella Gazzetta Ufficiale, edizione generale, n. 5184 del 5 febbraio 2004; pubblicato in lingua francese nella Gazzetta Ufficiale, n. 5358 del 6 ottobre 2005. Per il testo arabo, con traduzione francese a fronte, si veda El Fssayli, 2005. Già in varie occasioni ho avuto modo di presentare questo codice; si vedano Cilardo, 2006, p. 57; *idem*, "Personal Status Law"; *idem*, "Wills". Nel periodo immediatamente seguente la promulgazione del codice, vari interventi, pubblicati soprattutto in siti internet, ne hanno messo in rilievo i punti più innovativi; cfr., per es., "La femme marocaine: enfin adulte et égale de l'homme!" (sito); "Maroc. Le statut des femmes" (sito); "La femme marocaine, un peu libérée par la loi, mais toujours prisonnière de son image" (sito); "Le nouveau code de la famille entre enthousiasme et scepticisme" (sito); "Marruecos. Luces y sombras de la 'Moudawana'" (sito). Su questioni varie riguardanti il nuovo Codice di Famiglia del Marocco e, più in generale, la condizione della donna marocchina, si vedano la bibliografia: (http://www.pianetapossibile.it/files/CFM Bibliografia.pdf) e la sitografia: (http://www.pianetapossibile.it/files/CFM Sitografia.pdf). Sull'impatto del nuovo codice nel campo del diritto internazionale privato, si veda Quiñones Escamez, 2005.

³ Legge n. 1.93.347 del 10 settembre (Gazzetta Ufficiale del 29 settembre 1993, in arabo), che modificava e completava alcuni articoli del codice di statuto personale. Sull'analisi di questa riforma, si vedano, per esempio, Benradi, 1997; Moulay R'chid, 1997.

⁴ Si vedano "Maroc: l'injustice faite aux femmes en terre d'islam" (sito); "L'evoluzione storica del diritto di famiglia marocchino" (sito).

Il vecchio Codice era conforme alla più autorevole dottrina mālikita e alla pratica giudiziaria della scuola mālikita. Inoltre, tutti i casi non risolti dovevano essere regolamentati sulla base della dottrina dominante oppure della giurisprudenza della scuola mālikita. Il nuovo Codice, pur collocandosi su questa scia e basandosi sostanzialmente sul diritto mālikita, introduce un innovativo elemento stabilendo che, per quanto non espressamente previsto nella *Mudawwana*, bisogna fare riferimento al diritto mālikita e/o alle conclusioni raggiunte mediante lo sforzo giurisprudenziale (*iğtihād*) (art. 400), a causa del quale si giustificano le significative riforme introdotte.

Le direttive impartite dal re Muḥammad VI alla Commissione consultiva reale, nominata il 25 giugno 2003 e composta da eminenti esperti e 'ulamā', sia uomini che donne, di varia formazione e sensibilità, incaricata di redigere il nuovo Codice, indicano la novità del metodo. Se, infatti, da una parte bisognava attenersi scrupolosamente alle prescrizioni della šarīça, dall'altra dovevano essere seguiti criteri idonei a riformare almeno alcuni elementi del diritto islamico classico, in modo da aprirsi alle nuove esigenze sociali. La legislazione doveva essere adeguata prendendo come criterio le finalità tolleranti dell'islām (maqāṣid al-islām al-samḥa), facendo ricorso all'iğtihād nel dedurre le norme, tenendo presenti le esigenze dello spirito del tempo (infitāḥ ala rūḥ al-caṣr) e gli impegni sottoscritti dal Regno circa i diritti dell'uomo così come sono universalmente riconosciuti.

Il re indicò anche i principi cui la Commissione doveva attenersi: non si può autorizzare ciò che Dio ha proibito né proibire ciò che Dio ha permesso; bisogna ispirarsi alle finalità tolleranti dell'islām circa il rispetto dell'uomo, della giustizia, dell'uguaglianza e della coabitazione armoniosa; il Codice non deve essere considerato una legge fatta solo a favore della donna, ma come una riforma che deve riguardare l'intera famiglia.9

Alla luce di queste premesse, il nuovo articolato del Codice risulta molto innovativo, in quanto, in punti sostanziali, non solo modifica la condizione giuridica della donna, ma incide anche sui diritti e sui doveri del marito e sulle garanzie della prole. La tendenza generale, non sempre pienamente realizzata, è l'equiparazione giuridica dei coniugi. Per ottenere questo scopo, la nuova normativa riforma alcuni elementi qualificanti della struttura classica del diritto di famiglia islamico, che resta, comunque, l'intelaiatura del Codice. I temi di novità da approfondire furono indicati nel discorso che il re tenne al Parlamento in

⁵ Così si stabilisce, con identica formulazione, alla fine del Libro II sullo scioglimento del matrimonio e sui suoi effetti (art. 82), del Libro IV sulla capacità e la rappresentanza legale (art. 172), del Libro V sul legato (art. 126), e del Libro VI sulle successioni (art. 297).

⁶ El Fsslayli, 2005, pp. 8-9.

⁷ Alla luce di questa indicazione, si corregge un'anomalia del vecchio Codice il quale faceva una eccezione al divieto islamico di sposare nello stesso tempo due donne legate da vincoli di sangue. Infatti, il vecchio art. 29.1 permetteva di sposare contemporaneamente una donna e la madre o la figlia del precedente marito di lei (la sua matrigna o la sua figliastra). Questa anomalia è stata eliminata nel nuovo Codice (art. 39).

⁸ El Fsslayli, 2005, pp. 6-9.

⁹ *Ivi*, pp. 16-19.

occasione dell'apertura del secondo anno legislativo della 7ª legislatura (10 ottobre 2003), ¹⁰ facendo proprie le conclusioni della Commissione: la famiglia va posta sotto la responsabilità congiunta dei coniugi; la tutela matrimoniale deve essere un diritto della donna maggiorenne; bisogna uniformare, per l'uomo e la donna, l'età minima per il matrimonio e la durata della custodia, dando ai minori anche la possibilità di scegliere il tutore al compimento di 15 anni, in caso di scioglimento del vincolo matrimoniale; la poligamia va ammessa, ma con severe restrizioni; bisogna stabilire norme specifiche per i marocchini residenti all'estero;¹¹ il ripudio deve essere un diritto sia del marito sia della moglie, secondo però le condizioni giuridiche proprie di ciascuno e sotto il controllo della magistratura; va adottata una nuova procedura per il ripudio (bisogna richiedere l'autorizzazione preventiva del Tribunale e vanno regolamentati, prima della registrazione del ripudio, i diritti che la moglie e la prole possono vantare nei confronti del marito); il ripudio verbale è irricevibile, tranne che in casi eccezionali; vanno ampliati i casi in cui la donna può richiedere il ripudio giudiziale, con conseguente estensione del principio di danno, limitato in diritto islamico alle sevizie e ai maltrattamenti continuati;¹² va istituito il ripudio per mutuo consenso; vanno preservati i diritti della prole, soprattutto quelli riguardanti la custodia, inserendo nel Codice le disposizioni contenute nelle Convenzioni internazionali sottoscritte dal Marocco; va protetto il diritto della prole alla filiazione in assenza della stipula di un contratto di matrimonio per causa di forza maggiore; va conferito il diritto di succedere dall'avo sia ai discendenti di un figlio sia ai discendenti di una figlia; va stabilita la gestione comune dei beni acquisiti dai coniugi in costanza di matrimonio.13

Per la prima volta una riforma dello statuto personale segue la via parlamentare. Il progetto, discusso e approvato all'unanimità dalle due Camere, suscitò grandi speranze. ¹⁴ Tuttavia, il quadro di riforme delineato dal monarca veniva solo in parte incontro alle richieste dei vari movimenti delle donne marocchine, le quali reclamavano, invece, una sostanziale parità di diritti con l'uomo in tutti i campi. Nel lungo elenco di richieste formulate dalla *Ligue Démocratique pour les Droits des Femmes* ¹⁵ c'erano, per esempio, quelle riguardanti l'inserimento, all'inizio della *Mudawwana*, di un principio generale che sancisse l'uguaglianza dei sessi; l'eliminazione delle riserve su alcune disposizioni della

¹⁰ Su questo discorso del re, si vedano "Maghreb arab presse – Discours royaux (10/10/2003)" (sito); "Rassegna stampa post discorso del re 10 ottobre 2003" (sito).

¹¹ Alcune norme riguardano i marocchini residenti all'estero, tese a salvaguardare alcuni elementi essenziali del matrimonio islamico. Infatti, essi possono concludere il contratto di matrimonio secondo le procedure amministrative del paese di residenza. Tuttavia, vanno rispettate le seguenti regole: mutuo consenso, capacità giuridica, presenza del *walī*, se necessario; assenza di impedimenti; obbligatorietà del dono nuziale; presenza di due testimoni musulmani (art. 14). L'art. 15 indica gli atti amministrativi da compiere per attestare in Marocco il matrimonio contratto all'estero.

¹² Si veda Santillana, I, 1938, p. 286.

¹³ El Fsslayli, 2005, pp. 10-17.

¹⁴ Si veda Naamane Guessous, 2003.

¹⁵ Si veda "I diritti delle donne marocchine e il codice di statuto personale" (sito). Sul dibattito politico e sociale in cui si inserisce l'origine del nuovo codice, si veda Roussillon, 2004.

Convenzione per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne (CEDAW); l'abolizione della poligamia e l'istituzione della monogamia; l'abolizione del ripudio e l'istituzione del divorzio giudiziale; la possibilità che le persone idonee a testimoniare (eudūl) 17 potessero essere anche donne; ecc.

Alcuni punti più innovativi e di maggiore interesse, sia rispetto alla *šarīca* sia rispetto alla vecchia legislazione, meritano un approfondimento; essi mettono in luce l'evoluzione normativa a partire dalla vecchia *Mudawwana*, passando per la riforma del 1993.

Età minima per il matrimonio

Il vecchio Codice, nel fissare le qualità dei futuri sposi, richiamava la normativa di diritto islamico stabilendo che essi dovessero essere sani di mente e puberi, e che non dovessero esserci tra loro gli impedimenti previsti dalla $\check{s}ar\bar{r}a$. Tuttavia, il criterio fisiologico aleatorio della pubertà veniva temporalmente precisato fissando l'età minima per il matrimonio a 18 anni per l'uomo e 15 per la donna (art. 8), anche se il contratto di matrimonio al di sotto di questa età poteva essere stipulato, ma era soggetto al consenso del $wal\bar{\iota}$ (curatore matrimoniale); se questi rifiutava il consenso e il disaccordo tra le parti persisteva, si poteva fare ricorso al $q\bar{a}d\bar{\iota}$ (art. 9). 18

La nuova *Mudawwana* fissa l'età minima per il matrimonio a 18 anni, sia per l'uomo sia per la donna, se godono delle piene facoltà mentali (art. 19). ¹⁹ L'età di 18 anni corrisponde a quella in cui si raggiunge la maturità civile (art. 209), senza distinzione di sesso. Di conseguenza, ogni individuo che ha raggiunto i 18 anni e gode della piena capacità d'agire può esercitare i diritti e assumere gli obblighi, se non c'è altra causa che limiti o faccia perdere la capacità d'agire (art. 210). ²⁰

Tuttavia, i matrimoni tra persone al di sotto di questa età sono ammessi, previa autorizzazione, non più del *walī*, ma del giudice della famiglia incaricato del matrimonio, con provvedimento motivato in cui si indicano l'interesse e i motivi che lo giustificano, dopo aver sentito i genitori del minore o il suo rappresentante legale, e dopo una perizia medica o dopo aver svolto un'indagine sociale. La decisione del giudice è inappellabile (art. 20).

L'approvazione del matrimonio del minore da parte del rappresentante legale si evince dalla firma apposta, assieme a quella del minore, sulla richiesta di autorizzazione e dalla sua presenza all'atto della stipula del contratto. Quando il rappresentante legale nega l'approvazione, il giudice decide in materia (art. 21).

¹⁶ Ratificata nel 1993 (e pubblicata sul *Bulletin Officiel* nel 2001) con alcune riserve. In particolare, il Marocco ha posto la riserva sull'art. 16, che sancisce l'uguaglianza di diritti e doveri dei coniugi durante e dopo il matrimonio; cfr. "La condizione della donna nel Marocco contemporaneo" (sito).

 $^{^{17}}$ Funzionario addetto all'ufficio di un $q\bar{a}q\bar{t}$, notaio; la funzione di $^c\bar{a}dil$ (pl. $^cud\bar{u}l$) è nello stesso tempo quella del cancelliere, notaio e ufficiale di stato civile; cfr. Roussillon, 2004, p. 82, n. 10.

¹⁸ Si vedano Benradi, 1997, pp. 33-34; Moulay R'chid, 1997, p. 10.

¹⁹ Sia il vecchio Codice (art. 138) sia il nuovo (art. 214) stabiliscono che è privo di discernimento chi ha meno di 12 anni solari; l'età del discernimento si raggiunge al compimento dei 12 anni solari.

 $^{^{20}}$ Una riforma del 1992 (art. 137, c. 2) abbassava la maggiore età dai 21 anni solari della vecchia $\it Mudawwana$ a 20 anni.

I coniugi minori di età hanno la capacità civile di agire in Tribunale per tutto quanto riguarda i diritti e le obbligazioni derivanti dal matrimonio. Il Tribunale, su istanza di uno dei due o del rappresentante legale, può fissare gli oneri economici incombenti sul coniuge in oggetto e le modalità di pagamento (art. 22).

La tutela matrimoniale (wilāya)

Il ruolo tradizionale del $wal\bar{\iota}$, il quale agisce per conto della pupilla, era riconosciuto nella vecchia Mudawwana laddove, per la validità dell'atto di matrimonio, si richiedeva la presenza simultanea di due ${}^cud\bar{u}l$ e del $wal\bar{\iota}$ (art. 5, c. 1) (art. 10.1). Il curatore matrimoniale è maschio, dotato di discernimento e di maggiore età, parente più prossimo della donna in base all'ordine di prossimità stabilito nell'art. 11, nel quale, secondo la peculiare dottrina malikita, i fratelli germani o consanguinei e i loro discendenti maschi precedono l'avo paterno. La presenza insostituibile del $wal\bar{\iota}$, come terzo soggetto, veniva ribadita nel successivo art. 12.1-3, nel quale, tuttavia, si eliminava il suo diritto di coazione (igbar), riconosciuto solo al $q\bar{a}d\bar{\iota}$ nel caso in cui si temesse una cattiva condotta da parte della donna (art. 12.4).

La riforma del 1993 modificò in parte gli artt. 5 e 12. Il nuovo art. 5, c. 2, riprese quasi alla lettera il vecchio c. 1; inoltre, il nuovo primo comma stabilì che il matrimonio non può essere concluso se non con il consenso e l'accordo della donna, e con l'apposizione della sua firma sull'estratto dell'atto di matrimonio redatto da due ${}^cud\bar{u}l$. Si elimina, infine, il diritto di coazione del giudice.

Il ruolo del $wal\bar{\imath}$ è ancora più attenuato nel nuovo art. 12, secondo il quale la tutela matrimoniale è un diritto della donna e il $wal\bar{\imath}$ non la può dare in matrimonio se essa non gli delega questo diritto (c. 1-2). La donna maggiorenne, orfana di padre, poi, ha il diritto di contrattare personalmente il matrimonio o di delegare un $wal\bar{\imath}$ di propria scelta (c. 4).²¹

Un notevole passo avanti viene fatto dal Codice del 2004, il cui art. 24 afferma esplicitamente che la tutela matrimoniale è un diritto della donna, che la donna maggiorenne esercita in base alla propria scelta e al proprio interesse. Ancora più chiaramente, l'art. 25 sancisce che la donna maggiorenne stipula il contratto di matrimonio personalmente oppure può delegare il padre o un parente. D'altra parte, nella stessa definizione di matrimonio (art. 4), oltre a ribadire la ben nota posizione islamica secondo cui esso è un patto basato sul mutuo consenso e che è l'unico mezzo lecito di unione durevole tra un uomo e una donna, si omette di citare il *walī* tra i soggetti del matrimonio. Solo per i minori la sua presenza è obbligatoria, con la conseguenza che, quando il matrimonio è concluso senza *walī*, esso è viziato e viene rescisso prima o dopo la consumazione (art. 61).²²

²¹ Benradi, 1997, pp. 28-29, 34-37; Moulay R'chid, 1997, pp. 18-19; Blanc – Zeidguy, 2002, pp. 36-35.

²² Il matrimonio viziato a causa del contratto è rescisso prima o dopo la consumazione in tre casi: quando il matrimonio è concluso durante la malattia mortale di uno dei coniugi, a meno che egli guarisca dopo il matrimonio; quando il marito, attraverso il matrimonio, mira a rendere lecito il matrimonio della donna con l'uomo che l'ha precedentemente ripudiata con triplice ripudio; infine, quando il matrimonio è concluso senza walī, se la sua presenza è richiesta. In questi casi, il ripudio dato

Tutela legale (wilāya)

L'evoluzione in tema di titolarità della rappresentanza legale indica un avanzamento verso la parità dei diritti dei coniugi.

Il vecchio testo dell'art. 148 attribuiva il monopolio della tutela legale al padre del minore e al giudice. La riformulazione del 1993 rivoluzionò questa impostazione stabilendo che, in primo luogo, la tutela legale del minore è un diritto del padre; ma la rappresentanza legale appartiene alla madre maggiorenne, in caso di morte del padre o di perdita della sua capacità giuridica; a seguire, la legge citava il tutore testamentario o la persona che egli delega; il $q\bar{a}d\bar{t}$; infine, il tutore designato dal $q\bar{a}d\bar{t}$. Però, in senso proprio, erano considerati $wal\bar{t}$ solo il padre, la madre e il giudice. Tuttavia, era posto un limite al diritto di tutela della madre, in quanto essa non poteva alienare i beni del minore senza l'autorizzazione del giudice. Questa incisiva normativa, confinata in un solo articolo, non provocò anche la riforma degli altri pochi articoli (artt. 149-157) che trattano della rappresentanza legale, dove vengono precisate le competenze solo del padre e del giudice.

Il Codice del 2004 riprende e amplia di molto la vecchia normativa, presentandola in maniera organica. Infatti, nel Libro IV,²⁴ Titolo II,²⁵ il Cap. I è dedicato alle "Disposizioni generali" (artt. 229-234), il cui art. 229 distingue tre tipi di rappresentanza legale del minore: tutela legale (wilāya), tutela testamentaria (wiṣāya) e tutela dativa (taqdīm); mentre il successivo art. 230 elenca i titolari dei vari tipi di tutela: i tutori legali sono il padre, la madre e il giudice; il tutore testamentario è nominato dal padre o dalla madre; il tutore dativo è designato al giudice. Il seguente art. 231 precisa l'ordine di precedenza nella rappresentanza legale: il padre maggiorenne; la madre maggiorenne in mancanza del padre o in seguito alla perdita della sua capacità giuridica; il tutore testamentario nominato dal padre; il tutore testamentario nominato dalla madre; il giudice; infine, il tutore dativo designato dal giudice.

Il Cap. Il²⁶ specifica le competenze e le responsabilità dei singoli tutori. Alla madre sono dedicati due articoli (238-239) nei quali essa viene equiparata al padre, ma con un limite costituito dal fatto che, se il padre deceduto ha nominato, quando era in vita, un tutore testamentario, questi deve limitarsi a seguire la gestione della madre circa gli affari del minore sottoposto a tutela ed a rivolgersi alla magistratura, se è il caso (art. 238). Comunque, il Codice non tralascia di sottolineare la norma islamica secondo cui di diritto il tutore dei figli è il padre (art. 236). La quasi equiparazione del padre e della madre è rimarcata dagli artt. 240-243 che riguardano le "Disposizioni comuni sulla tutela del padre e della madre".

dal marito per via giudiziaria oppure il ripudio deciso dal giudice, pronunciato prima della sentenza di rescissione, è valido (art. 61).

 $^{^{23}}$ Benradi, 1997, pp. 31-33, 41; Blanc – Zeidguy, 2002, pp. 27-26. I beni di cui si parla, dall'uso del termine $aml\bar{a}k$, vanno intesi come beni immobili.

²⁴ "Della capacità e della rappresentanza legale".

²⁵ "Della rappresentanza legale".

²⁶ "Delle competenze e delle responsabilità del rappresentante legale" (artt. 235-264).

Responsabilità congiunta della famiglia

La nuova *Mudawwana* fa un notevole passo avanti rispetto alla vecchia formulazione che rispecchiava in pieno la normativa sharaitica, secondo cui la famiglia era sotto la direzione del marito (taḥṭa ricāyat al-zawǧ) (art. 1), mentre, tra i diritti che il marito poteva vantare sulla moglie vi era che essa dovesse vegliare sulla casa e curarne l'organizzazione (al-išrāf calà 'l-bayt wa-tanzīm šu'ūnihi) (art. 36.4).

L'art. 4 del 2004 sancisce, invece, che la direzione della famiglia è affidata a entrambi i coniugi, introducendo così un elemento di uguaglianza tra loro, che mette in risalto la presenza incisiva della donna all'interno della famiglia e della società.

La direzione congiunta della famiglia riguarda sia l'educazione della prole sia la gestione delle risorse acquisite in costanza di matrimonio. Questi due aspetti sono ben messi in evidenza nel Codice, il quale prevede l'assunzione congiunta, da parte del marito e della moglie, della responsabilità della gestione e della cura degli affari della casa e dei figli; inoltre, si richiama il metodo coranico²⁷ della concertazione (tašāwur) nel prendere le decisioni relative ai figli, alla pianificazione familiare e alla gestione degli affari della famiglia (art. 51.3.4).

Per quanto riguarda poi l'utilizzo e l'attribuzione dei beni acquisiti durante la vita coniugale, nel caso in cui il matrimonio dovesse essere sciolto, la *Mudawwana*, pur conservando la norma sharaitica per cui i coniugi dispongono ciascuno di un patrimonio autonomo, prefigura una sorta di comunione dei beni, prevedendo che essi possano concordarne le condizioni in un documento distinto dall'atto di matrimonio. Questo impegno è così solenne che si fa obbligo a due *cudūl*, all'atto del matrimonio, di rendere note alle due parti le disposizioni summenzionate. Ma anche in mancanza di accordo, si fa ricorso alle disposizioni generali sulla prova, tenendo in considerazione il contributo che ciascuno dei due ha dato all'accrescimento del patrimonio familiare (art. 49).

Filiazione

Il nuovo Codice, riprendendo la normativa del vecchio (art. 83.2), stabilisce che, mentre per il padre la filiazione (bunuwwa) illegittima non produce alcuno degli effetti previsti per la filiazione legittima (art. 148), al contrario, rispetto alla madre la filiazione, sia essa legittima o illegittima, produce i medesimi effetti (art. 146).

Il nuovo Codice introduce una normativa tesa alla protezione del diritto della prole alla paternità, nel caso in cui il matrimonio non sia stato formalizzato da un atto, abrogando così la regola del non-riconoscimento della prole al di fuori del matrimonio. Il caso specifico riguarda l'ipotesi in cui sia già avvenuto il fidanzamento con lo scambio del consenso tra uomo e donna, ma circostanze

²⁷ Cor. III:155,159; XLII:38. Il principio della *šūrā* può essere applicato a tutti i livelli dell'interazione sociale. Per esempio, all'interno di una famiglia, a proposito della decisione dello svezzamento dei figli: "... Se poi i due coniugi vorranno interrompere l'allattamento di comune accordo, e dopo essersi consultati, non faranno alcun peccato" (Cor. II:27). La sūra XLII è intitolata *Sūrat al-šūrā*, "La Sūra della Consultazione".

imperiose hanno impedito loro di redigere l'atto di matrimonio, e cominciano ad apparire nella futura sposa i segni della gravidanza. Il fatto non sarà penalmente sanzionato, ma questa gravidanza sarà imputata al fidanzato come conseguenza di un rapporto sessuale in buona fede, alle seguenti condizioni: che il fidanzamento sia noto alle due famiglie e approvato dal curatore matrimoniale della donna, se la sua presenza è necessaria; che la fidanzata sia rimasta incinta durante il fidanzamento; che i fidanzati riconoscano che la gravidanza è opera loro. Ma deve essere una sentenza giudiziaria inappellabile a sancire che queste condizioni si siano verificate. Se però il fidanzato nega la paternità, si può fare ricorso a tutti i mezzi di prova per stabilire la filiazione (art. 156).

Circa l'adozione, il nuovo Codice riformula l'art. 83.3 della vecchia *Mudawwana*, ma ne conferma il divieto coranico, ²⁸ dichiarandola nulla e non produttiva di alcuno degli effetti della filiazione legittima.

Valutazione della pensione alimentare

I criteri per la valutazione della pensione alimentare sono stati più oggettivamente precisati nella *Mudawwana* del 2004. Il vecchio testo dell'art. 119 basava questa valutazione sulla media delle risorse del marito, sulla condizione della moglie, sulla consuetudine locale, sulle circostanze del momento e sui prezzi, lasciando così un ampio margine di discrezionalità. La riformulazione del 1993 era più concisa, in quanto stabiliva che la valutazione doveva essere basata sulla media delle risorse del marito, sulla condizione della moglie e sul corso dei prezzi. Ma vi aggiungeva una importante precisazione, che eliminava ogni possibile danno per la moglie e la prole, in quanto la valutazione doveva essere fatta da una persona designata dal giudice, e considerata perizia. In realtà, l'obbligo della perizia non è una novità nella legislazione marocchina, in quanto già l'art. 179, c. 2, del Codice di procedura civile del 1974, stabiliva che le richieste riguardanti la pensione alimentare devono essere decise sulla base di una perizia.²⁹

Secondo la formulazione del 2004, nella valutazione della pensione alimentare si devono tener presenti la media delle entrate della persona obbligata, la situazione di chi ne ha diritto, il costo della vita, gli usi e costumi dell'ambiente sociale della persona che ha diritto alla pensione alimentare (art. 189, c. 2). Cambiano in parte i mezzi di prova, in quanto il Tribunale, nel fissare il mantenimento, si basa sulle dichiarazioni delle due parti e sulle prove che esse producono; ma può avvalersi di perizie di esperti (art. 190).

Custodia

La custodia è uno degli effetti del matrimonio. Secondo la definizione sharaitica, ripresa sia nel vecchio Codice (art. 97) sia nel Codice del 2004 (art. 163), essa consiste nel preservare la prole da ciò che le può essere pregiudizievole, educarla e salvaguardarne gli interessi. Tuttavia, il nuovo articolato è molto più ampio, in quanto aggiunge che chi ha la custodia deve, nei limiti del possibile,

²⁸ Cor. XXXIII:5,37.

²⁹ Blanc – Zeidguy, 2002, pp. 27-28.

prendere tutte le misure necessarie per la preservazione e la sicurezza, fisica e morale, della prole in custodia, e deve salvaguardarne gli interessi in caso di assenza del rappresentante legale e nei casi di necessità, se si teme che gli interessi della prole rischiano di essere compromessi.

Il vecchio testo (art. 99) introduceva una innovazione rispetto alla *šarī*·a, in quanto stabiliva che, non solo la madre, ma anche il padre condivideva la custodia con lei in costanza di matrimonio; mentre, in caso di scioglimento del matrimonio, la custodia era un diritto della madre e, dopo di lei, di un lungo elenco di donne, parenti del minore, e di parenti agnati di lui, tra cui però non compariva il padre. La riforma del 1993 correggeva questa illogicità stabilendo che il padre ha diritto alla custodia, non solo in costanza di matrimonio, ma anche nel caso del suo scioglimento, e, nell'ordine di priorità, veniva inserito subito dopo la madre.

L'art. 102 del vecchio Codice stabiliva la durata della custodia: per il maschio fino alla pubertà, e per la femmina fino alla consumazione del matrimonio. La riforma del 1993 precisò esattamente i termini temporali della custodia, abbandonando il criterio fisiologico temporalmente alquanto impreciso per il maschio, e l'incertezza del matrimonio per la femmina. Infatti, si stabiliva che la custodia durava fino a 12 anni per il maschio, e a 15 per la femmina.

La *Mudawwana* del 2004 ribadisce che la custodia è un dovere che incombe su entrambi i genitori, fintantoché perdurano i legami coniugali (art. 164). Ma, in caso di scioglimento del matrimonio, si introduce una notevole innovazione, in quanto, da una parte, gli aventi diritto alla custodia sono solo, nell'ordine di priorità, la madre, il padre e l'ava materna. Dall'altra, se non è possibile, interviene una istituzione pubblica a tutela dell'interesse del minore. Infatti, è il Tribunale a decidere, sulla base dei dati di cui dispone, di attribuire la custodia al più idoneo tra i parenti del minore, assicurandogli un alloggio adeguato, e stabilendo tutti gli altri obblighi derivanti dal mantenimento (art. 171).

Anche quanto alla durata della custodia, il nuovo Codice è innovativo, in quanto mette su un piano di parità il maschio e la femmina, i quali hanno diritto alla custodia fino alla maggiore età. Tuttavia, il minore, maschio o femmina, raggiunti i quindici anni, in caso di rottura dei rapporti coniugali, può scegliere come custode il padre o la madre. Ma se mancano i genitori, può scegliere uno dei suoi più prossimi parenti, a condizione che questa scelta non sia contraria ai suoi interessi e che vi sia l'accordo del suo rappresentante legale. Se quest'ultimo non accetta, il giudice deciderà nell'interesse del minore (art. 166).

<u>Diritto di visita</u>. – Il Codice è innovativo anche circa il diritto di visita al figlio in custodia e il dovere di ricevere tali visite. Il vecchio Codice (art. 111) sanciva genericamente di non impedire al coniuge al quale non era stata attribuita la custodia la visita ai figli e il suo dovere di interessarsi della loro situazione; salvo decisione contraria del giudice, il coniuge che non aveva la custodia poteva chiedere che il figlio gli venisse portato almeno una volta alla settimana.

La nuova formulazione è molto più articolata e garantista per la prole e i genitori. Innanzitutto, il padre o la madre che non ha la custodia ha il diritto sia di rendere sia di ricevere la visita della prole (art. 180). I genitori possono mettersi d'accordo per regolamentare la visita e lo comunicano al Tribunale che ne include

il contenuto nella sentenza che assegna la custodia (art. 181). In caso di disaccordo tra i genitori, il Tribunale fissa, nella sentenza che attribuisce la custodia, i periodi di visita (art. 182). Se, in seguito a mutate circostanze, l'organizzazione della visita, decisa di comune accordo dai genitori o con sentenza giudiziaria, comporta danno per una delle parti o per chi è in custodia, si può richiedere la revisione della regolamentazione per adattarla alle nuove esigenze (art. 183). Il Tribunale prende tutte le misure ritenute necessarie per modificare l'organizzazione della visita (art. 184). Infine, un ulteriore elemento di novità consiste nel fatto che questo diritto si trasmette agli ascendenti diretti del padre o della madre. Infatti, quando uno dei genitori del minore in custodia muore, il padre e la madre del defunto, ai quali si applicano le stesse disposizioni precedenti, lo sostituiscono nel diritto di visita (art. 185).

Poligamia

La poligamia costituisce uno dei temi più controversi nel diritto di famiglia islamico. Essa è espressamente prevista nel Corano (IV:3), pertanto difficilmente abrogabile. Tuttavia, lo stesso testo coranico la condiziona all'obbligo di equo trattamento delle mogli. La legislazione tunisina, sulla base di questo principio, ha abrogato la poligamia. Molte legislazioni dei Paesi islamici, invece, hanno conservato questo istituto, ponendo però dei limiti al suo esercizio, o imponendo ferree misure amministrative oppure estendendo alla poligamia il concetto di danno per la moglie.³⁰ L'insieme delle norme dissuasive della poligamia tendono a renderla impraticabile.

La vecchia *Mudawwana* (art. 30) aveva di fatto limitato l'esercizio della poligamia stabilendo, in verità in modo alquanto generico, ma lasciando spazio a molteplici ipotesi, che la poligamia era proibita se si temeva un danno per le mogli (c. 1).³¹ Inoltre, la moglie poteva far inserire nel contratto di matrimonio la clausola della rinuncia del marito ad un nuovo matrimonio, come è in diritto islamico. Ma anche in assenza di questa clausola, la moglie poteva chiedere al giudice lo scioglimento del matrimonio per danno (c. 2), ampliando così il concetto islamico di danno. Infine, si introduceva una regola che, se fosse stata correttamente applicata, avrebbe dovuto garantire ai futuri sposi la conoscenza del passato matrimoniale dell'altra parte; vale a dire, l'atto del nuovo matrimonio non poteva essere redatto se non dopo aver avvisato la nuova moglie che il promesso sposo era già sposato (c. 3).

La riforma del 1993 in parte riprende la vecchia normativa, in parte la modifica. Si ripete in modo più esplicito il contenuto del vecchio c. 2 (art. 30, c. 2-3, riformato).³² La prima novità consiste, invece, nel fatto che sia l'attuale moglie sia la nuova moglie devono essere avvisate del matrimonio poligamico (c. 1). Inoltre,

³⁰ Cilardo, 1985; idem, "Personal Status Law".

³¹ Nel successivo art. 35.2, tra i diritti della moglie, vi è quello di esigere dal marito l'uguaglianza di trattamento con le altre co-spose, in base alla norma coranica.

³² Senza però abrogare il vecchio art. 31 dove si ripete la stessa regola: "La moglie ha il diritto di porre come condizione nel contratto di matrimonio che il marito non si risposi. Se il marito viene meno a questo obbligo, la moglie ha il diritto di richiedere lo scioglimento del matrimonio".

l'art. 30, c. 4, ribadisce in modo molto più rigoroso la vecchia formulazione del c. 1 dell'art. 30, in quanto è ora il giudice a valutare l'eventuale danno che le mogli possano subire da un matrimonio poligamico; nel qual caso egli nega l'autorizzazione al nuovo matrimonio. Questo significa che non si tratta solo di accettare un astratto principio di uguale trattamento delle mogli, di origine coranica, ma alquanto generico. Ora è il giudice che valuta l'esistenza di uno stato di ingiustizia pretendendo dal poligamo di fornirgli la prova che è in grado di assicurare una eguale giustizia materiale e morale alle mogli. Infine, d'ora in avanti il poligamo deve fornire agli ${}^cad\bar{u}l$ (in base all'art. 41 riformato), non solo un certificato amministrativo sulla propria situazione familiare (c. 2), ma anche una copia dell'autorizzazione rilasciatagli dal giudice (c. 5).

La nuova *Mudawwana* è molto più incisiva in tema di poligamia. Da una parte, essa richiama sia il dovere coranico dell'uguale trattamento delle mogli, sia la regola sharaitica secondo cui la poligamia è proibita quando la moglie ha posto come condizione nel contratto di matrimonio che il marito non sposi altra donna (art. 40). Dall'altra, ripete che il matrimonio poligamico è soggetto all'autorizzazione del Tribunale. Ma la novità consiste nel fatto che il Tribunale non la concede, non solo nel caso in cui il richiedente non possieda le risorse sufficienti per mantenere due famiglie e garantire tutti i diritti, come il mantenimento, l'abitazione, l'uguaglianza sotto tutti gli aspetti della vita (ampliando il vecchio testo), ma anche quando non venga provato il motivo oggettivo eccezionale della richiesta (art. 41). Proprio allo scopo di mettere il Tribunale in grado di decidere, la richiesta deve contenere i motivi oggettivi eccezionali che la giustificano, e deve essere accompagnata da una dichiarazione sulla situazione materiale del richiedente (art. 42).

La nuova formulazione stabilisce anche una procedura molto meticolosa per il Tribunale al fine di accertare con estrema precisione la volontà dell'attuale moglie di voler vivere in un matrimonio poligamico. Il Tribunale deve invitarla a comparire. Se questa, una volta convocata, non si presenta oppure rifiuta la convocazione, il Tribunale le invia, mediante la cancelleria, un avviso in cui l'avverte che, se non si presenterà nella data fissata, si deciderà sulla richiesta del marito in sua assenza (art. 43). Il dibattimento si farà in camera di consiglio alla presenza delle parti (art. 44). Se, nel corso del dibattimento, emerge l'impossibilità della prosecuzione della relazione coniugale e l'attuale moglie continua a chiedere il ripudio, il Tribunale fissa un ammontare corrispondente a tutti i diritti della moglie e della prole, che il marito deve loro come mantenimento (art. 45).

Anche la nuova moglie deve essere informata dal $q\bar{a}d\bar{q}$ che l'uomo è già sposato. Infatti, se il marito viene autorizzato dal Tribunale a sposare un'altra donna, il nuovo matrimonio non potrà essere concluso prima che la nuova moglie ne venga a conoscenza e vi acconsenta. Ad ulteriore garanzia della donna, sia l'avviso sia il consenso devono risultare da un processo verbale ufficiale (art. 46).

³³ Benradi, 1997, pp. 29-30; Blanc – Zeidguy, 2002, pp. 34-33.

Consiglio della famiglia

La legge del 1993 (art. 156 *bis*) istituiva il Consiglio della famiglia incaricato di assistere il giudice nelle questioni della famiglia (c. 1), la cui composizione e le cui attribuzioni sarebbero state fissate poi per decreto (c. 2). In effetti, il vecchio testo dell'art. 156, non abrogato, già prevedeva l'istituzione di un Consiglio da parte del ministro della giustizia, il cui scopo era però solo quello di assistere il giudice su questioni di tutela dei minori. La vecchia normativa ebbe attuazione con la creazione del Consiglio per la protezione dei minori (decreto del 12 aprile 1960). Con l'art. 156 *bis* questa attribuzione passa al Consiglio della famiglia, che ha una competenza più ampia in quanto include anche le questioni del ripudio.

Il decreto sul Consiglio della famiglia fu emanato il 26 dicembre 1994 e pubblicato il 1 febbraio 1995. Per quanto riguarda la sua composizione, esso era presieduto da un giudice ed era composto dal padre e dalla madre, e, in loro assenza, dal tutore testamentario o dal tutore dativo, e da quattro membri, due del lato paterno e due del lato materno. Se risultava impossibile nominare questi quattro membri, il giudice poteva sceglierli anche in uno stesso gruppo di parenti, e senza seguire un ordine di prossimità, come invece era nel decreto del 1960; doveva solo accertarsi che esistesse un legame di parentela effettiva con il padre o la madre, tenendo tassativamente conto della loro capacità e disponibilità a curare gli affari e gli interessi della famiglia. Quanto alla sua competenza, il Consiglio della famiglia aveva un ruolo consultivo: assisteva il giudice formulando osservazioni e pareri in materia di minore età e di ripudio.³⁴

La nuova *Mudawwana* dà per acquisita l'istituzione di questo Consiglio e semplicemente lo richiama in vari contesti in cui è chiamato a pronunciarsi.³⁵

Ripudio

Dal momento che il ripudio è norma coranica non può essere abrogato. Tuttavia, nell'islām il ripudio è lecito, ma rientra tra le azioni biasimevoli o riprovevoli. La vecchia Mudawwana era conforme al diritto islamico, in quanto ribadiva che il ripudio è un diritto del marito, che egli può però trasferire alla moglie; mentre, in casi specifici, il ripudio può essere pronunciato dal $q\bar{a}q\bar{q}$ (artt. 44-52).

La riforma del 1993 limitava l'esercizio del ripudio mediante diversi stratagemmi giuridici, rendendone più complesse le modalità. La riforma dell'art. 48 andava in questa direzione. Mentre il vecchio art. 48 si limitava a stabilire che il ripudio deve essere ricevuto da due ^cudūl, la nuova formulazione elaborava una

³⁴ Moulay R'chid, 1997, p. 18; Blanc – Zeidguy, 2002, pp. 25-26.

³⁵ Per esempio, in caso di ripudio, il Tribunale intraprenderà tutte le misure utili al fine di riconciliare i coniugi, come l'incarico affidato a due arbitri o al Consiglio della famiglia o a qualsiasi altra persona capace di riconciliarli (art. 82). Oppure, quando, ultimato l'inventario dei beni dell'interdetto, il Pubblico Ministero, il rappresentante legale, il Consiglio della famiglia, o uno o più parenti, possono presentare le loro osservazioni al giudice minorile circa la valutazione del mantenimento dovuto all'interdetto e sulla scelta dei metodi per assicurargli una formazione e un orientamento educativo di qualità e una corretta gestione dei beni (art. 251). O ancora, il giudice minorile, dopo aver consultato il Consiglio della famiglia, se è il caso, fissa le spese e le indennità relative alla gestione dei beni dell'interdetto (art. 268).

complessa procedura per meglio proteggere i diritti della donna. Il nuovo c. 1 aggiungeva che i due "udūl erano abilitati a redigere l'atto solo se svolgevano la loro funzione nel distretto territoriale di competenza del giudice dove si trovava il domicilio coniugale. Inoltre, il ripudio poteva essere registrato solo in presenza di entrambe le parti, per evitare che la moglie non ne venisse a conoscenza, e dopo l'autorizzazione del giudice. Se la moglie riceveva la convocazione e non si presentava, si procedeva anche in sua assenza, quando il marito persisteva nel chiedere il ripudio (c. 2). Il vecchio Codice non parlava di tentativo di conciliazione. Tuttavia, l'art. 179 del codice di procedura civile stabilisce che il giudice registra il ripudio solo dopo aver proceduto ad un tentativo di conciliazione, con tutti i mezzi che egli ritiene possibili, in particolare facendo ricorso alla procedura arbitrale affidandola a due arbitri, come è nel Corano (IV,35). Infine, la libertà della donna che desiderava divorziare era salvaguardata dal c. 3, che le consentiva di affermare implicitamente la propria posizione non presentandosi alla convocazione del giudice.

L'art. 52 *bis* riprendeva, quasi alla lettera, e ampliava il vecchio art. 60, che veniva abrogato. Il c. 1, identico al vecchio testo, rendeva obbligatorio il dono di consolazione (mut^ca) (Cor. II:236) ritenuto facoltativo da alcune scuole giuridiche, ³⁶ imponendo al ripudiante di darlo alla moglie ripudiata quando era lui a prendere l'iniziativa del ripudio. Non le spettava però quando a suo vantaggio era stato fissato il dono nuziale ($sad\bar{a}q$) ed era stata ripudiata prima della consumazione del matrimonio. Il c. 2 era nuovo e stabiliva che, se il $q\bar{a}d\bar{q}$ accertava che il marito aveva ripudiato la moglie senza validi motivi, doveva tener conto, nella valutazione del dono consolatorio, dei possibili pregiudizi che la moglie poteva aver subito. ³⁷

La nuova Mudawwana, secondo lo spirito islamico, sconsiglia il ricorso al ripudio o al ripudio giudiziale, al quale si deve fare ricorso in via eccezionale, in quanto con il ripudio si disgrega la famiglia e si danneggiano i figli (art. 70). Tuttavia, il contratto di matrimonio può essere sciolto ed i vari modi di scioglimento sono la morte (wafat), la rescissione (fash), il ripudio (talaq), il ripudio giudiziale (tatlaq) e il ripudio dietro compenso (hul^c) (art. 71).

Ripudio (talāq). – Sia il marito sia la moglie possono chiedere lo scioglimento del matrimonio, però, precisa il Codice, "ciascuno secondo le proprie condizioni", e, comunque, sempre sotto il controllo della magistratura (art. 78). In realtà, la *Mudawwana* salvaguarda il diritto coranico del marito di ripudiare la moglie e ribadisce la normativa islamica sulla mancanza di una forma fissa per manifestarlo. ³⁸ Per questo, il termine *ṭalāq*, utilizzato in questo contesto, è appropriato, in quanto esso continua ad essere un diritto del marito. Infatti, gli artt. 79-93 ("Del ripudio"), anche se non è espressamente dichiarato, si riferiscono al solo marito. ³⁹ La moglie, invece, può esercitare il diritto di ripudio solo quando il

³⁷ Benradi, 1997, pp. 30-31; Moulay R'chid, 1997, pp. 14-17; Blanc – Zeidguy, 2002, pp. 29-31.

³⁶ Si veda Cilardo, 1985, pp. 82, 119.

³⁸ Il ripudio può essere espresso verbalmente in termini comprensibili, oppure per iscritto, oppure con gesti non equivoci quando la persona è incapace di farlo nei due modi precedenti (art. 73).

³⁹ Il Codice pone un limite al diritto del marito stabilendo che non ha effetto il ripudio subordinato alla condizione di fare o non fare qualcosa (art. 93).

marito, in modo irrevocabile, le dà il mandato di dare ripudio a se stessa (art. 89), come è ammesso in diritto islamico. 40 In questo caso, essa lo può esercitare seguendo le stesse procedure previste per il marito; vale a dire, presentando istanza al Tribunale, il quale, dopo essersi accertato che le condizioni del trasferimento del diritto di ripudio dal marito alla moglie, concordate tra i coniugi, si siano verificate, intraprende il tentativo di conciliazione. Se questo fallisce, il Tribunale autorizza la moglie a redigere l'atto di ripudio presso due cudūl, e stabilisce i diritti della moglie e della prole.

<u>Ripudio giudiziale</u> (taṭlīq). – Quanto, invece, al ripudio giudiziale, i soli casi in cui la moglie può farvi ricorso sono elencati nell'art. 98, e sono quelli già noti in diritto islamico: non ottemperamento da parte del marito di una delle condizioni del contratto di matrimonio; danno; mancanza del mantenimento; assenza; vizio redibitorio; giuramento di astinenza e abbandono.

Il concetto di "danno" (darar) è stato molto esteso dal Codice. In caso di assenza, per esempio, il Codice fissa il termine di un anno dopo il quale la moglie può chiedere il ripudio giudiziale, dopo che il Tribunale abbia accertato, con ogni mezzo, l'assenza, la durata e il luogo dove si trova l'assente (artt. 104-105). Parimenti, se il marito deve scontare una condanna alla reclusione o all'imprigionamento a più di tre anni, la moglie può chiedere il ripudio giudiziale dopo trascorso un anno di detenzione. In tutti gli altri casi, la moglie può chiedere il ripudio giudiziale dopo due anni di detenzione (art. 106).

<u>Ripudio consensuale</u> (al-ṭalāq bi'l-ittifāq). – Il Codice introduce una novità notevole, il ripudio consensuale, assente nel vecchio Codice, in base al quale i coniugi possono accordarsi sul principio di mettere fine al vincolo coniugale senza condizioni, oppure sulla base di condizioni che non siano in contrasto con le disposizioni della *Mudawwana* e che non portino pregiudizio alla prole. La normativa, pur conservando il termine "ripudio", ammette così un vero e proprio divorzio, garantito dalla forma pubblica dell'atto. Infatti, in caso di accordo tra i coniugi, bisogna seguire la via giudiziaria; le parti, o una delle due, presenta al Tribunale istanza di ripudio giudiziale, insieme ad un documento comprovante l'accordo al fine di ottenere l'autorizzazione a ratificarlo. Dopo un tentativo di conciliazione, rivelatasi impossibile, il Tribunale lo ratifica (art. 114).

Ripudio dietro compenso (hul°). – Simile al ripudio consensuale è il ripudio dietro compenso, di origine coranica (Cor. II:229). L'articolato della vecchia Mudawwana richiamava una serie di principi ben noti al diritto islamico. Innanzitutto, i coniugi potevano fare ricorso a questo tipo di ripudio (art. 61); ma il hul° era valido purché il consenso della donna non fosse viziato da costrizione né sevizia (art. 63). Il consenso libero della donna maggiorenne produceva tutti i suoi effetti; la minorenne, invece, doveva ottenere il consenso dall'amministratore dei suoi beni (walī al-māl) a causa della contropartita che essa doveva dare al marito (art. 62). Oggetto del compenso poteva essere tutto ciò che, secondo la šarīea, può essere oggetto di obbligazione (art. 64); ma, se la donna era povera, non poteva

⁴⁰ Cfr. Santillana, 1938, I, p. 257.

essere oggetto di contropartita tutto ciò che ha relazione con i diritti della prole (art. 65).

L'articolato del 2004, da una parte riprende la normativa del vecchio Codice, a volte ampliandola; dall'altra, vi introduce elementi innovativi. Resta ribadito il diritto dei coniugi di mettersi d'accordo su questo tipo di ripudio (art. 115). Ma, se per la donna maggiorenne esso produce tutti i suoi effetti, per la minorenne, il hule produce i suoi effetti solo quanto al ripudio, ma essa non è tenuta a dare il compenso, a meno che non ci sia il consenso del suo rappresentante legale (art. 116). Si precisa, poi, che la moglie ha diritto alla restituzione del compenso pagato se si prova che il hul^c è il risultato di costrizione o se essa ha subito un danno da parte del marito. In ogni caso, il ripudio è esecutivo (art. 117). Tutto ciò che può essere sharaiticamente oggetto di obbligazione è valido come compenso pagato dalla moglie, ma, si aggiunge, evitando da parte del marito ogni abuso o eccesso (art. 118). Tuttavia, oggetto del compenso non può essere qualcosa che abbia attinenza con il diritto della prole o il loro mantenimento, quando la madre è in stato di indigenza. Se la madre che ha dato come compensazione la pensione alimentare della prole diviene insolvente, il padre deve il mantenimento, avendo però il diritto di richiederne la restituzione (art. 119). Fin qui la normativa si muove all'interno del diritto islamico.

Il primo elemento innovativo è che, se i coniugi si accordano sul principio del hul^c , ma non si mettono d'accordo sulla contropartita dovuta dalla moglie, si fa istanza al Tribunale per un tentativo di conciliazione. Se questa risulta impossibile, il Tribunale dichiara valido il ripudio dietro compenso dopo aver stabilito la contropartita, valutata tenendo conto dell'ammontare del dono nuziale, della durata del matrimonio, dei motivi della richiesta di hul^c , e della situazione economica della moglie.

Il secondo elemento di novità ancora più interessante, che fa configurare il *ḫulc* come un vero e proprio "divorzio", è che, se la moglie persiste a chiederlo, ma il marito si rifiuta, essa può fare ricorso alla procedura prevista per il ripudio giudiziale (artt. 94-97) (art. 120).

Legato obbligatorio (waṣiyya wāğiba). Rappresentazione ($tanz\bar{\imath}l$)⁴¹

L'art. 283 della nuova *Mudawwana*, riprendendo il vecchio testo dell'art. 179, quando elenca le qualità che devono essere soddisfatte dal legatario, modifica parzialmente una dottrina mālikita. Infatti, oltre a stabilire che il legatario non deve essere erede al momento della morte del testatore, la norma di legge esclude dal legato chi ha commesso omicidio volontario e ingiusto del testatore, a meno che la vittima, prima di morire, benché al corrente delle intenzioni del legatario, abbia lasciato immodificato il legato in suo favore. La legge tralascia l'ipotesi dell'omicidio involontario quale causa di impedimento, contraddicendo la dottrina mālikita secondo la quale, invece, è incapace a ricevere per disposizione di ultima

⁴¹ Si veda Cilardo, "Wills".

volontà "colui che volontariamente o involontariamente ha cagionato la morte del disponente", ⁴² come sta nelle fonti mālikite.

Ma ancora più significativa è un'altra novità. Il diritto islamico, sulla base dell'interpretazione prevalente data dai giuristi ai versetti coranici sul legato (Cor. II:180, V:106), sancisce la sua non obbligatorietà. Alcune legislazioni contemporanee⁴³ hanno, invece, fatto ricorso all'istituto del "legato obbligatorio" al fine di mettere riparo ad una palese ingiustizia derivante dall'applicazione rigorosa del principio generale islamico "l'erede più prossimo esclude il più remoto". Il caso specifico riguarda i nipoti il cui padre è premorto all'avo, i quali sono esclusi dalla successione dell'avo a causa della presenza dei figli diretti di questi.⁴⁴

Sia la vecchia sia la nuova *Mudawwana* contengono la normativa sul legato obbligatorio, inclusa nel Libro delle successioni, con la differenza sostanziale che il vecchio Codice limitava il beneficio alla linea discendente maschile di qualsiasi grado (art. 269), mentre la nuova formulazione, contraddicendo la norma sharaitica,⁴⁵ ma per un principio di equità, include tra i nipoti anche i discendenti della figlia, equiparati ai discendenti di un figlio (art. 369). Questa deroga al principio generale islamico è giustificata dal fatto che si tratta di un legato i cui beneficiari possono essere anche i parenti, purché non eredi. Tuttavia, il Codice del 2004 pone un limite a questa concessione in quanto, in linea maschile si includono tutti i discendenti di qualsiasi grado, mentre, dal lato femminile, solo i discendenti diretti della figlia possono reclamare il diritto al legato obbligatorio. In ogni caso, il principio secondo cui il più prossimo esclude il più remoto si applica solo per ciascuna linea discendente diretta; di conseguenza, ogni discendente ha diritto solo alla quota del proprio ascendente premorto e, per ciascun grado di parentela, si applica il principio coranico di dare al maschio la parte di due femmine (art. 372).

Il sotterfugio giuridico è di presumere fatto a favore dei nipoti un legato, non superiore al terzo disponibile, se non hanno diritto alla successione per altro titolo, come quando sono eredi dell'ascendente del loro padre o madre, sia esso avo o ava; oppure quando il *de cuius*, avo o ava, ha già fatto un legato a loro favore; oppure se l'avo o l'ava, quando erano in vita, hanno donato loro a titolo grazioso dei beni di valore uguale alla quota che essi possono reclamare a titolo di legato obbligatorio. Se il legato fatto a loro favore è minore di questa quota, essa deve essere integrata; se invece è maggiore, l'eccedenza può essere acquisita solo se autorizzata dagli eredi; se, infine, il legato è stato fatto a favore solo di alcuni

⁴² Santillana, 1938, II, p. 534.

⁴³ Per esempio, in Egitto (legge n. 71, 24 giugno 1946, artt. 76-79), Siria (legge n. 34, 31 dicembre 1975, art. 257), Tunisia (legge n. 77, 13 agosto 1956, artt. 191-192), Kuwayt (legge n. 51, 7 luglio 1984, art. 291.3), Yemen (legge n. 20, 29 marzo 1992, artt. 259-260).

⁴⁴ Cfr. Nasir, 1986, pp. 244-246.

⁴⁵ In diritto islamico i discendenti di una figlia non sono eredi, né tanto meno ereditano in concorso con i discendenti di un figlio. La scuola hanafita ammette alla successione quei parenti del *de cuius* esclusi dalla successione tanto come legittimari quanto come agnati (*dawū'l-arḥām*) quando mancano queste ultime due categorie di eredi. Per un'analisi dettagliata di questo argomento, si veda Cilardo, 1994, pp. 367-446.

nipoti, i restanti hanno diritto al legato in proporzione alla propria quota (art. 371). In ogni caso, il legato obbligatorio attribuito ai nipoti deve essere uguale alla quota che sarebbe spettata al loro padre o alla loro madre premorti, a condizione che non si ecceda il terzo disponibile (art. 370).

Norme simili sono state emanate in Algeria ⁴⁶ sotto il titolo di *tanzīl* (rappresentazione): i nipoti rappresentano il proprio ascendente diretto (*tanzīluhum manzilat aṣlihim*). Comunque, anche se il termine è diverso, la soluzione è simile. Infatti, il diritto di rappresentazione dei nipoti non può eccedere il terzo della eredità (art. 170), ma sono esclusi da questo privilegio i discendenti della figlia.

Istituzione di erede (tanzīl)

La nuova *Mudawwana*, riprendendo la vecchia normativa (artt. 212-215),⁴⁷ fa una distinzione tra *tanzīl* (artt. 315-320) e legato obbligatorio (artt. 369-372), dando una valenza molto diversa all'istituto della rappresentazione rispetto alla legge algerina, tanto da avvicinarlo alla istituzione di erede, come è, per esempio, nel diritto italiano,⁴⁸ con la notevole particolarità che nel Codice marocchino non si tratta della istituzione di un erede testamentario, ma di un legittimario, ciò che andrebbe formalmente ad incidere sul sistema islamico di successione legittima, che è basato su quote fisse immodificabili di origine divina. Necessariamente il legislatore ha dovuto combinare le regole islamiche della successione e del legato.

Nella stessa definizione di tanzīl data all'art. 315, da una parte si configura una istituzione di erede, non necessariamente un parente; infatti, esso consiste nel fatto di attribuire la qualità di erede ad una persona che non lo è. Dall'altra, dal momento che le quote coraniche dei legittimari sono già determinate, bisogna indicare anche a quale erede viene equiparata la persona istituita. Però, non potendosi modificare l'assetto sharaitico della successione legittima, è logico che il Codice debba necessariamente connettere il tanzīl al legato. La sua trattazione è infatti inserita nel Libro del legato e, tranne che per quanto non espressamente previsto, si applicano le norme del legato (art. 320). Pertanto, il tanzīl si costituisce allo stesso modo del legato, al quale è assimilato per quanto riguarda le regole da applicare, tranne quella del tafādul (il principio della doppia quota spettante al maschio rispetto alla femmina) (art. 316); inoltre, la quota disponibile non può eccedere un terzo dell'attivo, tranne che con l'autorizzazione degli eredi. La combinazione tra le norme della successione legittima e quelle del legato risulta evidente nella determinazione della quota effettiva da attribuire all'erede istituito. Le due ipotesi possibili riguardano la presenza o meno di eredi legittimi (artt. 317-318).

⁴⁷ La differenza tra la vecchia e la nuova formulazione (due articoli in più), sul piano formale, consiste nel fatto che nel 2004 si aggiunge la definizione di *tanzīl* e si rimanda alle norme del legato per quanto non specificamente stabilito.

⁴⁶ Legge n. 84-11, 9 giugno 1984, artt. 169-172.

⁴⁸ "La rappresentazione fa subentrare i discendenti legittimi o naturali nel luogo e nel grado del loro ascendente, in tutti i casi in cui questi non può o non vuole accettare l'eredità o il legato" (c.c. italiano, art. 467, c. 1).

Sembra chiaro che il *tanzīl* si configuri come istituto diverso dal legato obbligatorio, in quanto non si specificano i beneficiari, tranne che uno dei casi previsti riguarda la vera e propria rappresentazione già regolamentata con il legato obbligatorio. Il *munazzil* può genericamente dichiarare: "il tizio è erede in concorso con il mio discendente o i miei discendenti", oppure "attribuite al tizio la mia successione oppure fategli ereditare i miei beni". Ma può anche dire, se ha un discendente di un figlio o un discendente di una figlia: "fatelo ereditare in concorso con i miei discendenti diretti" (art. 316), includendo tra i nipoti anche i discendenti della figlia, come è per il legato obbligatorio. E l'art. 319, circa quest'ultimo caso, ancora meglio specifica che, se le persone costituite eredi sono più di una, maschi e femmine, e l'autore del *tanzīl* ha espresso la volontà di attribuire loro la quota del loro padre qualora fosse stato in vita, oppure ha espresso la volontà che esse rappresentassero il padre, la divisione dell'eredità sarà effettuata attribuendo al maschio la parte di due femmine.

Eredità

Il diritto ereditario è conforme alla dottrina mālikita. Tuttavia, il Codice, riformulando meglio i vecchi artt. 259-260, ma conservandone la dottrina, risolve due casi successori, denominati *al-mālikiyya* (art. 362) e *šibh al-mālikiyya* (art. 363), la cui analisi pone due problemi, il primo riguardante la dottrina, il secondo la denominazione. Un caso concerne il concorso dell'avo, del marito, della madre o dell'ava, di uno o più fratelli consanguinei, e di due o più fratelli uterini. Il marito ha diritto a 1/2 e la madre a 1/6 (1/2+1/6 = 4/6 = 2/3). Il restante 1/3 spetta all'avo. Il secondo caso riguarda il concorso dell'avo, del marito, della madre o dell'ava, di un fratello germano, e di due o più fratelli uterini. Anche in questa ipotesi, il marito ha diritto a 1/2, la madre a 1/6 e l'avo al restante 1/3.

La soluzione dei due casi adottata dalla *Mudawwana* è conforme alla dottrina hanafita. Invece, secondo il diritto mālikita, quando in concorso con l'avo e il/i fratello/i e/o sorella/e germani o consanguinei, sono presenti eredi di quota fissa, ciò che avanza è diviso tra l'avo e il/i fratello/i e/o sorella/e; l'avo però ha la facoltà di scegliere la più favorevole tra queste tre eventuali soluzioni: 1/3 di ciò che avanza dopo l'attribuzione delle quote ai legittimari; oppure può condividere con i fratelli e/o le sorelle ciò che avanza, dando al maschio la parte di due femmine; oppure può ricevere 1/6 di tutto l'attivo, mentre ciò che resta dopo l'attribuzione di 1/6 all'avo sarà suddiviso tra i fratelli e le sorelle, dando al maschio la parte di due femmine.

Nei due casi riportati dal Codice, pertanto, secondo il diritto mālikita, l'avo non potrebbe ricevere 1/3 di tutto l'attivo, mentre sarebbe più conveniente per lui ottenere 1/6 di tutto l'attivo, mentre il restante sesto dovrebbe essere attribuito al fratello germano o consanguineo, con l'esclusione dei fratelli uterini a causa della presenza dell'avo.⁴⁹

⁴⁹ Cilardo, 2004, pp. 271-272.

La denominazione usata nelle fonti malikite riguarda un'ipotesi leggermente diversa. È chiamato al-mālikiyya⁵⁰ il caso in cui gli eredi legittimari in concorso siano tanti che, dopo l'attribuzione delle quote, resti per l'avo meno di 1/6 di tutto l'attivo; perciò l'avo riceve 1/6, poi si fa ricorso alla riduzione proporzionale delle quote. In questa ipotesi, secondo la dottrina di Mālik, i fratelli sono esclusi; da qui la denominazione al-mālikiyya. Questa soluzione è pienamente giustificabile alla luce della dottrina della scuola malikita; ma non riguarda i due casi riportati nel Codice. Secondo invece il giurista medinese Zayd b. Tābit, anche il fratello consanguineo ha diritto a 1/6; poi si applica la riduzione proporzionale delle quote.

Conclusioni

Le disposizioni del nuovo Codice hanno in parte recepito i cambiamenti della società marocchina. La famiglia di tipo patriarcale si è evoluta verso un modello di famiglia mononucleare, all'interno della quale c'è una sostanziale equiparazione dei diritti e degli obblighi del marito e della moglie. Di conseguenza, non ha più la preminenza la famiglia del marito; l'evoluzione verso una equidistanza dalle rispettive famiglie di origine, con la conseguente formazione di un nucleo familiare autonomo e indipendente, è in qualche modo sancita dall'art. 51.5 in cui si stabilisce che entrambi i coniugi devono mantenere buoni rapporti con i genitori dell'altro e gli altri parenti in grado proibito, rispettandoli, rendendo loro visita e ricevendoli in visita secondo convenienza.

La sfida maggiore riguarda il futuro; prima di tutto, bisogna promuovere la conoscenza e l'accettazione della nuova normativa. Ma anche il sistema giudiziario deve ancora prendere piena familiarità con il nuovo assetto, sia perché bisogna formare la nuova figura del giudice della famiglia, sia perché, con i settanta Tribunali della famiglia, istituiti o da istituire uno per provincia, vaste aree rurali vi avranno difficoltà di accesso. Resistenze vengono poi dagli cudūl, i testimoni musulmani simili ai notai ma con carattere religioso, i quali non accettano di buon grado la svalutazione del loro ruolo. Mentre con il vecchio sistema essi erano i soli a redigere l'atto di matrimonio, con la riforma del 2004 questa funzione è trasferita ai Tribunali della famiglia, cosicché il loro ruolo è confinato ad essere impiegati del Tribunale con una simbolica funzione religiosa.⁵¹

La difficoltà nell'applicazione del Codice del 2004 è ben messa in luce dal Rapport annuel sur l'application du Code de la Famille della Ligue Démocratique pour les Droits des Femmes (12 maggio 2005),52 che prende in esame il periodo che va da febbraio a dicembre del 2004. Il rapporto sottolinea la scarsa efficacia pratica delle nuove norme e, in alcuni casi, anche la loro disapplicazione da parte dei Tribunali. Per esempio, i matrimoni al di sotto dei 18 anni, previsti come eccezione, sono diventati la regola. Inoltre, la poligamia, resa quasi impossibile, viene autorizzata

⁵¹ Cfr. Willman Bordat - Kouzzi, 2004.

⁵⁰ Ḥalīl, 1919, II, p. 822.

^{52 &}quot;Maroc. Rapport annuel sur l'application du code de la famille" (sito). Sull'analisi di questo Rapporto, si veda "L'applicazione del nuovo Codice di famiglia del Marocco a un anno dalla sua promulgazione" (sito).

dai Tribunali con una certa larghezza. Un possibile rimedio a questo stato di cose dovrebbe essere l'accettazione piena delle Convenzioni internazionali sottoscritte dal Marocco, eliminando le riserve. In definitiva, nonostante le significative riforme contenute nella *Mudawwana* del 2004, il cammino verso una reale parità di diritti e di doveri dei cittadini, senza distinzione di sesso e di religione, è ancora lungo.

BIBLIOGRAFIA

- BENRADI Malika, "Les nouvelles révisions du Code du Statut Personnel. Quels acquis pour la femme marocaine?", in *Les modifications du Code de Statut Personnel par Dahirs du 10/09/1993: Un premier bilan,* Université Mohammed V Souissi, Collection de la Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Sociales, Rabat. Travaux de la journée d'étude organisée par le Département de Droit Privé avec la concours de la Fondation Friedrich Ebert, Rabat (8 marzo 1997), pp. 27-43
- BLANC François-Paul ZEIDGUY Rabha (a cura di), Moudawana. Code de Statut Personnel et des Successions. Éditions synoptique Franco-Arabe (Mudawwana al-aḥwāl al-šaḥṣiyya. Ṭabea earabiyya faransiyya maea fihris taḥlīlī), Casablanca, Sochepress-Université, 2002
- BORRMANS Maurice, *Statut Personnel et Famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris La Haye, Mouton, 1977
- BORRMANS Maurice, "Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours: avec les textes législatifs marocain, algérien, tunisien et égyptien en matière de statut personnel musulman", *Oriente Moderno*, LIX, 1-5, 1979, pp. VIII + 437
- CILARDO Agostino, "The Evolution of the Muslim Family Law in Egypt", Oriente Moderno, LXV, 4-6, 1985, pp. 67-124
- CILARDO Agostino, Diritto ereditario islamico delle scuole giuridiche sunnite (ḥanafita, mālikita, šāfi'ita e ḥanbalita) e delle scuole giuridiche zaydita, zāhirita e ibāḍita. Casistica, Roma Napoli, I.P.O. "C.A. Nallino" I.U.O., 1994
- CILARDO Agostino, "Persistenza della tradizione giuridica islamica", in Onorato Bucci (a cura di), L'Islam tra dimensione giuridica e realtà sociale. Il Libro, la Bilancia e il Ferro, Atti del Convegno organizzato dall'Università degli Studi del Molise (Isernia, 25-26 febbraio 2004), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006, pp. 49-63
- CILARDO Agostino, "Wills: testamentary dispositions in Islamic Law", Oxford Encyclopaedia of Legal History (in corso di stampa)
- CILARDO Agostino, "Personal Status Law: Personal Status Law in Islamic Countries", Oxford Encyclopaedia of Legal History (in corso di stampa)
- EL FSSLAYLI Taïeb (a cura di), Code de la famille (Mudawwana al-usra). Dahir 03/02/2004. Loi Nº 70.03, Marrakech, El Badii, 2005
- ḤALĪL b. Isḥāq, *Al-Muḥtaṣar*, trad. di I. Guidi D. Santillana, *Il "Mukhtaṣar" o Sommario del diritto malechita*, 2 voll., Milano, U. Hoepli, 1919
- MOULAY R'CHID Abderrazak, "La réforme du code de statut personnel marocain. Une avancée dans la consolidation des droits de l'homme", in *Les modifications du Code de Statut Personnel par Dahirs du 10/09/1993: Un premier bilan*, Université

Mohammed V Souissi, Collection de la Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Sociales, Rabat. Travaux de la journée d'étude organisée par le Département de Droit Privé avec la concours de la Fondation Friedrich Ebert, Rabat (8 marzo 1997), pp. 9-26

NAAMANE GUESSOUS Soumaya, "Projet de réforme de la Moudawana (Code marocain de la famille). Une page nouvelle dans l'histoire du Maroc, un espoir fou dans le cœur des femmes", *Maghreb Canada Express*, I, 6, 2003, pp. 6-7

NASIR Jamal Jamil, *The Islamic Law of Personal Status*, London, Graham and Trotman, 1986

QUIÑONES ESCAMEZ Ana, "La réception du nouveau Code de la Famille marocaine (*Moudawana*, 2004) en Europe", *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, XL, 3, 2004, pp. 877-900

ROUSSILLON Alain, "Réformer la *Moudawana*: statut et conditions des marocains", *Maghreb-Machrek*, 179, 2004, pp. 79-99

SANTILLANA David, Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita, 2 voll., Roma, I.P.O., 1938

WILLMAN BORDAT Stephanie – KOUZZI Saida, "The Challenge of Implementing Morocco's New Personal Status Law", Carnegie Endowment for International Peace, *Arab Reform Bulletin*, II, 8, 2004.

SITOGRAFIA

"L'applicazione del nuovo codice di famiglia del Marocco a un anno dalla sua promulgazione"

http://www.pianetapossibile.it/files/CFM Applicazione.pdf

"La condizione della donna nel Marocco contemporaneo" (fino alla riforma del 2004)

http://www.pianetapossibile.it/files/Condizione donna marocco.pdf

"I diritti delle donne marocchine e il codice di statuto personale". Sintesi di uno studio elaborato dalla *Ligue Démocratique pour les Droits de la Femme* (maggio 2000)

http://www.wforw.it/Diritti%20marocchine.html

"L'evoluzione storica del diritto di famiglia marocchino" (dal 1957 all'approvazione del Codice del 2004)

http://www.pianetapossibile.it/files/CFM_Storia.pdf

"La femme marocaine: enfin adulte et égale de l'homme!" (3/5/2004)

http://www.infosud.org/showArticle.php?article=535

"La femme marocaine, un peu libérée par la loi, mais toujours prisonnière de son image" (par Hicham Raji) (2/1/2005)

http://www.mediterraneas.org/article.php3?id article=170

"Le nouveau code de la famille entre enthousiasme et scepticisme" (par Hicham Raji) (2/1/2005)

http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=169

"Les 11 points de la réforme" (6/12/2004)

http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=108

"Maghreb arab presse – Discours royaux (10/10/2003)"

http://www.map.co.ma/mapfr/fr.htm;

http://www.map.co.ma/mapfr/info fr/droit%20humain code%20famille.htm

"Maroc. Le statut des femmes" (6/5/2004)

http://www.bibliomonde.net/pages/fichegeodonnee.php3?id page donnee=43

"Maroc: l'injustice faite aux femmes en terre d'islam" (par Hicham Raji) (2/1/2005) http://www.mediterraneas.org/article.php3?id article=172

"Maroc. Rapport annuel sur l'application du code de la famille" (Ligue Démocratique pour les Droits des Femmes)

http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=294

"Marruecos. Luces y sombras de la 'Moudawana'" (29/6/2005)

http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=372

"Rassegna stampa post discorso del re 10 ottobre 2003" http://www.maec.gov.ma/moudawana/reac-Nationale.htm

FATALISMO ASTRALE E LIBERO ARBITRIO NEI TESTI CRISTIANI ANTICHI

Luigi Cirillo

Il punto di partenza del lavoro è rappresentato ovviamente dal tema astrologico nell'antichità: l'astrologia, nota con la denominazione di scienza dei Caldei, aveva lo scopo di prevedere il futuro della storia e il destino degli uomini in base all'influsso degli astri sul mondo inferiore. L'arte astrologica consisteva essenzialmente nel fissare l'oroscopo, che indicava quale sarebbe stato il destino (heimarmenê) di un uomo, determinato dalla posizione degli astri al momento della sua nascita (in greco, genesis). Per cui il termine "nascita" era sinonimo di "destino" deciso dagli astri e questi erano chiamati archontes o kosmokratores, cioè capi e padroni del mondo.¹

L'astrologia era una scienza e una fede: una scienza che si voleva esatta, in quanto la previsione del futuro era basata su calcoli matematici e accertata col metodo delle scienze esatte come la matematica (vedi dopo: Sesto Empirico, Contro i Matematici, in particolare, il trattato Contro gli Astrologi), e una fede che aveva le sue radici nel fatto che gli astri erano considerati come delle divinità (divinità astrali) in grado di determinare e rivelare gli eventi futuri. Per questo, l'oroscopo dato dall'astrologo veniva accolto come un oracolo divino e l'astrologia diveniva una forma della divinazione sacra (la mantica). Come si vede dall'opera di A. Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque (cap. XVI)2, e da due libri di Franz Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and Romans e Les Religions orientales dans le paganisme romain, l'astrologia ebbe una grande diffusione nel mondo pagano, greco-romano, nei primi secoli della nostra era e di qui si propagò in alcuni ambienti cristiani orientali sin dai primi secoli. Altri titoli bibliografici che introducono alla comprensione dell'argomento sono i lavori del Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile e La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. I (in particolare, pp. 89-186). Per una visione di insieme dell'argomento si veda, inoltre, la voce "Astrologie" in Reallexikon für Antike und Christentum (= R A C), vol. I, e la stessa voce in Theologische Realenzyklopädie (= T R E), vol. IV.

I. Il contesto storico-filosofico

Le diverse scuole filosofiche del periodo ellenistico e romano disdegnarono la scienza dei Caldei, ad eccezione degli Stoici, i quali vedevano nell'astrologia un argomento di convalida del loro determinismo filosofico. La dottrina centrale dello

¹ Nel dialogo di Bardesane sono chiamati "governatori", vedi dopo: III: 4.

² L'opera costituisce una trattazione completa dell'argomento: dai precursori ai Caldei e alle filosofie ellenistiche, fino alle considerazioni dell'astrologia nel mondo romano. Nell'introduzione (pp. X-XXIX) sono elencate nell'ordine cronologico le fonti per la conoscenza della questione astrologica, seguite da informazioni di ordine tecnico (i nomi e i segni delle costellazioni dello Zodiaco, la lista dei pianeti) necessarie per la comprensione della posizione stessa del problema nell'Antichità.

stoicismo riguardava l'immanenza di Dio nel mondo, come anima del mondo, sotto forma di potenza/forza vitale, che veniva indicata per lo più con i termini "logos" e "pneuma" e intesa quindi come ragione universale, da cui tutto dipende, come dal seme di tutto ciò che esiste. Da queste premesse scaturiva la nozione di provvidenza stoica (pronoia) che non era il governo del mondo da parte di un Dio personale e trascendente come nel Giudaismo (vedi dopo, il De providentia di Filone) e nel Cristianesimo (i testi pseudo-clementini nell'ultima parte di questo lavoro), ma la concezione deterministica del mondo e della storia che praticamente veniva a coincidere con la fatalità astrologica. La tradizione stoica, infatti, identificava Dio, Natura e Fato.3 La volontà dell'uomo non aveva alcun posto nello sviluppo storico. L'uomo non aveva altra scelta che andare incontro al Fato. Zenone di Cizio (333/332-262 a.C.), secondo la testimonianza di Cicerone, De natura deorum, II, 584 diceva che la natura "è artefice, che bada e provvede a tutti i bisogni e a tutti gli agi. E come ogni altra natura si genera dai suoi propri semi, e cresce mantenendosi nei limiti che le spettano, così la natura del mondo ha dei movimenti volontari e anche degli impulsi e appetiti, che i Greci chiamano hormaì, e a questi adegua le proprie azioni, non diversamente da noi uomini, che ci muoviamo su impulso dell'anima e dei sensi. Ecco dunque com'è la mente del mondo ed è per tale motivo che può a giusta ragione chiamarsi saggezza o provvidenza, in greco, pronoia". Crisippo, originario di Soli, in Cilicia e vissuto nel III secolo a.C., scrisse un trattato *Sul destino*,⁵ in cui diceva che *il fato* (*heimarmenê*) è *la* ragione del cosmo (ho tou kosmou logos), secondo la quale il passato è stato, il presente è e il futuro sarà. E nel frammento nº 937 (Von Arnim, SVF, II), che risale a Plutarco, Crisippo, nel primo libro di La natura, diceva che la natura universale e la ragione universale della natura non sono niente altro che il fato (heimarmenê), la provvidenza (pronoia) e Zeus. 6 La conclusione di Crisippo era una sorta di determinismo universale: "heimarmenê è la serie inviolabile delle cause". 7 Un altro argomento forte per identificare fato e provvidenza veniva dalla teoria di Posidonio di Apamea sulla sympatheia universale. Posidonio, nato tra il 135/130 a.C. e morto dopo il 51 a.C., giustificò la fede astrologica in base alla solidarietà di tutte le parti del mondo fra loro e alla connaturalità dell'uomo con il cosmo, dato che il tutto e le parti sono animati dalla stessa forza (anima del mondo, Nous, Mens, Logos) e partecipano perciò alla stessa natura (dottrina chiamata della syngeneia cosmica).8

³ Cfr. Von Arnim, 1979, II, pp. 264-298; Pohlenz, 1967, I, pp. 193-213. Cfr. Reale, 1997, III, pp. 355-378 e pp. 450-453.

⁴ Cfr. Von Arnim, I, 1978, I, frammento 172, p. 44. Per il *De natura deorum* di Cicerone: Calcante, 1992, p. 201.

⁵ Cfr. Von Arnim, II, 1979, frammenti 912-1007, pp. 264-298, in part. la testimonianza di Stobeo, frammento 913.

⁶ Per quanto riguarda il fato, secondo Crisippo, cfr. anche Von Arnim, II, 1979, frammenti 914-944, pp. 265-272.

⁷ Pohlenz, 1967, I, p. 202.

⁸ Su Posidonio, cfr. Pohlenz, 1967, pp. 421-493; S. Agostino, *De civitate Dei*, V, 2: "Posidonius, fatalium siderum assertor"; V, 5: "magnus astrologus idemque philosophus".

La critica di Carneade

Carneade, un rappresentante della Nuova Accademia, nato a Cirene, verso il 215 e morto ad Atene, verso il 129 a.C., attaccò in primo luogo la dottrina stoica della *pronoia*, secondo la quale tutto l'universo è amministrato e retto dalla mente ordinatrice degli dèi, i quali provvederebbero all'uomo tutto ciò che gli è necessario per l'esistenza. Le stagioni e le variazioni atmosferiche e le diversità del clima che contribuiscono a maturare quanto la terra produce altro non sarebbero se non provvidenze degli dèi per il genere umano. Secondo gli Stoici, infatti, la provvidenza divina dispone tutte le cose della natura in funzione del bene dell'uomo. Carneade confutò questa concezione basata sulla natura divina del mondo e contrappose agli Stoici la tesi di Stratone, secondo cui il finalismo del cosmo si può spiegare con la l'azione della *physis*, senza ammettere un'intelligenza che crea finalisticamente. Ciò che la concezione stoica della provvidenza non poteva spiegare era, da una parte, l'esistenza del male e, dall'altra, il fatto che nella realtà si verifica il rovescio di ciò che dovrebbe accadere, e cioè che ai buoni accade il male e ai cattivi il bene. La concezione stoica della providenza del male e ai cattivi il bene.

Carneade, inoltre, attaccò tutto ciò che riguardava destino e oroscopo, come si vede dal *De divinatione* di Cicerone, II, cap. XVIII,42-XLI,87 (la critica delle predizioni astrologiche); II, cap. XLII-XLVII, 99 (la critica dei Caldei e degli Stoici). Per quanto concerne la critica del destino da parte di Carneade, si veda Cicerone, *De fato*, cap. XI,23 ss. 13

Sesto Empirico (II-III sec.), nella sua opera, Contro i Matematici, in part., il libro quinto, Contro gli Astrologi, 14 confutò la scienza dei Caldei e indirettamente la mantica, alleata al determinismo stoico (vedi sopra, Crisippo, Sul destino). Nel libro quinto, Sesto Empirico espone le dottrine caldee dello Zodiaco, basate sul legame di simpatia che esisterebbe tra il cielo e la terra, e intende demolire i principi stessi dell'astrologia, mostrando l'inconsistenza dell'oroscopo (cfr. V, 49-54), dato che, da una parte, non si può determinare il momento esatto della nascita (V, 66) e, dall'altra, non si può individuare con esattezza la disposizione degli astri a causa del movimento rapido del cielo e, inoltre, il metodo dei Caldei può, forse, essere giusto durante la notte, quando si possono vedere i segni dello Zodiaco, ma non di giorno, quando i segni non sono visibili (V, 71-72). L'oroscopo si rivela inconsistente anche in base ad altre considerazioni. È noto che le persone "che furono generate presso a poco nello stesso tempo non vissero la medesima vita [...] nessuno potè uguagliare Alessandro il Macedone sebbene molti su tutta la terra fossero nati nello stesso momento in cui nacque lui, nè poterono uguagliare il filosofo Platone" (V, 88). Al contrario, persone nate sotto segni diversi sono accomunati dallo stesso destino (V, 88-93). Ciò dimostra che le teorie astrologiche circa l'influsso delle stelle sono false.

⁹ Cicerone, De natura deorum, I, 2, 4, in Calcante, 1992, pp. 44 ss.

¹⁰ Cfr. Pohlenz, 1967, p. 351.

¹¹ Cfr. Dal Pra, 1989, p. 210.

¹² Edizione: Timpanaro, 1988, pp. 140 ss. Cfr. Dal Pra, 1989, pp. 223 ss.

¹³ Edizione: Barabino, 1995, pp. 40 ss.

¹⁴ Edizione: Bury, 1961, pp. 323 ss. (book V, *Against the Astrologers*, testo greco e inglese), Russo, 1972, pp. 183 ss. (libro V, testo italiano).

II. L'astrologia in ambito giudaico: Filone di Alessandria

Filone combatte il fatalismo astrologico nel libro I del *De Providentia*. ¹⁵ Nei paragrafi 6-36 di quest'opera, Filone nega la dottrina dell'eternità del mondo; successivamente, in 37-76, risponde alle obiezioni contro la Provvidenza a causa dell'esistenza dei mali nel mondo, e in 77-88 rigetta la fatalità astrale. Questi passi saranno ripresi dagli autori cristiani (vedi dopo: Bardesane e lo Pseudo-Clemente nelle *Pseudo-Clementine*). Per comprendere il tenore delle argomentazioni di Filone, citiamo alcuni passi del *De Providentia*, I, 77-88.

De Providentia, I, 81: se la "nascita" la volontà dell'uomo (cioè: se la "nascita" influisce negativamente sulla libera scelta dell'uomo, sul libero arbitrio), chi oserà rimproverarlo, dato che è portato a compiere il male, costretto dalle forze del cielo?

De Providentia, I, 84: i Giudei,¹⁷ pur essendo nati in stagioni, ore e giorni diversi, osservano i precetti dati da Dio, dunque non si può sostenere che il comportamento degli uomini dipende dal tema fatale della nascita.

De Providentia, I, 85: Gli Sciti hanno un modo abominevole di vivere contrario a quello dei Giudei. Ora, come si spiega che gli Sciti, pur essendo diversi per quanto riguarda il giorno e l'ora della nascita, seguono lo stesso modo di vivere?

De Providentia, I, 86: gli Egiziani sono dediti a culti spregevoli, ma come si può pensare che l'Egitto sia l'unico paese al mondo ad essere dominato da stelle che impongono un tale costume di vita? E se la loro nascita si è verificata in giorni e ore diverse, perchè non hanno anche costumi diversi?

De Providentia, I, 87: Non si può stabilire quale astro ha esercitato il suo influsso su un individuo, dato che il tempo del concepimento e della fecondazione è incerto.¹⁸

III. La considerazione dell'astrologia in ambito cristiano

Esamineremo due contesti diversi: il primo riguarda la fede astrologica nelle prime comunità cristiane, che genera un esempio interessante di sincretismo religioso; il secondo contesto, invece, riguarda la discussione se gli astri esercitano o no un influsso sulla condotta dell'uomo e se possono determinare in modo fatalistico la sua volontà.

III. 1. *La fede astrologica nelle prime comunità cristiane*

Casi di sincretismo religioso sono citati nelle lettere dell'epistolario paolino. Come punto di riferimento prendiamo l'articolo di G. Bornkamm, Die Häresie der Kolosserbriefes. Il contesto storico è la diffusione, alle origini del Cristianesimo, di una "sapienza" che si allontanava da quella che era stata insegnata dai primi missionari, i padri fondatori. Sembra che i predicatori della dottrina estranea ai principi cristiani fossero dei rappresentanti della propaganda gnostica. Un

¹⁵ Edizione: Hadas-Lebel, 1973.

¹⁶ Sul tema della "nascita" nel contesto astrologico, vedi dopo, le *Pseudo-Clementine*: la "nascita" è sinonimo di "destino" imposto all'uomo dalle stelle al momento della sua nascita.

¹⁷ Per i nomi dei popoli qui menzionati e le obiezioni mosse da Filone, vedi dopo, Bardesane.

¹⁸ Per tale argomento, vedi anche le obiezioni di Sesto Empirico (di cui sopra) contro i Caldei, in "Contro i matemaici" libro V, paragrafi 50-67; si trattava perciò di obiezioni tradizionali.

esempio a tale riguardo è appunto la lettera ai Colossesi, 2,8.20. Colossi era una città della Frigia, i cristiani di questa città veneravano gli elementi del mondo (stoicheia tou kosmou), per cui l'autore della lettera li mette in guardia contro il pericolo di lasciarsi sedurre da dottrine estranee alla fede cristiana, cioè da "una filosofia" ispirata alla tradizione umana. Non si conosce l'esatto significato di stoicheia tou kosmou. Potrebbe trattarsi degli elementi primordiali del mondo (vedi la filosofia dei Presocratici), ma anche di forze cosmiche, considerate come personificazioni di angeliche, vedi sopra: archontes e kosmokratores, nell'introduzione e qui sotto, in Ef 6,12). In Col 2,18, infatti, l'autore parla del culto degli angeli, culto probabilmente di natura iniziatica (secondo il significato dell'espressione in greco: ha heoraken embateuôn. 19 Questa seconda ipotesi sembra più attendibile a causa del contesto giudaico e giudaico-cristiano del passo, come appare da 2,16. Gli elementi del mondo sono citati anche nella lettera ai Galati, 4,3. 8-11, in cui l'autore dice che i Galati avevano venerato gli elementi del mondo come se fossero delle divinità, mentre tali non sono (cfr. 4,8), e rimprovera i Galati stessi perché si sono fatti loro schiavi osservando giorni, mesi, tempi e anni. Dal testo della lettera agli Efesini, 6,12, si vede poi che le divinità erano delle potenze celesti (cfr. nel testo greco: le autorità celesti e i poteri che esercitano la giurisdizione sul mondo), venerati come se fossero i signori e i reggitori (kosmokratores) di questo mondo tenebroso, che causano col loro influsso il male del mondo.²⁰ In questo contesto gli elementi del mondo sarebbero gli astri, ritenuti responsabili del male del mondo e la cui potenza malefica si manifesta in particolari giorni, mesi e anni.²¹ Eloquente a tale proposito è il testo di Elchasai che vedremo subito dopo. L'asservimento agli elementi del mondo è indizio di un comportamento pagano (o anche di un comportamento conforme a pratiche giudaiche sincretistiche regolate dal movimento degli astri), in ogni caso si tratta, secondo l'espressione dell'autore, di un comportamento da "minorenni", comportamento cioè di persone che non sono ancora giunte alla "pienezza" della verità.

III. 2. Un frammento del libro perduto della Rivelazione di Elchasai dell'ambiente giudeo-cristiano della Mesopotamia agli inizi del II secolo²²

Il libro di Elchasai era un'apocalisse che conteneva la regola di vita della comunità giudeo-cristiana degli Elchasaiti, l'opera fu redatta verso la fine dell'anno 116 d.C. Del libro di Elchasai rimangono solo alcuni frammenti in versione greca. Uno di questi frammenti, che riguarda proprio l'astrologia, è citato nell'*Elenchos*, IX,16,2-4, la *Confutazione di tutte le eresie*, attribuita a Ippolito. Ecco il testo:

"[versetto 2] Egli [l'autore del libro] dice così : Vi sono astri cattivi dell'empietà. Ora vi è stato detto questo, fedeli e discepoli: guardatevi dai giorni in cui gli astri cattivi esercitano il loro influsso e non date inizio ad alcuna opera in quei giorni, né

²⁰ Cfr. Gundel, 1950: tracce probabilmente della tradizione astrologica sui Decani, Pianeti e segni dello Zodiaco.

_

¹⁹ Cfr. Arndt - Gingrich, 1952, s.v. "embateuô", n. 4, p. 253.

²¹ Per quanto riguarda le potenze visibili e invisibili del cielo e la dottrina astrologica secondo cui vi sono giorni,mesi, tempi e anni "fasti e nefasti", cfr. anche Col 1,16; 2,15; Ef 1,20 e 3,10. Secondo Ef 2,2, le singole epoche del mondo sono sotto il potere di pianeti o di altre potenze stellari.

²² Cfr. Cirillo, 1997, pp. 829-872.

durante i giorni del loro potere, non battezzate né uomo né donna quando la luna li attraversa e si trova in congiunzione con essi. [versetto 3] Osservate quel giorno fino a quando la luna non si allontana da essi e allora battezzate e impegnatevi in qualsiasi inizio delle vostre opere. E inoltre, rispettate il giorno del sabato perché è uno di quei giorni. Ma fate attenzione anche a non intraprendere alcunché nel terzo giorno dopo il sabato. [versetto 4] Poiché quando saranno trascorsi altri tre anni dell'imperatore Traiano, da quando sottomise i Parti al suo potere, quando saranno trascorsi altri tre anni, scoppierà la guerra tra gli angeli dell'empietà del Nord, per questo tutti i regni dell'empietà saranno sconvolti". 23

Interpretazione del testo. Il soggetto, egli, del versetto 2, è colui che parla nel libro, cioè il Elchasai. L'autore del libro dunque si rivolge ai suoi fedeli e discepoli, di qui la correzione apportata nel testo del manoscritto: "questo ci è stato detto" in "questo vi è stato detto". L'autore ritiene che vi sono astri cattivi, i quali esercitano un influsso malefico sugli uomini, e ne indica due, Saturno e Marte, esortando i discepoli a non dare inizio a qualsiasi lavoro nei giorni in cui i due astri esercitano il loro potere, cioè nei giorni di sabato (il giorno di Saturno) e di martedì (il giorno di Marte). Lo stesso autore si rivolge poi ai ministri del culto e dice loro di non battezzare nessuno in questi due giorni, donde appare che il battesimo stesso perdeva la sua efficacia nei giorni di martedì e sabato. Notare poi perché questi due giorni sono nefasti: sono i giorni in cui la luna, una volta al mese, passa tra Saturno e Marte e si congiunge con essi. A questo contesto (le precauzioni da prendere nei due giorni nefasti) è unita, nel versetto 4, una profezia relativa a una guerra cosmica, apocalittica, che scoppierà tra gli angeli del Nord, angeli del male, e interesserà i regni del male, tra i quali c'è Roma. Secondo la profezia di Elchasai, la guerra cosmica sarebbe dovuto scoppiare in "un secondo triennio" di Traiano in Mesopotamia dopo la sconfitta dei Parti a Ctesifonte, nell'autunno del 116 d.C. Ma, come è noto, Traiano lasciò la Mesopotamia e morì nel 117 d.C. Si trattò dunque di una profezia incompiuta. In ogni caso, va detto che Elchasai credeva che gli angeli empi (vedi le potenze angeliche, di cui sopra, nella lettera ai Colossesi) sono in grado di sconvolgere i regni della terra. Dal contesto del libro di Elchasai appare che il tema della fatalità astrologica insegnato dai Caldei in Mesopotamia aveva convinto anche i gruppi giudeo-cristiani di questo stesso ambiente. Peraltro, ricordiamo che la fede nell'influsso degli astri è, in qualche modo, attestata anche per Qumran, come si vede dai testi astrologici scoperti nella quarta grotta.

III. 3. L'autore gnostico, Teodoto

Un paio di generazioni dopo Elchasai, negli anni 160-170 d.C., in Egitto, si colloca l'attività di Teodoto, un discepolo di Valentino, che conosciamo da un'opera di Clemente Alessandrino, *Excerpta ex libris Theodoti*, la quale contiene una grande quantità di "estratti" delle opere di Teodoto.²⁴ Teodoto, come tutti gli Gnostici, era vivamente interessato al tema dell'astrologia e del destino, come cristiano però Teodoto diede una particolare interpretazione del destino, che si può così riassumere (in base ad una serie di *estratti*, cfr. numeri 69-78 dell'edizione

²³ Questo testo è riportato nel mio studio, citato nella nota precedente, cfr. p. 849.

²⁴ Edizione: Sagnard, 1970.

citata): il destino (heimarmenê) imposto dagli astri malefici esiste davvero (vedi sopra, la credenza astrologica del tempo neotestamentario), la liberazione dal destino e quindi l'effettiva libertà dell'uomo viene dalla redenzione cristiana, dal battesimo, a condizione però che al battesimo si unisca la Gnosi.

Il destino, dice Teodoto, è determinato dall'incontro di numerose Potenze invisibili (dynameis) che regolano il corso degli astri e governano il mondo attraverso gli astri.²⁵ Agli astri sono affidati tutti gli esseri nati sotto il loro segno, come se i nati fossero loro figli. Le Potenze invisibili, veicolate dagli astri, dominano quindi sugli esseri nati in quel momento (dominano sulle "nascite") e presiedono ad esse, determinando così il destino degli uomini (estratto 69), idea questa che sarà largamente sviluppata nel Libro delle leggi dei paesi di Bardesane e nelle Pseudoclementine (vedi dopo). Gli astri però, dice Teodoto, non hanno alcuna responsabilità sulle "nascite", essi sono soltanto dei segni che indicano l'influsso esercitato effettivamente dalle Potenze che dominano in cielo, come il volo degli uccelli che "indica qualcosa, ma non produce alcunché" (cfr. estratto 70). Che gli astri siano soltanto dei "segni: semeia" e non causa degli eventi è la dottrina che svilupperà Origene nel suo Commento al libro della Genesi, 1,14.26 La redenzione cristiana offre dunque all'uomo la possibilità di sottrarsi al determinismo astrale. Il Signore, dice Teodoto, ci libera dal combattimento delle Potenze e degli Angeli, in cui alcuni sono impegnati a nostro favore ed altri contro (cfr. estratto 72). È per questo, egli aggiunge, il Signore è disceso per portare la pace e trasferire i credenti dalla Fatalità (Heimarmenê) alla sua Provvidenza (Pronoia) (estratto 74). Come la nascita del Salvatore ci ha liberati dai condizionamenti "della nascita" e dal destino, scrive Teodoto, così il suo battesimo e la sua passione ci hanno liberati dal "fuoco" e dalla "passione", affinché potessimo seguirlo da uomini liberi.²⁷ Colui che è stato battezzato ha ricevuto il potere di sconfiggere le Potenze malefiche (estratto 76,2). Prima del battesimo rimane il potere della Fatalità, dopo il battesimo però gli astrologi non sono più nella verità, i loro calcoli cioè non servono a nulla. Ma non è soltanto il bagno del battesimo, conclude Teodoto, che ci libera, ma il Battesimo unito alla Gnosi (estratto 78), cioè il rito dell'immersione nell'acqua unito alla conoscenza di sé (la Gnosi, appunto) che ci rende consapevoli di ciò che eravamo (prima di venire al mondo) e di ciò che siamo divenuti a causa della nascita in questo mondo, conoscenza inoltre che ci fa chiedere: dove stiamo andando e a quale scopo, da che cosa siamo stati liberati, che cosa è la generazione secondo la carne (gennêsis) e che cosa è la rigenerazione (anagennêsis).

III. 4. Fatalismo astrale e libertà. La posizione di Bardesane

Nato a Edessa, in Celesiria, nel 154 d.C., e morto in Armenia, nel 222, Bardesane è il più autorevole rappresentante delle origini del Cristianesimo siro. Il suo nome è

²⁵ Le potenze invisibili che governano il mondo attraverso gli astri (vedi sopra, i kosmokratores, più volte menzionati nei testi) sono i demòni, causa del male nel mondo. Tali demòni sono i figli dei "Vigilanti" dell'Apocalisse di Enoch: è un tema trattato nelle *Pseudo-Clementine*.

²⁶ Edizione: Junod, 1976.

²⁷ Il "fuoco" e la "passione", dai quali libera il battesimo, sono l'effetto della nascita carnale, secondo una teoria giudeo-cristiana, citata nella catechesi battesimale di Pietro delle *Pseudo-Clementine*, Hom. XI, 26 e testi paralleli.

legato ad un'opera famosa, il *Libro delle leggi dei paesi*, il cui contenuto è la difesa della libertà dell'uomo contro il fatalismo astrologico. ²⁸ L'opera, che ha la forma di un dialogo, fu scritta in siriaco, probabilmente un pò dopo la morte di Bardesane, da un suo discepolo, Filippo, seguendo le dottrine del maestro. Eusebio di Cesarea, *Storia della chiesa*, IV, 30, 1-2, riferisce che gli scritti di Bardesane in siriaco furono tradotti in greco dai suoi discepoli, e subito dopo lo stesso Eusebio cita il *Dialogo sul destino*, per cui si deve ritenere che quest'opera non è nient'altro che la versione greca del *Libro delle leggi dei paesi*. Inoltre, sembra certo che nella *Praeparatio evangelica*, VI, 10, 1 ss., Eusebio cita il *Libro delle leggi dei paesi* dal testo greco del *Dialogo sul destino*.

Bardesane in origine era attratto dall'astrologia e anche in sèguito non rinnegò completamente questa fede (cfr. Libro, 18). Riassumiamo dal Libro delle leggi dei paesi la dottrina sul fato e il libero arbitrio. La vita dell'uomo è regolata da tre fattori: dalla natura, dal fato e dalla volontà libera. Dalla legge della natura è governato il corpo, da essa dipende il nascere, crescere, giungere a maturità, invecchiare e poi morire, dalla natura dipende anche la generazione dei figli. Il fato riguarda ciò che vi è di variabile nel corso della vita umana, in particolare le condizioni materiali dell'uomo, come ricchezza, povertà, malattia e salute.²⁹ In ogni caso, il fato esiste, come una volta riteneva lo stesso Bardesane (cfr. 18 e 19). La libertà è riservata all'anima che può, per libera scelta, decidersi tra il bene e il male. Dalla natura gli uomini sono guidati allo stesso modo, dal fato in modo diverso, e dalla libertà come vuole ciascuno (cfr. 19). Natura, fato e libertà rimarranno sino alla fine del mondo (cfr. 22). Il fato non ha potere su tutto, non è il padrone assoluto del mondo (cfr. 20). Quelli che peccano non lo fanno perché spinti dalla forza del fato, ma liberamente (cfr. 23). Bardesane quindi afferma che gli uomini non si comportano tutti allo stesso modo rispetto a quanto hanno stabilito le stelle. Gli uomini infatti stabilirono leggi in ogni regione secondo la libertà data loro da Dio e che questo dono si oppone al fato imposto dalle Potenze celesti (cfr. 25).

guesta verità Bardesane dimostrare adduce l'argomento sostanzialmente risale a Carneade, 30 l'argomento cioè offerto dall'osservazione delle leggi e dei costumi dei vari popoli (cfr. 26-39). In questo modo Bardesane confuta la teoria dei Caldei, secondo cui la terra è divisa in sette parti, chiamate "climi", e ciascuna di esse è dominata da una legge che corrisponde alla volontà di uno dei sette pianeti, che la domina. Questa teoria astrologica è erronea. Infatti, benché la terra sia effettivamente divisa in sette parti, in ciascuna di esse si trovano varie leggi che differiscono le une dalle altre, non già soltanto sette leggi in tutto il mondo, secondo il numero dei sette pianeti, né dodici, secondo il numero dei segni dello Zodiaco, né trentasei, secondo il numero dei Decani, ma vi sono molte leggi, in ogni regno, in ogni regione, in ogni circondario e in ogni sede, le une different dalle altre. Le leggi dei popoli, inoltre, sono state cambiate dai capi che li goveranano (cfr. 41-43). Occorre tener conto infine dei costumi degli Ebrei e dei

²⁸ Edizione: Nau, 1907, pp. 490-658; Levi Della Vida, 1921.

²⁹ Cfr. Drijvers, 1966, pp. 71-81.

³⁰ Drijvers, 1966, p. 90; Levi Della Vida, 1921, p. 14.

Cristiani: essi conservano in tutto il mondo le loro usanze, indipendentemente dalla terra in cui vivono (cfr. 43-44, 46). Da tutti questi esempi Bardesane tira una conclusione generale e cioè che le leggi dell'umanità sono più forti del fato e che gli uomini si comportano e vivono secondo i loro propri costumi.

Al *Libro delle leggi dei paesi* si ricollegarono le *Recognitiones* pseudo-clementine, IX, 19-29, citando il testo letteralmente per la difesa del libero arbitrio contro il fatalismo astrologico.

IV. Fatalismo astrale e libertà nelle Pseudo-Clementine

Le Pseudo-Clementine sono degli scritti cristiani della tradizione apocrifa, che per la forma letteraria e per la trama generale costituiscono un enorme romanzo, messo sotto il nome di Clemente Romano, che va distinto però dall'omonimo personaggio della storia cristiana della fine del I secolo e che viene indicato perciò come lo Pseudo-Clemente (donde il titolo dell'opera: Pseudo-Clementine). Nella parte centrale dell'opera la tesi pagana del dominio degli astri e del fato viene contrastata alla luce della fede giudaica (vedi Filone, di cui sopra) e cristiana sulla provvidenza universale, strettamante legata alla creazione del mondo, e perciò sulla provvidenza come dominio di Dio sul mondo da Lui creato. Di qui la trattazione filosofica della provvidenza che conserva il nome stoico, pagano, di pronoia, ma intesa in senso opposto a quello stoico: la pronoia giudaica e cristiana è il prolungamento dell'azione di Dio nella creazione (concetto che non esiste nello stoicismo). Allo stato attuale, le Pseudo-Clementine si presentano in due redazioni/versioni diverse di uno Scritto primitivo di base: le Omelie (venti) in greco (sigla: Hom) e le Recogntiones (Riconoscimenti o Ritrovamenti), in dieci libri (sigla: Rec), nella versione latina di Rufino di Aquileia, eseguita prima del 406 (anno della morte del vescovo Gaudenzio, al quale è dedicato il lavoro di traduzione fatto da Rufino), da un testo greco, ora perduto. Le Omelie risalgono probabilmente alla fine del III secolo o tutt'al più all'inizio del IV. Il testo greco delle Recognitiones può essere datato alla seconda metà del IV secolo).³¹ Lo Scritto di base (che si può ricostruire mettendo a confronto le Hom e le Rec) è databile probabilmente alla metà del III secolo. Le Omelie, le Recognitiones in greco e lo Scritto di base appartegono al Cristianesimo siriaco di lingua greca. Occorre aggiungere che esisteva anche una versione siriaca delle Pseudo-Clementine (Omelie e Recognitiones). Nel Romanzo di Clemente la materia riguardante fatalità e provvidenza viene esposta in due modi diversi: 1) nella sezione centrale del romanzo di Clemente, che racconta la dispersione e il ritrovamento dei membri della famiglia di Clemente; in questa sezione l'accento è posto sugli effetti della fatalità, 2) in forma di discussione filosofico-teologico che mira alla confutazione della tesi pagana della fatalità e alla dimostrazione dell'esistenza della Provvidenza nel mondo. Nella struttura attuale dell'opera il racconto della dispersione e dei ritrovamenti si trova nei testi paralleli delle Recognitiones e delle

³¹ Edizione: Rehm, 1992; *idem*, 1994. Esiste oggi un'ottima traduzione in francese delle *Pseudo-Clementine* (accompagnata da introduzioni e note a cura di autori diversi) in *Ecrits apocryphes chrétiens*, vol. II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2005, pp. 1174 ss.

Omelie a partire da Rec. VII,8,1, e Hom. XII,8,1, mentre la confutazione del destino è presentata, con intenti diversi, in Hom XIV e in Rec VIII-IX. Tali testi risalgono sostanzialmente allo *Scritto pseudo-clementino di base*, il cui autore considerava la fatalità astrologica (il governo del mondo affidato all'incontrastata necessità del Fato) come una dottrina perversa della *paideia* greca insieme con il politeismo e la teoria di Epicuro dell'origine di tutte le cose dall'inclinazione casuale degli atomi nella loro caduta nello spazio infinito³² (come si vede dal testo di Hom. IV,12-13)³³ e perciò come un grande pericolo per la tradizione cristiana.

Prima seguiremo la narrazione della dispersione e dei ritrovamenti e successivamente una parte della confutazione della fatalità astrologica.

IV. 1. La dispersione e il ritrovamento della famiglia di Clemente

Rec. VII, 8-10 e testo parallelo, Hom. XII, 8-10: la madre di Clemente, Mattidia, con i due figli gemelli lascia Roma alla volta di Atene. Clemente lo racconta a Pietro, nella città di Antarado, in Fenicia, al momento in cui Niceta e Aquila erano partiti per Laodicea. Alla domanda di Pietro: "Veramente non rimane nessuno della tua famiglia?" Clemente risponde che ha legami di parentela con la famiglia dell'imperatore, che sua madre si chiamava Mattidia e suo padre Faustiniano, e che aveva due fratelli gemelli, Faustino e Fausto, più grandi di lui. Quando Clemente aveva cinque anni, come il padre gli aveva detto, sua madre ebbe un sogno che le ordinava di prendere con sé i due figli gemelli e di fuggire subito da Roma, e di starsene lontana per dieci anni, altrimenti sarebbe morta di morte atroce lei e i due figli. Mattidia ne parlò a suo marito, Faustiniano, il quale acconsentì alla partenza, mise i figli con sua moglie su una nave e li mandò ad Atene a studiare. Faustiniano rimase a Roma col figlio Clemente. Dopo un anno, non avendo avuto alcuna notizia della sua famiglia, Faustiniano incaricò alcune persone di andare ad Atene alla ricerca della moglie e dei figli, ma questo viaggio ad Atene non ebbe alcun esito. Trascorsi altri tre anni, Faustiniano mandò altri suoi amici ad Atene, essi ritornarono a Roma dopo un anno e annunciarono la triste notizia che Mattidia e i figli non avevano mai raggiunto Atene. Faustiniano allora scese al porto con Clemente e chiese ai marinai se avessero visto quattro anni prima i corpi di una donna e di due ragazzi gettati da qualche parte dalle onde, ma anche questa ricerca risultò vana, per cui Faustiniano partì egli stesso alla ricerca della sua famiglia, lasciando Clemente solo a Roma. Da quel giorno Clemente non ebbe più notizie del padre. Clemente aveva allora dodici anni. Venti anni dopo, Clemente pensava

³² Cfr. Lettera di Epicuro a Erodoto in Gigante, 1987, II, pp. 413-428. Lucrezio nel *De rerum natura*, libro II 292, chiama *exiguum clinamen principiorum* l'inclinazione casuale. Tale teoria, con significativa differenza rispetto alla dottrina di Democrito, prevedeva che l'atomo, nel suo movimento di caduta verticale, poteva deviare liberamente dal proprio asse, per unirsi con gli altri atomi e dare origine al mondo sensibile. Questo spostamento dell'atomo era presupposto dagli Epicurei per spiegare il libero arbitrio dell'uomo, cfr. Lucrezio, *op. cit.*, II 216 ss.

³³ Secondo Clemente, la dottrina epicurea è la più dannosa perché induce gli uomini a fare ciò che vogliono, dal momento che non hanno nulla da temere, e non vi è nessuno che preveda e renda a ciascuno secondo il merito (cfr. Hom. IV, 12, 3). Al contrario degli Stoici, gli Epicurei rigettavano la *pronoia* (vedi sopra). Clemente ne parla con cognizione di causa perché aveva frequentato la scuola di Epicuro (cfr. Rec. VIII, 7, 8 e Hom. XIII, 7, 4).

che anche suo padre fosse morto o a causa del suo forte dolore o per aver naufragato. Pietro si commuove al racconto di Clemente e fa i suoi commenti.

Rec. VII, 12-24 e Hom. XII, 12-24: il ritrovamento di Mattidia ad Arado, la quale racconta a Pietro la sua storia. Da Antarado Pietro e il gruppo dei suoi seguaci si imbarcano per Arado, un'isola che non lontana più di sei stadi, per vedere delle colonne di vetro di enormi proporzioni, là custodite. Sulla piazza di Arado Pietro incontra una povera donna, una mendicante. A causa delle morsicature che si era data, la donna ha le mani in pessimo stato e non può servirsene per lavorare. Pietro le chiede perché si era inflitta un male del genere. La donna racconta la sua storia e dice di essere stata felicemente sposata, di aver avuto due figli gemelli e un terzo dopo di questi, e poi racconta perché aveva lasciato Roma. Il fratello di suo marito si era innamorato di lei, e lei, per non tradire la fedeltà coniugale, per non rendere nemici i due fratelli e per non discreditare l'intera famiglia, decise di allontanarsi da Roma con i due gemelli e di lasciare a Roma l'altro figlio (Clemente) per la consolazione di suo padre. Per realizzare il suo piano, Mattidia finse di aver avuto un sogno: una divinità le aveva ordinato di lasciare la città e di fare ritorno a casa quando la divinità stessa glielo avrebbe detto, se non avesse fatto così sarebbe morta lei e i suoi figli. Mattidia riferì al marito il sogno che aveva avuto e lui dopo aver dato molto denaro alla moglie la imbarcò insieme con i due gemelli su una nave diretta ad Atene, dove i figli avrebbero potuto studiare. Ma il viaggio fu fortunoso, di notte la nave naufragò, Mattidia fu trasportata da un'onda sull'isola di Arado e i suoi figli andarono dispersi. Nell'isola Mattidia ricevette l'ospitalità da una povera vedova. Non passò molto tempo che le mani di Mattidia perdettero la loro forza a causa dei morsi che lei stessa si dava e la vedova che l'aveva soccorso fu colta da paralisi. A questo punto del racconto arriva Clemente, Pietro gli ordina di precederlo al porto e di aspettarlo colà. Pietro allora chiede a Mattidia notizie sulla sua patria, sulla sua famiglia e come si chiamano i suoi figli. La donna non dà notizie esatte di sé e della sua famiglia. Dice che era di Efeso e che suo marito era della Sicilia, e cambia anche i nomi dei suoi figli. Pietro esulta di gioia e pensa che possa trattarsi della donna di cui aveva avuto certe informazioni che ora sembrano corrispondere a quanto la donna ha detto di sé. Quindi Pietro ripete alla donna la storia che un giovane cittadino romano gli aveva raccontato sul conto di sua madre e cioè che un sogno le aveva ordinato di lasciare Roma per un certo tempo insieme con i suoi figli gemelli, e che dopo la partenza da Roma non fu più vista. A queste parole di Pietro, la donna svanisce e cade a terra. Poi si riprende e dice: È qui il giovane di cui parli? E Pietro: dimmi prima tu di te stessa. Allora la donna esclama: "La madre di quel giovane sono io". E Pietro: "Qual è il suo nome?" "Clemente", risponde, e Pietro replica che è proprio colui che poco prima era lì e che se ne era andato al porto. Quindi Pietro prendendo per mano Mattidia va al porto di Arado e qui Clemente ritrova e riconosce sua madre. Quindi Clemente con la madre e il gruppo dei seguaci di Pietro si imbarcano per Antarado. Prima di partire però Pietro guarisce la povera vedova di Arado che aveva soccorso Mattidia e che ora giace a letto paralitica, Clemente, da parte sua, le dà mille dracme.

Rec VII, 25-33 e Hom XIII, 1-3; 6-8: ritrovamento di Niceta e Aquila. Il giorno seguente al riconoscimento di Mattidia, Pietro e i suoi discepoli si recano a

Laodicea, Niceta e Aquila che li avevano preceduti vanno loro incontro. I due quindi chiedono a Clemente chi è la donna che si è aggiunta al loro gruppo. "È mia madre" risponde Clemente. E Pietro racconta tutto ciò che Clemente gli aveva detto riguardo al suo casato e alla sua famiglia, e cioè che era rimasto orfano, che aveva avuto due fratelli gemelli più grandi di lui, che suo padre aveva acconsentito al viaggio della moglie e dei figli ad Atene e che, dopo, le loro tracce si erano perdute, e che, infine, neanche del padre, che era partito per cercarli, si era saputo più nulla. Oltre a questo, Pietro racconta anche l'incontro che ha avuto con la mendicante nell'isola di Arado, e ripete la storia che aveva appreso dalla mendicante stessa e cioè che il cognato tentava di profanare il suo matrimonio, che lei aveva inventato un sogno per lasciare Roma e parlò quindi della tempesta che aveva spaccato in due la nave e l'aveva scaraventata sull'isola di Arado. Pietro termina il racconto riportando il grido di dolore della donna che mordendosi le mani dal dolore continuava a dire: "Dov'è Fausto? Dov'è Faustino?". A queste parole del racconto di Pietro, Niceta e Aquila gridano: "Siamo noi Faustino e Fausto" e chiedono di entrare nella stanza della madre che stava dormendo. Quindi i due gemelli si fanno riconoscere dalla madre; Pietro le dice che i due sono veramente Faustino e Fausto, ma cosa accadde in quella tragica notte del naufragio e come si salvarono, e perché ora uno si faccia chiamare Niceta e l'altro Aquila saranno essi stessi a dirlo. Quindi Niceta spiega che a Cesarea furono venduti come schiavi a una ebrea di nome Giusta che li chiamò Niceta e Aquila e diede loro un'ottima formazione filosofica. Insieme con loro a Cesarea studiava Simon mago, ma un amico di Pietro, Zaccheo, consigliò a Niceta e Aquila di non lasciarsi ingannare dal mago Simone e li presentò a Pietro che era arrivato a Cesarea.

Rec VII, 34-38: Mattidia viene battezzata nel mare di Laodicea. Qui termina la *Recognitio* VII. Nelle *Omelie*, invece, Hom XIII,5, cfr. 9, Mattidia chiede il battesimo, e in Hom XIV,1, si parla del battesimo di Mattidia nel mare di Laodicea.

IV. 2. La confutazione della fatalità astrologica

A) Hom XIV: Provvidenza divina e fatalità astrologica nel contesto del riconoscimento del marito di Mattidia e padre dei tre fratelli (che qui non si chiama Faustiniano, ma Fausto). La storia dell'incontro con Fausto è raccontata da Pietro ai membri della famiglia di Clemente, che subito dopo il battesimo di Mattidia avevano lasciato il porto ed erano ritornati all'alloggio, a Laodicea. Alcune ore dopo ritorna anche Pietro e riferisce quanto gli è accaduto al porto. Un vecchio, che aveva tutte le apparenze di un lavoratore portuale, gli si era fatto incontro per dirgli che lo aveva visto pregare insieme con i suoi discepoli, che aveva avuto pietà di loro, e che aveva atteso che uscissero dal luogo appartato per dir loro di non lasciarsi ingannare, perché non vi è né Dio, né Provvidenza, ma tutto dipende dalla "nascita" (cioè dal destino imposto all'uomo dalle stelle al momento della sua nascita). E aggiunse: ne sono persuaso da ciò che ho vissuto, io mi applico da molto tempo all'astrologia, perciò non lasciarti ingannare, che tu preghi o no, ti accadrà necessariamente come ha stabilito il destino legato alla tua nascita (Hom. XIV,3,2). Il senso di queste parole del vecchio nella trama del romanzo è quello di porre a Pietro il problema astrologico. Pietro chiede al vecchio le prove delle sue affermazioni. Non è il caso di parlarne ora, risponde il vecchio, forse dopo saprai

chi sono e quali sono state le vicissitudini della mia vita, per ora voglio solo convincerti che tutto dipende dalla "nascita". Segue una confutazione sommaria della tesi del vecchio sul tema della nascita (cfr. Hom. XIV,4,3-4). Intanto si raduna una grande folla (Hom. XIV,5). Pietro dice che la sua tradizione (la tradizione giudaica) impone di venerare Dio e di non seguire la fatalità astrologica imposta dalla "nascita", afferma che non è esperto in astrologia, per cui non può confutare la fatalità direttamente, ma può confutarla in un altro modo, dimostrando cioè che le cose sono governate dalla Provvidenza e che ciascuno riceverà ricompensa o punizione in base al suo operato. Inoltre, se tutto dipendesse dalla "nascita" e venisse a mancare il libero arbitrio dell'uomo, il male commesso serebbe imputabile a Dio (Hom. XIV,5,6). Il vecchio non è convinto da gueste parole e afferma che la fatalità astrologica esiste comunque. Come prova cita la storia di Mattidia, senza dire però che si trattava di sua moglie (cfr. sopra, Rec. VII, 12-24 e Hom. XII, 12-24) e finge che la storia gli era stata raccontata a Roma da un amico, il quale aveva conosciuto il suo oroscopo e quello di sua moglie. L'amico dunque diceva che la posizione degli astri indicava quella donna come un'adultera che si sarebbe innamorata di uno dei suoi schiavi e sarebbe morta in mare all'estero. E così avvenne: innamorata di uno schiavo e non sopportando il biasimo, scappò all'estero con lui. Pietro gli chiese allora come aveva fatto a sapere che sua moglie si era data a uno schiavo e poi era morta all'estero dopo la fuga. Il vecchio disse che conosceva la verità con certezza (ma non il fatto stesso, cioè che la donna si era prostituita, il vecchio infatti non sapeva neanche che la donna amasse uno schiavo). In realtà egli aveva appreso la storia da suo fratello, il quale gli aveva detto che sua moglie lo amava e che lui non aveva corrisposto al suo amore perché non voleva commettere adulterio. La disgraziata allora, temendo il biasimo (ma in realtà lei non meritava alcun rimprovero perché non poteva sottrarsi al suo destino che le imponeva l'adulterio), fuggì da Roma e per realizzare il suo piano disse di aver avuto una visione in sogno che le aveva detto di lasciare subito Roma insieme con i suoi figli. Il marito acconsentì (vedi sopra: Rec. VII, 8-10, testo parallelo, Hom. XII, 8-10). Dopo molto tempo, il marito di Mattidia prese con sé il suo amico e insieme partirono alla ricerca della donna. Poco dopo l'arrivo a Seleucia, il marito di Mattidia morì per il dolore, il suo amico invece, rimasto solo, si mise a lavorare per vivere. Da queste parole Pietro capisce che il vecchio (che il racconto fatto dava per morto) era il padre dei tre fratelli e il marito di Mattidia. Quindi, prima di lasciarsi, Pietro e il vecchio si scambiano i loro indirizzi e, inoltre, Pietro si fa dire dal vecchio con esattezza i nomi dei tre figli e della madre. Pietro congeda la folla e ritorna a casa, ove trova i suoi discepoli, Mattidia e i suoi tre figli. Dopo un pò arriva anche il vecchio. Qui avviene il riconoscimento di Fausto (Hom. XIV,9). Allora Pietro dice a Fausto: ora che hai ritrovato tua moglie e i tuoi figli, ritieni ancora che le affermazioni da te fatte sulla "nascita" sono vere? Sei ancora persuaso che esiste la fatalità imposta dagli astri? (Hom. XIV,10). Fausto risponde che gli astrologi spesso si sbagliano, ma talvolta dicono il vero. E Pietro conclude: quando dicono il vero lo fanno per puro caso e non secondo quanto hanno osservato con precisione. Allora, se le cose stanno così, esclamò Fausto, in che modo si può sapere se l'oroscopo è vero o falso? Nelle Omelie non vi è risposta a

tale domanda. La risposta si trova invece nelle Recognitiones.

B) La discussione sulla fatalità astrologica. La discussione ha luogo presso il porto di Laodicea, il giorno dopo il battesimo di Mattidia. Pietro prende con sé Clemente e i suoi fratelli, Niceta e Aquila, e va al porto a fare un bagno rituale in mare (Pietro e i suoi si comportano come dei Battisti della storia giudeo-cristiana). Dopo il bagno si mettono a pregare in un luogo appartato, come nelle *Omelie*. Si fa loro incontro un vecchio e dice che la loro preghiera è inutile dal momento che non esiste nessun dio e che il mondo non è retto da alcuna provvidenza, tutto è retto invece dal caso fortuito e dalla "nascita" (VIII, 2, 2; cfr. 4, 6). Ne segue una lunga discussione in tre parti, che si sviluppa in tre giorni; fondamentalmente essa tratta dell'azione della provvidenza divina nel mondo e del determinismo che si ricollega alla nascita (cfr. Rec. VIII, 8, 1). La discussione del primo giorno, di natura prevalentemente filosofica, è condotta da Niceta (Rec. VIII, 8-34), il quale sostiene che la creazione è l'opera di una "intelligenza e di una ragione" e che il mondo è retto dalla "provvidenza di questa ragione" (cfr. VIII, 39, 4). Il giorno seguente parla Aquila (Rec. VIII, 41-56), il quale cerca di rispondere alle obiezioni mosse dal vecchio contro la provvidenza sulla base dell'ingiustizia e dell'esistenza del male nel mondo. La discussione del terzo giorno è affidata a Clemente (Rec. IX, 3-31), il quale prende direttamente in considerazione la questione del determinismo astrologico e il libero arbitrio dell'uomo.

Il riconoscimento del vecchio (il padre di Clemente) avverrà alla fine del terzo dibattito (Rec. IX, 35-37). Noi però, per ragione di spazio, ci limiteremo alla dissertazione di Niceta su creazione e provvidenza, che si svolge alla maniera dei Greci (cfr. Rec. VIII, 5, 6), cioè secondo le norme che regolano i dibattiti tra rappresentanti di due diverse scuole di filosofia. Inizialmente ognuno dei due contendenti dichiara la sua tesi. Il dibattito è aperto dal vecchio: "Io sostengo che il mondo non è retto dalla provvidenza divina, dato che vediamo verificarsi in gran numero ingiustizie e disordini, pertanto affermo che è la fatalità - che si ricollega al momento della nascita - che fa e mantiene tutte le cose?" (VIII,4,6; cfr. VIII,2,2 e il testo parallelo di Hom XIV,3,2). Subito dopo, Niceta sintetizza il pensiero del vecchio filosofo ed enuncia la sua tesi: "Da parte mia affermo che il mondo è retto dalla provvidenza di Dio, almeno per quanto riguarda quelle cose che richiedono la sua direzione. Infatti uno solo tiene tutto in mano, colui che ha fatto il mondo, il Dio giusto che un giorno darà a ciascuno secondo le sue azioni" (VIII,6,6-7). Come si vede, in questo enunciato la provvidenza è strettamente connessa con il tema della creazione. Niceta ha capito che il vecchio è un rappresentante della scuola epicurea, che Niceta aveva frequentato prima che conoscesse Pietro, per cui la dottrina del suo avversario gli è ben nota. Ma il vecchio precisa che egli professa una teoria più ampia di quella che propone Epicuro, perché crede nel determinismo che si ricollega alla nascita. La posizione del vecchio rappresenta un superamento della dottrina epicurea del "clinamen" che Epicuro escogitò per sottrarsi in qualche modo al determinismo assoluto (vedi sopra, le note 27 e 28). Per il vecchio filosofo dunque il mondo e gli uomini sono soggetti alla legge della fatalità imposta dagli astri. La tesi richiama quella criticata da Origene, secondo cui gli astri sono la causa degli avvenimenti.34

Rec. VIII, 9, 1-4. Il discorso di Niceta parte dalla creazione del mondo, dottrina che egli dimostra basandosi sul principio metafisico che risale a Platone, *Timeo*, 27d-28a-c,³⁵ e che è impostato sulla differenza che esiste tra le due categorie: "ciò che è semplice" e "ciò che è composto" (da elementi diversi), tra l'intelligibile e il sensibile. Il testo del *Timeo*, 28b-c è citato letteralmente in Rec. VIII, 20, 2-4.

Platone, Timeo, 28c, pone il problema dell'origine del mondo, si chiede cioè se il mondo (l'universo, tò pân) è stato generato (in greco: divenne = gégonen) o è ingenerato ed eterno (in greco: agenés). Nel paragrafo seguente, Platone dice che bisogna distinguere: "cosa è ciò che sempre è, e che non è stato generato" e "cosa è ciò che sempre diviene, senza mai essere". L'uno si coglie col pensiero (appartiene al mondo degli intelligibili), l'altro è oggetto dell'opinione che deriva dalla sensazione (appartiene al mondo degli esseri sensibili). "Ciò che sempre è", la realtà che è pienamente, eternamente identica a se stessa, esente dal divenire e dalla trasformazione, costituisce l'oggetto della vera e perfetta conoscenza. "Ciò che sempre diviene", invece, la realtà che muta e si trasforma, in quanto è soggetta alla generazione e alla corruzione, costituisce una forma di conoscenza parziale e imperfetta. In 28a, Platone afferma che "tutto ciò che si genera, si genera per necessità a partire da una causa". Ora, per quanto riguarda il mondo, ci si deve chiedere se "sia sempre stato (poteron ên aei), senza avere né principio né generazione", oppure "se sia stato generato (gégonen) a partire da un principio" (28b). Il mondo è stato generato, perché è tangibile, visibile e ha un corpo, e tutto ciò che è dotato di tali proprietà è sensibile, e il sensibile è soggetto al divenire e alla generazione. Ciò che è generato, conclude, necessariamente è stato generato da una causa, trovare però il costruttore e il padre di questo universo è difficile, e rivelarlo a tutti dopo che lo si è trovato, è impossibile (28c).

La dottrina platonica fu seguita dalla tradizione medio- e neoplatonica, Filone Alessandrino ne fece la base filosofica dei suoi due trattati, *De Providentia* e *De Opificio mundi*. L'autore di Rec. VIII, 9-10 segue il testo del Timeo e lo interpreta alla luce del *De Providentia di Filone* (di cui sopra). In Rec. VIII, 9, 1-4, vengono presentate le due categorie dell'essere, il "semplice" e il "composto". L'essere metafisicamente semplice esclude l'idea stessa della pluralità e della divisibilità, e tutte quelle proprietà in base alle quali tutto ciò che esiste nel mondo è sottoposto a una fine. L'essere composto, al contrario, proprio perché è fatto di più elementi e di elementi diversi, può essere diviso negli elementi che lo compongono, e può essere dissolto. L'essere semplice, continua Niceta, per il fatto che non può essere dissolto e per conseguenza non ammette una fine, è incomprensibile e incommensurabile, perché non ha né inizio né fine. È solo e unico e non ha un principio da cui dipende. L'autore pseudoclementino assimila il "semplice" all'ingenerato di Platone, all'essere che è eternamente identico a se stesso, e identifica il "composto", l'essere formato da elementi diversi e sottoposto a qualità mutevoli (vedi VIII, 9, 1),

_

³⁴ Cfr. il commento di Origene al libro della Genesi, Gen. 1, 14: gli astri sono segni e non causa degli avvenimenti, cfr. Junod, 1976.

³⁵ Fronterotta, 2003, pp. 176-181.

con ciò che Platone chiama un essere generato, una realtà che ha avuto origine e che in quanto tale sempre diviene e si trasforma. L'essere semplice dunque – non avendo alcuna di quelle proprietà in base alle quali l'essere composto può essere dissolto e annientato – non conosce fine, e se non ha fine non ha neanche inizio, è incomprensibile e incommensurabile. È solo e unico e non ha un principio del suo essere (9, 3), non ha una causa che l'ha prodotto. In questa presentazione l'essere semplice è Dio, l'essere composto è il mondo. Il composto poi, per il fatto che è sottoposto alla pluralità degli elementi che lo compongono, alla diversità e alla divisione, presuppone necessariamente una causa, cioè l'autore che l'ha composto. Conclusione del principio della divisione dell'essere: il semplice è la causa efficiente dell'essere composto.

Rec. VIII, 9, 5-6. Creazione e provvidenza sono due nozioni inseparabili. Dio causa del mondo rimane il fondamento delle cose create, per il fatto che nell'essere incommensurabile la potenza di creare non cessa dopo l'azione creatrice, Dio è portato dalla sua stessa natura a comporre e a consolidare le realtà create. È la stessa dottrina di Filone, il quale attribuisce alla Provvidenza il duplice ruolo di creazione e amministrazione dell'universo.

Rec. VIII, 7-8 e 10, 1-3. Niceta ritorna alla questione dell'origine del mondo e si chiede che cosa comporta la dottrina secondo cui il mondo non è stato fatto, è eterno, e che cosa comporta invece che il mondo è stato fatto. Nella prima ipotesi il mondo sarebbe esso stesso l'essere ingenerato (*tò ageneton*) dal quale tutto procede. Probabilmente si allude qui alla dottrina di Parmenide. Ma se è stato fatto, occorre chiedersi se si è fatto da sé (se il mondo è un essere *auto-geneton*) – allusione probabile alla teoria di Leucippo e Democrito sull'origine del mondo e quindi alla teoria dello stesso Epicuro – oppure se è stato fatto da un altro. Ora, nell'ipotesi del mondo auto-generato, la provvidenza è esclusa, con la conseguenza inevitabile, afferma l'autore pseudo-clementino, che viene a cadere tutto l'ordine morale e la stessa dottrina dell'immortalità dell'anima.

Rec VIII, capp. 11-12. Ma se si insegna che la provvidenza esiste, non basta parlare di provvidenza in modo generale, come fanno gli Stoici, perché la loro interpretazione della *pronoia* corrisponde in realtà alla fatalità, al destino (heimarmenê), cioè al determinismo universale (vedi sopra), nel senso che nel mondo tutto avviene in conformità con la ratio decreti (cfr. Rec. VIII, 12, 4), ovverosia con quanto è stato stabilito una volta per sempre dal "principio", dalla "mente" (il Logos) che regge l'ordine cosmico. Si veda a tale proposito la dottrina di Crisippo in Von Arnim, SVF, II, nº 912 e 937. Per evitare dunque la concezione deterministica del mondo, si deve ammettere che il mondo è stato fatto da Dio e che un giorno sarà dissolto.

Rec. VIII, capp. 13-14. Che il mondo sia stato fatto è ammesso da molti sapienti sulla base dei princìpi del mondo, infatti il mondo è visibile e corporeo (vedi sopra, *Timeo* 28b). Ora, se il corpo da cui proviene il mondo era compatto e solido ed è stato diviso e frazionato in parti diverse, vi è stato qualcuno che ha disgiunto il corpo in parti e forme diverse. Se invece il mondo è stato composto a partire da "parti divise e disperse di corpi", cioè dagli atomi, allo stesso modo vi è stato qualcuno che ha messo insieme i diversi elementi.

Non pochi filosofi (probabile allusione agli *Stoici*) hanno ammesso che Dio ha fatto il mondo dividendo e separando un corpo unico, la *materia* primordiale (cfr. VIII, 14), corpo formato da quattro elementi semplici messi insieme dalla divina provvidenza. Per il nostro autore infatti non ha senso dire, come fanno certuni (verosimilmente gli *Epicurei*), che il corpo del mondo era semplice, esente cioè da ogni composizione, dato che ciò che è semplice non è un corpo, non può essere mescolato, non può propagarsi o dissolversi, come vediamo succedere alle cose del nostro mondo. Infatti, se il corpo fosse stato semplice e non soggetto alla dissoluzione non avrebbe potuto essere diviso. Ma dato che i corpi sono formati da diversi elementi è chiaro che vi è stato qualcuno che ha messo insieme gli elementi e ha formato un corpo compatto. Questi è Dio, il creatore del mondo, l'autore dell'universo.

Rec. VIII, 15. Le indagini dei filosofi greci sui principi primi dell'universo. I filosofi, pur seguendo strade diverse, hanno dimostrato che esiste un Dio che ha formato il mondo mettendo insieme i diversi elementi (cfr. VIII, 15, 1-4). Il contenuto di questo passo è preso da una dossografia36 che riportava in modo molto succinto le opinioni dei filosofi, da Pitagora ad Aristotele e corrisponde al terzo degli scholia sull'Esamerone di S. Basilio, scoperti dal celebre filologo Giorgio Pasquali.³⁷ Il testo del terzo scholion, peraltro, corrisponde alla prima parte del testo greco di Rec. VIII, 15, 1-4.38 A proposito di Aristotele, dunque, in 15, 4a si legge: "Aristotele aggiunse anche un quinto elemento che chiamò acatonomaston, ineffabile". Fin qui arriva il testo greco dello scholion, testo che in 15, 4b (di cui abbiamo solo il testo latino) viene spiegato così: (acatonomaston) indica senza alcun dubbio colui che mettendo insieme i quattro elementi ha fatto il mondo. Ma questa interpretazione-conclusione della citazione di Aristotele è falsa. Da una parte, infatti, il quinto elemento introdotto da Aristotele è l'etere, e dall'altra, Aristotele non chiamò acatonomaston l'etere, e soprattutto non attribuì all'etere il ruolo del creatore dell'universo mettendo insieme i quattro elementi primordiali. L'interpretazione chiaramente cristiana dell'elemento aggiunto da Aristotele risale quasi certamente all'autore delle Recognitiones in greco, che operava (come detto sopra) nella seconda metà del IV secolo. Quale potrebbe essere l'origine di questa interpretazione? Probabilmente la confusione di due dottrine, quella relativa all'etere, sostanza eterna da cui sono formati i cieli e gli astri, e quella secondo cui l'etere, elemento "puro e divino", sarebbe quello da cui è formata la sostanza stessa di Dio (dottrina che rappresenterebbe una concezione materialistica di Dio). 39 Si può aggiugere che l'autore pseudoclementino si lasciava influenzare forse da Filone, cfr. De Somniis, I, 67 (nel contesto, infatti, acatonomaston riguarda il mistero ineffabile di Dio) e dagli Gnostici, presso i quali l'acatonomaston è il Dio supremo, il Padre dell'Abisso.

Rec. VIII, 16, Creatio ex nihilo. Superando la posizione dei filosofi greci

³⁷ Pasquali, 1986, pp. 539-574.

³⁶ Cfr. Diels, 1965, p. 321.

³⁸ Cfr. Rehm, 1994, p. 225 s.

³⁹ Cfr. Moraux, 1965, pp. LI ss.

sull'origine del mondo a partire dalla mescolanza degli elementi primordiali, l'autore afferma che era necessario che la stessa materia primordiale (di cui parlano i filosofi) fosse creata, in base al principio che nel mescolanza degli elementi occorre rispettare l'equilibrio delle giuste proporzioni, se infatti un elemento viene a mancare o non viene adoperato appunto nelle giuste proporzioni il tutto si disgrega. E se era necessario che la materia primordiale fosse creata, non si può ammettere l'eternità degli atomi secondo la teoria di Epicuro.

Segue, in Rec. VIII, dal cap. 17 a 19, 4, una critica dell'atomismo, che, in molti dei suoi aspetti, è importante per la storia della filosofia e della scienza. Di qui la conclusione che si riaggancia interamente alla tradizione degli *Apologisti* cristiani che cristianizzarono la teoria stoica del *Logos/Nous* come causa dell'armonia che regna nell'universo (cfr. Rec. VIII, cap. 19, 5-6).

Rec. VIII, cap. 20, citazione del *Timeo* di Platone (Rec. VIII, 20). L'armonia dell'universo dunque non è l'opera della natura, ma di un Dio creatore, come attesta Platone, il quale parlando del modo in cui è stato fatto il mondo si chiede se è sempre esistito o se ha avuto inizio, e afferma che il mondo è stato fatto (vedi sopra: Rec. VIII, cap. 9). Egli dice così: "Il mondo è visibile, palbabile e corporeo; ora è chiaro che tutte le cose di questo genere sono state fatte, e tutto ciò che è stato fatto presuppone un autore dal quale è stato fatto; costui dunque che è l'artefice e il padre di tutte le cose, aggiunge, è difficile scoprirlo, e una volta scoperto, è impossibile parlarne al volgo" (*Timeo*, 28b). Notiamo però che l'espressione "il padre di tutte le cose" è una espressione più volte adoperata da Filone, ⁴⁰ per cui sembra che l'autore pseudoclementino seguiva l'interpretazione filoniana del Timeo. Ma anche se Platone e gli altri filosofi non avessero detto che il mondo è stato creato, il fatto stesso è evidente dall'armonia dell'universo.

A questo punto ha inizio la seconda parte della dissertazione di Niceta, il quale si propone di dimostrare che la provvidenza è visibile nel mondo; questa seconda parte è sviluppata in Rec. VIII, 21-32. Gli argomenti trattati in questa sezione sono molteplici, si tratta effettivamente di un piccolo trattato di storia della scienza, redatto secondo le conoscenze e l'esperienza di un uomo del IV secolo della nostra era. L'autore parla innanzitutto della forma sferica dell'universo con al centro la terra, parla poi dei fenomeni metereologici, fisici, zoologici e antropologici, e dei paesi, come l'Egitto e l'Etiopia, ove si verificano particolari fattori climatici. Colpisce la citazione di esempi presi dalla vita degli animali e alcune riflessioni sulla vita delle piante che si riproducono attraverso i loro semi, ai quali la terra dà l'acqua e nell'acqua è incorporata la forza dello spirito dato da Dio all'inizio della storia del mondo (cfr. Gen. 1, 2). Gli studiosi però della storia delle fonti della scienza della natura si accorgono subito del fatto che l'autore pseudo-clementino non attingeva alle fonti stesse (che erano alla base della sua discussione sulla Provvidenza) - che necessariamente dovevano essere le opere naturalistiche di Aristotele, di Teofrasto, di Eliano, come anche i testi degli Stoici sulla pronoia, l'autore si serviva piuttosto di prontuari, di sillogi, che circolavano nel suo ambiente. Infatti si constata che alcuni argomenti, citati nel testo pseudo-clementino, si trovano in altri testi cristiani antichi e anche in testi pagani.

⁴⁰ Cfr. Arnaldez, 1961, pp. 75 ss. e p. 147 s.

BIBLIOGRAFIA

- ARNALDEZ R., Philon, De opificio mundi (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 1), Paris, Du Cerf, 1961
- ARNIM Iohannes von, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), voll. I-IV, Stuttgart, Teubner, 1978-1979
- ARNDT W. F. GINGRICH F. W., A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature (trad. di W. Bauer's Griechisch-deutsches Worterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments..., The University of Chicago Press, 1952
- BARABINO Andrea, Marco Tullio Cicerone, Il Sogno di Scipione. Il Fato, Milano, Garzanti Editore, 1995
- BORNKAMM G., "Die Häresie der Kolosserfriefes", Theologische Literaturzeitung, I, 1948, coll. 11-20
- BOUCHÉ-LECLERCQ A., L'Astrologie grecque, Paris, 1899
- BURY R. G., Sextus Empiricus in four volumes, IV, Against the Professors, book V: Against the Astrologers, The Loeb Classical Library, London, 1961
- CALCANTE C. M., Cicerone, La natura divina, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 1992
- CIRILLO L., "Le livre de la révélation d'Elchasai", Écrits apochryphes chrétiens (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997, pp. 829-872
- CUMONT Franz, Astrology and Religion among the Greeks and Romans, Bruxelles, 1912

CUMONT Franz, Les Religions orientales dans le paganisme romain, Paris, 1929

DAL PRA Mario, Lo scetticismo greco, Roma – Bari, Laterza, 1989 (Carn. Pp. 167-285)

DIELS H., Doxographi Graeci, Berlin, 1965 (4ª ed.)

DRIJVERS H. J. W., Bardaisan of Edessa, Assen, 1966

FESTUGIERE A. J., L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris, 1981

FESTUGIERE A. J., La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. I, Paris, 1943

FRONTEROTTA F., Platone, Timeo, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2003

- HADAS-LEBEL M., De Providentia I et II, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 35, Paris, Du Cerf, 1973
- GIGANTE M., Diogene Laerzio, Vite dei Filosofi, vol. I-II, Roma Bari, Editori Laterza, 1987
- GUNDEL W., "Astrologie", Reallexikon für Antike und Christentum, I, 1950, pp. 821-824
- JUNOD E., *Origène, Philocalie 21-2, Sur le libre arbitre (Sources chrétiennes, 226*), Paris, Les Éditions du Cerf, 1976
- LEVI DELLA VIDA G., Bardesane, il Dialogo delle leggi dei paesi, Roma, Libreria di cultura, 1921
- MORAUX P., Aristote, Du Ciel, ("Les Belles Lettres"), Paris, 1965
- NAU F., "Bardesanes", "Liber legum regionum", *Patrologia syriaca*, Paris, I, 2, 1907, pp. 490-658
- PASQUALI G., "Doxographica aus Basiliusscholien", in F. Bornmann G. Pascucci S. Timpanaro, *Scritti Filologici*, Firenze, I, 1986
- POHLENZ M., La Stoa. Storia di un movimento spirituale, Firenze, La Nuova Italia

508 LUIGI CIRILLO

- editrice, vol. I, 1967
- REALE G., Storia della Filosofia, Milano, Vita e Pensiero, 1997
- REHM B., Die Pseudoklementinen I, Homilien (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 42), Berlin, 1992 (3a ed.)
- REHM B., Die Pseudoklementinen II, Rekognitionen in Rufins Übersetzung (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 51), Berlin, 1994 (2ª ed.)
- RUSSO A., Sesto Empirico, Contro i Matematici, libri I-VI (intr., trad. e note), Bari, Editori Laterza, 1972
- SAGNARD F., Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote (Sources chrétiennes, 23), Paris, Les Éditions du Cerf, 1970
- TIMPANARO Sebastiano, Cicerone, Della divinazione, Milano, Garzanti Editore, 1988

Questo volume è stato impaginato e stampato presso



IL TORCOLIERE

Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"
LUGLIO 2010