

U.N.O.



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*

Volume V

A cura di
FRANCO MAZZEI
PATRIZIA CARIOTI

ISBN 978-88-95044-66-8

Napoli - 2010

ORIENTE, OCCIDENTE E DINTORNI...

Scritti in onore di
Adolfo Tamburello

Volume V

A cura di
FRANCO MAZZEI e PATRIZIA CARIOTI



Napoli - 2010

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 V

Napoli - 2010

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

INDICE VOLUME V

Indice Volume V	p. i
ANNA MARIA QUAGLIOTTI Gli “stranieri” in una scena del <i>Māravijaya</i> di alcune opere thailandesi del XIX secolo	p. 2063
GIANCARLO RINALDI Domitiani <i>adversus Iudaeos</i> ?	p. 2075
AMNERIS ROSELLI <i>Per fantasias videre</i> . Le cause di visioni e allucinazioni nelle versioni latina e siriana delle <i>Recognitiones</i> pseudo-clementine (<i>Rec.</i> II 64, p. 89, 28-90, 11 Rehm)	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 <i>No no miya</i> : la figura della Dama Rokujō nel teatro <i>nō</i>	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 SÁNCHEZ GARCÍA La Cina nella cultura spagnola del Cinquecento: Bernardino de Escalante e il suo <i>Discurso de la Navegacion que los Portugueses hazen à los reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China</i> (Sevilla, 1577)	p. 2165
MARIA TERESA SANNITI DI BAJA (†) <i>Community of practice</i> e <i>politeness</i> : 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 SARAÇGİL	
Le madri della Repubblica. Maternità e costruzione della nazione turca	p. 2229
MASSIMO SARAPPA	
Alcuni aspetti della medicina tradizionale e della possessione a Bali	p. 2251
RICCARDO SCARTEZZINI	
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 <i>Grande Famiglia</i> per preservare la faccia ad ogni costo ha una vita infernale	p. 2445
ROBERTO VELARDI	
Κακοῦ κόρακος κακὸν ῥών. Tisia, Corace e l’ “argomento del corvo”	p. 2469

FRANCESCO VESCERA

1609. Satsuma attacca Okinawa

p. 2485

AUGUST VIGLIONE

Rebecca West guarda ad Est. *Agnello Nero e Falco Grigio*: un percorso attraverso la Jugoslavia di Rebecca West

p. 2505

PAOLO VILLANI

Oralità e scrittura nel Giappone antico. Il potere delle parole in una canzone del *Kojiki*

p. 2509

GLI “STRANIERI” IN UNA SCENA DEL *MĀRAVIJAYA* DI ALCUNE OPERE THAIANDESI DEL XIX SECOLO

Anna Maria Quagliotti

Una delle più note immagini thailandesi con la raffigurazione del *Māravijaya* (*Māra Vichai*) è quella dipinta sulla parete principale dell'*ubosoth* (sala di riunione) del Wat Tusitaram (*Dusidaram*) di Thonburi. L'edificio è stato variamente fatto risalire al “First Reign”, cioè all'epoca di Rāma I,¹ alla fine del XVII-inizi del XVIII secolo,² al secondo quarto del XIX secolo (scuola *Ratanakosin*, stile *Thonburi*)³, (fig. 1).

La pittura mostra, al centro e all'interno di un edificio, il Buddha atipicamente seduto in *dhyānāsana* con, al di sotto, la Dea Terra inginocchiata. Quest'ultima è raffigurata nell'atto di strizzarsi la lunga chioma per farne fuoriuscire l'acqua destinata a mettere in fuga l'armata del demone, secondo la nota iconografia diffusa nell'Asia Sud-orientale.⁴ In alto, a destra e a sinistra, è Māra sull'elefante. Ai lati del Buddha e della Dea è l'esercito. Mentre gli armati di destra sono raffigurati nell'atto di sferrare l'attacco, quelli sull'altro lato, ormai sconfitti, si dimenano disperatamente nelle acque miracolosamente originatesi dalla dea, cercando di proteggersi da animali acquatici e mostri. Da notare come molti di essi siano “occidentali”, come, ad esempio quello in basso, alla destra della dea, con barba e baffi, privo di turbante. Anche fra le file degli assalitori vi sono “stranieri”. Ricordiamo, fra gli altri, il primo cavaliere in basso, alla sinistra della dea. Armato di lancia, indossa un cappello nero con la falda sollevata sul davanti, lunghi capelli o parrucca, casacca con sciarpa annodata sul davanti. Alle sue spalle, un secondo con barba e baffi, turbante che sembrerebbe indossare un caftàn. Si tratta di un “musulmano”. Al di sotto di esso un personaggio con barba e baffi, privo di turbante, non escluso lo stesso della scena della sconfitta.

La leggenda è quella riportata nella *Paṭhama Sambodhi*, la “Vita del Buddha”, in Pāli, opera ben nota, oltre che in Laos, in Cambogia e Birmania. Dell'opera, di cui in Thailandia sono stati trovati numerosi manoscritti, una versione tarda fu eseguita nel 1845 dal principe Paramanujit su richiesta di Rāma III (1824-1851), in quanto all'epoca non erano reperibili copie complete del testo.⁵

¹ Young, 2004, p. 147.

² Snellgrove, 1978, p. 320, didascalia alla tav. 103.

³ Cfr. Boisselier, 1976, p. 202, didascalia alla fig. 151. Come ben noto, sotto Rāma I (1789-1801) la capitale fu trasferita a Bangkok. Dal punto di vista artistico, in tale epoca ebbe inizio la scuola (anche chiamata “periodo” o “epoca”), a Thonburi e a Bangkok.

⁴ Per alcuni esempi, vedi Quagliotti, 2005, con riferimenti bibliografici, cui si aggiungano Mira Kim Prachabarn, 1983, e Appel, 2004.

⁵ Secondo Boisselier, 1976, p. 201, non è impossibile che il testo originale, del quale varie iscrizioni suggeriscono fosse noto nell'attuale Thailandia centrale sin dal periodo Dvaravati (VIII secolo), e doveva terminare con *La Messa in Moto della Ruota della Legge*. Anche se gli artisti del periodo Ratanakosin in genere si attenero alla versione lunga del testo (che arrivava fino al *Pañca* [o *Dhātu*]*antaradhāna*), essa fu riconosciuta ovunque solo alla fine del XVIII secolo. Per quanto riguarda

Ecco la narrazione. Dopo che il Bodhisattva, superato l'assalto di Māra, ebbe raggiunto il Risveglio, chiamò a testimone la Dea Terra del conquistato stadio. La Dea, non potendo resistere all'accumulo (delle perfezioni) del Bodhisattva, emerse dal suolo sotto forma di donna e si piazzò davanti al Bodhisattva, come a voler dire: "Oh Mahāpurūṣa! Io so che, avendo Tu adempiuto alle condizioni necessarie, la mia chioma è inzuppata dell'acqua accumulata dalle buone azioni da Te compiute nelle Tue esistenze precedenti. Ora la torcerò", e, dopo aver eseguito quanto affermato, scomparve. L'acqua colò dai suoi capelli come le onde del Gange. L'esercito di Māra non poté resistere a tale impatto e, preso dal panico, si dette alla fuga. I piedi di Girimekhala scivolarono e si inabissarono fino in fondo all'oceano. I parasoli, gli stendardi e gli scacciamosche si frantumarono al suolo. Nell'assistere al prodigio, Māra fu rimpito di stupore. Così è detto: la potenza delle perfezioni (del Bodhisattva) ebbe ragione dell'armata di Māra, e i torrenti d'acqua che colarono dai capelli della Dea Terra a sua testimonianza dispersero interamente l'esercito, mettendolo in fuga in tutte le direzioni.⁶

Nella pittura thailandese numerose sono le raffigurazioni di stranieri.⁷ Fra quelle del *Māravijaya*, ricorderemo la pittura murale dell'*ubosoth* del Wat Suvannaram di Thonburi, del secondo quarto del XIX secolo.⁸ Nella scena, gli armati del demone sono raffigurati, a destra, nell'assalto e, a sinistra, nella fuga e loro dispersione nelle acque. Da notare, in quest'ultima, il personaggio a cavallo in basso a destra, con cappello a larghe falde, casacca con maniche con polsini a pieghe, e, al di sotto, un secondo straniero che si aggrappa alle zampe dell'animale (fig. 2). Quest'ultimo, con parrucca (ha perso il cappello?) indossa una casacca dello stesso tipo, con sciarpa annodata sul davanti (non visibile nel primo caso). Il costume è lo stesso dell'armato del Wat Tusitaram.

Una delle rappresentazioni più famose, sempre del *Māravijaya*, è quella del Padiglione di Lacca del Palazzo di Suan Pakkad di Bangkok (Wang Suan Phakkot).⁹ Sulla parte centrale del pannello sovrastante l'arco sono il Buddha,

l'epoca di composizione del testo, come evidenziato da Boisselier, 1976, p. 239, n. 48, dopo le proposte datazioni di Coedès, 1968, pp. 217-227, un'iscrizione rinvenuta a Sat Campa, cfr. Boisselier – Beurdeley, 1974, p. 205, che riflette la stessa ispirazione della *Paṭhama Sambodhi*, rafforzerebbe l'ipotesi secondo la quale le caratteristiche essenziali di questo testo, se non addirittura il testo stesso, fossero conosciuti nella piana del Menam nell'VIII secolo.

⁶ Per la versione Pāli e la traduzione francese di questi passi, vedi Coedès, 1968, p. 224; per una versione mōn, vedi Guillon, 1987.

⁷ Non necessariamente di soggetto buddhistico, e, in quest'ultimo caso, non solo nelle scene della vita di Śākyamuni o delle sue vite precedenti, come, ad es., nel caso del *Mahājanaka Jātaka* dell'*ubosoth* del Wang Bang Yikhan di Thonburi, scuola di Ratanakosin del secondo quarto del XIX secolo, Santi, 2000, p. 13, tav. a.

⁸ Santi, 2000, tavole alle pp. 64-65, 70. Il monastero fu ricostruito da Rāma I, e le pitture eseguite da Phra Acham Nak, sotto Rāma III.

⁹ Griswold, 1960; Diskul, 1960; *idem*, 1961; Boisselier, 1976, pp. 40-41, fig. 16; *ivi*, p. 48; *ivi*, p. 238, n. 29; Santi, 2000, pp. 82-95, figure alle pp. 89, 92-93; Young, 2004. Il Padiglione è in lacca nera e oro. Da ricordare come questa tecnica, "black and gold lacquer" oppure "gilt lacquer", non compaia in Thailandia prima dei secoli XVII-XVIII.

nuovamente in *dhyānāsana*,¹⁰ in asse con la sottostante Dea Terra inginocchiata che si strizza i capelli. Ai lati della Dea l'armata di Māra, la cui raffigurazione si prolunga in basso lungo le pareti dell'arco. Fra i vari personaggi del lato sinistro, da notare i tre a cavallo, due in testa, che stanno attraversando il ponte ligneo, fra contadini nelle loro occupazioni quotidiane (fig. 3). I tre sono raffigurati in atteggiamento pacifico. Indossano cappelli a larghe falde, una casacca riccamente adorna, a motivi geometrici o floreali, maniche con polsini pieghettati, sciarpina annodata sul davanti, costumi del "Grand Siècle". Sull'altro lato è un cavaliere – armato di fucile – con lo stesso tipo di cappello, un'uniforme a motivi geometrici o floreali, maniche con polsini a pieghe. Quest'ultimo è stato identificato come un ufficiale olandese.¹¹ Da notare tuttavia come la sua uniforme sia simile alla veste indossata dai tre personaggi precedenti.

Per via della raffigurazione dei tre cavalieri – come anche di altri stranieri (Olandesi, Moghul, Persiani in genere) – in costumi caratteristici dell'epoca di Narai (1656-1688) gli studiosi in genere avevano fatto risalire l'esecuzione della scena al "Grand Siècle", laddove i soldati francesi indossavano lo stesso tipo di uniforme.¹² Secondo Santi Leksukhum,¹³ i tre personaggi qui in esame sarebbero una raffigurazione degli inizi del XIX secolo della "missione" francese del 1685-1686 o di quella del 1867.¹⁴ Secondo Boisselier¹⁵ l'opera sarebbe stata frutto degli artisti degli inizi del XIX secolo della scuola Ratanakosin di Bangkok:

The prominence of the exotic-mainly horsemen dressed in the costume of the Grand Siècle and archaizing mercenaries – have tempted some scholars to suppose the group to have been executed at the end of the seventeenth

¹⁰ Secondo Young (2004, p. 149), insieme al Buddha del Wat Chayathid, sarebbe questa l'unico dei due esempi di Śākyamuni in questa posizione, anziché in *bhūmisparśamudrā*. Come visto sopra, ad essi va aggiunta l'immagine del Buddha del Wat Tushitaram.

¹¹ Cfr. Diskul, 1961, p. 39, pannello 11; Griswold, 1960, fig. 3. Per quanto le raffigurazioni di stranieri rappresentati in costumi di epoche precedenti, vedi sotto, la nota 18. Per il periodo di Ayutthya, il *Māravijaya* dell'*ubosoth* del Wat Chong Nonsi di Bangkok, del terzo quarto del XVII secolo, cfr. Santi, 2000, tavole alle pp. 36-37, con la presenza di stranieri fra gli armati di Māra.

¹² Cioè uniformi del "Grand Siècle". Apprendiamo da *Portraits of Foreigners* come i Francesi, all'epoca di Rāma III, indossassero "a black frock-coat, with gold epaulettes and gilt buttons, above his trousers, a watch-chain appearing from his pocket". L'opera è di vari autori, principi e monaci del regno di Rāma III e fu accompagnata dalle sculture in pietra del Wat Po raffiguranti personaggi di diverse nazionalità, molte delle quali andate perdute. Cfr. Schweisguth, 1951; Boisselier, 1976, p. 176.

¹³ Santi, 2000, p. 93.

¹⁴ Nel 1867 una missione francese fu inviata per proteggere il re Narai dall'imperialismo inglese e olandese, con a testa Simon de la Loubère (che lasciò un "account on Siam") e Claude Cébèret de Boullay (1687). La missione era stata preceduta da quella del 1685-1686 di De Fontaney (1643-1710), cui parteciparono, fra gli altri, lo Chevalier de Chaumont (vedi in bibliografia sotto Chaumont 1687), accompagnato dall'Abbé de Choisy (1644-1724), da Père B. Vachet, il gesuita Guy Tachard (1648-1710) ed altri francesi. Su Tachard e le due ambascerie, vedi, ad es., Tachard, 1688; Smithies, 2002, pp. 67-78 con riferimenti bibliografici. Ci sono pervenute le narrazioni dell'Abbé de Choisy, cfr. Smithies, 1993, e l'opera di Tachard tradotta in inglese (Londra, 1688). Scopo essenziale della missione era quello di convertire il sovrano del Siam alla religione cattolica. Sui rapporti fra Narai e la Francia in quegli anni, vedi, fra gli altri, Hall, 1964, pp. 343-352; Wyatt, 1999, pp. 112-116.

¹⁵ Boisselier, 1976, p. 82, 100.

century. But these various personages, together with Moslems and Chinese, remained immensely popular with the artists right up to the middle of the nineteenth century; and there are, moreover, numerous similarities with the painting of the First Reign (dress, headdresses, ornaments, similar architectural details) – taking all this into account, it must be conceded that a date in this latter period would seem the more probable.¹⁶

Sino ad ora abbiamo citato solo alcuni esempi della presenza di personaggi “occidentali”, francesi in particolare, rappresentati con vesti dell’epoca di Luigi XIV, negli episodi dell’Assalto di Māra. Abbiamo visto come essi siano raffigurati secondo due varianti: nell’atto di combattere, o in atteggiamento pacifico, in un caso, quello del Padiglione di Lacca del Palazzo di Suan Pakkad. Non solo in un contesto puramente narrativo: essi possono essere raffigurati anche come guardiani, come nel caso dei due dipinti sulla porta lignea del *vihān* a nord dell’*ubosoth* del Wat Po, Bangkok, scuola Ratanakosin, del secondo quarto del XIX secolo¹⁷ (fig. 4). Come evidenziato da Boisselier,¹⁸ anche qui è evidente l’interesse per l’esotismo arcaicizzante del regno di Rāma III:

This archaising tendency means that when it comes to dating the works they are virtually useless. This kind of detail can at least provide a terminus a quo. Indeed when a certain group of paintings dated in the reign of Rāma I includes a figure of some European soldier in a uniform that is known not to have existed until 25 years later one is bound to admit that the scene has been wrongly dated and that it must, at least, have been restored in part at a period that cannot have predated the adoption of the particular details in question. By contrast, however, when a painting, or, more often, a lacquer,

¹⁶ Recentemente Young, cfr. 2004, p. 106, ha cercato di dimostrare come i pannelli risalirebbero al “First Reign”. Nel far risalire le raffigurazioni del Padiglione all’epoca di Rāma I, Young adduce le seguenti argomentazioni: “There are four compelling reasons to do so. The first is the marked change in subject matter of temple murals from the Jatakas in the Late Ayutthaya period to that of the life of the Buddha during the First Reign. The second reason is the similarity of focus on the ministry of the Buddha in the Lacquer Pavilion murals with those of the Buddhasaiwan Chapel (built mid-1790’s). The third reason is the illustrations in the Lacquer Pavilion murals of the Buddha’s visit to Lanka and other scenes from the *Mahavamsa*, the Sri Lankan epic translated into Thai by order of Rama I. Finally, the scenes in the lower registers of episodes from the Ramakien are those described in the version of the epic composed by Rama I. These changes took place in the context of Rama’s I reformation of the Sangha, and his emphasis on the historic Buddha’s life and ministry”. Con più esattezza il Padiglione del Somdet Pra Buddhakhosachan, dell’epoca di Phetracha (1688-1702) del Wat Buddhasaiwan, monastero costruito dal fondatore di Ayutthaya, cfr. Boisselier, 1976, p. 84. Boisselier cfr. 1974, p. 82, aveva già evidenziato altrove come, se la rappresentazione dei soldati di Luigi XIV (e di altri personaggi, quali “Musulmani”, Cinesi, ecc.) potrebbe far pensare ad un’esecuzione dell’opera della fine del periodo di Ayutthaya, tuttavia queste tipologie sarebbero rimaste popolari fino alla metà del XIX secolo ed oltre.

¹⁷ Non solo i Francesi, ma anche altri Europei, come nel caso dei due guardiani “occidentali” dipinti sulla superficie interna lignea di una porta del Wat Po di Bangkok, scuola Ratanakosin, secondo quarto del XIX secolo. Qui i personaggi indossano le vesti europee dell’epoca, così come descritti nel *Portraits of Foreigners*. Cfr. Boisselier, 1976, p. 108, fig. 82.

¹⁸ Boisselier, 1976, pp. 66, 106.

depicts Europeans in costumes of the late seventeenth century, this fact cannot be taken to mean that the works necessarily date from the reign of King Pra Naret and reflect the Dutch presence or the embassies exchanged with Louis XIV. On the contrary, everything goes to show that these noble personages, only cast in a very specific role, continued in it over a long period of time and, indeed, well into the nineteenth century, as, for example, at Wat Po. They frequently figure among the demon troops in the large compositions illustrating the Buddha's triumph over Māra, a position which indicates the far from enviable notoriety which generally clung to the representations of the *Grand Siècle*. Yet not all the roles that fell to foreigners were disagreeable. Moslem, merchenaries, sometimes coloured, rich Persian merchants, Hindu princes, Chinese of all classes often appear preminently in illustrations to the great *Jātakas*.¹⁹

Le immagini dei Francesi del "Grand Siècle" sopra descritte sono di due tipi: "aggressive", o "pacifiche". Abbiamo anche visto come nei tre personaggi "pacifici" del Padiglione di Lacca si siano voluti vedere gli inviati di Luigi XIV in Siam. Come scritto sopra, ciò non vuol dire che le immagini necessariamente debbano risalire allo stesso periodo. Secondo me, indipendentemente dalle datazioni del pannello, sia esso stato eseguito alla fine del periodo di Ayuthaya, nel "First Reign" o agli inizi del XIX secolo, l'atteggiamento dei tre personaggi è quello di coloro che si recano a cavallo per compiere una missione pacifica, non esclusa quella del 1685-1686 o quella del 1867, oppure simboleggiare entrambe, il cui ricordo doveva essere ancora vivo all'epoca in cui fu eseguito il pannello, epoca della rinnovata apertura verso la Francia. Gli Occidentali sono qui considerati come amici, e in quanto tali guardiani protettivi, i Francesi arcaicizzanti dei tempi di Luigi XIV. Non è questo un "revival" della politica filo-francese di Mongkut? In accordo con Boisselier, ritengo come si debba tener conto del gusto per l'esotismo dell'epoca, presente sin dall'epoca del manoscritto Trai Phum del XVII secolo, dove le vesti dei Cinesi e del Musulmani annunciano il gusto – che troverà espressione nei vari "genres" – dal Wat Ko Kèo Suttharam di Phetburi (1734) in poi,²⁰ gusto che giustifica l'anacronismo delle pitture dell'epoca, dove, come evidenziato da Boisselier²¹ i soldati dell'armata di Māra sono raffigurati come esseri fantastici o individui di tutte le nazionalità conosciute dagli artisti.²²

¹⁹ Vedi sopra, n. 14.

²⁰ Dell'interesse per l'esotismo in questo periodo una lettera del 2 gennaio del 1688 inviata da Phaulkon ad Innocenzo XI nel 1688 ne costituirebbe un'ulteriore prova. La lettera è Moghul o di origine iranica "and a green flecked ground sprinkled with flowers in full face and white and gold lotuses within a gold frame. Other existence of Islamic elements in the art of Ayuthya and adds to our understanding of the part played by Moslem figural and decorative painting in the traditional school".

²¹ Boisselier, 1976, p. 89, didascalia alle figg. 39, 90.

²² Boisselier, 1976, p. 66, scrive: "Not that it is surprising to find the Previous Lives of the Buddha transposed into the artist's own period, for this was common practice, but certain foreign types and costumes seem to have assumed a real iconographical significance. They therefore continued to appear in paintings for very long periods after they had ceased to be fashionable". Nel 1821 John Crawford, emissario britannico presso la corte del Siam, riferendosi alle pitture del Wat Phra Chetupuhon, notava

Per tornare agli armati di Māra nell'assalto al Buddha, perché, in questa iconografia, molti di essi sono "occidentali"? Faremo nostro quanto scritto da Boisselier:²³ se, all'epoca, il gusto per l'esotismo si accompagna spesso all'umorismo e al senso caricaturale, a partire dal periodo Ratanakosin si sviluppa un vocabolario di supporto alla meditazione. Le pitture ispirate dalla religione più spesso erano opera dei religiosi stessi ed è naturale che riflettessero i frutti delle loro meditazioni:

"Thus a whole series of compositions of an astonishing surrealist character emerged. Inspirations was sometimes drawn from a remote past that was now revived, especially from the reign of Rāma III onwards, by the will to regenerate the monasteries and to extent the study of the texts".²⁴

Fra gli aggressori del Buddha sono gli stranieri: si vuole qui alludere ai sentimenti anti-francesi e contro gli stranieri in genere creatisi verso la fine del regno di Narai, o comunque intorno al 1688?:²⁵ Essi sono destinati a soccombere, e, anacronisticamente, riflettono lo spirito, il gusto esotico ed estetico dell'epoca e lo spirito religioso.

BIBLIOGRAFIA

- APPEL M., "The Buddhist Goddess Vasundharā", in Pande Anupa – Parul Pandya Dhar (a cura di), *Cultural Interface with India Asia. Religion, Art and Architecture*, New Delhi, 2004, pp. 54-71
- BOISSELIER Jean, *Thai Painting*, Tōkyō – New York – San Francisco, Kodansha International, 1976
- BOISSELIER Jean – BEURDELEY Jean-Michel, *The Heritage of Thai Sculpture*, Fribourg, 1974
- CHAUMONT, *Relation de l'ambassade de Mr. Le chevalier de Chaumont à la cour du roi de Siam, avec ce qui s'est possédé de plus remarquable durant son voyage*, Paris, Seneuze et Horthemels, 1687
- COEDÈS George, "Une vie indochinoise du Buddha: La *Paṭhamasambodhi*" in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968, pp. 217-227

come in esse gli Europei fossero rappresentati con indosso i costumi grotteschi della fine del XVII – inizi del XVIII secolo, cfr. Crawford, 1987, p. 109, cit. in Young, 2004, p. 115.

²³ Boisselier, 1976, pp. 66-67.

²⁴ These compositions illustrate a whole world of pitiable monsters, for the edification of all. Far exceeding in horror the personages of the almost benign *danses macabres* of the Medieval Europe, they sometimes recall the visions of Hieronymus Bosch". Se consideriamo, ad esempio, la visita alle regioni infernali di Nemi (*Nemi Jātaka*) del Wat Yai Intharam di Chonburi della prima metà del XIX secolo, Boisselier 1976, p. 143, fig. 111, vediamo come, nella scena, i dannati siano rappresentati nelle forme più terrifiche, con i peggiori difetti fisici.

²⁵ Ricordiamo che il potente ministro Phaulkon era greco, la moglie giapponese e che egli viveva in stile "occidentale".

- CRAWFORD John, *Journal of an Embassy to the Courts of Siam and Cochin China 1828*, Oxford Univeristy Press, 1987 (ristampa), *non vidi*
- DISKUL SUBHADRADIS M. C., *The Lacquer Pavilion at Suan Pakkad Palace*, Princess Chumbhot Nagara Svarga, IV, Bangkok, 1960
- DISKUL SUBHADRADIS M. C., "Le Pavillon de Laque du palais de Suan Pakkad", *Arts Asiatiques*, VIII, 1961, pp. 27- 42
- GRISWOLD A. B., "Notes on Siamese Art I. The Lacquer Pavilion", *Artibus Asiae*, XXIII, 1960, pp. 5-6
- GUILLON Emmanuel, "À propos d'une version môme de Vasundharā", *Journal Asiatique*, CCLXXV, 1987, pp. 143-162
- HALL D. G., *A History of South-east Asia*, London - New York, Macmillan & Co - St. Martin's press, 1964 (1^a ed. 1955)
- MIRA KIM Prachabarn, "Nang Phra Dharani, the Earth Goddess", *Muang Buran Journal*, 9/2, 1983, pp. 83-89
- QUAGLIOTTI Anna Maria, "Taglio dei capelli e la Dea Terra. Hair, Tonsure and the Earth Goddess, in L. G. Gerini - Kanokwan Rittipairoj - J. Arndt (a cura di), *The Mosaic of the Genius. MAP: Military-Anthropology-Philosophy*, Bangkok, Gissaud, 2005, pp. 436-472
- SANTI Leksukhum, *Temples of Gold. Seven Centuries of Thai Buddhist Paintings*, Photographs by Gilles Mermet, London, Thames & Hudson, 2000
- SCHWEISGUTH P., *Etude sur la littérature siamoise*, Paris, 1951
- SMITHIES Michael (intr. e trad.), *Abbé de Choisy: Journal of a Voyage to Siam, 1685-1686*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1993, *non vidi*
- SMITHIES M., "Tachard's last appearance in Ayutthaya, 1699", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 12, 2002, pp. 67-78
- SNELLGROVE David S. (a cura di), *The Image of the Buddha*, New Delhi - Bombay - Bangalore - Calcutta - Kanpur - UNESCO, Vikas Publishing House, 1978
- TACHARD Guy, *A Relation of the Voyage to Siam Performed by Six Jesuits, Sent by the French King to the Indies and China, in the Year 1685*, London, 1688
- WYATT David K., *Studies in Thai History: Collected Articles*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1994, *non vidi*
- WYATT David K., *Thailand. A Short History*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1999 (rist. ed. Bangkok, O. S. Printing House, 1982)
- YOUNG Patricia M., "The Lacquer Pavilion in Its First Reign Context", *Journal of the Siam Society*, 92, 2004, pp. 146-154



Fig. 1 Sconfitta dell'armata di Māra
Wat Tusitaram, Thonburi
Riproduzione fotografica da Snellgrove, 1978, tav. 243



Fig. 2 Assalto di Māra (particolare)
Wat Suvannaram, Thonburi
Riproduzione fotografica da Santi Leksukhum, 2000, tav. a p.70

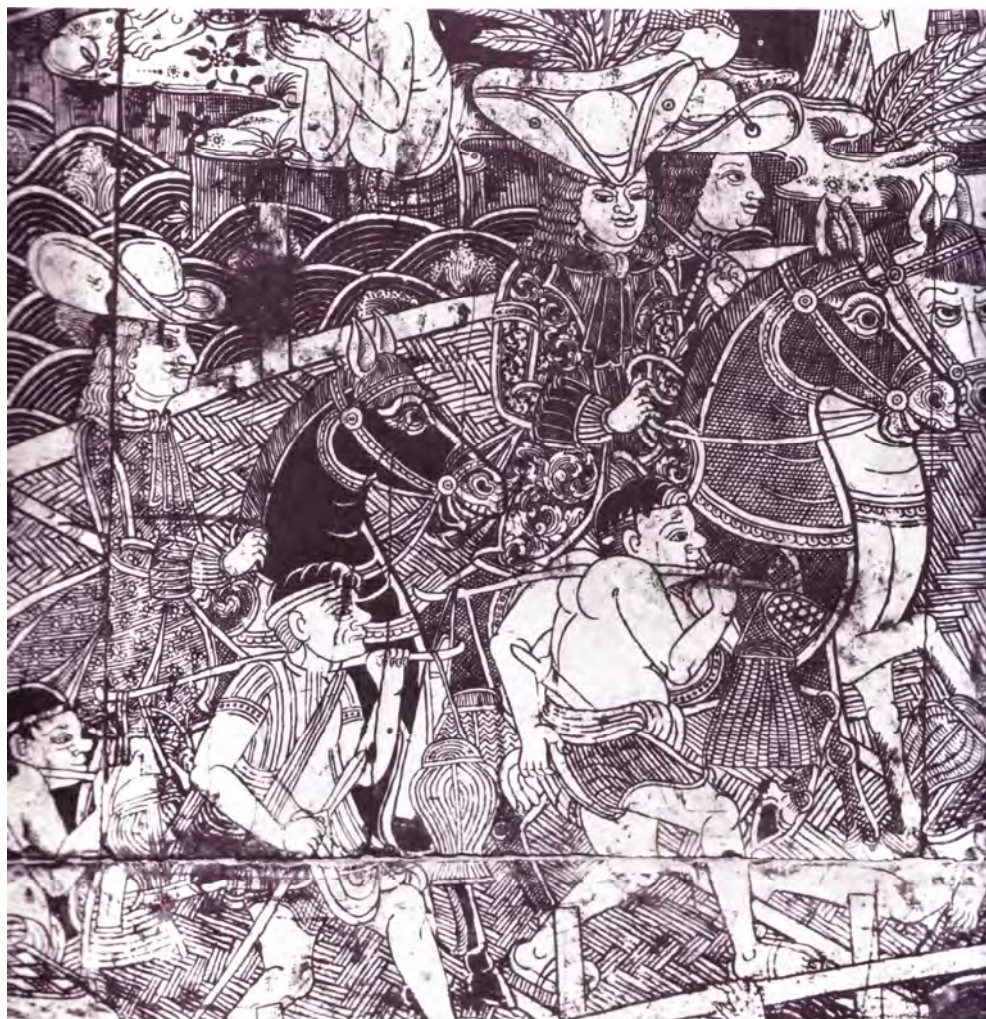


Fig. 3 Personaggi “del Grand Siècle” nella scena dell’Assalto di Māra
Padiglione di Lacca del Wang Suan Phakkot
Riproduzione fotografica da Boisselier, 1976, p. 40



Fig. 4 Due Europei

Dipinti della parte lignea del *vihān* a nord dell'*ubosoth* del Wat Po, Bangkok
Riproduzione fotografica da Boisselier, 1976, fig. 80 a p.106

GLI “STRANIERI” IN UNA SCENA DEL MĀRAVIJAYA DI ALCUNE OPERE THAIANDESI DEL XIX SECOLO

Anna Maria Quagliotti

Una delle più note immagini thailandesi con la raffigurazione del *Māravijaya* (*Māra Vichai*) è quella dipinta sulla parete principale dell'*ubosoth* (sala di riunione) del Wat Tusitaram (*Dusidaram*) di Thonburi. L'edificio è stato variamente fatto risalire al “First Reign”, cioè all'epoca di Rāma I,¹ alla fine del XVII-inizi del XVIII secolo,² al secondo quarto del XIX secolo (scuola *Ratanakosin*, stile *Thonburi*)³, (fig. 1).

La pittura mostra, al centro e all'interno di un edificio, il Buddha atipicamente seduto in *dhyānāsana* con, al di sotto, la Dea Terra inginocchiata. Quest'ultima è raffigurata nell'atto di strizzarsi la lunga chioma per farne fuoriuscire l'acqua destinata a mettere in fuga l'armata del demone, secondo la nota iconografia diffusa nell'Asia Sud-orientale.⁴ In alto, a destra e a sinistra, è Māra sull'elefante. Ai lati del Buddha e della Dea è l'esercito. Mentre gli armati di destra sono raffigurati nell'atto di sferrare l'attacco, quelli sull'altro lato, ormai sconfitti, si dimenano disperatamente nelle acque miracolosamente originatesi dalla dea, cercando di proteggersi da animali acquatici e mostri. Da notare come molti di essi siano “occidentali”, come, ad esempio quello in basso, alla destra della dea, con barba e baffi, privo di turbante. Anche fra le file degli assalitori vi sono “stranieri”. Ricordiamo, fra gli altri, il primo cavaliere in basso, alla sinistra della dea. Armato di lancia, indossa un cappello nero con la falda sollevata sul davanti, lunghi capelli o parrucca, casacca con sciarpa annodata sul davanti. Alle sue spalle, un secondo con barba e baffi, turbante che sembrerebbe indossare un caftàn. Si tratta di un “musulmano”. Al di sotto di esso un personaggio con barba e baffi, privo di turbante, non escluso lo stesso della scena della sconfitta.

La leggenda è quella riportata nella *Paṭhama Sambodhi*, la “Vita del Buddha”, in Pāli, opera ben nota, oltre che in Laos, in Cambogia e Birmania. Dell'opera, di cui in Thailandia sono stati trovati numerosi manoscritti, una versione tarda fu eseguita nel 1845 dal principe Paramanujit su richiesta di Rāma III (1824-1851), in quanto all'epoca non erano reperibili copie complete del testo.⁵

¹ Young, 2004, p. 147.

² Snellgrove, 1978, p. 320, didascalia alla tav. 103.

³ Cfr. Boisselier, 1976, p. 202, didascalia alla fig. 151. Come ben noto, sotto Rāma I (1789-1801) la capitale fu trasferita a Bangkok. Dal punto di vista artistico, in tale epoca ebbe inizio la scuola (anche chiamata “periodo” o “epoca”), a Thonburi e a Bangkok.

⁴ Per alcuni esempi, vedi Quagliotti, 2005, con riferimenti bibliografici, cui si aggiungano Mira Kim Prachabarn, 1983, e Appel, 2004.

⁵ Secondo Boisselier, 1976, p. 201, non è impossibile che il testo originale, del quale varie iscrizioni suggeriscono fosse noto nell'attuale Thailandia centrale sin dal periodo Dvaravati (VIII secolo), e doveva terminare con *La Messa in Moto della Ruota della Legge*. Anche se gli artisti del periodo Ratanakosin in genere si attenero alla versione lunga del testo (che arrivava fino al *Pañca* [o *Dhātu*]*antaradhāna*), essa fu riconosciuta ovunque solo alla fine del XVIII secolo. Per quanto riguarda

Ecco la narrazione. Dopo che il Bodhisattva, superato l'assalto di Māra, ebbe raggiunto il Risveglio, chiamò a testimone la Dea Terra del conquistato stadio. La Dea, non potendo resistere all'accumulo (delle perfezioni) del Bodhisattva, emerse dal suolo sotto forma di donna e si piazzò davanti al Bodhisattva, come a voler dire: "Oh Mahāpurūṣa! Io so che, avendo Tu adempiuto alle condizioni necessarie, la mia chioma è inzuppata dell'acqua accumulata dalle buone azioni da Te compiute nelle Tue esistenze precedenti. Ora la torcerò", e, dopo aver eseguito quanto affermato, scomparve. L'acqua colò dai suoi capelli come le onde del Gange. L'esercito di Māra non poté resistere a tale impatto e, preso dal panico, si dette alla fuga. I piedi di Girimekhala scivolarono e si inabissarono fino in fondo all'oceano. I parasoli, gli stendardi e gli scacciamosche si frantumarono al suolo. Nell'assistere al prodigio, Māra fu rimpito di stupore. Così è detto: la potenza delle perfezioni (del Bodhisattva) ebbe ragione dell'armata di Māra, e i torrenti d'acqua che colarono dai capelli della Dea Terra a sua testimonianza dispersero interamente l'esercito, mettendolo in fuga in tutte le direzioni.⁶

Nella pittura thailandese numerose sono le raffigurazioni di stranieri.⁷ Fra quelle del *Māravijaya*, ricorderemo la pittura murale dell'*ubosoth* del Wat Suvannaram di Thonburi, del secondo quarto del XIX secolo.⁸ Nella scena, gli armati del demone sono raffigurati, a destra, nell'assalto e, a sinistra, nella fuga e loro dispersione nelle acque. Da notare, in quest'ultima, il personaggio a cavallo in basso a destra, con cappello a larghe falde, casacca con maniche con polsini a pieghe, e, al di sotto, un secondo straniero che si aggrappa alle zampe dell'animale (fig. 2). Quest'ultimo, con parrucca (ha perso il cappello?) indossa una casacca dello stesso tipo, con sciarpa annodata sul davanti (non visibile nel primo caso). Il costume è lo stesso dell'armato del Wat Tusitaram.

Una delle rappresentazioni più famose, sempre del *Māravijaya*, è quella del Padiglione di Lacca del Palazzo di Suan Pakkad di Bangkok (Wang Suan Phakkot).⁹ Sulla parte centrale del pannello sovrastante l'arco sono il Buddha,

l'epoca di composizione del testo, come evidenziato da Boisselier, 1976, p. 239, n. 48, dopo le proposte datazioni di Coedès, 1968, pp. 217-227, un'iscrizione rinvenuta a Sat Campa, cfr. Boisselier – Beurdeley, 1974, p. 205, che riflette la stessa ispirazione della *Paṭhama Sambodhi*, rafforzerebbe l'ipotesi secondo la quale le caratteristiche essenziali di questo testo, se non addirittura il testo stesso, fossero conosciuti nella piana del Menam nell'VIII secolo.

⁶ Per la versione Pāli e la traduzione francese di questi passi, vedi Coedès, 1968, p. 224; per una versione mōn, vedi Guillon, 1987.

⁷ Non necessariamente di soggetto buddhistico, e, in quest'ultimo caso, non solo nelle scene della vita di Śākyamuni o delle sue vite precedenti, come, ad es., nel caso del *Mahājanaka Jātaka* dell'*ubosoth* del Wang Bang Yikhan di Thonburi, scuola di Ratanakosin del secondo quarto del XIX secolo, Santi, 2000, p. 13, tav. a.

⁸ Santi, 2000, tavole alle pp. 64-65, 70. Il monastero fu ricostruito da Rāma I, e le pitture eseguite da Phra Acham Nak, sotto Rāma III.

⁹ Griswold, 1960; Diskul, 1960; *idem*, 1961; Boisselier, 1976, pp. 40-41, fig. 16; *ivi*, p. 48; *ivi*, p. 238, n. 29; Santi, 2000, pp. 82-95, figure alle pp. 89, 92-93; Young, 2004. Il Padiglione è in lacca nera e oro. Da ricordare come questa tecnica, "black and gold lacquer" oppure "gilt lacquer", non compaia in Thailandia prima dei secoli XVII-XVIII.

nuovamente in *dhyānāsana*,¹⁰ in asse con la sottostante Dea Terra inginocchiata che si strizza i capelli. Ai lati della Dea l'armata di Māra, la cui raffigurazione si prolunga in basso lungo le pareti dell'arco. Fra i vari personaggi del lato sinistro, da notare i tre a cavallo, due in testa, che stanno attraversando il ponte ligneo, fra contadini nelle loro occupazioni quotidiane (fig. 3). I tre sono raffigurati in atteggiamento pacifico. Indossano cappelli a larghe falde, una casacca riccamente adorna, a motivi geometrici o floreali, maniche con polsini pieghettati, sciarpa annodata sul davanti, costumi del "Grand Siècle". Sull'altro lato è un cavaliere – armato di fucile – con lo stesso tipo di cappello, un'uniforme a motivi geometrici o floreali, maniche con polsini a pieghe. Quest'ultimo è stato identificato come un ufficiale olandese.¹¹ Da notare tuttavia come la sua uniforme sia simile alla veste indossata dai tre personaggi precedenti.

Per via della raffigurazione dei tre cavalieri – come anche di altri stranieri (Olandesi, Moghul, Persiani in genere) – in costumi caratteristici dell'epoca di Narai (1656-1688) gli studiosi in genere avevano fatto risalire l'esecuzione della scena al "Grand Siècle", laddove i soldati francesi indossavano lo stesso tipo di uniforme.¹² Secondo Santi Leksukhum,¹³ i tre personaggi qui in esame sarebbero una raffigurazione degli inizi del XIX secolo della "missione" francese del 1685-1686 o di quella del 1867.¹⁴ Secondo Boisselier¹⁵ l'opera sarebbe stata frutto degli artisti degli inizi del XIX secolo della scuola Ratanakosin di Bangkok:

The prominence of the exotic-mainly horsemen dressed in the costume of the Grand Siècle and archaizing mercenaries – have tempted some scholars to suppose the group to have been executed at the end of the seventeenth

¹⁰ Secondo Young (2004, p. 149), insieme al Buddha del Wat Chayathid, sarebbe questa l'unico dei due esempi di Śākyamuni in questa posizione, anziché in *bhūmisparśamudrā*. Come visto sopra, ad essi va aggiunta l'immagine del Buddha del Wat Tushitaram.

¹¹ Cfr. Diskul, 1961, p. 39, pannello 11; Griswold, 1960, fig. 3. Per quanto le raffigurazioni di stranieri rappresentati in costumi di epoche precedenti, vedi sotto, la nota 18. Per il periodo di Ayutthya, il *Māravijaya* dell'*ubosoth* del Wat Chong Nonsi di Bangkok, del terzo quarto del XVII secolo, cfr. Santi, 2000, tavole alle pp. 36-37, con la presenza di stranieri fra gli armati di Māra.

¹² Cioè uniformi del "Grand Siècle". Apprendiamo da *Portraits of Foreigners* come i Francesi, all'epoca di Rāma III, indossassero "a black frock-coat, with gold epaulettes and gilt buttons, above his trousers, a watch-chain appearing from his pocket". L'opera è di vari autori, principi e monaci del regno di Rāma III e fu accompagnata dalle sculture in pietra del Wat Po raffiguranti personaggi di diverse nazionalità, molte delle quali andate perdute. Cfr. Schweisguth, 1951; Boisselier, 1976, p. 176.

¹³ Santi, 2000, p. 93.

¹⁴ Nel 1867 una missione francese fu inviata per proteggere il re Narai dall'imperialismo inglese e olandese, con a testa Simon de la Loubère (che lasciò un "account on Siam") e Claude Cébèret de Boullay (1687). La missione era stata preceduta da quella del 1685-1686 di De Fontaney (1643-1710), cui parteciparono, fra gli altri, lo Chevalier de Chaumont (vedi in bibliografia sotto Chaumont 1687), accompagnato dall'Abbé de Choisy (1644-1724), da Père B. Vachet, il gesuita Guy Tachard (1648-1710) ed altri francesi. Su Tachard e le due ambascerie, vedi, ad es., Tachard, 1688; Smithies, 2002, pp. 67-78 con riferimenti bibliografici. Ci sono pervenute le narrazioni dell'Abbé de Choisy, cfr. Smithies, 1993, e l'opera di Tachard tradotta in inglese (Londra, 1688). Scopo essenziale della missione era quello di convertire il sovrano del Siam alla religione cattolica. Sui rapporti fra Narai e la Francia in quegli anni, vedi, fra gli altri, Hall, 1964, pp. 343-352; Wyatt, 1999, pp. 112-116.

¹⁵ Boisselier, 1976, p. 82, 100.

century. But these various personages, together with Moslems and Chinese, remained immensely popular with the artists right up to the middle of the nineteenth century; and there are, moreover, numerous similarities with the painting of the First Reign (dress, headdresses, ornaments, similar architectural details) – taking all this into account, it must be conceded that a date in this latter period would seem the more probable.¹⁶

Sino ad ora abbiamo citato solo alcuni esempi della presenza di personaggi “occidentali”, francesi in particolare, rappresentati con vesti dell’epoca di Luigi XIV, negli episodi dell’Assalto di Māra. Abbiamo visto come essi siano raffigurati secondo due varianti: nell’atto di combattere, o in atteggiamento pacifico, in un caso, quello del Padiglione di Lacca del Palazzo di Suan Pakkad. Non solo in un contesto puramente narrativo: essi possono essere raffigurati anche come guardiani, come nel caso dei due dipinti sulla porta lignea del *vihān* a nord dell’*ubosoth* del Wat Po, Bangkok, scuola Ratanakosin, del secondo quarto del XIX secolo¹⁷ (fig. 4). Come evidenziato da Boisselier,¹⁸ anche qui è evidente l’interesse per l’esotismo arcaizzante del regno di Rāma III:

This archaising tendency means that when it comes to dating the works they are virtually useless. This kind of detail can at least provide a terminus a quo. Indeed when a certain group of paintings dated in the reign of Rāma I includes a figure of some European soldier in a uniform that is known not to have existed until 25 years later one is bound to admit that the scene has been wrongly dated and that it must, at least, have been restored in part at a period that cannot have predated the adoption of the particular details in question. By contrast, however, when a painting, or, more often, a lacquer,

¹⁶ Recentemente Young, cfr. 2004, p. 106, ha cercato di dimostrare come i pannelli risalirebbero al “First Reign”. Nel far risalire le raffigurazioni del Padiglione all’epoca di Rāma I, Young adduce le seguenti argomentazioni: “There are four compelling reasons to do so. The first is the marked change in subject matter of temple murals from the Jatakas in the Late Ayutthaya period to that of the life of the Buddha during the First Reign. The second reason is the similarity of focus on the ministry of the Buddha in the Lacquer Pavilion murals with those of the Buddhasaiwan Chapel (built mid-1790’s). The third reason is the illustrations in the Lacquer Pavilion murals of the Buddha’s visit to Lanka and other scenes from the *Mahavamsa*, the Sri Lankan epic translated into Thai by order of Rama I. Finally, the scenes in the lower registers of episodes from the Ramakien are those described in the version of the epic composed by Rama I. These changes took place in the context of Rama’s I reformation of the Sangha, and his emphasis on the historic Buddha’s life and ministry”. Con più esattezza il Padiglione del Somdet Pra Buddhakhosachan, dell’epoca di Phetracha (1688-1702) del Wat Buddhasaiwan, monastero costruito dal fondatore di Ayutthaya, cfr. Boisselier, 1976, p. 84. Boisselier cfr. 1974, p. 82, aveva già evidenziato altrove come, se la rappresentazione dei soldati di Luigi XIV (e di altri personaggi, quali “Musulmani”, Cinesi, ecc.) potrebbe far pensare ad un’esecuzione dell’opera della fine del periodo di Ayutthaya, tuttavia queste tipologie sarebbero rimaste popolari fino alla metà del XIX secolo ed oltre.

¹⁷ Non solo i Francesi, ma anche altri Europei, come nel caso dei due guardiani “occidentali” dipinti sulla superficie interna lignea di una porta del Wat Po di Bangkok, scuola Ratanakosin, secondo quarto del XIX secolo. Qui i personaggi indossano le vesti europee dell’epoca, così come descritti nel *Portraits of Foreigners*. Cfr. Boisselier, 1976, p. 108, fig. 82.

¹⁸ Boisselier, 1976, pp. 66, 106.

depicts Europeans in costumes of the late seventeenth century, this fact cannot be taken to mean that the works necessarily date from the reign of King Pra Naret and reflect the Dutch presence or the embassies exchanged with Louis XIV. On the contrary, everything goes to show that these noble personages, only cast in a very specific role, continued in it over a long period of time and, indeed, well into the nineteenth century, as, for example, at Wat Po. They frequently figure among the demon troops in the large compositions illustrating the Buddha's triumph over Māra, a position which indicates the far from enviable notoriety which generally clung to the representations of the *Grand Siècle*. Yet not all the roles that fell to foreigners were disagreeable. Moslem, merchenaries, sometimes coloured, rich Persian merchants, Hindu princes, Chinese of all classes often appear preminently in illustrations to the great *Jātakas*.¹⁹

Le immagini dei Francesi del "Grand Siècle" sopra descritte sono di due tipi: "aggressive", o "pacifiche". Abbiamo anche visto come nei tre personaggi "pacifici" del Padiglione di Lacca si siano voluti vedere gli inviati di Luigi XIV in Siam. Come scritto sopra, ciò non vuol dire che le immagini necessariamente debbano risalire allo stesso periodo. Secondo me, indipendentemente dalle datazioni del pannello, sia esso stato eseguito alla fine del periodo di Ayuthaya, nel "First Reign" o agli inizi del XIX secolo, l'atteggiamento dei tre personaggi è quello di coloro che si recano a cavallo per compiere una missione pacifica, non esclusa quella del 1685-1686 o quella del 1867, oppure simboleggiare entrambe, il cui ricordo doveva essere ancora vivo all'epoca in cui fu eseguito il pannello, epoca della rinnovata apertura verso la Francia. Gli Occidentali sono qui considerati come amici, e in quanto tali guardiani protettivi, i Francesi arcaicizzanti dei tempi di Luigi XIV. Non è questo un "revival" della politica filo-francese di Mongkut? In accordo con Boisselier, ritengo come si debba tener conto del gusto per l'esotismo dell'epoca, presente sin dall'epoca del manoscritto Trai Phum del XVII secolo, dove le vesti dei Cinesi e del Musulmani annunciano il gusto – che troverà espressione nei vari "genres" – dal Wat Ko Kèo Suttharam di Phetburi (1734) in poi,²⁰ gusto che giustifica l'anacronismo delle pitture dell'epoca, dove, come evidenziato da Boisselier²¹ i soldati dell'armata di Māra sono raffigurati come esseri fantastici o individui di tutte le nazionalità conosciute dagli artisti.²²

¹⁹ Vedi sopra, n. 14.

²⁰ Dell'interesse per l'esotismo in questo periodo una lettera del 2 gennaio del 1688 inviata da Phaulkon ad Innocenzo XI nel 1688 ne costituirebbe un'ulteriore prova. La lettera è Moghul o di origine iranica "and a green flecked ground sprinkled with flowers in full face and white and gold lotuses within a gold frame. Other existence of Islamic elements in the art of Ayuthya and adds to our understanding of the part played by Moslem figural and decorative painting in the traditional school".

²¹ Boisselier, 1976, p. 89, didascalia alle figg. 39, 90.

²² Boisselier, 1976, p. 66, scrive: "Not that it is surprising to find the Previous Lives of the Buddha transposed into the artist's own period, for this was common practice, but certain foreign types and costumes seem to have assumed a real iconographical significance. They therefore continued to appear in paintings for very long periods after they had ceased to be fashionable". Nel 1821 John Crawford, emissario britannico presso la corte del Siam, riferendosi alle pitture del Wat Phra Chetupuhon, notava

Per tornare agli armati di Māra nell'assalto al Buddha, perché, in questa iconografia, molti di essi sono "occidentali"? Faremo nostro quanto scritto da Boisselier:²³ se, all'epoca, il gusto per l'esotismo si accompagna spesso all'umorismo e al senso caricaturale, a partire dal periodo Ratanakosin si sviluppa un vocabolario di supporto alla meditazione. Le pitture ispirate dalla religione più spesso erano opera dei religiosi stessi ed è naturale che riflettessero i frutti delle loro meditazioni:

"Thus a whole series of compositions of an astonishing surrealist character emerged. Inspirations was sometimes drawn from a remote past that was now revived, especially from the reign of Rāma III onwards, by the will to regenerate the monasteries and to extent the study of the texts".²⁴

Fra gli aggressori del Buddha sono gli stranieri: si vuole qui alludere ai sentimenti anti-francesi e contro gli stranieri in genere creatisi verso la fine del regno di Narai, o comunque intorno al 1688?:²⁵ Essi sono destinati a soccombere, e, anacronisticamente, riflettono lo spirito, il gusto esotico ed estetico dell'epoca e lo spirito religioso.

BIBLIOGRAFIA

- APPEL M., "The Buddhist Goddess Vasundharā", in Pande Anupa – Parul Pandya Dhar (a cura di), *Cultural Interface with India Asia. Religion, Art and Architecture*, New Delhi, 2004, pp. 54-71
- BOISSELIER Jean, *Thai Painting*, Tōkyō – New York – San Francisco, Kodansha International, 1976
- BOISSELIER Jean – BEURDELEY Jean-Michel, *The Heritage of Thai Sculpture*, Fribourg, 1974
- CHAUMONT, *Relation de l'ambassade de Mr. Le chevalier de Chaumont à la cour du roi de Siam, avec ce qui s'est possédé de plus remarquable durant son voyage*, Paris, Seneuze et Horthemels, 1687
- COEDÈS George, "Une vie indochinoise du Buddha: La *Paṭhamasambodhi*" in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968, pp. 217-227

come in esse gli Europei fossero rappresentati con indosso i costumi grotteschi della fine del XVII – inizi del XVIII secolo, cfr. Crawford, 1987, p. 109, cit. in Young, 2004, p. 115.

²³ Boisselier, 1976, pp. 66-67.

²⁴ These compositions illustrate a whole world of pitiable monsters, for the edification of all. Far exceeding in horror the personages of the almost benign *danses macabres* of the Medieval Europe, they sometimes recall the visions of Hieronymus Bosch". Se consideriamo, ad esempio, la visita alle regioni infernali di Nemi (*Nemi Jātaka*) del Wat Yai Intharam di Chonburi della prima metà del XIX secolo, Boisselier 1976, p. 143, fig. 111, vediamo come, nella scena, i dannati siano rappresentati nelle forme più terrifiche, con i peggiori difetti fisici.

²⁵ Ricordiamo che il potente ministro Phaulkon era greco, la moglie giapponese e che egli viveva in stile "occidentale".

- CRAWFORD John, *Journal of an Embassy to the Courts of Siam and Cochin China 1828*, Oxford Univeristy Press, 1987 (ristampa), *non vidi*
- DISKUL SUBHADRADIS M. C., *The Lacquer Pavilion at Suan Pakkad Palace*, Princess Chumbhot Nagara Svarga, IV, Bangkok, 1960
- DISKUL SUBHADRADIS M. C., "Le Pavillon de Laque du palais de Suan Pakkad", *Arts Asiatiques*, VIII, 1961, pp. 27-42
- GRISWOLD A. B., "Notes on Siamese Art I. The Lacquer Pavilion", *Artibus Asiae*, XXIII, 1960, pp. 5-6
- GUILLON Emmanuel, "À propos d'une version môme de Vasundharā", *Journal Asiatique*, CCLXXV, 1987, pp. 143-162
- HALL D. G., *A History of South-east Asia*, London - New York, Macmillan & Co - St. Martin's press, 1964 (1^a ed. 1955)
- MIRA KIM Prachabarn, "Nang Phra Dharani, the Earth Goddess", *Muang Buran Journal*, 9/2, 1983, pp. 83-89
- QUAGLIOTTI Anna Maria, "Taglio dei capelli e la Dea Terra. Hair, Tonsure and the Earth Goddess, in L. G. Gerini - Kanokwan Rittipairoj - J. Arndt (a cura di), *The Mosaic of the Genius. MAP: Military-Anthropology-Philosophy*, Bangkok, Gissaud, 2005, pp. 436-472
- SANTI Leksukhum, *Temples of Gold. Seven Centuries of Thai Buddhist Paintings*, Photographs by Gilles Mermet, London, Thames & Hudson, 2000
- SCHWEISGUTH P., *Etude sur la littérature siamoise*, Paris, 1951
- SMITHIES Michael (intr. e trad.), *Abbé de Choisy: Journal of a Voyage to Siam, 1685-1686*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1993, *non vidi*
- SMITHIES M., "Tachard's last appearance in Ayutthaya, 1699", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 12, 2002, pp. 67-78
- SNELLGROVE David S. (a cura di), *The Image of the Buddha*, New Delhi - Bombay - Bangalore - Calcutta - Kanpur - UNESCO, Vikas Publishing House, 1978
- TACHARD Guy, *A Relation of the Voyage to Siam Performed by Six Jesuits, Sent by the French King to the Indies and China, in the Year 1685*, London, 1688
- WYATT David K., *Studies in Thai History: Collected Articles*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1994, *non vidi*
- WYATT David K., *Thailand. A Short History*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1999 (rist. ed. Bangkok, O. S. Printing House, 1982)
- YOUNG Patricia M., "The Lacquer Pavilion in Its First Reign Context", *Journal of the Siam Society*, 92, 2004, pp. 146-154



Fig. 1 Sconfitta dell'armata di Māra
Wat Tusitaram, Thonburi
Riproduzione fotografica da Snellgrove, 1978, tav. 243



Fig. 2 Assalto di Māra (particolare)
Wat Suvannaram, Thonburi
Riproduzione fotografica da Santi Leksukhum, 2000, tav. a p.70

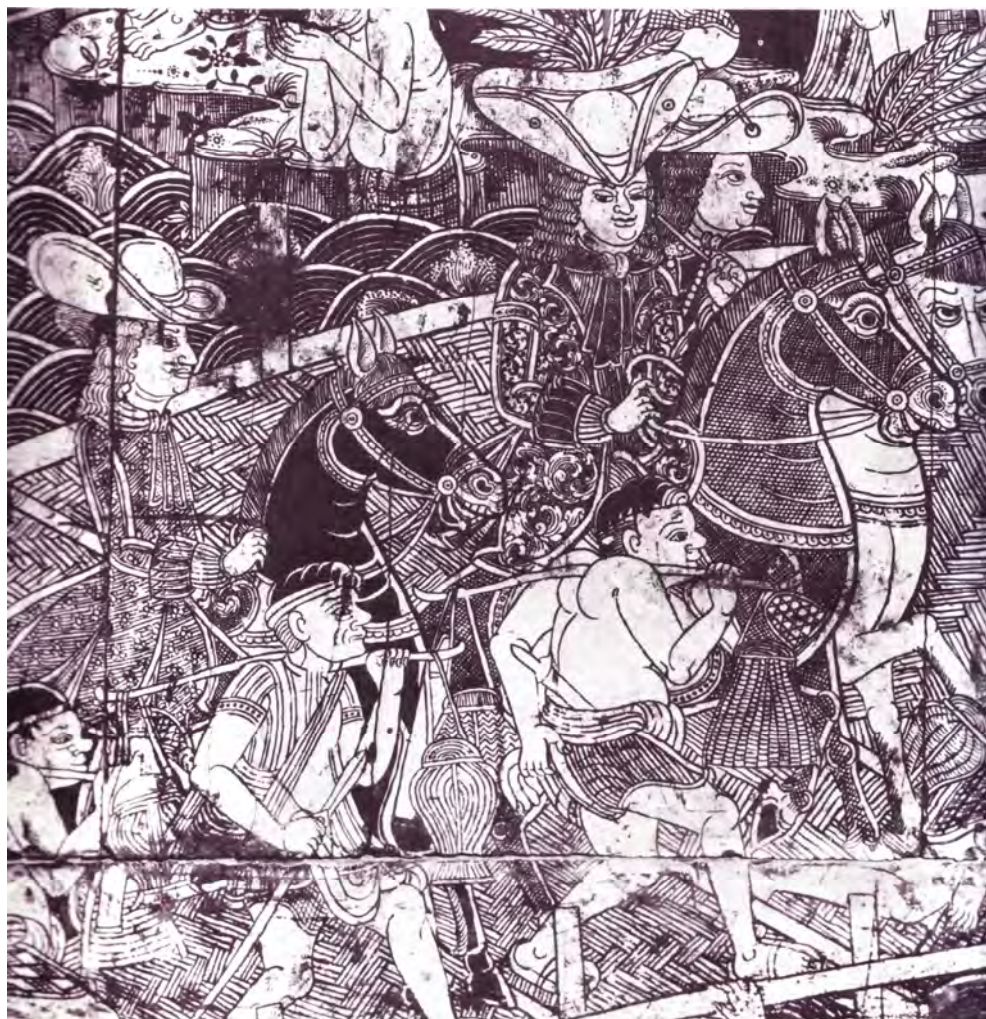


Fig. 3 Personaggi “del Grand Siècle” nella scena dell’Assalto di Māra
Padiglione di Lacca del Wang Suan Phakkot
Riproduzione fotografica da Boisselier, 1976, p. 40



Fig. 4 Due Europei

Dipinti della parte lignea del *vihān* a nord dell'*ubosoth* del Wat Po, Bangkok
Riproduzione fotografica da Boisselier, 1976, fig. 80 a p.106

DOMITIANI ADVERSUS IUDAEOS?

Giancarlo Rinaldi

1. Il principato dei Flavi costituisce per la storia giudaica un periodo denso di avvenimenti e di svolte determinanti. Non basta citare l'evento di maggior rilievo, in se stesso e per le sue conseguenze: la caduta di Gerusalemme del 70. Il rapporto tra Vespasiano, Tito e Domiziano con il giudaismo segna profondamente la loro politica e costituisce una sorta di filigrana che attraversa i tre principati. Qui c'interesseremo di un aspetto "minore", e certamente trascurato, della relazione tra l'ultimo dei Flavi ed il giudaismo. Partiamo da una stringata notizia tratta dalle *Argonautiche* di Valerio Flacco,¹ in base alla quale Domiziano avrebbe composto un'opera² d'argomento giudaico:

... versam proles tua pandit Idumen,
nacque potest, Solymo nigrantem pulvere fratrem
spargentemque faces et in omni turre furentem.³

Sarebbe interessante conoscere o, per meglio dire nel nostro caso, ipotizzare con un certo grado di probabilità, il contenuto di quest'opera, l'epoca e le motivazioni della sua composizione. La testimonianza è tuttavia stringatissima pertanto conviene rileggerla alla luce di alcuni momenti della biografia domiziana e, principalmente, degli aspetti a noi già noti della sua "politica" in relazione al giudaismo.⁴

2. T. Flavius Domitianus nacque il 24 ottobre del 51. Orfano di madre, la sua infanzia non fu certamente allegra. Quando il padre, Vespasiano, nel 66 si recò in Giudea per condurre la guerra, Domiziano, quindicenne, rimase a Roma con lo zio Flavio Sabino. Nel 69 riuscì a salvar la vita durante scontri che qui ebbero luogo tra la fazione dei Flavi e quella dei Vitelliani. Egli stesso cantò poi l'evento con una composizione a cui si dà il nome di *Bellum Capitolinum*.⁵ La sua nomina a cesare,

¹ Per quanto riguarda la bibliografia ed una storia degli studi su questo autore (ed in particolare i problemi testuali e di cronologia posti dal prologo) cfr. Scaffai, 1986; AA. VV., 2002.

² Sul rapporto tra Domiziano e la letteratura (in quanto scrittore ed in quanto protettore di letterati) cfr. Bardon, 1968, pp. 308 ss.; Coleman, 1986, pp. 3087-3115.

³ "Tuo figlio diffonde la fama dell'Idumea sgominata (può farlo), di suo fratello che è ancora fosco del fumo di Gerusalemme, che sparge incendio, che infuria alle torri", 1, 12-14, trad. F. Caviglia.

⁴ Smallwood, 1956, pp. 1 ss.

⁵ Mart. 5,5,7 indirizzandosi a Sextus, bibliotecario di Domiziano, allude ad un poema epico sul *Bellum Capitolinum* del 69 d.C., ma non è chiaro se l'autore sia Sextus o Domiziano stesso: "ad Capitolini caelestia carmina belli grande cothurnati pone Maronis opus". Questa composizione probabilmente ha costituito la fonte della notizia in Plin., *nat. hist.* 23 relativa al trono d'oro di Giove Capitolino ed al suo peso; infatti è l'autore stesso che dichiara di attingere da uno scritto di Domiziano. La composizione dell'opera è anteriore alla sua ascesa al trono.

nello stesso 69, fu un atto formale;⁶ in realtà visse piuttosto all'ombra, lungi da ogni effettivo coinvolgimento nell'azione politica, e ciò per volontà del padre durante il cui principato fu augure e pontefice.⁷ Sposò la nobile Domizia Longina⁸ e visse nella sua Villa Albana⁹ per lunghi periodi durante i quali ebbe modo di dedicarsi ad attività letterarie.¹⁰ Nel 71 ebbe luogo la memorabile processione trionfale sul popolo giudaico¹¹ immortalata successivamente nei rilievi dell'Arco di Tito. In quella occasione il nostro fu al sèguito dei vincitori, padre e fratello, ma in una posizione evidentemente defilata che non mancò di colpire gli osservatori.¹² Seguirono, per circa un decennio, anni durante i quali il popolo giudaico fu duramente vessato con l'imposizione della nota tassa che andò a costituire il *fiscus Iudaicus*. Una iniziativa senz'altro punitiva la quale rammentava la triste realtà della distruzione del Tempio gerosolimitano. Ma più ancora i giudei erano messi in crisi da quella consapevolezza di essere stati abbandonati o castigati dal loro Dio, la quale prese poi corpo nelle visioni apocalittiche¹³ del romano *Quarto libro di Esdra* che, proprio per quella sua immagine della *Iudaea* piangente, presenta un icastico punto di convergenza con il noto tema monetale flavio della *Iudaea capta*.¹⁴

Anche in età flavia il giudaismo non costituiva un blocco monolitico. V'era tra l'altro un fronte del "dialogo" con la romanità, egregiamente rappresentato proprio a Roma da Flavio Giuseppe. Parte estrema di questo fronte era costituita da quei giudei appartenenti ai più alti livelli sociali i quali erano senza mezzi termini ellenizzati.¹⁵ Pertanto, questo stesso popolo giudaico proprio a Roma poteva esprimere delle presenze di gran rilievo, e ciò nell'*entourage* degli amici più stretti di Tito, prima ancora che nella corte stessa: Erode Agrippa II e sua sorella Iulia Berenice.¹⁶ Al primo erano stati concessi gli *ornamenta praetoria*. Quest'ultima, invece, iniziò ad ostentare una sua relazione con il futuro imperatore la quale, possiamo ritenere, evocava nell'immaginario collettivo le minacciose seduzioni di una invadente novella Cleopatra.¹⁷

⁶ Domiziano fu, inoltre, console *suffectus* nei seguenti anni: 71, 74, 76, 77 e 79; console ordinario nel 73.

⁷ CIL VIII 10116; Cohen, 38, 336.

⁸ Che fu poi compromessa dal fratello Tito, cfr. Chaouon, 2003.

⁹ Suet., *Dom.* 11.

¹⁰ Nel 75 fu frustrato il suo desiderio di capitanare una spedizione militare contro gli Alani, a favore del re parto Vologese, cfr. Suet., *Dom.* 2,1; Dio C., 66,15.

¹¹ Cfr. Fl. Ios., *Bell.* 7,122-156.

¹² Cfr. Suet., v. *Tit.* 6; Id., v. *Dom.* 2; Dio C. 66,12.

¹³ Cfr. Lupieri, 1993.

¹⁴ Su queste coniazioni cfr. Zarrow, 2006.

¹⁵ Il caso più esemplare è costituito da quel Tiberius Iulius Alexander, apostata dal giudaismo, il quale fu prefetto d'Egitto (66-70 d.C.) negli anni fatidici del *Bellum Iudaicum* e gran sostenitore dei Flavi.

¹⁶ Nacque nel 28 d.C. da Erode Agrippa I e Kypros, cfr. PIR² I, 651; Mireaux, 1951; Jordan 1974; Rogers, 1980.

¹⁷ È ricordata come βασιλίσσα μεγάλη nelle iscrizioni, cfr. Boffo, 1994, pp. 338-342, ma anche nei testi letterari. Dalla storiografia romana fu recepita come una "novella Cleopatra", cioè una donna potente e fascinosa, pericolosa per l'impero e per il popolo di Roma, alla stregua di quella che era stata la regina d'Egitto amata da Marc'Antonio e di quella che sarà Zenobia, regina di Palmira, domata con difficoltà dal *restitutor* Aureliano nel sec. III. Ad accrescere la sua fama di orientale dedita ai piaceri militava anche la sua vita sentimentale travagliata e mutevole: nel 41 sposò a tredici anni Marcus Iulius

L'intesa tra Tito e Berenice era iniziata nel 67, all'epoca della guerra giudaica.¹⁸ La regina allora "era nel pieno del suo fulgore per età e per bellezza, ed era gradita anche al vecchio Vespasiano per la munificenza dei suoi doni".¹⁹ Dal 75 in poi quando Berenice "era all'apice della sua potenza"²⁰ la relazione si trasformò in pubblica convivenza, proprio a Roma; ed andò consumandosi con intensità, tra il disappunto del popolo ed i timori del senato. Certamente questa relazione (e tutto ciò che essa configurava) non doveva essere ben vista dal fratello minore, Domiziano, il quale aveva un motivo in più per esserne indignato, personale e ben valido: era stato escluso dai meccanismi di potere e relegato in una posizione di subalternità; a lui era inoltre evidente che, al momento della morte del padre, sarebbe stato Tito ad indossare la porpora imperiale.²¹ Di ciò è testimone sia Svetonio che Cassio Dione. Il primo inserisce la relazione con la regina giudea tra i vizi dai quali poi Tito si sarebbe allontanato:

Oltre alla crudeltà, era sospetto in lui il lusso... e non era meno sospetta la lussuria... sia per la sua passione verso la regina Berenice, che si diceva avesse persino promesso di sposare... Ma questa nomea gli si voltò in bene e in sommi elogi quando dimostrò poi di non avere nessun vizio e moltissime virtù... Allontanò immediatamente dalla città Berenice, pur essendone entrambi addolorati.²²

Dello stesso tenore l'altra testimonianza:

Berenice era all'apice della sua potenza, e per questo giunse a Roma con il fratello Agrippa. Quest'ultimo fu onorato con il rango pretorio, mentre essa

Alexander, figlio dell'alabarca di Alessandria, Ios. Fl., *ant.* 19,276-277. Poi, nel 43/44 sposò lo zio Erode di Calcide, cfr. PIR² H, 156; Ios. Fl., *bell.* 2,217.221; *ant.*, 19,277; alla morte di costui, nel 48, andò a vivere con il fratello Erode Agrippa II alimentando la sua fama di incestuosa, Iuven., *sat.* 6,156-160, cfr. Schürer, vol. I, pp. 572-586. Successivamente fu la volta di Polemone re di Cilicia che si circoncise in vista delle nozze con la regina giudea, cfr. PIR² I, 472; Ios. Fl., *ant.* 20,143-146; quest'ultimo fu puntualmente abbandonato da Berenice la quale di nuovo andò a stare con il fratello ostentando atteggiamenti regali. È in questa condizione ed in questa compagnia che la incontriamo in *At.* 25,13 nel pretorio di Cuspido Fado, a Cesarea, durante un colloquio con Paolo di Tarso, apostolo e prigioniero. Luca annota il suo ingresso, con un seguito di maggiorenti e μετὰ πολλῆς φαντασίας che tradurremmo "con gran sfarzo" o "con pompa regale", cfr. Bauer, 1957, p. 861; Moulton - Milligan, 1914-1929, p. 664; Macurdy, 1937, pp. 86-88.

¹⁸ Berenice cercò di evitare il gran conflitto (66-70 d.C.) tra i rivoltosi giudei e le truppe romane, cfr. Flav. Ios., *bell.* 2,310 ss.; 16,402 ss. Secondo Tac., *hist.* 2,2,1 "fuerunt qui accensum desiderio Berenices reginae vertisse iter crederent; neque abhorrebat a Berenice iuvenilis animus, sed gerendis rebus nullum ex eo impedimentum".

¹⁹ Nel corso delle operazioni belliche in Giudea la incontriamo al fianco di Vespasiano, del quale catalizzò la proclamazione ad imperatore, Tac., *hist.* 2,81.

²⁰ Dio C. 66,15,3.

²¹ La posizione di Tito, sin dal 71 d.C., non ha paralleli per l'accumulo di poteri: *imperium* e *tribunicia potestas* poi annualmente rinnovati. Fu davvero sostegno e collega del padre nel governo dell'impero, cfr. Suet., *Tit.* 6,1.

²² Suet., *Tit.* 7.

prese alloggio (συνεγίνετο) nel *Palatium*, e abitò con Tito. Si aspettava di sposarsi con lui e si comportava in tutto e per tutto come se fosse già sua moglie, tanto che quando egli si rese conto che i romani erano contrariati per ciò, la respinse.²³

Proprio la prospettiva delle imminenti nozze²⁴ induceva in Berenice un atteggiamento da regina.²⁵ Tutto ciò apparve all'intero *ordo senatorius*, e non solo,²⁶ una minaccia alla *gens Flavia*. Ma questa volta la donna (e tutto il mondo che essa rappresentava) non si contrapponeva a Roma in una inequivocabile prospettiva di scontro frontale ed in armi, come all'epoca del *Bellum Actiacum*. Anzi. La novella Cleopatra si era insinuata, ben accolta, nel *Palatium* e si era così *naturaliter* candidata a disporre dell'impero facendo leva sui sentimenti dell'uomo che ostentava come suo. Tito fu così costretto a malincuore ad allontanare Berenice *statim invitus invitam dimisit*.²⁷

Ma prima di questo allontanamento, Flavio Giuseppe, proprio a Roma, si dedicava alla sua opera storica la quale tendeva ad accreditare il suo popolo agli occhi del lettore di cultura ellenistica romana. La tesi di fondo era la seguente: l'insurrezione antiromana del 66-70 era stata indotta tra i giudei da un manipolo di facinorosi i quali si sarebbero con la violenza imposti sulla maggioranza del popolo alieno da propositi di sommossa in armi. Così tra il 75 ed il 79, proprio negli anni del fulgore romano di Berenice, comparve il suo *Bellum Iudaicum*.²⁸ L'avvicinamento tra l'aristocrazia giudaica e le classi dirigenti dell'impero non poteva che essere agevolato da questa rilettura di una storia tanto recente ed ancora scottante.

Il 24 giugno del 79 Tito fu proclamato imperatore. Domiziano fu escluso dalla correggenza, ma comprese che gli conveniva fare buon viso a cattivo gioco: i rapporti tra i due, sotto un'apparente concordia, dovettero essere tesi. Le fonti insistono sulla malcelata avversione di Domiziano nei riguardi di Tito, favorito dal padre ed insignito della porpora imperiale.²⁹ Berenice, come sembra, ritornò di nuovo a Roma proprio nel 79.³⁰ Ma questa volta i condizionamenti connessi all'alta

²³ "Berenice era all'apice della sua potenza, e per questo giunse a Roma con il fratello Agrippa. Quest'ultimo fu onorato con il rango pretorio, mentre essa rese alloggio nel *Palatium*, e abitò con Tito. Si aspettava di sposarsi con lui e si comportava in tutto e per tutto come se fosse già sua moglie, tanto che quando egli si rese conto che i romani erano contrari per ciò, la respinse", Dio C. 66, 15 (trad. A. Stroppa).

²⁴ Suet., *v. Tit.* 7,2.

²⁵ Dio C. 66,15,4.

²⁶ Non è chiaro a quale episodio alluda Quint., *inst. or.* 4,1,19 quando allude alla sua difesa forense della regina Berenice.

²⁷ Suet., *v. Tit.* 7,1.

²⁸ Le *Antichità giudaiche* furono invece terminate nel 94/95 d.C. Così al 95 dobbiamo pensare come anno di composizione del *Contro Apione*: il clima era quello dei provvedimenti domiziani contro le deviazioni giudaiche.

²⁹ Suet., *v. Dom.* 2,3: "[...] neque cessavit ex eo insidias struere fratri clam palamque [...]".

³⁰ Aur. Vict. 10: "[...] ut subiit pondus regius, Berenicen nuptias suas sperantem regredi domum [...] praecepit".

carica di imperatore impedirono la ripresa della relazione con la regina giudea.³¹ Cassio Dione elogia Tito per l'equilibrio dimostrato dopo aver assunto il principato, "persino quando Berenice tornò di nuovo a Roma".³² Il clima era cambiato: ne fa fede, tra l'altro, un'iscrizione elogiativa di Tito conquistatore di Gerusalemme (e perciò "antigiudaica") la quale risale all'80/81 e che era collocata su un arco del Circo Massimo ora distrutto; essa è per noi fruibile solo grazie alla trascrizione dell'anonimo di Einsiedeln: in questo testo di tanto si esalta la conquista di Gerusalemme, di quanto si proclama la sua inespugnabilità.³³

3. Il principato di Tito fu breve. Il 13 settembre dell'81 Domiziano gli succedeva, acclamato prima dai pretoriani, quindi accettato dal senato. I doveri religiosi verso il fratello defunto furono immediatamente adempiuti: insieme ad un elogio di Tito tenuto presso il senato,³⁴ il nuovo imperatore provvide alla sua *consecratio*: la *gens Flavia*, oramai, aveva un suo culto ed un collegio appositamente costituito vi provvedeva: i *Sodales Flaviales*.³⁵ Il nuovo imperatore non pensò tanto a piangere il defunto fratello quanto ad accreditare la sua dinastia, ancora avvertita come nuova, ed a porsi egli stesso, oramai unico e incontrastato, nel novero dei venerabili.³⁶

L'atteggiamento di Domiziano imperatore nei riguardi dell'etnia giudaica fu notoriamente carico di avversione. Né d'altro canto poteva esser diversamente da parte del *dominus ac deus*, devoto di Iside e Minerva. Ogni aspettativa messianica³⁷

³¹ È difficile contestualizzare il papiro (che è della metà del sec. II d.C.) della collezione Rendel Harris, incluso come n° VI della raccolta di Musurillo, 2000, pp. 32, 147-149 dove a Tito si accenna nell'ambito del processo a carico di Hermia, esponente degli alessandrini (pagani), cfr. Roberts, 1949, pp. 79-80.

³² Dio C. 66,18.

³³ Cfr. CIL VI 944 (= D 264) l'iscrizione attesta il motivo di Gerusalemme città invitta che nessun generale aveva osato assalire e che giammai era stata vinta: [...] *quod praeceptis patri consiliisq(ue) et auspiciis gentem Iudaeorum domuit et urbem Hierosolymam, omnibus ante se ducibus regibus gentibus aut frustra petitam aut omnino intemptatam delevit*. È evidente il falso ideologico: basti pensare all'espugnazione da parte di Nabucodonosor e, poi, di Antioco IV, episodi ben noti anche alla storiografia pagana, come attesta l'"archeologia giudaica" di Tacito nel quinto libro delle sue *Historiae*. Cfr. De Maria, 1988, pp. 119, 285-287, n° 73; Boffo, 1994, pp. 311-314.

³⁴ Dio C., 67,2.

³⁵ Ricordiamo i due templi romani: il tempio di Vespasiano e Tito (CIL VI 2165) ed il tempio della *Gens Flavia* nel luogo dove Domiziano stesso era nato (presso l'odierno Quirinale), cfr. Suet., *Dom.* 1; Mart., 9,1,8; 3,12, 20,34; Stat., *Sil.* 4,3,18 ss.

³⁶ I *Sodales* erano strettamente connessi a quel culto di Giove che Domiziano aveva fatto proprio anche in ricordo della salvezza ricevuta nel *Bellum Capitolinum* del 69 d.C. ed al quale associava prioritariamente proprio se stesso, cfr. Tac., *hist.* 3,74; Suet., *Dom.* 4; Momigliano, 1935. A Giove, dall'86 d.C., erano dedicati i Ludi Capitolini istituiti grandiosamente da Domiziano, cfr. Lana, 1951, Susplugas, 2003 (per le attestazioni numismatiche).

³⁷ Egesippo afferma che Domiziano avrebbe svolto in Giudea un'inchiesta sui nipoti di Giuda, il fratello di Gesù κατὰ σάρκα; il frammento è trasmesso da Eus., *h.e.* 3,20,1-6. L'interrogatorio avrebbe dimostrato la totale non pericolosità di questi personaggi in quanto rozzi ed innocui contadini. Sappiamo che Domiziano non si recò mai in Giudea, possiamo pertanto congetturare che Egesippo abbia confuso questo imperatore con Tito, o magari con Vespasiano del quale Eus., *h.e.* 3,12 afferma che dopo la presa di Gerusalemme fece ricercare tutti i discendenti di Davide scatenando una persecuzione. La notizia, in ogni caso, attesta apprensioni della casa Flavia verso una reiterazione di fenomeni di

ed apocalittica³⁸ era da stroncare. Sono troppo note le iniziative domizianee del 95 che portarono alla condanna a morte del cugino dell'imperatore, e console, Flavio Clemente ed all'esilio della moglie Flavia Domitilla insieme a molti altri ἐξ τῶν Ἰουδαίων ἦθη ἐξοκέλλοντες.³⁹ Non è il caso di riproporre qui la *vexata quaestio* della persecuzione (anticristiana) di Domiziano, ci basterà inserire questa tradizione nel filone delle notizie che attestano l'avversione di Domiziano per il giudaismo.⁴⁰ D'altro canto la politica domiziana verso i giudei comportava in questo periodo anche un sicuro risvolto economico: l'imperatore inasprì il pagamento della tassa già imposta ai giudei vigilando affinché ciascuno di loro la pagasse e ne fosse estesa la riscossione anche ai simpatizzanti del loro culto.⁴¹ Si impinguò così il *fiscus Iudaicus* assicurando un'entrata annuale calcolabile grosso modo intorno agli undici milioni di *denarii*. È noto il colorito racconto di Svetonio sulla riscossione dell'imposta a carico di un vecchio giudeo novantenne del quale si volle pubblicamente accertare il segno della circoncisione.⁴² Sappiamo che poi Nerva abolì questi inasprimenti del suo predecessore considerati *calumnia*. Ne fa fede la nota moneta recante la leggenda *Fisci Iudaici calumnia sublata*.

Agli ultimi anni del principato di Domiziano risale la costruzione dell'Arco di Tito⁴³ nel foro romano. Nel messaggio complessivo che esso trasmette gli elementi anti giudaici prevalgono sul pur doveroso ricordo elogiativo del conquistatore di Gerusalemme del quale il rilievo al centro della volta ci presenta l'apoteosi.⁴⁴ Ed in realtà merito precipuo del fratello defunto era stato proprio quello di aver distrutto la nazione giudaica. Forse un'eco dell'avversione di Domiziano verso i giudei (e le loro febbri messianiche) potrebbe esserci restituita dalla citata tradizione secondo la quale egli avrebbe voluto interrogare i parenti di Gesù, in quanto discendenti di Davide, ma li avrebbe subito rilasciati dopo essersi accorto che erano innocui e

messianismo giudaico potenzialmente antiromano e, se vogliamo, l'estraneità dei cristiani ad un coinvolgimento politico in tal senso.

³⁸ La datazione dell'*Apocalisse* di Giovanni in età domiziana rimane la più persuasiva, così come lo sfondo storico di questo principato è quello che più illumina la trama oscura delle visioni e degli eventi che il testo configura, cfr. Biguzzi, 2004.

³⁹ Dio C., 67,14.

⁴⁰ Smallwood, 1956, pp. 378-383.

⁴¹ La tassa era stata istituita da Vespasiano in coincidenza con la vittoria sul popolo giudaico, cfr. Ios. Fl., *Bell.* 7,218 e Dio C., 66,7,2. Attestazioni di pagamenti provengono da papiri ed ostraca egiziani, cfr. Smallwood, 1956, pp. 371-378. Gli importi andavano ora a beneficio del tempio di Giove Capitolino, molto caro al nostro imperatore sia in virtù del *Bellum* del 69 in occasione del quale si era salvato rifugiandosi nella casa del suo custode, sia in considerazione dei giochi quinquennali che proprio in onore di Giove Capitolino aveva istituito. Non erano forse le immagini della triade capitolina che figuravano sulle sua corona nelle occasioni solenni?

⁴² "Praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel inprofecti Iudaicam viverent vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adulescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset", Suet., *Dom.*12.

⁴³ Cfr. Lehmann - Hartleben, 1934; Nash, 1968, pp. 133 ss.; Magi, 1975; *idem*, 1977; Gjødesen, 1976.

⁴⁴ Questa immagine, ancora una volta, è celebrativa della sacralità di quella *Gens Flavia* di cui Domiziano era allora l'incontestato esponente.

poveri agricoltori.⁴⁵ Di carattere ancora più leggendario è la notizia contenuta negli *Atti di Giovanni* in base alla quale Domiziano avrebbe deciso di espellere i giudei da Roma, ma sarebbe stato dissuaso da tal proposito da un gruppo di animosi giudei ai quali sarebbe riuscito di convogliare l'ira dell'imperatore verso i cristiani.⁴⁶

4. Ritorniamo ora alla testimonianza di Flacco dalla quale siamo partiti. Si ritiene generalmente che lo scritto domiziano sul *Bellum Iudaicum* a cui questo testo accenna appartenga al genere panegiristico e, pertanto, abbia inteso tessere le lodi di Tito, conquistatore di Gerusalemme. A mio avviso questa ipotesi non è necessariamente l'unica che si possa formulare. Anzi, una più precisa datazione dello scritto potrebbe aiutarci a farci un'idea, sia pur sommaria e congetturale, del suo contenuto e della sua finalità. Domiziano scrisse certamente dopo il 70/72 e molto probabilmente prima dell'81, anno dell'inizio del suo principato durante il quale, come attesta Svetonio, egli si astenne da ogni attività letteraria.⁴⁷ Altro elemento di cronologia, da far valere come *terminus ante quem*, è la datazione del prologo delle *Argonautiche* di Valerio Flacco che è molto probabilmente da collocare prima della morte del destinatario, Vespasiano (23.6.79) ed in un momento in cui la successione dinastica di un suo rampollo era in vista.⁴⁸

All'attività di Domiziano scrittore fanno cenno anche altre fonti le quali, però, oltre ad essere estremamente vaghe, risentono comunque del loro tono pesantemente adulatorio. Plinio il Vecchio, scrivendo nel 77/78, nella prefazione della sua *Naturalis Historia* si riferisce all'abilità di versificatore del futuro imperatore Tito e la paragona a quella già nota del fratello Domiziano.⁴⁹ Quintiliano, nel 93/96, asserisce che la bravura di Domiziano nel cantare le guerre era pari alla sua capacità di condurle, e colloca questa attività di scrittore all'epoca dei suoi ritiri giovanili.⁵⁰ Ancora più vaghi sono altri accenni: anche Stazio abbina

⁴⁵ Eus., *h.e.* 3,20 raccoglie questa tradizione dalla perduta opera di Egesippo, cfr. Ulrich, 1996.

⁴⁶ Ricordiamo, attingendo sempre dall'armamentario delle leggende, il racconto, attestato nella letteratura giudaica extrabiblica, della visita a Roma di cinque notabili rabbini presso Domiziano e del senatore giudeo Ket'ah bar Shalom. Non convincono le riflessioni di Applebaum, 1974 sul coinvolgimento dei giudei per la morte di Domiziano.

⁴⁷ Cfr. Suet., *v. Dom.* 20 che su questo aspetto insiste particolarmente: "numquam tamen aut historiae carminibus noscendis operam ullam aut stilo vel necessario dedit". Svetonio afferma che dall'assunzione del principato Domiziano sarebbe stato assorbito esclusivamente dallo studio continuo dei *Commentaria* e degli *Acta* di Tiberio. In realtà l'improvvisa morte di Tito scagliò un giovane ed impreparato Domiziano nel ruolo di comando di un'immensa macchina amministrativa e militare. Sull'attività di Domiziano scrittore in generale cfr. Bardon, 1968, pp. 280-288.

⁴⁸ Cfr. Lefèvre, 1971, che propende per il 71-74 ed espone uno *status quaestionis*, e, più in generale, Scaffai, 1986, pp. 2368-2373.

⁴⁹ *Praef.* 5: "Quantus in poetica es (Tite)! O magna fecunditas animi! Quem ad modum fratrem quoque imitaberis excogitasti".

⁵⁰ *Inst. or.* 10,1,91: "Hos nominamus quia Germanicum Augustum (= Domiziano) ab institutis studiis deflexit cura terrarum, parumque dis visum est esse eum maximum poetarum. Quid tamen his ipsis eius operibus, in quae, donato imperio, iuvenis secesserant sublimius, doctius, omnibus denique numeris praestantius? Quis enim caneret bella melius quam qui sic gerit? Quem praesidentes studiis deae proprius audirent? Cui magis suas artis aperiret familiare numen Minerva?". Il riferimento a

l'abilità di Domiziano duce a quella sempre sua di scrittore. Silio Italico elogia i doni delle Muse all'imperatore scrittore che è paragonato al mitico Orfeo.⁵¹ Dal canto suo Tacito, lungi da ogni intento adulatorio, attesta un impegno letterario di Domiziano giovane che mette in relazione con il suo desiderio di affermarsi e di sottrarsi all'invidia del fratello.⁵² Svetonio ravvisa in questa attività di compositore di Domiziano una simulazione, abbandonata più tardi, all'epoca del principato, e parla di letture pubbliche di sue composizioni.⁵³ Quest'ultimo particolare potrebbe indurci ad immaginare quale cornice della composizione del *Bellum Iudaicum* domiziano la Villa Albana dell'imperatore ed i *Quinquatria Minervae* che egli vi istituì.⁵⁴ Ma questa festa annuale, come gli altri ludi domiziane, fu istituita all'epoca del suo principato laddove le nostre fonti collocano l'attività di Domiziano scrittore nel periodo a questo precedente. Altro fu dunque il contesto nel quale nacque lo scritto domiziano d'argomento giudaico e, con buona dose di probabilità, le motivazioni furono diverse da quelle encomiastiche nei riguardi di un fratello che il nostro intimamente ma fermamente avvertiva come un avversario.

Per quanto sopra esposto proporrei di collocare la composizione del *Bellum Iudaicum* di Domiziano negli anni in cui la presenza a Roma di Berenice non solo recava scandalo ed apprensione, ma di conseguenza poteva anche proiettare un'ombra negativa su Tito non ancora asceso al principato. L'argomento doveva essere d'attualità a Roma. Sappiamo che nel 75 un non ben identificato filosofo cinico di nome Diogene interruppe una pubblica rappresentazione teatrale per mettere alla berlina fragorosamente gli amanti.⁵⁵ Pressoché niente conosciamo di un'azione giudiziaria ai danni di Berenice che fu difesa da Quintiliano.⁵⁶ I versi di Domiziano, secondo la stringatissima attestazione di Valerio Flacco, dovevano principalmente insistere sulla *versam Idumen*, cioè sulla miserrima condizione di chi aveva costituito un pericolo che era stato debellato. In questo contesto ogni elogio di Tito vincitore sarebbe suonato paradossalmente un rimprovero al Tito vinto dall'amore di Berenice. E così il testo domiziano fu in linea con la letteratura di argomento giudaico di età Flavia: avversa al popolo di recente sottomesso ed

Domiziano in quanto Germanicus si spiega come allusivo alla sua guerra contro i cazi dell'83; ma è difficile ravvisare un accenno ad un ipotetico componimento celebrativo di questo evento. L'autore, molto più probabilmente, pensava allo scritto d'argomento giudaico. L'allusione a Domiziano che da giovane depone il potere (*donato imperio*) è da riferirsi a quanto ostentava Domiziano stesso il quale affermava di aver concesso il potere al padre ed al fratello Tito che, a sua volta, poi, glielo avrebbe restituito: "principatum vero adeptus neque in senatu iactare deditavit et patri se et fratri imperium dedisse, illos sibi reddidisse", Suet., *v. Dom.* 13,1.

⁵¹ *Punic.* 619-621.

⁵² "Domitianus sperni a senioribus iuventam suam cernens modica quoque et usurpata antea munia imperii omittebat, simplicitatis ac modestiae imagine in altitudinem conditus studiumque litterarum et amorem carminum simulans, quo velaret animum et fratris <se> aemulationi subduceret, cuius disparem mitioremque naturam contra interpretabatur", *hist.* 4,86.

⁵³ "[...] Simulavit et ipse mire modestiam in primisque poeticae studium, tam insuetum antea sibi quam postea spretum et abiectum, recitavitque etiam publice", Suet., *v. Dom.* 2,2.

⁵⁴ Suet., *v. Dom.*, 4; Dio C. 67,1.

⁵⁵ Dio C. 66,15,5.

⁵⁶ Quint., *inst. orat.* 4,1,19.

ancora infastidita della sua pervasività.⁵⁷ Domiziano aveva un motivo in più per impegnarsi in tal senso, l'elogio del fratello vincitore ed ancora *Solymo nigrantem polvere* si traduceva immediatamente in una denuncia del suo attuale cedimento a Berenice. La rievocazione di Domiziano andava di fatto nella direzione opposta a quella dell'impegno che Flavio Giuseppe proprio lì ed allora andava dispiegando e, pertanto, mirava ad allontanare Gerusalemme da Roma. Cassio Dione sembra a tal proposito chiaro: Domiziano avversò Tito e tutto quanto era a lui caro. Quando costui morì "fingeva sia di essergli affezionato sia di compiangerlo, e aveva pronunciato in lacrime, l'elogio funebre in suo onore e lo aveva premurosamente annoverato tra i semidei".⁵⁸ In realtà questa apoteosi, come il collegio dei *Sodales Flaviales* e l'erezione sul Quirinale del *templum gentis Flaviae* era funzionale al consolidamento ideologico e politico di quella dinastia Flavia che Domiziano, *princeps*, ora rappresentava finalmente incontrastato. Inoltre la guerra vittoriosamente celebrata sui giudei andava enfatizzata come un "mito di fondazione" dell'età flavia ed un vanto dell'intera dinastia; l'evento stava a quest'ultima, infatti, come la vittoria di Azio su Cleopatra stava alla dinastia giulio claudia. Esso andava celebrato nelle forme varie dell'arte e con tutti gli orpelli della propaganda ideologica. E in ciò Domiziano seppe fare la sua parte. D'altro canto erano due visioni del mondo a fronteggiarsi, e la diversa sensibilità politica non era estranea a questa grande antitesi, anzi a questa forniva motivazioni ed immagini. Fu infatti proprio nell'epoca dei Flavi che conobbero (per la prima volta) circolazione sia le monete che celebravano la *ÆTERNITAS* di Roma e del suo impero,⁵⁹ sia le visioni di apocalittici giudei (anche se nella versione cristiana) nelle quali si inneggiava all'imminente fine sia di Roma che del suo impero.⁶⁰

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. V, Roma, 2002
 APPLEBAUM S., "Domitian's assassination: the Jewish aspects", *SCI*, 1, 1974, pp. 116-123
 BARDON H., *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien*, Paris, 1968
 BAUER W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches*

⁵⁷ Mi riferisco a Plinio il Vecchio, Frontino, Quintiliano, Marziale ed alle fonti della *Archeologia giudaica* di Tacito. Cfr. Stern, 1976, pp. 1152-1158 ed i testi raccolti e commentati da questo studioso nel suo *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. I. From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem, 1974.

⁵⁸ Dio C. 67,2,5.

⁵⁹ Cfr. Belloni, 1981.

⁶⁰ La monetazione di età flavia è anche in questo caso significativa per lo studioso di storia giudaica e cristiana. Nei tipi a cui mi sono riferito nel testo non è solo la leggenda ad esprimere la grande antitesi, ma lo è la stessa figura femminile sedente su un trono e con un piede poggiato sul globo, inoltre ornata del sole e della luna, gli astri eterni. Viene a mente la visione dell'*Apocalisse* giovannea della stessa Roma, ben diversamente interpretata: è la grande meretrice del cap. 17. Così pure quanto agli astri sole - luna, che all'apertura del sesto sigillo (*Ap.* 6,12-14) si avviano alla loro distruzione. Sempre in tema di simbolismo monetale cfr. più sopra in merito al tipo monetale *Iudaea capta* ed all'immagine femminile del IV *Esdra*.

- Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der übrigen urchristlichen Literatur*, W. F. Arndt - F. W. Gingrich (a cura di), Grand Rapids, 1957
- BELLONI G. G., *Aeternitas*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I.1, Zürich - München, 1981
- BIGUZZI G., *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia, 2004
- BOFFO L., *Iscrizione greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia, 1994
- CHAUSON F., "Domitia Longina", *Journal des savants*, 2003, pp. 101-129
- COLEMAN K. M., *The Emperor Domitian and Literature*, ANRW, II, 32.5, 1986
- DE MARIA S., *Gli archi onorari di Roma e dell'Italia romana*, Roma, 1988
- GJØDESEN M., "A fragment of the Arch of Titus", in K. Ascani *et alii* (a cura di), *Studia Romana in honorem P. Krarup septuagenarii*, Odense, 1976, pp. 72-86
- JORDAN R., *Berenice*, New York, 1974.
- LANA I., "I Ludi Capitolini di Domiziano", *Rivista di Filologia*, 29, 1951, pp. 145-160
- LEFEVRE E., *Das Proemium der Argonautica des Valerius Flaccus*, Mainz, 1971
- LEHMANN - HARTLEBEN, "L'Arco di Tito", *Bullettino Comunale*, 62, 1934, pp. 89-122
- LUPIERI E., "Dalla storia al mito. La distruzione di Gerusalemme in alcune apocalissi degli anni 70-135", in *Il giudaismo palestinese: dal I secolo a.C. al I secolo d.C.* Atti dell'VIII congresso internazionale dell'AISG, San Miniato 5-7 novembre 1990, Bologna, 1993, pp. 137-155
- MACURDY H., *Vassal Queens and some contemporary women in the Roman Empire*, Baltimore, 1937
- MAGI F., "L'iscrizione perduta sull'Arco di Tito", *RM*, 82, 1975, pp. 99-116
- MAGI F., "Ancora sull'Arco di Tito", *RM*, 84, 1977, pp. 331-347
- MIREAUX E., *La reine Bérénice*, Paris, 1951
- MOMIGLIANO A., "Sodales Flaviales Titiales e culto di Giove", *Bull. Comm. Arch.*, 63, 1935, pp. 166-171
- MOULTON - MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary sources*, London, 1914-1929
- MUSURILLO H., *Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford, 2000
- NASH E., *Pictorial Dictionary of Ancient Rome*, I, London, 1968
- ROBERTS C. H., "Titus and Alexandria. A New Document", *JRS*, 39, 1949, pp. 79-80
- ROGERS M., "Titus, Berenice and Mucianus", *Historia*, 29, 1980, pp. 86-95
- SCAFFAI M., *Rassegna di studi su Valerio Flacco (1938-1982)*, ANRW, II, 32.4, 1986, pp. 2359-2447
- SCHÜRER E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, trad. it., Brescia, 1985
- SMALLWOOD E. M., "Domitian's attitude toward the Jews and Judaism", *CPh*, 51, 1956, pp. 1-13
- STERN M., "The Jewish in Greek and Latin Literature", in AA. VV., *The Jewish People in the First Century*, Assen, 1976
- SUSPLUGAS M., "Les monnaies romaines de Domitien, témoins de sa politique", *Latomus*, 62, 2003, pp. 78-109
- ULRICH J., "Euseb, HistEccl III,14-20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian", *ZNTW*, 87, 1996, pp. 269-289
- ZARROW E. M., "Imposing Romanisation: Flavians Coins and Jewish Identity", *JJS*, 57, 2006, pp. 44-55

PER FANTASIAS VIDERE

LE CAUSE DI VISIONI E ALLUCINAZIONI NELLE VERSIONI LATINA E SIRIACA
DELLE *RECOGNITIONES* PSEUDO-CLEMENTINE
(REC. II 64, p. 89, 28-90, 11 REHM)

Amneris Roselli

Il problema e i testi

I contenuti e le forme della riflessione sul problema delle allucinazioni e delle visioni distorte nella letteratura antica greca e latina si ricostruiscono a partire da tre tipi di fonti: a) la letteratura medica, che affronta il tema direttamente, ricercandone le cause e allo scopo di fornire adeguate terapie, b) la letteratura filosofica, che riflette sulla facoltà immaginativa e utilizza il fenomeno delle allucinazioni nelle discussioni epistemologiche sulla relazione tra esperienza e conoscenza e sulla veridicità delle nostre rappresentazioni, e infine c) la documentazione letteraria vera e propria, che presenta personaggi affetti da disturbi allucinatori, si pensi ad Eracle che uccide i suoi figli che gli appaiono come i figli di Euristeo (Euripide, *Heracles furens*), o alla follia di Oreste (Euripide, *Orestes*) che vede un'Erinni nella sorella Elettra.¹ I dati forniti da questa letteratura sono confluiti, soprattutto in età imperiale e tardoantica, nelle dossografie e nella cosiddetta letteratura dei problemi dove si presentano nella forma di brevi monografie riassuntive delle diverse opinioni che sono state espresse sul tema; a qualcosa del genere credo possa essere assimilato il cap. 64 del secondo libro delle *Recognitiones* pseudoclementine (Rec. II 64, p. 89, 28-90, 11 Rehm) che propone una breve trattazione del tema delle allucinazioni nel contesto di uno di quegli *excursus* eruditi che non sono rari nella letteratura romanzesca greca.²

Le *Recognitiones*, che leggiamo nella versione latina di Rufino di Aquileia (inizio del V secolo), appartengono alla letteratura apocrifa cristiana. Si tratta di una narrazione in prima persona in cui Clemente Romano, il discepolo di Pietro che sarà suo successore sulla cattedra di Roma, nel quadro della storia della sua conversione, riferisce della predicazione di Pietro a Cesarea e poi in altre città della costa siro-palestinese. I dati storici e dottrinali relativi all'insegnamento di Pietro sono intrecciati ad elementi romanzeschi relativi alla biografia di Clemente e alle avventurose vicende della sua famiglia, perduta e ritrovata proprio al seguito di Pietro e per opera sua.³ Il testo da cui derivano le *Recognitiones* latine dovrebbe

¹ Per un'efficace sintesi critica delle diverse teorie sviluppate nell'antichità su visioni fantastiche e allucinazioni, si veda Pigeaud, 1987, cfr. in particolare le pp. 95-127 (cap. III, "Quelques remarques sur l'hallucination et l'illusion dans la philosophie stoïcienne épicurienne, sceptique et la médecine antique") = pp. 109-145 della traduzione italiana.

² Cfr. Fusillo, 1989, pp. 68-77.

³ Sul carattere romanzesco delle *Recognitiones* la bibliografia è molto ricca; mi limiterò a segnalare alcuni titoli recenti: Edwards, 1992; Pervo, 1994, poi rielaborato in Pervo, 1996; Hansen, 1997; Vielberg, 2000 (*non vidi*); Calvet-Sébasti, 2001; Pouderon, 2001; Amsler, 2003 (*non vidi*).

essere stato composto in greco nella prima metà del III secolo, probabilmente in Siria,⁴ e in greco ha successivamente avuto più redazioni; Rufino, nella prefazione alla sua traduzione (par. 8, p. 4, 11-14 Rehm) ne menziona due, ma di questa fase greca della storia del testo non restano che pochi *excerpta* nella forma di citazioni presso altri autori.⁵ L'unica versione integrale dell'opera, in dieci libri, ci resta, dunque, nella traduzione latina di Rufino che ebbe grande fortuna per tutto il medioevo, come mostra la sua ricchissima tradizione manoscritta. Dei primi tre libri delle *Recognitiones* e dell'inizio del IV, esiste tuttavia anche una traduzione siriana, che dovrebbe essere anteriore alla traduzione di Rufino poiché il ms. più antico che la contiene è datato dalla sottoscrizione al 411. Il testo siriano è conservato da due testimoni ed è stato edito nel 1861 da Paul de Lagarde, e poi nel 1937 da W. Frankenberg che ha affiancato al testo siriano una sua retroversione in greco (come si soleva fare negli anni '30);⁶ manca invece ancora una traduzione in una lingua moderna, anche se da tempo F. Stanley Jones ne annuncia una inglese.⁷

Le due versioni, latina e siriana, delle *Recognitiones* presentano spesso divergenze e questo accade anche nel caso di *Rec.* II 64. Prima di entrare nei dettagli dell'analisi filologica del capitolo sarà utile, però, una rapida presentazione del contesto in cui esso è inserito.

Il fantasticare di Pietro e la reazione di Andrea

Nel corso del primo giorno della disputa pubblica tra Simone Mago e Pietro, avvenuta durante il soggiorno a Cesarea, Simone (*Rec.* II 60 ss.) oppone al Dio rivelato dal Vero Profeta, di cui parla Pietro, un Dio che risiede in un mondo pieno di luce, che sta al di fuori di questo mondo, un Dio che è impossibile cogliere coi sensi ma al quale si può comunque giungere tendendo intensamente lo sguardo della mente.⁸

Per confutare Simone e per mostrare che ogni percorso di conoscenza che prescinde dalla rivelazione è fallace, Pietro, come consono al personaggio (un

⁴ Per una presentazione sintetica e aggiornata di tutti i problemi cfr. Geoltrain, 2005.

⁵ Tutte riportate nell'apparato dell'edizione di Rehm che è l'edizione di riferimento. Lo stesso materiale delle *Recognitiones*, ma disposto in maniera diversa, con importanti aggiunte ed omissioni, è tramandato anche nelle *Homiliae*, conservate in greco. L'episodio di cui si discute qui non ha corrispondenza nelle *Homiliae*.

⁶ Frammenti di traduzione in armeno e in etiopico provano ulteriormente la fortuna di quest'opera in un'area geografica e culturale assai ampia.

⁷ Cfr. Jones, 1992, e Jones, 1995 (nei due lavori Jones ha pubblicato ampi brani della sua traduzione); sull'importanza delle traduzioni cfr. anche Calzolari, 1993, pp. 263-293.

⁸ *Rec.* II 60, 5-61 (p. 88, 3-25 Rehm): "et Petrus ait: Da ergo nobis [...] tamquam novus deus aut qui ab illo descenderis, sensum aliquem novum, per quem novum quem dicis deum possimus agnoscere; isti enim quinque sensus, quos nobis dedit creator deus, creatori suo fidem servant nec alium quemquam esse sentiunt deum, hoc eis ipsa sui praestante natura. (61) Ad haec Simon: Adhibe, inquit, animum ad ea quae dicturus sum, et facito eum invisibilibus semitis incedentem pervenire ad ea quae tibi demonstraverō. Ausculta ergo nunc: numquamne in cogitatione positus extendisti mentem tuam in regiones vel insulas porro positas et ita in eis fixus animo mansisti, ut ne praesentes quidem videre aut temetipsum scire ubi sederes, prae suavitate eorum quae habebantur in oculis, posses? [...] Ita et nunc sensum tuum extende in caelum et supra caelum et vide quia debet esse aliquis locus [...] et lumen considera [...]"

pescatore ignorante), non fa ricorso ad argomentazioni filosofiche ma, seguendo il suggerimento di Simone (*Rec. II 61: numquamne in cogitatione positus extendisti mentem tuam in regiones vel insulas porro positas [...]?*), racconta di una sua “visione”, che è del tutto insignificante rispetto alla visione di cui si sta dibattendo, e non è nulla di più di un banale incidente, anche ridicolo, che gli è capitato. L’inizio del racconto è di tono decisamente umile.

Anche a me, dice Pietro, è accaduto di perdermi in una visione piacevole, che mi ha completamente astratto dal mondo circostante. Mentre sedevo a pescare, mi sono immerso nella contemplazione della cara città di Gerusalemme, dove sono stato altre volte, e vedevo le sue mura, le porte, le piazze; poi sono passato a contemplare Cesarea, che sapevo essere una città altrettanto bella; e la vedevo con le sue mura, le piazze, i bagni e tutto quel che si trova nelle grandi città.⁹ Assorto nella mia visione non mi sono accorto che un grosso pesce aveva abboccato all’amo; allora mio fratello Andrea, che sedeva presso di me, mi ha riscosso. Io l’ho rimproverato perché mi aveva strappato alla mia contemplazione dolcissima,¹⁰ e allora Andrea, come per ispirazione (cioè usando argomenti che non sarebbero propri di un pescatore ignorante)¹¹ mi ha spiegato che queste visioni fantastiche

⁹ La costruzione mentale di una città sconosciuta a partire da una città che già si conosce potrebbe già essere un *topos*, certo lo diventerà in seguito, come mi pare di poter dedurre da un passo del *Liber de animae ratione* di Alcuino: “Sicut enim qui Romam vidit, Romam enim [etiam?] fingit in animo suo, et format qualis sit. Et dum nomen audierit vel rememorat Romae, statim recurrit animus illius ad memoriam, ubi conditam habet formam illius, et ibi recognoscit [eam ad memoriam] ubi reconditit illam. Et adhuc mirabilis est, quod incognitarum rerum, si lectae vel auditaerunt in auribus, anima statim format figuram ingnotae rei. Sicut forte Jerusalem quisquam nostrum habet in anima sua formatam, qualis sit: quamvis longe aliter sit, quam sibi animam fingit, dum videtur. [...] Muros et domos et plateas non fingit in eo, sicut in Jerusalem facit, [sed] quidquid in aliis civitatibus vidit sibi cognitis, haec fingit in Jerusalem esse posse; ex notis enim speciebus fingit ignota” (*PL 101, 642 A-C*). Ricavo questa citazione dal bel volume di Mary Carruthers che offre molti spunti per lo studio delle immagini mentali nella tarda antichità e nel medioevo; cfr. Carruthers 2006, p. 188, n. 6.

¹⁰ *Rec. II 62-63* (p. 88, 25-89, 27 Rehm): “Petrus respondit: [...] scio me ipsum, o Simon, aliquando in cogitatione positum extendisse sensum meum in regiones, ut ais, et insulas procul positas easque mente non minus quam oculis perspexisse, cum essem apud Capharnaum in captura piscium positus et sederem supra saxum, hamum setae innexum et decipiendis piscibus aptatum habens in mari, ita ut haerentem ei non senserim piscem, dum mens mea per desiderabile mihi Hierusalem distenta percurreret, ad quam sane oblationum gratia et orationum vigilans frequenter ascenderai, verum et Caesaream hanc mirari ab aliis audiens, et desiderare solebam et eam in qua nondum fueram, videre mihi videbar et cogitabam de ea quae conveniret de civitate magna cogitari, portas, muros, lavacra, plateas, angiportus, fora et horum consequentia, secundum ea scilicet quae in aliis urbibus videram, et in tantum intentione huiusmodi intuitus delectabar, ut vere, sicut ipse dixisti, nec presentem ac adstantem viderem nec ipse ubi sederem, nossem. (63) [...] Denique cum piscem maximum qui hamo inhaeserat, mente occupatus habere me minime sentirem, et quidem cum hami lineam de manibus meis violenter abriperet, stupentem me videns frater meus Andreas qui mecum sedebat, ac paene casurum, latus fodiens cubito velut dormientem excitat dicens: Non vides, Petre, quam magnum piscem ceperis? numquidam mente excidisti quod sic attonitus stupes? quid est quod pateris? dic mihi. at ego indignatus ei paululum, quod me a dulcedine eorum quae intuebar abstraxerit, respondi nihil me mali pati, sed animo desiderabilem mihi intueri Hierusalem simulque Caesaream et corpore quidem cum ipso esse, mente vero illuc penitus auferri”.

¹¹ *Rec. II 63, 4* (p. 89, 28-29 Rehm): “At ille nescio unde inspiratus, reconditum et secretum veritatis protulit verbum”.

sono vane e sono simili alle allucinazioni inviate da un demone o causate dalla malattia o a certe visioni nei sogni (cap. 64). Io stesso, del resto, conclude Pietro, una volta arrivato a Cesarea, ho potuto constatare che la città è molto diversa da come l'avevo vista quel giorno *per fantasias*, quando la costruivo coi materiali della mia esperienza e dunque non dissimile da Gerusalemme. Pietro e Simone devono dunque concludere che non possiamo dar forma a nessuna immagine se non utilizzando i materiali della nostra precedente esperienza e derivati da cose realmente esistenti, e dunque, che per questa via, non possiamo attingere ad alcuna visione di Dio.¹² Ed inoltre aggiunge Pietro, se due persone diverse pensassero questo dio con attributi diversi, esso dovrebbe possedere al tempo stesso gli uni e gli altri, il che è impossibile.¹³ Simone rinuncia dunque al suo argomento¹⁴ accettando che il *sensus novus*, che sembra avere tutte le caratteristiche della moderna fantasia e che si sarebbe dovuto aggiungere ai cinque sensi per superarli, si riveli a sua volta fondato sulle sensazioni e dunque incapace di cogliere qualcosa di nuovo.

La discussione tra Simone e Pietro procede in forma piana; e i due si trovano d'accordo su alcuni punti che costituiscono il terreno condiviso del loro discorso. In primo luogo nessuno dei due contesta che l'immaginazione fantastica comporti un elemento di piacere che l'alimenta e favorisce l'astrazione dalla realtà,

¹² Rec. II 65-66 (p. 90, 11-91, 14 Rehm): "denique, ut accipias rei fidem, de Hierusalem quam saepe videram dicebam fratri meo, quae loca quosve conventus *visus mihi fuissem videre*, sed et de Caesarea quam numquam videram, nihilominus contendebam, quod esset talis, qualem *mente et cogitatione conceperam*, cum autem venissem huc, nihil omnino simile respiciens eorum quae *per fantasias videram*, reprehendi me ipsum et notavi valde, quia ex aliis quae videram, portas ei et muros aliasque aedes, revera similitudinem ex aliis capiens dederam. *neque enim quis potest novum aliquid, et cuius forma nulla umquam extiterit, cogitare*. nam et si velit aliquis tauros cum quinis capitibus *ex sua cogitatione formare*, ex istis quos vidit cum singulis capitibus, illos quinis capitibus fingit. et tu ergo nunc, si vere aliquid tibi videris *tua cogitatione* perspicere et supra caelos intueri, non dubium quin ex his ea consideres quae in terris positus vides. aut si putas facilem menti tuae accessum esse super caelos et considerare te posse quae illic sunt, atque immensae illius lucis scientiam capere, puto ei qui illa potest comprehendere, facilius esse ut *sensum suum* qui illuc novit ascendere, in alicuius nostrum qui adsimulamus, cor et pectus iniciat et dicat, quas in eo cogitationes gerat. si ergo potes alicuius nostrum, qui tamen non sit erga favorem tuum occupatus, enuntiare cogitationes cordis, poterimus tibi fortasse credere, quod et ea quae super caelos sunt, scire potueris, licet illa multo sint celsiora. (66) ad haec Simon: [...]. *impossibile est omne quod ad cogitationem hominis venerit, non etiam re ipsa ac veritate subsistere; quae enim non subsistunt, nec speciem habent, quae autem speciem non habent, nec cogitationi possunt occurrere*".

¹³ Rec. II 66, 3 (p. 91, 10-14 Rehm): "et Petrus: Si omne, inquit, quod ad cogitationem venire potest, subsistit, istum quem dicis extra mundum esse immensitatis locum, si eum quis in corde suo lumen esse cogitet, alius vero tenebras, quomodo poterit unus atque idem locus secundum eos, qui diversa de eo cogitarunt, et lumen esse et tenebrae?". Questo argomento è confrontabile con un argomento relativo alle rappresentazioni usato da Crisippo (Sext. Emp. *Adv. math.* VII 229 = SVF II 56, p. 22,35 von Arnim): a Cleante, che aveva definito le φαντασάι come impressioni κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, Crisippo contesta che, se così fosse: πρῶτον μὲν γάρ, τῆς διανοίας δεήσει ὑφ' ἑν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῷ σχήματα ἅμα τε τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον.

¹⁴ Rec. II 66, 4 (p. 91, 15-16 Rehm): (Simone) "omitte nunc ista quae ego dixi, tu quid esse putas super caelos dicito".

ottundendo i sensi di colui che ad essa si abbandona, smorzando o addirittura spegnendo i segnali che vengono dal mondo esterno, cfr. cap. 61 (Simone) “ita in eis fixus animo mansisti, ut ne praesentes quidem videre aut temetipsum scire ubi sederes, *prae suavitae* eorum quae habebantur in oculis, posses”; cap. 62 (Pietro) “et in tantum intentione huiusmodi intuitus *delectabar*, ut vere, sicut ipse dixisti, nec praesentem ac ad stantem viderem nec ipse ubi sederem, nossem”; cap. 63 (Pietro) “at ego indignatus ei paululum, quod me a *dulcedine* eorum quae intuebar abstraxerit”. Ma, proprio per questa capacità di seduzione, le visioni fantastiche sono giudicate pericolosamente vicine ai prodotti di una situazione patologica (e questo è appunto il tema della piccola dissertazione di Andrea nel cap. 64 che esaminerò nei particolari). In secondo luogo i due interlocutori finiscono col concordare sul fatto che l’attività fantastica dipende da precedenti percezioni delle cose e dalla costruzione di immagini che hanno una *forma* o una *species*: la fantasia può avere una funzione di presentificazione di immagini passate, ma può anche combinarle in modo da produrre rappresentazioni che non hanno un corrispettivo nel reale, come per esempio un toro con cinque teste; per dirlo in termini moderni, la fantasia è una “capacità rappresentativa che, in quanto riproduttiva, è strettamente legata al ricordo, in quanto produttiva, invece, va al di là di esso”;¹⁵ Pietro prima e poi Simone giudicano questa peculiarità dell’attività fantastica come un limite alla sua potenzialità che la tiene ancorata al mondo sensibile; essa non può essere un nuovo senso per vedere un nuovo dio, cfr. cap. 65 (Pietro) “neque enim quis potest novum aliquid, et cuius *forma* nulla umquam extiterit, cogitare” e cap. 66 (Simone) “impossibile est omne quod ad cogitationem hominis venerit, non etiam re ipsa ac veritate subsistere; quae enim non subsistunt, nec *speciem* habent, quae autem *speciem* non habent, nec cogitationi possunt occurrere”.

Il discorso di Andrea

Fin qui ho tralasciato il capitolo 64, in cui Pietro riferisce le parole di Andrea; argomenti difficili sulla bocca di un pescatore, come sottolinea Pietro nell’introdurli alla fine del cap. 63 (p. 89, 27-28 Rehm): “At ille nescio unde inspiratus,¹⁶ reconditum et secretum veritatis protulit verbum”.

Il discorso di Andrea si articola come segue: seducenti visioni fantastiche aprono le porte alla possessione demoniaca; l’anima debilitata non vede le cose che sono e desidera portare al suo cospetto immagini di cose che non sono (§§ 1 e 2); questo accade anche a coloro che durante un accesso di frenite/di follia manifestano un potenziamento non naturale dell’attività immaginativa (par. 3); anche certi sogni altro non sono che il prodotto di un desiderio, come capita a coloro che, assetati, vedono fiumi e sorgenti (par. 4); tutto ciò mostra con chiarezza che queste immagini fantastiche/allucinatorie altro non sono che il prodotto di

¹⁵ Riprendo la definizione di fantasia proposta da Butzer, 2002, p. 191.

¹⁶ Una riflessione che nel romanzo pseudoclementino occorre anche altre volte per alludere a una volontà esterna che guida Clemente verso la conversione, cfr. *Rec.* I 1, 2 (p. 6, 5 Rehm) “incertum sane unde initium sumpserit” (della passione di Clemente per la riflessione sul suo destino) = *Hom.* I 1, 2 οὐκ οἶδα πόθεν τὴν ἀρχὴν λαβών e I 9, 2 (p. 11, 17 Rehm) “zelo quodam nescio unde repletus”.

affezioni delle facoltà fisiche e/o psichiche (par. 5).

Nel riassumere il capitolo ho cercato di riprodurre, entro i limiti del possibile, il contenuto comune alle due versioni, latina e siriana, che, tuttavia, presentano divergenze considerevoli. L'ordine di successione degli argomenti è lo stesso e non vi sono significativi elementi in più o in meno in una versione rispetto all'altra, tuttavia gli argomenti sono legati tra loro in maniera diversa e, soprattutto, esse offrono due spiegazioni alternative sull'origine delle allucinazioni nella malattia mentale (par. 3):¹⁷ una divergenza che richiede qualche indagine più approfondita.

Propongo dunque le due versioni affiancate; la traduzione italiana dal siriano si deve alla cortesia dell'amico Lorenzo Perrone (ad essa faccio seguire in corpo minore la retroversione in greco di Frankenberg).¹⁸

<i>Rec. II 64, 1-5, p. 89, 28-90, 11 Rehm</i>	<i>Rec. Syr., p. 147, 20-149, 1 Frankenberg</i>
1. Hi enim qui daemone incipiunt repleti vel moveri mente, huiusmodi initia habent: per fantasias primo ad iocunda quaeque et delectabilia transferuntur, deinde ad ea quae non sunt, vanis et inanibus motibus effunduntur. ¹⁹	1. Coloro che stanno per essere posseduti da un demonio e per essere strappati via dai ragionamenti normali così, da principio, hanno allucinazioni e allora a causa di un vano piacere vaneggiano di cose che non sono (οἱ γὰρ δαιμονιζέσθαι μέλλοντες καὶ τῆς κατὰ φύσιν ἐννοίας

¹⁷ Non è difficile constatare che la versione latina di Rufino e la versione siriana divergono in molti altri luoghi. Alcune delle varianti sono riconducibili alla diversa struttura delle due lingue, altre, come appunto quella del par. 3, possono dipendere dal fatto che i due traduttori disponevano di redazioni diverse del testo greco o dal fatto che hanno volontariamente adattato il testo alla cultura dei destinatari. Nonostante quel che sappiamo di Rufino traduttore (in Roselli, 2008, ho mostrato che Rufino tende a calcare la mano nei passi in cui nel testo di partenza si fa riferimento all'apprendimento e alla memoria e discusso la bibliografia su Rufino traduttore), in assenza di altri testimoni è pressoché impossibile definire se nel nostro passo la divergenza del par. 3 appartenga alla seconda o alla terza tipologia.

¹⁸ La versione italiana in qualche punto si allontana dalla retroversione di Frankenberg perché si è cercato di conservare la massima aderenza al testo siriano; così al par. 1 il siriano ha un plurale (= τῶν ἐννοιῶν) mentre Frankenberg scrive τῆς ἐννοίας; la resa ἀλλοτριοῦσθαι non corrisponde al verbo siriano che significa piuttosto "essere mossi/trasportati"; la forma greca κενοπαθοῦσι, invece, verbo tecnico che esprime un errore dei sensi rispetto alla retta apprensione, potrebbe essere alla base del siriano che alla lettera significa, "la loro mente vaneggia". Al par. 3 la resa ἐξεστηκότες dell'espressione siriana "essere pazzi" è una delle rese possibili e non restituisce necessariamente l'originale greco; così anche il participio ἐκπλαγεῖσαν non corrisponde perfettamente al siriano "trascinata/portata". E ancora il greco οἱ ποτε τοιαύτη καταναρκήσει ἐκκελυμένοι appare una resa non adeguata del siriano *meraphiutā* (?) che equivale a "snervarsi", mentre resta non spiegato, e certamente corrotto "inghiottono" che segue subito dopo. In questo contesto così oscuro si deve fare anche i conti con una probabile corruzione nell'originale greco della forma νεναρκωμένοι (intorpiditi), che è divenuto νενεκρωμένοι (morti); nella traduzione italiana propongo dunque di restituire nell'originale la forma νεναρκωμένοι.

¹⁹ Probabilmente Rufino qui traduce l'espressione stoica διάκενος ἐλκυσμός che ricorre nella definizione del φανταστικόν secondo quanto attestano i *Placita* di Aezio (IV 12, 1 = Ps. Gal. *Hist. phil.* 93 = Nemes. p. 171-173 Matth.) e in due luoghi di Sesto Empirico, cfr. fr. II 54, 64 e 65 von Arnim.

	ἄλλοτριούσθαι οὕτως ἀρχὴν φαντάζονται καὶ τότε ὑπὸ εἰκαίας ἡδονῆς περὶ τὰ μὴ ὄντα κενοπαθοῦσιν)
2. hoc autem accidit ex languore quodam animae, quo ea quidem quae sunt non videt, desiderat vero adducere ad conspectus suos ea quae non sunt.	2. ciò accade quando l'anima presa da una malattia non vede le cose che sono e desidera quelle che non sono (ἔστι δὲ τοῦτο ψυχῆς νόσῳ καταληφθείσης ὅτε τὰ ὄντα οὐχ ὁρῶσα τὰ μὴ ὄντα ἐπιθυμεῖ)
3. sed et illis ita accidit, qui frenesim patiuntur et videntur sibi multas imagines videre, pro eo quod nimietate frigoris vel caloris anima ipsorum convulsa et emota locis suis errorem patitur ministerii naturalis.	3. come infatti spesso coloro che sono pazzi credono di vedere immagini perché l'anima è trascinata dallo spettacolo e turbata dalle molte immagini che giungono a lei, così coloro che sono così indeboliti tinghiottono[†] essendo leggermente intorpiditi²⁰ nella mente non vedono le cose che [non] sono e sono vicine e credono di vedere quelle che non sono e <non>²¹ sono vicine (ὥσπερ γὰρ οἱ ἐξεστηκότες πολλάκις δοκοῦσι εἶδωλα ὁρᾶν διὰ τὴν ψυχὴν φαντασίαις ἐκπλαγεῖσαν ἐπὶ τε τοῖς πολλοῖς αὐτῇ ἐπερχομένοις ταραττομένην, οὕτως οἳ ποτε τοιαύτη καταναρκήσει ἐκλελυμένοι ἡρέμα τὸν νοῦν νενεκρωμένοι τὰ μὴ ὄντα καὶ τὰ πλησίον οὐχ ὁρῶσιν, τὰ δὲ μὴ ὄντα καὶ ἐγγὺς δοκοῦσιν ὁρᾶν)
4. sed et hi qui laborant siti, cum in soporem venerint, flumina et fontes videre sibi videntur ac bibere; hoc autem patiuntur ariditate intemperati corporis laborantes.	4. Così anche molti, riarsi dalla sete, nel sonno vedono nella allucinazione sorgenti e fiumi e credendo di bere non bevono nulla, e questo accade loro perché le anime si condensano per la secchezza dei corpi (ὥσαύτως καὶ πολλοὶ δίψῃ καιόμενοι

²⁰ Vedi *supra* n. 17, in fine.

²¹ Perché il testo sia logicamente coerente è necessario espungere una negazione ("le cose che [non] sono") ed aggiungerne poi un'altra subito dopo ("le cose che <non> sono vicine").

5. propter quod certum est haec vitio quodam vel animae vel corporis fieri.	ἐν ὕπνῳ πηγὰς καὶ ποταμοὺς φαντασιωθέντες ὁρῶσι καὶ δοκοῦντες πίνειν οὐδὲν πίνουσι, τοῦτο αὐτοῖς συμβαίνοντος διὰ τὸ τὰς ψυχὰς τῆς τῶν σωμάτων ξηρότητι πυκνοῦσθαι) 5. riteniamo dunque queste visioni un'affezione dell'anima e del corpo (πάθος οὖν ψυχῆς καὶ σώματος τοιαῦτα φαντάσματα νομίζομεν)

È evidente che Andrea, che pure è presentato come un personaggio del tutto privo di educazione ed estraneo alla *paideia* greca, esibisce una certa competenza sulla dottrina fisiologica e medica del tempo, quello che Pietro definisce e segnala come un sapere *reconditum et secretum*. Questo tuttavia non deve far pensare a una specifica competenza medica dell'autore della Grundschrift, né dei successivi redattori, né dei traduttori delle *Recognitiones*: gli argomenti addotti da Andrea sono infatti gli argomenti topici che non dimostrano un interesse specifico per le questioni di medicina ma semplicemente indicano che questo è un sapere diffuso. Vedremo tuttavia che, anche con questa limitazione, i diversi testi presentano alcuni tratti propri ed individuali. Ma di questo più avanti.

Come si è visto, nell'economia del racconto e secondo il disegno più ampio della disputa, la piccola *summa* delle dottrine sulle allucinazioni ha la funzione di confutare l'ipotesi di Simone che l'immaginazione possa essere il nuovo senso che permette la visione di Dio. Il fatto che Andrea elenchi più circostanze in cui si verificano le allucinazioni serve a dare maggiore efficacia al discorso. Questa, come è ben noto, è una prassi regolarmente seguita nelle discussioni di argomento filosofico; nel caso specifico, poi, lo dimostra il confronto con un passo di Sesto Empirico, *Adv. math.* VII 403, relativo alla polemica degli Accademici contro la definizione stoica della rappresentazione (φαντασία καταληπτική), in cui ricorrono gli stessi esempi che si trovano nel nostro testo. Secondo gli Stoici, in particolare Diocle di Magnesia (cfr. D.L. VII 50 = SVF II 60 von Arnim), e secondo quanto riportato da Sesto Empirico, la φαντασία καταληπτική è quella "impressa e stampata a partire da ciò che esiste e secondo ciò che esiste, quale non potrebbe essere a partire da qualcosa che non esiste (ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος)".²² Quel che fa problema è proprio la limitazione "quale non potrebbe essere da qualcosa che non esiste (οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος)"; infatti, dice Sesto, secondo Carneade anche dai μὴ ὑπάρχοντα provengono φαντασίαι che ci colpiscono e hanno la forza di indurci all'azione (*adv. math.* VII 402-403). Lo prova il caso di coloro che sognano di avere sete e si

²² Sext. Emp., *Adv. Math.* VII 248 (= SVF II 65, p. 25, 33 von Arnim. Cfr. D.L. VII 50 (= SVF II 60 von Arnim): νοεῖται δὲ [ἡ] φαντασία ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.

dissetano sognando di bere a una sorgente, o il caso di coloro che sognano di avere paura e gridano e si danno alla fuga e il caso, letterario, di mania allucinatoria per cui Eracle scambia i suoi figli con i figli di Euristeo e li uccide.²³ In almeno altri cinque luoghi dell'*Adversus mathematicos* (VII 61, 63, 88, 245 e VIII 18, 57) Sesto, ma evidentemente già le sue fonti, associa le immagini che vedono i folli alle immagini dei sogni. Questi confronti mostrano chiaramente la natura dialettica degli esempi messi in bocca a un pescatore ignorante come Andrea; essi sono incastonati in un aneddoto costruito secondo uno schema retorico di profilo basso, ma finalizzato a risolvere un problema epistemologico complesso.

Le due diverse redazioni

Ma veniamo alle varianti tra le due redazioni. Esse non sono significative nei primi 2 paragrafi, anche se il latino sembra più diffuso ed oppone ai due verbi "hanno allucinazioni" e "vaneggiano" due verbi che illustrano due diversi movimenti della mente, in forme passive o mediali: coloro che stanno per cadere preda di un'allucinazione di origine demoniaca e per uscire di mente vengono prima trasportati (*trasferuntur*) verso visioni di cose piacevoli e allettanti di ogni tipo, poi si lanciano (*effunduntur*) con movimenti vani verso immagini vane; in tutt'e due le versioni tuttavia si segnala il piacere connesso con le immagini (e così si riprende una tematica presente nei paragrafi 61-63, condivisa da Pietro e da Simone)²⁴ e in tutt'e due l'anima debole/malata non vede quello che c'è/esiste ma desidera/chiama al suo cospetto, cioè produce visioni, di ciò che non c'è/non esiste.

Nel par. 3 la sintassi argomentativa e il contenuto delle due versioni sono radicalmente diversi. Secondo la versione siriana il paragrafo è costituito da una breve similitudine: come coloro che in un accesso di pazzia spesso credono di vedere immagini, per il fatto che la loro anima è trasportata dalle visioni e viene turbata e per le molte sollecitazioni (visive) che vengono verso di lei (dunque sono assaliti da numerose e diverse visioni e perdono contatto con il reale perché le visioni prendono il sopravvento), così coloro la cui mente è intorpidita perdono coscienza di ciò che esiste ed è vicino e credono di vedere cose che non esistono e

²³ Cfr. Sext. Emp., *Adv. math.* VII 403 ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ὕπαρ ὁ μὲν διψῶν ἀρνούμενος ποτὸν ἦδεται, ὁ δὲ θηρίον ἢ ἄλλο τι τῶν δειμαλέων φεύγων βοᾷ καὶ κέκραγεν, οὕτω καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους ἢ μὲν διάχους ἐστὶ τοῖς διψῶσι καὶ ἀπὸ κρήνης πίνειν δοκοῦσιν, ἀνάλογον δὲ φόβος τοῖς δειματομένους.

ταφῶν γὰρ ἀνόρουσεν Ἀχιλλεύς

χερσὶ τε συμπλατάγησεν, ἔπος τι ὀλοφυδινὸν ἔειπεν. (II. 23. 101)

καὶ ὃν τρόπον ἐν ἰγνείᾳ καταστάσει τοῖς τρανότατα φαινόμενοις πιστεύομεν καὶ συγκατατιθέμεθα, οἷον Δίῳ μὲν ὡς Δίῳ, Θέῳ δὲ ὡς Θέῳ προσφερόμενοι, οὕτω καὶ ἐν μανίᾳ τὸ παραπλήσιον πάσχουσι τινες. ὁ γοῦν Ἡρακλῆς μανείς, καὶ λαβὼν φαντασίαν ἀπὸ τῶν ἰδίων παίδων ὡς Εὐρυσθέως, τὴν ἀκόλουθον πράξιν ταύτην τῇ φαντασίᾳ συνῆψεν. ἀκόλουθον δὲ ἦν τὸ τοῦς τοῦ ἐχθροῦ παίδας ἀνελεῖν, ὅπερ καὶ ἐποίησεν.

²⁴ Nella tradizione retorica, si veda per esempio Quint., *Inst.* VI 2, 29-30: la capacità di creare immagini è valutata positivamente per l'oratore alla sola condizione che questa attività (paragonabile con quanto avviene nei sogni e nella mania) sia limitata nel tempo (VI 2, 34: "sed adsumamus parumper illum dolorem"), cfr. Dross, 2006.

non sono vicine.²⁵ Il riferimento all'incapacità di vedere quel che è presente e alla contemporanea capacità di vedere quel che è assente è un duplicato di quanto detto al par. 2, e non ha corrispondenza in latino; questo tipo di osservazione trova però un confronto nel *Problema* 80 di Cassio Iatrososifista relativo alle visioni allucinatorie di chi subisce un attacco di pazzia.²⁶ Negli uni come negli altri (posseduti dal demone o folli) l'attacco viene *dall'esterno*; l'anima, per qualche motivo, perde la facoltà di ordinare e dominare gli assalti del mondo esterno e ne viene travolta, oramai incapace di comprendere dove è e quel che la circonda.

Nella versione latina invece la similitudine non è interamente sviluppata, cosa che del resto non è necessaria in quanto le parole iniziali ("sed et illis ita accidit") già istituiscono il confronto con quanto precede. I malati sono definiti come "presi da frenite" (φρενιτικοί, φρενιτίζοντες) e dovrebbero rappresentare un quadro patologico distinto da quello della pazzia. Ma la vera differenza sta nella spiegazione che è piuttosto riferita a cause che sono *all'interno*: le molte visioni allucinatorie sono dovute ai movimenti dell'anima che, per effetto di surriscaldamento e di eccessivo raffreddamento,²⁷ perde la sua stabilità; la frenite è infatti concordemente nella tradizione medica accompagnata da febbre. Caldo e freddo costringono l'anima a movimenti convulsi e la strappano dai luoghi che usualmente occupa (ciò interrompe i percorsi della sensazione) e così la sua attività naturale viene sconvolta ("errorem patitur ministerii naturalis").

Nel par. 4 le due versioni introducono l'ulteriore caso degli assetati che sognano sorgenti e fiumi e credono di bere; si è già visto il confronto con Sesto Empirico; alla base di questa spiegazione delle immagini del sogno c'è la dottrina, espressa già nel trattato ippocratico *Sulla dieta*, secondo la quale le immagini oniriche interpretano e rappresentano le necessità del corpo e i desideri dell'anima. Il testo siriano ha in più, rispetto a quello latino, il riferimento all'incendio provocato dalla sete e sottolinea il fatto che il bere in sogno è vano (οὐδέν πίνουσι). La genesi di questi sogni nel testo latino è determinata da una discrasia del corpo che soffre di una secchezza eccessiva ("ariditate intemperati corporis"); secondo l'autore siriano invece il sogno è prodotto dall'ispessimento dell'anima dovuta alla secchezza del

²⁵ Per le correzioni al testo cfr. *supra*, nn. 17 e 20.

²⁶ Cfr. Cass. *Probl.* 80: διὰ τί οἱ μαινόμενοι παρακόπτουσιν ὅτι δυσοδία τοῦ ψυχικοῦ πνεύματος ἀποτελεῖται, διὰ τὴν ἔνστασιν καὶ τὴν μύσιν τῶν ἐν τοῖς μεταβάλλουσιν αὐτὸ σώμασιν πόρων· συνίσταται γὰρ περὶ τὸν ἐγκέφαλον καὶ τὰς ἐκεῖσε μήνιγγας τὸ πάθος, καὶ τὰς ἐντεῦθεν διὰ τὸ παρὰ φύσιν διακεῖσθαι τὰς ἀποφύσεις. Καὶ φαντασίας τινὰς ὁρῶνται φανταζόμενοι καὶ τὰ μὴ ἐστῶτα ὡς ἐστῶτα ὁρᾶν, καὶ τὰ μὴ ὑπάρχοντα ὡς ὑπάρχοντα. Cfr. lo scolio in *Soph. Aiace* 52a = *Suida* s.v. γνώμη (γ 341) οὐ γὰρ κλέψαι φησὶ τὴν ὄψιν ὥστε μὴ ὁρᾶν, ἀλλ' ἐπ' αὐτῇ γνώμῃ δύσφορον ἐμβαλεῖν ὡς οἶσθαι ἰδεῖν τὰ μὴ ὄντα. Τοῦτο δὲ οὐ τῶν ὀφθαλμῶν ἀμάρτημα, ἀλλὰ πολὺ πρότερον τῆς διανοίας.

²⁷ Per limitarmi a due soli esempi, Cassio, nel *problema* citato alla nota precedente, fornisce una spiegazione che mi pare presupporre la dottrina delle allucinazioni provocate dal freddo che è causa della chiusura dei pori. Origene, invece, *Commento al Vangelo di Matteo* 15 3, 88 Klostermann, spiega le allucinazioni che talora si presentano agli eunuchi, con l'eccessivo calore che si viene a trovare nella regione della testa a seguito della incisione i vasi che portano dalla testa τίνα δ' ἂν πάθοιεν ἢ καρηβαρίας ἢ σκοτώσεις ἔσθ' ὅτε φθανούσας καὶ ἐπὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ ταρattoύσας τὸ φανταστικὸν ἀλλόκοτα φαντασιούμενον ἀπὸ τῆς τοιαύτης ὕλης.

corpo (un'anima più spessa è anche meno intelligente e quindi più facilmente ingannabile?). Anche per il nesso tra secchezza, compattezza e sete si trova un confronto in Cassio Iatrosofista, *Problema* 8: in esso la sensazione di rilassamento connessa col piacere viene spiegata adducendo vari esempi, tra questi il caso della sensazione di rilassamento che si ha quando si beve essendo assetati: ἡ δὲ ψα κατὰ ξηρότητα γίνεται· ἡ δὲ ξηρότης πύκνωσιν ἀπεργάζεται.

Non è possibile definire quale delle due redazioni sia originale o se una delle due lo sia. Dovremo però osservare come, in zone "sensibili" del testo – per zona sensibile intendo un passo che contiene riferimenti ad istituzioni, norme o anche credenze o vere e proprie dottrine, come nel nostro caso –, un redattore o un traduttore tra III e IV secolo si sentisse libero di introdurre variazioni che adeguavano il testo alla cultura del pubblico a cui esso era destinato. La diversa spiegazione delle allucinazioni o la precisione con cui si spiegano i sogni degli assetati riflette opinioni diffuse, come sembrano anche suggerire le concordanze con i problemi di Cassio; la letteratura dei problemi, ovviamente non necessariamente quelli di Cassio, per la sua stessa natura e per la sua ampia diffusione, può ben aver agito anche sulla tradizione di testi che appartengono a generi letterari diversi.

L'attesa traduzione in una lingua moderna della versione siriana delle *Recognitiones* porterà certamente molte novità; lo studio di questo caso mostra intanto l'instabilità della tradizione di certi testi e insieme la loro capacità di rinnovarsi, un fenomeno di cui i filologi dovrebbero essere sempre consapevoli nello svolgimento del loro lavoro.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI

Die Pseudoklementinen II: Rekognitiones in Rufins Übersetzung, herausgegeben von Bernhardt REHM, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert*, 51, Berlin, 1965 (2^a ed. a cura di Georg Strecker, Berlin, 1994)

Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext. Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung, von Wilhelm FRANKENBERG, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 48, 3, Leipzig, 1937

SAGGI

AMSLER Frédéric, "Les 'Reconnaissances' du Pseudo-Clément comme catéchèse Romanesque", in D. Marguerat (a cura di), *La bible en récits: l'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève, 2003, pp. 442-455

BUTZER G., *Fantasia*, in N. Pethes – J. Ruchatz (a cura di), *Dizionario della memoria e del ricordo*, Milano, 2002 (ed. orig. tedesca, *Gedächtnis und Erinnerung: Eine interdisziplinären Lexicon*, 2001)

CALVET-SEBASTI Marie-Ange, *Femmes du roman pseudo-clémentin*, in B. Pouderon – Ch. Hunzinger – D. Kasperzyk (a cura di), *Les personnages du roman grec* (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, 29), Actes du colloque de

- Tours, 18-20 novembre 1999, Lyon, 2001 pp. 285-297
- CALZOLARI Valentina, "La tradition arménienne des Pseudo-Clémentines. État de la question", *Apocrypha*, IV, 1993, pp. 263-293
- CARRUTHERS Mary, *Machina memorialis. Meditazione, retorica e costruzione delle immagini (400-1200)*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006 (1^a ed. inglese, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1220*, Cambridge University Press, 1998)
- DROSS J., "De l'imagination à l'illusion: quelques aspects de la *phantasia* chez Quintilien et dans la rhétorique imperiale", in *Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni (Incontri di Filologia classica, IV)*, 2004-2005. Atti del Convegno internazionale, Trieste 2006, pp. 273-290
- EDWARDS Mark J., "The Clementina: A Christian Response to the Pagan Novel", *Classical Quarterly*, 42, 1992, pp. 459-474
- FUSILLO Massimo, *Il romanzo greco. Polifonia ed eros*, Venezia, Marsilio, 1989
- GEOLTRAIN Pierre, "Roman pseudo-clémentin. Introduction", in *Écrits apocryphes chrétiens*, II, Paris, Gallimard, 2005, pp. 1175-1187
- HANSEN Dirk Uwe, "Die Metamorphosen des Heiligen: Clemens und die Clementina", in H. Hofmann – M. Zimmermann (a cura di), *Groningen Colloquia on the Novel*, VIII, Forsten, 1997, pp. 119-129
- JONES F. Stanley, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine "Recognitions" 1.27-71*, Atlanta, 1995
- JONES F. Stanley, "Evaluating the Latin and Syriac Translations of the Pseudo-Clementine Recognitions", *Apocrypha*, III, 1992, pp. 237-257
- PERVO Richard I., *Early Christian Fiction*, in J. R. Morgan – R. Stoneman (a cura di), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, London – New York, 1994, pp. 239-254
- PERVO Richard I., *The Ancient Novel Becomes Christian*, in G. Schmeling (a cura di), *The Novel in the Ancient World*, Leiden – New York – Köln, 1996, pp. 685-711
- PIGEAUD Jackie, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris, Les Belles Lettres, 1987 (trad. it.: *La follia nell'età classica. La mania e suoi rimedi*, Venezia, Marsilio, 1995)
- POUDERON Bernard, *Dédoublement et création romanesque dans le roman pseudo-clémentin*, B. Pouderon, Ch. Hunzinger, D. Kasperzyk (a cura di), *Les personnages du roman grec (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, 29)*, Actes du colloque de Tours, 18-20 novembre 1999, Lyon, 2001, pp. 269-283
- ROSELLI Amneris, "Solita noctis hora consurgens. Insegnamento e apprendimento nelle Recognitiones pseudoclementine. Il ruolo della memoria", in *Filologia, Papirologia, Storia dei testi. Giornate di studi in onore di Antonio Carlini*, Udine 9-10 dicembre 2005, Pisa 2008, pp. 283-309.
- VIELBERG Meinolf, *Klemens in den pseudoklementinischen Rekognitionen: Studien zur literarischen Form des spätantiken Romans (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 145)*, Berlin, 2000

KAN YASUDA
TRASFIGURAZIONI DELLO SPAZIO

Gabriele Rossetti

Il confronto con la dimensione ambientale è certamente il maggior traguardo che gli scultori contemporanei hanno raggiunto negli ultimi anni. Accomunati da un interesse verso l'opera intesa come installazione capace di definire lo spazio e di stabilire un dialogo con esso, gli artisti giapponesi hanno il merito di aver intensificato il rapporto tra la scultura e la cultura urbana, riflesso nell'interesse verso l'impiego dei materiali, sia naturali che industriali. Tuttavia, l'inserimento di un'opera d'arte tridimensionale nel territorio rimane una questione delicata: l'incognita è che la scultura si trasformi in una semplice presenza che può divenire ingombro, soprattutto in un contesto urbano; una scultura che occupa il suolo pubblico infatti deve necessariamente giustificare la sua presenza. Le città e le sue architetture sono luoghi funzionali alle attività umane, esse ci parlano simultaneamente delle tradizioni e del futuro di una comunità culturale; sono la rappresentazione esterna delle emozioni e dei ricordi della gente. Per questo motivo l'inserimento di un'opera d'arte deve tenere conto dello spazio non solo in termini estetici, ma anche in termini culturali. Molti artisti hanno installato opere d'arte su territori degradati col fine di elevarli, ma senza tenere conto di chi vi abitava, riflettendo così un messaggio superficiale e rendendo tali opere monumenti retorici, come molti di quelli che adornano le nostre piazze.

I prodotti della scultura sono corpi. La loro massa consiste in materiali diversi, riceve la sua forma in modi molteplici. Il formare avviene nel modo di circoscrivere, come includere ed un escludere rispetto ad un limite. Entra così in gioco lo spazio. Esso viene occupato dalla figura scolpita, in quanto riceve la sua impronta come volume pieno, come volume che include zone vuote, come volume totalmente vuoto. Il confronto tra spazio e opera d'arte interessa non solo lo spazio in senso estetico, ma anche la sua fruibilità [la scultura invita lo spettatore a ripensare allo spazio]; la disposizione di una scultura, infatti, determina la possibilità di appartenere o non ad uno spazio, di porsi in relazione con esso.¹

Ogni paese possiede un proprio atteggiamento nei confronti dello spazio, determinato dalla morfologia e dall'estensione del territorio. In Giappone lo spazio è una considerazione costante. Il paese deve confrontarsi con un'altissima densità di popolazione. Conseguentemente lo spazio deve essere flessibile e ogni centimetro viene considerato un bene prezioso. Inoltre i rapporti spaziali sono imprevedibili e soltanto nello Hokkaidō, l'isola più a nord, è possibile avere

¹ Heidegger, 2000, a, p. 17.

un'esperienza giapponese di spazio completamente aperto. L'ambiente metropolitano si rimodella continuamente e l'identità stessa di un quartiere è influenzata dalla densità della popolazione che vi ci abita. "Diversi studi antropologici hanno messo in evidenza la relazione che intercorre tra l'organizzazione spaziale degli insediamenti e l'assetto sociale e culturale delle popolazioni [...]".²

Le grandi città giapponesi sono modellate da sconfinati agglomerati di cemento e cristallo, i cui confini sono disegnati da interminabili linee ferroviarie che si aggrovigliano a case dai tetti spioventi ad un solo piano e antiche zone templari. L'entità urbana è fatta di un estremo concentrato architettonico, dove la coscienza di spazio si intensifica attraverso la limitazione. In pratica, sono gli oggetti come guardrail e passaggi pedonali a delineare spontaneamente i paesaggi residenziali, il cui centro può essere occupato da una sola casa collegata alla strada principale esclusivamente da un percorso pedonale. Scrive l'architetto Kenzo Tange: "le costruzioni non sono sempre la parte più importante della tradizione architettonica giapponese. Le qualità più impressionanti sono spesso negli spazi all'aperto semi-limitati fra loro; spazi che sono stati progettati solitamente con la stessa cura ed abilità delle forme [...] la cosa più importante è lo spazio stesso". La limitazione definisce lo spazio: nei templi scintoisti per esempio è il *torii* – la porta simbolo della religione scintoista – a definire lo spazio sacro. Generalmente le strade cittadine sono strette e sembrano dirigersi altrove senza una precisa destinazione. I vasti boulevard sono relativamente rari, molto più tipiche sono le vie strette a due corsie e senza parcheggio.

Riflettendo sullo spazio angusto – che caratterizza e definisce la vita tradizionale dei giapponesi – l'architetto Tadao Ando ha affermato: "la ricchezza che ne risulta giace nella sua abilità di raggiungere una 'potenziale profondità' [...] uno spazio che consiste in strati di immagini [...] una profondità che forma un dialogo con la nostra mente. La sequenza spaziale, in fondo, è il mondo dell'immaginazione". Nella maggior parte degli esempi, le città giapponesi sono prive di piazze. In antichità, l'assenza della piazza come luogo di aggregazione e scambio di opinioni, veniva sopperito attraverso spazi semipubblici, strade residenziali o *roji*. Tali spazi costituivano zone in cui confluivano contemporaneamente gli affari domestici e pubblici. Nell'architettura tradizionale, l'integrazione tra spazi interni e spazi esterni era esemplificata dall'uso dello *engawa* – una dimensione dove esterno ed interno fluivano insieme. Oggi, l'attitudine alla creazione di zone pedonali o percorsi tra un complesso architettonico e l'altro, sembra suggerire la rinascita di queste funzioni: i numerosi edifici sorti negli ultimi anni denominati "plaza" sono un esempio. "Gli spazi collettivi [piazze, isole pedonali ecc.] divengono allora luoghi dai quali si passa per raggiungere altri luoghi e al tempo stesso nei quali si sosta nella percorrenza [...], rispondendo così alla doppia esigenza temporale del passare e dello stare".³ Questi nuovi spazi che si stanno diffondendo sempre più in Giappone sono stati definiti

² Morandi, 1996, p. 25.

³ *Ivi*, p. 98.

“spazi quasi pubblici”.⁴ Rientrano in questi spazi, oltre ai centri commerciali o di servizi, anche terminal aeroportuali ed altri ambienti relazionati a funzioni specifiche.

A questi aspetti funzionali si aggiungono poi caratteristiche morfologiche come l'omogeneità spaziale e l'inserimento ambientale,⁵ secondo cui l'integrazione degli spazi aperti suggerisce la via per affermare la relazione tra funzione e forma. Nei moderni agglomerati urbani “la scala umana coesiste con una scala superumana creata dalla tecnologia, ma non c'è niente che le armonizzi o che le unifichi, non solo in senso funzionale, ma anche formale”.⁶ Conseguentemente gli architetti, per ricreare un ordine equivalente a quello che esisteva nelle piazze europee del rinascimento e del medioevo, hanno iniziato ad impiegare oggetti scultorei negli spazi semi-limitati. La piazza è uno spazio articolato, un sistema di relazioni fra oggetti e tra gli oggetti e le persone. In questo senso, la presenza scultorea diviene fondamentale; essa, infatti, intensifica la percezione di uno spazio interattivo e dinamico, ancor più accentuabile se l'opera in questione è fruibile dall'osservatore.

In Giappone la concezione spaziale è fluida e libera, essa mette in secondo piano il senso volumetrico dell'arte visiva in favore di una de-materializzazione del concetto stesso di spazio, concepito come spazio vuoto. D'altronde l'architettura giapponese ci ha abituati ad ambienti minimalisti, dove la bellezza è data dall'irregolarità e dove il vuoto non è una mancanza, ma un divenire, un portare allo scoperto. Nelle case giapponesi non sono mai presenti spazi chiusi: le pareti sono mobili e definiscono gli ambienti in base alle esigenze, ricreando l'idea di spazio aperto. L'organizzazione spaziale della casa è regolata tramite il collegamento sequenziale delle stanze, che lo studioso Mitsuo Inoue chiama “spazio del movimento”; uno spazio esposto gradualmente, che non si svela completamente all'occhio dell'ospite, ma che si limita ad offrire un senso di anticipazione. Inoue paragona lo “spazio del movimento” agli *e-makimono*, i rotoli di pittura che rappresentavano le sequenze narrative. “Contrariamente al principio di simmetria seguito nell'estetica dell'antica Cina, lo stile *sukiya* [*sukiya* o *sukiya shoin* ‘dimora di raffinatezza’] favorisce l'asimmetria perché in essa si cela una fonte di creatività, che libera la fantasia”.⁷ Anche il giardino è organizzato in maniera da presentare una serie di brevi viste, sia immediate che distanti, in cui la velocità del movimento è data dalla natura irregolare del percorso. La disposizione degli elementi naturali nello spazio, infatti, non è mai geometrica e non ci sono sentieri ordinati; il giardino non è mai costruito per essere visto nella sua interezza, ma per percepire una catena di esperienze visive e sensuali.

Vorrei riassumere la peculiarità dell'estetica giapponese in due punti: l'uso oculato dello spazio e l'asimmetria. [...] La simmetria ha in sé qualcosa di statico, mentre l'asimmetria comunica un senso di dinamismo e mobilità. Il buddismo zen ha profondamente influenzato l'estetica della dinamica in

⁴ V. Marco Cenzatti e Margaret Crawford, “Spazi pubblici e mondi paralleli”, *Casabella*, nn. 597-598, 1993.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Tange, 1969, p. 26.

⁷ Fahr-Becker, 2000, p. 141.

Giappone. Il nucleo del pensiero zen è il concetto di “vuoto”, di immateriale. Secondo questa filosofia le cose non hanno materia, tutto fluisce. Le cose sono soltanto l’insieme dei diversi elementi che, dopo un certo tempo, si disgiungono per creare nuovi insiemi.⁸

Ma quali sono i tratti caratteristici che “diversificano le esperienze di spazio”? E quando si può affermare che una scultura plasma lo spazio? Scriveva Heidegger: “finché non sperimentiamo ciò-che-è-proprio dello spazio anche il discorso intorno allo spazio è destinato a restare oscuro”. Quello che lo spazio è o diviene attraverso gli oggetti che custodisce, fa sorgere allora il problema: “i luoghi sono innanzitutto e unicamente il risultato e la conseguenza del disporre?”⁹ Se consideriamo l’installazione come un disporre e il risultato di quel disporre come luogo, allora dovremmo affermare che i luoghi esistono in base a ciò che custodiscono; osservazione che si rafforza nel caso delle installazioni temporali. Tuttavia l’atto di *plasmare* non sempre avviene. Spesso una scultura occupa lo spazio pubblico come un soprammobile poggia su una mensola: essa non modifica la percezione di tale spazio, semplicemente si mette in mostra. Quand’è dunque che il disporre è sinonimo di trasfigurazione? Uno degli esempi è visibile al Tōkyō Kokusai Forum. Con la sua autorevole presenza, la scultura di Kan Yasuda (Bibai, 1945) – scultore originario di Hokkaidō – sottolinea la natura di aggregazione dello spazio aperto che esiste tra un edificio e l’altro del Tōkyō Kokusai Forum, trasformando quello spazio in qualcosa di nuovo. Come la neve trasfigura la terra cambiando l’aspetto di ogni oggetto in qualcosa di inatteso, così le sculture di Kan Yasuda donano nuove simmetrie e nuovi spazi al mondo. Le sue forme plastiche tendono a coinvolgere, plasmando o più semplicemente riorganizzando lo spazio circostante. Nel caso dell’opera di Kan Yasuda, la forma scultorea è già luogo. L’oggetto della sua ricerca si basa sulle potenzialità dell’arte come luogo d’incontro.

Dovremmo imparare a riconoscere che le cose stesse sono i luoghi e non solo appartengono a un luogo. [...] La scultura sarebbe il farsi-corpo di luoghi che, aprendo un *gegend* e custodendolo, tengono raccolto intorno a sé un che di libero che accorda una dimora a tutte le cose e agli uomini un abitare in mezzo alle cose.¹⁰

Kan Yasuda approfondisce la relazione tra scultura e ambiente circostante attraverso lo studio di come le forme, specialmente quelle umane, interagiscono con gli oggetti e lo spazio che li contiene. L’opera crea un campo magnetico che attrae l’osservatore e lo invita ad avvicinarsi per scoprire cosa sia realmente. Tuttavia, non è sufficiente osservarla per comprendere di cosa è fatta. È necessario toccarla, entrarci fisicamente in contatto, scoprire che è parte del mondo, della natura, di noi stessi.

⁸ Aisaku Suzuki, <http://home.t-online.de/home/keramik.suzuki/>.

⁹ Heidegger, 2000, a, p. 31

¹⁰ *Ivi*, pp. 33-34.

L'artista combina la bellezza del marmo con un'estetica minimale che ricorda le forme primitive della natura. Le forme morbide e smussate alludono alla semplicità, che spesso si contrappone alla sovrabbondanza tecnologica delle città contemporanea, dando vita ad uno straordinario effetto di serenità e natura incontaminata nel centro urbano.

Le sculture in marmo di Kan Yasuda possono essere riepilogate come opere contemplative e serene. In questo senso anche le opere di Henry Moore e Isamu Noguchi sono contemplative, ma i lavori di Kan Yasuda lo sono in maniera un po' differente. Invece di una personalità altera, intelligente e calcolata, le sue creazioni riflettono una meravigliosa e riposante predisposizione per l'apprezzamento e l'interazione con la gente. Si può affermare che questo accada perché la sua contemplazione è disinteressata e non calcolata.¹¹

Se da un lato dunque la città contemporanea perde alcuni modelli urbanistici – la scomparsa dell'isolato, della strada, del modello di piazza – assumendo configurazioni disarticolate e complesse; dall'altro architettura e scultura inventano nuovi modelli di aggregazione, dove spazi aperti divengono piazze, e le piazze giardini.

Come si è detto, Yasuda coniuga le forme astratte del minimalismo all'idea di un'opera che si possa toccare. La scultura esprime la semplicità e la comunicabilità di rendere esplicito l'invisibile; di sentire il silenzio dando forma allo spirito. In questo senso il ricorso all'astrazione ha un ruolo fondamentale: attraverso una forma astratta, infatti, gli spettatori si relazionano all'oggetto in modo profondo. L'opera conduce l'osservatore ad un livello visivo superiore. Davanti ad una forma astratta, ognuno sente la propria emozione che trasferisce nella forma. Le emozioni diventano dunque percettibili e tangibili. Le forme astratte sono uno specchio che ci permette di vedere l'invisibile, indipendentemente dalla persona coinvolta.

L'arte giapponese si è volta alla natura. Ha imparato a percepire ed esprimere i cambiamenti più sottili che in essa avvengono durante il ciclo delle stagioni. La bellezza degli oggetti rimane celata all'intelletto analitico. Il bello si mostra nel sentimento che unisce l'oggetto al cuore.¹²

Le sculture astratte di Yasuda, benché di grandi dimensioni e realizzate con materiali pesanti come marmo statuario o bronzo, non sono mai caratterizzate dalla massa, dal peso o dalla solidità: una particolare enfasi è data ai volumi vuoti e al contenimento spaziale. "Si potrebbe postulare che l'astrazione, cessando di imporre un oggetto alla sostanza scultorea, ha permesso l'espressione rinnovata di una sensibilità tradizionale ai materiali precedentemente trasportati nei giardini, nell'architettura, nella pittura di paesaggio e in altre funzioni tipiche della vita

¹¹ Iseki, 2003, p. 8.

¹² Higashimaya, 1986, p. 79.

giapponese".¹³ Come afferma Renzo Piano, le opere di Kan sembrano fatte di sostanza trasparente e vibrante. La materia è pesante, ma giocando con forme e luce, la si percepisce come fosse leggera. "L'effetto visivo di luce e ombra è un elemento essenziale nel design giapponese. Luminosità e oscurità sono strumenti utilizzati con forza sensuale per conferire leggerezza a ciò che è massiccio e liberare le costruzioni e il terreno su cui esse sorgono dalla forza di gravità".¹⁴ Kan Yasuda capitalizzando sulla natura del materiale si concentra specificatamente sulla superficie. Per dare anima dove anima non c'è, l'attenzione alla superficie è fondamentale. La pietra deve "toccare" l'aria, i massi devono poter respirare. La lavorazione del marmo di Kan si basa dunque sulla creazione di una forma che possa vivere, una forma troppo gonfia, come una forma spigolosa, infatti, avrebbe difficoltà a respirare, ecco perché è indispensabile creare una figura che possa liberamente inspirare ed espirare.

"La superficie dell'opera diviene protagonista assoluta, luogo sul quale stabilire il contatto e il dialogo con lo spettatore, da esaminare, da indagare infinitamente, fino a diventare esperienza spirituale".¹⁵ La profondità e il vigore spirituale della scultura di Kan Yasuda si identifica in un materialismo animistico che potrebbe derivare dalla percezione dell'artista del *kami* in natura. Secondo lo Scintoismo, infatti, i *kami* abitano le montagne, le rocce e gli alberi; tali elementi pur non essendo essi stessi *kami*, in quanto dimora di questi, sono onorati e per questo indicati da sacre corde fatte di riso e paglia. Lo Scintoismo, nella scultura di Kan, deve essere percepito però come un atteggiamento culturale profondo e incosciente, piuttosto che come una fede professata. L'opera nasce dall'interazione dello spirito con la materia: "lo spirito si fa forma o lo spirito ricerca una forma, ma anche la forma cerca lo spirito".¹⁶ Il materiale è molto più che una sostanza inerte e passiva, esso rappresenta l'essenza stessa della scultura.

In Giappone la scultura astratta fiorì solo dopo la seconda guerra mondiale; fino ad allora l'espressione "scultura giapponese" si riferiva ad opere buddiste di influenza cinese del periodo Nara, Heian e Kamakura. "Nell'arte giapponese del dopoguerra, numerosi artisti si sono allontanati dall'accademismo dei circoli tradizionali [le esperienze del gruppo Gutai e degli artisti Monoha evidenziarono che l'opera d'arte poteva nascere come intervento collettivo] e hanno svolto esperienze d'avanguardia in un ampio contesto internazionale, dando vita in Giappone a quella che viene definita arte moderna e contemporanea".¹⁷ Influenzato dalle teorie del filosofo Nishida Kitaro e indirettamente dalle teorie di Heidegger, lo scultore Monoha non imprimeva emozioni all'opera, più semplicemente si presentava come un "costruttore" che si serve di materia per farne opera d'arte. La proliferazione della scultura contemporanea giapponese deriva da tale filosofia. Certo, non tutti gli artisti abbracciarono tali idee, ma molta della odierna vitalità deriva dalla loro esperienza. Gli artisti del gruppo Monoha

¹³ Koplos, 1991, pp. 29-33.

¹⁴ Fahr-Becker, 2000, p. 84.

¹⁵ Cook, 1982.

¹⁶ Kan Yasuda, intervista dell'autore all'artista, Pietrasanta, 2004.

¹⁷ Iseki, 1998, p. 11.

sostenevano che ogni materiale possiede in sé un valore intrinseco e che l'arte non è creata o indipendente da ciò che la circonda.

Quando Yasuda dispone le sue opere accorda qualcosa. "Il disporre prepara per le cose la possibilità di appartenere a qualche luogo e a partire da questo di porsi in relazione fra loro".¹⁸ La pietra sussurra il tempo infinito usando la propria voce che si muove tra cielo e terra. L'energia che nasce dalle sculture informali di Kan Yasuda si rinnova costantemente, sia che siano collocate in ambienti cittadini che in ambienti naturali. Il valore intrinseco delle sue opere sta proprio in quella capacità innata al dialogo, che non dipende dallo spazio, ma che al contrario è in relazione con esso. La scultura di Yasuda attrae le persone invitandole ad interagire: *la scultura è spazio nello spazio*.

BIBLIOGRAFIA

- AYAKUSA Jinko, *Kan Yasuda il scultore dello spirito*, Tōkyō, Shueisha, 2005
- BLASER Werner (a cura di), *Tadao Ando Architektur der stille*, Berlino, Birkhauser - Publishers for Architecture, 2001
- CASSIER E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie de Reinassance*, Leipzig - Berlino, 1935
- COOK L., "Reconsidering the New Sculpture", *Artscribe*, agosto 1982
- FAHR-BECKER Gabriele, *Ryokan. L'arte dell'ospitalità nel Giappone tradizionale*, Konemann, 2000
- GREENBIE Barrie B., *Space and spirit in modern Japan*, New Haven - London, Yale University Press, 1988
- HEIDEGGER Martin, *L'arte e lo spazio*, Genova, il nuovo melangolo, 2000, a
- HEIDEGGER Martin, *L'origine dell'opera d'arte*, Milano, Christian Marinotti Edizioni, 2000, b
- HIGASHIMAYA Kaii, *Das Schöne in der japanisechen Kunst*, in Constantin von Barloewen - Kai Werhahn-Mees (a cura di), *Japan und der Western*, 3 voll., vol. III, Frankfurt am Main, 1986
- INOUE Mitsuo, *Space in Japanese architecture*, New York - Tōkyō, Weatherhill, 1985
- ISEKI Masaaki, "Espressioni nelle opere in marmo di Kan Yasuda", in *Kan Yasuda materia eterea*, Pietrasanta, Edizioni Monte Altissimo, 2003
- ISEKI Masaaki, *Monoha-La Scuola delle Cose*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Roma, De Luca Editore S.p.A., 1998
- ISEKI Masaaki, *Pittura giapponese dal 1800 al 2000*, Milano, Skira editore, 2001
- KATO Akinori, *Japanese open space as an amenity: plaza, square and pedestrian space*, Tōkyō, Process Architecture, 1993
- KOPLOS Janet, *Contemporary Japanese Sculpture*, New York, Abbeville Press, 1991
- KRIER Rob, *Lo spazio della città*, Milano, Clup, 1982
- KUROKAWA Kisho, *Rediscovering Japanese space*, New York - Tōkyō, Weatherhill, 1988

¹⁸ Heidegger, 2000, a, p. 29.

- LICHT Fred, "Kan Yasuda", in *Kan Yasuda materia eterea*, Pietrasanta, Edizioni Monte Altissimo, 2003
- MORANDI Maurizio, *La città vissuta*, Firenze, Alinea, 1996
- MURASE Miyeko, *Il Giappone*, Torino, UTET, 1992
- NISHIDA Kitaro, *logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, ed. it. Tiziano Tosolini (a cura di), Palermo, L'epos, 2005
- READ Herbert, *The Art of Sculture*, Princeton, Princeton University Press, 1961
- SHIBAHASHI Tomoo, *Kasanaru Runesansu Yasuda Kan*, Japan, Kyodo Bunkasha, 2003
- SUZUKI Aisaku, <http://home.t-online.de/home/keramik.suzuki/>
- TANGE Kenzo, *Kenzo Tange (i maestri del novecento)*, Firenze, Sadea/Santoni, 1969
- YASUDA Kan, intervista dell'autore all'artista, Pietrasanta, 2004
- YASUDA Kan, *Kan Yasuda: the making of Arte Piazza Bibai*, Japan, The Hokkaido Shimbun Press, 2002
- YASUDA Kan, *Kan Yasuda [sculpture]*, Roma, Leonardo - De Luca Editori, 1991
- VALLESE Gloria, "Ulisse giapponese alla biennale", *Arte*, XXIII, 240, maggio 1993



Fig. 1 Tōkyō Kokusai Forum
Foto di Gabriele Rossetti



Fig. 2 Tōkyō Kokusai Forum – Kan Yasuda *Ishinki*
Foto di Gabriele Rossetti



Fig. 3 Tōkyō Kokusai Forum – *Plaza*
Foto di Gabriele Rossetti



Fig. 4 Sapporo JR Eki – Kan Yasuda *Myomu*
Foto di Shinji Sakurai



Fig. 5 Yokohama – Landmarktower – Kan Yasuda *Tensen*
Foto di Gabriele Rossetti



Fig. 6 Tōkyō Kokusai Forum - *Ishinki*
Foto di Gabriele Rossetti

LA FILOSOFIA DI BENEDETTO CROCE IN UNO SCRITTO DI ZHU GUANGQIAN DEL 1948

Mario Sabattini

I tuoi molteplici interessi, caro Adolfo, ti hanno portato più volte ad affrontare tematiche connesse coi fenomeni di interazione culturale. Ricordo ancora oggi i preziosi consigli che tu mi desti quando preparavo, quasi quarant'anni fa, la mia tesi di laurea su Zhu Guangqian 朱光潜 (1897-1986), una delle figure più rappresentative dell'estetica cinese del Novecento, che ha svolto un ruolo importante nel processo di "mediazione" attraverso cui le teorie e i valori occidentali sono stati assorbiti dal mondo intellettuale cinese. A Zhu Guangqian era attribuita generalmente l'etichetta di "crociano", in Cina come all'estero, ma io mi sforzai di dimostrare nella tesi che egli aveva utilizzato la teoria crociana, così come altre dottrine occidentali, per riaffermare, con un nuovo approccio metodologico "scientifico" e "moderno", una concezione dell'arte e della letteratura profondamente radicata nella tradizione cinese.¹ In questo breve saggio vorrei affrontare nuovamente il tema del rapporto Zhu Guangqian-Croce, attraverso l'esame di un volumetto apparso nel 1948: *Analisi critica della filosofia crociana* (Keluoqi zhexue shuping 克罗齐哲学述评).²

Nel 1947 Zhu Guangqian aveva dato alle stampe la traduzione dell'*Estetica* di Croce.³ Era l'occasione per "fare i conti" col pensiero del filosofo abruzzese, da cui a più riprese egli aveva cercato in passato di prendere le distanze (si vedano ad esempio il capitolo XI della *Psicologia dell'arte e della letteratura*, *Wenyi xinlixue* 文艺心理学, o il capitolo IV della *Poesia*, *Shilun* 诗论);⁴ mai però fino ad allora aveva affrontato il sistema filosofico del Croce nella sua globalità, in quanto fondamento e presupposto della sua visione estetica. Da tale esigenza nacque il volume, che – come ci dice lo stesso Zhu Guangqian⁵ – era stato concepito inizialmente come saggio introduttivo alla traduzione dell'*Estetica*; nel corso del lavoro, però, il testo era andato ampliandosi in misura sempre più consistente, fino ad acquisire una completa autonomia rispetto alla sua destinazione originaria.

L'opera si divide in tre parti: nella prima (che corrisponde al primo capitolo) vengono analizzate le origini teoriche della filosofia crociana; nella seconda (dal

¹ Si veda Sabattini, 1970; *idem*, 1983; *idem*, 1992-1993; *idem*, 2005.

² Il volume è stato pubblicato nel 1948 a Shanghai dalla casa editrice Zhengzhong shuju 正中书局. È stato ristampato in Zhu, 1988, pp. 303-402. Un'edizione dell'opera è apparsa a Taiwan negli anni Sessanta senza riportare il nome dell'autore ([Zhu], 1964).

³ Keluoqi, 1947. La traduzione di Zhu Guangqian comprende soltanto la prima parte ("Teoria") dell'opera crociana. Come precisa egli stesso nella prefazione del 1947, la traduzione fu condotta sulla versione inglese di Douglas Ainslee (Croce, 1922, b), e poi confrontata col testo italiano (Croce, 1922, a).

⁴ Cfr. Zhu, 1936, ristampato in *idem*, 1987, a, pp. 353-367, e Zhu, 1948, b, ristampato in *idem*, 1987, b, pp. 94-97.

⁵ "Xu" (Prefazione), in Zhu, 1988, p. 305.

secondo al sesto capitolo) ne vengono esposti in modo puntuale i contenuti fondamentali, dall'estetica alla logica, alla filosofia della pratica e alla storiografia; nella terza parte (settimo capitolo) viene condotta infine la critica vera e propria, articolata in dieci sezioni, corrispondenti ad altrettante aporie del pensiero crociano. Il volume si conclude con una breve biografia del Croce e con un elenco delle opere.⁶

Zhu Guangqian non manca di sottolineare quale rilievo egli attribuisca alla filosofia crociana:

È fuor di dubbio che il Croce abbia conseguito risultati importanti in campo filosofico. [...] Egli ha fondato l'estetica e la storiografia più valide e soddisfacenti dei tempi moderni, e soprattutto, con la sua critica, fondata su una logica penetrante, ha messo in luce numerose concezioni erronee diffuse nell'ambito di queste due discipline. Egli ha mostrato le differenze e le connessioni esistenti tra l'attività economica e l'attività morale, riconoscendo il carattere unilaterale e parziale dell'utilitarismo e raddrizzandone gli errori; la controversia che ha diviso gli studiosi di etica a partire dal XVIII secolo riguardo al dovere e al piacere è pervenuta così ad una soluzione ragionevole. Leggendo le sue opere, avvertiamo in ogni passo il suo spirito logico, pacato e rigoroso, nonché quel suo tono antimetafisico e antiteologico, così pregno di umanesimo. Croce è un razionalista integrale, ancor più di Leibniz e Spinoza, e non nutre pertanto molto entusiasmo nei confronti della scienza empirica. Per quanto però la sua filosofia appaia inflessibile nella sua esaltazione della ragione, non per questo egli si allontana dal mondo e dalla realtà pratica o evita di ricorrere ad esempi concreti per illustrare meglio il suo pensiero. Poiché Croce dà molto peso alla storia, tutte le sue opere principali contengono, accanto a una sezione teorica, anche una parte storica, in cui egli perviene alla formulazione della propria dottrina attraverso la critica e la correzione dei suoi predecessori. Perciò, su ogni questione, la teoria del Croce costituisce sempre una summa in cui si raccolgono le dottrine del passato: vi entrano tutte quelle idee che possono essere incluse, mentre ne rimangono fuori gli errori che devono essere evitati. Ma il suo è un atteggiamento critico, e non eclettico: egli ha sempre tenuto in dispregio l'eclettismo, inteso come fenomeno di degenerazione della filosofia moderna. Possiamo affermare che due sono gli strumenti utilizzati dal Croce nella sua ricerca: il primo consiste nella sua vastissima conoscenza storica; l'altro è rappresentato da una

⁶ Questa parte è stata omessa nella ristampa contenuta in Zhu, 1988, mentre è riportata nell'edizione [Zhu], 1964, pp. 108-110. L'elenco delle opere comprende quattro sezioni: 1. La Filosofia dello Spirito, integralmente tradotta in inglese da Douglas Ainslee, comprendente *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, *Logica come scienza del concetto puro*, *Filosofia della pratica, economica ed etica* e *Teoria e storia della storiografia*. 2. I saggi filosofici, comprendenti *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, *La filosofia di G. Vico* (tradotto da R. G. Collingwood) e *Saggio sullo Hegel* (tradotto da Douglas Ainslee). 3. Scritti vari di estetica, comprendenti *Breviario di estetica* e la voce "Aesthetics" nella XIV edizione dell'*Encyclopaedia Britannica* (nota sotto il titolo di *Aesthetica in nuce*). 4. *Contributo alla critica di me stesso*, di cui si cita la versione inglese, dal titolo *Autobiography*, curata da R. G. Collingwood.

capacità critica di grande acutezza e rigore logico. Per lo più la teoria crociana è storicamente fondata ed è al tempo stesso il frutto di una critica severa.⁷

Questo significa che la filosofia crociana sia priva di punti deboli e che debba essere accettata nella sua totalità? Una simile affermazione, secondo Zhu Guangqian, sarebbe in contrasto coi principi fondamentali dello stesso Croce, secondo cui la filosofia – identificata con la storia – non può avere un momento conclusivo e definitivo, perché altrimenti si trasformerebbe in un sistema chiuso. In tale prospettiva, Zhu Guangqian intende porre dieci questioni, sulle quali la dottrina crociana non sembra aver fornito risposte convincenti.

Il problema dello sviluppo

Zhu Guangqian ritiene che non sia risolto in modo soddisfacente il rapporto tra dialettica degli opposti e dialettica dei distinti nel processo di sviluppo dello Spirito. Se è vero che non sussiste alcun conflitto nella circolarità delle “forme dello Spirito”, quale forza determina il passaggio da una forma all’altra? Il concetto si fonda sull’intuizione, ma come mai l’intuizione – che può esistere autonomamente – si evolve in concetto? Croce afferma che lo sviluppo è determinato dal dinamismo dello Spirito, il che è come dire che l’attività spirituale si sviluppa perché si sviluppa.

Il problema della materia

Come si colloca la materia nell’ambito della dottrina crociana? Se, all’interno del processo circolare della vita dello Spirito, l’attività teoretica genera l’attività pratica, e quest’ultima genera a sua volta l’attività teoretica, in che cosa consiste la materia, che è la base della conoscenza? È la stessa attività pratica, oppure è un suo prodotto? In entrambi i casi, non potrebbe essere – come sostiene il Croce – passiva e informe, perché l’attività pratica implica la conoscenza, e pertanto non potrebbe darsi una pura intuizione e verrebbe meno ogni distinzione tra le quattro forme dello Spirito.

In secondo luogo, la materia deve essere intesa come interna o esterna allo Spirito? Se è interna, allora deve essere passata attraverso la sintesi spirituale e quindi non può essere passiva e informe: la base della conoscenza sarebbe conoscenza a sua volta, e non la mera materia al di sotto dell’intuizione. Se invece è esterna, ecco allora che viene a riprodursi quel dualismo tra materia e Spirito che Croce stesso si era sforzato di infrangere.

Infine, esistono differenze qualitative nell’ambito della materia? Se è così, esse non possono essere semplicemente “postulate”, ma devono essere conosciute: le singole cose devono avere già una forma, senza bisogno di ricorrere alla cosiddetta intuizione. D’altro canto, se la materia non presentasse già di per sé differenze qualitative, come potrebbero aversi intuizioni diverse? Infatti, lo stesso Croce afferma: “È la materia, è il contenuto quel che differenzia una nostra intuizione da

⁷ Zhu, 1988, pp. 376-377.

un'altra: la forma è costante, l'attività spirituale; la materia è mutevole [...]"⁸

Il problema dell'identità intuizione-espressione

Zhu Guangqian si chiede anzitutto che significato abbia il termine "forma". Si tratta dell'aspetto che assume una cosa nel presentarsi alla coscienza oppure è la forma compiuta di un'opera d'arte? Quando il Croce spiega l'identità tra intuizione ed espressione, sembra che si riferisca al primo significato, ma poi confonde l'aspetto delle cose con la forma artistica. Da un lato afferma che ogni intuizione è espressione, ed è quindi arte, dall'altro però distingue nettamente tra la fantasia [*imagination*], che è propria dell'arte, e l'immaginazione [*fancy*], che genera immagini confuse e non ha che vedere con l'arte.⁹

Quanto poi al significato del termine "espressione", che cosa si "esprime" in realtà, secondo Croce? Sensazioni, impressioni, materia informe di cui lo spirito "postula il concetto come, appunto, di un limite".¹⁰ Ma, al tempo stesso, egli afferma – nell'*Aesthetica in nuce* – che in qualsiasi poesia "si discernono alla prima, costanti e necessari, due elementi: un complesso d'immagini e un sentimento che lo anima", e cita ad esempio "un umano sentimento di pungenti memorie, di rabbrividente orrore, di malinconia, di nostalgia, d'intenerimento".¹¹

Il Croce pare così confondere il sentimento di qualcosa che non è stato ancora percepito e che si manifesta allo spirito (egli dice: viene "espresso dallo spirito") con l'emozione (orrore, malinconia, ecc.) che deriva da questo sentimento e che presuppone già una percezione. Quando si dice che l'arte esprime i sentimenti, ci si riferisce per l'appunto a questa emozione. Dallo stimolo proveniente da una foglia all'intuizione (o percezione) della sua forma vi è un solo passaggio, mentre due sono i passaggi richiesti per procedere dall'emozione all'espressione: è necessario in primo luogo sentire l'emozione, e poi intuire un'immagine che possa esprimerla. È pertanto fondamentalmente diversa l'intuizione artistica dalla normale percezione, e solo la prima può essere identificata con l'espressione.

Quanto all'intuizione artistica, essa può fondarsi su una materia già conosciuta (sensazioni, intuizioni e concetti), e la sua funzione principale è la fantasia [*imagination*], la fusione del sentimento nell'immagine,¹² la creazione di una forma compiuta [...] Essa è totalmente diversa dalla semplice cognizione dell'aspetto di una certa cosa. Ciò si accorda col senso comune e, al

⁸ Croce, 1965, p. 8.

⁹ L'inglese usa i termini *imagination* e *fancy* con un'accezione opposta a quella crociana. Già Coleridge aveva parlato di un contrasto tra l'*imagination*, propria dell'arte, e la *fancy*, ad essa del tutto estranea. Nel presentare la teoria del Croce, Zhu Guangqian adotta la terminologia inglese, utilizzando *imagination* (tradotto in cinese *xiangxiang* 想象) nel senso del crociano *fantasia*, e *fancy* (in cinese 幻想) nel senso del crociano *immaginazione*.

¹⁰ Croce, 1965, p. 8.

¹¹ *Idem*, 1966, pp. 5-6.

¹² Zhu Guangqian usa qui l'espressione *rong qing yu jing* 融情於景, "fondere un sentimento [o uno stato d'animo] 情 in una scena 景". Il rapporto *qing-jing* costituisce uno dei cardini della poetica tradizionale cinese. Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692) sosteneva che solo un grande Maestro era in grado di raggiungere la perfetta fusione tra i due elementi. Si veda Owen, 1992, pp. 464-466.

tempo stesso, con la realtà effettiva di tutte le arti. Ma questo punto di vista ribalta dalle fondamenta la teoria crociana dell'intuizione come prima forma di conoscenza e la sua concezione dell'arte come cognizione della forma delle cose singole. Per dirla in termini ancora più espliciti, se non è vero che l'intuizione (ovvero, come comunemente si dice, la "sensazione" o "percezione") artistica costituisca l'attività conoscitiva primaria, e l'intuizione artistica non lo è, allora essa consiste nella "fantasia" [imagination], in cui si amalgamano assieme la percezione, l'intuizione e il concetto".¹³

Il problema della comunicazione artistica

Zhu Guangqian riprende qui alcune critiche alla concezione crociana della comunicazione, che erano state già formulate nella *Psicologia dell'arte e della letteratura* e nella *Poesia*. Egli afferma che la comunicazione non può essere considerata semplicemente come un "fatto fisico", perché influenza direttamente il processo creativo. Non è sufficiente intuire una bella immagine: un artista è tale in quanto è in grado di realizzare un'opera, e la capacità tecnica costituisce a tale scopo un fattore estremamente importante.

Inoltre, il medium della comunicazione appare inscindibile dalla fantasia [imagination]: per questo motivo, ogni singola arte presenta proprie caratteristiche specifiche, e un'immagine che può essere espressa in musica non necessariamente può essere espressa in poesia o in pittura. Infine, eliminando la comunicazione, si elimina al tempo stesso l'oggetto della critica, che non può limitarsi all'immagine in se stessa, ma interessa soprattutto il modo in cui viene comunicata.

Il problema del valore

Come la questione della comunicazione, anche quella del valore aveva sempre costituito agli occhi di Zhu Guangqian uno dei punti più deboli dell'estetica crociana. La definizione crociana della bellezza come "espressione riuscita, o meglio, espressione senz'altro, perché l'espressione, quando non è riuscita, non è espressione"¹⁴ eliminava ogni possibilità di gradazione nell'ambito della bellezza, e quindi ne faceva un "valore assoluto"; con ciò si annullava inevitabilmente anche lo stesso valore, che nasce sempre da una comparazione.

"In realtà, nel criticare un'opera d'arte, noi facciamo sempre una comparazione: diciamo che un poeta è più grande di un altro, un'opera è migliore di un'altra, e questa comparazione non è affatto infondata. Shakespeare è davvero più grande di Racine e Du Fu 杜甫 è davvero più grande di Li Shangyin 李商隐, nonostante che Racine e Li Shangyin siano eccellenti nei loro limiti. Cos'è che fa la differenza nella perfezione? La ragione va trovata nel fatto che l'arte è fusione di forma e contenuto. Quando diciamo che un'opera è perfetta, noi non intendiamo soltanto che essa esprime come si conviene, in una forma perfetta, un certo contenuto, di qualsivoglia

¹³ Zhu, 1988, p. 384.

¹⁴ Croce, 1965, p. 88.

grandezza o profondità, ma ci riferiamo al tempo stesso anche alla grandezza e alla profondità di quel contenuto. Più grande e più profondo sarà il contenuto, più grande e più profonda sarà la conoscenza che potremo trarne del mondo e della vita, e con tanta maggiore difficoltà, rispetto ai contenuti più leggeri e superficiali, esso sarà in grado di raggiungere una forma perfetta. Un detto arguto, una storiella o una facezia è ben possibile che conseguano un'unità perfetta di forma e contenuto, ma poi, dopo un attimo di meraviglia all'ascolto, passano via come nuvole passeggiere, e non ci verrebbe mai in mente di tornarci su per gustarli più e più volte, come frequentemente facciamo con Shakespeare, Du Fu o Tao Qian 陶潜. Nel considerare un'opera d'arte, non ci chiediamo soltanto se esprima il suo contenuto in modo convincente, ma ci chiediamo soprattutto in che misura esprima una vita autentica, e se tocchi il nostro spirito in profondità oppure solo superficialmente. È facile incontrare autori che siano in grado di superare la verifica della prima domanda, mentre sono rari, in qualunque nazione e in qualunque epoca, quelli che possono rispondere con successo alle altre due. Per quanto gli autori del primo tipo possano guadagnarsi per un breve periodo il favore della maggioranza, sono gli autori del secondo tipo che poi superano la selezione del tempo e rimangono vivi a lungo nel cuore degli uomini a sprigionare la loro forza. Sembra che Croce non abbia tenuto in conto tale differenza, e perciò ha potuto sostenere che la bellezza è priva di gradazioni. Il suo è un errore tipico dei formalisti".¹⁵

Il problema della verità dei concetti scientifici

Uno dei perni della filosofia crociana è l'esclusione delle scienze naturali e matematiche dalla sfera conoscitiva o teoretica e la loro inclusione nella sfera pratica. Poiché la caratteristica del concetto è di essere insieme universale e concreto ("se il concetto è universale e trascendente rispetto alla singola rappresentazione, presa nella sua astratta singolarità, è d'altra parte immanente in tutte le rappresentazioni, e perciò anche nella singola"),¹⁶ sono soltanto "finzioni concettuali" o pseudoconcetti quelli che hanno come contenuto solo l'individuale (un gruppo di rappresentazioni o una singola rappresentazione: è il caso delle scienze naturali) oppure unicamente l'universale, privo di rapporti con la realtà (è il caso delle scienze matematiche). Croce ritiene che queste "finzioni concettuali" siano strumenti pratici, "che rendono possibile, per mezzo di un nome, di risvegliare e chiamare a raccolta moltitudini di rappresentazioni, o almeno d'indicare con sufficiente esattezza a quale forma di operazione convenga ricorrere per mettersi in grado di ritrovarle e richiamarle".¹⁷

Zhu Guangqian comincia col contestare l'argomentazione crociana: non è sostenibile che le scienze non diano alcun contributo alla scoperta della verità, in quanto gli pseudoconcetti – sui quali, secondo Croce, si fondano le scienze –

¹⁵ Zhu, 1988, pp. 388-389.

¹⁶ Croce, 1956, p. 50.

¹⁷ *Ivi*, p. 48.

costituiscono la base del giudizio individuale o percettivo, il quale, come afferma lo stesso Croce, “effettua tutta la conoscenza da noi in ogni istante prodotta, e per il quale solamente possediamo il mondo, anzi per il quale solamente un mondo è”.¹⁸ Se, ad esempio, formuliamo il giudizio percettivo “questa è acqua”, ciò che è presente alla nostra coscienza non sarà costituito dai concetti puri di “qualità”, “esistenza” o “verità” – per quanto ne costituiscano il fondamento logico –, ma il termine classificatorio di “acqua”, che è uno pseudoconcetto. Se i giudizi percettivi, che si basano sull’esperienza, rappresentano una fonte di conoscenza, non si vede perché non possano esserlo le scienze, che si fondano anche sull’esperienza.

Inoltre, Croce afferma che si possa avere conoscenza solo del singolo (attraverso l’intuizione) e del tutto (attraverso il concetto): non ammette nulla di intermedio. In realtà, si può avere anche una conoscenza parziale del tutto, ed è precisamente questo tipo di conoscenza che ci viene fornito dalla scienza. Il concetto “assoluto” e onnicomprensivo di cui parla Hegel dovrebbe essere il fondamento ultimo di ogni conoscenza, ma esso non è alla portata dell’uomo. Noi possiamo avere soltanto una conoscenza limitata, e siamo in grado di cogliere pertanto solo una piccola parte delle relazioni tra l’individuale e l’universale. Neanche i concetti filosofici – come i concetti scientifici – sono davvero “universali” e “concreti”. Croce ritiene che il mondo reale sia in continua evoluzione, e che le categorie e le formule scientifiche non possano applicarsi a cose che non sono mai del tutto uguali in situazioni e momenti diversi. Ma lo stesso vale anche per i concetti puri, come quelli di “qualità”, di “svolgimento” o di “bellezza”. Se non può esservi unità nel cambiamento, allora non possono sussistere neanche i concetti, puri o finti che siano.

Il problema del sentimento come concomitante di ogni forma di attività

Zhu Guangqian individua una contraddizione di fondo nell’analisi crociana del “sentimento”, “inteso come una speciale attività, di natura non conoscitiva, avente i suoi poli, positivo e negativo, nel piacere e nel dolore”.¹⁹ Croce identifica l’attività del sentimento con l’attività economica, consistente “nell’appetizione e volizione di un fine qualsiasi individuale, scevra di ogni determinazione morale”,²⁰ ma afferma al tempo stesso che tale attività “accompagna” tutte le altre forme dell’attività spirituale, “perché esse sono tutte in relazione stretta e tra loro e con l’elementare forma volitiva”.²¹ Nel caso dell’attività economica, però, il senso del piacere o del dolore, connesso col perseguimento di un fine, è principale e dominante, mentre nelle altre attività esso è solo concomitante.

Zhu Guangqian contesta tale distinzione, e si chiede come sia concepibile che l’attività teoretica, la quale per definizione precede l’attività pratica, possa includere quest’ultima al proprio interno. L’attività economica verrebbe in tal modo a perdere la propria autonomia, e diverrebbe priva di senso la stessa idea di

¹⁸ *Ivi*, pp. 58-59.

¹⁹ Croce, 1965, p. 83.

²⁰ *Ivi*, p. 84.

²¹ *Ivi*, p. 85.

“purezza” dell’intuizione e del concetto. In effetti, tale contraddizione evidenzia i limiti della dottrina dei gradi dello spirito. È vero che, nella concezione crociana, lo spirito costituisce un tutto unitario e organico, e che la successione delle sue quattro “forme” è una successione logica; ma se tale successione non ha relazione con la realtà, viene meno il carattere della “concretezza”, che è considerato dal Croce proprio del concetto. Il sistema crociano diventa quindi un mero schema classificatorio, non molto diverso dalle “finzioni concettuali” ch’egli ritiene tipiche delle scienze.

Il problema del motore dell’azione

Qual è il motore dell’attività economica e morale dell’uomo? Croce identifica l’attività pratica con la volontà, e nega che possa esistere la volontà cieca, in quanto è impensabile una volontà che sia indipendente dal conoscere. I giudizi di valore, connessi con l’utilità e la bontà dell’azione, non precedono, ma seguono l’affermarsi della volontà. Tale visione ultrarazionalista – osserva Zhu Guangqian – non lascia alcun posto all’istinto, ridotto a mera animalità e passività, e all’emozione, di cui viene ignorata la possibile funzione propulsiva nei riguardi dell’azione. In tal modo, Croce rimuove una componente importante della natura umana. Inoltre, egli non tiene in alcun conto le scoperte della moderna psicologia, in particolare della scuola freudiana, relative al subconscio e all’inconscio, che spesso svolgono un ruolo significativo nella volizione. Infine, relegata la religione all’ambito conoscitivo, Croce trascura la sua forza emotiva, che ne perpetua spesso l’esigenza anche in coloro che hanno un livello superiore di conoscenza.

Il problema della libera volontà e del bene e del male

Secondo Zhu Guangqian, la concezione crociana della volontà nasconde una visione deterministica della realtà. È vero, infatti, che per Croce la volontà è libera di mutare le cose e di andare oltre una situazione data, ma essa non può comunque prescindere da certe condizioni storiche. Tuttavia, essere liberi vuol dire poter scegliere ed essere padroni della propria scelta, senza essere condizionati dall’ambiente e andando, se necessario, contro corrente. Che libertà può mai essere quella che è costretta di volta in volta ad adeguarsi ai processi e ai mutamenti della storia?

Lo stesso vale per la scelta tra il bene e il male. Per Croce lo sviluppo del mondo reale segue un percorso dialettico, i cui poli sono costituiti dal bene, identificato col progresso, e dal male, identificato con la decadenza e col regresso: la sintesi consiste in un bene più elevato, che a sua volta si trasforma in male di fronte all’emergere di un nuovo bene. Tale processo, che consiste in un ininterrotto passaggio “dal bene al meglio”, sembra ignorare i fondamenti della coscienza morale: quando facciamo il bene, noi lo facciamo perché sappiamo che è bene e non lo reputiamo male perché non produce il nuovo e non si conforma al progresso.

Croce afferma che la storia ha una “finalità interna”, e si oppone a coloro che pongono il fine come estrinseco alla storia, “sia concependolo come tale che si possa toccare nel tempo (*progressus ad finitum*), sia come tal altro che non si possa

mai toccare, ma soltanto infinitamente approssimarvisi (*progressus ad infinitum*).²² In realtà, anche la “finalità interna” del Croce è un *progressus ad infinitum*: è un continuo susseguirsi di successi e di fallimenti, di male e di bene, senza che il tutto possa mai avere piena attuazione, e senza che le parti mai acquisiscano un vero valore. Quella del Croce è una visione della vita apparentemente positiva, ma in effetti estremamente pessimistica.

Il problema dello sviluppo storico unilineare e multilineare

Secondo Zhu Guangqian, nella filosofia crociana convivono due visioni della storia tra loro contrastanti. Da un lato abbiamo l'io universale che è il vero creatore del processo storico e determina la volontà e l'azione dei singoli: la conoscenza storica deriva dal fatto che questo io universale – che costituisce la realtà nel suo dispiegarsi – si riflette nella coscienza individuale e ne fa un suo docile strumento. Dall'altro, però, il Croce identifica il giudizio storico col giudizio individuale, e afferma che la conoscenza storica è espressione di un singolo momento e di una singola situazione, per cui, dato che i momenti e le situazioni mutano incessantemente nel mondo reale, la storia non è mai uguale a se stessa, sia che venga vista da individui diversi, sia che venga vista dallo stesso individuo in momenti differenti. La contraddizione sta nel fatto che, se si identifica la realtà con lo Spirito, non è possibile concepire al tempo stesso un percorso unilineare della totalità del reale e uno sviluppo multilineare dell'attività spirituale.

Le aporie del sistema crociano derivano in ultima analisi dal fallimento del suo tentativo di superare il dualismo tra spirito e materia: consapevole dei limiti dell'idealismo soggettivo, egli ha cercato di andare oltre l'“esperienza immediata”, affermando l'esistenza di un'entità – lo Spirito – che trascende la coscienza individuale e la condiziona attraverso la Storia. Ma lo Spirito e la Storia sono interni o esterni all'io individuale? Se sono interni, si ricade nel solipsismo; se sono esterni, ecco ricomparire il dualismo. L'identificazione della Storia con la Filosofia presuppone appunto una Storia esterna e oggettiva al di là delle molteplici storie concepite dai singoli individui.

Insomma, il dualismo tanto avversato dal Croce non è stato per nulla abbattuto, e non è stato fondato quell'idealismo perfetto ch'egli agognava. La sua *Estetica* è costretta ancora a postulare la materia: l'arte non è in grado di creare totalmente il proprio contenuto, e la sua forma pare aggiungersi ad esso dall'esterno. La sua *Logica* deve sempre ipotizzare una realtà che produce le intuizioni, e quanto mai forzata appare la sua distinzione tra concetti puri e pseudoconcetti. La *Filosofia della pratica* considera l'uomo come una macchina completamente condizionata dalla situazione storica, incapace di possedere una volontà libera e pertanto incapace di avere valori o responsabilità morali. La *Storiografia* non è in grado di conciliare il conflitto tra un'unica Storia che trascende l'individuo e le molte storie concepite dai singoli storici. La distinzione da lui operata tra le quattro forme dello spirito è già in se stessa

²² Croce, 1927, p. 72.

piena di contraddizioni, ma anche se fosse fondata, non si vedrebbe comunque quale possa essere il motore dello sviluppo. Egli limita l'attività spirituale alla sfera della coscienza, liquidando in blocco le emozioni, l'istinto, il subconscio, ecc.; in ultima analisi, il suo mondo consiste unicamente nell'"esperienza immediata" di un determinato momento e di un determinato luogo, e a dire il vero si tratta di una ben misero "universo". Dopo aver fatto un bilancio complessivo della filosofia crociana, noi riteniamo ancora che il problema del rapporto tra spirito e materia e tra conoscenza e realtà debba essere oggetto di ulteriori indagini.²³

Analisi critica della filosofia crociana è l'ultimo volume pubblicato da Zhu Guangqian prima della fondazione della Repubblica popolare cinese. Alcuni degli argomenti in esso trattati furono poi ripresi nel saggio "Critica dell'estetica crociana" (Keluoqi meixue de pipan 克罗齐美学的批判), apparso nel 1958 sulla rivista dell'Università di Pechino²⁴ in occasione della nuova edizione della traduzione dell'*Estetica*.²⁵ Talune affermazioni disseminate qua e là nel testo dell'articolo (come, ad esempio: "L'estetica crociana costituisce la difesa dell'arte borghese della seconda metà del XIX secolo") denunciano in modo evidente il nuovo clima politico-ideologico, ma appaiono comunque estrinseche rispetto alla trattazione, e non ne inficiano il rigore logico.

Negli anni successivi, tuttavia, Zhu Guangqian non ebbe più il tempo di occuparsi di Croce, impegnato com'era a studiare i testi marxisti, e in particolare le opere giovanili di Marx, per riaffermare contro i teorici del "realismo socialista" il ruolo attivo dell'uomo come soggetto della creazione artistica.²⁶ Dopo il decennio della cosiddetta "rivoluzione culturale" (1966-76), in cui fu costretto ad abbandonare ogni attività, Zhu Guangqian riapparve sulla scena accademica con un'autorità accresciuta, e poté così intraprendere l'ultima fatica della sua vita: la traduzione della *Scienza nuova* di Giambattista Vico. Come ci dice egli stesso, Croce ebbe un ruolo importante nella determinazione di questo progetto:

Da qualche anno mi sto dedicando alla traduzione e allo studio della *Scienza nuova* e dell'*Autobiografia* dello storico italiano Giambattista Vico, un precursore del movimento illuminista in Occidente. Io non conosco né l'italiano né il latino, e sono costretto pertanto a basarmi su una traduzione inglese. Per me è un lavoro arduo, e ho piena consapevolezza di tutte le difficoltà. Perché allora vado comunque avanti senza tener conto dei miei limiti? Perché è stato l'italiano Benedetto Croce a introdurmi agli studi estetici, e Croce è stato a sua volta discepolo di Vico. Croce ha detto che il vero fondatore dell'estetica non è stato Baumgarten, ma Vico. Chi studia questa disciplina non può ignorarlo.²⁷

²³ Zhu, 1988, pp. 401-402.

²⁴ È stato ristampato in Zhu, 1989, pp. 136-173.

²⁵ Keluoqi, 1958.

²⁶ Sulla produzione di Zhu Guangqian negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, si veda Sabattini, 1998.

²⁷ Zhu, 1993, p. 666.

BIBLIOGRAFIA

- CROCE Benedetto, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 5ª ed., Bari, Laterza, 1922, a
- CROCE Benedetto, *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, 2nd ed., London, Macmillan, 1922, b
- CROCE Benedetto, *Teoria e storia della storiografia*, 3ª ed. accresciuta, Bari, Laterza, 1927
- CROCE Benedetto, *Il concetto della storia*, Bari, Laterza, 1956
- CROCE Benedetto, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 11ª ed., Bari, Laterza, 1965
- CROCE Benedetto, *Aesthetica in nuce*, Bari, Laterza, 1966
- KELUOQI 克罗齐 [Croce], *Meixue yuanli* 美学原理 [Principi di estetica], Shanghai, Zhengzhong shuju, 1947
- KELUOQI 克罗齐 [Croce], *Meixue yuanli* 美学原理 [Principi di estetica], Beijing, Zhonghua chubanshe 作家出版社, 1958
- OWEN Stephen, *Readings in Chinese Literary Thought*, Cambridge (Mass.) – London, Harvard University Press, 1992
- SABATTINI Mario, "'Crocianism' in Chu Kuang-ch'ien's *Wen-i hsin-li-hsüeh*", *East and West*, n.s., XX, 1-2, 1970, pp. 179-197
- SABATTINI Mario, "Croce e Zhu Guangqian", *Lettere italiane*, 4, 1983, pp. 480-502
- SABATTINI Mario, "Chu Kuang-ch'ien and Croce", *Tamkang Review*, XXIII, 1-2-3-4, 1992-1993, pp. 601-626
- SABATTINI Mario, "Tra critica e autocritica: Zhu Guangqian e il dibattito sull'estetica negli anni Cinquanta", in Raoul D. Findeisen – Robert H. Gassmann (a cura di), *Autumn Floods. Essays in Honour of Marian Galik*, Bern – Berlin – Frankfurt a. M. – New York – Paris – Wien, Peter Lang, 1998, pp. 363-386
- SABATTINI Mario, "Zhu Guangqian e *La Poesia (Shilun)*", in Maurizio Scarpari – Tiziana Lippiello (a cura di), *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Venezia, Cafoscarina, 2005, pp. 1007-1019
- ZHU Guangqian, *Wenyi xinlixue* 文艺心理学 [Psicologia dell'arte e della letteratura], Shanghai, Kaiming shudian 开明书店, 1936
- ZHU Guangqian, *Keluoqi zhexue shuping* 克罗齐哲学述评 [Analisi critica della filosofia crociana], Shanghai, Zhengzhong shuju 正中书局, 1948, a
- ZHU Guangqian, *Shilun* 诗论 [La poesia], 2ª ed., s.l., Zhengzhong shuju, 1948, b
- [ZHU Guangqian], *Keluoqi zhexue shuping* 克罗齐哲学述评 [Analisi critica della filosofia crociana], Taibei, Zhengzhong shuju, 1964
- ZHU Guangqian, *Quanji* 全集 [Opere complete], vol. I, Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe 安徽教育出版社, 1987, a
- ZHU Guangqian, *Quanji* 全集 [Opere complete], vol. III, Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe 安徽教育出版社, 1987, b
- ZHU Guangqian, *Quanji* 全集 [Opere complete], vol. IV, Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe 安徽教育出版社, 1988
- ZHU Guangqian, *Quanji* 全集 [Opere complete], vol. V, Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe 安徽教育出版社, 1989

ZHU Guangqian, "Lüetan Weike dui meixuejie de yingxiang 略谈维柯对美学界的影响" [Brevi note sull'influenza di Vico in campo estetico], in *Meixue he Zhongguo meishushi* 美学和中国美术史 [L'estetica e la storia delle belle arti in Cina], Shanghai, Zhishi chubanshe, 1984, ristampato in *Quanji* 全集 [Opere complete], vol. X, Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe 安徽教育出版社, 1993, pp. 666-673

NO NO MIYA
LA FIGURA DELLA DAMA ROKUJŌ NEL TEATRO NŌ

Ikuko Sagiyama

Introduzione

Nel *Sandō* (Tre elementi della creazione del *nō*) di Zeami, c'è un passo che testimonia l'importanza del *Genji Monogatari* come fonte del teatro *nō*:

Per il *nō* della donna, bisogna scrivere il testo ornando lo stile. Si tratta del *nō* che rappresenta l'essenza dell'arte di canto e danza. Tra le opere di questo genere, inoltre, ci sono quelle dallo stile particolarmente elevato. Si tratta dei drammi con come protagoniste le consorti e concubine imperiali, la dama Aoi, Yūgao, Ukifune e altre nobildonne, di cui bisogna tenere ben presente l'eleganza raffinata, curandone il comportamento e l'aspetto straordinari. [...] Tra i siffatti soggetti, esistono gli autentici gioielli: oltre alla bellezza ineffabile delle donne nobili, vi si aggiunge l'opportunità di inserire una scena culminante come la persecuzione dello spirito vendicativo della dama Rokujō perpetrata su Aoi, la morte di Yūgao uccisa da uno spirito maligno, la possessione dell'anima di Ukifune. Sono i materiali eccezionali di un raro effetto suggestivo.¹

Gli esempi delle protagoniste qui citati sono tutti tratti dal *Genji*, incluso "le consorti e concubine imperiali" (*nyōgo kōi*), locuzione riscontrabile all'*incipit* del romanzo. Delle tre dame chiamate in causa specificamente, Rokujō, Yūgao e Ukifune, inoltre, nel repertorio *nō* si annoverano due drammi per ciascuna. Di particolare interesse sono i casi di Yūgao e Rokujō: le due opere ispirate a ognuna di loro, *Yūgao* (Volto di sera) e *Hajitomi* (Persiana con grata) per Yūgao, *Aoi no ue* (Dama Aoi) e *No no miya* (Santuario di campo) per Rokujō,² ne mettono in rilievo due aspetti diversi, a seconda delle differenti angoli visuali.³

Le vicende di queste due eroine s'intersecano nel capitolo *Yūgao* del *Genji*, rappresentando due personalità femminili in contrasto. La Dama Rokujō, *Rokujo no miyasudokoro* in originale, è vedova del precedente principe al trono da cui ha avuto una figlia (la futura imperatrice Akikonomu), pertanto, se l'augusto consorte non fosse morto, sarebbe diventata imperatrice. È una nobildonna di grande prestigio, eccellente nel gusto e nella cultura, orgogliosa e riflessiva. Questo suo

¹ Zeami, 2001, pp. 359-360.

² Anche *Shikimi tengu* (Tengu e fiori votivi) ha come protagonista una *Rokujo no miyasudokoro*, ma i recenti studi ne hanno identificato il modello in Ikuhōmon'in Teishi (1076-96), primogenita dell'imperatore Shirakawa (Sawai, 1992).

³ La protagonista di *Hajitomi*, tuttavia, dimostra una certa ambiguità: può essere interpretata come lo spirito sia della donna sia del fiore di *yūgao*.

carattere complicato e pensieroso incute un senso di pesantezza a Genji che finisce con l'innamorarsi di Yūgao, una donna del ceto mediano, docile e remissiva, di una grazia quasi infantile. Yūgao muore uccisa da uno spirito maligno (*mononoke*) che potrebbe essere sprigionato dai rancori di Rokujō.⁴ Ma nella raffigurazione della Dama Rokujō nel repertorio del *nō*, il fulcro consiste nel conflitto tra lei e un'altra sua "rivale", Aoi, la consorte ufficiale di Genji, manifestatosi in concreto nell'incidente di *kuruma arasoi*, ossia la contesa al posteggio delle carrozze. Nel giorno del rito di purificazione della Sacerdotessa del Santuario di Kamo, sul viale affollato scoppia una rissa tra i servitori di Aoi e quelli di Rokujō e le vetture di quest'ultima alla fine vengono danneggiate e spinte indietro. L'umiliazione subita scatena in lei dolori e rancori tanto profondi che il suo spirito si distacca da lei e va a tormentare Aoi partoriente, uccidendola. Di conseguenza, il rapporto tra Genji e Rokujō s'incrina ulteriormente e la Dama decide di lasciare la capitale accompagnando la figlia nominata Sacerdotessa di Ise. Genji, non volendo essere considerato insensibile, va a visitare Rokujō ritiratasi nel santuario istituito nella campagna periferica di Kyōto per un periodo di purificazione preliminare, *no no miya* appunto, dove i due amanti trascorrono l'ultima notte d'incontro.

Queste vicende narrate nei capitoli *Aoi* e *Sakaki* (Sempreverde) del *Genji* stanno alla base di due drammi *nō*, *Aoi no ue* e *No no miya* che, come ho già accennato, presentano due distinte figure di Rokujō. Nel primo, d'autore sconosciuto, la Dama rappresenta uno spirito vendicativo, mosso dall'implacabile odio verso Aoi su cui infierisce senza pietà, finché non viene esorcizzato dalla preghiera del monaco chiamato in soccorso. Pur incentrato sull'antagonismo tra le due donne raccontato nel capitolo *Aoi*, il protagonista del dramma *nō* si discosta dal personaggio del *Genji*. Nel romanzo di Murasaki shikibu, Rokujō reagisce all'umiliazione di *kuruma arasoi* con un misto di senso di sconfitta e di orgoglio ferito. Nella sua sofferenza vorrebbe dimenticare Genji ma non ci riesce. Lei è combattuta da vari turbamenti come la paura di perdere la reputazione, il senso d'isolamento dalla società aristocratica che simpatizza per Aoi, lo spirito d'emulazione e di rivalsa, che concorrono a determinare uno stato di perturbazione psichica al cui culmine il suo spirito si distacca da lei alla sua insaputa e va a uccidere Aoi. Nel dramma *nō*, invece, lo spirito della Dama esprime innanzitutto l'amarezza per il proprio decadimento paragonato allo splendore di una volta:

Una volta ero la nobildonna più in vista,
avvezza alle feste dei fiori a Corte,
agli incontri musicali delle mattine primaverili;
quando le foglie risplendono dei colori d'autunno,
di notte presso la reggia dell'imperatore abdicatario,
godevo la luna e la fastosa compagnia.
La mia persona che brillava in cotanto splendore,

⁴ Ci sono a grandi linee tre ipotesi sull'identità di questo *mononoke*: il rancore vendicativo di Rokujō, il demone del palazzo in rovina e il senso di colpa di Genji.

eppure, ormai decaduta,
è come il fiore di convolvolo
che langue alla prima luce del sole.⁵

Comparare l'attuale miseria con la gloria del passato è un motivo ricorrente nel teatro nō. Nell'*Aoi no ue*, tale afflizione è connessa all'odio e alla gelosia verso Aoi:

Odio il Vostro cuore,
ah, odio il Vostro cuore.
Il mio rancore profondo Vi fa piangere di sofferenza,
ma, finché siete viva in questo mondo,
restate unita al Principe Splendente,
più splendente della lucciola presso l'acqua scura.
Io, invece, nella landa ricoperta di assenzi,
abbandonata, di nuovo sola come una volta,
se mi estinguerò come rugiada sulle foglie,
il risentimento mi brucerà ancora di più.

Nel *Genji* il comportamento di Rokujō, nonostante il motivo soprannaturale dello spirito distaccato dal corpo, ha una radice nella complessa psicologia di una donna tormentata non semplicemente dall'amore infelice, ma anche dalle sue ripercussioni sulla propria reputazione e autostima. Nella versione nō, invece, il protagonista è l'incarnazione di un'ossessione vendicativa, ostinata e spietata. Questo essere violento, inoltre, anche se dovrebbe essere per definizione lo spirito di una persona vivente, mostra i caratteri dell'anima di un defunto, soprattutto nel finale in cui raggiunge il *nirvana*. Il motivo della pacificazione dell'anima grazie all'intervento religioso non esiste nel *Genji*, in cui lo spirito di Rokujō, anche dopo la morte, continua a perseguitare le mogli del Principe. L'*Aoi no ue* è una rivisitazione del *Genji* nello stile tipico del nō, con lo schema in cui l'ossessione indomabile, condensatasi in uno spirito senza pace, alla fine viene calmata e sublimata nella buddità.

Nel *No no miya* si riscontrano tracce dell'*Aoi no ue*, ma la sua struttura ricorda quella dell'*Izutsu* di Zeami e, diversamente dall'*Aoi no ue* in cui i rimandi diretti al *Genji* si limitano per lo più all'intarsio dei titoli dei capitoli, il testo è costellato di citazioni. È molto differente, soprattutto, la caratterizzazione di Rokujō, imperniata non sull'incidente delle carrozze, ma sull'ultimo incontro con Genji e sulla separazione da lui, e non vi si riscontra nessun riferimento esplicito alla persecuzione di Aoi. Se nell'*Aoi no ue* è la furia vendicativa a scatenare lo spirito della donna, nel *No no miya* la pena della protagonista consiste nell'attaccamento amoroso. Anche nella realizzazione scenica, l'attore principale, *shite*, prende nel primo sembianze del demone, mentre nel secondo resta a impersonare una nobildonna.

La scena è ambientata a Saga, nel bosco che una volta ospitava il santuario, alla

⁵ La traduzione di *Aoi no ue* si basa su: *Aoi no ue*, 1998.

fine d'autunno, precisamente nella sera del settimo giorno del nono mese del calendario lunare, data presente nel *Genji*. Più volte è sottolineata la stagione di declino che "tinge ogni cosa di tristezza", quando i fiori sono appassiti, soffia il vento gelido e il frignire degli insetti si fa fioco. L'autunno, *aki*, che fa assonanza col verbo *aku* (stancarsi), è anche la stagione dell'abbandono, dell'affievolirsi della passione umana:

Da sé, il colore del cuore
è sbiadito migrando su mille fiori:
ecco la sorte umana destinata al declino.⁶

La desolazione del paesaggio è la proiezione dello stato d'animo della protagonista. Pur facendo ricorso alle espressioni usate nel *Genji*, ogni tocco fastoso è eliminato, mettendo in risalto un'atmosfera di struggente malinconia.⁷ La protagonista appare nella prima parte come una donna che "ritorna" a rammentare il passato ormai irrevocabilmente perduto. Alla domanda del monaco, ripercorre la storia di Rokujō: lo splendore a Corte, la morte del principe consorte, il corteggiamento di Genji, il suo abbandono, ma soprattutto si indugia sulla visita di Genji al santuario e sulla partenza verso Ise. Sono gli addii da Genji, infatti, a determinare il momento cruciale, e lo spirito della Dama torna ogni anno a rinnovare la nostalgia verso l'ultimo incontro e il dolore per la separazione.

Questo motivo del "ritorno", anch'esso ripetutamente menzionato, costituisce il nucleo del dramma. Lo spirito della Dama è tormentato dalla sorte di dover tornare sempre nella sede del ricordo irrecuperabile, simboleggiata anche dall'immagine delle ruote del carro "che girano incessanti". L'immagine del carro è introdotta nella seconda parte con riferimento alla contesa del posteggio dei carri, ma, diversamente dall'*Aoi no ue*, invece della rabbia emerge una sconsolata e quasi rassegnata constatazione della propria impotenza: "vana riconobbi la mia persona." Questa amara presa di consapevolezza, lungi dall'odio e dal rancore, porta al pensiero sulla retribuzione dei mali commessi nelle vite precedenti e sfocia nell'accorato appello al monaco di liberarla dalle ossessioni che la tengono al giogo dell'eterna trasmigrazione dell'anima:

Invero, niente sfugge alla condanna
delle colpe commesse nella vita precedente.
Sono ancora legata alle ruote inesorabili del carro
del *karma* che girano incessanti, ah, fin quando?
Liberatemi dall'ossessione,
liberatemi dall'ossessione.

La pena della protagonista del *No no miya* è priva di una via di sfogo e continua a ripiegarsi su se stessa. Nella danza *jo no mai* che segue il succitato passo, si

⁶ La traduzione di *No no miya* si basa su: *No no miya*, 1997.

⁷ Itō, 1988, pp. 451-452.

rievocano i ricordi della notte dell'incontro, ma l'accento cade sul trascorrere del tempo con la ripetizione del termine *mukashi* (il passato), e sulla fugacità che domina il mondo umano per cui i due amanti sono ormai ridotti ai "sogni dei tempi andati." Eppure lo struggente rimpianto permane e lo spirito di Rokujō non trova pace. La chiusura del dramma: "la dimora in fuoco/ sarà riuscita a lasciare, valicando/ la soglia di roventi illusioni?" suggerisce che la sua anima in tormento continuerà a ritornare ai resti del santuario per ripetere il suo lamento:

ormai come potrei rievocare il passato,
invano torno a visitare
questo mondo effimero, ah che tormento atroce,
ah che amara pena.

Il finale senza salvezza, insieme con una serie di espressioni caratteristiche di Konparu Zenchiku, corroborano l'attribuzione del dramma a quest'autore.⁸ Sui ricorsi al *Genji* bisogna tenere in considerazione la mediazione dei commentari del periodo e degli altri generi artistici come il *sōga*,⁹ ma resta cospicuo l'utilizzo dei passi e delle immagini della fonte primaria. Nel *Genji*, tuttavia, nella scena del santuario la narrazione è presieduta dal punto di vista del Principe, mentre nel *No no miya* il filo conduttore è il moto dell'anima della Dama Rokujō. Le travagliate vicende psicologiche che culminano nell'uccisione di Aoi sono messe da parte, lasciando pieno spazio alla penetrante sensazione di transitorietà, desolazione e struggimento. Anche quest'opera rappresenta un'interpretazione, tipica del *nō*, di un personaggio del *Genji monogatari*.

No no miya (Santuario di campo)¹⁰

– Personaggi

Waki: un monaco viandante

Shite della prima parte: una donna apparsa alle rovine del santuario

Shite della seconda parte: lo spirito della Dama Rokujō

Ai: un abitante della zona

Waki Sono un monaco viandante che va in giro visitando vari paesi. In questi giorni, soggiornai alla capitale e vi ammirai tutti i luoghi famosi e le vestigia del passato. Ora che l'autunno è alla fine, sono attratto dal paesaggio di Sagano e, pertanto, penso di andare a farvi visita.

Qui vedo un bosco. Alla mia richiesta d'informazioni, replicano che una volta ospitava un santuario di campo. Seppure sia un passante casuale, vorrei andarvi a pregare.

⁸ Ivi, p. 452; Mikata, 1999.

⁹ Sotomura, 2000, pp. 140-158.

¹⁰ La traduzione si basa: *No no miya*, 1997. Sono state consultate altre edizioni (v. Bibliografia).

Entrando in questo bosco, se guardo,
 il portale di legno grezzo, la siepe di sterpi,¹¹
 tutto è rimasto come una volta;
 che strano, com'è possibile?
 Comunque, è una fortuna trovarmi
 ora a riverire questo sacro luogo.
 La siepe della divinità di Ise non respinge
 chi segue dritto la Via del Buddha¹²
 che mi condusse qui al santuario
 ove l'anima mia si purifica all'aura serale,
 anche l'anima si purifica nella brezza serale.
Shite Abituato ai fiori il santuario di campo,
 sì avvezzo ai fiori il santuario di campo,
 passato l'autunno, quale sorte l'attenderà?¹³
 Ecco, ora, langue l'autunno
 che tinge ogni cosa di tristezza
 e le maniche, ancora di più, sono roride di rugiada
 e di lacrime nel crepuscolo che lacera l'anima.
 Da sé, il colore del cuore
 è sbiadito migrando su mille fiori:¹⁴
 ecco la sorte umana destinata al declino.
 Nessuno sa, ma ogni anno quest'oggi
 ritorno qui, all'antica vestigia
 del santuario di campo nel bosco
 ove la tramontana disperde le ultime tracce d'autunno,
 la tramontana disperde gli ultimi ricordi d'autunno,
 e penetra nell'anima spegnendo ogni colore;¹⁵
 ormai come potrei rievocare il passato,
 invano torno a visitare

¹¹ *Genji Monogatari* (d'ora in poi GM), *Sakaki*: "Una siepe di sterpi dall'apparenza fragile fungeva da recinto esteriore e gli sparsi edifici con il tetto rivestito di assi di legno avevano tutta l'aria di costruzioni provvisorie. Nondimeno, i portali di legno grezzo ispiravano un senso di sacralità e incutevano timore. Di qua e di là, si sentivano i sacerdoti tossire e parlottare tra di loro, accrescendo un'atmosfera insolita". La traduzione del *Genji Monogatari* si basa su: Abe – Akiyama – Imai – Suzuki, 1994.

¹² Vuole dire che la divinità di Ise non fa discriminazione tra lo shintoismo e il buddismo e, pertanto, anche un monaco buddista può recarsi a pregare al santuario.

¹³ Allude alla desolazione di Rokujō dopo l'abbandono ("l'autunno", *aki* che contiene *aku*, "stancarsi") da parte di Genji ("fiore").

¹⁴ L'immagine dei fiori autunnali raffigura l'abbattimento nel cuore della Dama, ma allude anche alle numerose altre donne con cui Genji aveva una relazione.

¹⁵ In originale: "*mi ni shimu iro no kiekaeri*" in cui l'espressione "*mi ni shimu* (penetrare nell'anima)" si riferisce sia al vento (la tramontana penetra nell'anima) sia al "colore" (*iro*: il colore che penetra nell'anima). Cfr. Fujiwara no Teika: "*Shirotae no/ sode no wakare ni/ tsuyu ochite/ mi ni shimu iro no/ akikaze zo fuku*" (Sul distacco/ delle bianche maniche/ cade la rugiada;/ di un colore che strazia l'animo/ soffia il vento d'autunno. Trad. di Pierantonio Zanotti, Zanotti, 2006, p. 136). Si veda Miyake, 2001, pp. 510-512.

questo mondo effimero, ah che tormento atroce,
ah che amara pena.

Waki Seduto sotto l'ombra di questo bosco, riandavo con la mente al passato e purificavo la mia anima, ed ecco, all'improvviso, apparve una dama di fine bellezza: chi siete Voi?

Shite Mi chiedete chi sono. Dovrei io rivolgerVi lo stesso quesito. Qui vi fu il santuario di campo ove la principessa nominata Sacerdotessa di Ise trascorreva il periodo di purificazione. Tuttavia in seguito cessò tale usanza. Ma oggi, il settimo giorno del nono mese, ricordando il tempo andato, ogni anno, all'insaputa della gente, pulisco questo sacro luogo e celebro il rito dedicato alle divinità. La presenza di un estraneo è sconveniente. Presto, andate via.

Waki No, non occorre badare alla mia persona. Sono una di quelle persone che abbandonarono il mondo, senza alcuna certezza dell'avvenire. Dunque, dite che, in queste rovine, ogni anno lo stesso giorno venite a ricordare il passato. Potrei saperne la ragione?

Shite Fu proprio oggi, il settimo giorno del nono mese, che Hikaru Genji venne a visitare questo santuario. In quel frangente, teneva in mano un po' di rami di sempreverde e li inserì dentro la sacra siepe.¹⁶ Allora, la Dama Rokujō, prontamente:

Presso questa sacra siepe
non c'è neppure un cedro
come insegna;
per quale errore, allora,
avete colto un ramo di sempreverde?¹⁷

Ecco, anche questa poesia fu composta quel giorno.

Waki Davvero, è una poesia mirabile. E anche il ramo di sempreverde che ora tenete in mano ha lo stesso colore di una volta.

Shite Fate un'osservazione opportuna.

Solo le fronde del sempreverde mantengono il loro colore,

Waki ma sul sentiero all'ombra l'autunno declina,

Shite le foglie, appena colorite, si spargono,

Waki e anche nella landa coperta di gramigna,

Coro il gelo brucia le creste dell'erba;

il santuario nel campo inaridito,

il santuario nel campo desolato,

¹⁶ Cfr. GM, Sakaki: "Era ormai da mesi che Genji non le faceva visita e sarebbe stato imbarazzante pronunciare parole giustificative di circostanza. Pertanto, inserì dentro la cortina un ramo di sempreverde che teneva in mano e disse alla donna: 'Proprio facendomi guidare dal mio sentimento costante come sempreverde, ho osato oltrepassare la siepe proibita. Ma siete così crudele...'"

¹⁷ Sullo scambio tra Genji e Rokujō in questa scena del *Genji monogatari* e su relativi riferimenti e allusioni poetiche, si veda: Sagiyama, 2001.

in questo luogo di struggenti ricordi,
 ecco, tornato, il settimo giorno del nono mese.
 Fragile appare la siepe di sterpi
 intorno al modesto alloggio precario;
 anche adesso del fuoco sacro
 la fioca luce è come scintilla
 della fiamma che arde dentro di me.¹⁸
 Ah, quanto è mesto il santuario,
 quanto è mesto questo santuario.
Waki Ancora, raccontatemi dettagliatamente la storia della Dama
 Rokujō.
Coro Or dunque, la nobildonna chiamata Dama Rokujō
 fu sposa dell'augusto fratello dell'imperatore Kiritsubo,
 conosciuto come Precedente Principe al trono,
 e, come fragranza del fiore in piena esuberanza,
 splendida sembrava la sua ventura
 legata con profondo amore al suo consorte, eppure
Shite è il destino dell'incontro umano
 che sfocia nella separazione,
Coro svegliata dal sogno di questo mondo perituro,
 il principe si dipartì lasciandola indietro.
Shite Non poté restare sì immersa nelle lacrime,
Coro ardito osò Hikaru Genji
 frequentarla di nascosto,
Shite ma, inspiegabilmente, il cuore dell'uomo cambiò
Coro e radi si fecero gli incontri;
Coro eppure tanto crudele non divenne il suo animo
 e verso il lontano santuario tra i campi s'inoltrò;
 ah, quanto gli struggeva il cuore.
 I fiori autunnali erano tutti appassiti
 e fiocchi e rarefatti i canti degli insetti,
 persino il vento che soffiava tra i pini
 sibilava mesto lungo il sentiero;
 infinita la tristezza dell'autunno.¹⁹
 Dunque il principe Genji fin qui venne
 e affettuoso rivolse le parole alla Dama;

¹⁸ Si veda la nota 11. Inoltre: "La capanna dove si teneva acceso il fuoco sacro emanava una fioca luce; si sentiva poca presenza umana e regnava il silenzio." (*GM, Sakaki*).

¹⁹ *GM, Sakaki*: "Intanto l'imperatore abdicatario, benché non si trattasse di una malattia grave, aveva una indisposizione di cui soffriva ogni tanto. Pertanto Genji non riusciva a trovare pace nel cuore. Ma gli dispiaceva che la Dama Rokujō lo considerasse crudele e temeva che la gente lo giudicasse insensibile. Così, si risolse a recarsi al santuario di campo. [...] Appena entrato nella campagna lontana dalla città, provò uno struggimento profondo. I fiori autunnali erano tutti appassiti e nella landa ricoperta di gramigna i canti degli insetti erano fiocchi e rarefatti, cui rispondeva mesto il vento che soffiava tra i pini; si sentiva a tratti il suono indistinto di qualche strumento musicale, provocando un incanto seducente".

i versi scambiati quali stille di rugiada,
 quanto struggimento permeava il loro cuore.
Shite Quindi il rito di purificazione al fiume Katsura;²⁰
Coro tra le crespe delle onde candide come strisce votive,
 alla deriva come erba galleggiante,
 lasciandosi trascinare dalla corrente dell'anima,²¹
 la Dama si diresse verso il fiume Suzuka;
 "dalle onde di numerose rapide, se sono bagnata o no,
 chi mai volgerà tal pensiero al lontano Ise";²²
 con questi versi, accompagnando la Sacerdotessa,
 seppure una decisione senza precedente,²³
 madre con figlia partirono per la reggia di Take;²⁴
 quant'era profonda l'amarezza nel suo cuore.
Coro Invero, ascoltando la storia
 noto in Voi un non so che di straordinario;
 rivelatemi il Vostro nome.
Shite Vano rivelare il nome di una persona sì futile,
 che, eppure, per mia vergogna,
 potrebbe raggiungere altrui orecchie.
 Orbene, consideratemi senza nome,
 una persona ormai scomparsa,
 e pregate per me.
Coro Dite d'essere una persona scomparsa,
 che mistero, allora
 da questo mondo
Shite mi dipartii nel lontano passato
 e rimase solo il nome di
Coro Dama Rokujō,
Shite che sono io.
Coro Vento autunnale di crepuscolo,
 luna serale tra le fronde del bosco,
 la luce fioca filtra sotto gli alberi
 ove due colonne del portale
 di legno scuro

²⁰ *Ibidem*: "Il sedicesimo giorno, presso il fiume Katsura si svolse il rito di purificazione [della Sacerdotessa, figlia di Rokujō]".

²¹ Cfr. Ono no Komachi: "Immersa come sono nello sconforto,/ estirperei l'amara radice di questo destino,/ e come erba galleggiante,/ se ci fosse un'acqua che mi invita,/ mi lascerei trascinare via lontano." *Kokinshū* n. 938, Sagiya, 2000, p. 560.

²² GM, *Sakaki*, una poesia della dama Rokujō in risposta a quella di Genji: "Presso il fiume Suzuka,/ dalle onde di numerose rapide,/ se sono bagnata o no;/ chi mai volgerà tal pensiero/ fino al lontano Ise?".

²³ *Ibidem*: "La gente, considerandola [il fatto che la madre accompagnasse la figlia Sacerdotessa] una decisione senza precedente, avrebbe tessuto vari commenti, o con biasimo, o con compassione".

²⁴ Sito della residenza della principessa nominata Sacerdotessa di Ise.

nascosero la sagoma della donna
che si dileguò senza traccia,
che svanì senza traccia.

Ai Sono abitante di questa zona. Oggi, poiché si celebra il rito dedicato alle divinità presso il santuario di campo, penso di affrettarmi a presenziare. Ah, di solito c'è tanta gente, ma oggi non vedo neppure un peregrino; che aria desolata. Ma, ecco, trovo un monaco sconosciuto. Da dove venite e per dove andate? Come vi fermate qui?

Waki Sono un monaco errante. Siete residente in questa zona?

Ai Infatti. Abito qui.

Waki Allora, Vi prego di entrare: vorrei rivolgerVi una domanda.

Ai D'accordo. Dunque, quale è la domanda che volete rivolgermi?

Waki Temo che la mia richiesta Vi sorprenda, ma sull'origine di questo santuario e sulle vicende della Dama Rokujō immagino ci siano parecchie storie. Se ne siete al corrente, Vi prego di raccontarmele.

Ai Davvero, la Vostra richiesta mi sorprende. Seppure abiti nelle vicinanze, non conosco i dettagli di tali faccende. Tuttavia, Vi racconterò ciò di cui sono venuto a conoscenza.

Waki Ve ne sarei riconoscente.

Ai Innanzitutto, si dice che questo santuario di campo fosse l'abitazione provvisoria, nei tempi antichi, della principessa nominata Sacerdotessa di Ise, che vi passava un periodo della purificazione. Cioè, qui si purificava il corpo e l'anima, poi si sottoponeva all'abluzione presso il fiume Katsura, e, recandosi a Ise, si stabiliva alla reggia di Take. Dunque, dicono che una volta una principessa, figlia del precedente principe al trono, nominata sacerdotessa di Ise, si trasferì in questo santuario. Anche sua madre, Dama Rokujō, vi venne accompagnando la figlia, perché, dopo la scomparsa dell'augusto consorte, ricevette l'amore di Hikaru Genji e il loro legame sembrava profondo, ma poi egli cominciò ad allontanarsi dalla nobildonna; nella fragilità tipica delle donne, pensò che, dato il raffreddamento del sentimento dell'uomo, sarebbe stato inutile restare alla capitale e così, decisa di recarsi a Ise insieme con la principessa sua figlia, prese alloggio qui in questo santuario. Il principe Genji venne a sapere ciò e, non volendo essere tanto crudele verso la Dama, con l'intento di incontrarla ancora una volta e di consolarle il cuore affranto, il settimo giorno del nono mese giunse a questo sacro luogo. Pur tuttavia, trattandosi di un ambito di purificazione, non gli fu concesso di entrare dentro la siepe di recinzione. In quel momento, teneva in mano un po' di rami di sempreverde e li inserì dentro la siepe. Vedendoli, la Dama Rokujō, prontamente compose e recitò:

Presso questa sacra siepe
non c'è neppure un cedro
come insegna;
per quale errore, allora,
avete colto un ramo di sempreverde?

Al che Genji rispose:

È l'ornamento alla chioma della fanciulla
consacrata alla divinità, pensai:
sì attratto dal profumo
del sempreverde,
venni a cercarlo e ne colsi un ramo.²⁵

Anche all'alba, nel momento della separazione, si scambiarono delle poesie e Genji, facendosi coraggio, se ne andò.²⁶ Dunque anche la Dama Rokujō lasciò il santuario per recarsi a Ise, insieme alla principessa sua figlia. Così si racconta, ma le vicende del principe Genji sono argomenti discussi tra le persone altolocate e uno come me non ne conosce i particolari. Ecco ciò che sentimmo narrare, ma mi chiedo perché vogliate saperlo.

Waki Vi ringrazio per il racconto minuzioso. Vi spiego ora il motivo della mia curiosità. Prima di Voi, da non so dove apparve una donna con cui scambiai delle parole. Mi raccontò le vicende della Dama Rokujō minuziosamente come avete fatto Voi e, appena disse di essere lei stessa la Dama, scomparve dalla mia vista presso il portale.

Ai È incredibile. Dite una cosa veramente straordinaria. Senza dubbio, deve essere la Dama Rokujō. Ciò perché il giorno in cui Genji venne qui fu proprio il settimo giorno del nono mese, come oggi. In particolare, poiché dicono che lo spirito della Dama fosse terribile, penso che forse tuttora rimanga attaccato a questo mondo oppure vi sia tornato per la nostalgia del tempo passato. Se anche a Voi sembra così, prego, restate qui per un po' di tempo e, recitando i sutra preziosi, pregate per l'anima della Dama Rokujō.

Waki Resterò qui per un po' di tempo e, recitando i sutra preziosi, pregherò per l'anima della nobildonna.

Ai Se posso esserVi ancora utile, non esitate a chiamarmi.

Waki Conterò sul Vostro aiuto.

Ai Siatene sicuro.

Waki Stendo la manica della veste di muschio²⁷
all'ombra del bosco,
con la veste del muschio all'ombra del bosco,
sul giaciglio d'erba dallo stesso colore,

²⁵ Nel *GM*, *Sakaki*, il primo verso suona: "Qui dimora una fanciulla".

²⁶ *GM*, *Sakaki*: "Il cielo che gradualmente si schiariva sembrava essere una scenografia appositamente creata. Genji compose: 'Gli addii all'alba/ sono sempre roridi/ della rugiada lacrimosa,/ ma mai visto un cielo/ d'autunno come stamani'. Non poteva risolversi ad andarsene e indugiava stringendo le mani della Dama con molta tenerezza. [...] Rokujō replicò: 'Gli addii d'autunno/ sogliono di per sé/ essere tristi; non unirvi/ il tuo lamento,/ grillo nei campi'. Genji provava tanti rimorsi e rimpianti, ma ormai non poteva farci niente e, imbarazzato dalla luce dell'alba, se ne andò. La strada di ritorno era bagnata di rugiada e di lacrime".

²⁷ Espressione aulica che indica la tonaca del monaco.

spiegando i pensieri al passato
 per tutta la notte,
 prego per l'anima della nobildonna,
 recito la preghiera per la nobildonna.
Shite Al santuario di campo sulle ruote di un carro
 adorno di mille fiori d'autunno,
 anch'io al passato, girando, eccomi tornata.
Waki Che meraviglia:
 nei fiochi raggi di luna sento i fievoli rumori
 delle ruote che s'avvicinano,
 ed ecco, vedo la cortina di seta
 di un carro trainato da un bue;²⁸
 non attendevo tale visione.
 Or dunque, senza dubbio
 siete la Dama Rokujō.
 Ma perché su questo carro?
Shite La Vostra domanda sul carro
 mi rammenta quel lontano giorno,
 alla festa del Santuario di Kamo,
 quando scoppiò la contesa al posto delle carrozze.
 Di proprietà ignota,
Waki s'erano assiepati lungo il viale
Shite i carri degli spettatori, tra i quali spiccava
 il veicolo della Dama Aoi, la nobildonna più in vista,
Waki che si faceva strada scostando la folla
 tra i gridi dei servitori;
Shite la mia modesta vettura, replicai,
 non ha dove spostarsi, e la tenevo ferma,
Waki allorquando la circondarono
Shite d'improvviso
Coro e, afferrando i timoni,
 la spinsero dietro le carrozze del seguito.
 Invano ero andata ad assistere alla festa,
 vana riconobbi la mia persona.²⁹
 Invero, niente sfugge alla condanna

²⁸ Nel *GM*, *Aoi*, i carri della dama Rokujō e del suo seguito sono descritti così: "C'erano due carri alquanto vecchi, con le raffinate cortine di seta. Le persone vi stavano ritirate dentro e s'intravedevano appena i bordi delle maniche, gli orli delle gonne e i lembi degli abiti, tutti dai colori estremamente belli. Sembrava volessero evitare gli sguardi della gente".

²⁹ *GM*, *Aoi*: "Gli uomini di scorta della Dama Rokujō insistevano che non si potevano scostare le carrozze di una persona di sì alto rango e le difendevano dalle mani dei servitori della Dama Aoi. Ma, da entrambe le parti, si trattava dei giovani alterati dall'effetto del *sake*, la cui rissa era impossibile da sedare. [...] Posteggiarono una dopo l'altra le vetture della Dama Aoi e spinsero dietro i carri del seguito quella di Rokujō, togliendole la visuale. Oltre alla grande umiliazione, l'amareggiava estremamente il fatto che era stata scoperta la sua identità, nonostante le premure di nasconderla".

delle colpe commesse nella vita precedente.
 Sono ancora legata alle ruote inesorabili del carro
 del *karma* che girano incessanti, ah, fin quando?
 Liberatemi dall'ossessione,
 liberatemi dall'ossessione.
Shite Rimembrando il passato, le maniche fiorite
Coro volteggio alla luna che richiama quei giorni.

<Danza *jo no mai*>

Shite Al Santuario di campo anche la luna
 forse ricorda il passato?
Coro Mesti filtrano i raggi
 sulla rugiada del basso fogliame,
 sulla rugiada labile,
Shite come la mia persona
 che cercò asilo, ahimè, in quei giorni lontani
Coro presso questo giardino che serba
Shite l'aria insolita di una volta
Coro ove appare effimera
Shite la siepe di sterpi.³⁰
Coro Spazzando via la rugiada dall'abito,
 lui che giunse a trovarmi
 e io che lo ricevetti, siamo ormai
 sogni dei tempi andati;
 eppure qui, nelle antiche vestigia,
 chi aspetta il grillo col suo limpido richiamo?
 Sibila il vento
 al santuario di campo
 notturno,
 ah, che cari ricordi.³¹

<Danza *ha no mai*>

Coro Questo luogo, sin dalle sue origini,
 è il suolo consacrato alla possente divinità di Ise,
 ma dentro e fuori il portale
 entra ed esce l'ombra smarrita
 nei cicli di vita e morte.
 Forse la divinità non accoglie una tale anima?

³⁰ Si veda la nota 11.

³¹ Si veda la nota 19. Inoltre: "Il vento soffiava gelido. La voce roca del grillo risuonava come volesse accordarsi all'atmosfera del momento e il suo tono, che avrebbe colpito perfino l'anima delle persone senza pensieri, a maggior ragione penetrava nei cuori turbati dei due amanti" (*GM, Sakaki*).

Di nuovo sul carro salendo,
la dimora in fuoco
sarà riuscita a lasciare, valicando
la soglia di roventi illusioni?

BIBLIOGRAFIA

- ABE Akio - AKIYAMA Ken - IMAI Gen'e - SUZUKI Hideo (a cura di), *Genji Monogatari* 1, 2 (*Shinhen Nihon Kotenbungaku zenshū*, 21), 20 voll., Tōkyō, Shōgakukan, 1994, 1995
- Aoi no ue, in Koyama Hiroshi - Satō Ken'ichirō (a cura di), *Yōkyokushū* 2 (*Shinhen Nihon Kotenbungaku zenshū*, 59), Tōkyō, Shōgakukan, 1998, pp. 274-284
- GOFF Janet, *Noh Drama and The Tale of Genji*, Princeton University Press, 1991
- ITŌ Masayoshi, "Kakukyoku kaidai: No no miya", in *Yōkyokushū Ge* (*Shinchō Nihon koten shūsei*), Tōkyō, Shinchōsha, 1988, pp. 450-453
- MIKATA Ken, "Nōhon No no miya no kōzō", in *Nō no rinen to sakuhin*, Tōkyō, Izumi shoin, 1999, pp. 304-308
- MIYAKE Akiko, "Zenchiku no kago ishiki", in *Kabunō no kakuritsu to tenkai*, Tōkyō, Perikansha, 2001, pp. 503-515
- NISHINO Haruo, "Zenchiku no nō", in AA. VV., *Nō no sakusha to sakuhin* (*Iwanami kōza*, *Nō kyōgen* III), Tōkyō, Iwanami shoten, 1987, pp. 203-221
- No no miya, in Sanari Kentarō (a cura di), *Yōkyoku taikan*, vol. IV, Tōkyō, Meiji shoin, 1964, pp. 2405-2420
- No no miya, in Masuda Shōzō - Kobayashi Seki - Hata Hisashi (a cura di), *Nō: Honzetsu to tenkai*, Tōkyō, Ōfūsha, 1977, pp. 19-28
- No no miya, in Itō Masayoshi (a cura di), *Yōkyokushū Ge* (*Shinchō Nihon koten shūsei*), Tōkyō, Shinchōsha, 1988, pp. 65-75
- No no miya, in Koyama Hiroshi - Satō Ken'ichirō (a cura di), *Yōkyokushū* 1 (*Shinhen Nihon Kotenbungaku zenshū*, 58), Tōkyō, Shōgakukan, 1997, pp. 298-310
- No no miya, in Nishino Haruo (a cura di), *Yōkyoku hyakuban* (*Shin Nihon koten bungaku taikai*, 57), Tōkyō, Iwanami shoten, 1998, pp. 623-628
- SAGIYAMA Ikuko, "La funzione della poesia nella società giapponese: il *waka*", *Atti del XXV Convegno Aistugia*, 2001, pp. 543-546
- SAGIYAMA Ikuko, *Kokin waka shū*, Milano, Ariele, 2000
- SAWAI Taizō, "Yōkyoku Shikimi tengu no genwa - mō hitori no Rokujō miyasudokoro, Ikuhōmon'in", *Aichi Daigaku Kokubungaku*, 32, 1992
- SOTOMURA Natsuko, "Nō no sekai to Genji Monogatari - Senkō kayō no sōga to no kanren kara", in AA. VV., *Genji Monogatari kenkyū shūsei*, vol. 14 - *Genji Monogatari kyōjushi*, Tōkyō, Kazama shobō, 2000, pp. 137-176
- ZANOTTI Pierantonio (a cura di), *Fujiwara no Teika, Il Ponte sospeso dei sogni*, Milano, Ariele, 2006
- Zeami Sandō, in Okuda Isao - Omote Akira - Horikiri Minoru - Fukumoto Ichirō (a cura di), *Renga ronshū, Nōgaku ronshū, Hairon shū*, (*Shinhen Nihon Koten bungaku zenshū* 88), Tōkyō, Shōgakukan 2001, pp. 351-370

IL GIAPPONE, UN GIGANTE DAI PIEDI D'ARGILLA

Caterina Salvati Yajima

Premessa

Il titolo del presente articolo è tratto da una definizione del Giappone che trovai da ragazza su un testo di geografia e che mi colpì per l'indecifrabilità del significato, non avendo all'epoca alcuna conoscenza dell'Oriente. Strano destino aver dovuto vivere di persona questa incognita e appurarne la veridicità!

Gli argomenti trattati sono, invece, frutto di ricerche da me effettuate, nel corso del mio lungo soggiorno in Giappone, su articoli di critica sociale pubblicati dal giornale *Asahi Shinbun* e programmi televisivi a stampo sociale.

Di particolare rilievo nella scelta del tema è stata la lettura del bestseller 2006, *国家の品格 - Dignità di uno Stato*, di Masahiko Fujiwara, del quale parlerò nella sezione "Un'intervista".

Negli anni '70 il Giappone si era finalmente ripreso dalla sconfitta della Seconda Guerra Mondiale, sviluppandosi economicamente e costruendo con estremo impegno un nuovo stato tecnologicamente avanzato.

Tuttavia, una volta realizzato il suo sogno, aveva iniziato a perdere le motivazioni che lo avevano reso così potente, lasciando le nuove generazioni nell'incertezza e alla ricerca di un goal nazionale alternativo inesistente. Così cominciava una crisi che continua ormai da più di 10 anni e che il governo cerca di fronteggiare con riforme sull'economia e sull'istruzione, riforme che, senza apportare quei risanamenti tanto agognati, spingono il Paese sempre più in un labirinto di caos, distruggendo allo stesso tempo la cultura e le tradizioni.

Ne sono prove evidenti i problemi sociali che attualmente dilanano il Giappone e i più gravi sono certamente: Hikikomori, "Violenza minorile", Freeter, Neet e quello drammaticissimo dei suicidi.

Hikikomori

Secondo una ricerca del Ministero dell'Igiene e della Salute, oggi in Giappone si contano 100.000 casi di Hikikomori, ma la realtà sembra superi di gran lunga le statistiche, considerando gli innumerevoli casi isolati non registrati. Si tratta di giovani che soffrono la discrepanza tra [建前 *Tatema* - principio] e [本音 *hon*ne - personalità] e reagiscono alla pressione sociale isolandosi nella propria camera per periodi che vanno da un minimo di sei mesi ad anni e, addirittura, decine d'anni. Non hanno amici e trascorrono le loro giornate sonnecchiando, mentre di notte stanno davanti alla TV, al computer o, semplicemente, a fissare le pareti.

I primi sintomi del disagio si avvertono con improvvisi sbalzi d'umore e, conseguentemente, il rifiuto della scuola.

Per comprenderne le cause bisogna conoscere il sistema scolastico giapponese. In questo Paese la pressione al successo e la coscienza competitiva cominciano già nella prima infanzia, quando i piccoli sono costretti a competere negli esami d'ammissione per il privilegio di frequentare gli asili migliori che permetteranno loro di poter accedere a scuole di prestigio e, poi, all'università, per il cui esame d'ammissione molti sono costretti a studi intensivi durante gli ultimi anni di scuola superiore.

L'eccessiva enfasi data alla competizione e l'estremo impegno nel soddisfare le aspettative familiari costringono i ragazzi ad uno stress psicologico di gran lunga superiore alla loro realtà psico-fisica. Dopo la scuola, nei fine-settimana e, persino, durante le vacanze primaverili, estive ed invernali, la maggior parte dei ragazzi giapponesi si rinchioda in centri di preparazione alle scuole superiori o è subissata da attività di circoli che impediscono loro una tregua e, addirittura, un dialogo con la famiglia. Molti di essi non hanno mai avuto una conversazione con la famiglia che non fosse legata ad argomenti scolastici. Nel 1996, lo stesso Ministero dell'Istruzione si era reso conto delle condizioni disumane dei ragazzi e aveva tentato di alleggerirne il peso riducendo a 5 giorni la settimana scolastica, ma sembra fosse già tardi.

Oltre allo studio, un'ulteriore fonte di stress deriva dal difficile rapporto con i compagni, spesso condizionati da casi estremi di molestia o prepotenza (いじめ), per motivi banali legati all'aspetto fisico (sovrappeso o, addirittura, acne), a problemi di abilità nello studio o nello sport, o, ancora, etnici e, finanche, per esperienza di vita all'estero.

Il ragazzo preso di mira viene molestato da un gruppo di compagni, che diviene man mano più numeroso fino a comprendere tutta la classe, tanto da rendergli traumatico frequentare la scuola. A quel punto, la famiglia, per evitare che la situazione si drammatizzi maggiormente (i casi di suicidio giovanile erano frequenti fino a poco tempo fa), cerca di proteggere il figlio nelle mura domestiche, che finiranno per diventare il suo rifugio per lungo tempo.

Violenza minorile domestica

Rappresenta una nuova realtà, anche questa causata da incompetenza educativa, mai riscontratasi precedentemente e, soprattutto, peculiare in Giappone.

I maltrattamenti e i casi di violenza da parte dei genitori nei confronti dei figli non sono una novità oggi giorno neanche in Europa o in America, ma il problema inverso ritengo sia abbastanza raro da noi! I casi di ragazzi che maltrattano e, spesso, uccidono i genitori, in Giappone sono all'ordine del giorno.

Dando uno sguardo alla società giapponese attuale, ne scopriremo le cause. In seguito al boom economico degli anni '70, in Giappone è venuta a mancare la ripartizione tradizionale dei ruoli all'interno della famiglia. Il padre si reca al lavoro la mattina prestissimo e rincasa tardissimo, per ben 6 giorni alla settimana, sfinendosi in modo tale da trascorrere la domenica e i giorni di vacanza nell'ozio più assoluto. Nella maggior parte delle famiglie giapponesi, pertanto, la casa viene completamente gestita dalla figura materna, mentre quella paterna è quasi del tutto inesistente. Persino l'educazione dei figli è monopolizzata dalla madre che,

nella prima età del bambino, pecca di un eccessivo senso di protezione, causando, in seguito, totale dipendenza, ritardo nella maturità e soprattutto incompatibilità sociale. La campana di vetro, però, verrà infranta allorché il ragazzo comincerà a frequentare le scuole medie. Da quel momento, la madre tenderà a pretendere un impegno scolastico sempre maggiore, avvalendosi di minacce psicologiche. Scatta così la reazione violenta da parte del giovane che, non potendo accettare in prima persona i propri insuccessi e il tradimento delle aspettative materne, approfitta dell'assenza paterna e scarica le frustrazioni sulla madre e/o oggetti della casa.

Freeter e Neet

Su influenza americana l'economia giapponese si è spostata sul principio di mercato azionario e sulla competitività, abolendo le tradizionali relazioni all'interno delle imprese tra dirigente e impiegato e favorendo, in tal modo, il ruolo di capo indiscusso dell'impresa, che col gioco del rendimento e della produttività, emana sentenze di licenziamento e/o taglio di salario. Sempre per il profitto aziendale si è sviluppata la tendenza di evitare l'impiegato a contratto a favore dei lavoratori saltuari che, attualmente, risultano essere un terzo della forza lavorativa. I lavoratori part-time guadagnano la metà di quelli a contratto e, inoltre, l'impresa non è tenuta ai sussidi che, altrimenti, inciderebbero sulle spese del personale.

Da questa trasformazione aziendale e crisi lavorativa nascono i *freeter*. Il termine, creato da un misto dell'inglese *free* e del Tedesco *arbeitslosigkeit* sta ad indicare giovani che, dopo aver tanto studiato e raggiunto l'agognato diploma o laurea, si trovano ad affrontare il nuovo mercato del lavoro senza poter realizzare il proprio sogno, limitandosi così a passare da un lavoretto ad un altro. Attualmente 2.170.000, i *freeter* si dividono in tre categorie principali: coloro che vivono alla giornata in attesa di trovare un lavoro fisso soddisfacente, i sognatori e gli immotivati.

La crisi del mondo del lavoro, inoltre, risulta essere una delle cause del basso rendimento scolastico che si avverte nelle scuole odierne. La sfiducia negli studi, che non garantiscono come una volta una dignitosa carriera, genera i *neet*, cioè coloro che abbandonano la scuola e disdegnano qualsiasi tipo di occupazione. Il termine viene dall'inglese "Not in Education, Employment or Training" e oggi se ne contano circa 820.000 in una sfera tra i 15 e i 34 anni.

Sempre nel mondo giovanile un altro caso attuale è la prostituzione delle liceali: ragazze di scuola media e superiore che tramite chiamate sui cellulari barattano indumenti personali, pose erotiche e, il più delle volte, anche il proprio corpo col denaro o altro. Il drammatico è che non sussiste in loro la coscienza di fare qualcosa di male! Addirittura, tempo fa, in un'intervista televisiva, una quindicenne affermava: "Se lo facesse mio padre me la prendere; ma io mi venderò solo fino a 20 anni, poi mi sposerò e diventerò una buona madre".

Suicidi

I mutamenti avvenuti nell'ambito delle condizioni di lavoro hanno provocato, soprattutto, il problema sociale più grave oggi in questo Paese: i suicidi.

Con il record di oltre 30.000 casi annuali, attualmente il Giappone è al decimo

posto nel mondo e al primo tra i Paesi industrializzati.

Accanto ai sistemi classici di volo dai palazzi o salto sui binari, navigando su internet, scopriamo anche inquietanti homepage che invitano al suicidio collettivo.

A scegliere questa strada sono principalmente i 30~40enni e tra le cause più frequenti troviamo il licenziamento e le eccessive ore di lavoro straordinario finalizzate a dare quel rendimento e quella produttività necessari al mantenimento del posto di lavoro.

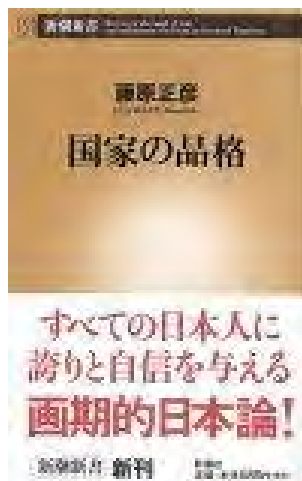
Tutti questi fattori qui annoverati sono segnali d'allarme da non trascurare!! È ora che il Giappone si renda conto che potrà risanarsi e riprendere le proprie forze, solo se ritrova l'etica morale di una volta, quello spirito che lo aveva sostenuto durante la ricostruzione e che oggi potrebbe assicurare il suo prossimo goal, il risanamento sociale. Questa è la morale della storia racchiusa nella parte conclusiva dell'esplosivo bestseller di Masahiko Fujiwara.

Un'intervista

Masahiko Fujiwara, nato nell'ex-Manciuria il 9 luglio 1943 da Jiro Nitta e Tei Fujiwara, entrambi scrittori di successo, è un matematico più noto come saggista. La sua carriera di scrittore risale al 1978 con il premiato “若き数学者のアメリカ Wakaki sugakusha no America”, un diario sul biennio trascorso all'Università del Colorado come professore associato. Sempre di suo pugno sono tra l'altro: “遥かなるケンブリッジ—数学者のイギリス Harukanaru Kenburiji: Ichi sugakusha no Igrisu, 1994”, nel quale racconta la sua esperienza di professore all'Università di Cambridge, e il recente “この国のけじめ Distinzione di questo Paese, 2006”.

La sua fama di scrittore è esplosa, tuttavia, con “国家の品格 Kokka no Hinkaku, 2005”, che secondo il Time Asia, rappresenta il secondo bestseller della prima metà del 2006. In questo libro, traducibile in italiano “Dignità di uno Stato”, l'autore attacca in modo spietato le recenti riforme economiche e scolastiche condizionate dalla tendenza alla globalizzazione e americanizzazione e sostiene che per la salvezza del Giappone è necessario rivalutare le antiche virtù morali che egli racchiude nello spirito del Bushidō.

Lascio la parola al prof. Fujiwara riportando qui di seguito la traduzione dell'intervista (in appendice l'originale) concessami nel suo studio presso l'Università femminile di Ochanomizu, dove attualmente copre la carica di professore di matematica.



D: Prof. Fujiwara, cosa ha spinto un matematico a trattare problemi sociali?

R: In qualità di matematico ho insegnato presso università americane ed inglesi e almeno nel campo della matematica ho potuto osservare che la logica sia essenziale. Tuttavia, ho scoperto a mano a mano che, pur avendo una funzione principale nella matematica, la logica non basta nella vita.

Tengo a precisare che negli ultimi 200~300 anni il mondo è stato dominato dall'Europa e, in seguito, dall'America e, per quanto l'Africa e l'Asia abbiano fatto resistenza, la dominazione non è cessata.

Per capirne il perché dobbiamo risalire alla rivoluzione industriale che ha dato potere e armi. Questa, generata dalla precedente rivoluzione scientifica di Newton ed altri, in Europa aveva trovato campo fertile in quanto la riforma religiosa e il Rinascimento avevano portato alla luce "logica", "raziocinio" e "ragione". Cosa che non era avvenuto in Giappone. Così una volta realizzati questi concetti è stato facile per l'Europa dominare il mondo e, in seguito alla rivoluzione industriale, sviluppare una civiltà materialista il cui trionfo si è dimostrato eclatante. Così, la tecnologia scientifica, il Jet, il computer, lo Shinkansen rappresentano tutti il concetto logico e, di conseguenza, gli Europei, gli Americani e il resto del mondo, hanno cominciato a basarsi sulla logica, sviluppando lo spirito razionale con la convinzione che rifacendosi alla ragione tutto potesse filare liscio. Questo costituisce il punto di partenza del mio pensiero! Oggi tutti i Paesi avanzati si trovano ad affrontare i medesimi problemi: ad esempio, i bambini non leggono libri. I miei colleghi italiani, inglesi, tedeschi e americani sostengono che nei loro Paesi i giovani non leggono. Come anche in Giappone, i bambini di oggi sono negati in chimica e matematica. Peggio ancora, sono aumentati i ragazzi travati e i problemi sociali. Tutto il mondo è angosciato da questi sintomi!!! Nessuno ne comprende il perché e, pur riflettendoci, non se ne viene a capo. Oggi si venera il denaro e dovunque non si considera altro che il profitto del Paese e l'interesse statale. Senza eccezioni! In Italia, in Francia, in Inghilterra, in America, in Russia, in Cina e dovunque il pensiero va solo agli interessi materiali: così è diventato il nostro mondo!

Dov'è il problema? È nella logica, nel raziocinio e nella ragione che non possiamo e non dobbiamo eliminare perché altrimenti distruggeremmo anche la nostra civiltà ma dovremmo ridimensionare e, soprattutto, realizzare che l'Uomo non può andare avanti solo con questi.

In Giappone, ad esempio, dovremmo ritornare a quei valori nazionali che esistevano in passato: il senso estetico, l'armonia che si avvertiva ascoltando gli insetti, la malinconia dell'autunno, la caducità della vita, ad esempio. O ancora, la sensibilità del bello che commuove, il senso estetico, il mutarsi delle cose, il riscontrare la bellezza nell'effimero. Faccio un esempio: in autunno i giapponesi si recano in montagna ad ammirare le foglie rosse e si fermano alle terme. Il nostro cuore viene rapito dagli ultimi momenti di splendore e bellezza delle foglie che a momenti cadranno morte. Così anche per i ciliegi, i cui fiori li rendono belli per soli 5 giorni all'anno e per i restanti 360 giorni sono alberi qualsiasi. Ma quei 5 giorni sono meravigliosi e nella loro stessa brevità ne cogliamo la bellezza. La nostra

vita si collega e si ritrova in tale caducità. A tale sensibilità aggiungo la “forma” che risale allo spirito del “Bushidō” quale lo spirito cavalleresco in Europa. L’orrore per la viltà, l’onestà e l’amore professati dal Cristianesimo sono presenti anche nello spirito del Bushidō. Soprattutto l’orrore per la viltà e “il senso della compassione” ne sono, secondo il grande studioso cristiano, Inazo Nitobe [*Inazo Nitobe (1862~1933), autore di “Bushido, l’anima del Giappone” (NDT)], il centro vitale. Il senso della compassione sta nella pietà e nella commozione verso il debole e appunto questa sensibilità è proprio del Bushidō. Nel Giappone del passato, senza un forte credo religioso, il criterio di giudizio era nello spirito del Bushidō. Il Giappone era un Paese eccezionalmente dotato di valori morali quali l’onestà, l’amore, la dignità, la vergogna, il rifiuto della viltà e la stessa pietà. Quando nel 1549 il missionario Francesco Saverio venne in Giappone si meravigliò di cotanto valore morale riscontrato nei giapponesi. E anche altri missionari! Il Giappone era il “numero uno” tra i Paesi di diversa religione. Il nostro Paese era così già prima del Bushidō: un Paese dai radicati valori morali, dove si aveva rispetto per gli anziani, non si diceva il falso, non si tradivano gli amici e si provava pietà verso i deboli. Tutto questo lo stiamo perdendo a causa della logica, del razionismo, dell’efficienza e del rendimento o, piuttosto, quell’efficienza e quel rendimento professati dall’America. Tale pericolo non è limitato solo al Giappone ma incombe su tutto il mondo e, in particolare, la “globalizzazione”, questo voler uniformare tutto il mondo all’americana, e voler rendere la lingua inglese universale! Sarebbe preferibile distruggere il mondo!! È imperdonabile!!! Rendere la lingua di un Paese l’unica lingua universale, o la cultura di un Paese l’unica nel mondo non è giusto. Semplifico con un esempio questo scempio: il tulipano è un fiore bellissimo ma vi immaginate un mondo fatto solo di tulipani? Per me questo mondo farebbe meglio a scomparire! Il Paese dove vai ha un suo fiore caratteristico e lì è il bello! Ogni Paese, ogni popolo, per esempio in Italia, ogni regione ha la sua cultura, la sua tradizione, la sua cucina e la sensibilità della sua gente: questa è la bellezza del nostro mondo! Rispettare, stimare e coltivare tutto questo rappresenta il “localismo”; Il 21esimo secolo dovrebbe essere caratterizzato non dalla “globalizzazione” strategica americana bensì dal “localismo”: ogni Paese, popolo e regione dovrebbero rafforzare finanche il proprio dialetto e tutto il mondo rispettarlo. Probabilmente questa teoria risulta inutile e di basso rendimento ma non hanno maggior valore i principi culturali generatisi e tramandati da ciascun Paese, razza e regione? In qualsiasi Paese vai, c’è una tradizione. Una volta distruttala non rimane più nulla. In particolar modo la globalizzazione è una strategia che l’America ha imboccato una volta terminata la guerra fredda e sta sconvolgendo tutto il mondo. Il Giappone, divenuto una colonia americana, vive il pericolo più incombente. Io ho tanti amici in America e anche in Inghilterra ma mi sono sentito in dovere di contestare perché gli anglosassoni stanno veramente esagerando!

D: Nel Suo libro, compare spesso il termine “Ōbei” (Europa e America). Volendo specificare, per Europa a quale Paese in particolare si riferisce?

R: Be’, in Europa la nazione che maggiormente ha svolto un ruolo dominante è stata l’Inghilterra e, appunto per questo, oggi tutto il mondo studia l’inglese. L’inglese è la lingua dei dominatori. Anticamente lo era il latino e sia nel francese che nell’inglese ne ritroviamo tracce. L’astratto è d’origine latina, l’insignificante è di provenienza germanica. Il latino aveva dominato nel campo accademico mentre oggi l’inglese vuol diventare la lingua ufficiale universale. Bisogna assolutamente impedirlo!!! Nella sfera economica, l’economia di

mercato all'americana, l'America è libera di svilupparla! Ma, nei Paesi cattolici sussiste un sistema propriamente cattolico, in Germania troviamo un sistema capitalista tedesco, in Russia c'è un mondo ortodosso russo e, pertanto, dovrebbero regolarsi di conseguenza. In Giappone c'è il capitalismo giapponese. Uniformare tutto è una tendenza che mi sento di dover contrastare.

D: Sono rimasta sorpresa nello scoprire che prossimamente l'inglese sarà introdotto nelle scuole elementari pubbliche. 30 anni fa nelle scuole elementari italiane il latino divenne gradualmente materia facoltativa e in seguito eliminato e come risultato venne a mancare la base della nostra lingua. Il Giappone si ritroverà nello stesso pericolo se lo studio del giapponese verrà ridotto a favore dell'inglese?

R: Sì, c'è questo pericolo! Ad eccezione di Paesi quali Singapore o il Belgio dove è necessaria la conoscenza di più lingue, laddove, come in Italia o in Giappone, basta la propria, ritengo che nelle scuole elementari dovrebbe essere studiata solo quella. Innanzitutto è necessario apprendere la propria lingua, e rafforzare le proprie radici a contatto con la cultura, la tradizione, la sensibilità e la letteratura a cui il proprio Paese ha dato vita e che ha tramandato fino ad oggi. Faccio un esempio: un individuo che possiede un grado di conoscenza del giapponese equivalente al 50% e dell'inglese al 50% non ha futuro. È necessario il 100%!!! 100% inglese e 0% giapponese è accettabile ma non credetevi che sommando due 50% si arrivi al 100%: è un'idiozia! Una volta che sarà introdotto l'inglese nelle scuole, avremo un 80% di giapponese e 20% d'inglese e sarà un errore. Le scuole elementari hanno il dovere di creare un individuo al 100% e questo vale in tutto il mondo.

D: Secondo Lei, come si potrebbero rivalutare la sensibilità e la tradizione giapponesi?

R: Mah, non è facile far comprendere l'importanza della tradizione. Prendiamo il caso attualissimo della discendenza imperiale: fino ad ora c'è sempre stato solo il discendente maschio ma perché non permettere anche a una donna di ereditare il trono? Razionalmente parlando è possibile ma significherebbe cancellare una tradizione di 2000 anni! La tradizione scavalca sempre la logica. Quando insegnavo all'Università di Cambridge, a una cena ci fu servito un cigno e il collega seduto di fronte mi chiese se sapessi a chi appartenesse quel cigno. Risposi che probabilmente l'avevano catturato nei dintorni ma lui contestò affermando che tutti i cigni d'Inghilterra appartengono alla regina. "Ma da quando credete a quest'idiozia?" lo schernii. Lui, tutto paonazzo e impettito, mi rispose: "Dal 12esimo secolo!". Ora questa teoria del cigno proprietà della regina non può essere valutata logicamente né mediante raziocinio o ragione ma preservando una tradizione di 900 anni l'Inghilterra, a mio parere, si dimostra una nazione matura.

Tutti noi abbiamo bisogno di un credo in qualcosa, che sia una divinità, una tradizione o, nel caso del Giappone antico, nella natura, quella natura di gran lunga più maestosa dell'Uomo. Il credo inglese più che nella religione si ritrova nella tradizione. Un popolo senza credo è nullo! Tuttavia, oggi tutto si rifà alla logica: la discendenza imperiale a una donna, l'inglese nelle scuole elementari e così via... Come ho accennato nel mio libro, la logica, tuttavia, ha un buco nero. Sintetizzando, nella logica, si procede da A a B, da B a C fino a Z dove Z è il risultato e A è il punto di partenza. La logica, quindi, parte da A e, seguendo la catena logica, si giunge a Z. Tuttavia, essendo A il punto di partenza, prima non troviamo alcuna freccia! Ciò significa che ipoteticamente A si sceglie sempre in base alla sensibilità, l'educazione o il credo religioso in base all'educazione ricevuta dai genitori,

all'ambiente in cui si cresce, alla tradizione e alla provenienza, alle letture dell'infanzia, alle esperienze vissute, all'influenza dei professori o altre persone frequentate. Non basta basarsi sulla logica. Bisogna scegliere bene il punto di partenza.

D: Ultimamente ho vissuto una terribile esperienza. In occasione della visita a un asilo per mia figlia, la direttrice mi ha chiesto il motivo della scelta del suo istituto in quanto, essendo io straniera, sarebbe stato meglio iscriverla in un asilo dove si studiasse l'inglese che in futuro sarebbe valso più del giapponese. Sentirmi dire questo mi ha davvero scioccata!!! Devo confessare di essermi chiesta il significato della mia scelta negli studi. Allora è proprio così: i giapponesi sono protesi verso l'inglese! Ma, come scrive Lei, professore, più della conoscenza linguistica vale il contenuto.

R: Il dilemma è "in che modo ricostruire". La risposta è solo nell'istruzione. Quindi, bisogna studiare come istruire i ragazzi e questo si rivolge all'istruzione elementare. Bisognerebbe aumentare le ore di "giapponese" per dare spazio alla lettura. Questa è la sorgente della conoscenza. I giapponesi, sia insegnanti che genitori, hanno dimenticato come insegnare la tradizione, i valori e la sensibilità del Bushidō a causa dei 60 anni di americanizzazione. Per rivalutare tutto è necessario che le scuole diano spazio allo studio delle poesie, dei canti e della letteratura facendo memorizzare anche senza capirne il significato pur di abituare i ragazzi al ritmo armonioso della lingua. Che insegnanti e genitori sgridino o facciano polemica non serve a nulla! Piuttosto porgiamo ai bambini un romanzo o una favola che possa colmare il loro giovane cuore di commozione e amore! Solo così in Giappone si potrebbe avere una società bella e sana, un modello per tutto il mondo. Con il supporto scolastico, i ragazzi s'interesserebbero alla lettura trascurando la TV e diminuirebbero i problemi sociali. Una volta apertosi ai rapporti internazionali nel periodo Meiji il Giappone aveva impiegato appena 37 anni per sconfiggere la potentissima armata sovietica e questo miracolo era dovuto all'alto tasso di alfabetismo (50% rispetto al 20~25% inglese!). Tralasciando il discorso bellico, se oggi il Paese è debole lo si deve al disinteresse nazionale per la lettura e lo stress e i problemi psicologici sono dovuti al distacco da questa. Dobbiamo insegnare ai ragazzi il piacere della lettura e solo così potremo allontanarli da altri interessi vacui quale la TV. La politica e la riforma economica non potranno salvarci! La vita sarà più dolce ma lo spirito giapponese non tornerà! È importante riprendere le belle opere letterarie e attraverso queste scoprire i sentimenti.

D: Professore, a proposito di "情緒 Josho" (sensibilità), il distacco dei giapponesi dalla natura è dovuto alla trasformazione del Giappone in un mondo di cemento? Il concetto della caducità della vita di cui Lei parlava si rifà a un periodo in cui il rapporto con la natura era profondo ma oggi, purtroppo, si va sotto ai ciliegi in primavera o sotto gli aceri in autunno per divertirsi solo; non crede?

R: In questi ultimi 30~40 anni il Giappone si è trasformato incredibilmente. Ritengo che la metropoli giapponese sia la peggiore del mondo: una giungla di cemento. Non riesco a capire come mai i giapponesi, amanti dell'estetica, abbiano potuto fare tale scempio? Guardando dal finestrino di uno Shinkansen, non si vede altro che insegne pubblicitarie: che orrore!

Sì, I giapponesi erano tutt'uno con la natura. Questo connubio creava la nostra sensibilità; l'amore per la pace, l'umiltà, la mancanza di aggressività erano dovuti proprio a questo legame con la natura: l'Uomo riconosceva la propria debolezza al cospetto della natura e, pertanto, non poteva provare orgoglio né arroganza. Un concetto che avremmo

dovuto impartire agli altri popoli! Per esempio, in Europa e in America la natura viene dominata per la prosperità dell'Uomo mentre in Giappone neanche nei tempi antichi c'era un'idea così folle. La natura è una forza di gran lunga superiore all'Uomo che, se non s'inchina al suo cospetto, diventa orgoglioso ed arrogante ponendosi al centro dell'Universo. Come risultato, i problemi ecologici di oggi. Se l'ecologia della Terra si rovina, anche lo spirito dell'Uomo ne soffre. I giapponesi avrebbero dovuto insegnare ciò, ma al contrario si sono impegnati a distruggere la natura e sporcare le città!! Per ripristinare tutto, non c'è che la lettura di poesie e romanzi che facciano riscoprire la funzione essenziale della natura e il suo legame con noi. Solo così potremo riconoscere che le città di oggi non devono essere così e potremo riprendere la nostra sensibilità estetica.

D: Sarebbe meraviglioso!

Riguardo al Suo libro, “*国家の品格 Kokka no Hinkaku*”, potrei chiederLe quante copie ha venduto?

R: Due milioni e novantamila copie.

D: Qual è stata la reazione dei lettori?

R: Come Le ho già accennato, gli stessi Giapponesi ritengono strana questa tendenza all'americanizzazione. Ma, perlopiù, sono stati manovrati da “grandi studiosi” che proclamavano la necessità di cambiare per evitare di perdere la “corriera del progresso”, per evitare di rimanere isolati. Ma io ho protestato!! Nel mio libro ho risvegliato i sentimenti di una volta; ho proclamato che questi erano i migliori del mondo e degni di essere divulgati; ho avvertito che se i giapponesi rinunciassero al proprio spirito sarebbero persi per sempre loro e anche gli altri. Sono rimasti tutti sbigottiti sentendo parlare di sensibilità estetica e pietà! Effettivamente, c'era qualcosa di strano nella situazione attuale. Rendendola così, la città non era diventata affatto bella! Ai tempi dei nonni, si passeggiava lungo le risaie, s'ammirava la luna e si recitavano poesie o si cantava. Quel mondo è scomparso!!! I paesaggi erano bellissimi! Abbiamo cominciato ad apprezzare il denaro e il valore di un individuo viene pesato sulla base delle ricchezze che possiede. Ma questo è giusto?! Il mio libro ha aperto gli occhi e molti hanno realizzato che tutto questo porta alla catarsi. In appena sei mesi sono state vendute ben 2 milioni di copie: uno scalpore.

D: Ha intenzione di scrivere ancora su questo argomento?

R: No, basta così! Ho avuto molti fastidi per questo e i politici addirittura mi hanno offerto di discuterne alla televisione ma io odio presentarmi in un massmedia e ho deciso di passare alla letteratura.

D: A mio parere, sarebbe bello se le Sue idee potessero essere divulgate maggiormente. Nella Sua Università, le Sue teorie rientrano nel programma di studio dei futuri istruttori e in che modo?

R: Fondamentalmente non è possibile. Tuttavia, almeno io, oltre all'insegnamento della matematica, per gli studenti del primo anno, tengo un corso di lettura durante il quale faccio leggere libri antichi. Ai ragazzi è stata impartita un'istruzione sbagliata! Ad esempio, gli studenti di oggi sono convinti che nel periodo Edo, prima dell'apertura internazionale, la gente soffrisse mentre, invece, in realtà non era così. Le donne erano consapevoli del proprio compito e responsabili; anche nei villaggi poveri, la gente era forte di spirito e, pur soffrendo la fame, era ottimista e apprezzava il senso della felicità. Questo si scopre leggendo i libri dell'epoca e i miei ragazzi sgranano gli occhi sbalorditi realizzando che la presunzione che la gente del passato essendo retrograda fosse da compatire era dettata solo dall'arroganza

odierna. In metà anno scoprono che i giapponesi antichi erano di tutto rispetto e quelli attuali i peggiori della storia. Il fatto che siano ancora studenti universitari li aiuta perché hanno ancora la flessibilità dei giovani e, quindi, c'è ancora la speranza che allontanino l'arroganza, si diano alla lettura e comincino a giudicare col proprio cervello senza essere manovrati da politici, giornali e televisione.

Lo spirito del Bushidō mi è stato inculcato da mio padre. Ma non solo! Da piccolo, verso i 9~10 anni, ho letto e riletto sempre con struggente commozione il libro "Cuore" di De Amicis ambientato nel 1870, all'epoca dell'unificazione dell'Italia, e ricordo personaggi quali De Rossi e Garlone. L'amore per la famiglia, per la patria, la pietà verso i deboli che ritrovavo nelle pagine di "Cuore" erano gli stessi principi del Bushidō. Quando, poco tempo fa, ho incontrato un collega dell'Università di Pisa, ho scoperto che in Italia oggi "Cuore" non si legge più.

D: Dovunque lo stesso problema.

R: Appunto. In questo momento non si vede altro che forti che maltrattano deboli e ricchi che calpestano poveri ma l'unica cosa possibile è far comprendere il giusto e far rinascere le emozioni e la commozione nel cuore dei bambini leggendo loro le storie di un tempo. Non solo in Giappone ma dovunque, e soprattutto laddove c'è la tradizione dei classici, nelle scuole elementari e medie dovrebbero evitare di sottrarre ore alla lettura per l'insegnamento dell'inglese.

D: Insomma, l'istruzione parte dal cuore!

R: Esatto.

D: E poi, il sapere.

R: Innanzitutto, per formare il cuore è necessario leggere. Naturalmente sono efficaci anche la musica e l'arte ma la lettura è prioritaria. Solo tramite questa possiamo superare le barriere del tempo e dello spazio e scoprire le parole e i gesti del passato e del presente di tutto il mondo pur rimanendo in Giappone. Così, ci si può commuovere vivendo le emozioni degli italiani durante le guerre d'indipendenza se leggiamo "Cuore". O, ancora, assaggiare l'umorismo di Shakespeare. Naturalmente, l'esperienza personale è importante ma questa è limitata e tale limite può essere superato solo dalla lettura. Ma a tal fine è necessaria una buona istruzione del giapponese e solo così è possibile salvare il nostro Paese e, di conseguenza, tutto il mondo. La riforma scolastica che tende a introdurre nelle scuole pubbliche l'inglese e il computer toglierà tempo alla lettura. Se si comincia ad usare il computer nessuno saprà più creare computer mancando la preparazione in matematica e logica.

D: Nel Suo libro, Lei sostiene che i bambini americani hanno seri problemi nell'ortografia proprio a causa dell'uso dei computer in classe. Ultimamente anche in Giappone, in alcune scuole di preparazione vengono utilizzati i computer per lo studio dei *kanji* e i ragazzi si limitano a scegliere col mouse i caratteri giusti fra quelli segnalati senza alcuna necessità di scrivere. Credo che in questo caso usando il computer si rischi di sacrificare la bellezza della calligrafia.

R: Fin dal passato le basi del sapere sono sempre state il leggere, lo scrivere ed il calcolare. Anche in inglese, colla denominazione "Three Rs", le ritroviamo nello stesso ordine. Ciò significa che nell'Uomo il sapere ha inizio dalla lettura, seguita dalla scrittura e dalla matematica costituita dalle quattro operazioni. È la base di tutto ma le nuove generazioni la stanno distruggendo apportando le lingue straniere ed il computer. In passato si era più saggi.

In Giappone, nell'epoca Edo, le scuole erano tenute dal tempio e gli insegnanti lo avevano realizzato dal 1600 tanto che questo Paese risultava al primo posto nel mondo per l'alfabetismo (50% della popolazione). La forza culturale, inoltre, protegge il Paese. Ad esempio, al tempio della Restaurazione Meiji, la Francia e l'Inghilterra inviarono 3000 soldati a Yokohama. Va senza dire che la forza militare era superiore a quella giapponese e avrebbero potuto facilmente colonizzarci. Ma, quando scoprirono che i giapponesi leggevano i libri persino in piedi per la strada, all'Ambasciata inglese realizzarono che non avrebbero potuto sottometterci come erano riusciti facilmente in India e rinunziarono perché eravamo più saggi e colti di loro. Ciò sta a significare che le ricchezze culturali possono addirittura difendere un Paese non solo la forza militare. È il rispetto che conta! Nara e Kyōto non furono bombardate durante la seconda guerra mondiale come invece avvenne a Tōkyō ed Ōsaka e questo perché furono rispettate la cultura e la tradizione.

Poscritto

Quando, mesi fa, la mia compagna di studi e carissima amica Patrizia Carioti mi propose di partecipare a questo meraviglioso progetto, provai un'immensa emozione e, allo stesso tempo, uno struggente imbarazzo nella scelta dell'argomento da trattare!

Sono trascorsi ben 18 anni dal mio ultimo incontro col prof. Tamburello e, ciononostante, in quel momento ho rivissuto, come per incanto, i ricordi più belli della mia vita studentesca: al secondo piano dell'ex sede dell'Oriente, il professore ci guidava alla scoperta della storia, cultura ed arte di un mondo all'epoca così lontano dal nostro, affascinante e misterioso, cultore di tradizioni e valori morali di gran lunga superiori ai nostri. Insegnava con un fervore ed un magnetismo mai sperimentati sotto la guida dei professori di scuola che si erano sempre e solo limitati a ripetere le parole dei libri di testo! Ascoltando il prof. Tamburello, mi sentivo catapultare nel mondo da lui descritto e identificarmi in esso tanto da far miei anche quei concetti etici fino ad allora sconosciuti.

Fu sempre il prof. Tamburello a scoprire la mia passione per la mitologia e la folcloristica e a propormi di specializzarmi in questo campo che, una volta laureata, credevo di poter perfezionare in Giappone senza immaginare di ritrovarmi in una realtà diversa, un mondo ormai non più così lontano.

Era la fine dell'anno 1988: l'Imperatore Hirohito si spegneva portando con sé tutte quelle tradizioni e quei valori che avevano caratterizzato lo spirito giapponese ed il fascino di questo Paese per gli orientalisti. Il Giappone scriveva una nuova pagina di storia, l'epoca Heisei, teso verso il mondo esterno, la modernità e, di conseguenza, nel giro di pochi anni, turbato dalla stessa crisi sociale e morale dell'Occidente.

Nel mio articolo ho voluto trattare, appunto, questa crisi sociale, per rendere omaggio agli insegnamenti del prof. Tamburello in quanto, come il prof. Fujiwara, ritengo che i problemi giapponesi dell'epoca Heisei siano dovuti in gran parte all'errore di sacrificare sull'altare della modernità e della "globalizzazione" l'identità del Giappone, quel bagaglio di costumi e tradizioni che avevano affascinato tanti come me durante le lezioni di Storia e Civiltà dell'Estremo Oriente.

Concludo ringraziando il prof. Tamburello di avermi donato reminiscenze del vecchio Giappone, un Giappone migliore.

Originale dell'intervista al prof. Fujiwara

問：藤原先生、数学者としては、どのようなきっかけでこの本を書かれましたか。

答：私は、数学者としては、アメリカとかイギリスの大学で教えていたわけですけど、もちろん数学では論理がいちばん大事。しかし、数学の世界ではロジックで良いけれども、一般の世の中、ロジックだけで上手くいかないということに段々気が付いて来ました。ところが、この 200 年～300 年間ぐらい、世界はヨーロッパ、その後、アメリカに支配されているわけで、いくらアフリカとアジアが威張ったところで、問題なくこの 300 年間欧米に支配されてきた。なぜ欧米が支配できたかという、それは産業革命で、工業力とか強力な武器を使用することがあります。ではなぜ産業革命が興きたかという、その前にニュートンなどの科学革命のこともありました。そして、なぜその革命がヨーロッパに起きたかという、その前に宗教改革とかルネッサンスによって、論理、合理とか理性をヨーロッパは始めて掴んだと。但し、日本がまだ掴めなかった。それで、ヨーロッパが最初に掴んだから世界を支配した。そして、産業革命以後はとにかく物質文明、文明の勝利が圧倒的な勝利でした。それで、科学技術、ジェット機、コンピューター、新幹線も全部論理的なもので、従って、欧米人も世界の人々も皆論理的に考えて、合理精神を発揮して、それで理性に従えば全て上手くいくと勘違いした。それが私の原点なんですね。今の世界中の先進国が、皆同じ問題をかかえています。例えば、子供が本を読まない。イタリアの教授の話を見ると、やはりイタリアの子供も本を読まなくなった。イギリスの教授もドイツもアメリカの教授も同じ話をするんですね。日本の子供と同じで、理科とか数学を嫌いになったとか。あるいは、非行少年が多くなったとか、社会の治安が悪くなったとか、皆同じことを言っています。なぜこうなったと、皆分からないでいる。今まで、一所懸命考えたら、必ず解決が出来たのに、どうしても今回上手くいかないと。世界中金銭崇拝、お金、お金、お金と、どこの国も国の利益のみ、国益のみを考える。しかも、例外が無い！イタリアもフランスもイギリスもアメリカもロシアも中国も、どこの国もみんな国益以外は頭にない。こういう世界になってしまった！！何かがおかしいと思ったら、それは論理とか合理と理性、これはすごく重要で、これを否定すると文明を否定することになるから、否定できないけど、これだけでは人間はやっていけないんだと。これに気付かないといけません。そこに日本人はそれ以外のもの、日本に昔からあった国柄、例えば、美しい情緒とか虫の音を音楽のように聞き秋の寂しさを感じる、人生に儚さを感じる、という情緒。あるいは、美しいものに感動する情緒、これは美的感受性、ものの哀れ、儚いもののなかに美しさを感じる、例えば秋になると日本人が紅葉を見に行きますよね、温泉に泊まったりして。やはり、日本人は枯れて散る間際の葉っぱ、この最後の輝きと美しさに、非常に心を奪われる。桜だって、桜が綺麗なのはたった一年で五日間くらいで、あとの 360 日はどうでもいいような木です。しかし、その五日間があまりにも美しいから、しかもほんの短い期間だけぱっと咲いて散るからよい。この儚い命に自分の人生を重ね合わせています。こういう情緒とか、あるいは、昔から日本人が持っている「形」、武士道精神からくる「形」。これはヨーロッパの騎士道精神、それからイギリスの紳士も同じです。例えば、卑怯を憎むとか、キリスト教にある誠実、慈愛とか、みんな武士道精神にあるものです。特に卑怯を憎むとか、そして、新渡戸稲造という、ある素晴らしいキリスト教の方にとって、武士道精神の中心は「惻隠の情」であると。惻隠というのは、弱い者への同情、涙です。これは武士道精神の中核にあるということです。昔から宗教に強くなかった日本では、このような判断基準があったわけ。武士道精神という。それが、誠実とか忍耐、慈愛、名誉とか恥、それから卑怯を憎む、それから惻隠。このようなものがあったから日本は、非常に道德の高い国だった。1549 年に Francesco Xavier (フランシス

コ・ザビエル) という宣教師が日本に来て、日本人の道德の高さにびっくりした。あのころの宣教師がみんなびっくりしたわけ。日本人は異教徒なかで **Number one** だと。日本は武士道精神の生まれる前からそういう国でした。年寄りを大切にするとか、うそを言っていけないとか、友達を裏切ってはいけないとか、弱いものへの涙とか、道德のものすごくしっかりした国でした。それは、日本人が一番大事にしていた。それらがいま、どんどんこの論理、合理、理性、能率、効率、とくにアメリカの言う能率、効率、によって壊されている。この危機感というのは、日本だけではなく世界を壊されてしまうわけ。特にこの **Globalism**、アメリカ的な世界の統一、あるいは英語で統一すると。そんな世界なら、爆発して無くなってしまった方が良い。絶対に許してはいけない。どこかの国の言葉が世界を統一するとか、どこかの国の文化が世界を統一するといけない。例えば、チューリップは非常に美しい花ですが、世界中の花がそのチューリップになっちゃったら、地球など爆発してなくなったほうが良い。どこの国に行っても、その国の独特な花があって、素晴らしい！どこの国に行っても、どこの民族に行っても、例えばイタリアのどこの地方に行ってもその文化や伝統や食べ物や人々の情緒、それぞれのものがある。それが世界の素晴らしいです。こういったものを世界中の人々が尊重して、尊敬して、それを育てる、これが私の言う **Localism**。これからの21世紀は、単なるアメリカの戦略である **Globalism** ではなく、**Localism**。各国、各民族、各地方までが、その方言まで大事にして、世界中の人がそれを尊重する。それは非常に不便で能率が悪いかもしれない。しかし、能率、効率よりも世界の各国、各地方、各民族に生まれ育って美しく伝えた文化の華のほうがはるかに価値が高い。どこの国に言っても伝統があるものです。これを消してしまったら、地球は何の意味も無い。特にこの **Globalism** ですが、冷戦が終わってアメリカが傲慢になって、どんどん世界にこれを強いているでしょう。特に日本がアメリカのコロニーになっちゃっているから、そういう危機感が高い。私はアメリカにも友達がいっぱいいるし、イギリスにもいっぱいいいけど、アングロサクソンがちょっと傲慢になり過ぎているので、言ってしまうと、と思って話した。

問：先生の本では、「欧米」と書いてありますが、それはヨーロッパとアメリカですね。では、ヨーロッパの中では具体的にイギリスでしょうか？

答：結局、ヨーロッパの中で世界を支配した中で一番大きいのはイギリスで、だから世界中が英語を勉強しているわけですね。英語は侵略者の言葉ですね。昔はラテン語が侵略者の言葉で、フランス語はラテン語の方言ですね。英語のなかでもラテン語が入り入れているでしょう。難しい抽象的なところが全部ラテン系ですよ。つまらないところはドイツ系ですよ。ラテン語は、結局は学問的に世界を支配したが、今、英語を全ての分野での世界語にしよう。絶対阻止しないとイケない。経済でも、アメリカ的な市場経済、それはアメリカがやりたいのならどうぞ。然し、カトリック諸国ではカトリック諸国のやりかたがあるし、ドイツではドイツのライン型資本主義があるし、ロシアにはロシア正教的な世界もあるし、これはそれぞれのやり方でやっていけば良い。日本には、日本の資本主義があるわけ。なんでも統一しよう、こういう動きがものすごく強いからこれに対してきちんとと言わないといけないという気持ちがあったんですね。

問：私がいちばん驚いたのは、公立学校で英語を科目にする傾向です。30年前イタリアの小学校ではラテン語が無くなりました。それで、結果としては、イタリア語の仕組みに自信が無くなりました。日本でも、国語の時間を減らして、英語を取り入れたら、同じ危機にあうとおもいませんか。

答：その心配はありますね。世界中で、どこの国でもね、特殊なところを除いて、例えば、シンガポールとかベルギー、何ヶ国語も出来ない生きていけない国以外、自分の言葉で生きていけるイタリアあるいは日本では絶対に小学校では国語のみですね。まず、そ

の国語を学んで、祖国の文化とか伝統とか、情緒とか、それからその国が生み出してきた文学に触れて根っこを作らないといけないですね。例えば、日本語を日本人の 5 割、英語をアメリカ人の 5 割だとこのレベルは世界中通用しない。どちらかが 10 じゃないといけない。英語が 10 で日本語が 0 で良いですね。5 と 5 を足して 10 だから良いじゃないって、とんでもないですね。日本で小学校から英語をやっちゃうとね、日本語の 10 がなくなって、日本語 8 で英語 2 とか駄目ですね。10 にするということは、これは小学校における国語ということ、世界中どこでもまず国語をびしっと固めるということがいちばん大事ですよ。

問：先生は、日本の情緒、伝統をどのようにとり戻せば良いとお考えでしょうか。

答：そうですね、伝統の大事さは人々にこれが分らないですね。例えば、早い話が、天皇家の男系と女系があります。ずっと男系で来たけど、こんど女系にしてもいいじゃないかと。論理だけで考えると女系でも全然構わない。だけど、二千年間続いた事を変えてしまうことになる。伝統は論理を超越している。例えば、イギリスのケンブリッジ大学で教えていたとき、あるディナーで、我々が白鳥を食べていたときに前に座っている教授が、「この白鳥がだれのものか知っているか」と聞いたら、「まあ、どこかで捕まえたやつでしょう」と答えたら、「違う、イギリス中の野山にいる白鳥は全部女王陛下のものです」と・・・。「そんな、いつから決まっている、そんなバカな規則」。そしたら、急に胸を張って、「12世紀からだ」って。イギリス中の白鳥が皆、女陛下のものであることには論理もなにも無い。合理も理性もない。だけど、900年間続いた伝統にただ跪くということ、これが、イギリスが成熟している印です。その頂く精神がどうしても人間に必要。なにかに頂く心、神に領いても良い、日本人は昔から自然に領いた。人間よりもはるかに偉大な自然に領いた。イギリス人というのは、キリスト教は弱いけど、その代わりに伝統に頂く。何かに領かない国民は、どうしようもない国民だ。だけど、今の人たちは、皆論理的に考えて、女系でも良いとか、国語をやめて英語だけのほうが便利だとか色々ところで論理に任せている。そして、私が書いたのは、論理というのは何時か必然的に破綻すると。論理は簡単というと、A ならば B、B ならば C、ならば Z までいきます。Z が結論で、A は出発点だ。しかし、A ならばの矢印が論理でしょう。論理の鎖を使って結論点までいく。しかし、出発点の A にどこからも矢印が来ていない、出発点だから。これはいつでも仮説であると、これを選ぶのは情緒とか教養とか、宗教というものです。その人がどういう親に育てられたか、どういう環境に育ったか、どういう伝統とか土地に育ったか、どのような読書をしてきて、どの体験、どのような先生や友達にあったか・・・論理だけでやっても、この出発点をしっかり選ばないといけない。

問：わたしの最近の体験ですが、娘のことである幼稚園に行ったとき、ある園長先生が「どうして、この幼稚園にいれるのですか？せっかく外国人なのだから、これからは、日本語より英語で教育されたらどうですか？」といわれました。そのとき、私は何のために日本語を勉強してここまでできたか？自分にとっての日本語の意味はどういうことか？」と、とても疑問に思いがっかりしました。やはり、ほとんどの日本人は日本語より英語になっていますが、先生が言われる通り英語が話せるかどうかより話す中身の問題ではないかと思います。

答：「どういう風に」というのが、一番難しい問題になります。結局は、教育以外にはないです。では、学校の教育はどうすればいいか？それを詰めて考えていくと、本質的には小学校における国語教育しかなくなる。小学校の国語の時間をたっぷり読書をさせる。これが、中心。これが、日本人は先生も親も伝統や武士道精神からくる「形」、美しい情緒を教えることが出来なくなっています。戦後 60 年経って、あまりにもアメリカニゼーションがすごすぎて。これを取り戻すためには、小学校のときに国語を通して美し

い詩や短歌など、歌、文章、文語や口語も含めて意味がわからなくともだまって暗唱して日本語の美しいリズムに酔いしれる、その素晴らしい物語や小説を読んで感動の涙とともに胸の中にしまいこむというのが一番よいですね。親や先生がお説教するより。こうして、きちっと日本人が身に付けると素晴らしい社会になります。そうすると、世界の人々は皆見習うようになります。そのためには、小学校における国語、今は週に4とか5時間ですがそれを10時間くらいとって本に向かわせる、TVではなく、本に向かわせて読書をとりもどさせないとどうしようもありません。たとえば明治維新のころから、瞬く間に大国になりました。たった、37年後でロシアを負かしてしまいました。なぜ、凄かったかという、江戸時代に識字率はすでに50%と世界でナンバーワンでした。当時ロンドンでは20~25%でした。日本は国全体が50%で皆本を読めた。明治になって封建制度はすてて、もうあつという間に走り出し工業化など達成して、たった37年で世界最大の陸軍国ロシアをやっつけてしまったのです。戦争のことはともかく、このように国の底力というのは国民がきちんと読書しているかということで、今の日本では精神が荒れて心が病んでいるのは、読書から離れてしまったからです。TVとかがあまりにも多くなってきているからで、読書を取り戻すために小学校における国語、そこで全ての子供が本を好きになり、自ら本に手を伸ばす子供を育てるのが全ての改革の中心になります。いくら、政治や経済改革をしても日本は救われぬ。経済改革がうまくいったら、多少は暮らしが楽になります。そんなことしても、日本人の魂は戻らないです。きちんと、そのようなものを読んで美しい文学に触れて感動して情緒や形を身につけるのが大事です。

問：情緒についてですが、自然が豊かであった日本は次第にセメントの世界になってきてしまいました。そのために、自然とのつながりが欠けてきているのでしょうか。先生がいわれる「もののあはれ」という日本人独特の感覚は自然との繋がりが深かった時代には強かったのですが、最近はお花見でももみじ狩りでも、楽しむだけで、実際には遊ぶことだけが目的になってきているのではないのでしょうか。

答：とくに、ここ30~40年くらい日本は本当に変わってしまった。とくに、大都市は世界で一番醜い都市になっています。コンクリートジャングルです。日本人は最も美的感受性が鋭い国民なのに、どうしてこんな町を作ってしまったのでしょうか。そして、新幹線からみても、広告がいっぱい立ててあり本当に残念です。言われる通り、日本人は自然と一体でした。また、日本人の平和を愛好する、謙遜の念、アグレッシブではないといったところは、自然と一体化していたから、自然に対する人間の弱さ無力さを知っていたからで、自分に対する過信はありませんでした。傲慢さもなかった。これを日本人は、世界の人たちに教えて行かないといけない。たとえば欧米では自然は人間の幸福の為に征服する対象ですが、日本人は太古の昔からそんなおろかな考えをした人は一人もなかった。自然というのは人間よりもはるかに偉大な存在であり、自然にはただひれ伏すという気持ちがないと人間は過信して傲慢になり人間中心主義になってしまう。これでは、世界の環境もなにかもめちゃくちゃになってしまう。地球の環境も駄目になったら人間の心も駄目になります。だから、日本人が教えていかななくてはならない。ところが、正反對に日本人がどんどん自然を壊して都市を汚くしているということです。ですから、まず読書をして、美しい詩とか自然がどんなに心をなごませて穏やかにして日本人をそういう民族にしてくれたかということを忘れてはいけない。それがわかれば、自然に、都会というのはこれでいけないうと、もっと本来の美的感受性をもたらしようにしないといけないうのがわかってきます。

問：素晴らしいと思います。この「国家の品格」は、どのくらい読まれていますか。

答：209万部です。

問：この本に対して、日本人の読者はどう思っているのでしょうか。

答：今申し上げたように、日本がどんどんアメリカニゼーションで来てしまったことで、やはり、日本人もなんかおかしいと思っている。しかし、自分は古い人間で世の中は動いていて、偉い学者たちもこれでいいんだと、日本をどんどん変えていかなくてはパスに乗り遅れてしまうと、日本だけが世界から取り残されてしまうと言う気持ちがあった。これを、私が日本に昔あった気持ちが世界で最高ものだと、世界にそれを教えていかないといけない、日本人が捨ててしまったらもう日本人が救われないだけではなく世界も救われないと、この本当に美しい情緒と「もののあはれ」を言ったとき皆ははっとしました。皆、何かおかしいと思っていた。都会をこのようにして都会は美しくない、おじいちゃん、おばあちゃんの時代には田んぼの畦道を歩きながらお月様を眺めながら歌を詠んだり俳句を詠んだりしていた。そういう世界もなくなってしまった。それから、野山はとてもきれいだった。皆お金お金と、人間としての偉さもお金をもっているかどうかできまってしまう。本当にこれでいいのかと、皆思ったのです。そこへ、私がこの本を書いたからそれがカタルシスを招きそれがわずか半年でいっきに 200 万部売ってしまったわけで、爆発的でした。

問：先生はこれからこのような本を書くつもりですか。

答：いえ、もう書きたくないです（笑）。うるさくて、政治家が対談しようとか TV に出てくれとか、私は TV があまり好きではないし。もっとこれからは、文学的なことを書きたいと思います。

問：わたしは、先生のお考えがもっと広まったほうがいいかなと思います。この大学では、どのように未来の教育者の指導に取り入れていくつもりですか。

答：全体としては取り入れることは出来ませんが、私としては数学の講義のほかに一年生に読書ゼミというのをやっています。昔の本ばかりを読ませています。生徒たちは誤った教育をされています。例えば江戸時代の日本は素晴らしかったんだと。今の学生たちは皆、江戸時代は封建主義の下で苦しんでいたんだと思っていますが、実はそうではなく女性でもきちんと自分自身をもち責任をまっとうすることに喜びを見出していたのだと、貧乏な農村でも人々は逞しく生きていたのだと、貧乏で食べ物に困っていたそのなかにちゃんと喜びを見出して幸福感を持っていたのだということが昔の本を読むと良く分かります。そうすると、皆ははっとして目が覚めたといいます。そして、昔の人は遅れていて気の毒な人々だという現代人の傲慢さを、私の授業を半年受けると逆に劣等感をもちます。昔の人はなんと凄かったかと、私たちが史上最低じゃないかと思ってしまう。（笑）でもそこが、大学生のいいところです。まだ、考えが柔かい。そこにやりがいがあります。傲慢さを捨てて、もっと本を読んで自分で一生懸命読書して自分の頭で考えて判断しようと、政治家や新聞のいうことや TV を見るのではなくきちんと自分で考えるということがわかります。

問：分かりました。

答：武士道精神は主に父から教わったのですが、それだけではありません。1870 年代イタリア統一のころ、De Amicis という人の *Cuore* には 9~10 歳の頃何度も読んで涙を流しながら感激しました。その中に出てくる、De Rossi とか *Garlone* とかみんな良く覚えています。あれを読むと、家族を愛することとか故郷を愛することとか国を愛することの美しさ、弱いものを守ることの思いやりとか、そこに武士道精神がそこに出ています。この間、Pisa 大学の教授にあって聞いたら今のイタリアの子供は誰もあんなの読んでいないと言っていました。

問：どこでも同じ問題があるんですね。

答：ですから、今きちんとしたものを身につけて、強いものが弱いものをいじめていると、金持ちが貧乏人をいじめていると、どんなことがあっても力づくでも救ってやると、

そういう考えを、子供のときあのようなものを読んで涙とともに胸にしまいこむということが大事だと思います。日本人だけでなく世界中の子供達が、とくにすばらしい古典を持っている国が読まないで英語といっているかわりに、時間を争って小・中学校で昔のものを読むというのが必要です。

問：教育はまず、心からですね。

答：そうです。

問：そのうえで、いろいろな知恵をつけるといいですね。

答：まず、心を作るために読むことです。いちばんです。ほかにも、美しい音楽を聴くとか美しい絵をみるとかありますが、主要な部分は、美しい心を作るのは読書です。読書だけが時間と空間を越えることが出来ます。日本にいても、世界中の現在、昔の賢い人々の言葉や涙に耳を傾けることが出来るのは読書以外にはありえないわけです。だから、独立当時のイタリア人の涙にも触れることが出来るわけです。**Cuore** を読めば、イギリス人のシェークスピアのユーモアにも触れることが出来ます。こんなことは読書以外にありえない。体験は必要ですが、体験はあまりにも制限されています。ですから読書をして、時間と空間を越えることが必要です。そのためにも、国語教育が全ての中核であることです。国語教育が、祖国を救って世界を救うということです。今学校でやろうとしている、英語やパソコンの時間があつたら本を読まないといけません。パソコンと戯れていたら、今度はパソコンを作る人がいなくなります。パソコンを作るのは、ちゃんと算数とかやって論理をやらなくてははいけません。

問：先生が書かかれたように、パソコンを使っているのでアメリカの子供がスペリングの問題が多くなっていると聞きました。日本でもやっぱり、ある塾ではパソコンで国語を勉強させているそうで、書かないで選択するだけの授業ではどうやって字を覚えるのかと思います。パソコンで勉強していると、書道という美的なことはどう考えるかという疑問が起きます。

答：昔から世界どこでも、読みと書きと計算です。英語でも、「Three Rs」といいます。Reading, Writing, Arithmetic の順番に重要です。人間の知的活動で、最も重要なのは読むこと書くこと、その次に計算、足し算、引き算、掛け算、割り算。この三つが中心です。それなのに、今の人は外国語やパソコンなどで本質を忘れていきます。昔の人は賢いです。日本などは江戸時代に寺子屋というのがあり、寺子屋の先生はそれを 1600 年の頃から見抜いていたから、先ほど申し上げた世界最高の識字率 50%というのがあったのです。そして、文化力が高いというのは国を守る力にもなります。例えば、フランスやイギリスが明治維新の頃、横浜に 3000 名ほどの軍隊を置いていました。日本に比べたら武器がいいですから、日本を植民地化しようと思えば簡単にできたわけです。しかし、江戸にきたら江戸の人たちは皆本を立ち読みしていたそうで。これをみたイギリスの外交官たちは、これでは植民地にできないと、インドなど簡単に出来たが、自分たちよりも凄い、礼儀も正しいのですぐに諦めてしまいました。だから、文化的に素晴らしい物を持っていると、国の防衛力にもなるわけです。軍事だけではないわけです。尊敬されるから。奈良や京都も第二次大戦の時には爆撃されていない。東京や大阪は焼け野原になりましたが。そういう文化とか伝統をきちっと守るということは尊敬されます。

問：大変良いお話を有難うございました。

DA CHIANG KAI-SHEK A WANG JINGWEI

LA POLITICA ITALIANA VERSO LA CINA, 1939-1947*

Guido Samarani

Premessa

Il riconoscimento del Manzhouguo da parte dell'Italia verso la fine del 1937 portò, come è noto, ad una crisi nelle relazioni italo-cinesi – i cui sintomi si erano peraltro già manifestati negli anni precedenti, in particolare successivamente all'adesione piena della Cina alle sanzioni internazionali contro Roma in seguito all'aggressione italiana in Africa – e al parallelo rafforzamento della politica di intesa e di cooperazione tra Roma e Tōkyō. La rapida avanzata nipponica sul territorio cinese nel corso del 1937-38 rafforzò ulteriormente la convinzione italiana circa l'esigenza della "svolta" compiuta; allo stesso tempo, rinvigorì le perplessità da parte del governo italiano circa le possibilità effettive che la Cina potesse resistere a lungo all'offensiva giapponese, in ciò evidentemente confortato tra l'altro dalle notizie "riservate e segretissime" che l'Ambasciatore Taliani inviava periodicamente al Ministro degli Esteri, Galeazzo Ciano.¹

Fu proprio in questa fase che l'Italia cominciò a seguire con crescente attenzione i mutamenti in atto nella strategia nipponica verso la Cina e in particolare lo sforzo per avviare contatti e stabilire un possibile accordo con Wang Jingwei, in funzione anti-Chiang Kai-shek; e fu ancora in questi mesi che Roma iniziò a seguire più da vicino l'attività di Wang, sin da quando questi aveva lasciato Chongqing per recarsi a Tōkyō via Indocina, verso la fine del 1938.

Come è noto, varie ipotesi di mediazione tra Chiang Kai-shek e Wang Jingwei erano state tentate da parte italiana nonché da parte tedesca, senza peraltro esito alcuno.² Alla fine l'Italia si convinse che ogni mediazione tra i due leader cinesi fosse ormai impossibile e decise di avviare contatti preliminari con Wang, il quale stava operando in quella fase per creare in tempi relativamente brevi un "governo nazionale" a Nanchino, alternativo a quello stabilito da Chiang Kai-shek a Chongqing.

Il riconoscimento italiano del Governo di Nanchino e la questione delle "concessioni"

Fu nel marzo del 1940 che venne creato a Nanchino il Governo nazionale guidato da Wang Jingwei. Verso la fine dell'anno, Tōkyō firmò con Nanchino un

* Lavoro eseguito nell'ambito della ricerca "A Controversial Friendship. Nationalist China and Italy, 1928-1947", finanziato dalla Chiang Ching-kuo Foundation.

¹ *La politica estera dell'Italia...*, 1941; *I Documenti Diplomatici Italiani* (d'ora innanzi DDI), Nona serie, vol. II, documenti 263 e 322, vol. III, documenti 237 e 426.

² Si veda al riguardo l'intervista di Vittorio Alessi a Wang Jingwei ("A colloquio col futuro Capo del Governo cinese"), pubblicata sul *Corriere della Sera* del 12 ottobre 1939.

trattato di mutua difesa e collaborazione economica che imponeva condizioni molto gravose a Wang; tale trattato avrebbe dovuto aprire rapidamente la strada verso il riconoscimento del regime di Wang Jingwei anche da parte degli alleati del Giappone (Germania e Italia), ma ciò avvenne solo a distanza di ben sette mesi (il 1° luglio 1941), a causa soprattutto delle resistenze tedesche.

La resistenza tedesca a riconoscere il regime di Wang Jingwei era fortemente influenzata in particolare dall'andamento della situazione internazionale. Ciano, riferendo nel suo diario di un lungo colloquio avuto con Mussolini in data 30 marzo 1940 a proposito dell'atteggiamento tedesco, ricorda come il Duce avesse duramente criticato al riguardo l'atteggiamento del Ministro degli Esteri tedesco, Joachim Von Ribbentrop.³

Alla fine, la decisione tedesca di riconoscere Nanchino maturò ufficialmente il 1° luglio 1941, pochi giorni dopo l'attacco di Hitler all'URSS (22 giugno 1941), e fu salutata con entusiasmo e sollievo dal governo e dalla stampa italiani.

Nei poco più di due anni che separano il riconoscimento da parte di Roma del governo di Nanchino di Wang Jingwei (1° luglio 1941) dalla caduta del regime fascista e la nascita del governo Badoglio (25 luglio 1943), sino all'armistizio italiano dell'8 settembre 1943 e la creazione della Repubblica Sociale Italiana da parte di Mussolini (23 settembre 1943), le relazioni tra l'Italia e il regime di Wang Jingwei furono caratterizzate da non pochi problemi e contraddizioni e furono fortemente influenzate dall'evolversi della situazione internazionale. Nel contempo la svolta dell'8 settembre pose le basi per un riavvicinamento tra l'Italia e Chiang Kaishek, anche se occorrerà attendere la fine del secondo conflitto mondiale e il primo dopoguerra affinché tale riavvicinamento possa produrre i suoi primi concreti frutti.

Dopo il riconoscimento di Nanchino e la conseguente rottura delle relazioni diplomatiche tra Roma e Chongqing, l'Ambasciatore italiano Taliani fu accreditato presso il regime di Wang Jingwei ma continuò a risiedere a Shanghai sino alla fine del 1942, quando si trasferì a Nanchino ove rimase per pochi mesi, facendo ritorno a Shanghai in seguito all'armistizio dell'8 settembre 1943.

Ciò che maggiormente preoccupò il governo italiano in quegli anni furono i forti ostacoli che Wang Jingwei stava incontrando, da parte giapponese, per l'acquisizione di un ruolo più attivo ed autonomo in patria e all'estero. L'Ambasciatore Taliani fa ad esempio più volte riferimento al senso di "scoraggiamento e pessimismo", dovuto all'atteggiamento evasivo e poco comprensivo da parte nipponica, che Wang Jingwei gli aveva apertamente manifestato nel corso di vari colloqui e incontri. In particolare, Taliani sottolineò l'importanza che avrebbe avuto l'accettazione da parte giapponese della richiesta di Nanchino di partecipare alla guerra a fianco dello stesso Giappone e dell'Asse, anche se tale accettazione avrebbe assunto un significato più formale che sostanziale.⁴

³ Citato in Ciano, 1990, p. 412.

⁴ Si veda al riguardo DDI, Nona serie, volume IX, in particolare documenti 18, 27, 39, 170, e la serie *Affari Politici*, 1931-45 (Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri), in particolare il telegramma di Taliani del 20 giugno 1942.

Solo nel 1943, alla fine, Tōkyō aderì alle richieste di Wang Jingwei affinché Nanchino potesse dichiarare formalmente guerra ai nemici dell'Asse, nell'ambito di una complessiva ridefinizione dei rapporti tra Tōkyō e Nanchino.

Il 9 gennaio del 1943, lo stesso dell'entrata in guerra di Nanchino contro la coalizione anti-Asse, il Giappone comunicava a Nanchino la propria intenzione di porre in atto con rapidità la restituzione delle concessioni, l'abolizione dei diritti di extraterritorialità e la restituzione dei diritti amministrativi cinesi nella Concessione internazionale di Shanghai. La concreta attuazione di tali misure avrebbe dovuto tuttavia essere il frutto di accordi definiti tra le due parti ed essere accompagnata dall'adozione di una serie di misure e disposizioni che tutelassero i cittadini e gli interessi nipponici.

Nei giorni immediatamente seguenti analoghi impegni ed accordi furono presi da Usa e Gran Bretagna nei confronti del Governo di Chongqing e successivamente da altri paesi tra cui la Francia. Tenuto conto che la Germania aveva di fatto perduto sin dal 1921 qualsiasi diritto e privilegio e che l'URSS vi aveva sostanzialmente rinunciato sin dal 1924, appariva dunque che tutte le maggiori Potenze sembravano ormai orientate in tale senso.

Tale situazione andava peraltro pienamente incontro ad una delle richieste avanzate dall'Italia a Wang Jingwei (ma di fatto al Giappone) per allinearsi prontamente alle decisioni assunte da Tōkyō. Facendo riferimento al Trattato preliminare di amicizia e commercio firmato con l'allora Governo di Nanchino nel 1928, Roma ricordava infatti che già quindici anni prima essa aveva di fatto accettato l'ipotesi di una rinuncia ai diritti di extraterritorialità, subordinandola tuttavia ad analoga decisione da parte delle maggiori Potenze.

Sin dal gennaio 1943, il Ministero degli Esteri italiano indicò chiaramente a Nanchino (e indirettamente a Tōkyō) che era intenzione dell'Italia di aderire *in via di principio* all'accordo tra Nanchino e Tōkyō: ciò poteva avvenire, tuttavia, solo sulla base dei principi essenziali delineati in tale accordo.⁵

Roma era interessata a vari aspetti inerenti la fine dei privilegi acquisiti sul territorio cinese, ma in particolare alla Concessione italiana di Tianjin, la quale rappresentò effettivamente il nodo più difficile da sciogliere. L'Italia richiedeva tra l'altro la nomina di una commissione mista italo-cinese per concretare la retrocessione della Concessione di Tianjin, la partecipazione al Comitato tecnico – formato da rappresentanti delle varie nazioni e incaricato di discutere e definire l'abolizione dei diritti di extraterritorialità – e l'elaborazione di un accordo separato Roma-Nanchino finalizzato a discutere della restaurazione dei diritti amministrativi cinesi nella concessione internazionale di Shanghai.

Roma si trovava di fatto stretta in una duplice morsa: da una parte l'impossibilità di dire di no a delle richieste sacrosanti – e peraltro, come si è già sottolineato, ormai

⁵ Per le varie fasi e questioni relative alla "battaglia delle concessioni" (come fu definita su vari giornali del periodo), in relazione alle iniziative sia del Governo Badoglio che della Repubblica Sociale Italiana, si vedano DDI, Nona serie, volume IX, in particolare documenti 486, 493, 523 e X, in particolare documenti 179, 465, 494, 641; DDI, Decima serie, volumi II e II. Si veda anche la serie *Affari Politici*, 1931-45, busta 90.

riconosciute in via di principio da parte del Giappone e degli alleati di Nanchino; dall'altra, la preoccupazione e l'irritazione per l'insistenza dei Giapponesi, di cui si sottolineava la strumentalità nell'ergersi ora a intransigenti tutori dei diritti cinesi.

La scelta fu dunque duplice: riaffermare la volontà politica da parte italiana di liquidare diritti e privilegi detenuti in Cina, da una parte; sottolineare che i tempi non erano ancora maturi per la piena retrocessione di tali diritti e privilegi, dall'altra.

In più occasioni la diplomazia italiana (in particolare l'Ambasciatore Taliani e il Sottosegretario agli Esteri Bastianini), nonché lo stesso Mussolini, ebbero a confermare l'intenzione italiana di rallentare il più possibile il ritmo delle trattative e delle procedure esecutive, lamentando altresì con gli alleati nipponici per l'eccessiva pressione da questi esercitata per una rapida liquidazione delle posizioni italiane in Cina.⁶

L'accordo finale sulle questioni più controverse sarebbe stato raggiunto solo nell'ambito del trattato di pace di Parigi.

Vite parallele: alcune considerazioni preliminari sulle relazioni italo-cinesi dopo l'8 settembre 1943

La storia delle relazioni tra, da una parte, il Governo Badoglio e il Governo di Chongqing, e dall'altra la Repubblica Sociale Italiana (RSI) ed il Governo di Nanchino nel periodo che va dall'8 settembre 1943 alla fine della guerra appare ancora troppo parziale ed incompleta per poter tentare un'analisi sufficientemente valida. Peraltro, come sappiamo, in quegli anni la "questione estremo-orientale" non rappresentava certo una delle priorità nell'agenda politica italiana, stretta nel dramma della guerra, della lacerazione nazionale e dell'occupazione tedesca a cui venne aggiungendosi lo sbarco alleato nel sud del paese.

E tuttavia si tratta di un pezzo di storia importante nell'ambito delle relazioni bilaterali tra l'Italia e la Cina, al quale occorrerà dunque prestare maggiore attenzione in futuro. Per questo, le vicende di quegli anni sono oggetto di studi specifici in corso da parte di chi scrive, anche se i risultati di tale ricerche appaiono ad oggi ancora troppo frammentari ed esigui per poter essere proposti in questa sede. Qui, ci si limiterà a fornire dunque alcune linee generali di riflessione e di indagine, con l'obiettivo di porre le basi – come si è già detto – per una riflessione più approfondita in futuro.⁷

Per quanto concerne la Repubblica Sociale Italiana possiamo semplicemente affermare, alla luce dei verbali delle riunioni del Consiglio dei Ministri e delle

⁶ Si veda al riguardo la serie *Affari Politici, 1931-45*, busta 93 e DDI, Decima serie, volume II.

⁷ Per la parte che segue ci si è basati essenzialmente sulla documentazione preliminare acquisita presso l'Archivio Storico del MAE, presso l'Archivio Centrale di Stato (e nello specifico i verbali del Consiglio dei Ministri della RSI) e presso l'Archivio Storico numero due di Nanchino (RPC). Tali fonti sono state integrate principalmente con i volumi: De Felice, 1997 (in particolare il capitolo "La Rsi dall'autunno 1943 alla primavera 1944: un crepuscolo senza alba"); Del Boca – Legnani – Rossi, 1995 (in particolare la parte prima relativa al quadro internazionale e i contributi di Fabio Grassi Orsini sulla diplomazia e di Nicola Labanca sull'amministrazione coloniale nell'ambito nella parte seconda del volume); Di Nolfo, 2002; *La storia d'Italia. 21...*, 2005.

decisioni assunte da altri organismi politici importanti, che essa approvò il 15 luglio 1944 la retrocessione della Concessione di Tianjin nonché la rinuncia al diritto di mantenere guarnigioni in Cina. Dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943, inoltre, i Giapponesi occuparono la Concessione di Tianjin: gli Italiani che si schierarono con il Governo Badoglio furono avviati a campi di concentramento, mentre altri rimasero sotto la nuova occupazione.

Quanto al Governo guidato da Badoglio, pur nei limiti imposti dalla situazione e dal controllo imposto dagli Alleati, esso volse presto e senza esitazioni, in particolare nella fase finale della guerra, il suo sguardo a Chiang Kai-shek e al Governo di Chongqing.

Riallacciare il filo interrotto non fu tuttavia semplice: i primi passi in tal senso vennero compiuti dapprima per mezzo dell'interessamento di tale Zhou Yin, che era stato segretario presso l'ambasciata di Roma e che rappresentava ora la Cina presso la Commissione profughi del Comitato alleato, e successivamente attraverso contatti con la legazione cinese presso il Vaticano. Risulta inoltre che lo stesso Monsignor Yu-pin, Arcivescovo di Nanchino, abbia parlato a Chiang Kai-shek dei problemi esistenti dopo un breve viaggio a Roma nell'autunno del 1944. Non appare invece del tutto chiaro se, come suggerito dagli stessi Cinesi in una prima fase, il Governo Badoglio avesse tentato di riprendere i contatti attraverso l'Ambasciata cinese di Londra, retta in quegli anni da uno dei più brillanti diplomatici nazionalisti, Gu Weijun (Wellington Koo).⁸

La Cina era chiaramente interessata a riannodare le fila dei rapporti con l'Italia, sia per chiudere definitivamente un'altra dolorosa pagina della sua storia recente sia per acquisire il massimo del sostegno e della solidarietà internazionali nel momento in cui le sorti della guerra stavano volgendo a sfavore di Tōkyō. Vi era poi un ulteriore fattore che sembrava spingere verso un pronto e positivo riavvicinamento dei due paesi: il fatto di condividere un passato glorioso ed un presente ricco più di delusioni che di successi. Da qui nasceva indubbiamente quel "interesse reciproco", quel sentimento di "simpatia" che – aldilà della retorica diplomatica – si ritrova continuamente nei messaggi e nei colloqui ufficiali ed informali di quegli anni.

Di tale "interesse" e "simpatia" reciproci è testimonianza, ad esempio, la creazione a Chongqing, negli anni della guerra, di un circolo composto da tutti i Cinesi che per ragioni di lavoro e di studio avevano soggiornato in Italia. Secondo quanto riferisce lo stesso Zhou Yin, il circolo contava nel 1944 "diverse centinaia di soci", tra cui tutti i diplomatici che avevano operato in Italia e "molte personalità politiche": i soci si radunavano una volta al mese "per una discussione generale su questioni italiane seguita da un pranzo sociale".⁹

Da parte italiana, il Ministero – nella persona del suo Segretario generale,

⁸ Cfr. Carega a Zoppi, 12 ottobre 1944, in DDI, Serie X, volume 1, doc. 469. Carega era l'addetto all'Ufficio Sesto del Ministero, Zoppi il Direttore generale per gli affari politici.

⁹ Cfr. Prunas a Venosta, 17 ottobre 1944, in DDI, *ivi*, doc. 475. Prunas era il Segretario generale agli Esteri, Visconti Venosta il Sottosegretario agli Esteri. Cfr. anche, per la questione del circolo dei Cinesi legati all'Italia, alcuni riferimenti sparsi che ho ritrovato presso l'Archivio Storico numero due di Nanchino (in particolare nel file "Ministero degli Esteri", sezione 18).

Prunas - aveva a più riprese indicato la necessità di ricostituire l'Associazione italo-cinese, attiva negli anni precedenti, e di "orientare" in tal senso anche l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO).

Ciò che impediva di fatto - o comunque rallentava fortemente la ripresa ufficiale dei rapporti bilaterali - erano due preoccupazioni parallele e potenzialmente contrastanti: Chongqing voleva che fosse l'Italia a compiere il primo passo, con una esplicita revoca del riconoscimento accordato in passato da Mussolini al Manzhouguo e al Governo di Nanchino; l'Italia non aveva obiezioni sostanziali al riguardo, ma si preoccupava essenzialmente della sorte che i propri connazionali ed i propri interessi economici avrebbero potuto subire una volta interrotti i canali di comunicazione con Nanchino. Nel caso specifico del Manzhouguo, poi, la questione era indubbiamente semplice, vista la scarsa presenza italiana nell'area; tuttavia, il governo italiano appariva preoccupato che da parte di Chiang Kai-shek si potesse richiedere anche il riconoscimento dell'appartenenza della Manciuria alla Cina, questione che l'Italia riteneva prematura e fonte possibile di seri contrasti con l'URSS.

Da qui, come più volte Prunas aveva spiegato al rappresentante cinese presso il Vaticano, la riluttanza italiana a "compiere gesti pubblici e aperti al riguardo", anche se essi sono "impliciti in tutta la nostra politica nei confronti della Cina".

Al fine di "ammorbidire" la posizione cinese, il Ministero degli Esteri aveva fatto sapere a Chongqing che non solo l'Italia era disposta a prendere pienamente atto della nuova situazione creatasi a partire dal 1943, ma che il nuovo governo stava attentamente valutando l'ipotesi di una partecipazione italiana - attiva e non meramente formale - alla guerra contro il Giappone.

Comunque sia, lo "stallo diplomatico" era stato alla fine superato e, il 30 ottobre 1944, il Ministro di Cina presso il Vaticano informava l'allora Presidente del Consiglio e Ministro degli Esteri, Bonomi, che il Governo cinese aveva deciso di riconoscere ufficialmente il Governo italiano, "prendendo atto del mutamento intervenuto in Italia e dell'attitudine assunta dal Governo italiano di ripudio in modo formale della politica perseguita dal regime fascista".

Successivamente, nella seduta del 18 gennaio 1945, il Consiglio dei Ministri, su proposta del Ministro degli Esteri De' Gasperi, approvava una dichiarazione ufficiale a proposito dei rapporti con Chongqing, con la quale si sconfessava l'appoggio e il riconoscimento fascista alla politica di aggressione giapponese in Estremo Oriente e si riconosceva formalmente il Governo guidato da Chiang Kai-shek quale unico governo legittimo in Cina.¹⁰

Nella dichiarazione si precisava inoltre che l'ambasciatore italiano, "che verrà prossimamente nominato presso il governo cinese", avrebbe avuto l'incarico di trattare in loco le varie questioni ancora aperte ed irrisolte tra i due paesi.

In realtà Sergio Fenoaltea, il diplomatico designato, avrebbe raggiunto la Cina solo nel luglio 1946, quindi un anno e mezzo dopo la dichiarazione di cui sopra. Dal gennaio del 1946, l'Italia sarebbe stata tuttavia rappresentata ufficialmente a Chongqing da un Incaricato d'affari, Anzilotti, che si sarebbe trasferito a Nanchino

¹⁰ Al riguardo si veda in particolare il volume 2, Serie X, dei DDI.

nel maggio dello stesso anno.

Quanto alla presenza cinese in Italia, nell'ottobre 1945 vi fu la riapertura dell'ambasciata, guidata da Xue Guangqian (Paul K. T. Sih) quale Inviato straordinario e Ministro plenipotenziario. Xue conosceva molto bene l'Italia: aveva studiato infatti all'Università di Roma laureandosi con Alberto De' Stefani, uno dei più noti studiosi in campo economico-finanziario del periodo nonché Ministro negli anni Venti sotto Mussolini.¹¹

Il nuovo ambasciatore cinese si sarebbe invece insediato solo nel maggio 1946: si trattava di Yu Junqi, laureato all'Università Nankai e specializzatosi successivamente presso la Columbia University e la University of London. Prima di diventare ambasciatore in Italia, Yu era stato Segretario d'ambasciata a Cuba e Console generale a San Francisco.¹²

Il ritardo nello scambio di ambasciatori – e di riflesso nell'avvio della normalizzazione dei rapporti bilaterali – era dovuto a vari problemi, riconducibili sia alla fase di transizione e di instabilità politica che il mondo – e i singoli paesi – stavano conoscendo nell'immediato dopoguerra, sia a questioni politiche, diplomatiche e tecniche inerenti le relazioni bilaterali Italia-Cina.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, il contrasto tra Roma e Nanchino circa i contenuti e le modalità del trattato di pace, da firmarsi in congiunzione con la prossima firma del trattato di pace tra gli Alleati e l'Italia, risiedeva nel fatto che la Cina chiedeva che la retrocessione della Concessione di Tianjin e la rinuncia ai diritti di extraterritorialità fosse inserita nel trattato di pace tra i due paesi; al contrario, l'Italia ribadiva la conferma degli impegni assunti nella dichiarazione del gennaio 1945, ma proponeva che la questione non fosse recepita nel trattato di pace e fosse invece trattata e regolamentata attraverso l'Ambasciatore italiano, quando fosse giunto in Cina. Ciò avrebbe evitato – notava Roma – che le decisioni prese assumessero un carattere coercitivo ed umiliante per l'Italia.

A ciò si aggiungevano poi non poche questioni tecniche, apparentemente banali ma comunque non trascurabili: tra queste, la difficoltà di reperire una nave che potesse portare l'ambasciatore italiano in Cina, visto lo stretto controllo alleato sul sistema dei trasporti e delle comunicazioni nazionali; o la scarsità dei quadri diplomatici a disposizione; o ancora le difficoltà nel reperire i fondi con cui finanziare la nuova sede diplomatica.

Il percorso verso la pace, dunque, si presentava irto di non pochi ostacoli e difficoltà; tuttavia, alla fine, l'interesse comune per una soluzione definitiva e condivisa venne a prevalere. In particolare, l'Italia era in cerca disperata di qualsiasi appoggio politico-diplomatico che le consentisse di uscire non umiliata dal trattato di pace la cui firma era prevista nei primi mesi del 1947 a Parigi, e Chiang Kai-shek aveva esplicitamente offerto il suo sostegno, pur non decisivo, alla "causa di Roma". E la Cina – si sottolineava da parte italiana –, benché potenza asiatica entrata solo di recente nel novero dei "grandi", "vuole conoscere meglio l'Europa e sembra puntare per questo sull'Italia, che sembra ai Cinesi il Paese

¹¹ Sulle relazioni tra De' Stefani e Xue mi permetto di rimandare ai miei Samarani, 1993, a, e b.

¹² Cfr. *Zhonghua Mingo waijiao shi cidian*, 1996, p. 778.

psicologicamente più adatto”.

Le trattative tra i due paesi vennero essenzialmente condotte, tra la fine del 1945 e l'anno successivo, dapprima attraverso l'Incaricato d'Affari, Anzilotti (da gennaio 1946) e successivamente (da luglio) attraverso il nuovo Ambasciatore italiano, Fenoaltea. Prima che Fenoaltea giungesse a Nanchino, tuttavia, un ruolo importante, secondo quanto indica la documentazione diplomatica, venne svolto dall'Ambasciatore italiano a Mosca, Pietro Quaroni.¹³

In ogni caso, in due lunghi colloqui in data 18 e 19 luglio con il Ministro degli Esteri cinese, Wang Shijie, Fenoaltea informava Roma di avere sondato la posizione cinese sia a proposito dei problemi irrisolti nei rapporti bilaterali sia sulle intenzioni cinesi per la Conferenza della pace di Parigi, i cui lavori si sarebbero aperti a fine luglio.

Sulla prima questione, Wang indicava come la Cina non ponesse ostacoli sostanziali circa la sistemazione dei problemi pendenti attraverso la firma di un accordo diretto piuttosto che nel trattato; quanto poi alla Conferenza di Parigi, Wang sottolineava che la Cina “Cercherà di ovviare alle maggiori ingiustizie: tuttavia non è facile apportare ora mutamenti notevoli al progetto già approvato dagli altri Quattro”.

I nodi aperti vennero affrontati al massimo livello il 14 agosto 1946, presso l'ambasciata cinese di Parigi, in un incontro tra il Ministro degli Esteri cinese, Wang Shijie, e il Presidente del Consiglio e Ministro degli Esteri italiano, De' Gasperi.

I risultati del colloquio, durato un'ora, sono così riassumibili:

a) Trattato di pace generale: la Cina continuerà ad opporsi all'imposizione di clausole di pace troppo dure all'Italia, anche al fine di evitare reazioni estremiste ed il pericolo di un ritorno del fascismo;

b) Riparazioni: non è escluso che si possa accettare l'idea della formazione di un pool delle riparazioni tra l'insieme dei paesi creditori;

c) Concessioni: la questione va considerata chiusa con la piena rinuncia italiana;

d) Danni di guerra: la Cina “non desidera rendere più difficile la situazione dell'Italia e soprassederà per ora a qualsiasi richiesta”.

Alla fine, nell'ambito del Trattato di pace firmato a Parigi il 10 febbraio 1947, gli articoli 24, 25 e 26, che riguardavano gli interessi italiani in Cina, segnavano ufficialmente la fine di una pagina importante ma assai controversa nei rapporti tra i due paesi.

Le discussioni, i contrasti, gli equivoci erano ormai alle spalle, residui del passato. Una nuova pagina storica si apriva nelle relazioni tra Italia e Cina.

Conclusioni: alcune note sull'esperienza in Cina dell'Ambasciatore Taliani

Francesco Maria Taliani, Marchese di Marchio, nato nel 1887 ad Ascoli Piceno e spentosi a Roma nel 1968, fu Ambasciatore italiano in Cina in anni cruciali e svolse

¹³ Al riguardo si veda la Serie X, vol. 4 dei DDI, in particolare la corrispondenza tra l'Ambasciatore Fenoaltea e De Gasperi (docc. 18, 42, 46, 48, , 78 e 86). Per il ruolo di Quaroni, si rimanda in particolare al volume 2 della stessa serie.

un ruolo essenziale nella storia delle relazioni italo-cinesi degli anni Trenta e Quaranta. Egli assunse la funzione di Ambasciatore italiano in Cina a partire dall'ottobre del 1938, in sostituzione di Giuliano Cora, e rimase in carica sino all'8 settembre 1943. Avendo giurato fedeltà al Governo Badoglio, Taliani venne internato come molti numerosi altri italiani dai Giapponesi a Shanghai;¹⁴ con la fine della guerra, nel novembre 1945 fu liberato e rimase in Cina per un certo periodo, sino al rientro in Italia nel 1946. Avrebbe concluso la sua carriera diplomatica a Madrid.

Nelle sue memorie,¹⁵ scrive tra l'altro a proposito del momento della partenza da Shanghai per l'Italia:

Entrai nell'auto dell'Eritrea.¹⁶ Partimmo di scatto. Il marinaio guidava come un pazzo, guizzando tra vetture, *risciò* e pedoni [...] Salii a bordo e il comandante mi condusse in una cabina che avrei occupato a turno con altri ufficiali e mi chiese di rimanervi [...] Sino al tramonto rimasi a riposarmi in un odore di catrame e di muffa. Uscii che già la sera fuliginosa dissolveva i profili del porto e delle navi [...] Salii dal comandante [...] Trasse da uno stipo una bottiglia di cognac e la bevemmo. La nave vibrava così forte che i bicchieri sbattevano contro i denti [... Il giorno dopo] Alle prime luci fui in mezzo ai profughi. Insieme con l'equipaggio, la nave li conteneva a stento. Pareva che le lamiere dovessero schiantarsi. Cercavo nella massa quelli che mi erano stati compagni nel campo di concentramento: il maresciallo dei carabinieri, il contabile, il dattilografo. Chiedevo delle loro mogli, dei figli [...] M'era quasi impossibile muovermi tra i corpi addormentati, tra le povere valigie, tra gl'involti molli e i sacchi strozzati.¹⁷

BIBLIOGRAFIA

- CIANO Galeazzo, *Diario 1937-1943*, a cura di Renzo De Felice, Milano, Rizzoli, 1990
 DE FELICE Renzo, *Mussolini l'alleato. II. La guerra civile 1943-1945*, Torino, Einaudi, 1997
 DEL BOCA A. – LEGNANI M. – ROSSI M. G. (a cura di), *Il regime fascista. Storia e storiografia*, Roma – Bari, Laterza, 1995
 DI NOLFO Ennio, *Dagli imperi militari agli imperi tecnologici. La politica internazionale nel XX secolo*, Roma – Bari, Laterza, 2002
I Documenti Diplomatici Italiani, Ministero degli Affari Esteri, serie varie
La politica estera dell'Italia nei discorsi e scritti di Galeazzo Ciano (1936-1941), Milano, ISPI, 1941
La storia d'Italia. 21: La seconda guerra mondiale e il dopoguerra (La biblioteca di

¹⁴ Al riguardo, si veda ad esempio la nota del 4/10/1944 inviata dall'Ambasciatore italiano a Madrid al Ministro degli esteri, Bonomi, nella quale sottolinea come "il contegno dei nostri diplomatici tuttora internati a Shanghai ha fatto a Chongqing ottima impressione": cfr. DDI, Decima serie, vol. I, doc. 453.

¹⁵ Cfr. in particolare il suo *Dopoguerra a Shanghai* (Taliani, 1958).

¹⁶ L'incrociatore che riportava Taliani e molti altri profughi fuori dalla Cina.

¹⁷ Cfr. Taliani, 1958, pp. 191, 192, 193.

Repubblica), consulenza e coordinamento scientifico di Massimo L. Salvadori, 2005

MINISTERO DEGLI AFFARI ESTERI, Archivio Storico, Serie *Affari Politici 1931-45*

SAMARANI Guido, "Alberto De' Stefani and Sino-Italian Relations before the Second World War", *East and West*, 43, 1993, a, pp. 301-310

SAMARANI Guido, "L'aggressione giapponese alla Cina e i rapporti sino-italiani" (in cinese), *Mingo dang'an. Republican Archives*, 4, 1993, b, pp. 61-67

TALIANI Francesco Maria, *Dopoguerra a Shanghai*, Milano, Garzanti, 1958

Zhonghua Mingo waijiao shi cidian [Dizionario storico diplomatico della Cina repubblicana], Shanghai, Shanghai guxiang chubanshe, 1996

LA CINA NELLA CULTURA SPAGNOLA DEL CINQUECENTO

BERNARDINO DE ESCALANTE E IL SUO

DISCURSO DE LA NAVEGACION QUE LOS PORTUGUESES HAZEN A LOS REINOS Y PROVINCIAS DEL ORIENTE, Y DE LA NOTICIA QUE SE TIENE DE LAS GRANDEZAS DEL REINO DE LA CHINA
(SEVILLA, 1577)

Encarnación Sánchez García

Il processo di consolidamento dell'eredità ricevuta dall'Imperatore che occupò la Spagna del regno di Filippo II è specialmente vistoso quando si guarda al rapporto della Corona Cattolica con il mondo nuovo dei territori di Oltremare. Infatti per questo ambito extraeuropeo, verso il quale certi gruppi della società spagnola nutrivano ancora sogni di espansione, le direttive della Monarchia guardano innanzitutto alla dotazione degli incarichi e alla cura di una amministrazione giusta nei Vicereami che erano già della Corona di Castiglia, lasciando da parte progetti e piani che mirassero ad un ulteriore allargamento territoriale. Se a partire dalla seconda metà del Cinquecento, l'arrivo e il radicamento degli spagnoli nelle chiamate *Islas de Poniente* – nell'arcipelago battezzato dopo come Filippine in onore del Re –, devono essere considerati come lo straordinario risultato dell'accordo tra spinta missionaria, capacità tecnica e volontà di dominio che gli spagnoli incaricati dell'impresa riuscirono a mettere insieme, Filippo II non sembrò mai interessato ad usare le isole a lui dedicate come trampolino per imprese che andassero oltre.¹

Una testimonianza di questa linea adottata dal Monarca e dai suoi consiglieri è il volume che Bernardino de Escalante (fig. 1), soldato di nobile famiglia "cántabra" fattosi sacerdote nella maturità, pubblicò a Sevilla nel 1577 per i tipi della vedova di Alonso Escrivano.²

¹ Già nel 1570 Filippo II diede ordini a Legazpi (Governatore dal 1569 al 1572) di badare alla pacificazione ed alla costruzione di città: Enciclopedia Universal Ilustrada, 1924, pp. 1366-1368. L'incorporazione delle Filippine alla Corona di Castiglia è del 1581, quando Filippo II era da un anno re del Portogallo. Per un approfondimento si vedano i seguenti autori: Muro, 1975; Martínez de Vega, 1988; Chaunu, 1984; Fernández, 1994.

² Sono scarse le notizie biografiche precise su Escalante. Pérez de Regules, 1952, ci informa che in Laredo – villa marittima di Cantabria molto importante per i suoi rapporti con i Paesi Bassi – dove nacque, non è rimasta traccia documentaria certa della data, ma probabilmente vide la luce nel 1537 in una ricca famiglia di armatori e mercanti. Nel 1554 era nella armata che accompagnò Filippo II in Inghilterra per il suo matrimonio con Maria Tudor (Cfr. Escalante, ms. 20.526, f. 63v: "quando fuimos con vuestra Magestad a Inglaterra"). Sappiamo inoltre, dalla *Dedicatoria* del suo libro più famoso, i *Diálogos del arte militar* (fig. 2) che nel 1559, quando muore il padre Don García nei Paesi Bassi – dove era "General de una gruessa Armada" – Bernardino era con lui. È di quest'anno probabilmente – dopo la firma della pace di Cateau-Cambrésis – il

Il titolo completo del libro; *Discurso de la Navegacion que los Portugueses hazen à los reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China* (fig. 3)³ rende subito noto per il lettore in spagnolo a cui va destinato, il rapporto

suo ritorno in Spagna convinto che ci sarebbe stata una pace duratura in Europa. È allora che da un giro significativo alla sua vita iniziando gli studi universitari che lo condurranno alla carriera ecclesiastica. Diventa quindi "clérigo, Comissario del Santo Oficio, en la Inquisicion del Reyno de Galizia, y Beneficiado de la villa de Laredo", come risulta della *Licencia* per la pubblicazione del *Discurso*. A cavallo tra gli anni sessanta e settanta passò sicuramente un tempo imprecisato a Lisbona, forse occupandosi di studi nautici. Della sua esigenza morale, così ben inserita nella ideologia della milizia nobile spagnola durante i regni dell'Imperatore Carlo e di suo figlio Filippo e trasformata poi in ideale di vita, dà conto il lemma che circonda il suo scudo d'armi "Osar morir da la vida". La sua ricca traiettoria vitale, sostenuta da una militanza ideologica molto decisa, sia durante la sua carriera delle armi, sia come membro dell'Inquisizione – l'organismo preposto al mantenimento dell'ortodossia in Spagna –, potrebbe essere presa come archetipo di soldato-uomo di lettere, tipologia umana che tanto contribuì alla egemonia della Spagna imperiale durante i Secoli d'Oro. Modello nutrito da una forma di pensiero politico totalmente centrato nella prassi ma di orizzonti molto vasti: Nella Carta dedicatoria "a los muy illustres Señores de la Infanteria española que asiste de presidio en los Reynos y estados del Rey don Phelipe nuestro señor" dei *Diálogos del arte militar*, Bernardino de Escalante dà prova del suo universalismo quando sostiene la necessità di testi come il suo "porque sin duda los mas delos oficiales de la gente de guerra que se llevan a las provincias del Peru, y Nueva España, y a las Filipinas y otras islas de aquel mar, no an militado, ni visto jamas campear exercitos. Y assi a los tales les podra ser de provecho este mi cuydado, hasta que algunos de vuestras mercedes, escrivan con mas propiedad esta arte, pues la exercitan con tanto valor". Un breve profilo morale sul nostro si deve al generale Francisco de Bobadilla, 1586, che lo voleva con sé nelle Fiandre, come amministratore dell'Ospedale militare appena creato a Malines: "Clérigo [...]. Fue en su mocedad soldado en Flandes [...]. De su vida y costumbres la tengo por aprovechada, porque a muchos días que le conozco, y todos los que le an tratado le tienen por hombre muy virtuoso [...]; es persona que con lo que tiene vive contento" (notizie del 2 luglio, 1586). Di lui si conservano inoltre numerosi manoscritti inviati a Filippo II (tredici) e ai suoi consiglieri e a quelli del suo figlio e successore, un gruppo dei quali dedicati al problema della pirateria inglese contro l'Armata spagnola e alla possibile soluzione del problema con l'invasione dell'Inghilterra: Si veda Escalante, 1995. Questa utilissima e bella edizione è arricchita da una introduzione, di indispensabile consultazione per qualsiasi futuro lavoro sul nostro autore. Casado Soto nella introduzione sottolinea come dalla lettura dei manoscritti si deduce perfettamente la sua "sincera rectitud moral, y la profunda preocupación por la defensa de la ortodoxia católica y la unidad de la Monarquía" così come "un minucioso conocimiento de la geografía universal" (Escalante, 1995, p. 52). All'inizio del secolo XVII Escalante era amministratore dell'ospedale di San Hermenegildo di Sevilla e continuava a scrivere non più al monarca (Filippo III dal 1598) ma ai suoi ministri. Notizie su Escalante e sulle sue opere sono inoltre in Antonio, 1783, p. 216; *Enciclopedia Universal Ilustrada*, vol. 20, p. 596, Simón Díaz, 1971, vol. IX, pp. 621-622; González Dávila, 1647, p. 72.

³ DISCURSO/DE LA NAVEGACION QUE/ los Portugueses hazen à los Reinos y Pro-/uincias del Oriente, y de la noticia que se tiene/ de las grandezas del Reino dela China. /AVTOR BERNARDINO DE/ Escalante Clerigo, Comissario del Santo oficio/ en la Inquisicion del Reino de Galizia, y/ Beneficiado en la villa de Laredo. [Colofone]: FVE IMPRESSO en Seuilla, con Licencia, en casa de la biuda de Alonso Escruano, que sancta gloria aya. Año de. 1577 (ff. 100). Il libro è dedicato al arcivescovo di Sevilla Don Christoval de Roxas, figlio del marchese di Denia don Bernardo de Sandoval y Roxas, della potente famiglia dei duchi di Lerma. Il Cronista de Indias del re Filippo IV Gonzáles Dávila, 1647, p. 97, sostiene che l'arcivescovo era uomo dotto e amico delle lettere (aveva partecipato al Concilio di Trento); fu dedicatario anche della *Historia General de*

tra l'attività diplomatica e commerciale dei lusitani e le informazioni sulla grande civiltà cinese che Escalante presenta nella sua piccola opera. Tale rapporto è segnalato già nel titolo che vuole indicare una consequenzialità tra le rotte orientali dei portoghesi e l'insorgenza del mondo cinese agli occhi degli spagnoli. Il libro quindi si presenta come la diffusione nella vasta galassia della lingua castigliana di una informazione (di un *discurso* appunto) sul nuovo soggetto entrato in contatto con gli intrepidi spagnoli che tentavano di mettere radici nelle Filippine. Escalante segnala già dal titolo un'intermediazione, quella portoghese, che va molto aldilà del semplice suo appoggio su fonti lusitane (João de Barros e Gaspar da Cruz,⁴ citati in varie occasioni lungo l'opera).

Tale intermediazione si traduce a livello testuale nella adozione di un punto di vista politico che sembra tener conto di una prudenza di approccio maturata attraverso la esperienza del Portogallo in quell'area; il discorso sulla Cina viene ad essere come un frutto maturo dove lo sperimentato Escalante innesta una visione del ruolo della Spagna in Estremo Oriente tenendo conto della secolare epopea portoghese; Escalante, facendo tesoro di essa esperienza, punta alla diffusione di una posizione che è molto vicina a quella ufficiale del Re Filippo (il quale tre anni dopo diventerà Re del Portogallo). Tale posizione, condivisa anche dal Consejo de Indias, riguarda il rapporto che la Corona di Spagna intende stabilire con quella imponente e lontana civiltà.

L'opera fu scritta probabilmente intorno a 1577, sebbene la *Licencia* porti (probabilmente per errore) la data di 1567.⁵

España di Esteban de Garibay ed era consigliere privato del Re Filippo II. Sono scarsi gli esemplari conservati. Uno di essi si trova nella Biblioteca della Real Academia de la Lengua (RAE, S. Coms. 25-D-30). Due appartengono al patrimonio Nacional (Biblioteca del Palacio Real (IX/5901) e Biblioteca del Monasterio del Escorial), il quarto si conserva nella Biblioteca Universitaria dell'Università di Salamanca. Di questo esemplare esiste un fac-simile: Escalante, 1991. Cito da questa edizione.

⁴ Secondo León Pinelo, 1629, p. 27, si tratta di "F. Gaspar de la Cruz Dominico [che scrisse] *Tratado de las cosas de la China i del Reyno de Ormuz* en Port. Imp. 1569.4. Es el que algunos nombran Juan de la Cruz". Il Titolo VII. "Historias i cartas de la China" del *Epitome* di Pinelo (pp. 27-31) presenta 32 entrate dedicate alla Cina, dalle *Cartas de la China* di S. Francisco Javier (1552) a quella del P. Melchor Nuñez (1555), dal manoscritto del *Itinerario* di Martín de Rada alla grande opera di González de Mendoza, dalla *Republica de la China* di Gerónimo Román al *Vocabulario* di Juan Cobo.

⁵ In via del tutto teorica è da prendere in considerazione che la *Licencia* sia stata concessa in effetti, come risulta dal testo, nel 1567 per una prima versione; infatti malgrado non siano chiari i motivi per cui Escalante avrebbe aspettato ancora dieci anni per dare alle stampe il testo si potrebbe ipotizzare però che, come spesso accadeva, circolasse manoscritto in ambito cortigiano nel decennio tra il rilascio dell'*Imprimatur* e l'uscita per i tipi della vedova di Alonso Escrivano. Ci sarebbero però altre ragioni per sconsigliare di dare peso a questa possibilità; infatti se la data del 1567 fosse corretta si renderebbe necessario pensare ad una doppia redazione appena si prenda in considerazione l'uso delle fonti lusitane: la *Década I* di Barros dedicata all'Asia vide la luce a Lisbona nel 1552 e quindi era a disposizione di Escalante prima di 1567, ma la data della prima edizione del *Tratado em que se contam muito por estenso as cousas da China* di Gaspar da Cruz è 1570, il che lo escluderebbe come fonte nel testo del *Discurso* approvato a Madrid e apparentemente firmato da Pumarejo nel 1567. C'è inoltre da mettere sulla bilancia il rigore e la pignoleria della burocrazia inquisitoriale (alla

Il trasferimento di Escalante da Galicia a Sevilla come Comisario del Santo Oficio influì quasi sicuramente nella gestazione del libro: Sevilla – sede della Casa de Contratación de las Indias e il cui porto aveva il monopolio del traffico con i territori d'oltremare – era il centro adatto per dare alla luce un testo come il *Discurso*. Il ruolo amministrativo e commerciale della città rispetto ai nuovi territori della Corona di Castiglia aveva allargato la sete di sapere di una classe colta che s'identificava con la funzione imperiale della capitale andalusa. Le *relaciones*, le *cartas*, i *discursos*, le *informaciones* costituiscono una parte molto consistente della produzione a stampa già nella seconda metà del secolo XVI – e non va dimenticato che la tipografia sivigliana del Cinquecento era la più attiva della Spagna: ⁶ l'opera del commissario dell'Inquisizione s'inseriva benissimo in un genere che rispondeva alla domanda d'informazione che veniva dai vari *estamentos* della galassia ispanica dentro e fuori della penisola iberica. Il *Discurso* di Escalante obbediva a queste istanze non in forma di opuscolo, come saranno la maggioranza di questi testi a partire specialmente dal Seicento,⁷ ma con la dignità di un libro maneggevole e ben impresso.

Dal punto di vista retorico il testo possiede uno statuto misto, tra il deliberativo e l'epidittico, statuto che aderisce perfettamente allo scopo dell'autore: stendere tra i lettori di lingua spagnola (iberici e del nuovo mondo, ma anche europei che usavano il castigliano come lingua di cultura), una informazione *veritiera* sulle meraviglie della Cina e proporre, intrecciato ad essa informazione, un approccio missionario a questo mondo splendido che si erge nell'orizzonte dei territori spagnoli di Oriente.

Il libro, in 8^a, è composto da 100 ff. divisi in 16 capitoli di cui i primi cinque dedicati a una breve narrazione sulla vocazione africana e orientale della politica marittima del Portogallo (ff. 6-28^v); i seguenti, dal sesto al quindicesimo, sono dedicati alla Cina (ff. 28^v-94), mentre il sedicesimo contiene una proposta di Escalante in linea con l'orientamento della politica ufficiale del Consejo de Indias e del Re: “De la Orden que puede aver, para que estas gentes se tornen Christianos, y de la navegacion que se haze dende la Nueva España a las Islas de Poniente que dizen Filipinas” (ff. 94^r-100).

quale apparteneva lo stesso Escalante) che avrebbero imposto una seconda *Licencia* per un testo rivisto e rimaneggiato. Tutto ciò consiglierebbe di considerare la data 1567 una semplice errata. Eppure c'è la testimonianza dello storico e bibliotecario di Filippo II Esteban de Garibay che non sopportò che Escalante non prendesse in considerazione le sue correzioni (“a mucha instancia de don Cristóbal de Rojas y Sandoval, arzobispo de Sevilla, no pude escusar de ver, corregir y limar la del Descubrimiento y navegación de la China, y de sus ritos, leyes y religión, en que trabajé más que su autor Bernardino de Escalante, clérigo, y la aprobé después en Madrid en 15 de julio de 1577, pero tan poco guardó él la censura puntual, como se ve por lo impreso”: Garibay, 1854, p. 344). Casado Soto, nella introduzione a Escalante, 1995, pp. 67-68, cita questa testimonianza come prova decisiva per considerare la stesura contemporanea della edizione, ma le parole di Garibay, se lette attentamente, ridanno forza alla possibilità di una prima stesura anteriore a quella poi edita.

⁶ Si veda Escudero y Perosso, 1894. Si veda inoltre Hazañas y La Rua, 1945-1949.

⁷ Cfr. Domínguez Guzmán, 1992, p. 11.

Nella parte centrale, dedicata alla Cina, la divisione della materia segue i canoni stabiliti dal genere epidittico: dalla descrizione geografica fisica e economica⁸ alle meraviglie dell'arte architettonica,⁹ dalla geografia umana a quella delle vie d'acqua,¹⁰ alla cultura scritta e ai centri di elaborazione di essa.¹¹ Due capitoli si dedicano all'ordinamento politico ed amministrativo¹² e altri due all'ordinamento militare e religioso.¹³ Questa *descriptio* dell'oggetto stenta a trovare però una ragion di essere autonoma non per mancanza di strumenti retorici (che invece, intonati alla *medietas* di stampo rinascimentale, sono presenti e concorrono alla costituzione di una prosa chiara e molto viva) ma come conseguenza di una tensione ideologica che necessita veicolare il materiale informativo verso sponde trascendenti di cui da ragione l'ultimo capitolo: verso questo confluisce il libro tutto e in esso trova il suo senso ultimo.

La conoscenza obbiettiva della lontana civiltà cinese appare così lievemente inficiata dalla sovrastruttura teleologica che attraversa il libro, incominciando dalla lettera dedicatoria e fino al capitolo conclusivo. Ma se si prende in considerazione lo status e la qualità del dedicatario (L'arcivescovo di Sevilla Cristóbal de Rojas y Sandoval) e quelli dell'autore (sacerdote e membro dell'Inquisizione) tale sovrastruttura appare ridimensionata e potrebbe essere quasi ricondotta ad una inevitabile formula di maniera – indispensabile per l'appartenenza di entrambi alla Chiesa e quindi, per ufficio, obbligati ad occuparsi di letture ed scritture *graves* – se non fosse perché da essa dipende il messaggio politico che Escalante vuol far passare: il rapporto con la antica civiltà cinese non può porsi negli stessi termini in cui si è posto quello con le *Indias Occidentales* bensì in termini dialettici e quindi diplomatici.

Questa doppia valenza dell'opera appare chiara già nella lettera dedicatoria al cardinale Rojas y Sandoval dove il vecchio soldato preferisce iniziare con l'esaltazione patriottica di un panegirico al

valor y determinacion de nuestros Españoles, que no han dexado casi en toda la redondez del mundo Mares, Islas y Reinos que no hayan corrido, y de que no tengan alguna noticia contra la opinion de los Filosofos, y Cosmografos antiguos (f. A5r)

⁸ Capitoli 6 ("De la descripcion de la tierra de China, y Provincias y Reynos notables que en si contiene") e 7 ("Del temple de la tierra y cosas notables que produze").

⁹ Capitolo 8 ("De la grandeza de las Ciudades y templos y edificios que en si contienen, y ay por toda la tierra de la China").

¹⁰ Capitoli 9 ("De los gestos y trages de esta gente y de sus costumbres") e 10 ("De la navegacion que los Chinas hazen en mar y en los rios").

¹¹ Capitolo 11 ("De las letras y carateres de los Chinas, y de sus estudios generales").

¹² Capitoli 12 ("De como de todo este gran Reino de la China es Rei y señor un solo Principe, y del consejo que tiene y magestad de su casa y corte") e 13 ("De los Presidentes y ministros que ay en cada Provincia, y orden que tienen en el gobierno dellas").

¹³ Capitoli 14 ("Del gobierno y prevencion que el Rei tiene y haze para los sucessos de la guerra") e 15 ("De la Religion, y ritos que tienen y ceremonias que usan").

La affermazione della superiorità dei moderni sugli antichi (uno dei *loci* più frequenti dell'umanesimo ispanico), è la premessa per la celebrazione della varietà del mondo dove quelli spagnoli

han hallado tanta diversidad de gentes, y tantas diferencias de leyes, y supersticiones, y tantas maneras de gobiernos y costumbres, que ponen por extremo admiración, y particularmente lo que refieren de la magestad y poder del Rey de la China (f. A5^r).

Se questa nuova cosmografia è merito del coraggio degli spagnoli¹⁴ è anche vero che l'oggetto che costituisce il tema del libro è ugualmente degno di lode poiché è da ammirare che

con ser [quello della Cina] un Principe Idolatra, y vanissimos el y sus subditos en la observacion de los ritos Gentilicos, sean dotados de tanta prudencia y discreción en las cosas naturales, y en el gobierno de sus Republicas, que ningunas otras naciones por políticas que sean, les llevan ventaja, ni aun en ingenios para todas las artes (f. A5^{r-v}).

È questa eccellenza la causa che muove l'autore

a escrevir las cosas deste Reino que se an podido saber por relacion de personas que en el an estado, y de algunas Chinas que an sido traídas a Portugal (f. A5^v).

Le fonti sono quindi scritte ma anche orali, essendo la *relación* il primo livello del passaggio dal sistema orale a quello scritto; sono informazioni dovute ad occidentali che conoscono il paese, ma anche a cinesi presenti in Portogallo. La veridicità della narrazione è data per certa grazie a queste fonti: i primi sono *testigos de vista*, i secondi attori e membri di quel mondo.

Le notizie così ottenute vengono organizzate seguendo l'uso della cultura accademica e pedagogica del secondo Cinquecento e attenendosi a norme ben precise di varietà ed eleganza stilistica – tenendo conto dell'ampio pubblico a cui si destina il testo, in grado di apprezzare oltre alla novità del contenuto anche la preoccupazione formale e l'equilibrio della *dispositio*.

L'informazione sulla Cina inizia sotto la forma di una corografia. Escalante si

¹⁴ Escalante intende per spagnoli gli abitanti della penisola iberica e quindi include i portoghesi in questa denominazione. Né è l'unico a farlo: Camões distingueva tra castigliani e portoghesi considerando però che tutti erano spagnoli: *Vid.* García Hernán, 2002, p. 155.

preoccupa di consegnare la doppia denominazione (interna ed esterna) del paese¹⁵ prima di descrivere con la precisione di un *derrotero* tutta la linea costiera da sud a nord.¹⁶ La descrizione sommaria della posizione (sia geografica che storica) delle entità umane e politiche dei vicini completa questo primo approccio all'oggetto del discorso. Il rapporto dialettico con cui sono viste queste civiltà minori rispetto al grande regno della Cina crea dinamismo e soprattutto aiuta dall'inizio a definire il mondo cinese come un mondo dominato da forze centripete dove la cesura tra sé e gli altri è un tratto caratterizzante.

Altre informazioni lungo il testo concorreranno a fissare questa immagine iniziale di una forte autonomia rispetto a tutto il resto del mondo.¹⁷ Questa irriducibile alterità alimenta un modo di essere virtuoso che cristallizza in tante forme di eccellenza. Tale eccellenza ha radici innanzitutto naturali ma esse sono sempre alimentate dalla azione dell'uomo: succede così con la fertilità della terra, aiutata dalla laboriosità della gente, dalla programmazione intelligente nella distribuzione delle coltivazioni ma anche da un sistema fiscale non rapace.¹⁸ Sono tante e tali le azioni dell'uomo sul mezzo naturale che la terra acquista un valore secondo e superiore, estetico ed spirituale.¹⁹ L'abbondanza si estende dalla agricoltura all'allevamento, investe il mondo dei volatili e quello acquatico, e include anche droghe e minerali preziosi (oro e argento).

Se dall'universo naturale ci si espone su quello culturale, l'abbondanza, ora quantificabile in numero, è di nuovo la cifra di quella civiltà: le città, le ville, i villaggi

¹⁵ "Este gran Reyno, à que los naturales llaman Tame, y ellos se dizen Tangis: es la tierra mas Oriental de toda Asia. Los de la India Malaca, Samatra, Siam y Pegu, y de mas Islas y Reinos de aquel mar le nombran China" (ff. 28v-29r).

¹⁶ Per le competenze nautiche di Escalante si veda Fernández Navarrete, 1852.

¹⁷ Si veda il capitolo X, ff. 56-57, dove si parla di tracce di una civiltà cinese fuori dai confini (in India per esempio): "Les es vedado que nadie salga del [Reino], para parte ninguna: aunque antiguamente navegaron mucho, conquistando Islas y Reinos de aquel mar, hasta llegar a la India de que ay oy día memoria suya en la costa de Coromandel, que es en la costa del Reyno de Narsinga [...]. Y en el Reino de Calicut ay arboles de fruto de mucho tiempo, que los naturales dizen, que ellos los plantaron. Y en los baxos de Chilao, que se estienden dende la Isla de Ceilam hazia la costa de Coromandel, se afirma por los de la tierra, que se perdio una grande armada dellos que venia sobre la India, por no acertar la navegacion: y assi quieren dezir, que fueron señores de Iaoa, y de los Reinos de Malaca, Siam, y Chapaa, como comunmente se afirma, y parece ser assi: porque todos los naturales destos Reinos, son muy Achinados. Pero tuvieron mayor prudencia que los Griegos, Cartagineses, y Romanos, los quales por conquistar tierras ajenas se apartaron tanto de las proprias, que las vinieron a perder [...]".

¹⁸ "La fertilidad della, que sin duda es la mayor y mas abundante que se sabe en el mundo, à causa de procurar los naturales de se aprovechar de su industria, y continuo trabajo: no perdonando à sierras, valles, ni riberas, que no estè todo plantado, y cultivado de diferentes generos de frutas, y de grandissimas sementeras de trigo, cevada, arroz, y otras legumbres, segun la comodidad y sitio. Y hazeseles facil por gozar libremente de sus haziendas, sin ser molestados con imposiciones, y tributos." (f. 31v).

¹⁹ "Demas de la fertilidad que el campo en si tiene, es hermosísimo à la vista, y suave, por las muchas rosas y flores que produce, y hazenle mas gracioso las arboledas de las riberas de los rios, y los jardines y casas de plazer, que por el estan derramadas, de que usan mucho para sus recreaciones y desenfadados" (f. 32v).

danno ragione della sua possente articolazione.²⁰

Della mano del mondo urbano arrivano i primi lessemi della lingua cinese presenti nel testo²¹ la cui funzione è introdurre la *laus* del sistema urbano; infatti queste voci in cinese marcano il ricco discorso sulle città dall'inizio e lo connotano in modo più proprio. L'attenzione alle regole della retorica classica è molto forte in questa parte e Escalante mostra di conoscere e di saper applicare benissimo le formule classiche dei panegirici di città, formule proprie del genere epidittico antico e medioevale: l'autore loda prima la posizione di esse e si sofferma poi sul sistema di muraglie, sulle porte, sulle vie, su gli archi trionfali che le abbelliscono, sulle case, sui giardini, sui canali... Come esempio concreto di città sceglie Canton chiarendo "que es de las menores de aquel Reino, y de que mas noticias tienen [los portugueses] por la navegacion que de ordinario hazen à este puerto con sus mercaderias".²² La cura e l'interesse per la descrizione dettagliata di questo centro sono grandi e portano il nostro perfino a confrontare fonti.²³ Il ricorso continuo a una *topica* molto stilizzata aiuta ad organizzare una materia così nuova in un discorso perfettamente comprensibile e assimilabile; in definitiva tale forma ammantava di classicismo un soggetto insolito.

L'applicazione di tale formula stilistica lungo tutto il *Discurso* rende compatto il testo unificando i capitoli, da quello sugli usi e costumi (dove s'inclde anche qualche cenno alla religione e al teatro, al sistema previdenziale, al commercio, e si dà perfino notizia dell'uso che fanno del tè) a quello sulla navigazione e all'altro dedicato al sistema dei saperi. Questo è sicuramente il più prezioso poiché, oltre a notizie generali sul metodo di scrittura, per la prima volta sono stampati in Spagna (e forse anche in Europa) tre caratteri cinesi (fig. 4).²⁴ L'importanza della loro presenza, oltre al dato

²⁰ "Ay en este Reyno muchas Ciudades y muy populosas tanto, que en una carta de Geografia hecha por los mesmos Chinas, que se traxo a Portugal à poder de Juan de Barros, historiador dotissimo de aquella nacion; vinieron señaladas dozientas y quarenta y quatro Ciudades famosas" (f. 34r).

²¹ "Terminanse con esta sillaba, fu, que quiere dezir Ciudad como Canton fu, Panquin fu, y las villas de que ay grandissimo numero, con esta sillaba cheu, las aldeas son sin cuento, respeto de las grandes labranças" (f. 34r-v).

²² F. 38r. Ma si vedano anche i seguenti.

²³ Canton "esta rodeada, por la parte do no la toca el rio, de un hondo y estendido fosso de agua, que la haze fortissima, por ser navegable. Los muros son fabricados de piedra, cal, y ladrillo, assentados sobre la faz de la tierra, sin cimientos, ni çanja alguna, bien terraplenados, y anchos. Ay en ellos ochenta y tres baluartes, luan de Barros dize que son noventa, de grande aparença; y rodeados de corredores y cubiertos de chapiteles, que hermosean por estremo la ciudad" (f. 38v).

²⁴ "No tienen los Chinas numero de letras en el abecedario, porque todo lo que escriven, es por figuras, significando el Cielo, à que llaman Guant, por una sola que es esta 霄. Y al Rey à que llaman Bontai, por esta 皇. Por el consiguiente la tierra, y mar, y los demas elementos y nombres, usando demas de cinco mil caracteres diferentes, que los señalan con grande liberalidad y presteza; como yo lo vi hacer a un China, pidiendo le escribiese algunos nombres, y me declaro los numeros de contar de que usan, que sin ninguna dificultad se pudieron entender, y sumar y restar qualquier cuenta por ellos, como por los que nosotros usamos. Hazen los renglones de alto àbaxo muy iguales, y con mucho concierto comenzando al contrario de nosotros. Esta mesma orden tienen en sus emprentas, de las quales usaron muchos antes que en Europa.

materiale di per sé molto significativo, dipende dalla scelta operata, riferiti come sono a concetti culturali che rappresentano pilastri della civiltà ispanica. Infatti Escalante si interessa in un primo momento (all'inizio del capitolo XI, "De las letras y carateres de los Chinas, y de sus estudios generales") di raccogliere due ideogrammi riferiti a due delle rappresentazioni mentali portanti dell'ideologia dominante nella Spagna filippina: *Cielo* e *Re*. Il valore paradigmatico di entrambi i concetti, il primo come destinazione e premio per i fedeli cattolici, il secondo come rappresentante legittimo di Dio in terra, fa pensare ad una scelta ponderata che conferma l'universalità del valore di tali concetti e rinforza il valore alto della cultura che si sta descrivendo. La scelta del carattere *Città*, che s'incluse più avanti come esempio del fatto che il sistema di scrittura è comune a una *koinè* che oltrepassa i confini della Cina, ha anche una sua valenza, data l'insistenza di Escalante nel voler sottolineare la complessità del sistema urbano cinese.

Questo interesse per il lessico del cinese, che non è limitato all'inclusione di questi tre caratteri ma che raccoglie decine di termini trascritti nel sistema del castigliano, rappresenta inoltre il trasferimento sul soggetto del discorso di un uso straordinariamente preciso della lingua castigliana di stesura, e quindi l'applicazione di un metodo di costruzione del discorso che considera centrale la proprietà della lingua (e infatti Escalante è sempre molto attento ai linguaggi specifici, sia alla terminologia nautica, sia a quella geografica, o a quella delle misure di longitudine, ed altre). Più in generale questo interesse per il lessico del cinese è sintomo chiaro di un legame profondo tra *verba* e *res* che trascende la formazione retorico-dialettica dell'autore per acquistare una valenza filosofica.

La *perspicuitas* e l'efficacia retorica della prosa di Escalante contribuirono sicuramente al successo che il testo ebbe in Europa; infatti la sua ricaduta fuori dei confini della penisola iberica fu straordinaria. Prima ricezione del libro in Europa è la edizione inglese del 1579.²⁵ Importante, se teniamo in conto l'attenzione continua dell'Inghilterra elisabettiana per tutto ciò che, prodotto in Spagna, potesse giovare al

Destos sus libros de molde que tratan de sus historias, avia dos en poder de la Sereniss. Reina de Portugal doña Catalina, que oy bive. Y lo que puede poner mayor admiracion es, que con hablarse diferentes lenguas, en las mas de sus provincias, sin entenderse los unos à los otros mas que los Bascongados, y Valencianos, se entienden generalmente todos por escrito; porque una mesma figura y caracter sirve à todos, para sinificarles qualquier nombre: y aunque esplican para si con diferente vocablo, entienden ser la mesma cosa; porque si veen el carater que significa Ciudad, que es este 城 à que unos nombran leombi, y otros Fu, los unos y los otros entienden que quiere dezir ciudad: y lo mesmo se sigue en todos los demas nombres, y desta manera se comunican, con ellos por escrito los de Iapao, e Islas de los Lechios, y Reino de Cuachinchina, sin entenderse quando se hablan por palabra" (ff. 62-63r).

²⁵ *A discourse of the navigation which the Portuguese doe make to the Realmes/ and Provinces of the Call pattes off/ the worlde, and of the know-/lodgs that growes by thom of the great/ thinges, which are in the Dominions off/ China/ Written by Bernardine of Escalanta, of/ the Realme of Galisia Priest./ Translated out of Spanish into English,/ by Iohn Framptor./ Imprinted in London at/ the three Cranes in the Vine-/tree, by Thomas Dawson./ 1579.*

proprio disegno culturale e politico, economico e sociale. Tale edizione merita uno studio approfondito da fare in altra sede.

Ma il vero trionfo universale del *Discurso* di Escalante venne della mano di Ortelio, il quale usò il riassunto del libro di Escalante come testo di presentazione del capitolo sulla Cina, citando la provenienza puntualmente e all'inizio di esso, a partire dall'edizione di 1584 del suo *Theatrum Orbis Terrarum*, la prima delle edizioni di questa magna opera in cui la Cina acquista una autonomia come territorio e appare quindi come entità storico-politica non fabulosa.²⁶ Infatti nelle edizioni anteriori (a partire dalla *princeps* del 1570) la *auctoritas* di riferimento è principalmente Marco Polo e le brevissime notizie sulla Cina sono inserite nel capitolo intitolato *Tartaria sive Magni Chami Imperium*.²⁷

Nella edizione del 1584, il capitolo dedicato alla Cina è autonomo e occupa tutto il foglio 93^r a continuazione di quello dedicato alla Tartaria (fol. 92^r) il cui testo non cambia. La novità è quindi di portata straordinaria ed è scientificamente fondamentale il fatto che l'insorgenza di tale *materia* dipenda dal libro di Escalante.

L'onestà intellettuale di Ortelio, rara nel Cinquecento, arriva al punto di iniziare la scheda sulla Cina (f. 109^{r-v}) citando l'autore spagnolo:

Hanc regionem describit peculiari libello Bernardinus Scalantus, Hispanica lingua, ex quo nos haec pauca in latinam transtulimus. Vastum hoc regnum Chinae, incolae TAME, et se ipsos TANGIS vocant. A vicinis accolis autem CHINA nominatur. Fines huius regionis sunt ab Oriente Mare Eoum,

²⁶ THEA/TRUM/ ORBIS/ TERRARUM/ *Opus nunc tertio ab ipso Auctore recognitum, multisque locis castigatum, & quamplurimis/novis Tabulis atque Commentariis auctum*/ D. PHILIPPO/ AUSTRIACO/ CAROLI V. AUG./ ROM. IMP. F./ INDIARUM HISPA-/NIARUMQUE ETC. RE-/ GI, OMNIUM AETA-TUM ET TOTIUS/ ORBIS AMPLISSIMI IMPERII MONAR-/CHAE/ ABRAHAMUS/ ORTELIUS/ ANTUERPIANUS/ EIUS MAIESTATIS/ GEOGRAPHUS, DED./ CONSECRATQUE. [Colofone] Antuerpiae, apud Christophorum Plantinum, 1584. Si veda la descrizione delle successive edizioni che fa Koeman, 1969, pp. 34-84. Tra 1570 e 1724 ne conta 76 edizioni. Il testo di Bernardino di Escalante fu introdotto a partire dalla diciannovesima (Cfr. Sanz, 1954, p. 44, citato da Casado Soto in Escalante, 1992, p. 64).

²⁷ È così ancora nella edizione del *Theatrum* di Antuerpiae, Plantinus, 1579, dove il capitolo su Tartaria occupa una sola pagina e la carta che la accompagna "Tartariae sive Magni Chami Regni typus" include tutta la Cina nello spazio di tre meridiani. Le notizie sulla Cina sono concentrate in 12 righe: "Est hic quoque Cataia regio, cuius Metropolis est Cambalu, quae, ut Nicolaus de Comitibus tradit, duodeviginti Italica miliaria in ambitu habet, aut, ut M. Paulus Venetus scribit, triginta duo. Quadrata est forma, in singulis angulis arces constructae videntur, quatuor milliariorum circuitu habentes, in quibus continuè Imperatoris praesidia sunt. Quinzai verò urbs Mangi provinciae, quae Orientem versus ad Oceanum Eoum conspicitur, hanc amplitudine excedere creditur; hanc namque idem M. Paulus, quem circa annum Nativitate Domini 1260. Ibidem habitasse constat, centena miliaria comprehendi scribit. Idem Odericus asserit. In lacu dulci cita est. Sunt in ea 1260 pontes, quarum quidam tantae altitudinis sunt, ut naves onerariae pansis velis subter eos transeant. Magnus Cham ibi statuum praesidium 30000 militum habet. Urbs admodum magnifica est, amoena, inde nomen quoque adepta est; cum Quinzai, Caeli civitas interpretetur" (f. 83^r).

Cauchinchina provincia à Meridie: Bramas ab Occidente; à Septentrione vèro Tartaros vicinos habet, gente bellicosissimam, à quibus muro manufacto, et monte nativo, disparatur. Regio soli et caeli temperie, nec non hominum industria, omnium rerum ferax. [...].

La presentazione riassume perfettamente l'inizio del capitolo sesto del testo di Escalante ("De la descripcion de la tierra de la China, y Provincias y Reinos notables que en si contiene"):

Este gran Reino, à que los naturales llaman Tame, y ellos se dizen Tangis: es la tierra mas Oriental de toda Asia. Los de la India Malaca, Samatra, Siam y Pegu, y demas Islas y Reinos de aquel mar le nombran China. Quieren dezir que respeto del reyno de Cuachinchina, que le es vezino, de la vanda de Poniente, y tributario, guardando en todo sus costumbres y ritos. Lava la mayor parte del el gran mar Oceano Oriental, començando de la Isla Aynan, vezina à Cuachinchina, que està en diez y nueve grados de la vanda del Norte, ciñendole por la parte del Sur, en la corredura del Les-nordeste, encogiendose hazia el Norte, hasta un cabo el mas Oriental que tiene: a do està puesta la Ciudad de Nimpo, à que los Portugheses llaman Liampo: y dende alli buelve al Norueste, y al Norte, haziendo una gran ensenada muy penetrante, llevando por encima de si otra costa oposita ala debaxo, quedando la tierra de arriba metida debaxo de los regelos del Norte: donde abitan los Tartaros, con quien tienen continua guerra.

Por la parte de poniente confina, como se à referido, con el Reino de Cuachinchina, y mas arriba la buelta del Norte con los Laos, Osioensmaos, y con los Bramenes, que es mucha gente y muy rica de Oro y pedreia, y particularmente de Rubíes [...]. (f. 29^{r-v}).

Non si scorda Ortelius di trascrivere nella scheda i tre ideogrammi che Escalante inseriva nel *Discurso*:

Imprimendorum librorum artem, diu antequam nos eam excogitassemus, isti libris excusis mundo exhibuere. Et cum in hac regione pro locorum natura, differenti utantur lingua, adeo ut alter alterum minus intelligat, quam Hispanus Cantabrum [aut Germanus Gallum] scriptura ex caractere tamen alter alterius mentem optimè comprehendit. Omnes itaque huius regni regionum incolae, ut et Cauchinchinae et insularum Lechiorum, vel Lechiorum uno eodenneque utuntur alphabeto (ut vocant,) vel potius litterarum pictura: qua omnes res, omnenque loquendi formulam, scitissimè exprimunt. Esempli gratia; Civitas, vel opidum, alter *leombi*, alter *fu* vocant, omnes autem hoc vocabulum hac eodem nota 城 depingunt. Eodem modo Caelum, quod isti *guan* 霄. Rex, istis *bontai* 皇 tali designant: atque sic cetera.

Ortelius utilizza, sì, per la confezione del suo intenso capitolo sulla Cina altre *auctoritates* come Barros, Barbosa e Pigafetta ma le presenta come fonti secondarie e colloca le notizie tratte da esse, d'accordo con questo ruolo, alla fine del testo.

Naturalmente anche nella edizione spagnola del *Theatrum* (Amberes, Plantino, 1588, f. 109^{r-v})²⁸ Plantino, che si occupò direttamente della traduzione,²⁹ mantenne il testo di Bernardino de Escalante come fonte principale rispettando in tutto la versione latina del 1584 da lui edita, ma aggiungendo alle *auctoritates* di Corsale e Ptolomeo (le ultime citate nella edizione del 1584), altre più recenti che mantenevano l'informazione bibliografica aggiornata.

Sul magnifico scenario del *Theatrum* di Ortelio il testo abbreviato del libro di Escalante trionferà in tutto il mondo colto attraverso i secoli. Ma se ad esso aggiungiamo il successo strepitoso della *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* di J. González de Mendoza (Roma, 1585) che ebbe prima della fine del secolo sedici edizioni,³⁰ si capirà bene che l'apporto delle lettere spagnole dell'età di Filippo II alla conoscenza della Cina è esteso e profondo, di divulgazione ed erudito, d'informazione e teleologico e, in definitiva, universale, come la Monarchia Ispanica durante tale Regno.

²⁸ THEATRO/D'EL ORBE/DE LA TIERRA/DE ABRAHAM ORTELLO./el qual antes el extremo dia/ de su vida por la postrera vez/ ha emendado y con nuevas/ Tablas y Commentarios/ augmentado y esclarecido/ EN ANVERES,/ SE VENDE EN LA LIBRERIA PLANTINIANA/ M.DC.XII.THEATRO/D'EL ORBE/DE LA TIERRA/DE ABRAHAM ORTELLO./el qual antes el extremo dia/ de su vida por la postrera vez/ ha emendado y con nuevas/ Tablas y Commentarios/ augmentado y esclarecido./ En ANVERES,/EN LA EMPRENTA PLANTINIANA,/A COSTAS DE IVAN BAPTISTA VRINTIO/ANNO M.DCII. Questa edizione è dedicata a Filippo III. "Desta region ha escrito un librito particular Bernardino de Escalante en lengua española: d'el qual hemos sacado estas cosas siguientes [...]". Si veda la trascrizione della traduzione allo spagnolo fatta da Plantinus del testo in latino riassunto dal *Discurso* di Escalante da Ortelio in appendice.

²⁹ Così dichiara egli stesso nella *Dedicatoria* "DETERMINE YO (CON VOLUNTAD y beneplacito d'el autor) de traduzir en castellano lo que los romancistas dessearian tener traduzido, y comunicarlo con todas las naciones de España que comunmente entienden Castellano" (f. Aiiijr.)

³⁰ HISTORIA/ DE LAS COSAS/ MAS NOTABLES,/ ritos y costumbres del Gran Reyno de la China, sa/bidas assi por los libros de los mesmos Chi/nas, como por relacion de los Religios/sos, y otras personas que han/ estado en el dicho/ Reyno./ ORDENADA POR EL P. M. F./ Iuan Gonzalez de Mendoza de la Orden de S. Agus-/tin, Predicador Apostolico, y penitenciario de su Sanctidad. A quien la magestad Catholica embio/ con su Real carta, y otras cosas para el Rey de/ aquel Reyno, el año de 1580. Y nue-/vamente añadido por el/ mesmo Author./ A FERNANDO DE LA VEGA, Y/ Fonseca, del Consejo de su magestad, y su/ Presidente en el Real de las Indias./ Con un Itinerario del Nuevo Mundo./ CON PRIVILEGIO/ En Medina del Campo, por Sanctiago del Canto,/ M.D.XCV./ Por los herederos de Benito Boyer.

BIBLIOGRAFIA

- ANTONIO Nicolás, *Biblioteca hispana nova*, Matriti, Joachinus de Ibarra, 1783-1788
- BARROS João de, *Década I*, Lisboa, 1552
- BOBADILLA Francisco de, *Memorial*, 1586
- CHAUNU Pierre, *Conquista y explotación de los nuevos mundos (siglo XVI)*, Barcelona, Ariel, 1984
- DOMÍNGUEZ GUZMÁN Aurora, *La imprenta en Sevilla en el siglo XVII (1601-1650)*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1992
- ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA, vol. 23, *Filipinas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1924, pp. 1344-1383
- ESCALANTE Bernardino de, *Discurso de la Navegacion que los Portugueses hazen a los reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, Sevilla, Viuda de Alonso Escrivano, 1577
- ESCALANTE Bernardino de, *DISCURSO DE LA NAVEGACION que los portugueses hazen a los reinos y provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene del reino de China (Sevilla 1577)*. Universidad de Cantabria, Exc.mo Ayuntamiento de Laredo (a cura di), Prólogo de Lourdes Díaz-Trechuelo, Salamanca, Europa Artes Gráficas, 1991
- ESCALANTE Bernardino de, ms. 20526, Biblioteca Nacional de Madrid
- ESCALANTE Bernardino de, *Diálogos del arte militar*, Sevilla, Andrea Pescioni, 1583
- ESCALANTE Bernardino de, *Diálogos del arte militar* ed. fac-simile de José Luis Casado Soto y Geoffrey Parker, Salamanca, Universidad, 1992
- ESCALANTE Bernardino de, *Discursos de Bernardino de Escalante al rey y a sus Ministros (1585-1605)* Presentacion, estudio y transcripcion por José Luis Casado Soto [Santander], Universidad de Cantabria - Ayuntamiento, 1995
- ESCALANTE Bernardino de, *A discourse of the navigation which the Portugales doe make to the Realmes and Provinces of the Call pattes of the worlde, and of the knowlodgs that growes by thom of the great things, which are in the Dominions of China*. Written by Bernardine of Escalanta, of the Realme of Galisia Priest. Translated out of Spanish into English, by Iohn Framptor, London at the three Cranes in the Vinetree, by Thomas Dawson. 1579
- ESCUADERO Y PEROSSO Francisco, *Tipografía Hispalense. Anales Bibliográficos de la ciudad de Sevilla desde el establecimiento de la imprenta hasta fines del siglo XVIII*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1894
- FERNÁNDEZ Luis, "Las misiones de Indias y Extremo Oriente vistas por un sobrino de San Ignacio, fray Martín Ignacio de Loyola, 1584", *Hispania Sacra*, 46, 1994, pp. 519-528
- FERNÁNDEZ NAVARRETE Martín, *Biblioteca Marítima Española*, I, Madrid, 1852, pp. 238-240
- GARCÍA HERNÁN Enrique, *Políticos de la Monarquía Hispánica (1469-1700)*. Ensayo y diccionario, Madrid, Fundación Mapfre-Tavera, 2002

- GARIBAY Esteban de, *Grandezas de España*, Memorial Histórico Español, VII, Madrid, 1854
- GASPAR DA CRUZ, *Tractado em que se comtam muito por estenso as cousas da China*, Evora, 1570
- GONZÁLEZ DÁVILA Gil, *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas, y catedrales de los reinos de las dos Castillas*, II, Madrid, Pedro de Horna y Villanueva, 1647
- GONZÁLEZ DE MENDOÇA Iuan, *Historia de las cosas mas notables. Ritos y costumbres del Gran Reyno de la China*, Medina del Campo, herederos de Benito Boyer, 1595
- HAZAÑAS Y LA RUA Joaquín, *La imprenta en Sevilla. Ensayo de una historia de la tipografía sevillana y noticias de algunos de sus impresores desde la introducción del arte tipográfico en esta ciudad hasta el siglo XIX*, I-II, Sevilla, Excma Diputación Provincial, 1945-1949
- KOEMAN I.C., *Atlantes Neerlandici*, III, Amsterdam, 1969
- LEÓN PINELO Antonio, *Epitome de la Biblioteca Oriental i Occidental, Nautica i Geografica*, Madrid, Juan Gonzalez, 1629
- MARTÍNEZ DE VEGA María Luisa, "Las Filipinas en la Edad Moderna: acercamiento histórico", *Cuadernos de historia moderna*, 9, 1988, pp. 171-194
- MELÓN A., "El 'librillo' de Bernardino de Escalante", *Estudios geográficos*, vol. XXVIII, 108, CSIC, Madrid, agosto 1968, pp. 423-432
- MURO Luis Felipe, *La expedición de Legazpi-Urdaneta a las Filipinas (1557-1564)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975
- ORTELIUS Abrahamus, *Theatrum orbis terrarum. Opus nunc tertio ab ipso Auctore recognitum, multisque locis castigatum, & quamplurimis novis Tabulis atque Commentariis auctum.*, Antuerpiae, apud Christophorum Plantinum, 1584
- ORTELIUS Abrahamus, *Theatro d'el orbe de la tierra de Abraham Ortello. el qual antes el extremo dia/ de su vida por la postrera vez/ ha emendado y con nuevas/ Tablas y Commentarios augmentado y esclarecido*, Anveres, Empronta Plantiniana, 1602
- ORTELIUS Abrahamus, *Theatro d'el orbe de la tierra de Abraham Ortello. el qual antes el extremo dia/ de su vida por la postrera vez/ ha emendado y con nuevas/ Tablas y Commentarios augmentado y esclarecido*, Anveres, Libreria Plantiniana, 1612
- PÉREZ DE REGULEZ Agustín, "Bernardino de Escalante y del Hoyo", *Antología de escritores montañoses*, XXV Selección y estudio de Agustín Pérez de Regúlez. Santander, Imp. Y Enc. de la Libreria Moderna, 1952
- SANZ Carlos, *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía*, Madrid, 1954
- SIMÓN DÍAZ José, *Bibliografía de la Literatura Hispánica*, IX, Madrid, C.S.I.C., 1971

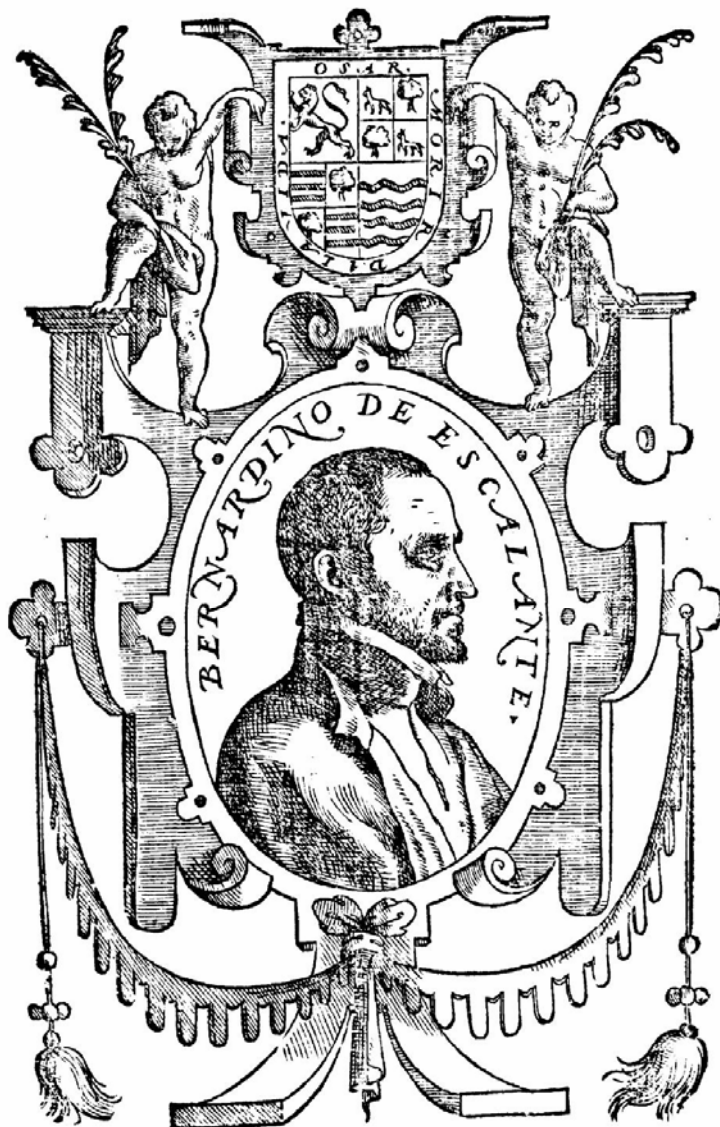


Fig. 1 Ritratto di Bernardino de Escalante
Diálogos del arte militar, fol. 2r.

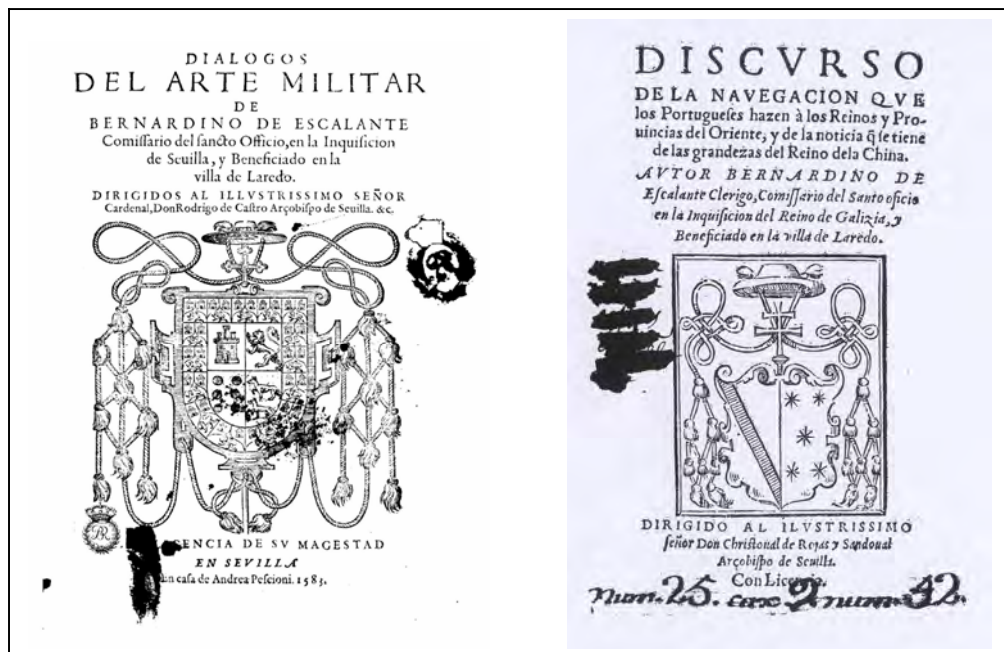


Fig. 2 *Diálogos del arte militar* (Sevilla, 1583). Frontespizio

Fig. 3 *Discurso...de las grandezas del Reino de la China* (Sevilla, 1577). Frontespizio.

7 grandezas de la China. 62
NO TIENEN los Chinas numero de letras en abecedario, porq̃ todo lo que ecriuen, es por figuras, significando el Cielo, a quellan Guan, por vna sola que es esta 天. Y al Rey a que llaman Bontai, por esta 王. Por el cōsiguiente la tierra, y mar, y los demas elemētos y nombres, viādo de mas de cinco mil carateres diferētes, que los señalan con grandē liberalidad y presteza, como yo lo vi hazer a vn China, pidiēdo le que ecriuiese algunos nombres, y me declaro los numeros del contar de q̃ vfan, q̃ sin ninguna dificultad se pudierō entender, y fumar y restar qualquier cūera por ellos, como por los q̃ nosotros vramos. Hazē los rēglones de alto a baxo muy iguales, y cō mucho concierzo comēçādo al cōtrario d̃ nosotros. Esta

Navegacion a la India.
 Esta mesma orden tienen en sus emprentas, de las quales vlarō muchos años antes que en Europa. Destos sus libros de molde que tratan de sus historias, auia dos en poder d̃ la Serēniss. Reina de Portugal doña Catalina, que oybiue. Y lo que puede poner mayor admiracion es, que cō hablarse diferentes lenguas en las mas de sus provincias, sin entenderse los vnos a los otros mas que los Bascnagados, y Valencianos, se entiēdē generalmēte todos por escrito, porque vna mesma figura y carater siue a todos, para significarles qualquier nombre: y aunque se esplican para si con diferente vocablo, entiēden ser la mesma cosa; porque si veen el carater, q̃ significa Ciudad, que es este 城, a que vnos nombran leombi, y otros Fu, los vnos y los otros entiēden q̃ quiese dezir ciudad: y lo mesmo se sigue

Fig. 4 *Discurso...de las grandezas del Reino de la China*. Fol. 62r-v.

COMMUNITY OF PRACTICE E POLITENESS: STUDIO SULLA LINGUA INGLESE IN AMBITO UNIVERSITARIO

Maria Teresa Sanniti di Baja (†)

Introduzione

Questo studio riguarda le consuetudini d'uso linguistico e il loro effetto nello stabilire e nel mantenere le relazioni sociali attraverso la corrispondenza e-mail in lingua inglese prodotta in un contesto accademico da parlanti di *status* professionale differente. La prospettiva adottata è di taglio sociolinguistico e interazionale, con particolare riferimento ai presupposti introdotti da Gumperz e Goffman.

L'antropologo Gumperz (1982) ha evidenziato la relatività sociale e culturale dei significati, delle strutture e degli usi linguistici, sottolineando come attraverso la lingua e le presupposizioni su cui i parlanti costruiscono i significati, essi segnalino costantemente non solo la propria identità individuale, ma anche la loro appartenenza a determinati gruppi sociali. Nell'ambito di questi gruppi sociali può essere inclusa anche la *community of practice*, costituita da un insieme di persone che operano in un determinato settore, ne imparano e ne esplorano le complessità, caratterizzano la natura del proprio impegno rispetto agli altri e costruiscono un'immagine del gruppo e di sé stessi all'interno di questo.

Il sociologo Goffman (1967) ha dato risalto allo stretto rapporto tra i significati e le relazioni interpersonali, sottolineando l'influenza dei sistemi di comportamento e delle aspettative imposte ai parlanti dalle strutture culturali. Tra queste strutture rientrano anche le norme della *politeness*.

I concetti di *community of practice* e di *politeness* vengono qui interpretati, alla luce dell'intertestualità, come componenti chiave nel modellare la dinamica interazionale nella corrispondenza e-mail prodotta in un contesto accademico specifico. L'intento dello studio è capire il ruolo della comunanza di pratiche nel creare un proprio sistema di regole di comportamento in grado di influire sulle norme più generali della *politeness*. L'ipotesi da verificare è se queste regole stabilite per mantenere le relazioni sociali acquistino visibilità nei testi e-mail, determinando tendenze nell'uso linguistico. La discussione partirà quindi dal delineare premesse teoriche per poi applicarle all'analisi di dati empirici.

L'intenzione generale non è trarre conclusioni definitive sugli usi linguistici nella vastità dei contesti accademici. Si è ben coscienti del fatto che l'interazione umana è un fenomeno complesso e soggetto ad una quantità di variabili; per questo le implicazioni che si possono trarre da studi empirici devono sempre tener conto della natura variegata e a volte sfuggente dei dati stessi. Tuttavia, la filosofia operativa seguita, i criteri alla base della raccolta e della schedatura dei dati e alcune implicazioni ricavabili dai dati stessi propongono, alla luce anche della lunga appartenenza di chi scrive alla *community of practice* in questione, un possibile percorso di indagine ed una panoramica reale dei comportamenti dello

specifico gruppo osservato. Si spera, così, di poter aggiungere un contributo alla comprensione generale dei comportamenti linguistici che caratterizzano la comunicazione umana.

Le *communities of practice*

Tra la fine degli anni 1980 e l'inizio dei '90 sono state lanciate le prime sfide alla visione tradizionale dell'apprendimento quale processo individuale separato dalle altre attività, caratterizzato da un inizio e da una fine, e frutto di un insegnamento. Si è cominciato a guardare all'apprendimento come partecipazione attiva alle azioni di gruppi sociali e come costruzione, attraverso questi, della propria identità. Su tali presupposti Lave e Wenger¹ hanno sviluppato il concetto di *community of practice*. Una *community of practice*, cui si fa spesso riferimento con *CoP*, è gruppo di individui che partecipano in modi e in gradi diversi al compimento di un'azione collettiva e che sono uniti informalmente da tutto ciò che fanno insieme – dalla soluzione di un problema specifico a uno scambio di opinioni – magari durante la pausa per il pranzo. Attraverso il loro impegno e il contributo alle pratiche comuni, questi individui sviluppano un modo proprio di concepire le pratiche che svolgono e di conseguenza costruiscono e sperimentano costantemente due tipi di identità condivise: la propria e quella del gruppo.

Una *CoP* quindi si differenzia da altri insiemi di interesse o di tipo geografico perché è individuabile attraverso le azioni che compie, perché ruota intorno a ciò che è di interesse per i propri membri, perché è lo sforzo reciproco che la unisce in un'entità sociale, e perché è definibile più attraverso le pratiche e le esperienze collettive che attraverso i compiti individuali. Inoltre, una *community of practice* esiste perché la partecipazione al gruppo è considerata di valore da parte degli appartenenti, perché è un'impresa congiunta, costantemente negoziata dai suoi membri, e perché costruisce ed utilizza un repertorio proprio di risorse comuni sviluppate nel tempo dai suoi componenti, che ne sanciscono l'identità (*routines*, condivisione di giudizi e prospettive su fatti e situazioni, terminologia e modi di dire, gestualità, confini tra ciò su cui è lecito scherzare, ironizzare, o meno, gradi di complicità ammessi, e così via). Queste caratteristiche, che individuano la *CoP* come un'entità più complessa di una semplice struttura organizzativa, ne rendono flessibili e permeabili i confini. Spiegano anche perché le formulazioni attuali di *community of practice* sono varie e presentano una serie di punti deboli.²

Scollon (2001) mette comunque in guardia dall'etichettare gli individui come componenti di determinati gruppi, perché questo implicherebbe caratteristiche precise, contorni netti laddove non esiste di fatto neanche la possibilità di delineare un profilo del rappresentante "ideale" del gruppo. Inoltre, anche uno stesso contesto di lavoro non costituisce una singola unità di pratiche, ma prevede

¹ Le loro idee, espresse originariamente nel 1991 e ampliate in lavori seguenti, hanno aperto la strada a nuovi approcci e ripensamenti in materia di apprendimento. Il concetto di *community of practice* è stato poi esteso ad altri ambiti, compresa la gestione del personale.

² Eckert e McConnell-Ginet definiscono una *community of practice* come "an aggregate of people who come together around mutual engagement in an endeavour" (1992, p. 464).

un'organizzazione interna differenziata in termini di "diversity of practice" (p.145), per cui lo stesso individuo può appartenere a gruppi diversi e a volte in contrasto. Nell'ambito universitario, ad esempio, un collaboratore linguistico fa parte di un gruppo funzionale più ristretto (la *community of practice* formata dagli altri collaboratori linguistici) e di altri più ampi (quello costituito dallo staff di Lingua e Linguistica Inglese, cui qui si fa riferimento, o dall'intero staff della Facoltà, e così via) che per alcuni aspetti potrebbero anche trovarsi in conflitto.

Nonostante queste ed altre possibili critiche di cui si prende naturalmente atto, il concetto di *community of practice* viene ugualmente adottato come criterio per l'osservazione dei dati linguistici perché da un punto di vista più generalmente sociolinguistico contribuisce a gettar luce su alcuni comportamenti degli interlocutori che non troverebbero spiegazione diretta all'interno delle norme più generali della *politeness*.³

L'identificarsi come appartenente ad un determinato gruppo infatti ha diverse implicazioni che si riflettono anche nelle *routines* di comunicazione, risultando anche in grado, in alcuni casi, di scavalcare differenze interlinguistiche ed interculturali. Dagli scambi di posta elettronica analizzati emerge come gli interlocutori - sottoposti a due pressioni contrastanti: quella derivante dalle proprie abitudini linguistiche personali e quelle motivate dal desiderio di sottolineare la propria appartenenza alla comunità accademica in questione - finiscano col fare regolare uso dei riferimenti intertestuali/ dialogici che la comunanza di pratiche ha costruito. E' l'intertestualità⁴ che suggerisce ai componenti di un gruppo la scelta di un comportamento linguistico piuttosto che un altro, attribuendo determinati valori a determinate scelte, e caratterizzandosi come strumento importante per la costruzione e il perpetuarsi delle convenzioni discorsive di quella data comunità. E' grazie all'intertestualità che il repertorio di risorse proprie sviluppato nel tempo dai componenti di una *community of practice* viene trasmesso, appreso, e man mano negoziato dagli 'addetti ai lavori'.

Ogni testo esiste ed ha un significato perché si relaziona ad altri testi già detti o scritti, perché "... is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another" (Kristeva 1986:37). Come sottolinea Fairclough, però, il concetto di intertestualità non è passivo, ma punta verso la produttività, "... to how texts can transform prior texts and restructure existing conventions to generate new ones" (1992: 103). Ogni volta che ri/scri-viamo un testo, lo arricchiamo delle nostre esperienze, le nostre preferenze. L'apparente paradosso che le convenzioni discorsive possono originare solo grazie all'interazione e che l'interazione a sua volta si basa sulle convenzioni discorsive evidenzia il ruolo dell'intertestualità nello stabilire relazioni sociali all'interno di un gruppo. Spiega anche perché i componenti del gruppo se ne servano per

³ Vi sono diverse proposte volte ad individuare gli elementi della *community of practice* che influenzano direttamente l'uso linguistico. In proposito si legga ad esempio Holmes e Meyeroff, 1999, pp. 176 e segg.

⁴ Il termine 'intertestualità', coniato dalla linguista, psico-analista e scrittrice Julia Kristeva nel 1969 in risposta alle interpretazioni occidentali del filosofo russo Mikhail Bakhtin, faceva riferimento originariamente all'interdipendenza tra tutti i testi letterari.

affermare, appunto, la propria appartenenza allo stesso.

E' quindi comprensibile come il concetto di *community of practice* finisca, attraverso l'intertestualità, ad influire sulle norme generali della *politeness*.

La *politeness*

In tutto il mondo quando i parlanti comunicano verbalmente desiderano non perdere credito e reputazione nelle relazioni sociali: questo atteggiamento è alla base della nozione intuitiva di *face*, che vede la comunicazione come un fatto potenzialmente rischioso e antagonistico, in cui ciascun interlocutore vuole proteggere la propria 'faccia' e quella dell'altro. Negli studi linguistici la nozione di 'faccia' quale valore che potrebbe essere perso o salvato durante l'interazione è stata introdotta in termini tecnici da Goffman 1967, per essere poi fondamentalmente sviluppata da Brown e Levinson 1978, 1987 e Leech 1983. Inserita in una teoria più generale sulla *politeness*, ha messo a fuoco aspetti fondamentali dell'interazione umana, conquistando un posto centrale negli studi di pragmatica.

Nell'ambito della *politeness* quale comportamento linguistico, con Brown e Levinson si distinguono due aspetti: uno positivo e uno negativo. La cortesia positiva risponde allo scopo di salvare l'immagine di sé che ognuno vorrebbe mostrare e che desidererebbe fosse approvata dagli altri, e cioè la faccia positiva degli interlocutori. La cortesia negativa è finalizzata a salvare la faccia negativa, il desiderio di ciascuno di sentirsi autonomo, libero da imposizioni, ed è basata su una complessa configurazione di ruoli e di *status*, un intreccio di relazioni formali e convenzionali.

Alcuni atti illocutori possono mettere a rischio la faccia dell'altro, sia quella positiva (con l'uso di espressioni di disapprovazione o di critica, interruzioni, accuse), sia quella negativa (richieste, ordini, il ricordare promesse fatte). Di contro, altri atti potrebbero risultare rischiosi per la propria faccia positiva (espressioni di ringraziamento, di scusa) o per quella negativa (ammissione di responsabilità, riconoscimento di colpe, confessioni, accettazione di complimenti). I parlanti rispettano le norme culturali di *politeness* per mediare tra l'esigenza di soddisfare i propri scopi comunicativi e il desiderio o la necessità di evitare gli effetti negativi che deriverebbero dall'uso di *face threatening acts* - FTAs, e cioè di comportamenti che possono minacciare le rispettive facce. Questo spiega perché in molte occasioni gli esseri umani adottano specifiche strategie e evitano di servirsi della lingua in modo strettamente efficiente e razionale.

Le richieste sono un caso tipico di atti linguistici che possono minacciare la faccia dell'interlocutore, perché vanno contro il suo desiderio di essere autonomo e libero da imposizioni. Se gli si presenta una situazione in cui deve formulare una richiesta, il parlante può decidere di rinunciarvi del tutto, evitando così qualsiasi rischio per la faccia dell'interlocutore, ma nel caso decidesse di utilizzare un FTA, allora Brown e Levinson 1978 gli suggeriscono uno schema di riferimento su cui articolare la scelta della strategia interazionale più adatta.

Può compiere un FTA *on record*, ma con una forza illocutoria diversa, formulandolo nel modo più diretto, o cercando di mitigarne l'effetto. Ad esempio

una richiesta può essere espressa esplicitamente con l'uso dell'imperativo "Telefonami nel pomeriggio!" (*baldly on record*). Può essere invece attenuata attraverso la cortesia positiva che fa presa su elementi di solidarietà e di affinità "Che ne diresti se ci sentissimo per telefono nel pomeriggio?". O può essere mitigata usando la cortesia negativa per minimizzare l'imposizione "Sarebbe possibile sentirci per telefono questo pomeriggio?". Può anche essere formulata *off record*, in modo del tutto indiretto, usando un linguaggio ambiguo che lasci completo spazio alla libertà dell'interlocutore di cogliere/non cogliere la richiesta implicita: "In certi casi mi sembrerebbe più facile parlarne un attimo in privato, magari per telefono".

La scelta della strategia dipende naturalmente da come il parlante valuta il rischio che corre compiendo un dato *FTA*, e per fare questo nel modo più 'oggettivo' possibile - ma sempre culturalmente determinato e relativo - può basarsi su tre elementi: 1) il grado di imposizione associato all'atto, *R*; 2) il potere relativo del suo interlocutore, *P*; 3) la distanza sociale tra i due, *D*. Queste tre variabili guidano i parlanti a selezionare le strategie più adatte a realizzare i propri scopi comunicativi, optando in favore della cortesia positiva o di quella negativa.

Il contesto accademico

I dati empirici discussi qui per riflettere sull'interazione e la *politeness* via e-mail si riferiscono agli scambi di posta avvenuti all'interno del gruppo di Lingua e Linguistica Inglese della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" nel giro di tre anni accademici (gli a.a. 2003-04; 2004-05; 2005-06). Si tratta di un gruppo di circa 29 unità: tre docenti ufficiali (di cui solo la decana è di madrelingua inglese, gli altri sono italiani); otto professori a contratto (di cui uno praticamente bilingue inglese/italiano, gli altri italiani); una media di diciotto collaboratori esperti linguistici di madrelingua inglese, cui si farà qui collettivamente riferimento con l'acronimo ufficiale di *CEL*, anche se da un punto di vista amministrativo esistono piccole differenze interne (tra *CEL* ed *ex-lettori*), provenienti da varie parti del mondo, la cui presenza ha visto alcune oscillazioni numeriche e l'arrivo di nuovi colleghi.

Lo specifico gruppo in questione si identifica di fatto in una *community of practice* di cui rispecchia tutte le caratteristiche fondamentali, rese più forti anche dalla serie di difficoltà che ha dovuto affrontare a causa di questioni generali, gestionali e finanziarie che hanno investito tutto l'Ateneo, ma che hanno avuto particolare riflesso sul settore di Inglese, tradizionalmente molto affollato di studenti e, di contro, come mostrano i numeri appena ricordati, povero di docenti ufficiali. Per questo motivo la *CoP* di Lingua e Linguistica Inglese ha dovuto lavorare in modo particolarmente intenso e compatto e spesso, dato il momento storico delle prime fasi della riforma universitaria, anche in modo pionieristico.

Nel tempo, alcuni componenti del gruppo si sono aggiunti o sostituiti, ma la dinamica interazionale via e-mail relativa alle diverse fasi del loro inserimento dimostra caratteristiche comuni, indipendentemente dalla provenienza dei nuovi arrivati. Queste somiglianze di comportamento linguistico sono di sostegno all'ipotesi che per mantenere le relazioni sociali gli interlocutori facciano

immediatamente riferimento all'intertestualità, testimoniando anche l'intenzione di segnalare in questo modo una raggiunta appartenenza al gruppo.

Le difficoltà e gli sforzi comuni compiuti da tutti per far funzionare nel migliore dei modi il settore sono serviti a tessere un rapporto di grande collaborazione, creando e rafforzando l'identità complessiva del gruppo e quella di ciascuno al suo interno. I diversi componenti di questo contesto accademico, infatti, attribuendo al nostro gruppo le seguenti caratteristiche insite nel concetto stesso di *CoP*,⁵ individuano implicitamente se stessi come una *community of practice*:

Cosa siamo: un'impresa congiunta, regolarmente compresa e negoziata dai suoi membri;

Come funzioniamo: attraverso uno sforzo reciproco che ci tiene insieme in una entità sociale, distinta e identificabile rispetto ad altre;

Cosa abbiamo prodotto: repertori condivisi di risorse comuni, di vario tipo, sviluppate nel tempo.

Dato che costituisce una *community of practice*, il gruppo ha in comune anche alcune presupposizioni di base. Tra queste il fatto che i compiti dei singoli, per quanto impegnati su fronti e con responsabilità differenti, siano scambievolmente riconosciuti e apprezzati, e che ciascun componente operi con correttezza e buona volontà relativamente alle sue competenze nell'interesse del progetto finale. Questo non esclude, naturalmente, a livello personale, la presenza di opinioni e giudizi diversi a proposito dei comportamenti dei singoli, ma influisce comunque sulla dinamica relazionale, che deve fare i conti *per default* con i presupposti di collaborazione e volontà positive da parte di ciascuno.⁶

Altra presupposizione è che gli scambi relazionali siano improntati più dalla comunanza di pratiche e di esperienze che dalle specificità e differenze dei compiti individuali: questo atteggiamento si riflette sul modo di interpretare l'elemento gerarchico, la dimensione sociale asimmetrica *P* di Brown e Levinson rappresentata dal potere relativo che una minoranza degli interlocutori (docenti ufficiali) possiede sulla maggioranza degli altri (professori a contratto e collaboratori linguistici). La dimensione *P*, resta attiva negli scambi e-mail, ma si manifesta attraverso strategie di *politeness* specifiche, il cui successo sembra fortemente determinato dalla *CoP*.

I dati

La comunicazione via e-mail riflette molti aspetti dell'interazione reale nella *CoP*, dove i membri del gruppo discutono, comunicano dubbi, si scambiano

⁵ Si veda: Wenger, 1999, pp. 73-84.

⁶ E' ovvio che le presupposizioni condivise sul piano "ufficiale" non necessariamente rispecchiano a pieno le convinzioni personali di tutti e ancor meno offrono garanzie sul comportamento dei singoli. La *CoP* è costituita da individui e come in ogni altra struttura sociale può ospitare celati (o malcelati) intrecci di credenze, verità e menzogne. Il discorso sulle presupposizioni pragmatiche, sul 'far finta di' e sul 'comportarsi come se' nel dire o fare qualcosa è complesso e storicamente troppo articolato per trovare spazio in questa sede. Per uno studio approfondito sulla verità e la mistificazione, si veda Vincent 2004, in particolare capitoli sei e sette.

suggerimenti, scherzano o si offendono come nei rapporti faccia a faccia. Come fa notare Weinreich (1997:12), però, “computer mediated communication, while supporting communications cannot build a community. *Trust, cooperation, friendship and community are based on contacts in the sensual world. You communicate through networks but you don't live in them*”. Va quindi sottolineato che la posta elettronica è un mezzo per mantenere le relazioni sociali e contribuire alla costruzione dell'identità del gruppo, ma questo succede perché la *community of practice* è innanzitutto già una realtà di vita condivisa e non un fatto virtuale.

I testi e-mail sono generalmente brevi e compatti e questo ha facilitato l'analisi che prevedeva, fin dall'inizio, alcune difficoltà generali, qui di seguito ricordate. In primo luogo, il materiale adoperato a livello applicato per formulare ipotesi sulle tendenze d'uso linguistico createsi nella CoP in questione avrebbe potuto essere utilizzato in svariati modi, e si doveva delimitare il campo. Si è partiti da una classificazione in termini di atti linguistici, utilizzando etichette quali: fare richieste, esprimere disappunto, lamentarsi, criticare, fornire chiarimenti, rifiutare qualcosa.

Come è noto, non è semplice ‘isolare’ gli atti linguistici, in quanto questi possono essere svolti dall'intera dinamica testuale piuttosto che da una specifica sequenza; di contro, una stessa sequenza può svolgere contemporaneamente più di un atto linguistico. Ne consegue che la schedatura del materiale è risultata a volte multipla, composta da segmenti di lunghezza variabile, e ha dovuto tener conto di una certa flessibilità, a scapito di classificazioni più rigidamente tecniche ed oggettive. L'empiricità di alcuni aspetti dell'analisi pone naturalmente dei limiti alla proiezione su scala più ampia dei risultati ottenuti, ma offre comunque un profilo realistico dei comportamenti osservati.

Particolare attenzione nell'analisi è stata rivolta agli scambi di posta collegiali, che facilitano i collegamenti tra le persone impegnate in azioni congiunte. La maggioranza degli scambi collegiali esaminati sono risposte, anch'esse collegiali, da parte dei CEL a lettere di docenti ufficiali: si studiano così risposte parallele in uno stesso contesto, col vantaggio di paragonare meglio i comportamenti individuali. Grazie al confronto con le risposte dei professori a contratto di madrelingua italiana è poi anche possibile operare qualche riflessione di tipo interculturale.

Altro elemento preso in considerazione nell'analisi dei dati è la scelta di contesti in cui gli interlocutori devono fornire chiarimenti o spiegazioni su aree problematiche relative a questioni didattiche. Questi contesti risultano di interesse perché mettono gli interlocutori di fronte ad atti linguistici potenzialmente rischiosi che richiedono un dispiego di strategie per salvare la faccia di chi ha scritto – per lo più un docente ufficiale le cui osservazioni vanno respinte/contestate in modo adeguato – e la propria – il CEL che deve far presente le sue motivazioni o che potrebbe sentirsi ‘colpevolizzato’ per qualcosa di cui non è responsabile. Si può così studiare meglio l'uso delle strategie e vedere in che modo la CoP incide sulle norme di *politeness* più generali.

Le aree problematiche cui si è appena fatto cenno e che motivano gli scambi e-mail riguardano incongruità didattiche riscontrate su questioni varie, quali

l'utilizzo dei testi per le esercitazioni di lingua, mancate o lamentate presenze in aula o in studio negli orari previsti, assistenza e collaborazione agli esami, disparità nelle procedure di verifica, forme di incomprensione nel rapporto con gli studenti.

Si tratta quindi di situazioni in cui gli interlocutori sono sollecitati da un docente ufficiale a dare spiegazioni o chiarimenti su punti controversi, su situazioni – reali, o male interpretate, o mal riferite – che risultano cruciali per il buon funzionamento della struttura didattica verso cui convergono gli sforzi comuni.

Nel complesso si è raccolto un corpus composto da circa 150 lettere di servizio prodotte in circostanze reali. A queste si è deciso di affiancare un insieme di altre trenta lettere prodotte con l'utilizzo di un *Discourse Completion Test (DCT)*,⁷ con cui gli interlocutori sono stati chiamati a rispondere singolarmente ad una mail di un docente ufficiale che riferiva lamentele da parte degli studenti per disguidi nelle lezioni/esercitazioni di lingua. Si trattava di una situazione simulata, ma molto realistica,⁸ e che aveva diversi paralleli nell'esperienza comune precedente. Gli interlocutori non erano direttamente responsabili degli imprevisti lamentati e, come prevedibile, le risposte fornite utilizzano strategie varie per prenderne le dovute distanze.

La scelta di arricchire il Corpus con questo ultimo gruppo di e-mail è stata motivata da diversi scopi. In primo luogo i *DCT* hanno permesso di raccogliere una quantità di dati direttamente pertinenti all'indagine in esame. In secondo luogo, sono serviti a raccogliere testi prodotti con maggiore consapevolezza e razionalità, in cui era prevedibile una migliore esplicitazione delle norme che gli interlocutori percepivano come valide nella propria *CoP*. Disponendo di una maggior quantità di materiale utile, ed operando confronti e contrasti con le lettere prodotte in situazioni reali, è risultato più semplice isolare gli usi linguistici legati all'identità di gruppo.

Il ricorso ai *DCT* come strumento di ricerca è avvenuto non senza riconoscerne alcuni limiti, peraltro messi in risalto dalla letteratura in materia.⁹ In particolare, tra i problemi collegati all'impiego dei *DCT* si sono sottolineati la semplificazione delle complessità interazionali (Brown e Levinson 1987, 1978; Turnbull 2001) e il carattere ipotetico delle situazioni prospettate, dato che ciò che i parlanti affermano che direbbero in una certa situazione non è necessariamente ciò che effettivamente direbbero se quella situazione fosse reale.

D'altra parte, se alcuni autori propendono esclusivamente per l'utilizzo di dati ottenuti in contesti spontanei reali (Hymes 1962, Wolfson 1981, 1983), ve ne sono altri (Cohen 1996) che sottolineano il dispendio di tempo necessario a raccogliere

⁷ Il DCT è uno strumento di analisi che stimola una produzione di dati pragmlinguistici (Kasper e Dahl 1991). Si basa su un testo strutturato (nel nostro caso una mail) che fornisce il contesto per la produzione degli atti linguistici da studiare. Chi lo svolge scrive ciò che pensa direbbe in quel tale contesto.

⁸ Cosa riconosciuta dagli stessi interlocutori con commenti tipo: "Having had to change the room of one of my lessons for every week of last semester and having had to teach at one point in the corridor in via Duomo, such a situation is unfortunately not so hypothetical"

⁹ Si veda ad esempio Houck e Gass 1996.

una quantità adeguata di informazioni sfruttando solo il materiale prodotto in situazioni reali. La linea seguita in questo studio è stata quindi quella di percorrere entrambe le strade, concordando con Rose e Ono 1995 sul fatto che “we should not expect a single data source to provide all the necessary insights into speech act usage” (p.207). Se l'utilizzo di *DCT* non è sufficiente come unico sistema di ricerca, è comunque un mezzo che fornisce risposte pertinenti dal punto di vista pragmalinguistico e può concorrere a delineare un profilo delle norme di appropriatezza (Hudson *et al* 1995) riconosciute dai componenti di una determinata comunità.

L'analisi

Dall'analisi dei dati si possono trarre una serie di implicazioni. In particolare, si riscontra subito una tendenza generale in favore dell'utilizzo di strategie di *politeness* positiva che si agganciano alla solidarietà e alla collaborazione, ma soprattutto alla presupposizione pragmatica che in vista della realizzazione dell'obiettivo finale tutti, anche se con ruoli diversi, sono ugualmente importanti, animati dalle migliori intenzioni e apprezzati all'interno della comunità. Le mail di servizio sono spesso collegiali e come strategia positiva chi scrive spesso si cautele sulla lista dei destinatari:¹⁰

*Hope I have addressed this letter to all those who should receive it...
I had problems sending this to everyone so I just sent it to you instead...
Hope I got XXX' new address right...*

Questo non solo per scambiare con tutti l'informazione, ma anche perché l'esclusione di un nome per una svista o per l'uso di un indirizzo non aggiornato potrebbe risolversi in una minaccia alla faccia positiva di chi è stato ommesso, o di cui è sfuggito il cambio di indirizzo.

Un altro aspetto cruciale nella compilazione della lista degli indirizzi è separare i destinatari diretti da quelli cui si scrive per conoscenza. Questa operazione è delicata, in quanto è basata non solo su *P*, ma anche sulle specifiche pertinenze degli interlocutori rispetto agli argomenti discussi. Inserire l'interlocutore nella lista giusta significa collocarlo correttamente, rispettandone la faccia positiva.

La tendenza a privilegiare la cortesia positiva si riscontra anche nella corrispondenza in cui, in contesti esterni alla *CoP*, la valutazione dei fattori *P* e *R* avrebbe suggerito maggior dispiego di strategie negative da parte dello scrivente, per valorizzare il desiderio del suo interlocutore di sentirsi libero e autodirigersi. La reciproca appartenenza alla *CoP* e le presupposizioni che è in grado di attivare agiscono come sostituti della cortesia negativa, riducendone l'uso esplicito. A sostegno di questa tendenza vengono ora commentati alcuni estratti, organizzandoli sotto etichette che non escludono interrelazione tra le stesse.

¹⁰ Il comportamento è condiviso dai madrelingua italiana: “Credo di avere inserito tutti i nomi, ma se trovate che qualcuno manca, posso chiedervi di segnalarmelo al più presto?”; “Spero di non aver fatto pasticci con il taglia e incolla degli indirizzi”

Formalità e informalità

La differenza tra l'uso di forme di cortesia e altre più intime o personali non è molto marcata nella lingua inglese che con la scomparsa di *thou* ha perso la distinzione pronominale esplicita tra l'uso formale di cortesia (V) e quello informale familiare (T), rimaste in italiano, spagnolo, francese e tedesco. Questo non significa che l'inglese manchi di segnalatori di potere, rispetto o solidarietà nell'interazione.

Nel caso della corrispondenza analizzata sembra prassi consolidata dall'intertestualità che il fattore *P* venga soddisfatto con la cortesia negativa fino a che il nuovo CEL entra 'ufficialmente' a far parte della comunità accademica. Appena questo succede l'elemento 'solidarietà' prende il sopravvento su quello di 'potere relativo' (che in realtà, proprio perché da un punto di vista amministrativo si è formalizzato un rapporto professionale, dovrebbe invece entrare in gioco con maggiore visibilità). Il passaggio è testimoniato dalla dinamica d'uso delle formule di apertura della corrispondenza e-mail nei contatti precedenti alla presa di servizio e nelle fasi di avvio del rapporto di lavoro, relative ad esempio all'inserimento negli orari e nelle aule. I nuovi componenti del gruppo mantengono l'interazione col docente di riferimento attraverso l'uso della cortesia negativa, utilizzando la formula di saluto iniziale che tiene esplicitamente conto di *P*: *Dear Professor + Surname*.¹¹ Una volta completate le procedure specifiche necessarie ad inserirsi 'di fatto' nella comunità, oltre che dal punto di vista amministrativo/contrattuale, chi scrive passa subito all'uso dei modelli di comportamento consolidati dall'intertestualità, optando in favore delle formule: *Dear + First Name*, o: *Hi/Hello + First Name*, che suggeriscono somiglianza, collaborazione di gruppo e finalità comuni, piuttosto che distanza. Sembra quindi che *P* venga esplicitato attraverso la cortesia negativa come chiave di accesso alla *community* piuttosto che come un suo valore interno. Il successo di questo rapido passaggio di cortesia e di livello di formalità può spiegarsi solo in base al riconoscimento e all'accettazione reciproca delle pratiche dialogico/testuali vigenti nella comunità.

Riferimenti contestuali

E' noto che le norme generali della *netiquette* incoraggiano la brevità e l'immediatezza argomentative nell'uso della posta elettronica. La concisione è resa possibile anche da alcuni espedienti, quali l'uso corretto del rigo destinato ad indicare l'oggetto, e la possibilità di rispondere in testa alla lettera ricevuta, o in calce ai singoli punti che contiene. Generalmente queste consuetudini sono accompagnate da qualche, per quanto rapido, aggancio introduttivo, che riporta il tecnicismo strutturale della lettera su un piano più personale e rispettoso per l'interlocutore, evitando le brusche modalità di intromissione che caratterizzano la posta indesiderata (il cosiddetto *spam*).

Nella *community of practice* sembra invece possibile fare a meno anche dei preamboli, perché non occorrono strategie particolari per aprire il discorso. Ogni

¹¹ I professori a contratto, di madre lingua italiana, assumono un comportamento analogo.

singolo atto interattivo si colloca su un *continuum* di discorso che riduce al minimo la necessità di introduzioni. Allo stesso modo si riduce anche l'esigenza di fornire agganci contestuali, non solo per le questioni già al centro dell'attenzione, ma anche per l'impostazione di questioni nuove. Nella *CoP*, infatti, non esiste niente che sia tanto nuovo da doverne gettare da zero le basi e le premesse, ma esiste sempre un collegamento già attivo, o che viene evocato in modo automatico, anche se si tratta solo di una prospettiva comune nel giudicare ed affrontare i problemi, di un sistema di giudizi e di valori, di fatti e di esperienze precedenti. L'intertestualità colloca ogni contatto nuovo nell'ambito di un discorso continuo, protratto nel tempo e mai chiuso, per cui i vari eventi interattivi sono come il prosieguo di un processo sempre 'in atto' che permette di discutere o commentare direttamente i punti in questione man mano che se ne presenta l'occasione, facendo a meno di preamboli. Poche lettere, subito dopo il saluto iniziale, si aprono con parole introduttive di aggancio contestuale:

just to say that ...

I wanted to let you all know that...

I'm sorry to say that ...

on the day you refer to, I had been told by the Presidenza that...

with reference to G.B.'s letter...

I am very disappointed for what happened yesterday...

In particolare, poi, si contano sulle dita i messaggi che si aprono con i caratteristici convenevoli, tipo: *how are you?* che segnalano l'intenzione dello scrivente di aprire il canale della comunicazione e di conseguenza l'ammissione implicita di un avvenuto *black out* nella stessa. Quando questo accade, si tratta di lettere scritte dopo la pausa estiva o, che trattano di questioni specifiche e momentanee, 'parallele' al discorso accademico congiunto (la richiesta di un volume in prestito per uso personale, informazioni su chi rivolgersi per una questione amministrativa, e così via). Nella maggioranza delle lettere e delle risposte, invece, chi scrive entra direttamente nel corpo della lettera, spesso eliminando anche il saluto iniziale, come se non ci fosse stata alcuna pausa temporale nell'interazione:

that would be good, and was the original idea too

there was definitely a misunderstanding

bit of confusion here

no comment

hah-hah. Not to worry!

providing I have understood all details...

upshot of the matter is this: ...

overall my timetable is ok

I found the same thing in my two 2nd year groups

Nella *CoP*, l'uso di agganci contestuali non indispensabili, più che una forma di cortesia mirata a facilitare l'interpretazione del messaggio, potrebbe anzi mettere a

rischio la faccia negativa dell'interlocutore; come se attraverso la necessità di fornirgli dati gli si segnalasse presunta disattenzione, superficialità o carenza di informazione da parte sua.

Se vengono ridotti o eliminati i preamboli, si inseriscono invece frequenti agganci contestuali impliciti ad esperienze precedenti, spesso attraverso una terminologia marcata, perché ricca di connotazioni interne al gruppo, o perché inserita nell'altro contesto linguistico (termine inglese in una mail in italiano e viceversa). L'uso specifico di questi agganci e della terminologia sottolineano l'identità del gruppo e la propria appartenenza allo stesso:

I have taught at Orientale forever(!) and I don't remember a term in which this has not been a problem.

The lack of facilities available on Saturdays means students...

I feel pretty sure that we will be needing all the help we can get!

Oh, no! Not another "disguido"

See you il 28 sett - buon estate!

The 'logica' behind the distribution:...

Condivisione di problemi e soluzioni

Un modo di riconoscersi come appartenenti ad uno stesso gruppo è il condividerne problemi e difficoltà. Le risposte a lettere che sollecitano chiarimenti su qualcosa che non ha funzionato tendono a farlo attraverso manifestazione di solidarietà e compartecipazione. In questi casi un ruolo importante nel mantenere le relazioni è svolto dalle presupposizioni che tengono unita la CoP (in particolare, il fatto che la volontà e l'impegno di tutti i suoi componenti siano dati per scontati). E' grazie alle presupposizioni che chi risponde può dichiararsi altrettanto affetto dal problema, escludendo al contempo interpretazioni del messaggio che in qualche modo potrebbero vederlo co-responsabile dell'accaduto e mettere a rischio la sua faccia negativa.

I am very disappointed for what happened last Friday, especially because I lost another lesson...!

I was similarly annoyed ...

Not again!

La condivisione delle questioni accademiche, affrontabili in base ai rispettivi ruoli istituzionali, è anche alla base delle offerte di aiuto formulate per contribuire alla soluzione dei problemi:

of course I shall explain what happened at our next lesson...

If I got the whole idea completely wrong, let me know and I'll try again....

I'll give him my e-mail seeing

Meanwhile I've put a note on our door...

L'offerta di aiuto è fortemente caratterizzata dall'appartenenza al gruppo, e attraverso il rimando implicito a cosa ciascuno è in grado di fare e in che modo può

contribuire al fine comune, soddisfa anche il fattore *P*. Parallelamente, l'aggancio implicito alle presupposizioni della *CoP* influenza la richiesta di azioni da compiersi da parte del ricevente, mitigando l'impatto associato a questo tipo di *FTA*. Le presupposizioni condivise, infatti, riducono i rischi per la faccia negativa dell'interlocutore e lo scrivente può realizzare i suoi scopi comunicativi più facilmente. In questo senso le presupposizioni costituiscono una strategia aggiuntiva all'uso di forme indirette e alle azioni di *hedging*:

*I think he's asking the wrong person
I hope you can sort things out for him
I'm unable to deal with his problem
I hope you can help him sort it out
please kindly refer to the source of the problem...
I really think this needs to be looked at more closely...
I think you could advise this student better than I could...*

Scherzi e battute

L'utilizzo cui si è fatto sopra riferimento di un termine italiano – denso di significati aggiunti condivisi – in un testo scritto in inglese, e viceversa, non è che uno dei segni della complicità comunicativa creatasi nella *CoP*. La comunità di esperienze e di azioni, le modalità comuni nel fare le cose promuovono anche usi linguistici di tipo umoristico, scherzoso e giochi di parole. La tendenza, non prevedibile in altri contesti, manifesta appartenenza alla comunità e condivisione di una prospettiva generale dei problemi su cui è possibile ironizzare:

Thanks Maresa, ... looking forward to another 12 months hard labour so!!

O anche di ricorrere ad un rassegnato umorismo, magari in risposta ad una mail relativa al previsto calo di frequenze dopo l'introduzione delle esercitazioni di lingua nella giornata del Sabato, decisione non condivisa dal gruppo, ma imposta da esigenze generali esterne allo stesso:

Saturday, Nov. 19. Aula 400 via Duomo 12-1400 9 students 16-1800 3 students

No classroom collisions, though a 6.4 on the Richter scale was detected in Sumatra. Other than that, mostly clear skies; 10 knot winds from the NW, gusting to 15 knots.

Light to moderate ground fire. No books. Sin-seer-ly, XXX

Positività verso il futuro

Una *CoP* può esistere perché in termini generali i suoi membri guardano in modo ottimistico agli sforzi individuali che compiono e al fine collettivo, altrimenti diventerebbe solo un aggregato momentaneo di persone. La tendenza generale a pensare al futuro in modo positivo emerge anche dal modo con cui si concludono gli scambi e-mail relativi a discussioni, contrasti, richieste di chiarimenti, problemi e disguidi vari:

*Thanks for your e-mail. See you next Thu.
 Thank you for letting me know about the students
 Thanks for your message re. complaints from students
 Thanks, buon lavoro*

che sembra voler chiudere lo specifico evento 'increscioso' per voltar pagina e sintonizzarsi nuovamente sui valori positivi del discorso accademico sempre aperto. E' poiché l'interazione costituisce un discorso continuo, alla stregua dei preamboli introduttivi, anche l'uso di formule di chiusura, quali: *Best* o *Cheers* risulta particolarmente limitato. La prassi di escludere queste pur brevi formule di chiusura contrasterebbe con le norme più generali di *netiquette*, ma il fatto che nella *CoP* sia accolta con successo sostiene l'ipotesi che si tratti di una consuetudine tramandata attraverso l'intertestualità e prevista dai componenti del gruppo.

Note conclusive

Nell'analisi portata avanti nelle sezioni precedenti si è cercato di evidenziare il ruolo della *community of practice* nel tessere delle reti di relazioni sociali, e si è dato risalto a come la condivisione di uno sforzo collettivo, i modi di parlare, le prospettive condivise, i valori e i rapporti di potere creino modelli di comportamento e favoriscano la costruzione di un discorso tipico.

I dati analizzati sembrano infatti convalidare l'ipotesi che le regole utilizzate per mantenere le relazioni via e-mail all'interno della *CoP* determinino tendenze nell'uso linguistico che non troverebbero spiegazione diretta nella norme più generali della *politeness*.

In particolare, nella corrispondenza e-mail esaminata si evidenzia il ruolo particolare del fattore *P* nella scelta delle strategie di cortesia e nella valutazione dei rischi insiti nell'uso di *FTA*. A differenza di quanto ci si potrebbe aspettare al di fuori della *CoP*, l'interazione verso i docenti ufficiali da parte del resto dello staff impegnato nella didattica e nelle esercitazioni avviene principalmente attraverso l'uso della cortesia positiva, che evidenzia aspetti di solidarietà e somiglianza piuttosto che di rispetto e gerarchia. L'uso di strategie negative risulta molto più limitato e sostituito da rimandi impliciti, attivabili per *default*, alle presupposizioni della *CoP*. Come è inferibile dalle richieste di azione e dalle offerte di aiuto, infatti, la valutazione del fattore *P* utilizza l'aggancio implicito alla consapevolezza condivisa di cosa ciascuno è in grado di fare e in che modo può contribuire al fine comune come modalità alternativa all'uso della cortesia negativa.

Altro aspetto della *politeness* fortemente caratterizzato dalla *CoP* è il modo di condurre il proprio discorso accademico interno, che viene configurato come un *continuum*, e che fa abolire, escludendoli come preamboli o convenevoli inutili, se non dannosi, riferimenti che al di fuori della *CoP* sarebbero giudicati indispensabili. L'utilizzo di questo discorso tipico diventa così un mezzo per accedere e rivendicare l'appartenenza alla *CoP*, come dimostra il rapido passaggio da registri formali ad altri più informali da parte dei nuovi componenti che man mano si inseriscono.

La comunità di pratiche e di finalità si dimostrano quindi sufficienti a tessere

nel tempo una rete di riferimenti comportamentali cui i singoli desiderano adeguarsi, nonostante le differenze individuali e quelle interculturali. Questi riferimenti vengono trasmessi e negoziati attraverso l'intertestualità, grazie al suo carattere dinamico e produttivo che la rende idonea non solo a trasmettere i comportamenti, ma anche a permettere agli appartenenti al gruppo di collaborare alla costruzione dell'identità propria e del gruppo stesso.

BIBLIOGRAFIA

- BROWN P.- LEVINSON S., *Politeness Some Universals in Language Usage*, Cambridge, CUP, 1987 (1978).
- COHEN A., "Speech Acts", in McKay, S.- Hornberger, N. (a cura di), *Sociolinguistics and Language Teaching*, New York, CUP, 1996, pp. 383-420.
- COULMAS F. (a cura di), *Conversational Routines: Explorations in Standardized Communication Situations and Prepatterned Speech*, The Hague, Mouton, 1987.
- ECKERT P. - MC CONNELL-GINET, S., "Think Practically and Look Locally: Language and Gender as Community-Based Practice", in *Annual Review of Anthropology*, 21, 1992, pp. 464-485.
- FAIRCLOUGH N., *Discourse and Social Change*, Cambridge, Polity, 1992.
- FERGUSON, C.A., "The Structure and Use of Politeness Formulas", in *Language in Society* 5, 1976, pp. 137-151.
- FOLEY W.A., *Anthropological Linguistics: An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1997.
- GOFFMAN E., *Interactional Ritual: Essays on Face to Face Behaviour*, New York, Garden City, 1967.
- GRICE H.P., "Logic and Conversation", in Cole P. - Morgan J. (a cura di), *Syntax and Semantics 3 Speech Acts*, New York, Academic Press, 1975, pp.41-58.
- GUMPERZ J., *Discourse Strategies*, New York, CUP, 1982.
- HOLMES J. - MEYERHOFF, M., "The Community of Practice: Theories and Methodologies in Language and Gender Research" in *Language in Society*, 28, 1999, pp.173-183.
- HOUCK N. - GASS, S.M., "Non Native Refusal: A Methodological Perspective", in *Speech Acts Across Cultures*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 1996, pp. 45-64.
- HOUSE J. - KASPER G., "Politeness Markers in English and German", in Coulmas, F. (a cura di) *Conversational Routines*, Mouton, The Hague, 1981, pp.157-85.
- HUDSON T. - DETMER, E. - BROWN, J.D., *Developing Prototypic Measures of Cross-Cultural Pragmatics*, Manoa, University of Hawaii, 1995.
- HYMES D., "The ethnography of speaking", in Gladwin, T. - Sturdevant, W.C. (a cura di), *Anthropology and Human Behavior*, Washington D.C. , Anthropological Society of Washington, 1962.
- KASPER G. - DAHL M., "Research Methods in Interlanguage Pragmatics", in *Studies in Second Language Acquisition*, 13, 1991, pp. 215-47.
- KRISTEVA J., "Word, Dialogue and Novel", in Toril Moi, *The Kristeva Reader*, New York, Columbia University Press, 1986, pp. 34-61.

- LAKOFF G., "Hedges: a study in meaning criteria and the logic of fuzzy concepts", in *Papers from the eighth regional meeting of the Chicago Linguistic Society*, 1972, Chicago, pp.27-91.
- LAVE J. - WENGER E., *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge, CUP, 1991.
- LEECH G., *Principles of Pragmatics*, London, Longman, 1983.
- ROSE, K. - ONO, R., "Eliciting speech act data in Japanese: the effect of questionnaire type", in *Language Learning*, 45, 1995, pp.191-223.
- SCOLLON R., *Mediated Discourse: The Nexus of Practice*, New York, Routledge, 2001.
- TURNBULL W., "An appraisal of pragmatic elicitation techniques for the social psychological study of talk: the case of request refusals", in *Pragmatics* 11, 2001, pp.31-61.
- THOMAS J., *Meaning in Interaction: an Introduction to Pragmatics*, London, Longman, 1995.
- VINCENT MARRELLI J., *Words in the Way of Truth*, Napoli, ESI, 2004.
- WATTS R., *Politeness - Key Topics in Sociolinguistics*, Cambridge, CUP, 2003.
- WATTS R. - IDE S. - EHLIC K. (a cura di), *Politeness in Language - Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin, Mouton de Gruyter, 1992.
- WEINREICH F., "Global Hearth Fires", in *CMC Magazine*, <http://www.december.com/cmc/mag/1997/feb/weinstat.html>, February 1997.
- WENGER E., *Communities of practice*, Cambridge, CUP, 1998.
- WENGER E., *Communities of practice. Learning, meaning and identity*, Cambridge, CUP, 1999.
- WOLFSON N., "Compliments in cross-cultural perspective", in *TESOL Quarterly*, 15, 1981.
- WOLFSON N., "An empirically based analysis of complimenting in American English", in Wolfson N - Judd, E. (a cura di), *Sociolinguistics and Language Acquisition*, Rowley M.A., Newbury House, 1983, pp.82-95.

RAPPRESENTAZIONI DELLA VOLONTÀ, ESITAZIONE E DETERMINAZIONE, RIPENSAMENTO E RASSEGNAZIONE NELLE FONTI CINESI TARDO-IMPERIALI

ALCUNI ESEMPI*

Paolo Santangelo

“Ciò su cui noi oggi discutiamo senza poter raggiungere alcuna soluzione è soltanto sui nomi e sui titoli”

今之爭論不決者‘獨於名稱之間’

Ming shilu (Shizong), “明世宗實錄” 36:914

Premesse

La classificazione di “tipi” relativi alla volontà e alla decisione è estremamente varia, a seconda delle prospettive e dei fini che ci si propone. Il tema della volontà è fondamentale nello studio della personalità, perché non riguarda solo le motivazioni del comportamento e del processo decisionale, ma l’essenza stessa del suo essere e divenire, dalle varie sfaccettature del desiderio (*yù* 欲, *yuàn* 願, *qiù* 求, *yì* 意 e composti) al cosiddetto “spirito vitale” (*shēngyì* 生意).¹ In questo breve studio tuttavia non si tratterà degli aspetti teoretici, e neppure della formazione della volontà, o della capacità decisionale, oppure della determinazione o

* Il presente articolo è dedicato con affetto e gratitudine ad Adolfo Tamburello, che conosco sin dai miei primi studi sull’Asia Orientale, quando frequentavo la biblioteca dell’IsMEO (ora IsIAO) di cui era direttore. A lui devo i preziosi consigli nel corso dei miei primi lavori. L’articolo rientra nel programma di ricerca sulle emozioni e gli stati mentali che da anni sto conducendo col contributo della Chiang Ching-kuo Foundation e del MIUR.

¹ Sulla relazione fra questo concetto e quello di *qing* 情, verso la fine della dinastia Ming, Feng Menglong 馮夢龍 (1574-1646), il probabile curatore della collezione *Qingshi* 情史, scrive che il *qing* costituisce la vitalità (*shengyi*) in ogni uomo, a cominciare dai grandi saggi dell’antichità, come i germogli nelle piante (*Qingshi*, *Qingya* 情芽, 15:467). Quindi, in tale testo, *qing* corrisponde alla “volontà di vivere” o “spirito vitale”, comune a tutti gli esseri viventi, compreso Confucio e tutti i grandi saggi dell’umanità. “A torto – afferma Feng Menglong – tutti sanno soltanto che i saggi non indulgono nelle passioni (*qing*), ma nessuno conosce che i veri saggi non se ne discostano” *Qingshi*, 15:455. Sul clima intellettuale e l’importanza attribuita alle passioni cfr. Chen, 1988, pp. 297-307, e Santangelo 1999, a; 1999, b; 1997; 2000, a; 2000, b, 2003, pp. 267-280. Ma il termine *shengyi* 生意 era usato anche nella riflessione neoconfuciana, specie nel processo di autocoltivazione: soltanto l’uomo è in grado di purificare la sua energia psicofisica per dar luce alla natura originaria. Zhu Xi recepisce quindi l’affermazione di Cheng Yi che paragona la mente ad un seme di cereale e l’umanità alla natura della sua crescita, e quindi al “principio dell’amore”. Il seme – aggiunge – cela dentro di sé il principio vitale (*shengyi*, *shēng zhī* 生之理, *tiāndì zhī xīn zhī shì* 天地之心只是箇生, *shēngqì zhī bùxī* 生氣之不息) e a tempo debito si sviluppa nella pianticella e poi produce la spiga (*Zhuzi yulei*, 105:2634; 95:2438, 2441; 20:464-69; 5:82, 95). In questa prima metafora ritroviamo il riconoscimento della stretta parentela esistente fra mondo naturale (vitalismo dell’universo), quello etico (la virtù dell’umanità) e quello affettivo (la mente, l’amore, e il mondo della sostanza psicofisica).

dell'adattamento al variare delle condizioni, ma ci limiteremo all'esame di alcuni esempi concreti, in cui viene rappresentata la volontà.

La psicologia moderna, specie la cosiddetta psicologia motivazionale, mette in risalto vari aspetti nei processi decisionali e comportamentali: innanzi tutto viene preso in considerazione ogni tipo di pressione psicologica, come gli istinti e gli impulsi, concettualizzati in modelli che siano in grado di spiegare le necessità dell'organismo sia consce che inconscie, oppure gli stimoli esterni.²

Inoltre sono stati studiati vari tipi di "attesa" o di "attrazione". McDougall elenca una serie di "propensioni", che includono alcune emozioni e stati mentali, come paura, rabbia, il senso del ridicolo, il desiderio di aiuto, e reazioni emotive e fisiologiche (come il disgusto, la stanchezza, il sonno), la pulsione sessuale, l'istinto materno, o disposizioni (come la curiosità, la socialità e la tendenza all'autoaffermazione, alla subordinazione), ecc.³

Trasporre la complessità di questi concetti, che spesso non trovano d'accordo gli studiosi delle diverse scuole, su una realtà culturale molto diversa come quella cinese tradizionale, è impresa estremamente ardua. E tuttavia è possibile confrontare alcune delle categorie moderne con i mezzi espressivi di un'altra civiltà, il suo immaginario, i suoi simboli e il suo lessico, essendo consapevoli delle differenze di base. Tale operazione è anzi utile per contribuire alla comprensione della realtà intellettuale in esame, attraverso una rilettura di alcuni testi e documenti.

Nei "Commentari di Zuo agli Annali delle Primavere e Autunni", *Zuozhuan* 左傳, lo stesso termine *zhi* 志 viene usato per indicare i sei principali "impulsi emotivi", cioè attrazione e repulsione, gioia e ira, dolore e felicità.⁴ L'opera *Zuozhuan*, databile intorno al V e IV secolo a.C., costituisce il primo testo che

² Cfr. Weinberger - McClelland, 1990. Si vedano anche Freud, *Tre saggi sulla teoria della sessualità* [1905], e *Pulsioni e loro destino*, [1915], in *Opere*, 1976-1984; Lorenz, 1994; Hull, 1978; *idem*, 1952.

³ McDougall, 1932.

⁴ Fra le diverse accezioni di questo termine - tradizionalmente interpretato come "dove va la mente" - si ricorderà che nelle "Memorie sui riti" (*Liji* 禮記, *Shao yi* 少儀) il carattere *zhi* era inteso come "intenzione egoistica", contrapposta alla virtù della giustizia. Per l'equivalenza con *qing* vedasi *Zuozhuan* 春秋左傳, Zhao 昭 25 (per i Classici confuciani, vedasi l'edizione punteggiata *Duanju shisan jing jingwen* 斷句十三經經文, 1984) e, in campo medico, Porkert, 1974, p. 115. Si veda anche l'espressione *yan zhi* 言志, "parlare di sentimenti (dolorosi o gioiosi)", a proposito della poesia (cfr. la "Storia ufficiale della dinastia Han", *Hanshu* 漢書, 30:1708; cfr. anche Qian Zhongshu 錢鍾書, trad. par Nicolas Chapuis, 1987, p. 29). "Il mantenimento dell'intenzione - scriveva poi lo *Huangdi neijing lingshu* (2/4:1004) - è ciò che chiamiamo determinazione". In effetti nel periodo antico e medievale i termini *zhi* e *qing* furono spesso usati come sinonimi. Per il filosofo neoconfuciano Shao Yong 邵雍 (1011-1077), invece, *zhi* derivava dalla riflessione interiore alla luce dell'impegno sociale, mentre *qing* veniva identificato con la reazione agli stimoli esterni. Zhang Zai 張載 (1020-1077), seguito da Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), contrapponeva l'interesse generale e l'obiettività della determinazione alla particolarità e soggettività dell'intenzione. Per un'accezione moralmente positiva di *zhi*, cfr. anche *Zhuzi quanshu* 朱子全書, Yi 意, cit. in *Gujin tushu jicheng* 古今圖書集成, *Lixue hui* 理學彙, *Xuexing dian* 學行典, *xinyi bu* 心意部, [61] 61:73587, *Er Chengzi quanshu* 二程子全書, *Zhiqi* 志氣 (Opere complete dei due fratelli Cheng), in *Gujin tushu jicheng*, *zhiqi bu* 志氣部, 62:73594-95; *Zhuzi yulei*, 5:95-96, 52:1238-40, 98:2514; Chan Wing-tsit, 1986, pp. 64-68. In campo letterario, illuminanti sono le disperate parole di Lingjiao quando crede di trovarsi di fronte ad uno sposo impostole contro la sua volontà, e citato nel paragrafo 6a (*Lzzy*, 11:540).

presenta un'analisi approfondita di questo argomento. Dopo una premessa cosmologica in cui vengono messe in relazione le tre entità del cielo, della terra e dell'uomo, si afferma che le "sei energie cosmiche" (*liuqi* 六氣) determinano nell'uomo i sei "impulsi emotivi" (*liuzhi* 六志). Questi, ordinati in tre coppie, sono: l'attrazione/amore e la repulsione/odio, la gioia e l'ira, il dolore e la felicità. Con sorprendente modernità sono messi in rilievo alcuni aspetti psicologici e sociali. Come constatazione preliminare, si osserva che tra i suddetti impulsi emotivi la prima coppia (attrazione/amore e repulsione/odio) è quella basilare, perché le altre derivano da essa (gioia e felicità dall'attrazione, e ira e dolore dalla repulsione). Date queste premesse, il testo aggiunge che gli antichi saggi sovrani, facendo leva sugli impulsi dell'attrazione e della repulsione, hanno stabilito le leggi, dotate di premi e di punizioni, in modo da indurre il popolo a rispettare l'ordine e la buona condotta. Inoltre hanno instaurato una serie di moduli di comportamento e di manifestazioni delle cariche emotive, i riti (*li* 禮): pianti e lamenti corrispondono al dolore, canti e danze alla felicità, opere misericordiose alla gioia e al piacere, atti ostili all'ira. L'ultima coppia di impulsi, quindi, dolore e felicità, acquista particolare rilevanza per le implicazioni socio-politiche: l'armonia sociale regna in quelle comunità in cui non si sia perso il senso della felicità e del dolore.⁵

Ogni tipo di passione o di emozione, in tutte le sfumature, dai sentimenti più delicati a quelli più intensi, è descritto nei racconti e nei drammi popolari, che quindi rappresentano una fonte di maggiore interesse rispetto ai testi filosofici. Tuttavia, come è stato osservato, nella letteratura cinese, in seguito a una serie di fattori distintivi, non prevale il gusto dionisiaco della tragedia, l'enfasi sull'assurdo, la contrapposizione individualistica fra l'io passionale e la società, e tanto meno l'esaltazione titanica del male: questi fattori generali possono essere sintetizzati nel fondamentale ottimismo morale, nella diversa concezione etica, nella riduzione all'essenziale connotazione di attrazione-repulsione, nel valore attribuito alla moderazione e all'armonia, nel gusto della riflessione disincantata e ironica, e infine all'enfasi posta sulla natura sociale dell'uomo.

Nella classificazione empirica adottata dal database "Emotions",⁶ esiste innanzi tutto una categoria molto vasta, che comunque merita uno studio a parte, e che riguarda i desideri, le intenzioni, le aspirazioni e la volontà, un'insieme di "proiezioni emotive" che possono anche comprendere un intervento intellettuale come il calcolo e la progettualità (欲, 願, 要, 志, 意, 圖). Secondo un noto brano del pensatore Wang Yangming,

"la persona è governata dalla mente-cuore, e ciò che emana dalla mente-cuore è la volontà-intenzione. Quest'ultima si fonda sulla conoscenza, e l'obiettivo che si pone è un fenomeno."
身之主宰便是心, 心之所發便是意, 意之本體便是知, 意之所在便是物.⁷

⁵ Zuozhuan, Zhao 25. Vedasi anche Santangelo, 2000, c.

⁶ Il database è stato creato per raccogliere dati omogenei sugli stati d'animo e secondo un certo criterio logico, nell'ambito del Progetto sulle emozioni (www.iuo.it/emotions/home.htm).

⁷ Wang Wencheng gong quanshu 王文成公全書 Chuanxi lu 傳習錄 (shang 上), 1:4b.

Questi termini corrispondono agli ausiliari con un valore lessicale volitivo, come “volere, sperare, desiderare, mirare a, intendere, essere determinato a”, in cui il grado della modalità volitiva corrisponde all'intensità del desiderio.

Se passiamo dal livello della volontà e della decisione a quello della speranza (希望), abbiamo lo stato di aspettativa di una certa situazione che non dipende dal soggetto, o al suo opposto, il disappunto e la delusione per il fallimento di tale attesa (失望, 灰心, 失意, 不樂), o addirittura il senso di disperazione (絕望).

Tutte le riflessioni circa gli elementi ultimi del comportamento umano che abbia un senso sono orientate soprattutto in termini di categorie come “fini” e “mezzi”. Siamo indirizzati direttamente verso qualcosa “di per sé” o verso un mezzo per realizzare qualcos'altro che è voluto concretamente. Ancora, quando la possibilità di raggiungimento di un determinato fine esiste, possiamo determinare, entro i limiti della nostra conoscenza empirica, le conseguenze che l'applicazione dei mezzi produrrà oltre al raggiungimento dell'obiettivo, come conseguenza dell'interdipendenza fra i vari eventi, e valutare i “costi” e gli “svantaggi” relativi.

Gli psicologi distinguono poi differenti fasi: molti desideri sono soltanto temporanei, e non vengono presi in considerazione. Se quei desideri e quelle speranze sono costanti o frequenti possono determinare il comportamento del soggetto, o addirittura diventare ossessioni. Il cosiddetto *Rubicon model*⁸ permette di distinguere il passaggio dallo stato di “desiderio” a quello più conscio di “intenzione”. Nella fase che segue la decisione (il suddetto modello del Rubicone, appunto), ed è diretta alla realizzazione del desiderio, la determinazione e la volontà sono fondamentali. Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) è entrato profondamente nell'essenza della questione, quando accenna ad alcuni di questi concetti ed osserva:

Le passioni inoltre sono alla base delle intenzioni, mentre sia la determinazione che le intenzioni appartengono alle passioni. Così il concetto di passione è più ampio.

情又是意底骨子, 志與意都屬情, 「情」字較大.⁹

Alcuni desideri e alcune intenzioni hanno una durata costante nel tempo, e si caratterizzano, più che per una maggiore o minore intensità, per la determinazione della volontà (come alcuni casi di *zhì* 志, *juéxīn* 決心), in senso positivo, oppure come una “risoluzione in senso negativo”, o di “rifiuto”, come nel caso di *bù kěn* 不肯: si possono considerare quindi questi due atteggiamenti come due forme, negative e positive, di una determinazione della volontà o nel raggiungere un certo obiettivo o nell'evitarlo (志, 决心, 不肯).

Nei testi cinesi possiamo incontrare espressioni con un verbo-oggetto come *lìzhì* 立志, *juéxīn* 决心, *juéyì* 决意. Altre espressioni di “approvazione-consenso” e

⁸ Heckhausen, 1987, cit. da Rheinberg, 1995, pp. 185-193.

⁹ *Zhuzi yulei*, 5:96. Eifring traduce *qing* come “basic instincts” nel significato generale di “impulsi e propensioni” (2004, p. 22, nota 33), cogliendo un aspetto importante di tale nozione. In genere, io preferisco la versione di “passioni” nel significato umanistico più ampio, includendo affetti ed emozioni.

“sottomissione-obbedienza” (tóngyì 同意, shùncóng 順從) mettono in rilievo l'accettazione di una richiesta o decisione altrui.

Non meno importanti sono ancora le famiglie di stati d'animo che indicano “interesse a-piacere di” (xǐhuan 喜歡, àihào 愛好, xìngqù 興趣) o il suo opposto, “odio-dispiacere-ripulsione” (yànwù 厭惡, wù 惡, xián 嫌) che riflettono l'atteggiamento di attrazione o di avversione, e sono in qualche modo contigue con i desideri e gli orientamenti individuali. Prossimi sono anche l'“intolleranza, l'incapacità a sopportare, e il rifiuto” (bùrěn[心], 難忍, 忍不住), relativi all'autocontrollo e alla volontà.

In alcuni casi, come nel gioco, la motivazione è intrinseca per il piacere della funzione o dell'attività in se stessa: tra le varie attività autofinalizzate, si ricorderanno quelle ludiche e di ricerca di sensazioni, gli interessi, (趣, 玩, 望 nel senso di gustare, divertirsi a, il piacere estetico), attività apparentemente prive di scopi, in cui il soggetto non ricava alcun vantaggio evidente quale danaro o prestigio. In esse il soggetto trae un vantaggio indubbio ma più personale, che può interessare la soddisfazione intima come l'autorealizzazione, la ricerca di esperienza, la disinibizione, il superamento della melanconia e della noia, o il soddisfacimento di altri bisogni.

Un altro campo che riguarda la determinazione, la decisione e l'indecisione, è espresso dal gruppo che esprime “esitazione-incertezza-perplessità” (kūnǐ, 猶豫). Anche l'“indifferenza-apatia” (lěngdàn, 冷淡), la “negligenza-dimenticanza-ignoranza” (wàng, 不理, 漠視), e il concetto filosofico di “vuoto” e “distacco” (kōng, 無情) hanno qualche attinenza con il processo decisionale e la gestione della volontà. Anche quando questi stati d'animo non esprimono volontà o contrarietà, determinazione o irrisolutezza, riguardano tuttavia direttamente il coinvolgimento mentale che influenza volontà e decisione.

Fra le categorie infine abbiamo alcune sensazioni fisiche¹⁰ che possono indicare lo stimolo o lo stato di eccitazione e tensione che prelude ad un comportamento o ad un desiderio. Le circostanze esterne e le condizioni ambientali possono essere indicate da un termine “causativo”.¹¹ Naturalmente molte reazioni emotive, come l'irritazione o la paura, possono costituire la premessa di una decisione e per ulteriori emozioni e comportamenti.

Da questo quadro generale risulta evidente la complessità che avvolge la ricerca delle tracce relative al ruolo e al comportamento della volontà. Ma è certo che i casi più evidenti della categoria da noi scelta sono quelli in cui esiste una spinta o una resistenza, e naturalmente una volontà o una determinazione. Poiché il discorso potrebbe allargarsi a dismisura, per comprendere la maggior parte delle emozioni,

¹⁰ Le sensazioni fisiche (come “fatica”, “eccitazione”, “prurito”, “dolore”, “sonnolenza”) si distinguono dai sentimenti perché sono circoscritte al corpo e non estese al campo psichico e morale (Spinoza, Durkheim). Tuttavia, spesse volte non esistono netti confini, come dimostra un'ampia letteratura in tal senso. Si vedano i miei recenti interventi 2006, rispettivamente pp. 1-23 e 281-312.

¹¹ Per “termine causativo” (*Causative term*) si intende la parola (in genere con funzione attributive o verbale) che descrive una qualità o un'azione che provoca una reazione emotiva negli altri, (come “spaventare”, “disturbare”, “seducente”, “orribile”, “strano”, “splendido”, “sexy”). Benché tali termini possano essere descrittivi, implicano una influenza o una reazione in alcuni soggetti terzi. (“Tale disgraziato si recò al villaggio come una volpe travestita di tigre, e deve averlo spaventato”, 想是翟家這奴才走下鄉, 狐假虎威, 著實恐嚇一場. RLWS, 1:4; “Il nostro Zhang è sempre da me per batter cassa, è veramente disgustoso!” 張世兄屢次來打秋風, 甚是可厭! RLWS, 4:27).

nella loro dimensione di gradimento o di repulsione, mi limiterò a individuare alcune categorie che ritengo più significative, ma che naturalmente non intendono ricoprire tutta la problematica. Ogni emozione e stato mentale contiene una certa attitudine della volontà, in relazione alla reazione edonica del soggetto.

In questo saggio possiamo considerare alcune espressioni della volontà e non trattiamo di altri stati che riguardano desideri e speranze, che estenderebbero la portata della nostra ricerca. Per gli stessi motivi pratici non saranno esaminati i casi di "indifferenza-apatia" - che pure riguardano l'argomento come paralisi dell'attenzione e della volontà, né le famiglie della "non-sopportazione", "pazienza-sopportazione" e "interesse-gradimento".

Abbiamo quindi una serie di specifici stati emotivi e mentali relativi alla volontà o alla coercizione, e abbiamo selezionato alcune specifiche situazioni, tenendo in considerazione alcune particolari espressioni e costruzioni. L'analisi non intende approfondire gli aspetti linguistici, ma vuole portare un primo contributo all'esame della ricchezza espressiva di stati della volontà in alcune fonti sia in *wenyan* che in *baihua* del periodo Ming e Qing. Inoltre per ragioni di spazio, ci limiteremo a pochi esempi indicativi che certamente non esauriscono l'argomento né la varietà dei casi, ma che tuttavia offrono un'indicazione sulle varie direzioni in cui la manifestazione della volontà-non-volontà è rappresentata.

Negli esempi che seguono un ruolo importante è svolto dalla volontà e dalla non-volontà. Infatti, teoricamente possiamo distinguere vari livelli che possono sovrapporsi: innanzi tutto lo stadio di desiderio-intenzione e delle finalità emotive; poi quello della decisione positiva o negativa, cioè dei modi o delle maniere con cui coscientemente facciamo o evitiamo/omettiamo qualcosa. Inoltre la volontà positiva e negativa può essere intesa come evoluzione interiore che riguarda il soggetto soltanto, oppure come una reazione positiva o negativa del soggetto nei confronti di una decisione o di una richiesta altrui (consenso o disaccordo). Infine, in senso dinamico, si può esprimere il processo volitivo come un ripensamento che implica un mutamento nella volontà, oppure un suo indebolimento e rafforzamento.

1. Esitazione fra più alternative

Come si è accennato, alcuni stati mentali riflettono una determinazione o la risoluzione che non ammette tentennamenti (*juéxīn* 决心 esprime tale atteggiamento forte della volontà), oppure la mancanza di tale determinazione, che può derivare da varie cause, mancanza di informazioni, incertezza congenita, o timore, ecc.

Nella cultura cinese la riflessione morale non presenta, come nella tradizione occidentale, un tal sviluppo nella drammatizzazione della difficoltà della scelta e della decisione.¹² L'esitazione è prevalentemente vista con sfavore, come una

¹² Si pensi ai poemi allegorici sulla lotta fra le virtù e i vizi dell'uomo, il cui prototipo si può fare risalire alla *Psychomachia* di Prudenzio, opere lette con estremo interesse nel Medioevo. Il disinteresse per questo momento della esperienza morale è ancora più evidente se posto a confronto con l'angoscia che, in Occidente, trasuda dalle drammatiche pagine di autori come Agostino, Dostojevskij e Kierkegaard.

debolezza, la paralisi della volontà.¹³ Valga il giudizio negativo, riportato nel *Jinsilu* 近思錄, di Cheng Hao 程顥 (1032-1085), che, pur mirando a sottolineare l'importanza dello stato di calma e di concentrazione della mente-cuore, ci offre una rappresentazione di alcuni aspetti della volontà e del desiderio:

Se la mente-cuore, che svolge il ruolo di comando, non è salda, sarà come una ruota che gira impazzita senza posa. [...] Alcuni sembra abbiano sempre **due persone nel loro cervello**. Quando **vogliono** fare il bene, sembra che ci sia il male che vi si frapponga; quando **vogliono** fare il male, sembra che siano ostacolati dal senso di vergogna e di indignazione. In realtà non sono due persone [che convivono nel loro animo], ma si tratta proprio dell'evidenza del **conflitto** che li travaglia. Si deve mantenere ferma la **determinazione**, in modo che l'energia e l'umore non creino confusione. È proprio possibile rendersene conto: fondamentalmente, i saggi non soffrono mai di tali **debolezze mentali**.

人心作主不定, 正如一個翻車, 流轉動搖, 無須臾停 ...有人胸中常若有兩人焉. 欲爲善, 如有惡以爲之問. 欲爲不善, 又若有羞惡之心者. 本無二人, 此正交戰之驗也. 持其志使氣不能亂, 此大可驗. 要之, 聖賢必不害心疾.¹⁴

Tuttavia, al di là del dubbio metodico e di quello esistenziale, nell'esperienza quotidiana e nella sua rappresentazione offerta dalla narrativa, troviamo vari casi che richiedono una decisione difficile sia in campo utilitaristico che quello etico. Abbiamo vari atteggiamenti della volontà e relativi stati, dall'esitazione all'incertezza e alla perplessità (困惑, 犹豫).¹⁵

Benché non si possa negare che anche in Cina siano state prodotte opere di questo genere, a cominciare dallo stesso *Xiyouji* 西遊記, con le sue metaforiche e caricaturali avventure di viaggio, diverso è lo spirito che le ispira. Cfr. Plaks, 1987, pp. 234-276; 504; *idem*, 1977, pp. 163-202. Si veda anche Santangelo, 1991, pp. 178-179.

¹³ Per alcuni esempi dal *Sanguo yanyi* cfr. Plaks, 1987, pp. 392, 422, 439-440.

¹⁴ Cfr. *Jinsilu jijie* 近思錄集解, 4:139; cfr. la traduzione di Chan Wing-tsit, 1967, p. 132, numero 21. Si veda anche il seguente commento di Zhang Boxing 張伯行, che ribadisce l'unità della volontà. Si noti la profonda differenza di tono con il seguente brano tratto da un classico della morale occidentale, la lettera di Paolo ai Romani: "Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono io più a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? [...]" (Paolo, "Lettera ai Romani", 7, 14-24, in *La Bibbia di Gerusalemme*, pp. 2430-2431).

¹⁵ Esistono poi altri stati di incertezza che derivano dal dubbio, la diffidenza, che riguardano però non tanto il soggetto, quanto piuttosto l'affidabilità di altre persone. Tra le varie e ricche espressioni ricorderò *chóuchú wèijué* 躊躇未決, "essere esitante e non aver ancor deciso", *qùliú wèijué* 去留未決 "essere incerti se rimanere o andare", *yǒuyí wèijué* 有疑未決, "essere sospettoso e indeciso".

Qui il personaggio principale, Jin, all'inizio è determinato ad andare a vendicare la sua famiglia che è stata decimata da un assassino, Wang. Il suo programma è di travestirsi da monaco-mendicante, per cercarlo ed ucciderlo. La moglie di Wang, tuttavia lo blocca, spiegandogli l'ingenuità del suo piano, poiché il nemico è molto potente, con relazioni ramificate a tutti i livelli. Queste parole ragionevoli hanno effetto sulla volontà di Jin, ed indeboliscono la sua determinazione. Allora, questi è preso dai dubbi e non è capace di decidere che cosa fare.

Dopo il funerale, Jin nascose un coltello nel suo petto e, con una ciotola di terra per l'elemosina, si diresse verso Guangling. La donna lo fermò, dicendogli: "La mia famiglia ha il cognome Tang, ed ha vissuto a Nanchino per varie generazioni, lo stesso paese di questa belva. Prima ti ha detto che viveva in Guangling, ma ti voleva ingannare. Inoltre, metà dei banditi e dei pirati dei fiumi e dei laghi fanno parte della sua cricca. Non potrai riuscire nella tua vendetta, ma porterai soltanto la disgrazia su di te". Jin allora cominciò ad esitare e non sapeva che cosa fare.

既葬，金懷刀托鉢，將赴廣陵。婦止之曰：“妾唐氏，祖居金陵，與豺子同鄉。前言廣陵者，詐也。且江湖水寇，半伊同黨，仇不能復，只取禍耳”。金徘徊不知所謀。（LZZY, Gengniang 庚娘, 3:386）.

In casi eccezionali il dilemma può essere risolto anche grazie al ricorso alla divinazione. Ma questo viene riportato in genere per personaggi non comuni, predestinati a divenire grandi statisti, come il futuro imperatore Zhu Yuanzhang. Tormentato da due timori opposti, il giovane non sapeva quale scelta prendere, finché decise di "lasciare decidere agli spiriti" (*wéi shén jué zhī* 惟神決之), e, attraverso varie divinazioni, raggiunge la determinazione di unirsi ai ribelli:

[...] Due timori rendevano difficile ogni decisione: avrei voluto uscire allo scoperto e consegnarmi alle autorità Yuan, ma temevo che mi avrebbero impiccato. Ma se non fossi uscito, temevo che le bande rosse sarebbero venute al mio villaggio e mi avrebbero ucciso. Perciò ho pregato la divinità del tempio: "In quest'anno, il 1352, il dodicesimo di questo regno, il popolo si trova in uno stato di estremo disordine. Con turbanti, divise e stendardi rossi, essi dominano le campagne, uccidendo come se falciassero canapa, per cui la brava gente non può proteggere la vita dalla mattina alla sera. Sono tremendamente spaventato, e mi rivolgo alla divinità: come evitare il disastro e avere fortuna. Che decida lo spirito per me! [...]"

... 兩畏而難。前欲出為元，慮繫絳以廢生。不出，亦慮紅軍入鄉以傷命。於是禱於伽藍，祝曰：雖在壬辰，紀年至正十二，民人盡亂，巾衣皆絳，赤幟蔽野，殺人如麻。良善者生不保朝莫。予尤恐之。時祝神避凶趨吉，惟神決之...¹⁶

Inoltre nella seguente storia, la difficoltà per il servo sta nella scelta fra obbedire al suo padrone per prendere la ragazza con cui aveva avuto una relazione segreta

¹⁶ Il testo è tratto dal *Jimeng* 紀夢 di Zhu Yuanzhang, cit. per intero in Chan Hok-lam, 2005, p. 101-103. Vedasi anche Taylor, 1976, pp. 1-20, specie pp. 6-7.

durante la notte, oppure essere punito. La situazione era complicata dal fatto che la ragazza non era un essere umano, ma una volpe:

il padrone era ancora più arrabbiato, e disse al servitore: “quando la ragazza torna, prendila e portamela; se non lo fai, sarai frustato!” Il servitore non osò fiatare, acconsentì e si ritirò. Ma pensava come fosse difficile prenderla, e se non ci fosse riuscito, paventava che sarebbe stato punito. Girando e rigirando, non sapeva proprio che fare.

主人益怒，謂仆曰：“來時，當捉之來；不然，則有鞭楚！”仆不敢言，諾而退。因念：捉之難；不捉，懼罪。展轉無策。（LZZY, Quan Deng 犬燈, 3:406）.

E ancora, il conflitto interiore tormenta il funzionario Du, premuto da un alto dai doveri della sua carica, i suoi sentimenti, la nostalgia per la sua terra natale, il dolore e la preoccupazione per la moglie creduta morta:¹⁷

i tamburi ed i corni militari accelerano l'avvento dell'autunno. Sto diventando vecchio. Ieri sera i fuochi delle segnalazioni sono stati accesi per annunciare la pace, e le lacrime hanno riempito i miei occhi, svegliandomi dopo avere sognato la mia terra. La guerra mi ha mantenuto lontano da casa, e le mie intenzioni sono incerte e esitanti.

秋城鼓角催，老將來。烽火平安昨夜，夢醒家山淚下。兵戈未許歸，意徘徊。（MDT 50）.

2. Rifiuto o non sopportazione di una situazione o di un'azione

Alcune espressioni indicano l'impossibilità di sopportare una certa situazione o comportamento, e quindi il suo rifiuto. Tale rifiuto comunque non necessariamente si risolve in un successo – come nei casi sviluppati nel paragrafo 6a – e in molti casi il comportamento rifiutato deve essere accettato con rassegnazione o sconsiglio:

Qin Zhong e Zhineng **non riuscivano a** separarsi, e di nascosto avevano concordato degli incontri segreti. Non occorre dilungarsi su quanto a malincuore ora **fossero costretti a** lasciarsi.

那秦鍾與智慧，百般不忍分離，背地裏多少幽期密約，俱不細述，只得含恨而別。（HLM 15:230）.

In questo breve passaggio possiamo osservare la sequenza del loro atteggiamento: dapprima è descritta l'impossibilità di accettare la separazione; poi, di fronte all'ineluttabilità del distacco, viene presentata la loro risposta. Da un lato il senso di rincrescimento e dall'altro i tentativi di alleviare la situazione, attraverso convegni segreti. Si noti la consequenzialità del “non poter” e “dover accettare una realtà contro la propria volontà”.

¹⁷ Il funzionario dirà poco dopo: “(Du sospirando): Benché io sia contento di avere salvato la città, sono profondamente addolorato per la morte di mia moglie. [...] Onori e ricchezza sono come la rugiada sull'erba, mentre la riunione dei membri della famiglia è come il fiore di broccato. (外歎介) 雖有存城之歡，實切亡妻之痛...” “功名富貴草頭露，骨肉團圓錦上花”.

Nell'atto 48 del *Mudan ting*, viene usato un altro termine, *bùkāān* 不堪 “non poter sopportare” (e anche *nākān* 那堪, “come poter sopportare?”):

i più recenti avvenimenti, **non posso** farne menzione, che subito sento raggelarmi il cuore.

近的話不堪提咽, 早森森地心疏體寒.

Come si può sopportare di vedere il nostro sacro suolo [mentre si ode il] suono dei flauti tartari?.

那堪羌笛裏望神州! (MDT 49).

Altre espressioni hanno lo stesso significato base:

(Liniang piangendo): Madre, sei così spaventata, che non ti lascerò andare **anche a costo di morire**. [...]

(La signora Du abbracciando Liniang e piangendo): Oh, figlia mia, persino se tu fossi un fantasma, io **non mi potrei** separare da te.

(旦哭介) 娘, 你這等怕, 女孩兒死不放娘去了... (老旦抱旦泣介) 兒呵, 便是鬼, 娘也舍不的了了.

Sempre dall'Atto 48 del *Mudan ting*, 死不 e 捨不得 esprimono la volontà di non separarsi. La seguente frase è citata in un racconto in lingua parlata da una raccolta di Feng Menglong:

se i banditi avessero tentato di assalirmi, io sarei stata uccisa; **non avrei** **acconsentito [alle loro imposizioni]**, anche **a costo di morire**

倘若賊人相犯, 妾寧受刀斧, 有死不從. (JSTY 21; vedasi anche il racconto 34).

Letteralmente, *sībù* 死不 è usato in funzione avverbiale, col significato di “rifiutarsi ostinatamente, ad ogni costo”. *Shěbude* 捨不得 ha invece una funzione verbale, e può essere reso con “essere contrario a”. Questo “rifiuto” è differente dal rifiuto di accettare la proposta o la richiesta di un terzo (“rifiuto di una richiesta altrui”, come 不肯), perché corrisponde ad una propria determinazione o modo di sentire che non è in rapporto diretto alla domanda di un terzo. D'altra parte, questa contrarietà è diversa dal disgusto di fare qualcosa contro la propria volontà (“trovarsi a dover...” 只得), perché esprime l'opposizione interna, la propria indisponibilità ad un certo comportamento.

Altre espressioni, come *jīn* 禁 nel significato di “sopportare”, indicano la difficoltà ad accettare una certa condizione: Come Liu Mengmei lamenta, “**chi può sopportare** questo periodo di disordine e separazioni? 禁得這亂離時候! (MDT 49). *Jīn* 禁 però viene anche usato nella forma negativa per indicare la forza di un sentimento, che si manifesta senza poter essere represso, come nell'esempio al paragrafo 5c.

3. La propensione e la volontà positiva

Il significato base di *yào* 要 è “volere”, ed i seguenti esempi vengono presentati

soprattutto per metterne in rilievo questo aspetto di verbo ausiliare che esprime volizione, desiderio e aspettativa:

Ti ho sempre detto che se tu **vuoi** mangiare, se **vuoi** bere, se **vuoi** divertirti, o se **vuoi** ridere, sei libero di divertirti con qualsiasi cugino o cugina, o cognata con cui ti piace divertirti.

時常說給你: 要吃, 要喝, 要玩, 要笑, 你愛同那一個姐姐妹妹哥哥嫂子玩, 就同那個玩. (HLM 20:314);

Se lei avesse **voluto** avvelenare Xiangling, perché si sarebbe avvelenata?
若是要藥香菱, 為什麼倒藥了自己呢? (HLM 103:1522);

A dirti la verità, non c'è alcuna coltivazione della mia essenza spirituale!
Ciò che io volevo era incontrare una dea.
實告訴你罷, 什麼是養神! 我倒是要遇仙的意思. (HLM 109:1586).

Tuttavia questo senso di volontà di *yào* acquista spesso varie sfumature a seconda del contesto, per cui può essere reso in modo differente, come “desiderare”, “essere impaziente di”, oppure “chiedere”, “cercare”, come in:

Si può dire che voi due siete **assetati** nella ricerca di persone sagge! Se siete **così impazienti a voler** incontrare il signor Quan, non è necessario che vi andiate personalmente, ...

二位先生可謂求賢若渴了. 若是急於要會權先生, 或者也不必定須親往, ... (RLWS 33:411);

Sono **impaziente** di avere un vostro parere, ma non vorrei essere importuno
急要請教, 不知可好驚動? (RLWS 34:428);

L'altro giorno, quando ella ti **chiese** del *doufu*, tu gliene hai fatto avere del rancido.

前日要吃豆腐, 你弄了些餿的, (HLM 61:919).

Lo stesso *yù* 欲,¹⁸ che traduciamo comunemente come “desiderare”, e che quindi esprime un'aspirazione o una bramosia piuttosto che una volontà determinata, concorre comunque alla formazione della volontà, in senso positivo o conflittuale:

desiderare di essere vicino a lei ma non averne l'audacia, **desiderare** di allontanarsi da lei ma incapace di lasciarla ...

欲近不敢, 欲远不舍, ... (HLM 65:999);

¹⁸ Ben più ampio spazio dovrebbe dedicarsi al desiderio e alla brama, sia che abbiano come oggetto un bene o un'azione. Vedasi Santangelo, 2003, pp. 267-323; ne tratterò fra i vizi capitali nel mio volume che sarà pubblicato nel 2007 da Brill, con il titolo *Materials for an Anatomy of Personality in Late Imperial China*, nella nuova collana sulle emozioni e gli stati d'animo.

Se l'imperatore rispetta le raccomandazioni del Cielo, è necessariamente premuroso a favore della vita del popolo. Se **desidera** aiutare il popolo, deve prima eliminare tutto ciò che è dannoso per il popolo.

人君克謹天戒, 必急於救民之生, 欲救民生, 必先於去民之害. (*Ming shilu* “明世宗實錄”, 35:888).

Talora sia *yào* che *yù* esprimono una decisione, per cui possono essere tradotti come “decidere”, o “intendere”:

Dopo che Wu'er ebbe udito queste parole, **decise** in cuor suo di dividere il dono con Fangguan...

五兒聽罷, 便心下要分些贈芳官, ... (HLM 61:921);

Come avrei potuto sapere che questa malefica donna **intendeva** avvelenarla?

那裏知道這死鬼奶奶要藥香菱 (HLM 103:1523);

Quella sera Jia Zhen, dopo avere terminato le cerimonie buddhiste nel tempio Tiekian, tornando a casa, **intendeva** visitare le due sorelle che non vedeva da tempo.

這日賈珍在鐵檻寺做完佛事, 晚間回家時, 與他姊妹久別, 竟要去探望探望. (HLM 65:995);

In seguito alle siccità verificatesi nella prefettura di Yingtian e in altre località, **intendiamo** impiegare l'argento ricavato dalla vendita del surplus di sale del Comitato della Distribuzione Huai-Zhe, e dalla vendita del pesce secco e dei beni confiscati a Nanchino, per l'assistenza alle vittime delle calamità naturali.”

應天等府地方亢旱, 欲將淮浙運司餘鹽銀兩及南京折納幹魚並變賣沒產銀兩動支賑濟. (*Ming shilu* – *Shizong* – “明世宗實錄” 35:890).

Altre volte ancora, *yào* può anche indicare una reazione spontanea, che non presuppone alcuna consapevole decisione:

Tutti avevano **voglia di** ridere, ma **non osarono**

衆人又要笑, 又不敢笑. (HLM 69:1052)

Nel precedente esempio la propensione è solo in fieri, non ancora manifestata o realizzata, tanto che viene bloccata dall'autocontrollo del soggetto, nella sequenza *yào* 要... *bùgǎn* 不敢. Nelle proposizioni che seguono, invece, si noti come *yào* e *yù* indicano l'imminenza di un'azione:

Ora che Xiangyun e tutte le altre **stavano per** congratularsi con Baochai, egli era felice, e disse: “Domani è il tuo compleanno.”

今見湘雲等衆人要拜壽, 便喜歡道: 明日才是生日, (HLM 108:1572);

Se ne **stavano per andare**, quando Jia Lian entrò.
方欲退出, 只見賈璉走了進來, (HLM 64:981).

Qui è implicita un'attività preparatoria, o l'inizio di un processo, dove spesso (ma non sempre) è implicata l'intenzionalità soggettiva dell'agente oppure la prevedibilità oggettiva dell'azione: "**stare per**". Così nella seguente frase, *dàiyào* 待要, "stare per" può essere inteso anche come "determinato a":

"A che pro vivere? Meglio cercare un luogo per morire, ed evitare miseria e difficoltà!" Aprì la finestra e guardò giù le acque del lago. **Stava per** gettarsi, ma ahimè, la riva era ancora lontana: se, saltando giù, anziché morire si fosse rotto le gambe, che avrebbe fatto?

"活他做甚, 不如尋個死處, 免受窮苦!" 當下推開檻窗, 望着下面湖水, 待要跳下去, 爭奈去岸又遠. 倘或跳下去不死, 顛折了腿腳, 如何是好? (JSTY, 6:187).

Anziché esplicitare l'intenzione, alcune espressioni con *yào* e *yù*, come *zhèngyào* 正要, *cáiyào* 才要, *yù* 欲, indicano la progressività di un'azione, nel senso della sua continuità che si incontra o scontra con un'altra azione o un evento. La prevalenza della dimensione temporale o della prospettiva intenzionale si deve valutare caso per caso:

Come mai non sei venuto sino ad ora? Io ti **stavo aspettando** per parlarti.
Entra, presto!

你怎麼這些時不來? 我正要等你說話哩, 快些進來! (RLWS 21:268);

Yucun uscì e sedette da solo nello studio: e mentre **stava considerando** attentamente le parole di Zhen Shiyin, improvvisamente un servo gli venne a riferire...

雨村出來, 獨坐書房, 正要細想士隱的話, 忽有家人傳報說 (HLM 104:1530).

Quando *yào* e *yù* esprimono una necessità razionale o morale, possono essere resi, a seconda del contesto, con "bisognerebbe", "occorre" "si richiede che":

Tu ora hai trovato una buona sistemazione, e così pure nostra madre. Perciò sarebbe giusto che io **dovrei** trovarmi una casa anche per me.

既如今姐姐也得了好處安身, 媽媽也有了安身之處, 我也要自尋歸去, 方是正禮. (HLM 65:1001);

Non **si richiede** che la legge cambi improvvisamente ... Non è **necessario** che la legge sia cambiata forzosamente... .. perciò le modifiche legislative **richiedono** un esame dettagliato, un processo graduale. ... i cambi **debbono** riflettere la mente del popolo e la pubblica opinione.

法不欲驟變. ...法不欲硬變. ...故變法欲詳審. 欲有漸. ...欲同民心, 而與之反覆其議論. (LK 193);

Le passioni dei giovani **necessitano** di essere controllate e non di essere

manifestate liberamente.....i sentimenti degli anziani **necessitano** di essere manifestati liberamente e di non essere repressi.

少年之情, 欲收斂, 不欲豪暢... 老人之情, 欲豪暢, 不欲鬱悶. (LK 62).

4. La determinazione

La volontà espressa da *yào* o da altri sinonimi come *zhì* 志, *yuàn* 願, *yì dìng* 意定, quando è presentata come irrevocabile, diviene “determinazione”. Tale determinazione è diretta verso un certo comportamento positivo o negativo. Due casi di determinazione sono i seguenti, il primo riportato da una fonte storica, il secondo dal un racconto che mostra la dinamica fra volontà e rifiuto:

Sua Maestà ha **già deciso**, e **non cambierà parere**.

聖意已定, 不欲變. (Ming shilu - Shenzong - “明神宗實錄”, 206:3844);

Li Bai rispose al sovrano, “Io **non voglio** accettare né oro né giada, ma **desidero** accompagnare Sua Maestà nei suoi viaggi, e bere tre mila coppe di vino ogni giorno. Ciò mi basterebbe”. Sapendo che Li Bai era distaccato da ogni ambizione e cupidigia, l'imperatore non se la sentì di **forzarlo**.

李白奏道: “臣亦不願受金玉, 願得從陛下游幸, 日飲美酒三千觴, 足矣”. 天子知李白清高, 不忍相強. (JSTY, 9:280).

Nonostante le crescenti difficoltà esterne, la giovane Su dimostra di resistere a tutto, il rischio di infamia e la crescente povertà, ma mantiene con determinazione il suo voto. La fanciulla, mentre era sulla riva di un fiume a lavare i panni, vide delle alghe galleggiare nell'acqua, e poi ebbe una strana sensazione: “c'erano delle alghe piacevolmente verdi e morbide, che fluttuavano nell'acqua, e vennero a circondare la pietra [su cui stava]. Vedendole, la fanciulla si sentì tutta emozionata.” 有苔一縷, 綠滑可愛, 浮水漾動, 繞石三匝. 女視之心動. Questa fu l'origine misteriosa della sua gravidanza:

Trascorsi alcuni mesi, alla fine ella diede alla luce un bambino. Avrebbe voluto gettarlo in un vicolo, ma poi la giovane **non se la sentì**; lo nascose in un canestro, e lo allevò [di nascosto], **giurando** di non sposarsi, per mostrare che non voleva avere altri uomini; però essere madre senza essere sposata era oggetto di grande vergogna per lei. [...] La giovane **mantenne ferma la sua antica determinazione**: lei e sua madre si sostennero a vicenda per sopravvivere, ma le condizioni economiche si fecero sempre più difficili.

數月, 竟舉一子. 欲置隘巷, 女不忍也, 藏諸櫝而養之. 遂矢志不嫁, 以明其不二也. 然不夫而孕, 終以爲羞... 女堅守舊志, 與母相依, 而家益落. (LZZY, Su Xian 蘇仙, 3:311).

Così, dopo la prima reazione di panico, e la tentazione di liberarsi di un figlio tanto scomodo, che era come una prova di un'illecita relazione non legittimata dal matrimonio, non se la sente di abbandonare il neonato, e lo alleva di nascosto.

Il verbo *bùkěn* 不肯 può essere seguito da un'altra proposizione in cui è

rafforzato da yào 要, come in: “I due letterati rifiutarono di fermarsi, essendo determinati ad accompagnarlo alla Corte” 兩個秀才總不肯住, 要送他到官. (RLWS 22:281).

In un brano del *Mingshi* (juan 309) che sarà riportato per intero più avanti, si racconta di un ribelle che intende arrendersi alle truppe governative, ma che, convinto alla fine da Li Zicheng, decide di proseguire sino in fondo: “Allora Liu Zongmin tornò a casa, e uccise le sue due mogli. Poi disse a Li Zicheng: ‘Ti seguirò sino alla fine’. Quando i suoi militari ebbero notizia di questa sua decisione, gran parte di loro uccisero le loro mogli, con la **ferma determinazione** di seguire Li Zicheng” 宗敏還, 殺其兩妻, 謂自成曰: “吾死從君矣”. 軍中壯士聞之, 亦多殺妻子願從者. Qui *yuàn* non soltanto esprime una generica volontà, ma la totale determinazione.

Un forte carattere, come la Principessa, moglie di Li Quan, nell’Atto 47 di *Mudan ting* offre un esempio di decisa volontà e di decisione ferma. Ella stabilisce di abbandonare l’alleanza con i barbari Jin, e riconoscere l’autorità della dinastia Song:

(Il letterato Chen inchinandosi): Io temo che Sua Altezza Reale e la Principessa possiate pentirvi.

(La Principessa): Io ho preso la mia **ferma decisione**. Scriveremo la dichiarazione di sottomissione, e ti chiederemo di portarla alla Corte Meridionale [Song].

(末叩頭介) 則怕大王, 娘娘退悔. (醜) 俺主意定了. 便寫下降表, 齎發秀才回奏南朝去.

Un caso molto comune di forte determinazione, nonostante le pressioni esterne, è il classico della fanciulla promessa in matrimonio ad un giovane, e poi, per una ragione o un’altra, in seguito a un ripensamento dei genitori, promessa ad un altro. In molti esempi la ragazza viene presentata come dotata della volontà eroica di mantenere il primo impegno, anche a costo di opporsi alla volontà dei genitori. La questione è stata studiata, in quanto in molti casi la determinazione della fanciulla non dipende dal suo sentimento amoroso, come potremmo aspettarci, perché spesso ella non conosce neppure il fidanzato. È stato messo in rilievo l’aspetto della difesa della propria dignità legato alla salvaguardia del rapporto originario. Comunque, in questo caso, abbiamo un chiaro conflitto fra la volontà della ragazza e quella dei genitori, con una evidente resistenza della prima alle norme familiari e di pietà filiale. Come è noto, un elemento importante nel matrimonio tradizionale cinese era l’accordo fra i genitori di entrambe le famiglie, ed in questo caso il paradosso è creato dalla rottura della promessa da parte dei genitori della ragazza. Quindi in realtà, la trasgressione non è della fanciulla nei confronti della pietà filiale, bensì dei suoi genitori, essendo il fidanzamento, specie nel periodo tardo imperiale, importante quanto lo stesso matrimonio. Perciò la posizione della fidanzata era molto delicata, perché era ormai considerata come facente parte della famiglia a cui era stata promessa. La strenua difesa del primo patto era quindi una specie di difesa del proprio onore e del proprio ruolo sociale.

Il seguente brano offre un esempio di come il cambiamento delle condizioni finanziarie della famiglia del fidanzato sia alla causa del sopravvenuto rifiuto da parte dei genitori di lei:

La figlia degli Huang aveva raggiunto l'età di quindici anni. Avendo sentito che il padre aveva rifiutato il fidanzato Liu He, sentì dentro di sé che il padre non era nel giusto. Il padre desiderava sposarla con un'altra famiglia. Allora ella disse fra le lacrime: "Liu non è nato povero, e se fosse più ricco di un tempo, quali nemici potrebbero fare **pressione** su di me? Ora, tu lo rifiuti perché è diventato povero, ma questo non è umano!" Il padre ne fu scontento, e cercò in ogni modo di **persuaderla**, ma la figlia **non cambiò idea**. I genitori allora si infuriarono, e la sgridavano e insultavano da mattina a sera. [...] Un mercante proveniente dall'occidente venne a conoscenza della bellezza della fanciulla. Volle impegnarla per un fidanzamento per la somma di cinquanta tael. Il padre, di fronte a tale lucrosa prospettiva, accettò [di impegnare la figlia], certo di poterne **forzare la volontà**. Ma, appena ella fu informata del piano, si travestì e si macchiò la faccia, fuggendo nella notte. Si mantenne chiedendo l'elemosina.

黃女年已及笄，聞父絕和，竊不直之。黃欲女別適。女泣曰：“柳郎非生而貧者也。使富倍他日，豈仇我者所能奪乎？今貧而棄之，不仁！”黃不悅，曲論百端，女終不搖。翁嫗並怒，旦夕唾罵之，女亦安焉... 有西賈聞女美，願以五十金致聘。黃利而許之，將強奪其志。女察知其謀，毀裝塗面，乘夜遁去，丐食於途。(LZZY 3:391, Gong Meng Bi 宮夢弼).

Sempre in materia matrimoniale, ancora evidente è il caso piuttosto frequente nella narrativa di contrasto fra la volontà dei genitori e quella della figlia, la volontà della fanciulla di mantenere l'impegno preso. Come si è osservato, esso travalica l'esistenza di un puro sentimento amoroso, che talvolta non è neppure iniziato, trattandosi spesso di un fidanzamento in cui lo sposo non è mai stato incontrato: la ragazza si oppone con tutte le forze al cambiamento della volontà dei genitori che vogliono darla in sposa ad un altro pretendente, e che quindi non mantengono il patto per una serie di ostacoli o nuove situazione sopravvenute in seguito. Qui naturalmente entrano altri fattori che rafforzano la determinazione della donna, e che investono soprattutto la sua personalità e la posizione sociale:

La fanciulla gli disse che l'accettazione del pegno di fidanzamento era dovuto alla **volontà dei genitori**: avesse potuto incontrarlo una sola volta! Meglio sarebbe stato morire assieme a lui! **Mai avrebbe voluto** vivere con un altro.

女言受聘乃父母意，但得君來會面，寧與君俱死，永不願與他人俱生也。(QS, 情私類, 張幼謙, 3:172).

E ancora la determinazione emerge dal contrasto con l'imposizione dei parenti:

I genitori avevano pietà di Li Miaohui, che era diventata vedova e versava

in condizioni di miseria. Perciò **volevano forzare la sua volontà** [di rimanere una casta vedova]. Ma i loro **sforzi non ebbero successo**

父母憐李寡貧，欲奪其志，強之不可。(QS, 情貞類, 李妙惠, 1:13).

Interessante è l'uso di *miǎnqiǎng* 勉強 per "rifiuto", "resistenza", "determinazione negativa" (vedasi il paragrafo 5e), anziché "sforzarsi", "costrizione", come è invece comunemente usato, e come si vedrà in un paragrafo successivo:

La tua **determinazione** [di non risposarti] è veramente nobile – le disse la madre – ma tu sei troppo giovane e non hai ancora figli. Ho sempre notato che quando una donna come te **resiste** all'inizio [rifiutando il matrimonio], finisce poi per coprirsi di vergogna. Perciò è certamente meglio che tu ti risposi al più presto, in sintonia con il senso comune.

母曰：“汝志良佳；然齒太幼，兒又無出。每見有勉強於初，而貽羞於後者，固不如早嫁，猶恆情也”。(LZZY, Tu Ou 土偶, 5:661).

5. Inibizioni, indebolimento e rafforzamento della volontà

Sul ruolo della volontà, questa può essere *inibita* in seguito ad una propria reazione per una serie di ragioni diverse. L'avvento di ostacoli naturalmente provoca delle conseguenze. La volontà può essere *indebolita* dal sopravvenire di fattori esterni o interni. Infatti, la difficoltà di realizzare gli obiettivi che il soggetto si è posto o che comunque vorrebbe raggiungere, il cambiamento della situazione, possono indebolire la volontà iniziale. Gli ostacoli tuttavia possono paradossalmente anche *rafforzarla* come reazione, con un accresciuto impegno personale. Alcune di queste situazioni vengono esaminati nei seguenti esempi:

5a. – Inibizione come azione di autocontrollo della volontà

L'autocontrollo può ostacolare un'azione o una manifestazione. Evidente è il caso che si è già citato come esempio di reazione spontanea: “Tutti avevano **voglia di ridere, ma non osarono**” 眾人又要笑，又不敢笑。(HLM 69:1052); o ancora: “Tutti **stavano per** fermarlo e **stavano anche per** ridere, ma allo stesso tempo **trattennero** ogni risata” 眾人又要勸，又要笑，又不敢笑。(HLM 68:1038). Tuttavia *bùgǎn* può assumere anche un incontrovertito significato di rifiuto e volontà negativa, seppure espressi in modo educato, ad esempio per indicare la resistenza ad un ordine superiore. Nel 1523 il Gran Segretario Yang Tinghe 楊廷和 (1459-1529), rifiutando di attuare un decreto imperiale sulle Manifatture, scrive:

Sono grato di essere assistente di Sua Maestà, e sono perciò molto cauto e prudente. Quindi, per quanto riguarda la precedente missiva imperiale, **non oso** eseguire (**oserò non eseguire**) l'ordine del sovrano.

臣叨輔弼。實切警懼。前項敕書。不敢奉詔。(Ming Shu 82:1663).

In questo caso, più che una espressione di timore o di timidezza, esso rappresenta in forma di rispetto la volontà di non eseguire l'ordine dell'imperatore.

5b. – *Inibizione a causa di uno stato emotivo*

Differente è la situazione in cui una certa reazione spontanea o uno stato viene bloccato dalle condizioni emotive, che ne impediscono la manifestazione, come in caso di imbarazzo o di tensione:

Xiangling divenne tutta rossa in volto, e si limitò ad una risatina, con l'aria **di voler** dire qualcosa, ma **senza riuscire a** spiacciare una parola.

香菱紅了臉, 只管笑, 嘴裏卻要說什麼, 又說不出口來. (HLM 62:947);

Ma Baoyu **più voleva dormire più non riusciva** a prendere sonno.

那知寶玉要睡越睡不著, (HLM 109:1585).

5c. – Bùshèng 不勝, bùjué 不覺, bùjīn 不禁

Vi sono numerose espressioni, come *bùshèng* 不勝, e *bùjué* 不覺, che vengono usate spesso con funzione avverbiale o enfaticamente, e che quindi esprimono l'intensità o la forza di un certo sentire, e solo in questo senso possono essere correlate alla volontà, per indicare l'incontrollabilità di una certa reazione. *Bùshèng*, letteralmente "non poter sopportare",¹⁹ a seconda dei casi può essere reso come "essere travolto da", oppure "estremamente". Così 似不勝憂愁之狀, "sembrava presa da una inconsolabile tristezza" (JPM 17), 不勝感激, "estremamente grato",²⁰ 心內不勝喜幸 "estremamente felice";²¹ 不勝歡娛, "incontenibile piacere" (JPM 59, 65); 不勝憤激 "indignato oltre misura" (LZZY); 心裏不勝駭異, "incredibilmente sorpreso dentro di sé" (RLWS 8). Ancora, ad esempio:

Baoyu era **rimasto** sin dall'inizio **incantato** di Ying'er, ammaliato dal fascino delle sue maniere, e dal suo parlare e ridere così ingenuo, 寶玉見鶯兒姍姍婉轉, 語笑如癡, 早不勝其情了, (HLM 35:519);

Leggendo quelle parole, Daiyu sprofondò in una **tristezza inconsolabile** 黛玉看了, 不勝傷感. (HLM 87:1318).²²

Bùjué, letteralmente "inconsapevolmente",²³ è spesso usato o per dare enfasi ad una azione o un comportamento, o per indicare l'irresistibilità di una reazione o una manifestazione emotiva, in una sequenza del tipo "a quella vista/a quelle

¹⁹ Si veda ad esempio 不勝酒力 "bere più di quanto uno possa sopportare" (*Gujin xiaoshuo* 1).

²⁰ JPM 36, 65, 70; cfr. 不勝欣慰 *Jinghuayuan* 15; 感戴不勝 *Jingshi tongyan* 40.

²¹ HLM 26; v. anche [心中]不勝歡喜 *Gujin xiaoshuo* 2, JPM 37, 38, 48, 55, 70, 71; 心下喜之不勝 JPM 55, 不勝之喜 *Gujin xiaoshuo* 10, 11, 12, JPM 55, e *Jinghuayuan* 42, 66, 80; 欣喜不勝/歡喜不勝 *Jingshi tongyan* 24, 28, *Xiyouji* 4, 5.

²² Cfr. anche *Jingshi tongyan* 11, 不勝惆悵 *Jingshi tongyan* 10, 不勝憂苦 JPM 65.

²³ Per esempio si veda questa proposizione e alcune varianti tratte dal decimo e undicesimo racconto del *Gujin xiaoshuo* e dal settimo (anche 22 e 36) del *Jingshi tongyan* "Il tempo vola come una freccia, e **senza accorgerci** è passato/ oltre/ un anno/ aveva raggiunto i 14 anni!" 光陰似箭, 不覺又是一年/ 一載有餘/ 又早一年/ 長成一十四歲. O anche, dal primo racconto del *Jingshi tongyan*, "Il tempo corre veloce! È passato l'autunno, è passato l'inverno, e **senza accorgerci** se ne è andata anche la primavera, e siamo in estate!" 光陰迅速, 過了秋冬, 不覺春去夏來.

parole/a quel pensiero 看/听/想... non poté fare a meno di 不覺... (emozione o manifestazione emotiva)”:

A quelle parole Zhen **non poté non** sentirsi triste.
甄家娘子聽了, 不覺感傷. (HLM 2:24);

Pensando a queste parole, **non poté non** rendersi conto che i suoi sogni di onori e ricchezze erano andati in fumo, e **non le restò che** piangere calde lacrime [...] Baoyu, vedendola piangere, sentì **immediatamente** che il cuore gli doleva.

想起此言, 不覺將素日想著爭榮誇耀之心, 盡皆灰了, 眼中不覺滴下淚來... 寶玉見他哭了, 也不覺心酸起來, (HLM 31:464);

Ora, Xiren, vedendo la condizione di Baoyu, comprese in parte quello che gli era successo, e **non poté evitare di** arrossire per l'imbarazzo, e non osò più chiedergli nulla.

今見寶玉如此光景, 心中便覺察了一半, 不覺羞得紅漲了臉面, 遂不敢再問. (HLM 6:111).

In certi casi può essere reso anche con “senza volerlo”, “senza pensarci”:

Colpito dalla sua bellezza, Yucun, **automaticamente**, la ammirò sbalordito.
卻也有動人之處, 雨村不覺看得呆了. (HLM 1:7);

Yin Yuan, a quelle parole, fu **subito** preso da una grande gioia.
尹元聽了, 不覺大悅 (*Jinghuayuan*, 15);

Le sue labbra sembravano più rosse, e il suo volto ancora più bianco, **tanto che** egli fu preso dal desiderio **irresistibile** di possederla..
越顯得紅馥馥朱唇、白膩膩粉臉, 不覺淫心輒起,. (JPM 19:286).

Jīn 禁, come si è accennato, viene anche usato nelle forme *bùjīn* 不禁 and *bùkě jìn* 不可禁 per indicare l'impossibilità a resistere ad un'emozione, la forza di un sentimento, la cui manifestazione non può essere repressa, come nel seguente esempio:

Xiren protestò: “Persino dopo cento anni io lo tengo in mente. Io non sono come te che dimentichi la mattina quello che ti ho detto la sera precedente: le mie parole ti entrano da un orecchio per uscire dall'altro”. Baoyu, accortosi di quanto seducente fosse il volto di Xiren, tutto acceso per l'ira, **non poté contenere** i suoi sentimenti, e, preso un fermaglio di giada che stava accanto al guanciale, lo gettò a terra spezzandolo in due. Ed esclamò: “Se la prossima volta non ti starò ad ascoltare, che io possa finire come questa spilla!”

襲人道: “一百年還記著呢!比不得你, 拿著我的話當耳旁風, 夜裏說了, 早起就忘了”. 寶玉見他嬌嗔滿面, 情不可禁, 便向枕邊拿起一根玉簪來, 一跌兩段, 說道: ...“我再不聽你說, 就同這簪一樣”. (HLM 21:324);

Riflettendo sul significato di quel verso, Baoyu **non poté trattenersi dallo** scoppiare in un pianto a dirotto. Si girò completamente su se stesso, e si alzò in piedi, ...

寶玉細想這一句意味，不禁大哭起來，翻身站起來，... (HLM 22:336).²⁴

5d. – *Indebolimento della volontà o della propensione iniziale*

I casi che qui riporto si possono sintetizzare nella formula: “Stava per o era sua intenzione di... ma...”. Il soggetto intende fare qualcosa, o sta per mettere in atto un certo comportamento che ha programmato, o comunque è indirizzato verso una certa direzione, quando avviene qualcosa che interrompe tale processo.

Tale sequenza può essere enfaticizzata da correlazioni come: 本要...只是, 原要...不覺, 待要...又, 卻要...又

Era **sua intenzione** di andare a salutare [il padre il giorno della partenza], **ma** suo marito glielo **proibì**.

本要趕來見見，只是他攔著不許來 (HLM 108:1572);

Era **mia intenzione** venire, ma **non so come** mi sono addormentato.

我原要進來的，不覺得一個盹兒就打著了。 (HLM 109:1582);

Baoyu **stava per** andarsene, ma si bloccò sentendo quelle parole.

寶玉本要走，聽見這些話已呆了。 (HLM 101:1498).

Naturalmente, non soltanto un evento può interrompere il processo naturale della volontà e del comportamento, ma può essere anche un pensiero, una riflessione, un ricordo che sopravviene, e contribuisce ad un cambiamento di indirizzo:

Fengjie trovò che Jia Lian era già tornato a casa, ma si poteva capire dalla sua espressione che il suo umore era pessimo, peggio del solito. **Stava per** chiedergli che cosa non andasse, **ma**, conoscendo il suo carattere, **si trattenne** dall'interrogarlo, ed andò direttamente a letto.

賈璉已回來了，只是見他臉上神色更變，不似往常，待要問他，又知他素日性格，不敢突然相問，只得睡了。 (HLM 101:1491);

La lettura di quelle due notizie aveva lasciato Jia Lian disturbato, e **si accingeva a** passare al terzo rapporto, **quando** fu preso dal timore di perdere l'appuntamento con Jiu Shi'an.

賈璉看見這兩件，心中早又不自在起來，待要看第三件，又恐遲了不能見裘世安的面， (HLM 101:1492);

²⁴ Altri analoghi casi sono ad esempio, “non potersi trattenere dal...” *bùjīn háotádàkū* 不禁嚎啕大哭, “piangere calde lacrime” (HLM 98), *bùjīn de dàkū qīlai* 不禁的大哭起来 “cominciare a piangere ad alta voce” (HLM 113); *bùjīn xīndòng shén yí, hún xiāo pòsàng* 不禁心动神怡, 魂消魄喪, “rimanere incantati e totalmente stupefatti”, *bùjīn máo gǔ jī ē lì* 不禁毛骨皆栗, “tremare dalla testa ai piedi” (*Fusheng liuji*), *bùjīn kuánghū* 不禁狂呼, “piangere istericamente” (LZZY).

A quelle parole, Fengjie **inghiottì** la sua rabbia. **Era tentata dal** mettersi a discutere con lui, ma poi, ripensandoci, **trattenne** tutto dentro di sé, e disse **sforzandosi** di sorridere [...]

鳳姐聽了，氣的乾咽，要和他（賈璉）分證，想了一想，又忍住了，勉強陪笑道 [...] (HLM 101:1494).

5e. - *Lo sforzo della volontà (勉強) per un certo comportamento*

Diverso è il caso in cui il soggetto vuole mantenere la propria determinazione, ma a seguito di difficoltà o comunque di una divaricazione fra le sue tendenze e l'impegno preso, deve ricorrere ad un controllo di se stesso per rafforzare la propria volontà ed evitare che questa vacilli.

Talvolta la determinazione non è così forte o necessita di essere rafforzata per resistere e mantenersi:

Fengjie dopo quella nottata non era tranquilla e si sentiva tutta agitata, e tuttavia **voleva** testardamente tener duro, e **si sforzò** in ogni modo di alzarsi.

鳳姐因夜中之事，心神恍惚不寧，只是一味要強，仍然紮掙起來。 (HLM 88:1341).

In altri casi è richiesto un supplemento di sforzo, e si tratta solo di riuscire ad imporsi un determinato comportamento che non verrebbe naturale:

Quando non ti senti troppo bene, **devi sforzarti** di uscire, e svagarti passeggiando qua e là. Distrarti è meglio che startene a casa, nella noia e nella tristezza.

妹妹若覺著身上不爽快，倒要自己勉強掙掙著出來，各處走走逛逛，散散心，比在屋裏悶坐著到底好些。 (HLM 67:1021);

Alcuni giorni dopo, il marito, tornando a casa da un banchetto, prese un libro di poesie dalle sue maniche per declamarle alla luce della lampada, ed invitò la moglie a sedersi accanto a lui per leggerle assieme. Lei allora si vergognava e **non se la sentiva** di chiedergli, per cui **si sforzò** di leggere per un po', e poi andarono a letto.

又過了幾日，見公孫赴宴回房，袖裏籠了一本詩來燈下吟哦，也拉著小姐並坐同看。小姐此時還害羞，不好問他，祇得強勉看了一個時辰，彼此睡下。 (RLWS 11:142)

Ci si può sforzare anche per controllare la propria manifestazione emotiva o per nascondere una propria reazione, oppure per "trangugiare" qualcosa che non piace, anche in senso non metaforico:

La signora Wang a quelle parole sentì ribollire il sangue nelle vene per la rabbia, ma **si sforzò di** tenerla nascosta, e di fare quattro chiacchiere. Poi uscì, e raccontò tutto a Baochai con le lacrime agli occhi.

王夫人聽了這話心下暗暗生氣，勉強說些閒話，便走了出來，告訴了寶釵，自己落淚。 (HLM 118:1691);

Ieri, mi ha ancora offerto della zuppa da bere. Io **non me la sentivo** proprio di prenderla, ma **non potevo evitarlo**. Quando stavo per trangugiarla, cominciai a sentire le vertigini, ma vidi Baochai che mi tolse la tazza dalle mani, con mio grande sollievo. Stavo per chiudere gli occhi per il sonno, quando la signora Pan ha bevuto la sua zuppa, invitandomi a provare la mia. Perciò io **mi sono sforzato** di berla.

昨兒聽見叫我喝湯, 我喝不下去, 沒有法兒, 正要喝的時候兒呢, 偏又頭暈起來。見寶蟾姐姐端了去, 我正喜歡; 剛合上眼, 奶奶自己喝著湯, 叫我嘗嘗, 我便勉強喝了. (HLM 103:1522)

6. – Costrizione e forzatura della volontà

6a. Senso di impotenza nei confronti di una situazione inaccettabile ma inevitabile

Nel paragrafo precedente si sono visti alcuni esempi in cui lo sforzo della volontà è posto in essere dal soggetto per assicurare un certo comportamento. Ora si esaminano alcuni casi in cui la pressione sulla volontà del soggetto proviene dall'esterno. Si è già accennato più volte alle espressioni di "intolleranza" e di "rifiuto" 不忍[心], 難忍, 忍不住, che evidenziano il disagio del soggetto per un'azione o un comportamento. Dover fare qualcosa *obtorto collo* o subire la prepotenza altrui sono presentati in numerosi esempi presenti nei testi letterari.

Le pressioni possono essere di vario genere, dai consigli alla minaccia o alla pressione morale:

Jin Rong dapprima si **rifiutò**; ma in seguito alle **pressioni** di Jia Rui perché si scusasse, e alle esortazioni di Li Kuei e degli altri [...], alla fine Jin Rong **non poté resistere** più a lungo.

金榮先是不肯, 後來經不得賈瑞也來逼他權賠個不是, 李貴等只得好勸金榮, .. 金榮強不得, (HLM 9:160-1);

Dopo avere danzato, la fanciulla in bianco gli offrì di brindare con un'altra coppa di vino. Lo studioso **rifiutò**, perché non ce la faceva a finire il vino. Ma lei alzò il calice con un'espressione di vergogna, per cui egli fu **costretto** a bere.

舞已, 衣淡白者又飛一觥. 生辭不能酬. 女捧酒有愧色, 乃強飲之. (LZZY, Bai Yu Yu 白於玉, 3:343)

Zhídé 只得 ("non poter che", "non resta che") è un'altra espressione interessante che esprime un comportamento forzoso, contro la propria volontà. Classico è poi il caso della violenza fisica ad una donna, come nella situazione presentata dal seguente canto popolare:

Nel mezzo del cortile posteriore.²⁵

Una fanciulla sin dalla nascita piccola e dagli occhi vispi,

Spinta a terra da un giovane nel mezzo del cortile posteriore,

²⁵ Doppio senso, con allusione probabilmente al tipo di rapporto anale a cui è sottoposta la fanciulla.

non può resistere.

E quindi deve cedere.

- Se qualcuno se ne accorge,

rovinato sarà il mio nome.

- La fanciulla gli dice - Fai presto, affilato come la lama del coltello arrotato sulla pietra arenaria gialla.

Hua, col suono di chi morde una rapa cruda!

後庭心. 姐兒生來身小眼即伶, 喫郎推倒在後庭心, 硬郎不過, 只得順情, 被人看見, 壞奴好名, 姐道郎呀, 我好像黃砂石上磨刀只要快, 你生蘿蔔到口豁聲能. (*Shan'ge* 7:207).

Senza poter resistere, la fanciulla non può che sottostare alla violenza esercitata su di lei: non le resta che sopportare, e supplica solo il violentatore di portare a termine velocemente la sua azione, in modo da evitare l'ulteriore danno alla sua immagine: se qualcuno si accorgesse, allora, oltre all'angheria, dovrebbe subire anche la temuta condanna sociale.

Oltre a *miǎnqiǎng* 勉強, alcune espressioni (*wúnài* 無奈, *nàihé* 奈何, *zěnnài* 怎奈, *zhēngnài* 爭奈, *qǐnài* 豈奈) in vario modo indicano direttamente o indirettamente la condizione di impotenza del soggetto a fare fronte ad una situazione spiacevole, e il senso di costrizione, di impossibilità di alternative, e quindi la necessità di adeguarsi ad una condizione non voluta:

Non c'era **niente da fare**, e Feng Su **non poteva che** dipendere dai genitori per vivere [...] e per quanto se ne lamentasse ogni giorno, **non aveva altra scelta** (封氏)

無奈何, 只得依靠著他父母度日 ... 那封肅雖然每日抱怨, 也無可奈何了. (HLM 1:11);

Baoyu, a quelle parole [l'invito], **volle** anche lui fare quel giro, e Fengjie **non poté che** acconsentire,

... 寶玉聽了, 也要逛去, 鳳姐只得答應著. (HLM 7:130);

Quella studiosa inizialmente **non poteva sopportare** di abbandonare il padre, ma **non c'era niente da fare**, perché la nonna materna la voleva con sé.

那女學生原不忍棄父而去, 無奈他外祖母必欲其往, (HLM 3:44);

Jia Rui **non osò** fermarlo, ma fu **costretto a** lasciarlo andare.

賈瑞不敢止他, 只得隨他去了. (HLM 9:158).

Duó 奪 - che abbiamo già incontrato in due brani citati nel paragrafo sulla determinazione - di per se non meriterebbe l'attenzione, ma è importante nel contesto, quando ha come oggetto *zhì* 志 o *yì* 意, perché indica la pressione o l'interferenza esterna volta a mutare l'atteggiamento e la volontà di un soggetto o a interferire nel suo processo decisionale. Così, l'espressione *zhì bùkě duó* 志不可奪 significa una forte determinazione che non può essere forzata. Così pure *yì shāo duó* 意稍奪 può essere reso come "la sua intenzione è stata indebolita/forzata" e quindi è indice di "esitazione e irrisolutezza". Si veda il seguente esempio:

La donna-volpe raccomandava spesso al signor Cheng di non prender moglie, perché gli avrebbe dato un maschio. Il signor Cheng ebbe fiducia in lei, e quindi non si sposò. Tuttavia parenti e amici lo criticavano, tanto che alla fine la sua **determinazione venne meno**, e si impegnò nel fidanzamento con la signorina Wang, di una località del Jiangxi.

每謂程: “勿娶, 我且爲君生男”. 程信之, 遂不娶, 親友共譏之. 程志奪, 聘湖東王氏. (LZZY, Qingmei 青梅 4:444).

In un altro racconto di Pu Songling, quando Lingjiao crede di essere costretta a sposare un nuovo fidanzato, e non riconosce che si tratta di Dacheng, afferma che solo il suo corpo è consegnato, ma il suo sentimento-determinazione-aspirazione (*zhi*) non può essere forzato: “I miei genitori mi hanno costretta ad essere tua moglie; posso cedere il mio corpo, ma non potrai **fiaccare la mia determinazione**” 父母強以我歸汝 家身可致 志不可奪也 (Lzzy, Lingjiao 菱角 6:817).

6b. *L'arte della convinzione: cambiamento di direzione in seguito all'abilità altrui*

Nei due seguenti passi, tratti da fonti storiche ufficiali, il cambiamento della volontà deriva dall'abilità di convinzione della controparte. Il primo esempio, nella biografia del mongolo Wu Yuncheng 吳允誠, ci mostra come, dopo una discussione, il soggetto più potente (l'imperatore) cambia la sua opinione in seguito alle convincenti argomentazione della controparte, e ritira la precedente richiesta:

L'imperatore Yingzong **intendeva** incaricare Jin alla difesa di Guanzhu. Jin **declinò** l'offerta e disse: “Io provengo da un'altra nazionalità, e se sono incaricato alla difesa delle frontiere, temo che gli altri stranieri disprezzeranno la Cina”. L'imperatore **accettò** la sua opinione, e **abbandonò** la sua idea.

英宗嘗欲使瑾守甘肅, 辭曰: “臣, 外人, 若用臣守邊, 恐外裔輕中國”. 帝善其言, 乃止. (Mingshi 156).

Nel secondo brano, l'opera di convinzione ricorre persino all'arte della divinazione:

Liu Zongmin, un fabbro di Lantian, il più coraggioso [fra i seguaci di Li Zicheng], **intendeva** anch'egli arrendersi. Li Zicheng si recò con Liu Zongmin in un tempio ancestrale. Zicheng guardò il tempio e sospirò: “La gente ha detto che io sarò il Figlio del Cielo; proviamo a consultare la fortuna con la divinazione: se risulta la cattiva sorte, tu mi decapiti e ti arrendi”. Liu Zongmin **accettò**: essi provarono per tre volte, e tutte e tre le volte risultò la buona sorte. Allora Liu Zongmin uccise le sue due mogli, e disse a Li Zicheng: “Io ti **seguirò sino alla morte**”.

劉宗敏者, 藍田鍛工也, 最驍勇, 亦欲降. 自成與步入叢祠, 顧而嘆曰: “人言我當為天子, 盍卜之, 不吉, 斷我頭以降”. 宗敏諾, 三卜三吉. 宗敏還, 殺其兩妻, 謂自成曰: “吾死從君矣”. (Mingshi, 309).

7. Assenso o rifiuto nei confronti di una richiesta altrui

Se la volontà e le propensioni soggettive sono messe in relazione alle aspettative altrui, avremo una serie di espressioni che presentano tale interazione: invitare, rifiutare, insistere e resistere rientrano anche nelle conversazioni e convenzioni sociali:

Tutti invitavano Ping'er a sedersi, ma lei **non voleva**. Allora Li Wan tirandola, le disse sorridendo: "Io **insisto** perché tu prenda posto". E, fattala sedere, riempì una tazza di vino e gliela porse perché la bevesse.

衆人又拉平兒坐，平兒不肯，李納拉著他笑道：“偏要你坐”。拉著他身邊坐下，端了一杯酒送到他嘴邊，(HLM 39:576).

Kěn 肯 e *bùkěn* 不肯 indicano uno stato volitivo, ma in relazioni alle richieste altrui, anche se possono essere usati in modo fraseologico. Quando *kěn* 肯 e *bùkěn* 不肯 corrispondono al significato originario, la propensione e la volontà sono messe in relazione alla domanda di altri, e quindi si esprime un atteggiamento simile a quello di chi accetta o rifiuta una proposta altrui (analogamente ai termini *tóngyì* 同意, *zàntóng* 贊同, consenso-approvazione, e *shùncóng* 順從, *yīngyǔn* 應允, *tīngcóng* 聽從, *yǔncóng* 允從 consenso-docilità-obbedienza). Tutte queste espressioni indicano il consenso, l'assenso, l'accordo fra volontà con un potere contrattuale differente, a seconda della condizione o dello status sociale delle controparti, e quindi si accompagnano a differenti sentimenti, che possono essere l'ammirazione, il timore, la gioia, l'entusiasmo.

Nel seguente passaggio comico tratto dal *Mudan ting* notiamo il gioco fra "volontà" e "rifiuto", "permesso" e "negazione", in un crescendo contraddittorio fra *yào* 要 e *yàobude* 要不得, *shè* 舍 e *shèbude* 舍不的:

(Il Tartaro fa cenno col capo, sorridendo alla moglie di Li Quan ed invitandola ad avvicinarsi a lui): *hasan hasan*.

(L'interprete): Vuole fare una domanda a Sua Altezza.

(La Principessa sorride): Che cosa vuole chiedermi?

(Il Tartaro tira la moglie di Li Quan per le maniche e le sussurra): *hasan wugai maokela*.

(La Principessa chiede ridendo): Che cosa ha detto?

(L'interprete scuote la testa): Chiede qualcosa a lei.

(La Principessa): Che cosa chiede?

(L'interprete): Non oso tradurre.

(Il Tartaro scoppia dalle risate): *gulu gulu*.

(Li Quan chiede all'interprete in segreto): Che cosa **vuole** da mia moglie, con quel suo continuo *gulu-gulu*?

(L'interprete): Questa cosa, **non avrebbe dovuto chiederla**. Anche se lui **volesse**, temo che la Principessa **non gliela darebbe**. E anche se la Principessa **acconsentisse**, Sua Altezza **non darebbe il suo assenso**. Ma persino se Sua Altezza **desse il suo assenso**, io **non sarei d'accordo**.

(Li Quan): Che cos'è di così prezioso, che **non si può dare**?

(L'interprete): Le sue parole sono chiare, *hasan wugai maokela*, egli vuole quella sua parte segreta dove cresce il pelo.

(Li Quan si infuria): Che rabbia! Che rabbia! Come osa questo puzzolente d'un barbaro? A me la lancia, subito!

(Li Quan impugna una spada per uccidere il barbaro. L'interprete sostiene il Tartaro ubriaco, mentre quest'ultimo, balbettando *gulu gulu*, si protegge dai fendenti con una botte)

(老旦笑點頭招醜介) 哈散哈散. (貼) 要問娘娘. (醜笑介) 問什麼? (老旦扯醜輕說介) 哈散兀該毛克喇, 毛克喇. (醜笑問貼介) 怎說? (貼作搖頭介) 問娘娘討件東西. (醜笑介) 討甚麼? (貼) 通事不敢說. (老旦笑倒介) 古魯古魯. (淨背叫貼問介) 他要娘娘什麼東西? 古魯古魯不住的. (貼) 這件東西, 是要不得的. 便要時, 則怕娘娘不舍的. 便是娘娘舍的, 大王也不舍的. 便大王舍的, 小的也不舍的. (淨) 甚東西, 直恁舍不的? (貼) 他這話到明, 哈散兀該毛克喇, 要娘娘有毛的所在. (淨作惱介) 氣也, 氣也. 這臊子好大膽, 快取槍來. (淨作持花槍趕殺介) (貼扶醉老旦走, 老旦提酒壺叫“古魯古魯”架住槍介) (MDT 47).

8. “Negoziazione” delle volontà, conflitto interno e affermazione all'esterno

Nel paragrafo 6b si è riportata la rappresentazione dell'influenza sulla volontà altrui grazie all'abilità retorica. Ora vediamo invece il divenire contraddittorio del confronto fra due volontà, in cui il processo narrativo si compiace di presentare le variazioni nella dinamica della interrelazione interpersonale. Una rappresentazione dei mutamenti della volontà, nel corso di un'opera di seduzione, che è anche un tentativo di convincimento dell'altro e di imposizione della propria volontà, si trova in un racconto di Pu Songling. Questa è la descrizione ironica dell'incontro fra la disperata arroganza del letterato He e l'ambigua riluttanza del giovane Jiulang. Si tratta di una seduzione in campo omoerotico, con una dovizia di particolari sul dibattito fra le due parti, l'aggressività di He e la ritrosia di Jiulang, e tuttavia lo scorcio di questa passione amorosa è paradigmatico perché potrebbe essere perfettamente quello di una relazione eterosessuale: il ruolo di Jiulang corrisponde al ruolo assegnato ad una controparte femminile, mentre quello del letterato He a quella del seduttore maschile. All'inizio, il giovane è determinato a non trattenersi ed a tornare a casa, ma poi, a causa delle forti pressioni del letterato He, si lascia convincere e accetta l'invito:

Il giorno dopo, aspettò il giovane sin dal mattino. Ma questi passò solo dopo il tramonto. Il letterato lo accolse con grande **affabilità**, con il **secondo fine di sedurlo**, e, **sorridendo**, gli chiese da dove venisse. – Dalla casa del nonno materno – rispose il giovane. Il letterato He lo **invitò** ad entrare nel suo studio per riposarsi un po', ma l'altro **rifiutò** per mancanza di tempo. He lo **tirò con forza**, e lo fece entrare. Il giovane, dopo essersi accomodato per un po', si **accomiatò**, e **non fu possibile trattenerlo**. He gli **prese la mano** e lo accompagnò alla porta, esortandolo calorosamente di venirlo a trovare ogni volta che si trovasse a passare di lì. Il giovane **assentì** e se ne **andò**. Il letterato da allora **non aveva altro pensiero** che per lui, e nella sua passione andava e veniva, guardando in lontananza, senza sosta.

次日, 早伺之. 落日冥濛, 少年始過. 生曲意承迎, 笑問所來. 答以“外祖家”. 生請過齋少憩, 辭以不暇; 固曳之, 乃入. 略坐興辭, 豎不可挽. 生挽手送之, 殷囑便道相過. 少年唯唯而去. 生由是凝思如渴, 往來眺注, 足無停趾. (LZZY, Huang Jiulang 黃九郎, 3:316).

Dapprima abbiamo la resistenza del giovane, l'insistenza del letterato, la parziale vittoria del secondo sul primo, seguita dalla riaffermazione del rifiuto del primo, e dalla temporanea resa del più anziano, fino alla finale capitolazione del più giovane. Proseguendo in questo tentativo di seduzione, dettagliata è la descrizione dal sorgere del desiderio al crescere ossessivo della passione, dal manifestarsi del mal d'amore sino all'interrelazione con la controparte, la cui riluttanza viene progressivamente smantellata dall'insistenza del “seduttore”.

Dopo avere più volte brindato, il giovane **voleva accomiarsi**, ma il letterato lo **trattenne**, tirandolo per le braccia, e bloccò la porta. Jiulang **non poté far altro** che sedersi, tutto rosso di vergogna. Accesa la lampada, i due ripresero a conversare, il giovane dolce come una verginella, e vergognoso, col la faccia rivolta verso la parete, mentre il letterato faceva discorsi osceni. Poco dopo He **lo tirò** per portarlo a letto con sé, ma Jiulang **non acconsentì, rifiutando** decisamente con la scusa che non era buono a dormire [assieme].

Ma dopo ripetute **insistenze**, il giovane si svestì e si sdraiò sul letto indossando solo i mutandoni. Il letterato spense la luce, e poco dopo si spostò, per condividere lo stesso guanciale. Piegò i gomiti, cingendo i fianchi del giovane, per abbracciarlo, e lo **supplicò ardentemente** di essere intimo con lui. Jiulang infuriato esclamò: “Io sono rimasto qui perché ti consideravo un elegante letterato, ma questo comportamento è un atto bestiale!” Non molto tempo dopo brillò la stella mattutina e Jiulang se **ne andò**.

Il letterato temeva che ormai l'altro non si sarebbe fatto più vedere, e tuttavia di nuovo lo aspettava, andando avanti e indietro a piccoli passi, **con la speranza** di vederlo ancora, e con gli occhi fissi sull'Orsa Maggiore.

Trascorsi numerosi giorni, Julang **cominciò a farsi vivo** di nuovo. Il letterato lo ricevette felice, e gli chiese scusa del suo cattivo comportamento. Lo **forzò** ad entrare nello studio, lo fece sedere, e si mise a conversare e scherzare con lui. Dentro di sé si sentiva fortunato perché l'altro aveva dimenticato il passato. Subito, si tolsero le scarpe e andarono a letto. He accarezzò Jiulang, e lo **scongiurò** [di unirsi a lui]. Quest'ultimo allora gli disse: “Il tuo attaccamento è scolpito nel mio cuore, ma perché l'amore deve tradursi in questo?”

Allora il letterato **cercò di sedurlo con dolci parole, supplicandolo** di poter baciare il candore della sua pelle. Jiulang **lo lasciò fare**. He aspettò allora che il giovane si addormentasse, e lo **sedusse** proditoriamente. Jiulang si svegliò e, presi i suoi abiti, balzò in piedi e nel cuore della notte se ne **andò** via.

Il letterato si sentì depresso, come se avesse subito una perdita, dimenticò il cibo e il sonno. Col passare dei giorni, deperì e divenne l'ombra di se stesso.

Ogni giorno inviava il suo servo a spiare. Un giorno Jiulang passò dinanzi alla casa del letterato, ma **stava per** andare oltre, quando il servitore lo **tirò** per il vestito e lo fece entrare. Rimase sbalordito nel vedere le condizioni di He, così emaciato, lo confortò e lo interrogò. Il letterato gli raccontò tutta la verità, mentre **le lacrime gli scorrevano abbondanti** e accompagnavano la sua **voce rotta dai singhiozzi**. Jiulang gli disse con un filo di voce: “Secondo la mia modesta opinione, se ci amassimo, io non ne trarrei alcun vantaggio, mentre tu ne avresti un danno. Questa è la ragione per cui io **mi sono rifiutato**. Ma poiché ciò ti rende tanto felice, io **non ti lesinerò** il mio amore.”

Il letterato ne fu sommamente contento. Quando Jiulang se ne andò, già la sua salute andava migliorando. Dopo alcuni giorni, egli si era già ristabilito. Il giovane **venne** come promesso, e si diedero ai piaceri dell'amore. Ma poi disse: “Oggi **mi sono sforzato** di soddisfare i tuoi desideri. Ti prego di non considerare ciò come un'abitudine”.

酒數行，欲辭去。生掉臂遮留，下管鑰。九郎無如何，頰頰複坐。挑燈共語，溫若處子；而詞涉遊戲，便含羞，面向壁。

未幾，引與同衾。九郎不許，堅以睡惡爲辭。強之再三，乃解上下衣。著褲臥床上。生滅燭；少時，移與同枕，曲肘加髀而狎抱之，苦求私暱。九郎怒曰：“以君風雅士，故與流連；乃此之爲，是禽處而獸愛之也！”未幾，晨星熒熒，九郎逕去。

生恐其遂絕，復伺之，蹀躞凝盼，目穿北斗。過數日，九郎始至，喜逆謝過；強曳入齋，促坐笑語，竊幸其不念舊惡。

無何，解屨登床，又撫哀之。九郎曰：“纏綿之意，已鏤肺腑，然親愛何必在此？”生甘言糾纏，但求一親玉肌。九郎從之。生俟其睡寐，潛就輕簿。

九郎醒，攬衣遽起，乘夜遁去。生邑邑若有所失，忘啜廢枕，日漸委悴。惟日使齋童邏偵焉。

一日，九郎過門，即欲逕去。童牽衣入之。見生清臍，大駭，慰問。生實告以情，淚涔涔隨聲零落。九郎細語曰：“區區之意，實以相愛無益于弟，而有害于兄，故不爲也。君既樂之，仆何惜焉？”生大悅。

九郎去後，病頓減，數日平復。九郎果至，遂相纏綿。曰：“今勉承君意，幸勿以此爲常”。(LZZY, Huang Jiulang 黃九郎, 3:316-317).

Se esaminiamo la sequenza delle azioni – specialmente le pressioni del letterato nella sua strategia di seduzione, la resistenza del giovane, e la sua resa finale – assistiamo ad una ricca rappresentazione delle variazioni nella volontà di entrambe le parti.

Possiamo esaminare anche il seguente brano in cui l'interazione delle volontà sembra scontrarsi su una questione di non grande rilevanza, il vino, che però in realtà cela un tranello. Gengniang preme perché Wang beva **勸酬**, ma egli si rifiuta di continuare a bere quando si sente alticcio (**辭不飲**); lei tuttavia insiste in tutti i modi su di lui, anche con la forza della seduzione femminile (**強媚勸之**). Perciò egli non può rifiutarsi (**不忍拒**). In effetti, questa negoziazione nasconde la preparazione di un piano di vendetta da parte della donna, che vuole vendicare i genitori e il marito:

Wang era soddisfatto, e preparò il vino per brindare faccia a faccia. Gengniang alzò il calice, **invitò** Wang a bere, brindando con cordialità. Wang

sentendosi sempre più brillo, **rifiutò** di bere ulteriormente. Gengniang gli **offrì** una grande coppa, **insistendo** in tutti i modi perché egli bevesse. Wang **non poté rifiutare**, e bevve ancora. Allora, divenne ubriaco fradicio.

王喜，具酒對酌。庚娘執爵，勸酬殷懇。王漸醉，辭不飲。庚娘引巨碗，強媚勸之。王不忍拒，又飲之。於是酣醉 (LZZY, Gengniang 庚娘, 3:384).

9. Accettazione dell'ineluttabile

In molti casi, tuttavia, troviamo la determinazione di fare o rifiutare qualcosa, sulla base della rassegnazione o dell'accettazione di una necessità ineluttabile. Ad esempio,

Lo studioso Li Boyan di Yishui era un uomo giusto e coraggioso. Un giorno si ammalò improvvisamente, e i familiari gli portarono le medicine. Ma egli [le rifiutò] dicendo che la sua malattia **non poteva essere curata dalle medicine**: poiché agli Inferi c'era un posto vacante, Yama voleva che lui temporaneamente custodisse il sigillo. – Non mi seppellite dopo la morte – aggiunse, ma aspettate. Quello stesso giorno egli morì.

李生伯言，沂水人。抗直有肝膽。忽暴病，家人進藥，卻之曰：“吾病非藥餌可療。陰司閻羅缺，欲吾暫攝其篆耳。死勿埋我，宜待之”。是日果死。 (LZZY, Li Boyan 李伯言, 3:313).

Li Boyan accetta la situazione, che sa di non poter modificare, e rifiuta con ostinazione ogni medicina che ritiene inutile. Lo stesso Jia Zheng, verso la fine del “Sogno della Camera Rossa”, si arrende di fronte al mistero della realtà. In una specie di allucinazione o di illuminazione, intravede nel bianco accecante della neve il figlio Baoyu, che era scomparso da casa, ma non riesce a parlargli, perché l'immagine che scorge confusamente non gli risponde. Vuole seguirlo, ma questi sparisce:

Jia Zheng desiderava proseguire ancora, ma poteva scorgere soltanto una grande distesa bianca, senza un'anima viva. Compresa che questo era qualcosa di strano, e **non poté far altro che** tornarsene indietro **a malincuore**.

賈政還欲前走，只見白茫茫一曠野，並無一人。賈政知是古怪，只得回來。 (HLM, 120:1718).

È difficile trarre una conclusione da una rassegna di casi così diversi. Quello che appare evidente è la molteplicità delle espressioni che permettono la rappresentazione della manifestazione della volontà in una ricca gamma di condizioni e intensità. La determinazione di mantenere una certa situazione o di raggiungere un certo obiettivo è tra le più frequenti, così come la necessaria accettazione di certe condizioni che costringono ad un certo comportamento che si vorrebbe evitare. In questi casi viene messa in evidenza la coazione dell'adeguamento. L'auto-costrizione è pure molto frequente, come il rifiuto o la ripugnanza. La volontà è anche espressa nella sua dinamicità nel corso del tempo (rafforzamento o indebolimento) o nei rapporti interpersonali, e quindi presentata sia come concessione o obbedienza, a seconda dei casi, o rifiuto-diniego, oppure nella sua evoluzione a seguito delle pressioni esterne di vario genere.

BIBLIOGRAFIA

Saggi

- CHAN Hok-lam, "Xie Jin (1369-1415) as Imperial Propagandist: His Role in the Revisions of the *Ming Taizu Shilu*", *T'oung Pao*, 41, 2005
- CHAN Wing-tsit (a cura di e trad.), *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i)*, New York, Columbia University Press, 1986
- CHAN Wing-tsit, (a cura di e trad.), *Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien*, New York - London, Columbia University Press, 1967
- CHEN Wanyi 陳萬益, "Feng Menglong qingjiaoshuo shilun" 馮夢龍 "情教說" 試論, *Hanxue yanjiu* 漢學研究, 6, 1, 1988, pp. 297-308
- EIFRING Halvor (a cura di), *Minds and Mentalities in Traditional Chinese Literature*, Beijing, Culture and Art Publishing House, 1999
- EIFRING Halvor (a cura di), *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, Leiden - Boston, Brill, 2004
- FREUD S., *Opere*, Torino, Boringhieri, 1976-1984
- HECKHAUSEN H., "Perspektiven einer Psychologie des Wollens", in H. Heckhausen - P. M. Gollwitzer - F. E. Weinert, *Jenseits des Rubikon: Der Wille in den Humanwissenschaften*, Berlin, Springer, 1987
- HULL C. L., *Principi di comportamento*, Roma, Armando, 1978 (1ª ed. 1943)
- HULL C. L., *A Behavior System: An Introduction to Behavior Theory Concerning the Individual Organism*, New Haven, Yale University Press, 1952
- LORENZ K., *L'aggressività*, Milano, Saggiatore, 1994 [1963]
- MCDUGALL W., *The Energies of Men*, London, Methuen, 1932
- PLAKS Andrew, "Allegory in *Hsi-yu chi* and *Hong-lou meng*", in A. Plaks (a cura di), *Chinese Narrative. Critical and Theoretical Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1977
- PLAKS Andrew, *The Four Masterworks of the Ming Novel. Ssu ta ch'i-shu*, Princeton, Princeton University Press, 1987
- PORKERT Manfred, *Theoretical Foundations of Chinese Medicine*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1974
- QIAN Zhongshu 錢鍾書, "Zhongguo shi yu Zhongguo hua" 中國史與中國華, trad. par Nicolas Chapuis, *Cinq essais de poétique*, Paris, Christian Bourgois, 1987
- RHEINBERG Falko, *Motivation*, Stuttgart, W. Kohlhammer Druckerei, 1995
- SANTANGELO Paolo, *Il "peccato" in Cina. Bene e male nel neoconfucianesimo dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*, Bari, 1991
- SANTANGELO P., *Le passioni nella Cina imperiale*, Venezia, Marsilio, 1997
- SANTANGELO P., *L'amore in Cina, attraverso alcune opere letterarie negli ultimi secoli dell'impero*, Napoli, Liguori, 1999, a
- SANTANGELO P., "The Myths of Love-Passion in Late Imperial China", *MingQingyanjiu*, 1999, b, pp. 131-195
- SANTANGELO P., "Desideri e affetti nella civiltà cinese: spunti per un confronto", in *Atti del convegno "Crisi del freudismo e prospettive della scienza dell'uomo"*, a cura di Fiori - Nastro - Homberg - Masini, Roma, Nuove Edizioni Romane, 2000, a, pp. 51-60

- SANTANGELO P., "Zhongguo yu Ouzhou 'aiqing' gainianhua de zongjiao yinxing"
中国与欧洲“爱情”概念化的宗教影响 [Influence of Christianity and Chinese Tradition on the Conceptualization of Love], *Journal for the Study of Christian Culture* 基督教文化学刊, 4, 2000, b, pp. 41-71
- SANTANGELO P., "Alcune note sulla percezione delle passioni in un brano dello Zuo zhuan", *Cina*, 28, 2000, c, pp. 45-52
- SANTANGELO P., *Sentimental Education in Chinese History. An Interdisciplinary Textual Research in Ming and Qing Sources*, Leiden, Brill, 2003
- SANTANGELO P. (a cura di), in cooperation with Ulrike Middendorf, *From Skin to Heart. Perceptions of Bodily Sensations and Emotions in Traditional Chinese Culture*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006
- SANTANGELO P., "Introduction: The Bidirectional Network of Bodily Sensations and Emotions", 2006, b, pp. 1-23
- SANTANGELO P., "Additional Data Concerning Bodily Sensations and Emotions in Pre-modern Chinese Literature, 2006, c, pp. 281-312
- TAYLOR Romeyn, "Ming T'ai-tsu's Story of a Dream", *Monumenta Serica*, 32, 1976
- WEINBERGER - MCCLELLAND, "Cognitive versus traditional motivational models. Irreconcilable or complementary?", in E. T. Higgins - R. M. Sorrentino, *Handbook of Motivation and Cognition*, vol. II, New York, Guilford Press, 1990, pp. 562-597

Fonti

- Chuanxilu 傳習錄 (Wang Wencheng gong quanshu 王文成公全書), rist. in Yangming quanshu 陽明全書, Sibei beiyao
- Duanju shisan jing jingwen 斷句十三經經文, Taipei, Taiwan kaiming shudian, 1984
- Gujin tushu jicheng 古今圖書集成, Chengdu, Zhonghua shuju, 1985 [1726]
- Hanshu 漢書, Beijing, Zhonghua shuju, 1975
- HLM: Hongloumeng 紅樓夢, ed. Chengjia 程甲本 (stampato nel 1791), Beijing, Zhonghua shuju, 1998
- Huangdi neijing lingshu 黃帝內經靈樞, in Ershi'erzi 二十二子, Shanghai, Shanghai guji, 1986
- Jinsilu jijie 近思錄集解, Taipei, Shijie shuju, 1981
- JSTY: Jingshi tongyan 驚世通言 di Feng Menglong, ([Jin-]Ling Jianshantang 陵兼善堂 ed., Hōsa bunko in Nagoya), Taipei, Shijie shuju, 1991 [1624]
- La Bibbia di Gerusalemme, ed. italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di Francesco Vattioni, Bologna, editrici Dehoniane, 1974
- LK: Lü Kun 呂坤, Shenyin yu 呻吟語, selezione, annotazioni e trad. in giapponese di Araki Kengo 荒木見悟, Shingingo 呻吟語, Tōkyō, Kodansha 講談社, 1991
- LZZY: Liaozhai zhiyi 聊齋誌異 di Pu Songling, (edizione critica di Zhang Youhe 張友鶴輯校, Liaozhai zhiyi huijiao huizhu huiping ben 聊齋誌異會校會注會評本), Shanghai, Shanghai guji, 1978 [1679]
- MDT: Mudanting 牡丹亭, di Tang Xianzu 湯顯祖, repr. Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 1998
- Mingshi 明史, Beijing, Zhonghua shuju, 1974

Ming shilu, 明實錄, rist. Tōkyō, Zhongwen chubanshe, 1984

Ming shu 明書, rist. Shanghai, 1937

QS: *Qingshi leilue* 情史類略, [*Qingshi*] attribuito a Feng Menglong, ristampa Shenyang, Chunfeng wenyi chubanshe, 1986

RLWS: *Rulin waishi* 儒林外史, di Wu Jingzi, Hong Kong, Zhonghua shuju, 1972, Changsha, Yueli shushe, 1997 [1803]

Shan'ge 山歌, di Feng Menglong, (Beijing tushuguan, n. 15678, sotto il titolo *Tongchier nong Shan'ge* 童痴二弄 山歌), rist. in *Ming Qing min'geshitiao ji* 明清民歌詩調集, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, neibu, 1986; Ōki Yasushi 大木康, testo e trad., *Fū Hōryū "sanga" no kenkyū* 馮夢龍『山歌』の研究, Tōkyō, Keisō shobō, 2003

Zhuzi yulei 朱子語類, rist. Beijing, Zhonghua shuju, 1983

LE MADRI DELLA REPUBBLICA

MATERNITÀ E COSTRUZIONE DELLA NAZIONE TURCA

Ayşe Saraçgil

In questo articolo vorrei analizzare la cultura della maternità e la sua rappresentazione letteraria nella Turchia moderna. Tale intento necessita la considerazione di un forte intreccio costituito tra la cultura tradizionale musulmana e quella moderna, laica e nazionalista. Il sistema patriarcale che imprigiona la maternità in Turchia è, infatti, il sito privilegiato delle relazioni e delle tensioni tra queste due culture che, in una costante dialettica, si integrano e si respingono. La cultura moderna turca, laica e nazionalista, nacque, in un certo senso, sulla base di un'ammissione della necessità di modificare elementi essenziali dell'ordine patriarcale musulmano su cui era edificato l'Impero ottomano e, non a caso, nel processo di costruzione della nazione tra gli obiettivi centrali fu posta la creazione di un moderno universo domestico e di una moderna figura di donna e madre. Trattandosi degli elementi fondanti di ogni cultura, bisogna tenere conto che nessun regime per quanto radicalmente rivoluzionario, sarà mai capace di modificare a fondo le concezioni sottostanti la vita familiare, le aspettative e le modalità riguardanti la maternità. Anche nel caso turco infatti, e le espressioni letterarie dell'ultimo secolo lo testimoniano, malgrado le molte rotture nette con il passato, le continuità restano estremamente forti.

Nelle società musulmane la necessità di organizzare e di controllare la sessualità, considerata una delle più forti pulsioni umane, ha comportato la costruzione di un rapporto gerarchico tra i due sessi a vantaggio di quello maschile e l'attribuzione, al corpo e alla sessualità femminile, della più grande paura ancestrale della comunità musulmana, la *fitne*. Così il controllo delle donne è divenuto una questione centrale, e ha comportato la segregazione dei sessi e la limitazione della vita sessuale all'interno della famiglia, spazio centrale sia del vissuto che del controllo della sessualità. Nella cultura musulmana costituire una famiglia, considerata elemento fondamentale per la conduzione di una vita religiosa e virtuosa, risulta perciò non tanto una scelta, ma praticamente un obbligo religioso e sociale per ambedue i sessi così come i giovani, maschi e femmine, assumono in pieno le loro rispettive identità di genere diventando membri effettivi della comunità solo quando si sposano. La famiglia musulmana ha una struttura monolitica, patriarcale, e patrilocata. La gerarchia tra i sessi si ripercuote dunque all'interno della famiglia e attribuisce, anche all'uomo più povero, una *sovranità* sulle donne e sui bambini. Ma le dicotomie del potere non si limitano al maschile e femminile; ve ne è un'altra, quella basata sull'età, che attribuisce un forte potere di controllo degli anziani sui giovani, e costituisce, anche in virtù della sua capacità di integrare le donne nel sistema del potere, una vera garanzia di robustezza del patriarcato stesso. Nell'universo domestico le donne rappresentano una propria

scala gerarchica, basata da un lato sulla vicinanza dal patriarca e, dall'altro, sull'età cosicché, mentre per una parte del ciclo della loro vita rimangono sottoposte al controllo dei detentori del potere familiare, per l'altra parte diventano soggetti attivi nella struttura del potere stesso.

Nella costruzione relazionale dell'identità femminile, quindi, la posizione della donna all'interno della famiglia e rispetto all'uomo ha un'importanza fondamentale. La donna al di fuori della famiglia non ha esistenza e nelle varie fasi della sua vita è considerata in quanto figlia, sposa e madre. Mentre in qualità di figlia e sposa ella è direttamente associata con la sessualità e la prospettiva della riproduzione, e quindi sottoposta ad un rigido controllo volto a garantire anche la purezza della discendenza patrilineare, in qualità di madre, soprattutto di madre di figli cresciuti, ella diventa colonna portante del sistema patriarcale. E così si arriva a comprendere appieno l'importanza della maternità per le donne e della figura materna per la comunità. L'immagine ideale della donna musulmana è, infatti, la pia madre asessuata che organizza la vita domestica, cresce i figli e i discendenti del marito, custodisce la moralità della famiglia. Come sostiene Bouhdiba, l'Islam ha creato un regno di madri.¹ Nella cultura musulmana tradizionale, seppure l'aspettativa di vita più importante di una donna è il matrimonio, ella non considera l'identità di moglie come un possibile obiettivo finale: il matrimonio è sostanzialmente un'alleanza tra famiglie e una donna non ha la possibilità di scegliere il suo sposo. La donna sposandosi – di norma molto giovane – entra a far parte della famiglia del marito, dove la sua posizione rimarrà quella di un'estranea fino alla maternità. Non può parlare, se non brevemente e quando interrogata, e deve continuamente servire i membri della famiglia. È solo quando genererà un figlio che ella diventerà, grazie al sangue che scorre nelle vene di quest'ultimo, parte della famiglia. Lo scopo ultimo del matrimonio è quello di avere un figlio, preferibilmente maschio. L'uomo lo desidera perché gli permetterà di garantire la continuità del patrilineo, prova ultima della sua virilità. Il desiderio per il figlio maschio ha invece per la donna ragioni più pratiche. Diventare madre di un figlio maschio non solo accresce il prestigio della donna agli occhi del marito e dei membri della sua famiglia, ma costituisce anche la più importante risorsa della sua vecchiaia.

Le testimonianze dirette che provengono dall'universo domestico ottomano sono praticamente inesistenti. Anche nella letteratura ottomana pre-moderna sono assai pochi gli accenni alla vita e ai rapporti familiari, e questi suggeriscono una concezione della famiglia che non si limita alle relazioni tra la coppia di genitori e i figli. Sembrano anzi rappresentare una realtà multiforme di rapporti in cui convivono mogli, concubine, amanti, parenti e servitù. Leggiamo ad esempio da una lunga poesia, *Nasihatname-i Ebu'l-hayr* ("Libro dei consigli per Ebu'l-hayr") scritta dal poeta e burocrate Yusuf Nabi tra il 1694 e il 1701 per il settimo compleanno del figlio, alcuni consigli riguardanti la vita sessuale e il matrimonio: Nabi esorta Ebu'l-hayr innanzitutto ad astenersi dai piaceri carnali con altri uomini, ma anche a non lasciarsi sedurre dalla grazia femminile né a farsi prendere

¹ Bouhdiba, 1985, p. 215.

dalla passione. Suggerisce di scegliere la moglie dopo accurate ricerche: le donne "sono esseri meravigliosi quando sono di buon carattere, altrimenti causano più di un imbarazzo. Se [la moglie] dovesse essere sporca o cattiva, puoi dire addio ai piaceri sin dall'inizio; sopportarla tutta la vita sarà difficile, ma ancor più difficile mandarla via". Meglio allora prendere un'odalisca: "quando ti stanchi puoi sempre concederti il piacere di rinnovarle a tua scelta [...] chi si costringe a restare con una sola donna si priva della gioia del cambiamento!"²

Questi consigli ricordano le parole del grande pensatore musulmano, l'Imam al-Ghazali (1050-1111) secondo il quale il matrimonio è conveniente in quanto assicura all'uomo una discendenza, nonché una buona amministrazione domestica; rafforza i legami di alleanza già esistenti e aiuta l'uomo a combattere il proprio egoismo. D'altra parte esso mette l'uomo davanti al difficile compito di trattare le donne e i bambini con giustizia, impegno che egli, contraendo il matrimonio, assume davanti a Dio e che mette a dura prova la sua saggezza e calma, esponendolo alle chiacchiere e agli umori delle donne e al pericolo di allontanarsi dai suoi doveri religiosi. Questi pericoli sono arginati attraverso il tentativo di concepire il matrimonio come un'istituzione basata più che sull'amore tra i coniugi, su una loro relazione che privilegi le sfere della sessualità e della riproduzione. Infatti, all'uomo non viene richiesto di amare la donna ma solo di trattarla con giustizia.³

Un altro esempio che rafforza il quadro dipinto proviene dalle annotazioni autobiografiche di Evliya Çelebi contenute nel suo monumentale *Seyahatname* ("Libro dei viaggi"):

Lo stesso giorno in cui Melek [Ahmed] era stato presentato al sultano Ahmed Han, questi fece dono di uno schiavo ad ognuno dei suoi fedeli servitori. Quando era il turno del padre di questo modesto, il Derviscio Mehmed Ağa, che era il capo orafo della Sublime Porta, il Sultano [...] gli offrì mia madre, dicendo: "Tu sei un uomo anziano, ma Dio volendo, da questa ragazza avrai un figlio come un angelo ad adornare il mondo". Üsküdarî Mahmud Efendi fece eco al Sultano, dicendo "Dio volendo, questa ragazza presto concepirà e darà vita ad un figlio maschio, nobile e giusto". "E Dio volendo", si introdusse Evliya Efendi, "Noi lo educeremo e lo formeremo e faremo di lui uno dei nostri figli spirituali".⁴

Le osservazioni di alcune signore occidentali che ebbero il privilegio di sbirciare nella vita privata delle donne dell'élite ottomane e confrontare il loro mondo con il proprio, risalgono al '700 e malgrado la loro puntualità, risultano condizionate da relazioni troppo superficiali che esistono tra le due parti. Lady Montague, a cui dobbiamo le testimonianze più ricche e variate dall'interno degli *harem* ottomani,

² Gibb, 1904, pp. 325-370.

³ Mernissi, 1985, p. 18. Secondo l'autrice questi meccanismi servono ad evitare che nella coppia eterosessuale si possa creare un rapporto di vicinanza, di solidarietà che possa soddisfare i bisogni emotivi e intellettuali.

⁴ von Hammer, vol. I, part II, 1844, pp. 16-17.

scrive da Istanbul nel 1717:

[I turchi] dicono che la donna è stata creata per permettere alla razza umana di crescere e di moltiplicarsi e obbedisce alla sua vocazione solo se mette al mondo dei figli e li alleva: queste sono le uniche prove che Dio s'aspetta da lei.⁵

E l'anno successivo annunciando ad un'amica la propria gravidanza:

In questo paese essere sposate e non far figli è più riprovevole di quanto non lo sia da noi essere prolifici prima di sposarsi. [...] Senza esagerazione, tutte le signore di mia conoscenza, sposate da una decina d'anni, hanno dodici o tredici bambini e le donne anziane si vantano di aver avuto venticinque o trenta figli ognuna, e sono rispettate in proporzione all'entità della loro produzione.⁶

Seppure la maternità è considerata la più importante funzione attribuita da Dio al sesso femminile, lo strumento per accedere con maggiore prestigio al marito, nonché l'investimento più importante per il futuro, la cultura tradizionale assegna alla donna, nel processo riproduttivo, un ruolo passivo e secondario. Ella è considerata "un vaso di terra" capace di permettere il manifestarsi della vita, tutta racchiusa nel seme maschile. La vita incorporata nel seme è teoricamente considerata eterna e immutabile nelle sue caratteristiche (sangue paterno) che passano per generazioni dal padre al figlio, per portare avanti all'infinito, il patrilineo.⁷ Concepita in tal modo la funzione della madre è quella di contribuire alla continuità della linea paterna e di garantire il perpetuarsi del sistema patriarcale.

Nella cultura tradizionale la madre non ha voce propria: parla in nome del padre e in totale ubbidienza alla sua legge. D'altra parte ella, immersa in un mondo tutto femminile, sviluppa, in mezzo alle dinamiche del potere e dei rapporti gerarchici, un linguaggio di sottomissione che le permette di sviluppare strategie difensive, nonché di instillare forti sentimenti di indebitamento nei figli. La trasmissione dei sentimenti di maternità, nonché della cultura femminile viene assicurata attraverso questo linguaggio, che contiene una forte vena erotica. Nella relazione madre-figlio la seduzione occupa perciò un posto molto rilevante. La madre, per la quale il figlio è risorsa fondamentale di potere e di benessere, esalta in tutti i modi, sia verbalmente che gestualmente, la virilità del figlio, presentandosi nel contempo ai suoi occhi come l'emblema di una femminilità accogliente e seducente, tanto da permettere la costruzione dell'eros intorno alla propria figura. Questa ambigua costruzione dell'eros, centrato su un forte tabù sessuale, fa evolvere la sessualità scindendola dalla sfera erotica, che mentre assicura per la madre una durevole attenzione e lealtà da parte del figlio,

⁵ Stefani, 1984 (Lettera indirizzata all'abate Conti il 29 maggio 1717), pp. 183-184.

⁶ *Ivi* (A Anne Thistlethwayte, il 4 gennaio 1718), pp. 191-192.

⁷ Delaney, 1991, p. 39.

impedisce la realizzazione di una piena relazione nella futura coppia che egli costruirà con la moglie. I figli, soprattutto i maschi, costituiscono l'unico investimento certo delle donne e i legami d'obbligo creati da tale investimento sono indiscutibili. A partire dall'allattamento, ogni sacrificio e ogni dono è finalizzato ad aprire un credito a proprio vantaggio che verrà riscosso quando il figlio diventerà adulto e la madre sarà invecchiata. La viaggiatrice inglese Mrs. Ellison, che visitò l'Impero ottomano all'inizio del XX sec., scrive:

Per quanto grande, potente o malvagio sia un uomo [...] quando sua madre entra nella stanza, egli si alza in piedi, bacia la sua mano che, in segno di rispetto, mette sulla propria fronte, le chiede della sua salute e le dà il posto d'onore [...] qui la relazione tra suocera e nuora è molto diversa dalla nostra [...] la nuora tratta la suocera con lo stesso rispetto con cui tratterebbe la propria madre [...] è la suocera che governa la casa, al posto d'onore siede lei, è la suocera che viene per prima salutata, è lei che dà il permesso alla nuora di fare questo o quell'altro [...] una [giovane] donna ha detto: "quando io diverrò suocera mi aspetterò che mia nuora mi tratti nella stessa maniera in cui io tratto mia suocera: di amarmi e di rispettarmi e di non rendermi ridicola agli occhi di tutti".⁸

A partire dalla seconda metà dell'800, prima il processo di modernizzazione istituzionale, poi quello di costruzione della nazione, cominciarono ad introdurre nuovi elementi culturali, capaci di corrispondere alle nuove esigenze, che però ebbero profondi effetti sulla vita delle famiglie e in particolare sulla vita delle donne, fino ad arrivare a modificare molti elementi della cultura della maternità.

Il primo aspetto a diventare oggetto delle critiche avanzate dalle nuove generazioni, formatesi nell'atmosfera delle riforme – che avevano avuto lo scopo di occidentalizzare le istituzioni imperiali – e conquistate dal desiderio di maggiori libertà e di partecipazione alla gestione del potere, erano le dinamiche autoritarie della famiglia. I giovani miravano a far meglio coincidere l'inizio della propria vita da adulti con la facoltà di gestire di più e in prima persona i propri affetti, la propria sessualità e chiedevano di contare di più nelle decisioni riguardanti la vita di tutti. Emergeva dunque per primo un conflitto generazionale, tra i padri e i figli; questi ultimi però non sembravano essere intenzionati a portare tale conflitto alle sue ultime conseguenze. Il confronto con la civiltà occidentale, presa a modello per i suoi aspetti istituzionali e materiali, aveva reso la religione musulmana il fondamentale elemento di identità. La sentita necessità di cambiamento perciò veniva impostata insieme ad una sofferta ricerca di porre ad esso precisi limiti, capaci di difendere elementi fondanti della civiltà islamica, tra cui, ovviamente, la famiglia. In tale contesto veniva a stabilirsi un'essenziale complicità tra i figli e le madri, concernente in particolare i necessari miglioramenti delle condizioni di vita delle giovani donne. Queste dovevano essere meglio istruite e lasciate relativamente libere, in modo da risultare adeguate alle necessità degli uomini

⁸ Ellison, 1915, pp. 93-97.

moderni. Il loro cambiamento tuttavia non doveva spingersi fino al punto di farle diventare troppo disinvolute nei confronti delle tradizioni e qui ci si rivolgeva alle madri, in quanto le migliori custodi di tali tradizioni.

I romanzi di fine '800 e inizio '900 sono in questo senso illuminanti. In essi quasi sempre troviamo assente la figura del padre, ma il suo posto nella difesa del testo assoluto della cultura religiosa è egregiamente riempito dalle madri. Sono loro che cercano di difendere i figli dai potenziali ma gravi pericoli di un'atmosfera di troppa libertà e promiscuità.⁹

Il padre del romanticismo turco ottomano, Namık Kemal, nel suo importante romanzo *İntibah* ("Il risveglio") del 1876, descrive, ad esempio, nella figura della pia madre del protagonista Ali, la strenua lotta intrapresa da ella, in assenza del marito, per "proteggere" il figlio dai pericoli di una vita vissuta in ubbidienza ai sensi. Ali è perduto innamorado di una donna dai facili costumi, e anche se la sua amante è seriamente intenzionata a cambiare vita per appartenere definitivamente a lui, le norme sociali, e con loro la madre, non possono permettere al giovane di perpetuare il legame. La madre otterrà facilmente la complicità degli amici e conoscenti del figlio per condurre la sua battaglia contro l'amante. Per ripristinare il suo doveroso controllo sulla sessualità del figlio, gli offrirà, con le sue mani, una sessualità alternativa, da viverli, sotto il suo tetto e la sua supervisione, con una schiava comprata apposta.¹⁰

In *Sergüzeşt* ("Avventura", 1889) di Samipaşazade Sezai, uno dei più importanti romanzi dedicati proprio alla critica della schiavitù, quando Celal, il giovane figlio di una famiglia benestante si innamora della bella schiava incaricata di "fargli compagnia", sarà la madre a convincere il marito a mandare via la schiava, causando nel figlio una depressione inguaribile.¹¹ Per contrasto, Rakım Efendi, il protagonista "modello" dell'uomo nuovo del popolare scrittore Ahmed Midhat, viene convinto dalla tata che gli ha fatto da madre a sposarsi con la bella schiava Canan, dopo averla "educata e modellata" a seconda dei suoi criteri.¹²

I giovani turco-ottomani, a dispetto della loro profonda fiducia nei confronti delle madri, si mostrano estremamente suscettibili verso le loro coetanee. Queste sembrano essere percepite come effettive minacce per l'ordinato evolversi della modernizzazione della società. Una delle più profonde paure suscitate dalla modernizzazione risulta così essere l'eventualità che le giovani ragazze, sedotte dalle promesse di libertà, finiscano con il rifiutare il loro ruolo tradizionale. Praticamente tutti i romanzi mettono il lettore in guardia da tale pericolo, criticando ad esempio la moderna passione delle giovani per i romanzi d'amore, capaci di suggerire loro dei sogni per grandi amori. Oppure lamentano di come le giovani ragazze moderne, attratte dalle nuove libertà, si rifiutino di imparare a cucire e ricamare e, diventate egoiste, non vogliano più accettare di mettere la propria vita al servizio degli altri, del marito, della famiglia, dei figli.

⁹ Saraçgil, 2001, pp. 86-111.

¹⁰ Namık Kemal, 1973.

¹¹ Samipaşazade Sezai, 1970.

¹² Ahmed Midhat, 2000.

Una soluzione per rendere le donne più colte e moderne, ma al tempo stesso mantenerle essenzialmente nei binari del loro ruolo, si sarebbe presto trovato nel modo in cui nella società moderna veniva concepita e costruita la famiglia e distribuiti i ruoli in essa, dalla maternità alla paternità. Per irrobustire la famiglia turco ottomana bisognava dunque adottare tale modello che richiedeva l'introduzione di elementi di maggiore condivisione nella coppia di sposi e l'attribuzione ad essa di un ruolo più rilevante nell'educazione e nella socializzazione dei figli, funzioni a cui la versione moderna della famiglia, attribuiva posto centrale. Ciò significava la declinazione della femminilità e della maternità attraverso nuove definizioni, non più basate sulla sessualità e riproduzione, bensì su compiti e ruoli che si proiettavano dalla famiglia all'intera società. Selahaddin Asım, un influente intellettuale di inizio '900, nel suo breve libro intitolato *Türk kadınlığının terakkisi yahut karışmak* ("L'evoluzione della femminilità turca ossia diventare donne", 1910) scriveva che la funzione materna non doveva essere concepita solo come atto riproduttivo, ma che bisognava estenderla all'intera società.¹³

Tali approcci che ri-modellavano la maternità nello sforzo di ri-modellare le strutture portanti del sistema patriarcale turco-ottomano determinavano, di fatto, il trasferimento di una parte sostanziale del potere dalla generazione precedente a quella in età riproduttiva. Ciò rendeva possibile una maggiore complicità tra la coppia di giovani sposi facendo diventare il ruolo della moglie non meno di quello della madre, anche se la maternità continuava ad essere la principale funzione attribuita dalla società alle donne. Ormai però le donne diventavano, sia nella loro funzione di moglie che, e soprattutto, in quella di madre, possibili agenti dell'ingegneria sociale. La salute e il benessere della famiglia, la cellula fondamentale della società moderna, dipendeva dalla loro capacità di costruire il "nido". Forse ancora più importante, la società attribuiva essenzialmente a loro il nuovo compito di trasformare i propri figli in futuri cittadini. Tale proiezione delle funzioni femminili dalla famiglia all'intera società arricchiva le aspettative sociali nei confronti delle donne che dovevano istruirsi e illuminarsi per creare il mondo domestico, e soprattutto, per poter fornire ai figli un'adeguata formazione che era l'obiettivo fondamentale della famiglia moderna. Tutto ciò contribuiva a creare un'atmosfera culturale in cui la tensione e l'aspirazione delle donne verso continue e ininterrotte gravidanze cominciava a scemare, il loro interesse si volgeva ora maggiormente verso la vita di coppia e verso i figli. Non a caso nella capitale imperiale, dove il processo di modernizzazione aveva avuto il suo maggiore impatto, verso la fine dell'800 e l'inizio del '900 si registravano tendenze demografiche dissonanti rispetto ai tradizionali tassi di natalità notati da Lady Montague nel XVIII sec.¹⁴ Questi tassi di natalità smentivano non solo le tendenze

¹³ Durakbaşı, 1998, p. 40.

¹⁴ Nella totale assenza di censimenti e di altre indagini demografiche nell'Impero ottomano in periodi precedenti al tardo XIX sec. (i primi censimenti furono condotti nel 1840), le stime si basano fondamentalmente su osservazioni come quelle di Lady Montague. Le cifre da lei stimate anche se appaiono iperboliche, forniscono tuttavia indicazioni circa le aspirazioni culturali e ideologiche

tipiche osservate nelle province musulmane dell'Impero ottomano - dove i demografi parlano di una "popolazione con una fertilità naturale"¹⁵ - ma anche quelli delle società pre-industriali in generale,¹⁶ ponendo con un tasso di fertilità di 3,9, la popolazione musulmana di Istanbul nell'ultimo quarto del XIX sec. all'avanguardia assoluta nella pratica di pianificazione familiare.¹⁷ Ma il cambiamento, almeno negli ambienti più illuminati di una ristretta élite turco-ottomana, era ancora più profondo in quanto vedeva le donne partecipare al lavoro della costruzione della società moderna accanto agli uomini, e in ciò aiutate e incoraggiate da essi. Mrs. Ellison nei primi decenni del '900 scriveva stupita,

Halide Hanoum¹⁸ è madre di due bambini. Fino a un mese fa insegnava storia, pedagogia e letteratura alla scuola normale per le ragazze. Ha scritto cinque o sei volumi di una certa importanza, per non contare articoli su specifici soggetti, e frequentemente presiede riunioni di venerdì pomeriggio. Ma in tutto il suo lavoro, ella mi spiega, è stata sempre incoraggiata dall'altro sesso, e nessuno mai fa questione del fatto che dedicando tanto tempo al lavoro pubblico finisca con il negligenza i figli e la casa, come sarebbe successo da noi.¹⁹

Fu sostanzialmente su queste premesse che la cultura laica e moderna del nazionalismo concepita da Mustafa Kemal Atatürk e i suoi compagni avrebbe impostato la propria visione della maternità, trasformando la questione della creazione di una nuova figura di donna e di madre in una delle attività intellettuali e politiche più importanti degli anni della costruzione dello stato nazionale (inizio 1920-fine 1930).

Anche se la cultura patriarcale nei suoi aspetti essenziali non fu sottoposta ad una profonda revisione critica, la costruzione della nazione laica vi apportò radicali cambiamenti. Essi derivarono soprattutto dalla necessità di reinterpretare gli spazi, creando e consolidando una moderna separazione tra gli ambiti pubblici e privati. In questa reinterpretazione, la sfera pubblica si definiva maschile in quanto riservata alla razionalità e alla produttività. Sebbene essa potesse, in virtù di questa definizione, aprirsi anche alle donne, queste vi sarebbero potute figurare solo come dei *maschi transitori*, e grazie alla protezione dei padri e dei fratelli. La sfera privata invece trovava una sua definizione nella netta separazione dalla sfera pubblica, in quanto costituiva l'esclusivo mondo dei sentimenti e della riproduzione, e continuava ad essere percepita come il vero universo di appartenenza delle donne.

Ma la nazione nasceva ridefinendo anche lo spazio domestico. Il potere e le funzioni della generazione dei padri venivano definitivamente trasferiti a quella

familiari. L'aspirazione di ogni donna a mantenere alta la propria fertilità, anche in considerazione degli alti tassi di mortalità infantile, si riscontra del resto a tutt'oggi negli ambienti tradizionali.

¹⁵ Duben - Behar, 1991, p. 3.

¹⁶ Macfarlane, 1986, pp. 60-61.

¹⁷ Duben - Behar, 1991, p. 4.

¹⁸ Si tratta di Halide Edib Adıvar, scrittrice, femminista e nazionalista.

¹⁹ Ellison, 1915, pp. 66-67.

dei figli. Il potere economico del patriarca era ora del maschio adulto che diventava "capo famiglia" dell'unità domestica nucleare. La famiglia nazionale era infatti concepita come composta da marito moglie e figli. In questo nuovo regno domestico la donna, in quanto angelo del focolare, assumeva il ruolo centrale di moglie, responsabile principale dello svolgimento della vita domestica. La funzione della maternità, investita da una nuova autorevolezza, cominciava ad essere sostenuta dalla scienza medica e pedagogica. Le madri moderne dovevano crescere figli per la nazione, essi dovevano prendere il loro posto nello spazio pubblico, dominato da criteri razionali e produttivi.²⁰ Tutto ciò non era ovviamente privo di tensioni e conflitti; le relazioni sia tra uomini e donne che quelle tra diverse generazioni erano più che problematiche. La coppia di sposi, che continuava a costruirsi cercando il consenso decisivo dei genitori, risentiva delle tradizionali difficoltà di creare un'unione soddisfacente sia emotivamente che sessualmente, e finiva per colmare le sue lacune stabilendo una relazione basata su una condivisione di compiti e doveri. La famiglia moderna turca si strutturava, con le parole della sociologa americana Olson, su un modello "bifocale", giustapponendo due sfere di influenza corrispondenti a diverse funzioni assegnate dalla società agli uomini e alle donne.²¹ Ma come prima accennato, la tensione non si fermava alla coppia di sposi e si estendeva anche nel rapporto tra le generazioni. Il nuovo modello di famiglia nucleare cominciava a frustrare le aspettative delle suocere di riscuotere il proprio credito materno dai figli, sia in termini economici che in termini emotivi. La perdita di autorità e di status subita in tal modo dalle suocere si proiettava sulla vita di coppia, creando una forte tensione nell'uomo, che si dibatteva tra i sentimenti di lealtà verso la madre e i doveri verso la moglie e la propria famiglia.

Anche la costruzione di una nuova figura di donna, moglie e madre, e la nuova concezione della maternità che occupava una parte molto rilevante nell'elaborazione del discorso nazionalista dei primi decenni della Repubblica, era piena di difficoltà e di insidie. L'integrazione delle donne nel corpo sociale della nazione avveniva nel rispetto soprattutto della loro funzione materna. Ormai i figli non dovevano più essere cresciuti solo per i padri ma anche per la nazione e per lo Stato, ma la maternità continuava ad essere declinata con le sue prerogative tradizionali. Un noto intellettuale repubblicano, Mehmet Emin Esirgil, scriveva nel 1928 sul primo numero speciale dedicato alle donne del popolare settimanale *Hayat*:

Secondo la nostra opinione la donna nella misura in cui riesce ad avere uno spirito di abnegazione, ad esistere per gli altri, a dare all'uomo la forza e la determinazione necessarie per il successo, e ad essere un focolare d'affetto per i suoi figli, tanto riuscirà ad essere felice e tanto sarà forte e armoniosa la società. Le donne potranno svolgere meglio i loro compiti solo se non cercheranno di coltivare esclusivamente la propria persona, bensì

²⁰ Cfr. Akşit, 2005.

²¹ Olson, 1982, pp. 33-73.

dedicheranno la loro intera esistenza ai propri cari, figli e mariti.²²

Anche formare una famiglia continuava ad essere visto non come una scelta individuale, ma come una “necessità”, addirittura un “dovere”, seppure non più religiosa, ma nazionale. Come in molti altri contesti nazionalistici dell’inizio del XX secolo, anche in Turchia la famiglia veniva paragonata al governo. Così si legge in un libro di testo di scuola elementare del 1937:

La famiglia è come un piccolo governo. Il padre ne è il primo ministro, la madre ministro, e i figli sono invece il popolo. Se nella famiglia-governo il padre e la madre lavorano in armonia l’uno con l’altra, e i figli si mostrano ubbidienti verso di loro, tutto funziona bene. La donna, come ogni ministro responsabile verso il proprio impegno, è titolare di una serie di diritti e di doveri e nel rispetto di questi ultimi porta a compimento il proprio lavoro.²³

La casa dunque veniva costruita come metafora maschile: non il luogo materno, ma il luogo paterno e le identità sessuali venivano ricostruite, al di là dei discorsi dell’inclusione delle donne nello spazio pubblico, in rispetto alla tradizionale divisione dei ruoli. In un altro libro di testo per la scuola elementare del 1938, si legge:

Le nostre figlie devono ogni giorno migliorare se stesse sapendo che i loro figli non assomiglieranno a loro solo fisicamente, ma anche caratterialmente. Ciò che dunque oggi imparerete vi è utile non tanto per voi stesse ma per i figli che genererete in futuro. Solo adempiendo al vostro compito materno in tal modo ci permetterete di gettare le basi di una nazione in cui gli uni saranno strettamente legati agli altri.²⁴

Se le caratteristiche così enumerate rendevano le donne delle buone madri, che avevano il compito di crescere buoni “figli-cittadini”, questi ultimi dovevano essere capaci di nutrire profondi sentimenti di gratitudine e responsabilità, e non solo nei confronti dei familiari. Hasan Ali Yücel, che dal 1938 fu uno dei più importanti titolari del Ministero della Pubblica Istruzione, affermava:

Colui che è incapace di provare sentimenti e legami basati sulla gratitudine non potrebbe facilmente sentirsi obbligato e in debito nei confronti di una più ampia comunità.²⁵

La buona riuscita della maternità era commisurata alla capacità della madre di far sentire i figli “grati” e “debitori”, non solo nei propri confronti ma verso l’intera comunità nazionale, quindi verso lo Stato.

²² Erişirgil, 1928, pp. 1-2.

²³ Hilmi, 1937, p. 8.

²⁴ İçsel, 1937-1938, p. 95.

²⁵ Yücel, 1956, p. 137.

Alla costruzione di un nuovo modello di donna e di madre, la letteratura, soprattutto ad opera di Halide Edib Adivar, una delle più importanti scrittrici del periodo di passaggio dall'Impero alla Repubblica, diede un attivo contributo. L'autrice discuteva, nei suoi numerosi romanzi, della nuova identità che le donne avrebbero dovuto necessariamente assumere per ottemperare, nell'ambito dell'ingegneria sociale volta alla costruzione della nazione, alla loro nuova funzione di agenti attive e responsabili. Dopo la nascita della Repubblica tale funzione cominciava a ruotare intorno alla maternità. Le madri repubblicane dovevano essere, diversamente da quelle premoderne, consapevoli dell'importanza sociale della loro funzione, che infatti non veniva più interpretata in termini puramente biologici. La madre doveva costituire un modello per i propri figli, capace di nutrirli sia emotivamente che intellettualmente. In questo contesto mi sembra interessante ricordare due romanzi che narrano le vicende degli stessi protagonisti in due diverse fasi della loro vita. Si tratta di *Kalp ağrısı* ("La pena del cuore") e *Zeyno'nun oğlu* ("Il figlio di Zeyno"), pubblicati rispettivamente nel 1924 e nel 1926. La giovane protagonista di *Kalp ağrısı*, Zeyno, è molto legata alla personalità moderna e illuminata del padre. Tale legame spinge Zeyno a sviluppare una notevole cultura e razionalità, fino a velare la propria femminilità dietro caratteristiche tipicamente maschili di autonomia, forza e determinazione. Zeyno è fidanzata con Saffet, un medico, descritto da lei come "un giovane paterno, un fratello, un amico".²⁶ Con lui, dice, "parlo liberamente di ogni sentimento, di ogni idea, come se fossimo due amici, addirittura come due scienziati".²⁷ A mettere a "nudo" la femminilità di Zeyno sarà l'incontro con un giovane tenente, Hasan, che renderà impossibile continuare il tranquillo dispiegarsi della sua vita

Ormai sapevo chiaramente che non vi era possibilità di essere felice scegliendo semplicemente tra Saffet e Hasan; avrei sentito la nostalgia della parte mancante: l'una era il mio cuore, la mia testa, la mia vita; l'altra era la debolezza, forse il peccato, nato nel mio sistema nervoso, nella mia femminilità, nel mio corpo.²⁸

Alla fine Zeyno rinuncerà a tutti e due i giovani, al primo perché non lascia spazio alla sua femminilità, al secondo perché fa leva solo su questa. La speranza di integrare le differenti pulsioni della sua personalità la indurrà a sposare una figura paterna, un colonnello, amico del padre. La giovane motiva così la propria decisione:

[Muhsin Bey] mi strapperà non solo dal mondo, ma anche da mio padre, da me stessa; sarò il suo giocattolo senza volontà, entrerà nella tirannia

²⁶ Adivar, 1981, p. 42.

²⁷ *Ivi*, p. 22.

²⁸ *Ivi*, p. 72.

esclusiva del suo amore.²⁹

Nel secondo libro Zeyno, ormai moglie del colonnello Muhsin, vive in una città nell'Anatolia orientale, dove la sua storia si intreccia con quella di una povera ragazza curda, che porta il suo stesso nome. Quest'ultima, analfabeta e totalmente inconsapevole, è un'inerte creatura, che nella vita ha imparato solo ad ubbidire all'autorità. Ella è stata l'amante occasionale del tenente Hasan, che considera così potente e distante da sé, quasi fosse un Dio, al punto da non potergli nemmeno comunicare di avere avuto un figlio da questa relazione. La maternità di Zeyno è condannata ad essere un susseguirsi di drammi: sua madre, scoperta la gravidanza illegittima della figlia, dopo averla percossa senza pietà, la sposa al primo malcapitato. Questi, sapendo di non essere il padre del nascituro, la sottopone alle peggiori torture, e infine, quando il bambino ha poco più di cinque anni, lo caccia via da casa sua. La drammatica maternità di Zeyno, e le sue sofferenze, inducono il figlio, malgrado la sua età, ad assumersi in pieno il gravoso compito di riscattare la madre.

Per l'altra Zeyno, invece, le sofferenze derivano dall'impossibilità di avere un figlio. La sterilità non solo le impedisce di assaporare appieno la felicità di essere una moglie amata, ma ella non si concede nemmeno di godere della possibilità di partecipare attivamente alla vita sociale e di contribuire così al progresso della nazione. Zeyno considera la femminilità spogliata dalla maternità come vuota, priva del suo scopo vitale. Così lamenta nelle sue lettere al padre:

La tua povera figlia vuole solo essere madre, invece, la manina del bambino dei suoi sogni non riempirà mai il vuoto palmo della sua mano. E così, cerca di distribuire i suoi sentimenti materni qua e là [...] L'amore se non è una trappola della natura con lo scopo e la finalità di un bambino, allora deve essere una malattia virale della giovinezza; bisogna viverla come fosse la rosolia o gli orecchioni.³⁰

La storia trova il suo lieto fine quando le due Zeyno si uniscono nella condivisione della maternità del figlio di Hasan. La madre biologica non è in grado di assicurare al figlio quel nutrimento emotivo ed intellettuale di cui egli ha bisogno. Sulla base di questa considerazione il colonnello Muhsin tenta l'unificazione delle due Zeyno, spiegando così al bambino:

Noi non abbiamo intenzione di strapparti alla tua mamma, piccolo Haso. Tu resterai con lei. Vedi noi siamo due persone sole, senza figli. Vogliamo amarti. Noi possiamo seguire le tue lezioni, possiamo essere i tuoi amici. E anche tu, non ci potresti amare? Come Zeyno è la tua amata mamma, accetta però che questa altra Zeyno possa essere la mamma del tuo intelletto.³¹

²⁹ *Ivi*, p. 163.

³⁰ Adivar, 1967, p. 187.

³¹ *Ivi*, p. 165.

Soluzione questa che integra, grazie alla sua maternità, la semplice Zeyno nella società nazionale, mentre attribuisce alla Zeyno colta e emancipata il suo ruolo di madre della nazione. La vera prospettiva della nazione è quella di formare donne che siano emancipate e illuminate, pur mantenendosi terre fertili.

La società nazionale continua a nutrire scarsa fiducia nelle giovani donne, teme che esse studiando, aprendosi al mondo, acquisendo un qualche grado di autonomia, finiscano con il rifiutarsi di svolgere il loro ruolo biologico e sociale. E tale preoccupazione è molto diffusa, tanto da farsi segno distintivo del discorso degli ambienti conservatori nella loro posizione rispetto alla modernità. Una delle voci più rappresentative di questi ambienti, il romanziere Peyami Safa, distingue la donna "buona" da quella "cattiva" proprio su tali basi. Nei suoi romanzi la donna "buona" è colei che, capace di totale abnegazione, senza opporsi alla natura, sceglie consapevolmente il proprio ruolo di madre. In *Matmazel Noraliya'nın koltuğu* ("La poltrona della signorina Noraliya", 1949), sulla base di questa distinzione conclude che le donne cattive abitano in un mondo egoista, dove regna la "rabbia dell'io". Le luci della speranza appaiono all'orizzonte quando "...l'individuo riesce almeno a raggiungere lo stadio in cui è possibile dar vita ad una famiglia. [La necessaria] eroina di questa abnegazione è la madre"³². La "donna buona" di Peyami Safa è attaccata ai legami familiari, avendoli interiorizzati con affetto e amore. In *Biz insanlar* ("Noi esseri umani", 1959) la protagonista Vedia, tentenna prima di accettare di sposarsi, preoccupata del fatto che, dovendo nel matrimonio dipendere economicamente dal marito, perderà la propria autonomia, intrappolandosi così in un legame paralizzante. Ma alla fine ella si ravvede e scrive nel proprio diario:

È probabile che il modo più ragionevole di amare sia quello di accettare di buon grado proprio questi legacci. Moltiplicarli, addirittura, fino a permettere loro di legare l'anima strettamente... Lasciati andare... Vedi come è bello. E poi, non avrai forse dei compiti nella tua casa? Non lavorerai ugualmente? Se la tua mamma non avesse adempiuto a quegli stessi compiti, tu, oggi, non saresti al mondo. Se la vita è bella, è bella anche la famiglia.³³

La ragione dell'esistenza della donna, insiste Peyami Safa, è la maternità, perché la natura ha creato la donna con il solo scopo di procreare. Mentre la "donna buona", accettando di adeguarsi al suo compito naturale, diventa moglie e madre generosa, la "donna cattiva" si oppone alla natura, rifiuta la propria funzione materna e si dedica all'esclusiva ricerca del piacere. Questa è la donna nata dalla modernità, è la donna "nuova" che ama guardare all'Occidente. In *Fatih-Harbiye* (due quartieri di Istanbul, conservatore il primo e moderno il secondo), pubblicato nel 1931, commentando le ragioni dell'infelicità della protagonista Vildan, scrive:

La stragrande maggioranza delle "nuove" donne considera la maternità

³² Safa, 1995, a, p. 274.

³³ Safa, 1995, b, pp. 367-368.

dannosa per la propria eleganza e odia il pianto infantile. Tu non sei forse una di loro?

e poi continua rispondendo alla propria domanda:

L'eternità della donna non sta nella sua intelligenza, ma è nel suo utero. La nuova donna ha smarrito il centro della propria creatività. La tua infelicità deriva da questo ... e io ti dico: la tua felicità, il tuo ideale, tutto ciò che cerchi, sta nella tua pancia.³⁴

La donna repubblicana, racchiusa in un mondo domestico ridotto al minimo, stretta tuttavia tra le proprie autonome esigenze e le pressanti responsabilità verso le famiglie di provenienza, rimaneva prigioniera delle tensioni tra le promesse di emancipazione personale, le esigenze di diventare moglie e angelo del focolare e le aspettative di una maternità idealizzata intorno ad una supposta disposizione alla totale abnegazione. Era difficile in tal contesto salvaguardare i propri codici di femminilità, considerando anche i condizionamenti di una socializzazione che continuava a mettere in primo posto la necessità di salvaguardare, per il proprio futuro e per la difesa dell'onore dell'intera famiglia di provenienza, una modestia sessuale che imponeva la giustapposizione tra sé e il mondo maschile. La famiglia nucleare, nel nuovo tipo di isolamento in cui incapsulava la donna, anche se in parte alleviava la sua quotidianità dalle impliciti tensioni della gerarchia domestica, la lasciava completamente sola e la privava dalle risorse tradizionali di un mondo tutto femminile che offriva anche solidarietà e possibili alleanze. Era più difficile per la donna moderna vivere e rappresentare, nella sua marginalità rispetto alla verità e alla razionalità, quella metaforica trasgressione del senso patriarcale della legge e riuscire ad opporsi alla stabilità dell'universo del padre senza rimanere totalmente dominata da quella stabilità. Ella rischiava di perdere definitivamente voce e la sua esistenza rischiava di diventare invisibile e muta, una non esistenza.³⁵

L'organizzazione della famiglia moderna con la madre in casa come risorsa primaria di cura e il padre fuori casa impegnato ad assicurare il sostentamento economico della famiglia, ma anche per questo emotivamente e fisicamente meno presente nella vita dei figli, finiva così col diventare una grande risorsa per il rafforzamento della cultura patriarcale. Nella vita dei bambini, soprattutto nei

³⁴ Safa, 1995, c, p. 180.

³⁵ La madre come metafora facilita la scomparsa della repressione paterna. In questo senso la madre porta o trasporta il significato al di là del senso. Permette l'emergere di ciò che non può essere rappresentato per via delle restrizioni patriarcali di rappresentazione. Ella è una trasgressione del senso patriarcale di sé e della legge, marginale alla sua verità e razionalità. La madre codificata come femminile, esiste in opposizione alla stabilità dell'universo del padre. Qui il materno agisce come metafora di tensione, ambivalenza e ambiguità. Il corpo della madre viene ad occupare il sito di questa tensione. Ciò lo si può vedere negli scritti di molte donne che adottano la madre, o il corpo della madre, come emblema di diffidenza (*défiance*). Usano il materno per esprimere emblematicamente le tensioni che sperimentano nelle loro vite in quanto donne. Walker, 1998, p. 107

primi anni della vita, la madre, era unica fonte di autorità, detentrica di un potere assoluto. Dorothy Dinnerstein costituisce un parallelo tra questa percezione infantile della madre come “il prototipo primario e più profondo del potere assoluto che emana da una presenza totalmente avvolgente, senza limiti” e il trionfo della cultura patriarcale.

Viviamo della grazia [della madre] quando le nostre vite sono alla massima fragilità... per tutta quella fase della nostra esistenza fatalmente impressionabile il suo regno è totale, pervasivo. Un potere siffatto, concentrato in un solo sesso e esercitato su ambedue i sessi ai primordi della vita, è troppo forte e pericoloso da essere maneggiato facilmente nella vita adulta. Contenerlo, tenerlo sotto controllo e mobilitarlo per presupposti scelti, è un bisogno vitale, è un compito vitale per ogni essere nato da una donna.

Dinnerstein prosegue sostenendo che in tale contesto, dominato senza compromessi da un siffatto potere primordiale, legato alla natura e alle emozioni primarie, l'autorità maschile diventa un “rifugio” e la cultura patriarcale riceve da questa necessità di identificazione con il padre per rifugiarsi dalla temibile autorità femminile, la sua più solida base.³⁶

Il consolidamento così operato della cultura patriarcale moderna attraverso la riedificazione degli ambiti pubblico e privato con la grande attenzione riservata al rafforzamento del carattere maschile inteso come razionalità e produttività dello spazio pubblico, è visibile nella letteratura. Fino alla comparsa infatti di una letteratura femminista che ha cominciato ad indagare gli aspetti “interni”, quindi femminili, della cultura e delle tradizioni, ha prevalso una incondizionata e acritica identificazione con il padre. L'unica possibilità per esistere socialmente, sia per gli uomini che, soprattutto per le donne, era quella di identificarsi con il discorso civilizzatore del padre, con la sua razionalità. Come Zeyno, l'eroina di Halide Edib, le donne moderne cercavano modi per questa identificazione, cercavano padri con cui creare una complicità che permettesse loro di emanciparsi da una esistenza altrimenti condannata all'oblio. Una delle più importanti scrittrici del periodo repubblicano, Adalet Ağaoğlu scrive:

Circa otto anni dopo il mio incontro con [la protagonista del romanzo di Güntekin], ho trovato l'amore e il rispetto che lei nutriva per il suo paterno protettore, il medico militare Hayrullah, nel mio platonico innamoramento per Refik Ahmet Sevgil, coetaneo di mio padre, ma con un cuore pieno di ardore. Egli non derideva le cose che scrivevo, anzi mi incoraggiava, e, Dio solo sa quanto, in quegli anni, ne avevo bisogno.³⁷

Una mitica figura paterna per tutti era naturalmente Atatürk. La protagonista di *Ölmeğe yatmak*, importante romanzo della stessa Ağaoğlu, pubblicato nel 1972

³⁶ Dinnerstein, 1976, p. 161.

³⁷ Ağaoğlu, 1985, p. 59.

descrive così il suo fidanzamento con il futuro marito:

Noi avevamo ascoltato tutte le sinfonie di Beethoven. [Quel giorno] mentre il coro intonava “uomini siate tutti fratelli”, io e Ömer, con orgoglio, ci siamo presi la mano. Le nostre guance rosse per questo primo contatto nonché per l’emozione di riconoscerci così progressisti, veri figli di Atatürk, i nostri pensieri viaggiavano da Beethoven verso gli ideali di pace e di fratellanza. Come due figli modello della repubblica, sentivamo di raggiungere, mano nella mano, gli orizzonti rosei del progresso. [...] Atatürk da sopra le nostre teste ci osservava, orgoglioso. Usciti dal concerto, andando verso casa ci bacciammo sotto le acacie [...] Il giorno dopo il nostro primo bacio, al cospetto di Atatürk, chiedendo solo la sua autorizzazione, ci siamo fidanzati.³⁸

Per tutte queste donne la madre era una cara figura, debole e silenziosa, ma un modello di identità da rifiutare, pena la condanna ad una vita senza nome e senza voce. La maternità continuava ad essere narrata così solo dal punto di vista della cultura maschile. Sono emblematiche ad esempio due recenti libri di memoria, risalenti al periodo di passaggio tra l’Impero e la Repubblica, in cui due figli narrano le rispettive figure materne, collocate socialmente su due sponde molto distanti tra di loro. Il primo libro, intitolato significativamente, *Adı anaydı* (“Suo nome era madre”, 2002), di İsmail Arıkan, è dedicata alla descrizione della vita di una madre delle zone rurali. Il libro è un’affettuosa, commossa e nostalgica narrazione di una serie infinite di lavori quotidiani svolte dalla madre per il benessere della famiglia. Con i suoi 5 figli, e più tardi le loro rispettive mogli e bambini, questa madre è la quintessenza di un mondo domestico autosufficiente. La sua autorevolezza le deriva dalla sua capacità di provvedere e dal suo senso del dovere, tanto interiorizzato da costituire l’essenza della sua identità. Un’identità che con il suo carattere possessivo, con la sua devozione, crea un potere sordo, capace di gestire i destini dei familiari. Crea una forma nascosta di violenza, offrendo la sua devozione infinita e la sua sofferenza muta come dono senza contraccambio possibile e quindi come debito irredimibile. L’autore figlio, racconta, anche qui con affettuosa partecipazione, l’unico momento della vita in cui la madre si ribella all’autorità del marito, quando questi, preoccupato da un’eventuale dispersione dell’eredità, si risolve a contrarre un secondo matrimonio:

L’eventualità che venisse portata in casa una seconda moglie fece perdere la testa a questa donna che sapeva lavorare come una macchina e che aveva una profonda sensibilità [...] Cominciò a considerare tutte le possibili soluzioni al suo problema senza trovare nessuna via d’uscita [...] alla fine, poiché non riusciva ad accettare di essere “seconda”, di retrocedere agli occhi del marito, decise di sposare il figlio Mahmut al posto di suo padre [...] Così la proprietà sarebbe rimasta integra, la famiglia non si sarebbe divisa. La madre non sarebbe stata sconfitta.³⁹

³⁸ *Idem*, 1973, p. 328.

³⁹ Arıkan, 2000, p. 67.

La madre dell'altro libro, *Melek annem ve ben* ("Mia madre angelo e io", 2001), narrata anche in questo caso dal figlio che ha scelto l'omosessualità, è una signora degli ambienti elitari di Istanbul. Figlia di una ricca e importante famiglia, viene data sposa, contro la sua volontà, ad un giovane irresponsabile e malvagio. Lei accetterà il matrimonio per assolvere il suo compito di figlia buona, per non mettere in difficoltà i propri genitori, soprattutto per non dispiacere il padre. Accetterà tutte le sofferenze inflitte dal marito, soffrirà di tisi fino a rischiare la morte per l'infelicità procurate dalle malvagità del suo consorte. Infine, diventando madre prima di due ragazze gemelli e poi finalmente di un maschio, troverà la propria realizzazione come madre. Comincia a vivere "con la morte dentro, tra i figli come degli angeli, senza lamentarsi, senza voce, tristemente, ma serenamente".⁴⁰ La stoica sopportazione della madre è "dovunque, prima di qualsiasi cosa, con la sua tristezza nei nostri occhi" scrivono i suoi figli. La pregano, "Ridi, madre, dimentica il passato. Vivi per noi!".⁴¹ Infatti lei vive per loro, soprattutto per il figlio. Si rifiuta di risposarsi dopo la morte del marito, si rifiuta di avere una propria vita autonoma. Scrive nel suo diario "questo piccolo uomo farà dimenticare a sua madre tutta la sofferenza della vita passata [...] io ho forse qualche altra felicità oltre alla mia maternità?".⁴² Il figlio, tormentato dalla scoperta della propria omosessualità, afferma:

Volevo che mia madre continuasse la relazione che aveva con me nell'infanzia, d'altra parte la sua eccessiva attenzione mi irritava [...] la mattina si alzava presto per riscaldarmi l'acqua di rasatura e quando le pregavo di non farlo, mi rispondeva che le era impossibile non farlo e poi io, io ero impossibilitato a assolvere al mio dovere di figlio...⁴³

La silenziosa angoscia del figlio turba profondamente la madre:

Cosa occorre perché tu possa ridere? Sono tua madre, ho la forza sufficiente per trovare soluzione a qualsiasi problema tu abbia, dimmi, per l'amore di Dio, non tacere! Moriremo sia te che io, non potremmo sopportare un dolore così forte, dimmi Mehmet, cosa hai figlio mio? [...] Aspettavo questo da te, Mehmet? Tu eri la mia consolazione. Eri l'unico essere capace di comprendermi. Sono forse io a darti tutta questa angoscia?⁴⁴

Quando finalmente l'omosessualità del figlio emerge,

Piangemmo insieme... e la mia cara mamma, per tutta la sua vita mi ha compreso così bene... quella pia donna che pregava regolarmente da quando aveva avuto 7 anni, mi ha accettato per come ero... una volta mi ero

⁴⁰ Çaykara, 2000, p. 81.

⁴¹ *Ivi*, p. 168.

⁴² *Ivi*, p. 197.

⁴³ *Ivi*, p. 199.

⁴⁴ *Ivi*, p. 213.

innamorato disperatamente e senza speranza, lei, alla sua età, mi prese nel suo letto e dormì con me come fossi stato un bambino. Vedeva che soffrivo, che aspettavo, allora mi diceva "Dimmi, vado alla sua porta l'aspetto, te lo porto".⁴⁵

Mantenendo con forza i tratti tradizionali, la maternità col tempo si diversificava nei diversi settori della società. Nelle zone rurali la maternità era diversa da quella della città; le madri inserite negli ambienti tradizionali erano diverse da quelle che vivevano in ambienti modernizzate, infine erano diverse le madri - lavoratrici o meno - delle classi medie da quelle delle classi subalterne. Le differenze riguardavano gli aspetti materiali, le aspettative poste sui figli, ma l'interdipendenza di fondo permaneva fungendo da tratto unificante, malgrado le diversità. La letteratura, e in primo luogo quello femminile, narrava queste madri come esseri frustrati, emotivamente sterili, un po' nevrotiche, sempre alle prese con la pulizia della casa, deboli nei confronti dei mariti, comunque dipendenti da loro anche emotivamente.

La generazione ribelle degli anni '70 che si impegnava in una lotta volta a realizzare una seconda rivoluzione per stabilire le condizioni di giustizia sociale, mancate nell'impegno della generazione precedente, condannava duramente soprattutto la figura di quelle madri che avevano aderito al modello offerto loro dal discorso repubblicano. In *Kırk yedililer* ("Quelli del '47") di Füzün, la protagonista Emine, militante del movimento giovanile di sinistra, detenuta politica, nei suoi ricordi in carcere torna continuamente sulla "mancanza di un amore autentico e sincero" che la circondasse durante gli anni dell'infanzia nell'ambiente familiare, nonché all'ipocrisia delle personalità dei genitori, in primo luogo della madre. La giovane, nel rivangare i propri ricordi infantili torna ossessivamente sugli atteggiamenti di superiorità della madre verso i contadini e verso la popolazione locale della piccola città di confine dove ha passato la sua infanzia. La madre, orgogliosa del ruolo di avanguardia intellettuale svolto negli anni della costruzione della repubblica, così narra il proprio passato:

Ci avevano insegnato a temere gli adulti come Dio. Il mondo si piegava sotto la disoccupazione, e noi crescevamo con un'indistruttibile fiera di nazionalità. Il denaro non rappresentava un granché: la distinzione derivava dall'educazione, visibile nel nostro aspetto.⁴⁶

Emine considera la madre come "un personaggio di Dickens: uno strozzino travestito"⁴⁷ accostandola addirittura ai propri torturatori in carcere che esprimevano, secondo lei la stessa impossibilità ad amare. Tanta ostilità sembra essere paradossalmente dettata dal rifiuto della madre di accettare un ruolo passivo e sottomesso. Ricorda infatti la madre raccontare:

⁴⁵ *Ivi*, p. 241.

⁴⁶ Füzün, 1996, p. 40.

⁴⁷ *Ivi*, p. 50.

Le sofferenze che ho patito negli anni in cui cercavo di tenere unita la famiglia non le potevo condividere con voi, eravate troppo piccoli [...] chi mi avrebbe aiutato? la nonna ormai vecchia o la zia malinconica, oppure quel tuo padre che colpiva tutti con la propria bellezza virile e che seduceva l'universo con la sua apparente dolcezza, dimenticando facilmente la propria famiglia? Mi sembra inutile raccontarti di tuo padre; la tua acuta attenzione ti avrà fatto capire molto di lui. Non dimenticarti: ciò che fa di una donna una tiranna è in parte la sottomissione in cui è tenuta nel rapporto matrimoniale. Potevo anche scegliere di diventare una donna di cui si dice "è buona come un pezzo di pane; le puoi chiedere di fare qualsiasi cosa". Io ho scelto di diventare una "tiranna" [...] la nostra esistenza attuale la dovete a me e a nessun altro.⁴⁸

Un altro esempio dello stesso tipo possiamo trovare nel romanzo di Sevgi Soysal, *Yenişehirde bir öğle vakti* ("Un pomeriggio a Yenişehir", 1973), la giovane protagonista motiva le proprie scelte con la voglia di essere "diversa" dalla madre, figlia di un deputato del periodo kemalista che

... militava da sempre nel Partito fondato da Atatürk; lavorava nelle sezioni femminili e dirigeva una delle associazioni di carità legata ad esse. Ogni giovedì le dirigenti delle associazioni si riunivano per andare o a un ospedale oppure a una festa di circoncisione da loro organizzata. Nei pomeriggi di mercoledì giocavano a bridge. Un giorno al mese la signora riceveva le sue compagne. Quel giorno di ricevimento la casa era sempre piena di gente [...] Utilizzava l'eredità paterna – che non sembrava potesse mai esaurirsi – solo per se stessa. Al marito non dava nemmeno una lira: il sostentamento della casa era il dovere dell'uomo. [...] Aveva pagato la retta del collegio della figlia [...] Olcay ora studiava all'università. Quando suo figlio era in Europa e la borsa di studio si era interrotta, gli aveva mandato dei soldi per permettergli di pagare i debiti [...] Ora che anche lui frequentava l'Università di Ankara le cose erano peggiorate. I suoi erano dei figli incomprensibili, riprovevoli. Lei era stata una perfetta figlia di Atatürk: fiera di essere turca, fiera del proprio padre, sapeva i propri doveri e conosceva le proprie responsabilità. Era laboriosa, leale.⁴⁹

Questo tipico prodotto femminile delle riforme kemaliste, risulta agli occhi della figlia essere una donna emotivamente sterile, la cui identità è strettamente collegata al ruolo che ricopre e alla funzione sociale che svolge. Secondo le loro figlie ribelli, la caratteristica distintiva di queste madri borghesi è dunque l'individualismo e l'egoismo che rende loro impossibile amare l'altro da sé, inclusi i propri figli. Esse vengono presentate come capaci di calpestare qualsiasi cosa per i propri interessi, come totalmente privi di valori umani; come creature "artificiali" che vivono di apparenza. Riversate completamente le energie nell'affermazione di

⁴⁸ *Ivi*, p. 173.

⁴⁹ Soysal, 1973, p. 117.

sé nella sfera pubblica, esse hanno rinunciato alla loro funzione materna. È una sorta di rimpianto per i figli per la perdita di quella figura materna di totale abnegazione.

Il discorso ideologico elaborato negli anni della costruzione della Repubblica, pur confermando i tratti essenziali della maternità come funzione essenziale delle donne, aveva loro aperto, con la sua nuova definizione degli spazi, nuovi orizzonti. Le possibilità che si presentavano allora e la loro difficile convivenza con le aspettative proprie di un mondo diverso, declinato su altri presupposti, nei decenni di rapida evoluzione della società turca, davano vita ad un quadro variopinto. La tensione tra vecchio e nuovo, tra moderno e tradizionale, tra laico e religioso, tra identità collettiva e soggettiva, era vissuta in modo più forte là dove una quotidianità obbligava a misurarsi continuamente con queste dicotomie laceranti: le grandi città modernizzate.

Buket Uzuner è una delle scrittrici contemporanee che ha cercato di dare voce alle contraddizioni che circondano la maternità e nello stesso tempo a provare a mettere una vera, soggettiva distanza tra il materno-femminile-naturale, e a sottolineare il valore della maternità all'interno del rapporto madre-figli. Afferma la scrittrice,

A dispetto di quanto si creda non sono belle tutte le mamme; sono belle solo alcune mamme. Perché non tutte le donne sono belle. Quale grandissima felicità l'orgoglio sentito dal figlio per la scintillante bellezza della madre, il fatto che egli trovi bella la propria madre [...] e se poi la madre, con le sue esperienze, con il suo amore e con le sue attenzioni, possiede anche una bellezza interiore, ella sarà la prima donna della vita portata a diventare un mito [...] [Sua madre era] per Teoman "una grande fortuna, uno speciale dono" e tale sarebbe rimasta per sempre.⁵⁰

Questa stessa ricerca di soggettivizzare la maternità è condivisa anche da quelle donne che come scelta di identità si sono negli ultimi anni rivolte alla religione musulmana. Esse non vogliono più concepire la propria funzione materna in maniera tradizionale, come unica identità, come abnegazione totale, bensì come una fondamentale esperienza che possa nutrire i figli quanto le madri stesse. Emine Şenlikoğlu descrive nel suo romanzo *Kadınları kadınlar da eziyor* ("Le donne sono oppresse anche da altre donne")⁵¹ la propria maternità come una ricerca di armonizzare nella sua vita, i ruoli di madre consapevole, moglie felice e militante politica impegnata nella missione di tradurre la fede musulmana in vita vissuta, conciliando la modernità e l'Islam.

Nelle vicende storiche che ho cercato sinora di ripercorrere la maternità è stata al centro di vari discorsi ideologici che hanno tentato, senza mai rinnegare i presupposti fondanti di una cultura fortemente patriarcale, di ridefinire la funzione materna conformemente alle esigenze di diversi progetti politici. In

⁵⁰ Uzuner, 1992, p. 55.

⁵¹ Şenlikoğlu, 1997.

questo lungo processo, costellato da numerose trasformazioni, la figura di madre è rimasta però sempre imprigionata nelle maglie di una concezione prettamente maschile. La maternità si realizzava solo nella misura in cui era in grado di fornire figli che sarebbero, in ultima istanza, appartenuti all'universo maschile, ovvero, ai padri e allo stato. Sebbene i romanzi di Buket Uzuner e Emine Şenlikoğlu – femminista l'una, militante musulmana l'altra – riflettano universi culturalmente ed ideologicamente opposti, essi tuttavia condividono importanti prospettive. Ambedue tentano una soggettivizzazione del ruolo di donna e di madre, cercando di dare voce e esistenza autonoma al corpo materno, e ambedue operano tale soggettivizzazione grazie ad una scelta politica compiuta in prima persona per definire la propria identità. Se la maternità potrà diventare un'esperienza consapevole e libera, ciò dipenderà dal grado di autonomia dalle strutture patriarcali che le donne turche riusciranno a conquistare partendo da sé.

BIBLIOGRAFIA

- ADIVAR Halide Edip, *Kalp Ağrısı*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1981 (1^a ed., İstanbul, 1924)
- ADIVAR Halide Edip, *Zeyno'nun oğlu*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1967 (1^a ed., İstanbul, 1926)
- AĞAOĞLU Adalet, *Göç temizliği*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985
- AĞAOĞLU Adalet, *Ölmeye Yatmak*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1973
- AHMED MIDHAT, *Felatun Bey ile Rakım Efendi*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2000 (1^a ed., İstanbul, 1875)
- AKŞİT Elif Ekin, *Kızların sessizliği. Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İstanbul, İletişim, 2005
- ARIKAN İsmail, *Adı Anaydı*, İstanbul, İletişim, 2000
- BOUHDIBA Abdelwaheb, *Sexuality in Islam*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985
- ÇAYKARA Emine (a cura di), *Melek annem ve ben*, İstanbul, İletişim, 2000
- DELANEY Carol, *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley – Oxford, University of California Press, 1991
- DINNERSTEIN Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, New York, Harper and Row, 1976
- DUBEN Alain – BEHAR Cem, *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991
- DURAKBAŞA Ayşe, "Cumhuriyet döneminde modern kadın ve erkek kimliklerinin oluşumu", in *75 yılda kadınlar ve erkekler*, İstanbul, İş Bankası, 1998
- ELLISON Grace, *An English Woman in a Turkish Harem*, London, Methuen and Comp. Ltd., 1915
- ERİŞİRGİL Mehmet, "İstikbalde kadın", *Hayat*, 92, 30 Ağustos 1928
- FÜRUZAN, *Kırk yedi'liler*, İstanbul, Yapı ve Kredi Yayınları, 1996
- GIBB Elias John Wilkinson, *A History of Ottoman Poetry*, 6 voll., voll. II-VI a cura di E. G. Brown, vol. III, London, Luzac, 1904
- HİLMİ İsmail, *Aile bilgisi-Ev idaresi üzerine pratik dersler*, İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1937

- İÇSEL Perihan e Namık, *Aile bilgisi ve ev idaresi. İlkokul IV*, İstanbul, Mürettibiye Basımevi, 1937-1938
- MACFARLANE Alan, *Marriage and Love in England: modes of reproduction, 1300-1840*, Oxford [Oxfordshire] - New York, B. Blackwell, 1986
- MERNİSSİ Fatima, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, London, Al Saqi, 1985
- NAMİK KEMAL, *İntibah*, İstanbul, 1973 (1^a ed., İstanbul, 1876)
- OLSON Emely A., "Duofocal Family Structure and an Alternative Model of Husband-Wife Relationship", in Çiğdem Kağıtçıbaşı (a cura di), *Sex Roles, Family & Community in Turkey*, Bloomington [Ind.], Indiana University Turkish Studies, 1982
- SAFA Peyami, *Matmazel Noraliya'nın koltuğu*, İstanbul, Ötüken, 1995, a (1^a ed., İstanbul, 1949)
- SAFA Peyami, *Biz insanlar*, İstanbul, Ötüken, 1995, b (1^a ed., İstanbul, 1959)
- SAFA Peyami, *Fatih-Harbiye*, İstanbul, Ötüken, 1995 c (1^a ed., İstanbul, 1931)
- SAMİPAŞAZÂDE SEZAI, *Sergüzeşt*, İstanbul, 1970 (1^a ed., İstanbul, 1889)
- SARAÇGİL Ayşe, *Il maschio camaleonte. Strutture patriarcali nell'impero ottomano e nella Turchia moderna*, Milano, Mondadori, 2001
- ŞENLİKOĞLU Emine, *Kadınları kadınlar da eziyor*, İstanbul, Mektup yayınları, 1997
- STEFANI Luciana (a cura di), *Mary Wortley Montagne. Lettere Orientali di una Signora Inglese*, Milano, Il Saggiatore, 1984
- UZUNER Buket, *İki yeşil susamuru. Anneleri, babaları, sevgilileri ve diğerleri*, İstanbul, Gür Yayınevi, 1992
- VON HAMMER R. J. (a cura di), *Evlıya Efendi. Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa in the Seventeenth Century*, London, 1844
- WALKER Michelle Boulos, *Philosophy and the Maternal Body. Reading Silence*, London - New York, Routledge, 1998
- YÜCEL Hasan Ali, *İyi vatandaş, iyi insan*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956

ALCUNI ASPETTI DELLA MEDICINA TRADIZIONALE E DELLA POSSESSIONE A BALI

Massimo Sarappa

1. Caratteri generali della medicina tradizionale a Bali

Pochi elementi della cultura balinese sono stati trascurati dagli studiosi quanto quello della sua medicina tradizionale. Soltanto negli ultimi anni la medicina tradizionale a Bali è divenuta oggetto di studi e ricerche. Eppure essa costituisce un fattore importantissimo nella realtà balinese, presentando intime connessioni con la religione, la cosmologia e la struttura sociale. Bali è l'unica isola dell'Indonesia la cui popolazione si è conservata in netta maggioranza induista, giacché circa l'80-85% dei suoi abitanti professa l'induismo, mentre i musulmani rappresentano circa il 10-12% della popolazione,¹ con minoranze cristiane e buddhiste (le minoranze buddhiste sono costituite soprattutto dalla popolazione di origine cinese, che spesso professa anche il cosiddetto *Tridharma*, ovvero le tre dottrine: buddhismo, confucianesimo e taoismo). L'induismo di Bali è in realtà molto diverso da quello dell'India: esso si è formato, infatti, mediante la graduale fusione tra elementi religiosi provenienti dall'India nei primi secoli dell'era cristiana, le considerevoli influenze religioso-culturali provenienti dalle corti indianizzate di Giava, e la religione balinese autoctona, basata sul culto degli antenati divinizzati e su elementi che vengono comunemente definiti animisti. Si è così creata una particolare religione chiamata di solito hindu-balinese, nella quale sono presenti anche influenze buddhiste, in particolare di buddhismo tantrico.²

Un elemento fondamentale che pervade la vita di tutti i balinesi è la credenza nell'esistenza di due piani di realtà, il *Sekala*, che è dato da tutto ciò che è visibile quotidianamente, e il *Niskala*, un mondo non visibile (se non in particolari circostanze) formato da divinità, demoni, spiriti, antenati (divinizzati e non), streghe (*leyak*), ecc. Questi due livelli sono considerati ugualmente "concreti" e spesso interagiscono tra loro. La malattia, quindi, può avere sia una causa che proviene dal *Sekala* (virus, batteri, decadimento organico, ecc.), sia una causa che ha origine dal *Niskala* (ad esempio, non aver compiuto un particolare rito o non

¹ I musulmani tuttavia si concentrano per lo più nella parte settentrionale e occidentale dell'isola, mentre nel sud sono presenti nel capoluogo provinciale Denpasar, dove sono costituiti soprattutto da immigrati da Giava e da altre isole indonesiane.

² Nella costruzione culturale della religione hindu-balinese hanno giocato un ruolo fondamentale anche le politiche dell'amministrazione coloniale olandese prima e quelle del governo indonesiano poi (l'Indonesia proclamò la sua indipendenza nel 1945). Negli anni '50, in particolare, l'élite intellettuale e religiosa locale cercò di adattare la religione balinese alle condizioni imposte dal governo affinché una religione potesse essere riconosciuta ufficialmente come tale (presenza di un dio supremo, di testi sacri, di un profeta e di un sistema codificato di leggi, carattere universale e non etnico), riuscendo a perseguire l'obiettivo. Per una trattazione dettagliata v. Picard, 2007.

averlo fatto in modo adeguato,³ espiare una colpa del proprio antenato che si è incarnato nel soggetto malato,⁴ essere vittima di magia nera, ecc.). È, tuttavia, diffusa la credenza che spesso la malattia possa avere al contempo più di una causa: una proveniente dal *Sekala* e l'altra dal *Niskala*. A volte si ritiene che la malattia provenga sicuramente dal *Niskala* e che le sofferenze che questa provoca al paziente sul piano fisico, che possono essere categorizzate anche secondo i criteri della medicina ufficiale di origine occidentale (ad esempio un tifo, una polmonite, ecc.), costituiscano le manifestazioni espresse a livello del *Sekala* da una condizione patologica causata dal mondo soprannaturale. In questi casi il paziente potrà essere ricoverato in ospedale per essere curato nelle manifestazioni fisiche, visibili del suo male, ma dovrà sicuramente recarsi anche da un guaritore tradizionale (*balian*) per rimuovere le vere cause della sua malattia; soltanto in questo modo egli potrà guarire realmente. Se, infatti, una malattia che proviene dal mondo del *Sekala* può anche essere curata dai medici, una malattia che ha la sua origine nel *Niskala* può essere curata esclusivamente da un guaritore tradizionale (*balian*) che interagisce con esso. Per interagire con il mondo non visibile i *balian* devono possedere una particolare energia, potenza magica e soprannaturale, chiamata *sakti*,⁵ la quale in se stessa è ambivalente e può essere usata sia in senso positivo (per curare e guarire) sia in senso negativo (per causare malattie e morte). È, naturalmente, molto difficile incontrare un *balian* disposto ad ammettere di avvalersi della propria *sakti* per provocare sofferenza, sia perché ciò è fortemente

³ In questo come in altri casi di dimenticanza o trascuratezza verso il mondo degli dei o degli spiriti, tra i miei informatori era diffusa la convinzione che la malattia non fosse una punizione inflitta dagli dei, ma che questi ultimi inviassero un "ricordo" (Indonesiano *peringatan*) agli esseri umani dei loro "debiti" (*utang*) rituali; dall'"incontro" tra questo "ricordo" proveniente dal mondo divino, e quindi estremamente sacro e potente, e gli uomini stessi, nasce la malattia.

⁴ Benché negli ultimi decenni molte autorità nel campo religioso stiano tentando di "razionalizzare" la religione hindu-balinese e di renderla più simile all'induismo dell'India, i concetti di *atman* (il principio eterno presente nell'individuo, correlativo del *brahman*, l'energia di cui il mondo è permeato e sorretto, l'unica vera realtà) e *karmapala* (ogni azione produce un frutto in questa vita e in quelle successive, per cui si è condannati a rinascere per raccogliere i frutti che non sono "maturati" nella vita presente e, di conseguenza, le condizioni nelle quali un individuo nasce sono il frutto di azioni compiute in vite precedenti) sono estranei alla religiosità balinese, soprattutto a quella delle classi subalterne. A Bali è, invece, diffusa la credenza in uno spirito che si reincarna sempre all'interno dello stesso gruppo familiare (spesso è il *kumpi*, il bisnonno paterno del bambino appena nato, al quale, quando comincia a crescere, coloro che conoscevano l'antenato in questione non di rado attribuiscono le sue stesse caratteristiche caratteriali). Lo spirito del defunto potrà reincarnarsi dopo che i suoi discendenti avranno compiuto per lui una serie di rituali istituzionalizzati, che si concludono con la nota cerimonia di cremazione (*ngaben*). Nella concezione balinese la reincarnazione è quindi frutto delle azioni rituali dei vivi e non delle azioni compiute dallo spirito nelle sue vite precedenti.

⁵ Il termine deriva dal sanscrito *shakti*. In India la *shakti* è la potenza, l'energia della divinità, che si identifica con la sua parte femminile e senza la quale la divinità stessa non può agire. Essa può assumere svariate forme e nomi (ad esempio, la *shakti* di Shiva può essere Uma o Parvati, nella sua forma benevola, o Durga, o la famosa Kali nella sua forma terrificata. Se a livello canonico dio e *shakti* costituiscono i due poli di una stessa realtà divina e possono essere considerati *conditio sine qua non* l'uno dell'altra, a livello di religiosità popolare può diventare molto importante una singola dea, in una particolare forma. Nello shaktismo, la parte più estrema del tantrismo, la dea diviene persino più importante del dio stesso.

biasimato dalla comunità, sia perché la cosiddetta magia nera a Bali può anche essere motivo di condanna penale. Anche i *balian* che sostengono di operare sempre per aiutare gli altri affermano, comunque, di dover conoscere anche la magia nera, allo scopo di guarire coloro che ne diventano vittime. Molti di essi narrano di aver affrontato frequenti battaglie mistiche con *balian* rivali che si opponevano al trattamento di un paziente reso malato da questi ultimi o che intendevano sfidarli per mettere alla prova (*percobaan*) la loro *sakti*. Queste battaglie magiche di solito avvengono mentre il corpo del *balian* è immerso nel sonno o assorto nella meditazione; alcuni guaritori dicono di svegliarsi al mattino con ferite sul corpo che poi scompaiono in poche ore, dopo aver sostenuto una di queste battaglie mistiche.

Un altro concetto rilevante nella medicina tradizionale a Bali è quello secondo il quale deve esserci sempre una certa empatia tra paziente e *balian* affinché le terapie di quest'ultimo risultino efficaci. Il *balian* deve essere "adatto", "adeguato" al paziente (Indonesiano *cocok*, che, tra l'altro, è lo stesso termine usato per dire che un determinato uomo è "adatto" a una determinata donna o viceversa, che essi formano una coppia fisicamente e caratterialmente ben assortita). Quando le cure di un *balian* non hanno ottenuto risultati soddisfacenti, quindi, si ritiene spesso che egli evidentemente non fosse *cocok* al paziente, il quale si rivolgerà ad un altro guaritore.

1.1. Tipologie di *balian*

Riportiamo di seguito alcune tipologie di *balian* distinti in base alle tecniche che essi impiegano nel formulare diagnosi e trattare pazienti, con l'avvertenza che tali categorizzazioni, per quanto possano risultare utili a chi studia questi fenomeni, sono nella realtà piuttosto relative e arbitrarie, giacché esistono molti guaritori che adottano più di una sola tecnica.⁶

1.1.1. *Balian Usada*

Si tratta di *balian* che operano consultando testi a carattere medico scritti a mano su foglie di palma essiccate, chiamati *usada*, che essi stessi posseggono. Questi testi, di difficile datazione, trattano temi di cosmologia, metafisica, magia e contengono categorizzazioni di malattie, indicazioni su come fare diagnosi e terapie, elenchi di piante mediche. Secondo alcuni, avrebbero subito anche l'influenza del sistema ayurvedico,⁷ e contengono sicuramente anche elementi tantrici. Oltre ad essere rilevanti per il loro contenuto, gli *usada* sono considerati in se stessi magicamente potenti (anche per il potere attribuito alla parola scritta); ne è prova il fatto che il guaritore spesso spruzza sul viso o sul corpo del paziente, a fini terapeutici, dell'acqua dopo averla riposta su questi testi. I *balian usada* sono generalmente uomini, appartengono alle caste alte⁸ e sono diventati esperti nello studio dei testi e

⁶ Per una trattazione più dettagliata dell'attività dei *balian* cfr. Connor, 1982, Wikan, 1990, e Hobart, 2003.

⁷ Nala, 1997, p. 23.

⁸ A Bali è diffuso il sistema delle caste di origine indiana e l'8% circa della popolazione totale appartiene alle tre caste più alte (*brahmana*, *ksatria* e *vaisha*), anche se una tale percentuale non è uniformemente distribuita (in alcuni villaggi delle pianure le famiglie di alta casta raggiungono il 25%). Benché oggi non manchino i balinesi che protestano contro questo sistema gerarchico, tali caste sono considerate

nella pratica terapeutica mediante un lungo apprendistato con un parente in linea paterna (di solito uno zio, un nonno o il padre stesso). È da notare che questi *balian* letterati non possono, tuttavia, curare i pazienti esclusivamente con le loro conoscenze, ma devono necessariamente possedere anche la *sakti*. Per acquisire e rafforzare quest'energia soprannaturale, essi praticano spesso la meditazione e lo yoga.

1.1.2. *Balian Metuunan o Balian Taksu*

Sono *balian* che usano la possessione. Quando vengono consultati da un paziente o dai suoi parenti, essi sono posseduti da divinità, spiriti di vario genere, spiriti dei propri antenati e di quelli del paziente stesso, i quali riveleranno la causa della malattia e la terapia necessaria. Oltre che per una diagnosi e un trattamento terapeutico, si può consultare un *balian taksu* anche per altri motivi, come per es. conoscere la vera causa della morte improvvisa di un congiunto quando le motivazioni addotte dai medici sono ritenute insoddisfacenti e si insinua il sospetto che il defunto sia stato vittima di stregoneria. In tali casi il *balian* sarà posseduto dallo spirito stesso del morto, il quale rivelerà il "vero" motivo del suo decesso. Giacché le cause per le quali ci si rivolge ad un *balian taksu* di solito sono piuttosto gravi e necessitano di un certo grado di segretezza⁹ e di mancanza di familiarità con il guaritore, i balinesi spesso scelgono un tale *balian* che abita a diversi chilometri di distanza dal proprio villaggio. Questi *balian*, alcuni dei quali sono donne, appartengono per lo più alle caste basse e spesso sono analfabeti; Linda Connor li ha magistralmente definiti "intellettuali contadini".¹⁰ Essi, quindi, non diventano *balian* attraverso un percorso di studio e di ricerca, ma vengono "scelti" dagli dei, che conferiscono loro la *sakti*. In genere, in un periodo di crisi profonda della loro vita (grave indigenza economica e/o, per una donna, perdita del marito, ecc.), essi si ammalano di patologie fisiche e psichiche non curabili dai medici della medicina ufficiale ai quali si rivolgono. Nel contempo queste persone vivono frequenti esperienze di contatto con il *Niskala*: incontri con divinità, spiriti degli antenati, spiriti delle foreste e altri esseri soprannaturali nei sogni e nelle visioni. Chi si trova in questa condizione è poi condotto da uno o più *balian taksu*, i quali, posseduti, in genere rivelano che gli dei vogliono che tale persona diventi un *balian*; per questo egli è ammalato e, se non obbedirà alla "chiamata" delle divinità, morirà sicuramente. La persona in questione di solito ha un periodo di "resistenza", in cui sostiene di non poter piacere agli dei e di non poter lavorare come *balian* perché egli è un ignorante, uno stupido (Indonesiano *orang bodoh*). Alla

ancora molto importanti per il prestigio che esse conferiscono; esse rivestono un ruolo considerevole soprattutto in alcuni aspetti della vita sociale, quali per es. il matrimonio e la cerimonia di cremazione. Per una trattazione specifica del sistema delle caste a Bali, vedi Howe, 2001.

⁹ È da notare che spesso sono le parenti in linea paterna ad essere sospettate di stregoneria nei confronti di un giovane uomo morto inspiegabilmente; poiché il sistema di matrimonio e di parentela balinese è virilocale e patrilineare, le donne, nel momento in cui si sposano, abbandonano la famiglia paterna e diventano un membro della famiglia del marito. Esse, pertanto, perdono ogni diritto alla condivisione di eventuali eredità della loro famiglia d'origine e, quindi, sono ritenute essere invidiose nei riguardi dei loro parenti maschi. Vedi Connor, 1982, pp. 142-144.

¹⁰ *Ibidem*.

fine, tuttavia, accetta la “scelta” delle divinità¹¹ e viene consacrato *balian* mediante un rito di iniziazione condotto da un *balian* esperto o da un *pemangku* (sacerdote di bassa casta). Da questo momento egli verrà riconosciuto ufficialmente come guaritore dotato di *sakti*.

I *balian* di questo tipo sono numerosi soprattutto nelle aree rurali e costituiscono spesso un punto di riferimento sociale e culturale per i contadini, rappresentando in tal modo una sorta di contro-ideologia al potere.

1.1.3. *Balian Kebal*

Si tratta di un particolare tipo di *balian* che “infonde l’invulnerabilità” (Indonesiano *kebal*) fisica e psichica. Alcuni di questi *balian* operano anche come guaritori di altro tipo, mentre altri si dedicano solo a questa attività. Si tratta quasi esclusivamente di uomini, di solito di mezza età, che in passato hanno vissuto anche al di fuori di Bali, spesso in ambienti urbani, a Giava o in altre isole dell’arcipelago. Questo conferisce loro una certa “mondanità” negli ambienti rurali balinesi. Molti *balian kebal* hanno prestato servizio nell’esercito o nella polizia e sono anche esperti nelle arti marziali indonesiane (*silat*). Nella loro pratica essi in genere non usano soltanto elementi tratti dalla magia e dalla cosmologia balinese, ma anche principi e tecniche del misticismo pan-indonesiano di origine giavanese (*kebatinan*). L’invulnerabilità, che essi sono ritenuti in grado di infondere, viene trasmessa mediante una serie di cerimonie iniziatiche che culminano in un rituale che ha luogo di notte nel *Pura Dalem*, il tempio della morte, situato vicino al cimitero. Tali tecniche si basano quindi anche sul confronto con gli elementi più oscuri e terrificanti della religione e della magia balinese, poiché il *Pura Dalem* è considerato un luogo altamente pericoloso, essendo la sede degli spiriti dei morti non ancora cremati e quindi molto minacciosi per i vivi, oltre a costituire la dimora dell’inquietante dea Durga. La maggioranza dei balinesi si guarda bene dal mettere piede in questo tempio, che incarna l’aspetto distruttivo dello shivaismo, al di fuori dei grandi rituali pubblici che si tengono nelle ore diurne.

La clientela dei *balian kebal* è molto eterogenea: da contadini a poliziotti e membri delle forze armate; da studenti ad impiegati dell’amministrazione civile. Anche pochi indonesiani non balinesi, ma che vivono a Bali, si recano a volte da questi *balian* cercando protezione contro la stregoneria balinese. Negli anni ’80 e ’90 molti militari che dovevano recarsi a Timor Orientale cercavano l’aiuto di questi *balian*.

È da rilevare che il tentare di acquisire “invulnerabilità” e forza in questo modo è spesso ritenuto ingiusto, quasi deprecabile e a volte inutile, dalla comunità, e per questo motivo i *balian kebal* operano, nei limiti del possibile, in segretezza (giacché devono comunque crearsi una rete di rapporti e di pubblicità tra i clienti). Per la stessa ragione, in parte, coloro che si rivolgono a questi *balian* li scelgono il più possibile lontani dalla propria abitazione e chiedono la massima riservatezza.

¹¹ Alcuni guaritori di questo tipo, una volta diventati affermati, sostengono anzi di poter essere graditi agli dei più di un *balian* letterato, poiché essi, essendo ignoranti, diventano strumenti nelle mani degli dei, che possono manipolarli secondo i loro voleri; coloro che posseggono alte conoscenze, invece, non hanno l’umiltà di diventare un semplice ricettacolo delle volontà degli dei.

Benché, per quanto risulti a chi scrive, i *balian kebal* non abbiano mai approfittato del carisma di cui godono in certi ambienti per creare movimenti di opposizione alle autorità, essi, per il tipo stesso di attività che esercitano, possono rappresentare comunque una sorta di contro-ideologia per il potere. Per tale motivo essi sono spesso guardati con sospetto e soggetti a periodici controlli da parte della polizia.

Citiamo soltanto altri tipi di *balian*, sui quali, per problemi di spazio, non possiamo soffermarci:

Balian Tulang (aggiustaossa), *Balian Apun* (massaggiatori/massaggiatrici), *Balian Manak* (levatori/levatrici), *Balian Paica* (*balian* che vendono oggetti magici [anelli, *kris*, pietre, ecc.]).

2. Nozioni balinesi del sé

Tratteremo ora brevemente di due nozioni molto importanti della concezione balinese, che recitano un ruolo considerevole anche nella medicina tradizionale.

2.1. Corrispondenza e identità tra microcosmo e macrocosmo

Uno dei principi fondamentali della religione e della cosmologia balinese è la credenza che tra il microcosmo (*buana alit*), ovvero l'individuo nella sua totalità psico-fisica, e il macrocosmo, (*buana agung*), ovvero il mondo sia naturale che soprannaturale, esista un'intima corrispondenza. Il corpo umano è quindi al contempo un insieme di strutture anatomiche e un ricettacolo delle forze soprannaturali. Ogni parte di esso ha la sua controparte nel macrocosmo; così, per es., la pelle corrisponde alla terra, i peli agli alberi e alle piante, i liquidi corporei ai fiumi e alle correnti, gli orifizi alle grotte. Allo stesso tempo un organo corrisponde ad una divinità, a un punto cardinale, a un simbolo dell'alfabeto, a un colore e a un'arma; così, per es., alla bile corrisponde Vishnu, il nord, il suono *ang*, il nero e la clava. In tal modo, le manifestazioni nel mondo esterno, tra cui gli agenti atmosferici, possono provocare reazioni corrispondenti nell'individuo. Ad esempio, L. Connor riferisce di aver ascoltato una conversazione tra alcuni uomini del villaggio in cui conduceva ricerca, i quali si chiedevano se il programma di riforestazione intrapreso dal governo avesse potuto provocare una maggiore crescita di peli sui corpi degli esseri umani (giacché, come abbiamo visto, i peli corrispondono agli alberi, alle piante e all'erba nel macrocosmo).¹² Secondo lo stesso principio, coloro che sono dotati di *sakti*, concentrandosi sulle forze spirituali del microcosmo, possono agire sul macrocosmo. È sicuramente il caso dei *balian*, i quali oltre a guarire i malati, sono ritenuti, per es., capaci di far piovere o di evitare che piovva, ma esistono anche altri manipolatori della *sakti* che possono agire sul macrocosmo, quali, ad esempio, i *pedanda* (sacerdoti di casta *brahmāna*), i *pemangku* (sacerdoti di bassa casta) e i *dalang* (i narratori-burattinai del teatro delle ombre [*wayang kulit*], che ha spesso anche funzioni terapeutiche e apotropaiche). La gente comune, che non possiede *sakti*, ha un solo strumento per tentare di agire sul macrocosmo: le offerte (Balinese *banten*, Indonesiano *sesajen*). Queste sono in genere fatte di fiori, frutta e dolci, talvolta contengono anche carne di pollo o maiale ed esistono regole ed istruzioni precise sulla loro preparazione, che in

¹² Connor, 1982, p. 216.

genere è prerogativa delle donne. Ci sono anche donne, di solito appartenenti alle caste alte, esperte nella preparazione dei vari tipi di offerte, che danno la loro consulenza nei rituali, dove le offerte stesse svolgono sempre un ruolo importantissimo. Con le offerte correttamente preparate si può intervenire sul mondo degli spiriti, far guarire una persona e persino farla ammalare; in altre parole si può agire sul macrocosmo, proprio come fanno gli uomini dotati di *sakti* (*wong sakti*). Il principio è lo stesso, solo gli strumenti sono diversi.

2.2. I *kanda empat*

L'espressione più rilevante della corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo è probabilmente rappresentata dalla credenza nei *kanda empat*, i quattro fratelli o sorelle spirituali che ogni individuo è ritenuto possedere da prima della nascita fino alla morte (*kanda* significa, infatti, "fratello o sorella maggiore" ed *empat* significa quattro). Prima del concepimento i *kanda empat* sono già presenti nello sperma e negli ovuli, mentre durante la gestazione le loro manifestazioni fisiche sono la placenta, il sangue, la sacca e il liquido amniotici.¹³ Alla nascita essi assumono forme e nomi demoniaci, poiché i neonati vengono considerati impuri fino a quando non sono sottoposti ai riti di passaggio dell'infanzia, in particolare alle "cerimonie dei tre mesi e dei sei mesi", dopo le quali i *kanda empat* cambiano nome, assumendo le forme mature di Anggapati, Merajapati, Banaspati e Banaspati Raja.¹⁴ Nei testi queste forme sono considerate anche le manifestazioni esterne di divinità che hanno aspetti sia positivi che negativi. Esiste anche un mito di origine dei *kanda empat*, secondo il quale essi sono figli del più alto creatore divino e, avendo poi disobbedito agli ordini di quest'ultimo, sono stati condannati a seguire gli esseri umani in ogni angolo del mondo come manifestazioni degli dei Ishvara, Mahadewa, Vishnu e Brama.¹⁵ Nelle rappresentazioni dei testi medici e cosmologici (*usada*) ciascun "fratello o sorella spirituale" ha le sue corrispondenze nel microcosmo e nel macrocosmo con una parte del corpo, un simbolo dell'alfabeto, un *mantra*, una divinità, un tempio, un luogo, uno o più aspetti della natura. Così, per es., il *kanda empat* Banaspati Raja è il custode del tempio della morte (*Pura Dalem*), è conosciuto anche con il nome di I Ratu Nyoman Sakti Papandangan ed è la divinità che fornisce l'ispirazione a tutti i *balian*, i *dalang* (narratori-burattinai) e gli attori-danzatori. Presiede agli esseri invisibili, agli uccelli e ai fiumi, e dimora spesso negli alberi; è anche la manifestazione dell'orco celeste Suratma e del dio Ishvara, e ha come cavalcatura la mucca; è associato al suono *mang* e risiede nei canali connettivi del corpo (*uwat*); entra ed esce attraverso la bocca degli esseri umani.¹⁶

I *kanda empat* proteggono l'individuo (che è il quinto fratello [o sorella], il minore) lungo tutta la sua esistenza, e il maggiore o minore talento di una persona in un determinato campo è spesso attribuito alla forza o debolezza del "fratello

¹³ Hooykaas, 1974, p. 98.

¹⁴ Il cambiamento di nome nella cultura balinese è molto importante ed è considerato agire anche sulle condizioni di vita di un individuo; basti pensare che ad un bambino che si ammala spesso o che è ripetutamente vittima di incidenti viene in genere cambiato il nome.

¹⁵ Weck, 1976, p. 43 riportato in Connor, 1982, p. 197.

¹⁶ Hobart, 2003, p. 210.

spirituale" corrispondente. Essi, tuttavia, se trascurati, possono diventare anche molto pericolosi per l'individuo e per questo motivo in ogni rito di passaggio, che scandisce la vita di ogni essere umano, si dedica molta attenzione anche ai suoi *kanda empat* (anche nella cerimonia di consacrazione dei *balian* essi hanno un ruolo di primaria importanza). Le malattie possono spesso essere causate da indebolimento di uno o più dei *kanda empat* per trascuratezza dei rituali ad essi dedicati, e in questo caso un *balian* dovrà fortificarli. A volte uno o più dei "fratelli spirituali" può essere allontanato da un atto di stregoneria compiuto per far ammalare un individuo e in quel caso il guaritore dovrà realizzare una potente contro-magia per richiamarlo.

I *kanda empat*, a differenza di molti altri elementi della cultura balinese, non sembrano essere stati ereditati dalla cultura delle antiche corti indianizzate di Giava, ma sembrano avere un'origine autoctona, poiché non vi è traccia di essi nei testi classici giavanesi; essi potrebbero essere stati successivamente rielaborati dalla tradizione letteraria hindu-balinese (giacché sono molto presenti nei testi dei *balian usada*) e poi ridiffusi in queste forme a livello popolare. È da notare che nel villaggio in cui ho condotto ricerca, che qui chiamerò con il nome convenzionale di Warin, molti sembravano non conoscere l'esistenza dei *kanda empat*, o, se sapevano di essi dalle influenze esterne, affermavano che tale elemento non era presente nelle tradizioni del villaggio. Trattandosi, come vedremo, di un villaggio che pare abbia conservato molti elementi di cultura autoctona, questo sembrerebbe contraddire l'affermazione precedente. Ad un'analisi più approfondita, tuttavia, mi accorsi che molti parlavano di una sorta di spirito, chiamato *pemali*, "che segue l'essere umano ovunque, fin dalla nascita, e lo protegge, ma, se trascurato, può diventare pericoloso per lui"; e aggiungevano: "quando un *balian* vuole far ammalare qualcuno, spesso fa ammalare il *pemali* di quella persona, e allora un altro *balian* deve curare il *pemali*, affinché quella persona possa guarire"; e ancora: "nei riti che si fanno per i bambini e i ragazzi bisogna prendersi cura anche del loro *pemali*". C'era persino un *balian*, analfabeta e che aveva avuto pochissimi contatti con l'esterno, il quale interpretava quasi ogni malattia che trattava come un indebolimento, un disagio o una molestia subita dal *pemali* del suo paziente. Ebbene, L. Connor nella sua ricerca condotta nella parte opposta dell'isola riporta la testimonianza di una *balian* illetterata che chiamava i *kanda empat*, nella loro totalità, anche con il nome di *pemali*.¹⁷ È ipotizzabile, quindi, che a Warin l'elemento dei *kanda empat* sia presente come fattore autoctono, ma non sia conosciuto nelle sue forme rielaborate dalla tradizione letteraria hindu-balinese.

Come ha evidenziato L. Connor, nei testi dei *balian* letterati (*usada*) si parla molto dei *kanda empat*, delle loro associazioni con elementi del macrocosmo e del microcosmo, nonché di offerte e invocazioni mediante le quali è possibile "richiamarli", rafforzarli e propizzarli. Anche tra i *balian* contadini e illetterati presso i quali ella ha fatto ricerca, tuttavia, dei "quattro fratelli spirituali" non sono noti i loro significati esoterici e i numerosi nomi, ma piuttosto l'importanza che deve essere loro rivolta nei riti di passaggio, per controllare queste forze con mezzi

¹⁷ Connor, 1982, p. 200.

ritualistici. Così, mentre un *balian usada* metterà in relazione una patologia di una determinata parte del corpo con il *kanda empat* corrispondente, con il suo nome e con la sua forma particolare, un *balian* analfabeta baderà più “concretamente” a rafforzare i “fratelli spirituali” con un rituale. Potremmo quindi affermare, con L. Connor, che i *balian* letterati e i sacerdoti di alta casta detengono il potere delle forze cosmiche che i *kanda empat* rappresentano, assimilandoli a termini della loro conoscenza religiosa (significati esoterici, nomi segreti, manifestazioni particolari di divinità, ecc.). Controllando i testi nei quali la conoscenza riguardo “i fratelli spirituali” è custodita, essi possono gestire, fino a un certo grado, il potere di tali rappresentazioni nella cultura popolare.¹⁸

I *kanda empat*, che fanno parte del *Niskala*, non sono visibili, tranne in casi particolari, quali, per es., quello di un individuo che ha ricevuto “la chiamata” dal mondo divino per diventare *balian*. Negli incontri con il soprannaturale che un futuro *balian* sperimenta nel suo periodo di inspiegabile malattia cui abbiamo accennato in precedenza, egli si imbatte spesso anche nei suoi *kanda empat*. In questo caso egli (e si tratta in genere di una persona di bassa casta e illetterata) sfugge al controllo dell’élite socio-religiosa, in quanto ha accesso diretto alle forze espresse dai *kanda empat*, anche se questi di solito non sono incontrati nelle forme delle loro rappresentazioni testuali.

3. Religione, medicina tradizionale e possessione a Warin: una ricerca sul campo

Nel 2001-2002 ho condotto ricerche in un villaggio piuttosto remoto, che qui chiamo Warin, situato sulle colline nell’area di Buleleng, nel nord di Bali. Warin è considerato un villaggio Bali Aga, ovvero uno di quei villaggi che presentano elementi sociali e culturali “anomali”, diversi da quelli della maggioranza dell’isola (definiti hindu-balinesi). I principali fattori di questa differenza sono costituiti dall’assenza di caste, dalla mancanza di sacerdoti di casta brahmana (*pedanda*), nonché dal fatto che in questi villaggi non viene praticata la cerimonia di cremazione per i defunti. Tali villaggi “atipici”, e i loro abitanti, sono definiti *Bali Aga* (“balinesi delle montagne”), giacché la maggioranza di essi sono situati in aree montuose o collinari di non facile accesso, o *Bali Mula* (“balinesi delle origini”), poiché si è ipotizzato che essi conservino molti elementi della cultura balinese autoctona e siano stati soltanto superficialmente influenzati dall’induismo; in particolare, essi non avrebbero recepito quello proveniente dalle antiche corti giavanesi.¹⁹ Pochissimi studiosi, tuttavia, hanno notato che a partire dalla metà degli anni ’80 del secolo appena trascorso molti elementi della religione e della cultura hindu-balinese si stanno diffondendo nei villaggi Bali Aga, come ho potuto osservare nella mia ricerca. Proprio in quegli anni, che, non a caso, hanno segnato

¹⁸ *Ivi*, pp. 198-203.

¹⁹ Sul problema di come spiegare le particolarità socio-culturali dei Bali Aga vedi Barth, 1993; Howe, 1989; Lansing, 1983; Reuter, 2002.

l'inizio di rapporti frequenti tra il villaggio e l'esterno, a Warin,²⁰ dove per tradizione non era mai esistito il sistema delle caste, alcune persone appartenenti a gruppi familiari diversi accusarono sintomi di malesseri fisici e/o psichici non spiegabili e non curabili dai medici della medicina ufficiale. Tali gruppi familiari si rivolsero allora a *balian taksu* fuori villaggio, i quali, posseduti dagli spiriti di un antenato delle persone malate, dissero che in tali famiglie si erano verificati questi casi di malattia perché, in realtà, esse possedevano una casta, rivelando anche a quale casta ciascun gruppo apparteneva. Nel periodo della mia ricerca sul campo ogni gruppo familiare aveva, quindi, anche una casta; non esisteva nel villaggio alcun *pedanda*, ma non di rado un tale sacerdote veniva chiamato da villaggi vicini per officiare alcuni rituali hindu-balinesi. Per quanto riguarda le cerimonie di cremazione, del tutto estranee alla tradizione del villaggio e la cui assenza era considerata simbolo dell'identità Bali Aga, cominciavano ad essere praticate in modo sfarzoso, promosse e incentivate dall'élite religiosa dell'ortodossia hindu-balinese e dalle sue organizzazioni.²¹ Tutto questo conviveva, in modo a volte abbastanza singolare, con la pratica dei numerosi rituali tradizionali del villaggio.

La religione tradizionale di Warin è piuttosto diversa da quella hindu-balinese. Nel villaggio le divinità hindu rivestono ruoli di scarsa importanza, mentre il culto principale è dedicato ai *panembahan*, mitici antenati divinizzati presenti sia nel tempio del villaggio (*Pura Desa*) che nei gruppi familiari. Nel tempio del villaggio ce ne sono otto, che sono adorati da tutto il villaggio, mentre ogni famiglia allargata può averne dagli otto agli undici; alcuni di essi possono essere presenti in più di un gruppo familiare. Dei *panembahan*, che si ereditano sempre in linea paterna, si conosce il nome e poche caratteristiche caratteriali; per es., di uno di essi i suoi "discendenti" sanno che ama danzare o non gradisce la carne di maiale. Non esistono racconti mitici sulle loro vite e solo pochi danno qualche scarna notizia sull'origine del proprio *panembahan*, dicendo, per es., che proviene da un altro villaggio. A livello istituzionale di villaggio il mezzo di comunicazione con i *panembahan* del tempio è rappresentato da una sacerdotessa, chiamata Jero Balian.²² Ella è l'unica a poter essere posseduta dai *panembahan* del *Pura Desa* e, pertanto, svolge un ruolo di fondamentale importanza. Durante i rituali del tempio ella presenta le offerte della comunità ai *panembahan* e questi parlano al villaggio attraverso la sua bocca. Essi danno direttive sull'opportunità o meno di riparare templi, costruirne di nuovi, scelgono nuovi funzionari rituali, chiedono che

²⁰ La strada principale di accesso a Warin fu asfaltata nel 1986 e in quegli stessi anni fu condotta nel villaggio l'energia elettrica.

²¹ Ad una grande cerimonia di cremazione a Warin ho potuto notare la presenza, oltre che di numerose autorità religiose dell'isola, che tennero solenni discorsi per promuovere la diffusione della religione hindu-balinese nel villaggio, anche della radio regionale che testimoniava l'evento.

²² In gran parte di Bali, dove è presente da tempo la tradizione delle caste, *Jero* è un titolo onorifico usato per rivolgersi a persone di bassa casta altamente rispettabili, e in particolare a quelli di bassa casta che operano con il soprannaturale. Gli abitanti di Warin chiamano la sacerdotessa Jero Balian anche per distinguerla dai *balian* guaritori (ce ne sono una decina nel villaggio), considerati *balian biasa* (*balian comuni*).

vengano compiuti altri riti, che siano strette alleanze con altri villaggi. In quest'epoca di cambiamenti e di aperture all'esterno essi hanno scelto dei funzionari rituali ancora giovani, in base alla loro istruzione, alla loro conoscenza della lingua nazionale, affermando che era ormai lecito non nominare solo chi fosse più anziano, come voleva la tradizione (la maggior parte degli anziani del villaggio era analfabeta e non parlava indonesiano). Mentre, in un'altra circostanza, i *panembahan*, sempre possedendo Jero Balian, dissero che le aperture all'esterno erano positive, ma al contempo ammonirono affinché non fossero totalmente dimenticate le tradizioni del villaggio. In questo modo, come anche nel caso dei *trance-mediums* presenti nella religione popolare hindu-balinese, la possessione di una sacerdotessa di umili origini consente di accedere direttamente alla comunicazione con il mondo divino, scavalcando il controllo dell'élite religiosa. In questo senso la possessione rappresenta una contro-ideologia nei confronti del potere; essa è infatti avversata dagli alti sacerdoti e dalle loro organizzazioni che operano, anche a livello governativo, con l'intento di "razionalizzare" la religione balinese secondo canoni che esse possono gestire. La loro azione spazia dalla diffusione della religione hindu-balinese (da esse controllata) nei villaggi Bali Aga alla distribuzione di opuscoli-guida nelle scuole di ogni grado.

Per quanto riguarda i *panembahan* dei gruppi familiari, essi comunicano mediante la possessione di alcuni membri della famiglia, chiamati *pemaden*. Ogni *panembahan* "sceglie" colui o colei che diventerà il suo unico *pemaden* possedendolo una prima volta, e da quel momento in poi questi sarà posseduto soltanto dal "suo" *panembahan*. Il nuovo *pemaden* sarà allora condotto da Jero Balian, la quale dovrà verificare l'autenticità della sua possessione e, in caso positivo, ufficializzare il suo status di *pemaden*, dopo un rito di consacrazione. Soltanto quando il *pemaden* di un *panembahan* è morto, quest'ultimo potrà possedere temporaneamente un altro *pemaden* della famiglia, fin quando non sceglierà il suo nuovo *pemaden*. Spesso non tutti i *panembahan* di una famiglia hanno il loro *pemaden* nello stesso periodo (per es., durante la mia ricerca molte famiglie avevano otto o nove *panembahan*, ma solo cinque o sei *pemaden* attivi). I *panembahan* possono essere convocati in un particolare rituale, chiamato *menekang base*, nel quale ogni *pemaden* è posseduto dal proprio *panembahan*. A tale rito, che si tiene nella casa tradizionale del membro della famiglia che lo richiede, si ricorre in genere in caso di malattia piuttosto grave di un componente del gruppo familiare e in altri momenti di profonda crisi. I *panembahan* vengono dunque chiamati e si esprimono mediante i loro *pemaden* (in caso di malattia essi in genere ne rivelano la causa [per es., "debiti" o errori rituali] e il rimedio [per es., un rito riparatore]). Con il *menekang base*, pertanto, la famiglia accede direttamente al divino mediante la possessione dei suoi *pemaden*, senza la mediazione di altri funzionari religiosi.

Trattiamo ora della storia di vita di una donna *pemaden*, che può essere considerata, ad un certo grado, indicativa del rapporto *panembahan-pemaden*.

3.1. Il rapporto tra Nyoman e il suo *panembahan*

Nyoman, al tempo della mia ricerca, era una donna di 37 anni, dall'aria molto

sensibile, terza moglie di Bedat, un uomo sui 45 anni dai modi decisi e sbrigativi.²³ Suo marito, che era proprietario di un *warung* (una sorta di rudimentale bar-caffè-spaccio), aveva preso da poco la quarta moglie, una donna molto giovane e attraente, di un villaggio vicino. Nyoman era *pemaden* da sette anni ed era posseduta da un *panembahan* della famiglia di suo marito, perchè le donne quando si sposano diventano un membro della famiglia del loro consorte e si separano non solo dalla propria famiglia paterna ma anche dai *panembahan* di questa, assumendo quelli della famiglia del loro sposo. Nel periodo in cui stava diventando *pemaden*, Nyoman si ammalò e i medici non sapevano curarla. Era sempre confusa e stordita, a volte dimenticava di mangiare e talvolta non era cosciente. Fu portata allora da Jero Balian, la quale disse che Nyoman doveva diventare una *pemaden*, giacché “piaceva” al *panembahan*. In quel periodo il *panembahan* apparve nei sogni di Nyoman, prendendola in braccio e facendola volare con lui mentre le sussurrava parole di incoraggiamento. Il *panembahan* era molto alto e bello, con i capelli lunghi e la pelle bianca. “Aveva l’aspetto di un uomo occidentale, bianco (*orang bule*)”, mi disse la donna in un primo momento, ma poi si corresse dicendo che “era come un cinese”. Nyoman, mi disse, era malata perché “resisteva”, non accettava di diventare *pemaden* perché non se ne sentiva capace. Dopo il sogno e dopo le parole di Jero Balian, tuttavia, si convinse e fu posseduta per la prima volta durante un rituale nel tempio del villaggio. Nel periodo in cui avvenne la nostra conversazione, a volte, il *panembahan* le appariva ancora in sogno, regalándole dei fiori e portandola a casa sua. L’atteggiamento che il *panembahan* aveva con lei, mi disse Nyoman, era simile a quello di un marito nei confronti della moglie. Quando sognava che il *panembahan* le regalava dei fiori, spesso nella realtà qualcuno poi le dava dei soldi in prestito. Circa cinque anni prima, uno dei suoi due figli, a soli 13 anni, era morto in un incidente di moto. Nyoman allora stette molto male. Non rispettava più i tabù che il *panembahan* le aveva imposto perché era troppo confusa per la morte del figlio; mangiava sempre carne di maiale, quando invece il *panembahan* non lo gradiva,²⁴ andava spesso in contatto con bambini appena nati e con morti, che sono entrambi considerati impuri e quindi devono essere evitati dai *pemaden*. Alla fine subì un intervento chirurgico allo stomaco e poi Jero Balian le fece un rito di purificazione per liberarla da tutta la contaminazione che aveva accumulato. Quando ci salutammo, Nyoman mi chiese di portarle in regalo un braccialetto d’argento la prossima volta che sarei andato Bali; con un tale ornamento si sarebbe potuta fregiare quando sarebbe stata posseduta dal suo *panembahan* nel tempio del villaggio, poiché i *pemaden* spesso danzano posseduti dai loro *panembahan* durante i grandi rituali collettivi del tempio.

Volendo analizzare la storia di Nyoman, si può probabilmente affermare che la possessione e il suo rapporto con il *panembahan* siano un mezzo per esprimere le

²³ A Bali la poliginia è tollerata. Benché oggi molte donne la rifiutino, per diversi uomini è motivo di orgoglio avere più di una moglie.

²⁴ Astenersi dal consumo di carne suina a Bali richiede uno sforzo non comune, poiché tale carne è considerata l’elemento tipico della cucina balinese e viene impiegata anche in molti contesti rituali.

sue emozioni. In situazioni difficili della sua vita (momenti di relazione coniugale poco appaganti, la morte del figlio, difficoltà economiche), Nyoman può usare il suo rapporto col *panembahan* non solo per soddisfare i suoi bisogni di affetto (il *panembahan*, alto e bello come un occidentale o un cinese,²⁵ la tratta dolcemente come un marito tratta sua moglie), ma anche per vivere più intensamente e positivamente alcuni momenti della quotidianità relativi alle sue condizioni economiche (quando il *panembahan* le regala dei fiori, poi qualcuno le dà dei soldi in prestito). Mediante la possessione e la sua ideologia, ella può esprimere atteggiamenti e comportamenti che in condizioni normali non sarebbero accettati (desiderio di un'altra presenza maschile, compiacimento nel danzare liberamente nel tempio osservata da tutta la gente del villaggio). La possessione, quindi, oltre a costituire spesso una contro-ideologia del potere, rappresenta anche un mezzo per esprimere emozioni e comportamenti che sarebbero altrimenti censurati e repressi. E bisogna sottolineare che a Bali, a differenza di altre realtà sociali, tale mezzo è istituzionalizzato come ideologia molto radicata a livello popolare, benché oggi esso venga sempre più osteggiato dall'élite socio-religiosa.

3.2. Il rito del *mepluas*

A Warin, quando una persona è malata, si può anche decidere di sottoporla, oltre che al *menekang base*, ad un altro rituale, ben più frequente del precedente. Questo rito si chiama *mepluas* e viene officiato da Jero Balian. In giorni propizi secondo il calendario balinese, i parenti di una persona malata (che in genere rimane a casa) si recano all'abitazione di Jero Balian, la quale, dopo aver bruciato dell'incenso e presentato ai *panembahan* l'offerta rituale portata dai parenti del malato, è posseduta prima da due *panembahan* del tempio e poi dallo spirito incarnato nel malato (vedi n. 4). Quest'ultimo, in genere, rivela la causa della malattia e la possibile terapia. Oltre che per curare un malato, il *mepluas* può essere richiesto anche per altri motivi di crisi familiare (frequenti liti, ripetute disgrazie, ecc.). Esso è considerato un rito istituzionale, diverso dalla consultazione di un comune guaritore, giacché è officiato dalla sacerdotessa in persona. Oltre a questo, naturalmente, si può anche consultare un *balian*, sia tra quelli del villaggio, sia un *balian* esterno, di religione hindu-balinese. Molti sostengono, tuttavia, che quando ci si reca da un guaritore fuori villaggio bisogna prima comunicarlo ai propri *panembahan* per ottenere il loro beneplacito. "È un po' come quando tu sei venuto qui a fare ricerca", - mi disse un giovane informatore - "credo che tu abbia chiesto il permesso alle autorità del tuo paese, e loro avranno informato le nostre autorità della tua venuta; così, noi parliamo ai *panembahan* prima e questi lo comunicano agli dei del *balian* dal quale andiamo". In queste affermazioni si può leggere il tentativo di conservare la religione e l'identità del villaggio.

²⁵ Grazie al bombardamento mediatico dell'occidente, nell'immaginario di molti indonesiani gli occidentali sono considerati simbolo di prosperità, benessere e, quindi, bellezza (per questo, la pelle bianca è altamente valutata nei canoni estetici indonesiani). Nello stesso immaginario i cinesi sono considerati in genere simbolo di ricchezza e a Bali sono apprezzati anche per il loro aspetto fisico (soprattutto per la pelle chiara). Il *panembahan* raffigurato come occidentale o cinese esprime, inoltre, la trasposizione del senso di potenza che costoro incarnano a livello economico, sociale e mediatico, sul piano delle potenze divine.

3.3. Tre casi studiati

Tratteremo ora di tre casi che ho potuto seguire personalmente, cercando di evidenziare i significati sociali della medicina tradizionale e della possessione a Warin.

3.3.1. La cefalea di Ketut

Ketut era un contadino di circa 45 anni, sposato, con tre figli, che soffriva da tempo di frequenti mal di testa e senso di stordimento. I medici dai quali si era recato non avevano saputo trattarlo. Sua moglie, accompagnata da altri parenti e amici dell'uomo, si recò allora a fare *mepluas*, mentre egli aspettava a casa. Possedendo Jero Balian, lo spirito incarnato in Ketut rivelò che l'uomo era malato perché egli stesso (lo spirito) voleva prendere una ragazza come seconda moglie, ma ciò gli veniva impedito (da tale repressione nasceva, quindi, la malattia). La rivelazione dello spirito fu accolta da una fragorosa risata tra i parenti e gli amici dell'uomo. Lo spirito aggiunse che, in sostituzione della ragazza, sarebbe stato disposto ad accettare delle particolari offerte. Quando, alcuni giorni dopo, andai a far visita a Ketut, questi, un po' imbarazzato per la presenza della moglie, mi confessò che ciò che era stato detto nel *mepluas* era vero. Sua moglie mi disse che stava facendo preparare le offerte richieste; se, tuttavia, suo marito non fosse guarito nonostante quelle offerte, ella avrebbe acconsentito, seppure a malincuore, alla realizzazione del desiderio dello spirito incarnato in Ketut. "Se quello è l'unico modo per far star bene mio marito", mi disse.

In questo caso l'istituzione rituale del *mepluas* risolse o, almeno, attenuò notevolmente un conflitto familiare che rischiava di diventare grave. In seguito alle influenze esterne oggi molte donne a Warin non accettano che il proprio marito prenda un'altra moglie. In quegli stessi giorni nel villaggio si era verificato il caso di un giovane sposato che aveva un'altra donna in città. Quando la notizia arrivò all'orecchio di sua moglie, ella minacciò seriamente il marito di separazione e i due coniugi ebbero violenti conflitti. Nel caso di Ketut e sua moglie tutto questo non avvenne grazie alla mediazione del *mepluas*. Sia che Ketut alla fine avesse rinunciato a realizzare il suo desiderio, sia nel caso in cui fosse stata sua moglie a capitolare, il conflitto sarebbe stato comunque evitato grazie ai modelli religiosi e culturali.

3.3.2. L'astenia di Made

Made era una ragazza di 25 anni, da poco separata dal marito. Avvertiva da alcuni mesi un senso di debolezza, associato a stordimento e apatia. Nel *mepluas* lo spirito incarnato in Made rivelò che un uomo innamorato di lei aveva pagato un *balian* affinché questi la rendesse più debole nel fisico e nella volontà; in tal modo la ragazza in seguito avrebbe ceduto più facilmente alle attenzioni amorose di quell'uomo. Come terapia lo spirito richiese alcune offerte e un contro-rituale magico. Quando andai a farle visita, Made mi disse che si sentiva già meglio, mentre le offerte e il contro-rituale venivano preparati.

In questo caso l'istituzione del *mepluas* sembra aver voluto mettere in guardia la ragazza dai rischi dello status di separata. Made probabilmente era malata perché si trovava in una condizione molto delicata, essendosi appena separata dal marito. A Bali le donne separate spesso perdono il rispetto della comunità. Questo è

causato anche dalla frequente mancanza di registrazione legale del matrimonio in molti villaggi, dove l'unione dei coniugi viene sancita soltanto dalle pratiche rituali, le quali sono sicuramente riconosciute dalla comunità, ma non dai tribunali, se ad esse non fa seguito la registrazione negli appositi uffici. Una donna che si separa dal marito, pertanto, non può far valere alcun diritto di chiedere un sostentamento al coniuge. Molte di esse sono costrette, quindi, ad intrattenere relazioni e rapporti occasionali con diversi uomini in cambio di protezione e sostegno economico. Questo è anche il motivo per cui molte donne separate accettano di diventare seconde o terze mogli. Consapevole del momento particolare che Made stava vivendo e dei pericoli in cui poteva incorrere, il *mepluas* sembrò quindi voler "stare vicino" alla ragazza, mostrando le azioni negative degli uomini "innamorati" di lei.

3.3.3. La morte di Putu

Putu era un ragazzo di 18 anni che morì in circostanze poco chiare in una discoteca situata nel centro turistico che si estende lungo la costa, a circa 15 chilometri da Warin. Sembra che Putu fosse rimasto vittima di una rissa in cui furono coinvolti anche giovani di un villaggio rivale; alcuni abitanti di Warin sospettavano che fosse stato ucciso dai poliziotti che erano intervenuti. I genitori di Putu convocarono allora i *pemaden* di famiglia per un *menekang base* al fine di conoscere le vere cause della morte del ragazzo. Nel rituale i *panembahan* dissero che lo spirito che si era incarnato nel giovane aveva promesso, prima di reincarnarsi, che avrebbe avuto vita breve. I genitori, non soddisfatti del tutto, consultarono un *balian taksu* fuori villaggio, che fu posseduto dallo spirito del ragazzo; questi chiese di non nutrire sentimenti di vendetta per chi lo aveva ucciso, perché egli aveva promesso, al momento della reincarnazione, di vivere solo fino a quel punto.

In questo caso l'ideologia della possessione non solo contribuì a mitigare la sofferenza dei genitori, ma risolse anche un grave conflitto sociale. A Warin, infatti, molti uomini si erano riuniti, in seguito alla morte di Putu, per deliberare sull'opportunità di intraprendere azioni bellicose nei confronti del villaggio rivale (con il quale c'erano già stati scontri in passato)²⁶ e della suddetta discoteca. A fatica era prevalsa l'opinione di rinviare momentaneamente tali operazioni di vendetta. La "versione dei fatti" fornita mediante la possessione fu in grado di dissuadere definitivamente la gente di Warin dall'intraprendere rappresaglie.

²⁶ Mi fu raccontato che pochi anni prima due giovani di Warin erano stati uccisi, apparentemente senza motivo, in questo vicino villaggio rivale (anch'esso Bali Aga). Un gruppo di un centinaio di persone di Warin si era recato allora in quel villaggio ad incendiare alcune case e aveva ucciso un uomo che aveva tentato di opporsi. È difficile capire quali fossero i reali motivi di questi conflitti, ma è probabile che alla base ci fossero politiche di sfruttamento da parte del governo. Pare, infatti, che in passato tutta Warin fosse controllata dal Golkar, il partito dell'esercito che al tempo era capeggiato dal dittatore Suharto. Benché nel periodo della mia ricerca fossero già presenti nel villaggio membri di tutti i partiti, all'esterno la gente di Warin per diverso tempo continuò ad essere identificata con il Golkar e, quindi, invisa a molti.

4. L'aspetto economico

Per concludere, vorrei fare solo poche considerazioni riguardo l'aspetto economico. Uno dei motivi per cui la medicina tradizionale a Bali è ancora così viva è senz'altro la sua accessibilità in termini economici. Quasi tutti i *balian*, ad eccezione dei *balian kebal* che possono chiedere anche ingenti somme di denaro, ricevono compensi molto esigui dai loro pazienti; alcuni di questi pagano anche in generi di primo consumo (riso, verdure, ecc.). Molti guaritori affermano di non pretendere mai una cifra fissa per i loro trattamenti, ma lasciano che sia il paziente a retribuirli secondo le sue possibilità. È diffusa la credenza che se un *balian* diventa troppo avido e chiede somme troppo alte, perderà la *sakti* che gli dei gli hanno conferito. A Warin Jero Balian non riceve alcun compenso per le sue prestazioni, ma spesso la gente del villaggio le porta generi di consumo a casa. La medicina ufficiale, al contrario, ha dei costi troppo alti per i balinesi delle classi subalterne. In Indonesia non esiste il sistema di assistenza sanitaria nazionale e anche le prestazioni mediche offerte nelle strutture pubbliche sono a pagamento, anche se costano meno di quelle offerte dai privati. All'onorario del medico, già in sé troppo caro per un balinese povero, si devono poi aggiungere i costi del trasporto per recarsi in città, giacché nei villaggi, in genere, non ci sono medici praticanti; ecco che per i balinesi di villaggio delle classi meno abbienti andare dal medico diventa spesso proibitivo. Si sarebbe tentati di pensare, dunque, che dietro l'aperta ostilità che per molto tempo ha caratterizzato l'atteggiamento della classe medica nei confronti dei *balian* si celino anche forti interessi economici. I medicinali che si vendono in Indonesia (a prezzi piuttosto alti per gli standard economici indonesiani) provengono interamente dalle multinazionali. A Bali accanto ad ogni farmacia c'è lo studio di un medico, il quale è di solito anche proprietario o azionista della farmacia stessa. Gli interessi in gioco sono dunque notevoli. Riguardo all'atteggiamento dei medici nei confronti dei *balian*, tuttavia, sembra che negli ultimi anni le cose stiano cambiando e si registri una maggiore apertura. È un fattore molto positivo, perché, come abbiamo visto, la medicina tradizionale a Bali è parte integrante della realtà sociale e culturale; la medicina ufficiale, al contrario, è in genere del tutto estranea agli elementi culturali e sociali balinesi. E la malattia, come sappiamo, è spesso un fatto non solo biologico ma anche culturale.

D'altra parte, diventare un *balian* affermato, che tratta anche trenta-quaranta o più pazienti al giorno, presenta dei vantaggi non solo sotto il profilo della rispettabilità sociale, ma anche dal punto di vista economico. Nella situazione di indigenza in cui vivono la maggior parte dei contadini balinesi da quando Bali è stata inserita nel sistema di mercato mondiale dell'economia capitalistica e il turismo non ha dato i risultati sperati, un *balian* di successo, per quanto riceva minime somme di danaro per paziente, può raggiungere un livello economico più alto rispetto agli altri contadini. Nel caso si tratti di una donna, questa realizzazione può avvenire, tuttavia, a discapito di altre esigenze, quali quella di sposarsi e avere figli, giacché le lunghe sedute di trattamento dei pazienti dal mattino fino a notte fonda mal si conciliano con i compiti di badare alla casa e all'educazione dei figli (compiti che nella società balinese spettano alle donne). La maggior parte delle donne *balian*, infatti, sono o vedove con figli adulti o donne nubili. Una *balian*

nubile che desidera sposarsi, inoltre, incontra anche delle resistenze nella sua famiglia. Sposandosi ella diventerebbe, infatti, un membro della famiglia del marito e lascerebbe la sua famiglia paterna, la quale non è in genere molto propensa a perdere il "piccolo patrimonio economico" rappresentato dalla *balian*.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH F., *Balinese Worlds*, Chicago, Chicago University Press, 1993
- CONNOR L., *In Darkness and Light: a Study of Peasant Intellectuals in Bali*, Tesi di Dottorato non pubblicata, University of Sidney, 1982
- CONNOR L. - ASCH P. - ASCH T., *Jero Tapakan: Balinese Healer. An Ethnographic Film Monograph*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986
- GEERTZ C., "Form and variation in Balinese village structure", *American Anthropologist*, 61, 1959, pp. 991-1012
- GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973
- GEERTZ C. - GEERTZ H., *Kinship in Bali*, Chicago, Chicago University Press, 1975
- HOBART A., *Healing Performances of Bali between Darkness and Light*, New York - Oxford, Berghahn Books, 2003
- HOOYKAAS C., *Religion of Bali*, Leiden, Brill, 1973
- HOOYKAAS C., *Cosmogony and Creation in Balinese Tradition*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974
- HOWE L., "Hierarchy and equality: variation in Balinese social organisation", *Bijdr. Taal-, Land-, Volk.*, 145, 1989, pp. 47-71
- HOWE L., *Hinduism & Hierarchy in Bali*, Oxford, James Carrey, 2001
- LANSING J. S., *The Three Worlds of Bali*, New York, Praeger, 1983
- NALA N., *Usada Bali*, Denpasar, Upada Sastra, 1997
- PICARD M., "From Agama Hindu Bali to Agama Hindu and Back", paper presentato al V° Convegno Internazionale Euroseas, Napoli, 12-14 settembre 2007
- REUTER T., *The House of Our Ancestors*, Leiden, KITLV Press, 2002 WECK W., *Heilkunde und Volkstum auf Bali*, Jakarta, Bap Bali e Intermasa, 1976 (1ª ed. 1937), trad. in indonesiano di Bhadra, A., et al.
- WIKAN U., *Managing Turbulent Hearts*, Chicago, University Chicago Press, 1990

IL SAPERE TECNICO SCIENTIFICO, TERRENO DI INCONTRO FRA CULTURA EUROPEA E CINESE NEL XVII SECOLO

Riccardo Scartezzini

Misurare il tempo ed esplorare il cielo

Perché gli orologi meccanici e le mappe di manifattura europea ebbero così tanto successo nella Cina dei Ming e all'inizio della dinastia Qing?

Saper misurare le distanze, raffigurare su carta la forma delle terre e dei mari, scrutare il cielo individuandone i punti fissi e i fenomeni cosmici, calcolare il tempo e stabilire i calendari, erano certamente abilità conosciute dai cinesi, ma il sapere scientifico, sotteso alle abilità tecniche di matrice europea, produceva curiosità e al tempo stesso una sfida per i saperi e le abilità fondati sulla cultura e la tradizione cinese.

Il titano che nel frontespizio del *Novus Atlas Sinensis* di Martino Martini¹ spalanca l'enorme porta che dà accesso alla Cina - "*clausa recludo*" si legge nel cartiglio ovvero dischiudo quelle cose che erano celate²- è preceduto, sul piano visivo, da alcuni putti impegnati giocosamente con compassi, sfera armillare, mappamondo, quasi a simboleggiare che l'apertura è stata resa possibile dalla conoscenza della scienza geografica, matematica ed astronomica. In definitiva fu questa la chiave che permise agli europei di aprire la porta dell'Impero Celeste?

Fino al XVI sec. i contatti europei con la Cina erano stati di natura prettamente commerciale e gestiti in totale autonomia dall'imperatore che stabiliva dove, quando e per quanto tempo i mercanti potevano entrare nella città di Canton per offrire le loro mercanzie. Eppure, a partire dalla fine del '500 e per tutto il '600, i missionari gesuiti riuscirono a penetrare all'interno della Cina, a stabilirvisi e ad ottenere non solo la stima di autorità e letterati, ma addirittura cariche prestigiose.

Quali strategie adottarono? Come riuscirono questi uomini venuti da tanto lontano a vincere la diffidenza cinese senza urtare la loro profonda convinzione di superiorità e il conseguente scarso interesse al confronto?

Pare certo che essi fecero leva sulla curiosità, lasciando intuire di avere piena padronanza di due variabili fondamentali, che consentivano di misurare il tempo e calcolare con esattezza lo spazio, nonché di riprodurlo con precisione sulla carta.

Per la prima volta nella storia, i cinesi si trovavano al cospetto di persone estremamente colte, capaci di prevedere con maggiore approssimazione l'avverarsi di determinati fenomeni astronomici e per di più disposti a elargire gratuitamente il loro sapere.

In definitiva, quanto lo scambio di conoscenze scientifiche e tecniche ha consentito la diffusione di una differente visione del mondo e l'introduzione di una

¹ Martini, 2002.

² Bolognani, 1978, p. 177.

nuova cosmogonia, oltretutto favorito l'interesse commerciale?

Dall'approfondimento dell'incontro e degli scambi di conoscenze tecnico-scientifiche tra le due civiltà tra la fine del Cinquecento e la metà del Seicento, sembra emergere una risposta a questi interrogativi. Una rivisitazione di alcune modalità di quel confronto, alla luce delle successive acquisizioni delle scienze sociali e di nuove consapevolezze in tema di confronto tra civiltà diverse, può fornire qualche utile interpretazione sulla dinamica delle relazioni internazionali in epoca di globalizzazione.

All'origine dell'economia-mondo

Nel corso del 1500, l'impero di Carlo V raggiunse dimensioni mondiali che esigevano, per ragioni politico-amministrative, ricognizioni territoriali ben più esatte di quelle consentite dai metodi fino ad allora usati. Si rendeva pertanto necessario preparare un unico modello cartografico dei nuovi territori, distinguendo ciò che è veritiero da ciò che è immaginifico ed è proprio questo l'incarico affidato dal re Ferdinando d'Aragona al *piloto mayor*. Nella seconda metà del '500 vengono utilizzati i primi questionari, strutturati in una serie di domande predefinite per ridurre al minimo il margine di soggettività e si producono le prime inchieste naturalistiche e sociografiche. Nei territori delle Indie occidentali inizia la catalogazione di tutti i dati utili ad una oculata gestione delle risorse: dal numero degli edifici pubblici, alle fortezze, alla flora e fauna, ai dati relativi all'orografia, talassografia, topografia, organizzazione sociale, storia morale. Si afferma la figura del cosmografo storico e nuove sintesi storico-geografiche vengono prodotte tramite indagini quantitative e descrittive (*Relaciones ciertas y verdaderas*) "per poter disporre in poco spazio di una conoscenza certa e veridica del mondo"³.

La crescente potenza economica e culturale di Olanda e Inghilterra e il travolgente sviluppo commerciale delle città anseatiche impongono, nel corso della prima metà del '600, una ulteriore elaborazione di modelli di rappresentazione del mondo e una forte spinta ad adeguare la strumentazione scientifica e tecnica allo sviluppo del commercio e alle dimensioni ormai mondiali che andava assumendo l'economia.

A seguito dei rapidi progressi della navigazione, la dicotomia locale/mondo cambia in stretta connessione con le nuove conoscenze. Le terre scoperte vengono confrontate sulla base delle diverse forme di organizzazione sociale e tradizioni religiose: per la prima volta si può parlare di "economia-mondo", in virtù del dispiegamento a livello globale della burocrazia e delle "reti" gestite da ordini religiosi, da banchieri e da mercanti.

Un risvolto di questa nuova dimensione dello spazio europeo e delle colonie di recente acquisizione si ha in campo urbanistico, letterario, del diritto, nell'editoria, ma i fattori più eclatanti di questa espansione sono il confronto di saperi e la compressione delle distanze per cui "lo sconosciuto diventa familiare,

³ Lentini, 2003, pp. 57-58.

l'inaccessibile disponibile, il lontano relativamente prossimo"⁴.

Nell'Europa continentale, in particolare nell'impero iberico, la monarchia cattolica elabora una rappresentazione del mondo legata al cristianesimo controriformistico, la cui massima espressione è curata dal Collegio Romano, l'Istituto -oggi diremmo Università- che preparava i gesuiti all'incontro con nuove culture entro le quali essi erano inviati a portare il Vangelo. Le strategie di conquista dei territori, attraverso la penetrazione militare e gli avamposti commerciali, iniziano ben presto a divergere a seconda che si rivolgano alle Indie occidentali (Nuovo Mondo) o alle Indie orientali (Cina e Giappone anzitutto) ovvero in funzione del diverso grado di sviluppo e civilizzazione raggiunti dalle popolazioni di quei territori.

La chiesa cattolica, in vista di una evangelizzazione a dimensioni mondiali, attribuisce alla preparazione scientifica dei missionari un peso quasi pari alla formazione spirituale, come testimoniano le materie inserite nella *Ratio Studiorum* adottata nel Collegio Romano. In Oriente si era sviluppata una civiltà molto raffinata e fiera del suo sapere e ciò aveva in parte sconvolto i parametri europei. Alcuni importanti pionieri di questa impresa, fra cui Alessandro Valignano, Matteo Ricci, Giulio Aleni, Martino Martini, Ferdinand Verbiest, catapultati dentro questo inatteso mondo orientale, dovettero affrontare la nuova realtà, cercando di comprenderne gli aspetti più rilevanti e dedicando molto tempo a confrontarsi con i letterati.

In tale ottica si può inscrivere la *Sinicae Historiae Decas Prima* di M. Martini, comparazione non solo fra cronologia biblica e cronologia cinese, ma anche fra immaginario cinese e occidentale. Lo stesso *Novus Atlas Sinensis* è oltre che un'opera geografica, un'inchiesta sociografica, una descrizione sistematica di un mondo praticamente sconosciuto in Occidente. E' proprio in virtù di tali caratteristiche che l'*Atlas* entrò a pieno titolo nel *Grand Atlas* di Joan Blaeu che, con tale monumentale opera cercava di dare espressione al nuovo sistema-mondo, inserendovi la Cina quale impero-mondo. In quest'ottica appare plausibile l'intenzione di Martini di compilare un nuovo Atlante proprio in vista del progetto di stampo enciclopedico di Blaeu (iniziato nel 1642 e terminato nel 1662).

I gesuiti pionieri del dialogo interculturale

I missionari provarono sulla loro pelle la "pericolosa potenza inibitoria e aggressiva che la paura dello straniero sviluppa nei rapporti tra i popoli e le nazioni (...) sofferenze, ansie e straordinarie fatiche spese da Ricci (...) a stemperare e vincere quell'ancestrale e quasi irriducibile sentimento".⁵ Due paure erano a confronto: da parte cinese "hanno paura e sospizione di qualsivoglia cosa e temono de' forestieri (...) parendoli che tutti sono barbari e loro sono il capo, anzi tutto il corpo principale del mondo"⁶; dall'altra (i missionari), sempre insicuri sulla durata del permesso e con la paura di essere cacciati da un momento all'altro. Due

⁴ Lentini, 2005, p. 40.

⁵ Mignini, 2001, p. IX.

⁶ Ricci, in Mignini, 2001, p. 343.

opposti desideri si confrontavano: la volontà di diffondere il Vangelo (i gesuiti) e la curiosità (per parte cinese) di conoscere il “diavolo forestiero” o il “filosofo delli monti dell’Occidente”.⁷

L’aspetto fisico degli occidentali appariva, agli occhi cinesi, strano, come strano era l’azzurro dei loro occhi e “la barba simile a quella di un drago”. Tale reazione era condivisa anche dalle persone di più alto livello sociale; addirittura l’imperatore chiese ad un valente pittore di fare il ritratto di Ricci (che mai fu ammesso alla sua presenza), perché voleva “vederne personalmente i colori del volto”.⁸ A tali elementi veniva ad aggiungersi la voglia di capire quale ragione li avesse portati in Cina, affrontando un viaggio tanto lungo e abbandonando i loro familiari (in antitesi alla dottrina confuciana), assieme al desiderio di possedere oggetti ignoti e meravigliosi come gli orologi meccanici che suonavano le ore, i prismi, gli strumenti musicali,⁹ i quadri realizzati con tecnica prospettica.

Come vennero superate le paure? Quale intuizione consentì di superare questo *impasse*?

La “mente strategica” fu senza dubbio S. Alessandro Valignano (1539-1606), che inventò un metodo missionario “rivoluzionario”, non frutto casuale di ingegno, ma di lunga osservazione, studio, riflessione della società giapponese, metodo che, con modalità diverse, calibrate sulla diversa struttura societaria e livello culturale raggiunto, fu implementato in Giappone, Cina e India.¹⁰

Alla base della nuova metodologia,¹¹ vi era la ferma convinzione che “per far radicare in profondità il cristianesimo era necessario liberarlo da tutto ciò che implicava un rimando all’Europa. [è necessario un] metodo di autentica infiltrazione spirituale, senza armi, ma con perseveranza, dominio della lingua e adattamento ai costumi della terra”.¹²

⁷ Mignini, 2001, p. XI.

⁸ D’Elia, 1942-1949, p. 11.

⁹ Diego Pantoja si recava quotidianamente a Corte per impartire lezioni di musica rinascimentale col clavicembalo, spesso utilizzando testi scritti da Ricci. “Il gesuita trasformò in canzoni in lingua mandarina alcune composizioni di argomento morale che raccolse in un volumetto intitolato *Otto canzoni per il clavicembalo occidentale*, che dedicò all’imperatore. Nella prima composizione, intitolata “Il mio augurio a chi sta in alto”, Ricci invitava il sovrano a onorare il Signore del Cielo, a fare del bene ed essere imparziale nel giudicare i suoi sudditi e poi aggiungeva saggi consigli su come coltivare la virtù e cercare la pace spirituale nella consapevolezza di essere al servizio del Creatore. L’ultima canzone, “La morte si fa strada dappertutto”, affrontava il tema della morte, ricordando che essa colpisce ugualmente ricchi e poveri, stupidi e savi”, Fontana, 2005, pp. 208-209.

¹⁰ Valignano, *Lettera al padre generale, Bungo, 7 ottobre 1581*, p. 19. “Quale superiore più elevato di grado avevo sempre con me i padri e i migliori interpreti che potessi trovare. Ciononostante trascorsi interamente il primo anno muto come una statua. Comprendevo soltanto quello che mi era detto dagli altri. Ognuno, come facilmente si comprende, riferiva le cose come le capiva, perché l’intelligenza di cose così importanti non è data a tutti in misura eguale. Perciò, durante quel primo anno non trovai soluzione alcuna al mio disorientamento. Nel secondo anno, con l’esperienza fatta, cominciai a poter giudicare la situazione con maggiore chiarezza. E ora al terzo anno, sono in grado di comprendere come bisogna guidare il Giappone: poiché ho visto e percorso tutto il Paese e ho inteso le varie opinioni”.

¹¹ Questa metodologia che è stata variamente letta come “strategia strumentale” o al suo opposto come “mistica dell’incarnazione (Luca, 2005, p. 169).

¹² Volpi, 2005, p. 46.

Cardine della nuova strategia era la padronanza della lingua del Paese ospitante, per poter interloquire senza bisogno di interpreti e per essere in grado di studiarne le credenze religiose, la cultura, le tradizioni, le usanze e le abitudini di vita, nonché le consuetudini che regolavano i normali rapporti interpersonali e in ultima analisi per poter dare veste orientale al messaggio evangelico “doveva infatti interpretarsi come segno di poca intelligenza che quattro stranieri pretendessero di indurre i cavalieri giapponesi a rinunciare ai propri costumi e alle forme di gentilezza della propria terra per adattarsi ai loro”.¹³ Nei Collegi e nelle residenze in Giappone e in Cina furono adottate modalità e abitudini alimentari locali. In Giappone, per es., i missionari dovevano adattarsi (almeno nei limiti del possibile) a mangiare su tavoli bassissimi e a consumare -servendosi di bacchettine- riso, pesce, legumi (l’ostacolo maggiore era essere privati del pane e del vino), vestiti secondo la foggia locale e seguendo le regole del galateo in uso, su cui lo stesso Valignano scrisse un trattato di 60 pp, suddiviso in 10 capitoli.

L’adattamento agli altri usi e costumi era raccomandato “per tutto ciò che si può concedere in stretto rigore, o meglio per condiscendenza, senza ledere la Fede”,¹⁴ anticipando una direttiva della Congregazione di Propaganda Fide del 1659 “Non mettete nessuno studio e non cercate in nessun modo di persuadere quei popoli a cambiare i loro riti, consuetudini e costumi, purché non siano con tutta evidenza contrari alla religione e alla morale. E quale maggiore assurdità voler in Cina introdurre la Francia, la Spagna o l’Italia o altra parte d’Europa? Non questo, ma importate la Fede, la quale non rigetta o lede i riti e le consuetudini di nessuna nazione, purché non siano riprovevoli, che anzi li vuole difesi e protetti”. A più lungo raggio Valignano mirava a formare personale missionario locale di pari dignità a quello europeo, a istituire Seminari ad hoc, adottando un catechismo idoneo; massima importanza era data alle forme di comunicazione da adottare con le autorità locali e l’ideazione di grandi operazioni -che oggi diremmo di marketing culturale- come nel caso dell’ambasceria giapponese in Europa (1582-1590).

Una volta appresa la lingua, i gesuiti avrebbero potuto affrontare i mandarini a livello scientifico e culturale, essendo le aspettative cinesi fortemente connotate in senso intellettuale. Da qui la richiesta specifica ai Superiori di Roma -rinnovata per tutto il tempo di permanenza in Cina della Compagnia- dell’invio di nuovi missionari, dotati, oltre che di fisico robusto, di profonde conoscenze nel campo della geografia, della matematica e dell’astronomia. Ne è una riprova la scelta di Matteo Ricci, alunno del Valignano, e degli altri confratelli via via chiamati in Cina in forza della loro preparazione scientifica, come Sabatino De Ursis, Giulio Aleni, Francesco Smbiasi, Nicolas Trigault, Pierre Van Spiere, Giacomo Rho, Adam Schall von Bell, Wenceslao Kirwitzer, Giovanni Alberich, Martino Martini, Giovanni Schreck (che portò, come dono per l’imperatore, un esemplare di cannocchiale galileiano), Ferdinand Verbiest, Albert d’Orville, Manuel Diaz, Giacinto de Magistris, Prospero Intorcetta. I missionari che giungevano in Cina

¹³ Valignano, 1946, p. 24.

¹⁴ D’Elia, 1940, p. 138.

portavano, in aggiunta alla loro competenza specifica, aggiornamenti nei vari campi della scienza, strumenti scientifici e astronomici di ogni tipo e centinaia di opere di varie discipline.¹⁵

M. Ricci mostrò, già nei primi anni di permanenza in Cina, di aver perfettamente interiorizzato la strategia del suo maestro e nel corso degli anni successivi la portò a pieno compimento: superando l'eurocentrismo, imperante anche tra taluni missionari, il gesuita maceratese si posizionò al livello dei letterati confuciani, non operando conversioni immediate, ma mirando alla creazione dei presupposti alla predicazione del messaggio evangelico. Interessante appare l'interpretazione della funzione "apologetica" delle scienze naturali, della "razionalità della natura come via a Dio ovvero il concetto inedito di una struttura razionale della natura, che segue leggi intelligibili, combinata con l'idea di un creatore, sommamente sapiente, che ha a cuore ciascun essere vivente, col quale cerca di rapportarsi, idea rivoluzionaria per i cinesi".¹⁶ La dottrina cristiana era filtrata attraverso la cultura del confucianesimo e grazie al dialogo e ad un atteggiamento di apertura veniva promossa negli interlocutori la convinzione che il Vangelo non distruggeva la sapienza precedente, ma l'apriva a nuovi orizzonti. I termini e i concetti erano espressi in lingua mandarina e la logicità della religione dimostrata ricorrendo alle scienze positive, alla matematica, all'arte tipografica.¹⁷ "Qui si predica in maniera più efficace e fruttuosa attraverso dialoghi che attraverso prediche ufficiali"; per questo Ricci volle che la casa che li ospitava fosse sempre aperta "se bene la fatica è grande procurano i vostri di fare a tutti buona accoglienza per guadagnare la benevolentia di tutti, oltre il parlare sempre con loro delle cose della nostra Fede".¹⁸

Orologi meccanici

Sempre confortato dai consigli di Valignano, Matteo Ricci riuscì ad avvicinare letterati ed autorità, facendo leva sulla curiosità. Pose infatti, all'esterno della sua abitazione, un orologio meccanico, in modo che il suono forte che scandiva lo scorrere del tempo divenisse fonte di richiamo. In verità l'orologio non serviva per conoscere l'ora, sia perché altamente impreciso, sia perché i cinesi calcolavano il tempo in modo diverso: un'unità di tempo durava il doppio di un'ora e la giornata era divisa in 100 quarti d'ora (in Europa, 96). Inoltre i cinesi suddividevano il giorno e la notte in periodi di lunghezza diversa, il che comportava metodi diversi per calcolare il tempo: i contadini continuavano a basarsi sull'osservazione del sole e delle stelle, mentre i letterati usavano il metodo cinese. La trovata ebbe successo e l'interesse per gli orologi ad asta o pesi si rivelò un volano formidabile per superare le rispettive diffidenze e paure. Nel '500 in Cina erano in uso clessidre ad acqua (la più famosa è la torre astronomica di Su Song, 1092, un orologio alto 9 metri che indicava la posizione del sole e delle stelle e segnava le ore e le frazioni

¹⁵ Fontana, 2005, p. 334, nota 13.

¹⁶ Vareschi, 1996, pp. 3-4.

¹⁷ Volpi, 2004, p. 279.

¹⁸ Fonti Ricciane, libro V, cap. VIII, pp. 353-354.

di ora grazie a congegni azionati ad acqua) ed orologi solari, ma non a congegno meccanico. Ben presto la curiosità scatenò una vera e propria gara fra mandarini, personalità eminenti, letterati e militari per fare visita al missionario, dal quale ricevevano in regalo meridiane, piccoli orologi, globi. E furono proprio gli orologi meccanici, chiamati dai cinesi “campane che suonano da sole”, che fecero conseguire a Ricci e ai suoi confratelli il privilegio di entrare nella Città Proibita quattro volte l’anno per regolare gli orologi e accertarsi del loro buon funzionamento.

Col tempo l’ammirazione per gli orologi meccanici (che presto gli stessi cinesi impararono a fabbricare) lasciò spazio a critiche di ordine morale, perché inducevano a perdere il tempo in futilità e distoglievano l’attenzione da ciò che era primario ovvero il benessere degli uomini e l’armonia; di ordine pratico, dispendiosità inutile, considerato quanto costava costruire un orologio e quanto una clessidra, nonché di ordine tecnico, relativo ai correttivi necessari per mantenerlo esatto recuperando il rallentamento meccanico. Il criterio adottato da parte cinese nei confronti della scienza occidentale era infatti commisurato all’utilità che da essa ne poteva derivare, in termini di ricchezza, risparmio di dolore, rafforzamento delle difese dell’Impero.¹⁹ Questo peraltro non inficia minimamente la funzione che l’orologio ebbe nell’infrangere le millenarie barriere che separavano l’Occidente dall’Oriente.

Mappamondi e cartografia

Altro manufatto di portata storica nell’incontro delle due civiltà, furono le carte geografiche. Se l’orologio aveva ammalato, la carta geografica ebbe un effetto dirompente. Come mai? La risposta sta forse nell’immediatezza della comunicazione visiva rappresentata dalla mappa e dall’altrettanta immediata volontà di confrontarsi sulla diversa concezione dello spazio.

Il Valignano aveva avvertito con forza la necessità di sopperire alle lacune in campo cartografico in occasione della celebre ambasceria giapponese a Roma (1582-1590), allorché aveva potuto fornire all’Europa un’immagine del Giappone, puramente congetturale, ricavata dall’antica tradizione giapponese. Convinto che “per cominciare a trattare ordinatamente quello che si pretende, è necessario prima di sapere la grandezza, divisione et sito di questa Provincia”,²⁰ aveva chiesto a Ricci di realizzare un planisfero che, terminato nel 1583 e appeso alla parete, divenne da subito oggetto di grande ammirazione, oltre che mezzo di trasmissione delle conoscenze occidentali in campo geografico.

La posizione della Cina risultò del tutto inedita ai cinesi, dal momento che le loro carte geografiche rispecchiavano una visione sinocentrica del mondo, con la Cina collocata al centro e così grande da occupare quasi l’intera superficie delle terre conosciute. Europa e America non comparivano, mentre il Giappone, la Corea e gli altri Stati tributari avevano dimensioni ridotte così da occupare sulla carta una superficie pari a quella di una provincia cinese. Le carte disegnate dall’eunuco

¹⁹ Gernet, 1984, p. 70.

²⁰ Trozzi, 2006, p. 59.

Zheng He (1405-1433) presentavano in verità alcuni Paesi dell'Asia centrale e dell'Africa, ma è asseribile che in epoca Ming i cinesi ignorassero l'esistenza dei cinque continenti.

Il mappamondo di Ricci suscitò una ridda di reazioni. Certamente ammirazione, come nel caso del *shidafu* Liang Zhou "Recentemente ho visto la mappa di Li Madou con le sue note, le mappe stampate dagli europei e la mappa xilografata in sei fogli della popolazione di Nanchino e per la prima volta mi sono reso conto dell'immensità del Cielo e della Terra",²¹ ma anche un sentimento di rifiuto, di offesa nel vedere la Cina tanto piccola; altri erano scettici o si schernivano o facevano del sarcasmo. Fattore rassicurante per tutti era comunque vedere l'Europa, Paese da cui provenivano i gesuiti, tanto lontana.

Ricci, poco tempo dopo, predispose, su richiesta, una copia del mappamondo con i nomi in lingua cinese; per non urtare la suscettibilità cinese, rinunciò all'eurocentrismo e "tradusse anche l'orientamento della mappa, ponendo il continente eurasiatico a sinistra e le Americhe a destra, in modo da dare alla Cina una posizione centrale e preminente".²² La carta "Carta geografica completa dei monti e dei mari", scritta con caratteri cinesi, divideva il mondo in cinque zone: Europa, America settentrionale e meridionale, Asia, Libia (= Africa) e Magellanica (= zona antartica dai confini indefiniti). In cinese anche i nomi degli oceani, dei mari, dei fiumi (Nilo e Rio della Plata, unici menzionati), della Cina e di tutte le province. Solo l'Europa non aveva il corrispettivo nome cinese. Indicati erano i punti cardinali, la linea dell'equatore, mentre erano assenti le linee dei tropici, della latitudine e della longitudine.²³ Il mappamondo cinese - prima carta geografica europea in versione cinese - fu xilografato nel 1584 e molte furono negli anni seguenti le copie, via via arricchite, ma sempre con la Cina in posizione centrale.

La seconda edizione del mappamondo (1600), era identica alla precedente "Carta geografica completa dei monti e dei mari", ma la dimensione era doppia e presentava nuovi toponimi. In questa carta l'Europa era indicata con Ou-luo-ba e nome cinese aveva anche la Francia, mentre non lo aveva l'Italia. "Il Mappamondo che mandai doi anni sono [1603] è stato ristampato più di 10 volte e ci dà grande credito per esser opera non veduta mai in Cina. Molti scrivono e stampano libri sopra di noi la causa è perché non conobbero mai altro regno di questo, adesso con li nostri Padri che sono valenti uomini, imparano molte cose nuove, che confessano non ci possono stare al pari, restano stupiti dei libri d'imagini, che pensano siano scolpite e non possono credere che siano dipinte, tutti gli fanno riverenza e confessano la nostra fede esser la vera".²⁴

In verità, anche per quanto riguarda la compilazione delle mappe, i cinesi avevano anticipato l'Occidente; il planisfero di Suzhou, con la volta divisa in 28 spicchi di larghezza diversa, caratterizzati ciascuno da una particolare costellazione, era stato realizzato nel 1193 dal geografo di corte, e in tempo

²¹ Foss Theodor, in *Atti Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, 1982, p. 181.

²² Ibidem.

²³ Iannaccone, 1998, p. 208.

²⁴ Lettera di Matteo Ricci "Al Padre Messer Battista Ricci", Pechino, 10 maggio 1605, p. 105, Centro Studi Ricciani, 1985.

successivo, inciso su pietra. Planimetrie di buon livello risalgono all'epoca Tang (sec. VIII) e all'epoca Song due mappe scolpite sulla pietra (1136): la "Carta dei sentieri di Yu" e "Carta della Cina e dei paesi barbari", con indicazione di 500 località, 13 fiumi con affluenti e 4 catene montuose.

La rappresentazione geo-cartografica cinese ed europea recava ognuna proprie peculiarità: gli europei miravano alla maggiore esattezza topografica, ponendo attenzione alla conformazione del suolo, andamento del terreno, altezza dei rilievi, mentre i cinesi ponevano grande attenzione nell'illustrazione del territorio e davano maggiore spazio a note scritte, informazioni di carattere naturalistico, etnografico, geomantico. In epoca Ming, la carte cinesi erano disegnate con il pennello, con grande gusto estetico e l'aggiunta frequente di brevi poesie; quelle europee privilegiavano gli elementi tecnici e quantitativi. Ricci, dal canto suo, si adeguò al gusto cinese, ponendo a margine note di geografia e cosmografia, dati sulla durata del giorno e della notte, la distanza fra la terra e i pianeti dei nove cieli e le caratteristiche climatiche delle varie zone.

Una nuova edizione del mappamondo, la *Carta completa delle miriadi di paesi sulla terra*, fu terminata da Ricci nell'agosto-settembre 1602: fu xilografato in sei pannelli, che formavano un paravento di ca. 4m x 2m. I Paesi erano indicati, come nei precedenti, dentro un ovale (per richiamare la sfericità della terra) e la Cina era sempre in posizione centrale. Per la prima volta erano però segnati, oltre all'equatore, il Tropico del Cancro e del Capricorno e il globo era diviso in cinque zone climatiche: la zona torrida, due regioni subtropicali e due polari. Il meridiano 0 passava in corrispondenza delle Isole Fortunate (attuali Isole Canarie) e le linee di latitudine e longitudine erano tracciate ogni dieci gradi (in conformità con l'atlante di Ortelio). Questa terza edizione del mappamondo aggiungeva ulteriori note in campo geografico, astronomico, naturalistico, storico, antropologico. Le edizioni dei mappamondi, che tanto successo ebbero, erano il primo risultato del dialogo interculturale, essendo state realizzate attingendo a conoscenze scientifiche sia europee che cinesi. Del sapere scientifico occidentale, Ricci utilizzò il sistema di proiezione di Ortelio²⁵ e le informazioni ricavate dalle osservazioni effettuate sia personalmente che dai confratelli con l'ausilio dell'astrolabio e verificate alla luce delle mappe e dei resoconti cinesi; di fonte orientale sono le notizie tratte dall'atlante di Kuang-yu-t'u, uscito nel 1579, da una carta del mondo del 1555 e dall'opera di Ma Tuan-lin Wen hsien t'ung-k'ao (*Storia generale della civiltà*). Dalle mappe cinesi derivò inoltre l'uso di una serie di puntini per indicare il deserto, simbolo del tutto nuovo per gli europei; circa 700 toponimi e i nomi di località poste sulle coste africane. Per i nomi di luoghi sconosciuti ai cinesi, come per es. la regione Marche, il gesuita stabilì una relazione con il significato oppure scelse la trascrizione fonetica. Nelle parti descrittive testi obiettivi si mescolano a pure invenzioni, leggende, miti. Ai quattro angoli del pannello disegnò una sfera armillare, l'emisfero australe e boreale, due schemi per illustrare il meccanismo delle eclissi di sole e luna, il movimento dei pianeti, il modo di misurarli e comparare le distanze dalla terra, il sistema per calcolare l'altitudine. Nella

²⁵ Ortelio, *Typus orbis terrarum* e F. Mignini, p. 36, in *Padre Matteo Ricci "L'Europa alla corte dei Ming"*.

prefazione, arricchita da altre quattro a firma di letterati cinesi, era manifestata l'intenzione di rendere omaggio alla Grande Cina, per la quale l'autore nutriva profonda ammirazione e nel contempo era rimarcata la grandezza di Dio, Signore del cielo e della terra.

La mappa ebbe un travolgente successo (anche fuori della Cina) e innumerevoli furono le copie riprodotte per gli amici ed estimatori. Il censore Hsiung in proposito scrive "Uomini strani sono venuti dall'Estremo Occidente: il primo fu Matteo Ricci a cui tennero dietro una decina di altri suoi compagni, tra i quali Diego Pantoja e Sabbatino De Ursis, che hanno fatto un viaggio marittimo di 90.000 li per venire a contemplare il Regno di Mezzo. Ecco già una cosa meravigliosa! Le carte e le pitture così ben fatte che hanno portato con sé e i costumi dei paesi al di là dei mari che ci hanno descritto sono una seconda causa della nostra meraviglia".²⁶

Il mappamondo di Ricci si potrebbe leggere servendosi dei parametri della cultura geografica adottati dal Collegio Romano. Le immagini, le carte geografiche, le enciclopedie dovevano avere la funzione di rimandare a passi testuali conosciuti, per promuovere la riflessione, la meditazione e infine un giusto modello comportamentale. Come specificato nell'introduzione dell'atlante di Ortelio "osservare le carte degli atlanti era associato alla pratica del viaggio meditativo. Vedere luoghi lontani senza spostarsi dal proprio studio era considerata una forma di 'visione' della stessa natura di quelle consigliate dagli Esercizi spirituali di Loyola".²⁷

Anche il mappamondo di Ricci era concepito in tale ottica: doveva far riflettere sulla distanza coperta dai missionari per giungere in Cina e in secondo luogo sull'ampiezza del territorio ancora da evangelizzare. La forma sempre più curata che i cartigli e le note esplicative assumevano in tale prospettiva evidenzia lo stretto legame tra carattere cartografico e teologico. Come scrive Mangani "il rigore scientifico acquisiva una funzione teologica e poteva procedere secondo le sue leggi, ma conservando lo statuto di un percorso morale".²⁸

I successori di Matteo Ricci

a) Giulio Aleni

Le informazioni, che Ricci aveva già offerte ai cinesi con il *Mappamondo*, furono ampliate dalle opere di Giulio Aleni (1582-1649), che fece conoscere ai cinesi località dell'Africa e del Nuovo Mondo. Del tutto nuovi dovettero apparire concetti così espressi: "l'uomo determina i punti cardinali, basandosi sul luogo dove si trova: in realtà, dunque, non v'è luogo che non possa essere al centro", poiché relativizzava in maniera assolutamente rivoluzionaria, rispetto ai parametri cinesi, la concezione dello spazio. Il testo di geografia di Aleni divenne un classico: il *Trattato di geografia universale* (letteralmente *Geografia dei paesi tributari alla Cina*) fu stampato ad Hangzhou nel 1623, in sei volumi, dedicati a Asia, Europa, Libia o

²⁶ Pantoja, 1614, ff. 1-2.

²⁷ Mangani, 2003, p. 32.

²⁸ Mangani, 2003, p. 37.

Africa, Americhe e Magellaniche ossia Antartide, mentre il sesto trattava degli Oceani, delle isole, dell'arte nautica (ogni volume aveva la sua carta). La carta del mondo conservata alla Biblioteca Braidense e attribuibile ad Aleni essendo firmata nel primo riquadro, è stampata su un sottile foglio di carta di Cina, di dimensioni pari a cm 64 x 97. E' formata da tre rettangoli di dimensioni quasi uguali: quello superiore cm 57,8 x 27,4 e gli altri due 57,8 x 25,8. Il primo rettangolo racchiude un breve testo di commento al mappamondo con riflessioni sull'uomo, Dio e il creato; il secondo è un mappamondo in proiezione omolografica ed ha per titolo "Carta completa dei diecimila paesi" (dove diecimila suppone "tutti, indica un numero grandissimo"); nel rettangolo inferiore sono disegnati due emisferi separati, ciascuno con il suo titolo e la raffigurazione di un'eclisse di sole e di luna, con notazioni in ideogrammi. La carta di Aleni, chiaramente ispirata e condizionata da quella del Ricci, presenta la linea dell'equatore, due tropici, due cerchi polari artici; i paralleli e i meridiani sono segnati di 10° in 10° sia sui margini dell'ovale che sulla linea dell'equatore. La prima cosa che si nota è la posizione dell'Oceano Pacifico al centro e il Nuovo Mondo a destra anziché a sinistra, questo per far sì che la Cina venisse a trovarsi quasi al centro del disegno. Tale espediente fu adottato, prima da Ricci e poi da Aleni e dagli altri gesuiti, per compensare lo straniamento dei cinesi nel vedere che "la Cina non occupava nemmeno la millesima parte del mondo, contro a quello che loro si avevano persuaso e i loro cosmografi hanno descritto e scritto che la Cina almanco almanco conteneva di quattro parti del mondo le tre" (cfr. M. Ricci, *Descrittione di tutto il mondo*). Sia Ricci che Aleni posero il meridiano zero a metà fra le isole Azzorre e le isole del Capo Verde e il meridiano centrale leggermente ad est rispetto al Giappone. Nel rettangolo centrale, sia Ricci che Aleni disegnarono il meridiano zero alle Canarie e di conseguenza il meridiano centrale venne a collocarsi a metà strada fra Asia e nord America. Il più importante miglioramento apportato da Aleni fu la separazione della Nuova Guinea dal grande continente australe (Magellanica), secondo quanto riportato nella relazione di viaggio del capitano spagnolo Luiz Vaz de Torres, che nel 1606-1607 era riuscito a percorrere per la prima volta lo stretto che separa la grande isola indonesiana dal quinto continente, poi battezzato con il suo nome.

Rispetto alla carta di Ricci, che aveva collocato la Cina più a Ovest, tra 112° e 132° di longitudine Est (poco al di sotto del vero), Aleni ritornò alla tradizione tolemaica, ponendo la Cina tra 140° e 160° di longitudine Est, il che comportava una minore ampiezza dell'Oceano Pacifico e la possibilità di raggiungere agevolmente le coste orientali dell'Asia partendo da quelle occidentali dell'America.

b) Martino Martini

Se Matteo Ricci e Giulio Aleni sono entrati nella storia delle relazioni fra la Cina e l'Occidente per aver fatto conoscere il mondo occidentale ai cinesi grazie alle loro numerose opere scientifiche e letterarie, a Martino Martini (Trento 1614 - Hangzhou 1661) va ascritto senza dubbio il merito di aver fatto conoscere la Cina all'Europa.

Delle sue opere, qui si ricorda il *Novus Atlas Sinensis*, prima opera completa sulla geografia cinese, pubblicata ad Amsterdam nel 1655, opera che per quasi un

secolo rimase ineguagliata. La rivalità e la competizione fra le principali nazioni europee erano accese e si esprimevano in una gara per assicurarsi le informazioni più accurate sui paesi lontani, suscettibili di diventare colonie o terminali commerciali. L'*Atlas* del Martini rientra appunto in questo processo di progressiva appropriazione delle conoscenze relative alla geografia e alla cartografia delle regioni, nelle quali si concentravano gli interessi strategici delle potenze europee. Tale opera presentava infatti nella lingua allora imperante in tutte le Università europee -il latino- ben 17 tavole, dettagliate e corredate di un testo estremamente ricco di descrizioni sulla struttura urbana delle città e sugli usi e i costumi delle singole province, tramite una rappresentazione grafica del tutto inusuale, che integrava carte e mappe cinesi e mongole alla tecnica usata nella cartografia europea. Rammentiamo che l'ostacolo maggiore che i mercanti occidentali si trovavano ad affrontare nei loro tentativi di penetrare il mercato cinese era la scarsa conoscenza della geografia fisica, umana ed economica della Cina. I gesuiti avevano compiuto sforzi notevoli per diffondere in Europa notizie su questo immenso, potentissimo e ricchissimo Impero, ma si era trattato quasi sempre di diari di viaggio più che di vere e proprie compilazioni di carattere scientifico: Martino Martini fu il primo a redigere un atlante completo e aggiornato della Cina, una raccolta di testi e immagini che potessero illustrare in maniera eloquente quanto di meraviglioso si parava davanti a chi percorreva le strade di quel paese. Per ciascuna provincia l'autore presenta in primo luogo i confini e le caratteristiche generali, i nomi che la provincia ha assunto nelle varie epoche storiche, la popolazione ed eventualmente la sua indole ed i prodotti principali, ad esempio la seta del Zhejiang o il rabarbaro dello Shaanxi. Tale parte introduttiva è seguita dalla trattazione sistematica di ciascuna circoscrizione amministrativa in cui è diviso il governo della regione, secondo la tradizionale struttura piramidale cinese ed esattamente: provincia *Sheng*, città *Fu*, circondario *Zhou*, distretto *Xian*, municipio *Zhen*. Per ciascuna provincia, Martini presenta una trattazione separata di ciascuna città *Fu*, di cui ci fornisce dati circa i confini, l'origine storica del nome, i prodotti e le particolarità oroidografiche, nonché un elenco di tutti i circondari *Zhou* (marcati con un cerchio contenente un punto nero) e i distretti *Xian* di cui le città *Fu* sono eventualmente composte. In appendice alla XV provincia, lo Yunnan, si trova la breve trattazione di tre zone limitrofe ed esterne alla Cina, ma ad essa legate da profondi legami culturali e politici: il Liaodong - regione collocata a Nord-Est, corrispondente all'incirca all'odierna provincia cinese del Liaoning - la penisola di Corea, regno già da molti secoli sotto il protettorato cinese, e il regno del Giappone. In particolare Martini confuta la credenza che la Corea sia un'isola: "Se la Corea sia un'isola o terraferma, non tutti gli europei lo sanno con certezza, ma io non ho dubbi che è una penisola e che non si può in alcun modo circumnavigare (...)." L'*Atlas* si conclude con un Catalogo delle latitudini e delle longitudini di tutte le località indicate nella trattazione di ciascuna provincia. Si tratta di un elenco prezioso, non solo perché presenta in maniera sinottica tutte le località cinesi, divise per province e città, ma soprattutto perché fornisce la longitudine e la latitudine di tutte le località citate nel testo. Da notare l'innovazione portata da Martini alla rappresentazione geografica del mondo,

consistente nel disegnare il meridiano zero passante per Pechino. Se nella rappresentazione strettamente cartografica intendiamo scorgere il contributo della tradizione culturale e scientifica alla quale Martini si era formato in Europa, ci appare di assoluto rilievo sottolineare come Martini fece propria la grande tradizione cinese delle descrizioni geografiche, che includeva non solo gli aspetti più strettamente fisici, ma anche la geografia umana e sociale: nella fusione di questi due aspetti –rappresentazione cartografica di impianto e di rigore europeo e descrizione geografica di tradizione cinese– consiste il segreto dello straordinario successo dell'*Atlas* di Martini.

Dopo la rapidissima pubblicazione dell'*Atlas* ad Amsterdam a cura del noto editore Jean Blaeu nella seconda metà del 1655, l'opera fu ristampata in francese ed in olandese nel 1655, in tedesco nel 1656 e in spagnolo nel 1658-1659, ottenendo uno straordinario successo editoriale, maggiore di quello riscosso dalle mappe della Cina preparate da altri missionari.

L'atlante di Martini conservò il suo primato per quasi un secolo, sin quando, nel 1735, il gesuita francese Jean Baptiste Bourguignon d'Anville (1697-1782) pubblicò a l'Aia il *Nouvel Atlas de la Chine*, utilizzando l'atlante della Cina preparato a Pechino dai missionari occidentali, su ordine dell'imperatore Kangxi.²⁹ Ciononostante, l'*Atlas* di Martini continuò ad essere considerato come un punto di riferimento imprescindibile per la cartografia della Cina fino al XIX secolo.

c) Ferdinand Verbiest

A Ferdinand Verbiest (1623-1688) l'imperatore mancese Kangxi commissionò, per ragioni di natura militare e amministrativa, la confezione di un Mappamondo (*Kunyu quantu*). Nel 1674, il gesuita belga ne predispose tre esemplari, identici dal punto di vista geografico, ma diversi per formato, decorazioni (entro e fuori gli emisferi) e per talune descrizioni. L'esemplare di maggiori dimensioni è composto da otto fogli, in posizione verticale, dalle dimensioni di cm 53 e m 1,75 di altezza ciascuno, che formano un pannello che si estende in senso orizzontale. La Cina è posta al centro. In alto, da destra a sinistra si legge il titolo *k'ouên iû ts'iuên t'ou*, Carta geografica di tutto il globo terrestre - due ideogrammi a destra e due a sinistra - mentre entro sei cornici di forma ovale - tre in alto e tre in basso - sono poste sei descrizioni, che si collegano al centro e che trattano delle condizioni atmosferiche: venti, piogge, nuvole, correnti marine, flusso e riflusso dei mari, maree. Vi sono poi due fogli, uno per lato, divisi in otto formelle (quattro a destra e quattro a sinistra) con notizie sul clima, i poli, la forma della terra, la forza di gravità, i terremoti, i popoli e la fauna, i fiumi e le montagne. Dentro gli emisferi vi sono circa novanta descrizioni, che riguardano le caratteristiche dei popoli, dei luoghi, le distanze, disegni di animali, fra i quali il castoreo, la salamandra, il leone, lo struzzo, il tucano. Accanto all'America settentrionale è disegnato un grande veliero e più in basso tre imbarcazioni di dimensioni minori.

Il mappamondo in deposito presso la Biblioteca Marciana di Venezia è stampato su un foglio di carta di riso, incollato su una tela che misura m. 1,58 x cm 63,5 e diviso in tre parti. In alto è posta la descrizione della carta geografica in

²⁹ Masini, testo introduttivo *Tavole Novus Atlas Sinensis*.

lingua cinese; nella parte centrale l'emisfero orientale e in quella inferiore l'emisfero occidentale, con data e nome dell'autore, di cui si precisa la qualifica e il Paese di appartenenza.

La mappa di Verbiest è simile a quella di Ricci, come lui stesso ammette nella stampa xilografica del suo mappamondo conservato presso la Società Geografica Italiana.³⁰ A matita azzurra, sul verso, in lingua italiana e cinese è stato scritto: "planisfero di Matteo Ricci" e "*Li Madou kunyu quantu*". Sul recto del foglio, invece, si legge che la carta è basata sull'atlante che Nan Huai ren (=Ferdinand Verbiest) compose nel tredicesimo anno dell'imperatore Kangxi (che corrisponde al 1674). Le due carte si assomigliano, dal momento che rappresentano la terra tramite due semicerchi e presentano la Grande Muraglia, mentre si differenziano per la denominazione Mar Giallo (Ricci), che diventa Mare dei Grandi Qing nella carta di Verbiest.

Al fine di facilitare la leggibilità del mappamondo, Verbiest scrisse due volumi dal titolo "La descrizione della carta del mondo" o *k'ouënn iû t'ôu chouo* (oltre ad una loro riduzione in unico volume, con esclusione di notizie geografiche, ma il mantenimento dei disegni e delle descrizioni). Dal *k'ouënn iû t'ôu chouo* sono ricavati i testi esplicativi introdotti nella carta, al fine di agevolare chi si apprestava a consultare il mappamondo. Nella parte superiore del foglio (50 linee di ca., 33 ideogrammi per riga) si apprendono notizie di carattere generale sulla forma della terra ritenuta da taluni - informa l'autore - non di forma rotonda, ma con i poli sporgenti o rientranti di un grado. Il gesuita invita a non dare interpretazione letterale all'affermazione che la terra era piatta, dal momento che con detta espressione si voleva sottolinearne la stabilità e non la forma. A ciò fa seguito una distinzione fra globo terrestre e celeste; l'uno -il primo- completamente avvolto dal secondo; la descrizione del cerchio equinoziale e dei Tropici del Cancro e del Capricorno; la descrizione dei sei cerchi (tre nel globo celeste e tre in quello terrestre). Molte altre sono le informazioni, che spaziano dal clima alla durata del giorno e della notte nelle diverse zone, alla differenza fra i gradi terrestri e celesti. Dal testo si apprende inoltre che le terre emersero dall'acqua per forza celeste, mentre i continenti si differenziarono per causa terrestre. Cinque sono i continenti menzionati: Europa, Africa (detta Libia), Asia, America del nord e del sud, Oceania (detta Magellania) e con dovizia sono elencati i confini di ciascuno. Unici citati con non sufficiente precisione sono quelli dell'Oceania, sulla quale l'autore ammette che si possono fare solo congetture. Non mancano suggerimenti pratici come quello di colorare i confini per notarli con più facilità (come nel mappamondo imperiale), mentre è ammessa l'impossibilità di riportare nella premessa il nome di tutte le località. La sua grande padronanza in campo cartografico gli consente di proporre esempi per impraticarsi nell'individuazione sulla carta di una precisa località, con l'aggiunta di un excursus storico sull'evoluzione delle conoscenze in campo geografico e cartografico, breve, ma preciso, almeno per l'epoca.

Nella carta di Verbiest la California è erroneamente raffigurata come isola; l'America del sud ha un'estensione superiore a quella reale e la punta meridionale

³⁰ Società Geografica Italiana, 2001, p. 56.

del continente non è veritiera. Parimenti non è esatta la posizione della Muraglia cinese che sul mappamondo arriva al mare né è di dimensioni reali il deserto al suo interno. L'Italia ha una forma rozza e non si trovano le isole di Sicilia, Sardegna e Corsica, mentre la Nuova Zelanda compare come isola. Nella descrizione introduttiva il gesuita presenta anche eclissi solari e lunari, i calcoli per poterle prevedere e rammenta come solo da 200 anni esploratori europei avessero scoperto nuovi continenti e operato misurazioni tali da permettere di disegnare carte geografiche dettagliate e come spesso il nome dello scopritore fosse stato attribuito alle terre che aveva scoperto.

Esaminando i due emisferi si evidenzia come essi siano circondati da cerchi; nella parte interna si leggono i gradi (di dieci in dieci), dall'equatore fino ai poli, mentre all'esterno sono segnate le lunghezze di giorno e notte nella stagione estiva e invernale nei due emisferi e la durata del crepuscolo ai poli. Nella sezione superiore, di dieci in dieci, sono annotati i meridiani. Il meridiano 0 è supposto passare per Pechino (come in Martini; ciò sottintendeva che la Cina era al centro del mondo). Spesso località, fiumi, monti (disegnati con piccoli tratti), isole, mari (tratteggiati con linee ondulate e disegni di pesci e mostri marini) sono riportati col loro nome; indicata è anche la Grande Muraglia e il deserto di Gobi (sabbia rappresentata graficamente da molti puntini, simbolo mutuato da Aleni). Da notare infine sulla mappa 15 descrizioni di lunghezza diversa che danno notizie sui paesi rappresentati, sul clima, gli abitanti, i prodotti, gli usi ecc.

Astronomia e cosmogonia occidentale e orientale

Un'altra materia sulla quale i gesuiti non poterono esimersi dal mostrarsi competenti era l'astronomia che, in Cina, era considerata scienza di Stato e di conseguenza era soggetta a condizioni di semisegretezza. Quali erano le conoscenze astronomiche in Cina e in Occidente nei secoli qui considerati?

Erroneamente Ricci ³¹ scriveva delle scarse conoscenze cinesi in campo astronomico, si mostrava stupito davanti "al puoco che sanno" e alle "cose assurde" [in campo astronomico], come l'idea che "la terra è piatta ed il sole poco più grande del fondo di una botte" o che "il cielo è vacuo e le stelle si muovono nel vacuo"; raccontava che in Cina ignoravano le vere dimensioni degli astri e ricorrevano a strane credenze per spiegare fenomeni naturali come le eclissi. In proposito – diceva – vi era la convinzione che il sole veniva mangiato da un drago e per questo scompariva; da qui l'usanza di percuotere strumenti di bronzo e tamburi, per spaventare e scacciare il drago.³²

Cinese, peraltro, risulta essere la prima testimonianza scritta riguardante un'eclissi di sole, datata 1000 anni a.C. e ritrovata su un frammento di osso animale usato per gli oracoli, come pure la più antica rilevazione delle macchie solari. Al IV sec. risaliva la descrizione cosmologica cinese che considerava l'universo infinito, illimitato e vuoto e parlava di corpi celesti galleggianti nel vuoto dell'universo.

³¹ Fontana, 2005, p. 140.

³² Lettera di Matteo Ricci "A Gironimo Costa, Nanjiang, 28 ottobre 1595", p. 69, Centro Studi Ricciani, 1985.

In Cina come in Occidente, per osservare il cielo, era usata la sfera armillare, formata da anelli concentrici, che rappresentavano i cerchi massimi della volta celeste e permetteva di osservare le stelle e di stabilirne le coordinate, servendosi di scale graduate poste sopra uno degli anelli, usato come riferimento. La differenza fra le armille occidentali e quelle cinesi stava nell'anello scelto quale riferimento per calcolare la posizione degli astri: per gli europei era l'eclittica, per i cinesi l'equatore. Gli strumenti astronomici dell'Osservatorio di Pechino impressionarono fortemente Ricci per la loro pregevole fattura e per l'avanzamento della tecnica.

Allorché il gesuita trovò la causa dell'imprecisione degli strumenti (erano stati tarati sulla latitudine di Nanchino e non di Pechino) e ne informò gli astronomi dell'Osservatorio, la sua fama di erudito crebbe a dismisura e subito l'imperatore lo incaricò di correggere il calendario cinese. In Cina, il calendario aveva un'enorme importanza: era il sovrano che presiedeva i riti imperiali dedicati al cielo ed a lui spettava di presentare ai sudditi il calendario, fondamentale per le implicazioni civili, religiose e politiche. In quegli anni "gli errori del calendario venivano sempre più chiaramente palesandosi, insidiavano l'adesione popolare all'autorità imperiale, che ne garantiva l'esattezza per i momenti delle più importanti cerimonie civili e per la regolamentazione delle fasi dell'attività lavorativa, in special modo di quella agraria, oltre che per la determinazione dei giorni 'fausti' e di quelli 'infausti' dell'anno, che molto influenzavano i comportamenti tanto individuali quanto collettivi. Da rilevarne ... anche ... il carattere di 'strumento politico di rilevanza internazionale' ... 'quei popoli che accettavano il calendario cinese erano considerati come tributari della Cina, mentre quelli che lo rifiutavano erano ritenuti ribelli'.³³ Del resto anche la storia della riforma gregoriana del calendario giuliano in Occidente (1582) dimostra la valenza altamente politica di ogni calendario e di ogni operazione di riforma del medesimo.

Ricci era però consapevole dei suoi limiti in campo astronomico e pertanto inviò pressanti richieste a Roma, affinché fosse inviato in Cina uno specialista in materia, così da poter soddisfare le aspettative imperiali inerenti la riforma del calendario, particolarmente complicato essendo contemporaneamente lunare e solare: "dico poi che, se qua venisse questo matematico che dissi, potessimo voltare le nostre tavole in lettera sinica, il che farò io assai facilmente, e pigliar l'assunto di emendare l'anno che ci darebbe grande reputazione, aprirebbe più questa entrata nella Cina e staressimo più fissa e liberamente".³⁴

L'opportunità per i missionari di confrontarsi sul campo con gli astronomi imperiali si presentò nel giugno del 1629, allorché fu chiesto agli esperti astronomi cinesi, maomettani ed europei di preventivare per iscritto la durata dell'eclissi prevista per il giorno 21 giugno di quell'anno. A corte fu preso atto della precisione della previsione fatta dai gesuiti e nel settembre, con decreto imperiale, i missionari furono incaricati di correggere il calendario, la cui riforma era ferma da 350 anni. Il

³³ Shih, 1987, pp. 100 e ss.

³⁴ D'Elia, 1947, p. 5; Ricci, 1605, pp. 284-285.

lavoro fu completato nel febbraio del 1634 grazie alla collaborazione dei gesuiti: Nicolò Longobardo, successore di Ricci, Adam Schall von Bell, primo Direttore occidentale dell'Osservatorio di Pechino, Giacomo Rho, Giovanni Schreck, Manuel Diaz. Nello stesso anno, assieme al calendario preparato secondo il metodo occidentale, i gesuiti presentarono all'imperatore "un calendario dei pianeti, contenente il loro movimento e l'aspetto delle loro posizioni per tutti i giorni dell'anno".³⁵ Quale ulteriore omaggio presentarono un telescopio, la cui natura e modalità d'uso erano spiegate da un memoriale.

I letterati della fine della dinastia Ming usavano riunire sotto la voce "studi celesti" o "studi occidentali" argomenti di genere differente: morale, filosofia, scienza, commistione imputabile agli stessi gesuiti che utilizzavano argomenti scientifici per introdurre l'insegnamento religioso. "Mentre i gesuiti volevano rinforzare l'autorità della religione attraverso il prestigio delle scienze europee, i cinesi rifiutarono la religione e conservarono le scienze".³⁶ Rimaneva dunque molto elevata l'autorevolezza degli studiosi europei in campo scientifico e tecnico, proprio per i risultati e le evidenze empiriche che riuscivano a produrre. Ciò tuttavia accresceva anche la credibilità del loro sapere umanistico, di qui il confronto e lo scambio in campo letterario e filosofico, che nella concezione rinascimentale era complementare a quello scientifico.

Conclusione

La risposta alle domande iniziali di questo saggio –quali le ragioni del successo e dell'incorporazione delle conoscenze tecniche e scientifiche europee nel sistema dei saperi cinese– e la seconda –le ragioni del fortunato incontro culturale tra missionari europei e letterati cinesi– va ricercata nell'importanza attribuita tanto dai cinesi che dai gesuiti al sapere tecnico scientifico, come pure nella genialità del metodo dell'adattamento escogitato da Alessandro Valignano.

Questa vicenda di scambio culturale di elevata qualità nelle sue forme e nei suoi contenuti durato oltre un secolo, costituisce un esempio della capacità di dialogo interculturale di cui sono stati artefici quei protagonisti. Riguardato per secoli un po' distrattamente, quel dialogo assume nei nostri tempi un valore paradigmatico. Ne è testimonianza la letteratura contemporanea che riutilizza in chiave moderna quella metodologia a fronte delle ipotesi sulla ineluttabilità dei malintesi e delle incomprensioni fra culture.³⁷

BIBLIOGRAFIA

- BOLOGNANI, Bonifacio, *L'Europa scopre il volto della Cina*, Trento, Biblioteca PP. Francescani – Museo Tridentino di Scienze Naturali, 1978
BOTERO, Giovanni, *Le relazioni universali di Giovanni Botero Senese divise in tre parti*, Vicenza, Giorgio Greco, 1595

³⁵ D'Elia, 1943, pp. 81-106.

³⁶ Gernet, 1984, pp. 66-68.

³⁷ Per riferirci solo ad alcuni saggi recentemente pubblicati, annoveriamo V. Volpi, R. Pisu e F. Sisci.

- CENTRO STUDI RICCIANI, *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, Macerata, Centro Studi Ricciani, 1982
- CENTRO STUDI RICCIANI, *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, Macerata, Centro Studi Ricciani, 1984
- D'ELIA, Pasquale, *Il P. Alessandro Valignano (1539-1606)*, in *I Grandi missionari*, seconda serie, Roma, 1940
- D'ELIA, Pasquale, *Il contributo dei missionari cattolici alla scambievole conoscenza della Cina e dell'Europa*, Roma, 1943
- D'ELIA, Pasquale, *Galileo in Cina*, Anacleto Gregoriana, Roma, 1947
- D'ELIA, Pasquale, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, Appendice II, Iscrizione lapidaria in onore di Matteo Ricci (Pechino, 29 marzo 1615)*, Roma, Libr. dello Stato, 1942-1949
- DE ESCALANTE, Bernardino, *Discurso de la navegaciòn que los Portugueses hazen a los reinos y provincias del oriente y de la noticia que se tiene de las grandezas del reino de la China*, Siviglia, Universidad de Cantabria, 1991
- FONTANA, Michela, *Matteo Ricci, un gesuita alla Corte dei Ming*, Milano, Mondadori, 2005
- GERNET, Jacques, *Cina e Cristianesimo*, Casale Monferrato, Marietti, 1984
- GONZALEZ DE MENDOZA, Juan, *Historia del Gran Reino de la China*, Roma, Vincentio Accolti, 1585
- IANNACCONE, Isaia, *Le Marche e l'Oriente*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, Macerata 23-26 ottobre 1996, Roma, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1998
- LENTINI, Orlando, *Pensare il mondo*, Milano, Franco Angeli, 2005
- LENTINI, Orlando, *Saperi sociali, ricerca sociale 1500-2000*, Milano, Franco Angeli, 2003
- LOYOLA, Ignazio, *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, Milano, BUR, 2002
- LUCA, Augusto, *Alessandro Valignano. La missione come dialogo con i popoli e le culture*, Bologna, EMI, 2005
- MANGANI, Giorgio, *Misurare, calcolare, pregare. Il mappamondo ricciano come strumento meditativo*, in *Padre Matteo Ricci. L'Europa alla corte dei Ming*, Milano, Mazzotta, 2003
- MARTINI, Martino, *Novus Atlas Sinensis, Opera Omnia*, vol. III, Trento, Università degli Studi di Trento, 2002
- MARTINI, Martino, *Tavole Novus Atlas Sinensis, Opera Omnia*, Trento, Università degli Studi di Trento, 2003
- MIGNINI, Filippo, *Matteo Ricci Lettere*, Macerata, Quodlibet, 2001
- NEEDHAM, Joseph, *Scienza e civiltà in Cina*, Torino, Einaudi, 1981
- PANTOJA, Diego, *Sette vittorie*, PCLC, VIII, nota 2 in *Iscrizione lapidaria in onore di Matteo Ricci*, Pechino, 1615
- PISU, Renata, *Cina, il drago rampante*, Cles, Sperling & Kupfer Editori, 2006.
- RICCI, Matteo, *Al P. Girolamo Costa S.I.*, Nanchang, 15 ottobre 1596
- RICCI, Matteo, *Lettere del manoscritto maceratese*, Macerata, Centro Studi Ricciani, 1985
- RICCI, Matteo, *Lettera di Matteo Ricci a p. Joao Alvares*, Pechino 12 maggio 1605, OS II

- SABATTINI, Mario e SANTANGELO, Paolo *Storia della Cina*, Roma, Bari, Laterza, 1996
- SHIH, Joseph, *"I Gesuiti in Cina nei secoli XVI-XVIII"*, in L. Lanciotti (a cura di), *Venezia e l'Oriente*, Firenze, Olschki, 1987
- SISCI, Francesco, *Chi ha paura della Cina*, Milano, Ponte delle Grazie, 2006
- SOCIETÀ GEOGRAFICA ITALIANA, *Carte di riso*, Roma, S.G.I., 2001
- TROZZI, Nicola, *Alessandro Valignani (1539-1606)*, Lanciano, Barabba, 2006
- VALIGNANO, Alexandro, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, in *Storia e Letteratura*, Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1946
- VARESCHI, Severino, *Martino Martini S.J. (1614-1661). Un'avventura geografica, culturale, missionaria*, in Progetto SPART, Trento, P.A.T., 1996
- VOLPI, Vittorio, *Marketing Mission*, Milano, Libri Scheiwiller, 2005
- VOLPI, Vittorio, *Il Visitatore*, Casale Monferrato, Piemme, 2004

IKKYŪ SŌJUN E LO ZEN DEL “SOTTOBOSCO”

Virginia Sica

Se Ikkyū Sōjun (1394-1481) oggi potesse sfogliare lo *Ikkyū-san. Tonchi de nadakai zenshū no sō* (*Ikkyū-san. Il monaco della scuola zen noto per le trovate ingegnose*),¹ forse non condannerebbe l'immagine nazional-popolare che gli è stata riservata.

Nella linea grafica di questo *manga* didattico, distinguerebbe il percorso secolare compiuto da tanta espressione artistica con finalità umoristiche e canzonatorie (dai più semplici *suibokuga* di tardo Kamakura [1185-1333] agli *ehon* di periodo Edo [1603-1867]); sorrirebbe del tratto surreale ascritto agli eventi della sua vita, per quanto fossero connotati di eccentricità già nello *Ikkyū Ōshō nenpu* (*Cronache del Reverendo Ikkyū*) e nella sua antologia poetica *Kyōunshū* (*Raccolta di Nuvola Pazza*); forse gradirebbe anche che i più giovani fra i giapponesi sappiano del presunto amore illegittimo fra sua madre Yo no Tsubone e l'imperatore Gokomatsu (r. 1393-1412),² lui che all'amore riservò tanti versi vibranti di passione, destinati alla propria compagna Mori. E giacché si conosce la sua continua pulsione a sfuggire ai doveri istituzionali, possiamo spingerci a supporre che approverebbe questa narrazione che lo vuole girovago maestro di saggezza piuttosto che Reverendo Abate del Daitokuji, sede monastica difficile, intorno a cui gravitavano troppi interessi commerciali e politici, nonostante si fosse in parte sottratta alle morse istituzionali della gerarchia dei *Gozan jissatsu*.

Tuttavia, questo ritratto a fumetti, in bilico fra la testimonianza storica e la saga popolare nel narrato come nel linguaggio, non sorprenderebbe il Maestro, perché esso ritrova le sue origini in una tradizione orale stratificata già nel corso del XVI secolo e infine redatta nell'anno VIII dell'era Kanbun (1668) con il titolo *Ikkyūbanashi* (*Racconti su Ikkyū*), contenente quarantotto episodi ispirati alle vicende della sua vita. Da qui tutta una analoga produzione successiva che avrebbe registrato, a cavallo fra il XVIII e il XIX secolo, la circolazione di un *Kyōka mondō* (*Versi pazzi e mondō*)³ con illustrazioni; il più noto *Ikkyū shokoku monogatari zukai* (*Storie illustrate di racconti da varie provincie su Ikkyū*, cinque volumi, 1836); lo *Shūi* (*Spigolature*, tre volumi, 1844). Durante il periodo Meiji (1868-1912) grande popolarità avrebbe riscosso lo *Ikkyū shokoku monogatari* (*Storie da varie provincie su Ikkyū*), pubblicato in prima edizione nel 1886 con un innovativo procedimento di

¹ Hotta - Mikami - Kamata, 1984 [2004]

² Principe Motohito, figlio di Goen'yū (r. 1374-1382), fu centesimo imperatore del Giappone, succedendo dapprima nel 1382, all'età di sette anni, all'imperatore padre della linea dinastica del Nord poi, nel 1393, all'imperatore Gokameyama (r.1383-1392) della linea dinastica del Sud.

³ Lett. “domande e risposte”, di natura spesso paradossale, che intercorrono fra maestro e discepolo, i *mondō* sono integrati nel tirocinio *zen* per il raggiungimento dello stato di illuminazione. In linea generica si fa riferimento alla vasta antologia di casi menzionati nella tradizione letteraria del buddhismo *zen* ma va tenuto conto che, progressivamente, il termine ha acquisito in contesto popolare anche l'accezione di “botta e risposta” ingegnosa.

stampa a caratteri mobili importato dall'estero; ad esso avrebbero fatto seguito il *Tonchi kidan Ikkyū zenshi* (Il maestro zen Ikkyū delle storie di mistero e trovate ingegnose) della Tōkyōkōbundō, e lo *Ikkyū zenshi* (Il maestro zen Ikkyū) pubblicato dalla Tatsukawa bunko nel 1911.

Con il proposito di un recupero delle edizioni dal primo Edo al Meiji, nel 1993 lo Zen bunka kenkyūsho di Kyōto ha condotto un'apprezzabile operazione editoriale con *Ikkyūbanashi shūsei* (Raccolta di racconti su Ikkyū) a cura di Mihei Tatsuji. La collettanea include infatti:

- quattro volumi dello *Ikkyūbanashi*, come era stato edito da Ōsaka rōkashōrin
- tre volumi dello *Ikkyū Kantōbanashi* (Racconti del Kantō su Ikkyū), come edito da Kyōto Tsuruya Kiuemonban
- cinque volumi dello *Ikkyū shokoku monogatari*, come edito da Kyōto Kikuya Chōbeiban.

Il processo di adattamento di soggetti della tradizione o di personaggi storici ai bisogni della letteratura popolare o al contesto storico-politico non ha di certo investito il solo Ikkyū; basti ricordare gli analoghi casi di Momotarō e Mito Kōmon.⁴ Come nel loro caso, dopo la fine della II Guerra mondiale, in reazione all'autoritarismo che aveva contraddistinto gli ultimi decenni e nell'espressione di una coscienza più proiettata verso i valori dell'individualismo, anche Ikkyū avrebbe progressivamente mutato fattezze, trasformandosi nel narrato popolare in un piccino itinerante, dalla saggezza adulta, che redime le controversie del mondo con il diplomatico ricorso a trovate ingegnose.

Contestualmente, anche nell'ambito della letteratura colta, sarebbe stato acquisito il modello del saggio girovago, stavolta anziano, ma, non a caso, da un romanziere anticonformista come Ishikawa Jun (1899-1987) che con *Shura* (I demoni guerrieri, 1958) faceva di Ikkyū coprotagonista di un lungo racconto fantastico ispirato agli *Ōnin no ran* (i tumulti dell'era Ōnin [1467-1469] che si protrassero al 1477).

La maggior parte degli episodi presenti in queste narrazioni è frutto della fantasia popolare e della tradizione orale e non trova riscontri nel *Nenpu*, attribuito a Bokusai (Motsurin Jōtō, m.1492)⁵ ma anche, parzialmente, a Soshin Jōetsu (1444-1519), e redatto nel corso degli ultimi dieci anni di vita del loro maestro.⁶ Va tuttavia tenuto conto che il *Nenpu* risponde ad una tipologia letteraria con intenti apologetici, ed è quindi più attento a disegnare la formazione dottrinarina, il percorso spirituale ed intellettuale nonché gli atteggiamenti critici verso la

⁴ Per il processo di trasformazione della favola e del personaggio di Momotarō, vedasi Orsi, M.T. "Introduzione. I. Momotarō, il figlio della pesca" in Orsi, 1998, pp. VII-XII. Per Tokugawa Mitsukuni (1628-1700), noto come Mito Kōmon e trasformato nella saga popolare in una sorta di "magistrato" itinerante, vedasi Mastrangelo, 1987.

⁵ Bokusai fu allievo di Ikkyū dal 1452 e soggiornò presso il Daitokuji in qualità di esperto di pittura ad inchiostro, in particolare nella tecnica di *haboku* ("inchiostro spezzato"), che prevede una pennellatura molto intinta ed un'applicazione del colore veloce e spontanea. Uno di tali esemplari è costituito da un suo *sansui zu* ("dipinto di monti e acque") conservato nello Shinjuan del Daitokuji.

⁶ Cfr. Nishimura, 2006, p. 27. Non tutti gli studiosi riportano la seconda attribuzione, e il periodo di stesura risulta incerto. Per la Arntzen, il *Nenpu* fu redatto dal solo Bokusai poco dopo la morte del maestro. Cfr. Arntzen, 1986, p. 10.

corruzione del buddhismo, che non le intemperanze di vita del monaco e le sue frequentazioni disinibite.

Il *Nenpu* riporta che Ikkyū nasce il primo giorno del primo mese del primo anno dell'era Ōei (1394) e che gli viene posto nome Sengikumarū.

In quello stesso anno Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408) lascia la carica di III Seii-taishōgun (Generalissimo) della casata al figlio Yoshimochi (1386-1428), prendendo per sé quella di Dajōdaijin (Primo Ministro). L'anno successivo il III shōgun si ritira presso il Kitayamaden (o Kitayamada), vestendo i paramenti da abate (nonostante la tonsura solo formale) con il nome religioso di Tenzan Dōgi.⁷

Si è da troppo poco tempo concluso, grazie alla sua azione diplomatica, il periodo scissionista del Nanbokuchō (1336-1392). Gokomatsu appartiene alla linea dinastica settentrionale; la sua amata è una Fujiwara, figlia di un Nanchō kōkan (dignitario di quella meridionale). Il *Nenpu* conferma che alcune voci di corte vogliono che sia pronta ad uccidere l'imperatore, che nasconda nelle maniche del kimono un pugnale e che, nonostante lo status nobiliare e benché sia ufficialmente al servizio dell'imperatore, preferisca scappare, per mettere in salvo il figlio di cui è in attesa, sebbene altre voci vogliano che sia messa al bando dalla corte. Comunque stiano le cose, ella ripara presso una casa rurale di Sagano, nei pressi di Kyōto, assumendo un'identità contadina.

La discendenza imperiale di Ikkyū sembra essere storicamente confermata dal *Kazunagakyōki* (*Cronache del Signore Kazunaga*), un diario di tal Sugawara Kazunaga, il cui manoscritto è conservato presso il Naikaku Bunko. Kazunaga, in qualità di maestro di arti letterarie del principe Katsuhito (poi imperatore Gokashiwabara, r. 1500-1526) riporta in data 1 agosto 1494 che “Ikkyū è figlio illegittimo dell'Imperatore in ritiro Gokomatsu ma è cosa ignota a chiunque”.⁸

Ikkyū sarebbe dunque nato in una casa contadina; la leggenda vorrà poi che, appena venuto alla luce, avesse l'aspetto di un *ryūhōō* (un essere a metà fra il dragone e la fenice) e che fosse allevato da una domestica che il bambino chiamava Okuro, perché di pelle olivastra.

La prima istruzione gli viene fornita presso lo Ankokuji⁹ di Kyōto, in cui entra come *kobōzu* (chierico bambino) nel 1399 a sei anni con il nome monastico di Shūken (fig. 1), dove subito spicca sia per le grandi capacità negli studi dottrinari e nella pratica religiosa che per la versatilità nel comporre versi. Passato al Kenninji di Kyōto verso i tredici anni, si distingue a tal punto per sensibilità musicale e creatività poetica da spingere i confratelli a recitare alcune sue composizioni.¹⁰

All'età di diciassette anni, insoddisfatto dal fasto con cui viene gestito il

⁷ Secondo Nishimura, Tenzan Dōyū. Cfr. Nishimura, 2006, p. 41.

⁸ *Ibidem*, p. 42.

⁹ Nel 1337 Musō Soseki (Musō Kokushi, 1275-1351) aveva presentato richiesta ad Ashikaga Tadayoshi (1307-1352), che assisteva suo fratello Takauji (1305-1358) nelle funzioni di shōgun, affinché in ogni provincia del Giappone venissero edificati (ex novo o commutati dagli antichi *ujidera*) gli *ankokuji*, “templi del Paese pacificato”, in onore dei guerrieri caduti durante la *Kenmu chūkō* (Restaurazione dell'era Kenmu, 1334-1336). La richiesta avviava il processo di capillarizzazione del ramo Rinzaï dello zen su tutto il territorio, conclusosi con la riforma del 1341 (v. n. 16).

¹⁰ Nishimura, 2006, pp. 50-51.

monastero, decide di trasferirsi al Saikonjii, una delle sedi più povere nell'area di Kyōtō, dove svolge umili mansioni quotidiane e si sostenta con la questua. Al Saikonji suo maestro è Ken'ō (m. 1414) che, stando alle testimonianze scritte, ha a tal punto in dispregio il formalismo ecclesiastico da non possedere un *inka* (il sigillo di trasmissione ufficiale del magistero dottrinario) da consegnare al discepolo. Ikkyū non ha ventun'anni quando il maestro muore. Una tradizione popolare ha poi voluto che il ragazzo, colto dalla disperazione, avesse tentato di suicidarsi annegandosi nel lago Biwa, che la madre, sognato l'avvenimento, inviasse Okuro alla sua ricerca e che la balia lo avesse fermato in tempo. Sembrerebbe, invece, che il gesto abbia rappresentato una prova di fede assoluta in Kannon, cui era devotissimo, dopo aver trascorso sette interi giorni innanzi ad una statua della divinità, presso lo Ishiyamadera.¹¹

Alla ricerca di un nuovo maestro, nel 1415 il giovane monaco chiede di essere accolto da Kasō Sōdon (1352-1428) presso il Daitokuji. Nel solco della più antica tradizione letteraria ed iconografica della scuola *zen*, risalente fino alle origini con l'episodio di Bodhidharma (VI sec.) e del longevo II Patriarca Huike (Shen Guang, giapp. Eka, ca. 487-ca. 593),¹² Kasō inizialmente rifiuta il colloquio per interi giorni, abbandonando l'adepto agli stenti fuori del *sanmon* del tempio, ma poi deve giungere a più miti consigli perché, risoltosi a convocare il giovane, lo annovera fra i propri discepoli, lo accoglie presso lo Shōzuian di Katadamura (dove egli stesso vive nonostante l'incarico di abate del Daitokuji, poco distante) e, tre anni dopo, gli attribuisce il nome definitivo di Ikkyū Sōjun.

Si dice che Ikkyū dormisse all'aperto, sul fondo di una barchetta ormeggiata sulle sponde del Biwako (fig. 2). E' in una circostanza analoga che il *Nenpu* vuole che sperimentasse il *satori*, il 20 maggio del 1420, alla visione dei corvi gracchianti stagliati sul disco del sole nascente (fig. 3). Kasō decide dunque di conferirgli lo *inka* ma Ikkyū, sentendosi affine allo stile di Ken'ō, getta nel fuoco il documento, coerente con quello che sarebbe poi stato un suo principio: "la via ineffabile del Buddha non è trasmissibile" (*Busso fuden no myōdō*) giacché non trasmissibile è l'essenza del Buddha (*Hotokegokoro*);¹³ poi, secondo la tradizione, decide di andare ramingo per il Paese. Lo si rivedrà nel 1422 alle funzioni per il XXX anniversario della morte di Gengai (maestro di Kasō), dove suscita scandalo presentandosi in vesti stracciate e non pulitissime. Sappiamo che Ikkyū resta più o meno stabile presso Kasō; è dunque da supporre che continue e protratte incursioni presso la capitale o altri centri abitati raggiunti per la questua abbiano anticipato di molto il mito del monaco itinerante, un destino che lo accompagnerà poi durante i periodi di guerra. Il tema del vagabondaggio è corroborato anche da tanta parte della sua produzione poetica e Ikkyū fu di certo poco stanziale, ma non nella misura in cui la tradizione ce lo consegna.

Secondo il *Nenpu*, solo in età adulta Ikkyū viene a conoscenza della propria discendenza regale. Da quel momento avrebbe più volte incontrato il padre, la

¹¹ Il tempio, situato ad Ōmi, appartiene alla scuola *shingon* ed è uno dei trentatré templi dedicati alla dea.

¹² Cfr. *Jingde chuandeng lu* in *Taishō Shinshū Daizōkyō*, 1924-34, *juan* III, p. 219b.

¹³ Nishimura, 2006, pp. 19-20.

prima all'età di trentatré anni, nel 1427. La stessa fonte sostiene che fosse Ikkyū stesso, alla morte prematura e senza eredi dell'imperatore Shōkō (r. 1412-1428, figlio legittimo di Gokomatsu in ritiro dalla carica imperiale e, quindi, proprio fratello naturale) a suggerire come successore il nome di Fushimi no Miya Hikohitoyō, divenuto poi imperatore Gohanazono (r. 1429-1464).

Nel 1432, Gokomatsu, consapevole dell'approssimarsi della morte, convoca il figlio Ikkyū presso il proprio capezzale, per ascoltare un'ultima lezione dottrina *zen*. Il *Nenpu* riporta che, al termine, l'imperatore assume un'espressione di contentezza ed ordina ai propri servitori di condurre una scatola laccata in oro, da cui estrae inchiostro e carta che dona al figlio. In contrasto con lo stile di vita al limite della povertà, Ikkyū non abbandonerà mai questi doni, portandoli sempre con sé.¹⁴

Hanno inizio gli anni destinati ad una critica feroce mossa alla corruzione del clero buddhista in generale, alla gestione del Daitokuji in particolare, nella persona dell'ex confratello Yōsō Sōi (1376-1458) che, alla morte del comune maestro Kasō, nel 1428 si era trasferito presso il nucleo centrale del monastero e ne era divenuto sommo abate.

La disapprovazione di Ikkyū si manifesterebbe già nel 1435, camminando per Sakai armato di una spada di legno: un finto *bushi* con una finta *katana*, per denunciare le falsità che si annidavano nell'ambiente monastico. Non sembrerebbe trattarsi di diceria popolare perché presso il Nara Kokuritsu Hakubutsukan è conservato un *isuzō* (ritratto con figura assisa su sedia) a colori su *kakemono* in seta che lo raffigura in una posizione poco convenzionale ma in vesti formali, il volto giovanile, al fianco una lunga spada, che sostituisce il bastone comunemente integrato in questo tipo di ritrattistica (fig.4).¹⁵

Dal punto di vista di Ikkyū, Yōsō è la personificazione del dilagante degrado della chiesa. Infatti, il Daitokuji fino ad allora aveva conservato una tradizione di sobria disciplina e fama di luogo strettamente conventuale e, nel complesso sistema *Gozan jissatsu*,¹⁶ rivestiva un ruolo atipico.

In principio il luogo era stato l'austero romitaggio di Shūhō Myōchō (Daitō Kokushi, 1282-1337), eretto nel 1315 a Murasakino, a nord-ovest di Kyōto, con il

¹⁴ Nishimura, 2006, p. 45

¹⁵ Di questo ritratto esiste una versione identica nella postura, nel vestiario e nei colori, ma le fattezze del volto denotano un uomo di mezza età, con gli stessi tratti somatici ascritti ad Ikkyū dalla ritrattistica attribuita a Bokusai. V. Kurita, 2005, p. 269.

¹⁶ Ispirata al modello cinese Sung (960-1279) dei *Wushan*, la gerarchia giapponese dei Cinque monti e dei Dieci templi, a partire dal 1341, per intervento congiunto di Ashikaga Tadayoshi e Musō Soseki contemplò cinque gradi istituzionali a cui aderivano, a rotazione e secondo le volontà politiche, i maggiori complessi monastici appartenenti al ramo Rinzaï. Ogni grado era condiviso da due sedi monastiche, l'una a Kyōto, l'altra a Kamakura; su tutte sovrintendeva un sesto grado, titolato *Jun Gozan* (*Gozan* associato). Loro emanazioni sparse sul territorio erano i *jissatsu* (alcuni commutati dagli *ankokuji* dichiarati nel 1337) e gli *shozan* (Molti monti). In teoria, il principio regolamentare era quello del *jippō satsu*, che escludeva il riconoscimento di *Gozan* ai luoghi conventuali conosciuti come *tsuchien* (sedi destinate ai soli membri di un'esclusiva linea dottrina patriarcale). Tuttavia la norma finì con il conoscere numerose eccezioni, come nei casi del Tōfukuji di Kyōto per volere di Godaigo (r. 1318-1339), delle vicissitudini del Daitokuji, del Tenryūji e del Sōkokuji.

nome di Daitokuan. Ampliato negli anni, era divenuto caro agli imperatori Hanazono (r.1308-1318) e Godaigo cosicché, fra il 1324 ed il 1327, era stato destinato a sede conventuale con la progressiva costruzione dello *hattō* (Sala della Legge [*dharmā*]) e delle varie strutture cenobitiche. Per brevissimo tempo il Daitokuji aveva ricoperto la carica di *Jun Gozan* insieme con il Nanzenji, sostituendo il Kenchōji e lo Engakuji alla testa dell'istituzione, con l'accredito da parte di Godaigo di terre nel Kantō e nelle provincie di Hyōgo e Wakayama e l'imposizione che tutti gli abati dovessero appartenere alla linea patriarcale di Daitō. Quando, nel 1341, si era provveduto ad un'ennesima riclassificazione delle sedi Rinzai, il Daitokuji aveva subito l'espulsione dai ranghi per le strette relazioni con la linea dinastica di Godaigo e la sua natura di *tsuchien*; solo nel 1386 aveva potuto essere reintegrato, e solo come IX dei *jissatsu*. Nel 1391 però il monastero, volendo riacquisire le proprie caratteristiche di sede strettamente conventuale, aveva presentato formale richiesta di estromissione dai ranghi, scegliendo di essere integrato nella classificazione dei *Rinka no zenji*, le "sedi zen del sottobosco".¹⁷

In contrasto con la spartana tradizione della sede, Yōsō aveva sin da subito mostrato un'inclinazione alla politica e, forte di una propensione agli affari, si era dedicato all'ampliamento delle proprietà e delle attività commerciali del monastero. Nei soli primi due anni di incarico come abate, si era garantito il supporto della *buke* e della *kuge* di Kyōto nonché le sponsorizzazioni dei mercanti di Sakai. Questo gli aveva consentito il risanamento delle finanze dell'abbazia, soggiacendo tuttavia ai giochi politici ed alla corruzione.¹⁸

In tal senso, Yōsō non si discostava affatto da uno *status quo* che coinvolgeva, all'epoca, tutte le maggiori sedi Rinzai della capitale e di Kamakura e che dava priorità alle valenze economiche più che a quelle dottrinarie e scolastiche.

Il compimento della complessa gerarchia *Gozan* (che affondava le radici nel periodo di patrocinio concesso da Hōjō Masako [1157-1225] alle prime sedi ove si praticasse la meditazione come disciplina), aveva impegnato quasi un secolo dalla riforma del 1341 ma, alla metà del XV secolo, l'istituzione poteva dirsi ultimata, con 46 *jissatsu* e 250 sedi *shozan* nell'intero Giappone.¹⁹

E' implicito che ogni sede dovesse garantirsi un decoroso mantenimento. D'altro canto, appare evidente dagli stessi regolamenti, emanati dal *bakufu* per controllare il funzionamento dell'istituzione, che il numero di monaci ammessi a far parte di una sede conventuale dovesse essere proporzionale alle rendite; e, a giudicare dalle unità di monaci residenti, si può supporre quali dovessero essere tali rendite.

Nei bilanci economici dei *Gozan*, inoltre, vanno considerate le voci di spesa

¹⁷ *Rinka* (o anche *ringe*) e *Sōrin* ("bosco") furono le due principali classificazioni di status dello *zenshū* dopo il periodo Kamakura. Come *Sōrin* erano incluse le sedi *Gozan* e, in generale, la maggior parte delle istituzioni della scuola Rinzai, nonché le sedi della scuola Sōtō della linea Wanshi. Le sedi *Sōrin* furono maggiormente patrocinate dalle classi governanti, quelle *Rinka* finirono con il coincidere con le sedi provinciali. Insieme con il Daitokuji, fecero parte del *Rinka* anche lo Eiheiji del Sōtō ed il Myōshinji del Rinzaï.

¹⁸ Kurita, 2005, p. 238.

¹⁹ Collcutt, 1981, pp. 82, 106-115

legate alle attività dei cenacoli culturali che li animavano, che contemplavano studio e ricerca negli ambiti della poesia, della letteratura dottrina, della pittura e calligrafia, dello sviluppo editoriale (da cui le *Gozanban*, le “edizioni dei Cinque Monti”), delle arti e degli artigianati connessi al tè, fino all’architettura culturale e ad ogni tecnologia idraulica e botanica di supporto alle arti paesaggistiche.

Questo scenario doveva implicare, per le arti pittoriche e calligrafiche, la disponibilità di raffinatissime carte operate, supporti laccati ed ornamenti in seta, preziosi pennelli di vario materiale, innumerevoli varietà di inchiostri che da soli definivano scuole e stili. Parimenti, per le arti del tè, doveva essere necessaria un’intera rete logistica per la coltivazione e distribuzione delle molte qualità di tè pregiati, nonché per il mercato di materiali ed oggetti collaterali all’arte del *cha no yu*, dagli accessori in ferro a quelli in bambù. Molto sappiamo sulle creazioni ceramiche di grandi maestri del tè; ma è logico pensare che vi fosse tutta una produzione di minore livello artistico che avesse anche funzioni sperimentali di impasti, colori e forme, necessari poi ai maestri per le loro creazioni. Lo stesso dicasi per la tanto celebrata arte dei giardini, che necessitava di consulenze tecniche e maestranze specializzate.

L’economia sempre in attivo di certo era basata sui diritti delle proprietà fondiarie, sull’attività di prestito ad interesse (di cui i *Gozan* erano fra le istituzioni maggiori e più efficienti) e sulle commissioni liturgiche. Tuttavia, qualunque arte abbia reso celebre i secoli XIV e XV, ci fa supporre attività collaterali a quelle di controllo ed amministrazione della terra, di gestione dei lasciti dei ricchi patroni e di credito finanziario finora riconosciute. In genere, nel panorama degli studi sulle *za* di periodo Ashikaga (1338-1573),²⁰ si fa menzione di attività connesse a beni di prima necessità, ma v’è da ipotizzare che gli amministratori dei *Gozan* si servissero e favorissero la nascita di corporazioni specializzate nella produzione di beni e servizi specifici, fondamentali per facilitare lo studio e la promozione delle arti.

Non che Ikkyū, egli stesso cultore delle arti letterarie, contestasse lo spirito artistico e la ricerca che ad esso sottendeva, ma tali attività dovevano avere inevitabilmente trasformato le sedi Rinzaï in vere imprenditorie, che procedevano a ritmi di mercato e con il coinvolgimento di centinaia di maestranze; atmosfere ben diverse da quelle presumibili per una ricerca interiore.

Altra questione spinosa era il fasto in cui i *Gozan* vivevano, volenti o nolenti, data la continua presenza di personaggi dell’aristocrazia presso le loro sedi, che implicava spese di soggiorno, doni, vitto esclusivo. A ciò andavano aggiunti i costi di allestimento per funzioni e cerimoniali religiosi che, sempre per la presenza di personalità eminenti, degeneravano in gare di sfarzo. Nella stessa biografia di Ikkyū viene riportato un caso

²⁰ Si sa che sin dal primo Ashikaga si registrano *za* intorno a templi e santuari, che, grazie ad una tassa, potevano assicurarsi una piccola circolazione commerciale all’ombra delle istituzioni protettrici. Nel corso del XVI secolo (in particolare nella zona del Kinai) si assiste alla formazione di comunità di villaggio non agricole ma caratterizzate da una specializzazione del lavoro e garanti di un commercio interprovinciale, fiorenti presso i nuclei dei templi e santuari. A prescindere dalla loro mutata configurazione giuridica e giurisdizionale, tali comunità potrebbero essere riflesso delle *za* del primo Ashikaga.

analogo, in occasione del XIII anniversario della morte del maestro Kasō (1440). Ikkyū è stato invitato a presenziare e per l'occorrenza si intende conferirgli la carica di abate del Nyoian, un sottotempio del Daitokuji. Il *Nenpu* registra che, sconcertato dal lusso ostentato, Ikkyū rifiuta l'incarico, abbandonando la sede monastica entro dieci giorni.

題 畫
山 寺 長 松 風 颯 颯
水 亭 脩 竹 雨 瀟 瀟
利 名 路 斷 無 人 渡
閑 看 梅 楊 濁 木 橋

TITOLO DI UN DIPINTO

*Il vento sibila fra gli alti pini del monastero montano
La pioggia incessante cade sui bambù del padiglione sull'acqua
Il sentiero di ricchezza e fama si interrompe, nessuno più lo percorre
Dal ponte in rovina guardo quietamente il pruno e il salice*²¹

A peggiorare le cose nei rapporti fra Ikkyū e i vertici monastici in generale e il Daitokuji in particolare, si iscrive anche la *querelle* di natura politica, relativa agli incarichi dei priori delle abbazie e delle loro emanazioni, il che implicava spesso la compravendita degli *inka*, di cui Yōsō era attento mediatore.²²

E' il caso della nomina ad abate per il Myōshinji. All'interno della comunità del Daitokuji si erano create due fazioni, l'una favorevole l'altra contraria all'investitura di Nippō Sōshun (1368-1448). La situazione degenera quando alcuni fra gli oppositori sono posti agli arresti e l'azione mediatrice di Ikkyū non sortisce gli effetti sperati.²³ Così, nel 1447, Ikkyū si ritira sullo Yuzurihayama, in un modesto romitaggio (divenuto poi lo Shidadera) messogli a disposizione da gente del luogo, manifestando l'intenzione di lasciarsi morire.

陋 居
目 前 境 界 似 吾 癯
地 老 天 荒 百 草 枯
三 月 春 風 沒 春 意
寒 雲 深 鎖 一 茅 廬

LA CASUPOLA

*Il paesaggio dinanzi a me ricorda il mio corpo macilento
La terra è vecchia, il cielo desolato, la vegetazione appassita
Il vento della terza luna dilegua il senso della primavera
Nuvole fredde si addensano, una solitaria casupola di canne*

²¹ Le composizioni poetiche di Ikkyū qui presentate in traduzione sono state selezionate da Yamagishi, 1966. Esse non appaiono nella selezione dal *Kyōunshū* a cura della Arntzen, 1984, cui si rimanda per una lettura in inglese fornita di testo a fronte.

²² Kurita, 2005, p. 238.

²³ Nishimura, 2006, p. 71.

Il *Nenpu* attribuisce alla circostanza un valore di protesta politica, confermata dall'intervento dell'imperatore Gohanazono che, inviati dei messi a risvegliare i sentimenti di Ikkyū verso il Paese, lo convince a rientrare alla capitale.²⁴

Gli attriti con Yōsō sembrano raggiungere l'apice nel 1454 e l'attacco all'abate diventa ancor più esplicito nel *Jikaishū* (*Antologia di auto-ammonizioni*, 1455), un'opera di Ikkyū in versi e prosa, scritta in *kanbun*, che verte tutta sulla corruzione del clero. In essa Ikkyū si spinge a dichiarare la propria preferenza per una vita spesa fra locande e bordelli piuttosto che presso una sede *zen* così collusa con faccende affaristiche.

I riferimenti, qui come altrove, al mondo sommerso dei semplici e della gente comune hanno avvalorato una narrazione che vuole Ikkyū abituale frequentatore di luoghi di svago e di disinvoltura morale. Si vuole, tra l'altro, che egli abbia anche avuto un figlio da una relazione intrattenuta in questi ambienti e che questo stesso figlio sia stato fra i suoi discepoli.

Lo stesso linguaggio adottato da Ikkyū per le proprie composizioni poetiche e per le iscrizioni di suo pugno apposte a dipinti o schizzi di discepoli ed artisti, ci confermerebbe peraltro uno stile di vita a contatto di un mondo variegato e poco austero. Perché, se molte composizioni si distinguono per un senso “pittorico” nella descrizione di atmosfere e paesaggi, elegante e sobrio (secondo schemi poetici tradizionali, ma con un tocco tutto peculiare), altri interventi non risparmiano espressioni gergali e colorite, appannaggio di un altro “sottobosco” umano ben diverso da quello del *Rinka*.

Gli anni successivi sono contraddistinti da soggiorni più o meno brevi presso vari luoghi di romitaggio. Grazie all'intervento di conoscenti facoltosi, gli viene destinato un piccolo eremo, battezzato Katsuroan (Padiglione dell'asino cieco), giacché uno dei molti soprannomi con cui egli stesso si definisce è Katsuro.²⁵ Nel 1456 decide di restaurare il Myōshinji, a Takigimura, un villaggio a est di Kyōto. Il tempio è in stato di abbandono sin dal 1331 e Ikkyū sceglie per sé le rovine dell'eremo del fondatore, Daio Kokushi (Nanpō Shōmyō o Jōmyō, 1235-1308, maestro di Daitō Kokushi). Quella sede di romitaggio sarebbe stata chiamata Shūon'an ma è oggi comunemente nota anche come Ikkyūji.

菊
滿庭瀟洒菊花叢
次送秋香簾外風
因臆淵明無限意
南山吟興一籬東

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Il riferimento è alle parole di Linji Yixuan (giapp. Rinzai Gigen, m. 866) in punto di morte, secondo le quali il suo insegnamento sarebbe finito ad un asino cieco come l'allievo Sansheng Huiran (giapp. Sanshō Enen, IX sec.). Cfr. *Ibidem*, p. 21. Per le tradizioni del magistero *chan* di Linji come fondatore dell'omonima “casa”, vedasi *Jingde chuandeng lu* in *Taishō Shinshū Daizōkyō*, 1924-34, *juan* XII, p. 290a- c.

CRISANTEMI²⁶

*Nel giardino in fiore cespugli di eleganti crisantemi
Il vento porta gli effluvi d'autunno di là della cortina di bambù
M'inducono a riflettere sul pensiero senza limiti di Ōyōmei
e sul piacere di cantare i monti meridionali ad oriente dello steccato*

Oggi, nel giardino (disegnato da Murata Jukō [o Shukō], 1423-1502) dello Shūon'an, si erge una statua in bronzo raffigurante Ikkyū mentre spazza munito di una lunga scopa. Dietro il monumento v'è un piccolo ponte su cui è posizionata l'avvertenza *kono hashi wataru bekarazu* (vietato il transito su questo ponte). Sembrerebbe una semplice disposizione per gli innumerevoli turisti ma è, invece, un'allusione ad un episodio di cui si è arricchita la tradizione biografica di Ikkyū: nel suo itinerare egli sarebbe passato attraverso un ponte recante lo stesso divieto. Fermato dagli astanti, avrebbe risposto "Non sono passato sui margini, ho camminato al centro", giocando sull'omofonia di *hashi* (margine e ponte).

E' allo Shūon'an che nel 1457 scrive *Gaikotsu* (*Scheletri*), un testo di insegnamenti dottrinari che gli ispira anche pennellate mordaci (v. fig. 5).

Frattanto, a causa delle contingenze storiche e dell'avventata gestione del potere da parte di Ashikaga Yoshimasa (1435-1490), la situazione politica ed economica dell'intero Paese è al collasso. Nel 1460, a seguito di un ulteriore incremento delle tasse e l'ennesima rivolta popolare, Ikkyū, che al momento risiede a Kyōto, invia allo shōgun versi di sollecito affinché consideri le condizioni del popolo e ponga un freno ai disordini dilaganti.

Nel 1467, all'insorgere degli *Ōnin no ran*, per evitare la guerra civile si ritira nuovamente presso lo Shūon'an. Sono quelli gli anni più devastanti per la capitale. Le cronache riportano fino a diecimila morti fra militari e civili colpiti dagli eventi bellici e dalla carestia. La città è in fiamme, i cadaveri sono abbandonati nelle acque del fiume Kamo. Il Daitokuji e il Katsuroan vengono rasi al suolo e, poiché nel '69 gli scontri raggiungono l'area intorno a Takigimura, Ikkyū si rifugia a Nara, a Osaka, conducendo poi vita raminga fra Nara, Sakai e il santuario Sumiyoshi (più noto come Suminoe).

Sembra che lì nel 1471 l'ormai canuto Ikkyū e Mori-san²⁷ si dichiarino il loro amore.²⁸

²⁶ Questi versi si ispirano ad una nota composizione di Tao Yuanming (giapp. Ōyōmei, 365-427), qui di seguito riportata nella traduzione di Bertuccioli, 1968, pp. 152-153:

«Ho costruito la capanna dove abita la gente/ e pure non odo di carri e cavalli il rumore/ Tu mi domandi come ciò avvenga/ Una mente serena si crea sereni dintorni/ Cogliendo crisantemi sotto la pergola d'oriente/ vedo in lontananza i Monti Meridionali/ L'aria montana è dolce alla sera / in volo gli uccelli ritornano insieme/ In queste cose si trova l'essenza del Vero/ Ad esprimerlo mancano le parole».

²⁷ La lettura del nome è incerta, potrebbe leggersi Shin, ma è ormai invalso l'uso di riferirsi all'attendente di Ikkyū come Mori-san.

²⁸ Cfr. Arntzen, 1986, p. 161.

戀

月 夜 思 長 君 不 忘

夜 深 戀 慕 臥 空 床

夢 中 携 手 欲 相 語

被 駭 曉 鐘 又 斷 腸

AMORE

*Nelle notti di luna a lungo ti penso, non so dimenticare**A notte fonda, quando da solo mi corico, mi manchi**Nel mezzo del sogno afferro la tua mano, vorrei parlarti**Mi sorprende la campana dell'aurora, di nuovo ho il cuore spezzato*

Di Mori si sa che fosse cieca e i continui riferimenti nei versi di Ikkyū alla sua musica fanno ritenere che si trattasse di una suonatrice di professione (v. anche fig. 6). Di lei non si conoscono dati biografici, solo gli appassionati canti d'amore di Ikkyū ci raccontano come essi decidessero di vivere insieme una vita itinerante a causa della guerra, costretti a cambiare residenza di continuo nonostante che, in qualche situazione favorevole, tornino spesso allo Shūon'an, nella più totale indigenza.

Nel 1474, quando il Maestro ha ormai ottant'anni, per ordine di Gotsuchimikado (r. 1465-1500), egli viene nominato 47° abate del Daitokuji, ricevendo l'abito porpora, segno distintivo dei soli abati del Daitōkuji e del Myōshinji.²⁹ Un emblema che non corrisponde allo stato in cui al momento versa la sede. Il tempio, infatti, aveva già subito danni ingentissimi per un incendio nel 1453. Poiché di esso persisteva la fama di luogo ove fosse ancora possibile ritrovare atmosfere più idonee allo zen, si era quindi assistito ad un vero e proprio fenomeno di migrazione dai maggiori Gozan delle massime personalità della vita culturale del periodo, maestri di *renga* e *haikai*, *chajin* ed esimi esponenti del *nō*, che prendevano parte alle continue *chaen* (sessioni del tè). Queste stesse autorità e i mercanti di Sakai (quali che fossero i compromessi di Yōsō), avevano dunque patrocinato e finanziato le successive ricostruzioni ma il monastero era stato raso al suolo nel 1468. Già dall'anno precedente l'incarico di abate per Ikkyū, nel 1473, si era avviata una ricostruzione ex-novo grazie all'interessamento della Casa imperiale ma, quando Ikkyū ricopre l'incarico, il patrocinio di ricchi mercanti di Sakai quali Ōwa Shirozaemon e Awajiya Jugen rende in breve il Daitokuji la sede monastica più prospera del Giappone di allora. Un patrocinio che si rivelerà permanente e che, vuoi per il quadro generale in cui versavano tutte le istituzioni Rinzaï al momento, vuoi per le peculiarità caratteriali di Ikkyū, condurrà il Daitokuji lungo un percorso ben diverso dalla fama che lo accompagna e lontano, probabilmente, dalle aspettative del Maestro.

In maniera generica, le fonti primarie e secondarie parlano di cenacoli culturali, patrocinio dei mercanti di Sakai e ricostruzione del Daitokuji come elementi tutti gravitanti intorno al carisma di Ikkyū. Tuttavia, queste realtà non possono essersi

²⁹ Per i privilegi delle due sedi monastiche, v. Collcutt, 1981, pp. 127-129

generate a prescindere da oculate azioni finanziarie e da trattative economiche e la peculiare personalità di Ikkyū mal si colloca in questo quadro.

Sappiamo che con lo scoppio dei tumulti Ōnin tutti i *Gozan* di Kyōto subirono perdite disastrose nelle architetture. Il collasso dello shogunato portò al conseguente eclissarsi del maggior finanziatore, date le condizioni economiche in cui versavano le casse governative. Il patrocinio dell'istituzione politica dovette limitarsi dunque al mero lustro nominale, lasciando che altri mecenati, di diversa estrazione, si facessero garanti di contributi finanziari. Per le grandi sedi, però, gli edifici non furono più ricostruiti. In parte la causa va forse ascritta agli *ichiba kinsei* (proibizioni relative ai mercati), introdotti per far fronte all'economia monetaria penetrata nel tardo Ashikaga almeno nelle aree intorno alla capitale, per bloccare il commercio libero che minava la struttura economica sopravvissuta fino ad allora e per controllare lo sfruttamento di diritti sul mercato.³⁰ Al Daitokuji (come anche al Myōshinji), al contrario, dopo gli *Ōnin no ran* si susseguirono ricostruzioni, ampliamenti, ristrutturazioni, smontaggi e rimontaggi di edifici, il che prevedeva un piano regolatore immenso, con ampi impianti e centinaia di edifici connessi ai templi principali. Il Daitokuji dovette perciò contare su azioni influenti di personalità e gruppi competenti del settore, per la commissione della manodopera, la rete logistica dei materiali primari, le facilitazioni fiscali. Vale a dire il monopolio produttivo delle corporazioni.

Si stenta a credere, dunque, che Ikkyū possa aver consapevolmente indotto questo processo, lasciando piuttosto che le cose proseguissero da sé. E' questa forse la ragione per cui, dopo breve, preferisce ritirarsi ancora presso lo Shūon'an?

葉 雨
閑 林 風 瘦 動 愁 情
爭 奈 夢 魂 空 易 驚
夜 雨 燈 前 明 月 榻
但 聞 蕉 葉 滴 秋 聲

PIOGGIA SULLE FOGLIE

Nel bosco tranquillo il vento si fa flebile e suscita malinconie

eppure l'essenza dei sogni svanisce

Sul giaciglio irradiato dalla luna, davanti alla lampada nella pioggia notturna

ascolto solo le gocce sulle foglie di banana, suono d'autunno

Intanto, al Daitokuji, la comunità di discepoli ed estimatori si amplia fino a sfiorare le cento unità; essi sono gli stessi che, alla sua morte, avrebbero trasformato la sua dimora in un santuario, reliquario e luogo di venerazione.

³⁰ Non sappiamo se la normativa fosse applicata anche agli *shōen* di competenza dei *Gozan* ma sembrerebbe incongruente giacché, per la loro gestione ordinaria e straordinaria, come si è detto, era necessaria una rete commerciale e di trasporto di beni primari e di lusso veicolati da e verso varie regioni. E' anche possibile che fino ad allora le sedi dei *Gozan* si fossero primariamente servite di manodopera interna ai loro latifondi, magari dello *shōen* in cui dovesse realizzarsi una nuova opera architettonica, per evitare inutili dispendi.

Fra i primi discepoli si colloca il già menzionato Bokusai che, nel 1480, scolpisce un ritratto in legno colorato del maestro (*Ikkyū Oshōzō*, conservato presso lo Shūon'an) con la tecnica dell'assemblaggio delle parti. Gli occhi sono in pietra e Ikkyū, dal canto suo, offre un po' dei propri capelli e barba affinché completino in senso realistico l'immagine (fig. 7). Bokusai è anche il presunto autore del ritratto pittorico più famoso di Ikkyū (fig. 8). Anche in questo caso il *chinzō* risulta discordante da un modello ormai acquisito e diffuso, che prevede un modello a figura intera assisa, su *kakemono* in seta. Trattandosi qui di un esemplare a mezzo busto su carta, si è dedotto trattarsi di uno schizzo preparatorio. Tuttavia, il risultato appare distante da un'esercitazione, consegnandoci un'espressività sì viva da far pensare che Ikkyū possa perfino aver posato per la realizzazione, dedicando poi i versi riportati in colofone (con calligrafia dello stesso Bokusai e da qui l'attribuzione del dipinto).³¹ Il ritratto è conservato presso il Tōkyō Kokuritsu Hakubutsukan, dove è custodita anche una calligrafia di Bokusai eseguita ad imitazione del maestro, classificata come tesoro nazionale.

Innumerevoli gli altri artisti che in seguito gravitano intorno ad Ikkyū. Basti ricordare il già citato Murata Shukō, colui che è tradizionalmente considerato caposcuola del *wabicha*, il pittore Bokkei (m. 1473), Soga Jasuko II, Kanō Masanobu (1434-1530), Sōami (Kangaku Shinsō, 1472-1525), per dare la misura della portata del cenacolo che si animò, dallo spessore culturale, certo, ma anche economico, come nel caso di Saiokuken Sōchō (1448-1532), allievo di Ikkyū e maestro di *renga*, che ampia parte ebbe nella ricostruzione del *sanmon* del Daitokuji, edificato grazie alla raccolta di fondi durante le riunioni poetiche e del tè.

Il *Kyōunshū* che, insieme al *Nenpu*, ci fornisce la maggioranza dei dati per la ricostruzione della biografia del Maestro,³² viene compilato in questi tardi anni (ufficialmente è del 1480). La raccolta poetica prende titolo dall'ennesimo soprannome con cui Ikkyū stesso si definiva (*Kyōunshi*, figlio di nuvola pazzo).

Ikkyū muore ad ottantasette anni, il 21 novembre nel 1481, presso lo Shūon'an, ove sono tumulati i suoi resti. La tradizione vuole che abbia costruito da sé la propria stele funeraria già nel 1475.

BIBLIOGRAFIA

- AKAZAWA Eiji, *Muromachi jidai no suibokuga (Seikai no bijutsu, 115)*, Tōkyō, Asahi Shinbunsha, 1980
 ARNTZEN Sonja, *Ikkyū and the Crazy Cloud Anthology. A Zen Poet of the Medieval Japan*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1986
 BERG Stephen, *Crow with Noh Mouth: Ikkyū - 15th Century Zen Master*, Port Townsend WA, Copper Canyon Press, 1989
 BERTUCCIOLI Giuliano, *La letteratura cinese*, Firenze, 1968
 CALVETTI Paolo - CATERINA Lucia - TAMBURELLO Adolfo. (a cura di), *Il Giappone*

³¹ Cfr. Calvetti-Caterina-Tamburello, 1985, p. 176, scheda 97.

³² La Arntzen, tuttavia, sulla falsariga di Yanagida, rileva come la soglia fra dato storico e fantasia creativa è spesso incerta. Cfr. Arntzen, 1986, p. 10.

- prima dell'Occidente. 4000 anni di arte e di culto [Catalogo della mostra in Roma. Palazzo delle Esposizioni, 15 novembre 1995-15 gennaio 1996]*, Roma, Edizioni De Luca, 1995, schede 97, 99.
- COLLCUTT Martin, *Five Mountains. The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Cambridge (Massachusetts)-London, Harvard University Press, 1981
- DUMOULIN Heinrich, *Zen Buddhism: A History. Vol. 2 Japan [New Edition, with an Introduction by Victor Sōgen Hori]*, Bloomington (Indiana), World Wisdom, 2005
- EDMONDS I. G., *The Possible Impossible of Ikkyū the Wise. Ten Tales recount the Clever and Wise Deeds of the Legendary Japanese Monk*, Philadelphia PA, Macrae Smith Co, 1971
- HALL John W. - TOYODA Takeshi (a cura di), *Japan in the Muromachi Age*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1977
- HOTTA A. (disegni di) - MIKAMI S. (testi di) - KAMATA S. (supervisione storica di), *Ikkyū-san. Tonchi de nadakai zenshū no sō (Gakushū manga)*, Tōkyō, Shueisha, 1984 [2004]
- ICHIKAWA Hakugen - IRIYA Yoshitaka - YANAGIDA Seizan, *Myōan Eisai: Kōzen gokokuron, Ikkyū Sōjun: Kyōunshū ta nihen*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 1991
- IIZUKA Hironobu, "Ikkyū in kanazoshi", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 42, 2, 1994, pp. 740-744
- IIZUKA Hironobu, "Meat Eating and Cavorting with Women in the Kyōunshū", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 41, 2, 1992, pp. 723-727
- ISHIDA Ichirō - BROWN Delmer M., "Zen Buddhism and Muromachi Art", *Journal of Asian Studies*, 22, 1962-63, pp. 417-432
- Jingde chuandeng lu (Keitoku dentōroku)* in J. Takakusu (a cura di) *Taishō Shinshū Daizōkyō*, LI, 2076, Tōkyō, Taishō Issaikyō Kankokai, 1924-34
- KATŌ Shūichi. - YANAGIDA Seizan., *Ikkyū (Nihon no zen goroku, 12)*, Tōkyō, Kōdansha, 1977
- KAWAKAMI Mitsugu, *Muromachi jidai no bijutsu (Seikai no bijutsu, 114)*, Tōkyō, Asahi Shinbunsha, 1980
- KEENE Donald, "Ikkyū", in Donald Keene, *Some Japanese Portraits*, Tokyo-New York-San Francisco, Kodansha International Ltd., 1973 [1983], pp. 15-25
- KOGURE Masao, *Ikkyū*, Tōkyō, Popura, 1998 (edizione per ragazzi)
- KURITA Isamu, *Ikkyū. Sono hakai to fūkyō*, Tōkyō, Shōdensha, 2005
- Kyōtō Gozan. Zen no bunka ten - Zen Treasures from the Kyoto Gozan Temples [Catalogue. Tokyo National Museum, July 31 to September 9, 2007- Kyushu National Museum, January 1 to February 24, 2008]*, Tōkyō, Nikkei Inc., 2007
- LA FLEUR William R., *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1983
- MASTRANGELO Matilde, "Tokugawa Mitsukuni fra storia e leggenda: il personaggio di Mito Kōmon e lo «shōgun dei cani»", *Il Giappone*, XXVII, 1987, pp. 107-147
- Muromachi jidai no bijutsu*, Tōkyō, Tōkyō Kokuritsu Hakubutsukan, 1989
- NISHIMURA Eshin, *Kyōun Ikkyū. Kamenshi no sugao*, Tōkyō, Shikisha, 2006
- ORSI Maria Teresa, "L'ultimo dei letterati" in Ichikawa Jun, *I demoni guerrieri (a cura di Maria Teresa Orsi)*, Venezia, Marsilio, 1997, pp. 11-29
- ORSI Maria Teresa, "Introduzione" in Maria Teresa Orsi (a cura di), *Fiabe giapponesi*,

- Torino, Einaudi, 1998, pp. VII-XXXVII.
- SAKAGUCHI Hisashi, *Akkanbe Ikkyū*, Tōkyō, Kōdansha manga bunko, 1998, 2 voll.
- SANFORD James H., "Mandalas of the Heart. Two Prose Works by Ikkyū Sōjun" [*Amida Hadaka – Bukkigun*], *Monumenta Nipponica*, XXXV, 3, 1980, pp. 273-298
- SANFORD James H., *Zen-Man Ikkyū*, Chiko (California), Scholars Press, 1981
- SATO Hiroaki – WATSON Burton, *From the Country of Eight Islands*, Seattle, University of Washington Press, 1981
- STEVENS John, *Wild Ways. Zen Poems of Ikkyū*, Boston, Shambala, 1995 [New York, White Pine Press, 2003]
- STEVENS John, *Zen Masters. A Maverick, a Master of Masters, and a Wandering Poet. Ikkyū, Hakuin and Ryōkan*, Tokyo-New York-San Francisco, Kodansha International Ltd., 1993 [1999]
- STRIK Lucien – IKEMATO Takashi, *Zen Poetry. Let the Spring Breeze Enter*, New York-Canada, Grove Press, 1995
- TAKEDA Kyōson, *Ikkyū ga warau*, Tōkyō, Kōseishuppansha, 2006
- TAKENUKI Genshō, "Zenshū kyōdan un'ei to nassho", *Indogaku bukkyōgaku kenkyū*, XXIII, 2, 1975, pp. 908-911
- TAMAMURA Takeji, "Literature from the Gozan Zen Temples", *Chanoyu Quarterly*, 43, 1985, pp. 14-29
- URY Marian, *Poems of the Five Mountains. An Introduction to the Literature of the Zen Monasteries*, Tokyo, Mushinsha, 1977
- USUI Shiro *A Pilgrim's Guide to Forty-Six Temples*, New York - Tokyo, Weatherhill, 1990
- WHITNEY HALL John - TOYODA Takeshi, *Japan in the Muromachi Age*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1977
- YAMADA Sōbin, *Daitokuji to Ikkyū*, Kyōto, Zenbunkakenkyūjo, 2006
- YAMAGISHI T. (a cura di), *Gozan bungakushū, Edo kanshishū (Nihon bungaku taikei, XXXIX)*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 1966
- YANAGIDA Seizan, "Ikkyū no shisō to sono shōgai", *Daihōron*, 8, 1976
- YANAGIDA Seizan (a cura di), *Ikkyū Sōjun. Kyōunshū*, Tōkyō, Chūōkoronshinsha, 2001



Fig. 1 Ikkyū kobōzu

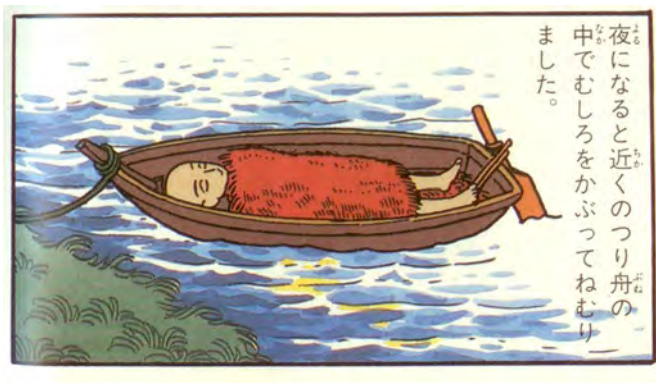


Fig. 2 Ikkyū in barchetta



Fig. 3 Satori di Ikkyū



Fig. 4 Ikkyū e la spada



Fig. 5 Gaikotsu (Scheletri)



Fig. 6 Ikkyū e Mori



Fig. 7 Ritratto di Ikkyū, scultura in legno



Fig. 8 Ritratto di Ikkyū attribuito a Bokusai

MITI POLITICI DI IERI E MIRACOLI ECONOMICI DI OGGI: UNA RILETTURA DELLA MODERNIZZAZIONE AGRICOLA IN CINA

Marisa Siddivò

Nonostante il contrario postulato e ammirevoli eccezioni, essi (gli storiografi) erano pagati per glorificare i loro padroni e per vilipendiare la dinastia precedente. Scrivere la storia secondo il principio moralista del “lodare o biasimare” (*baobian*) era relativamente facile quando si trattava di una dinastia o di un regno durati a lungo. I lontani fondatori o i potenti, morti da lungo tempo, potevano essere magnificati o criticati senza preoccupazione; d'altra parte, la decadenza degli ultimi imperatori di una dinastia era un fatto naturale, dato che era assiomatica la necessità di strappare loro il “mandato del Cielo”, costringendoli ad abdicare o ricorrendo a un atto di ribellione, giudicata in questo caso, segno di suprema lealtà. (Balazs, 1971)

Il cambio di direzione politica ed economica occorso negli ultimi anni '70 non poteva sfuggire alla logica del “mandato celeste”. Nel solco della tradizione storiografica cinese, la Terza Sessione Plenaria dell'XI Congresso del Partito Comunista (dicembre 1978) costituisce lo spartiacque tra due epoche a cui non si riconosce alcun tratto comune. Seppure esentata dal vilipendio, la Cina dell'esperienza maoista è, infatti, sepolta sotto la massa di statistiche che, degli ultimi 30 anni, riflettono la strabiliante crescita economica, l'aggressiva espansione commerciale all'estero, i cambiamenti di stile e di costume adottati dal contatto con l'Occidente. La convenzione storiografica del “mandato celeste” che, come ricorda Balazs è funzionale all'esaltazione del presente, in questo caso sollecita considerazioni miracolistiche. Ma i miracoli, in economia almeno, non esistono e se e quando avremmo il coraggio di ricostruire il dibattito e l'esperienza economica della Cina contemporanea, scopriremo che i “miracoli” di oggi sono in parte il risultato delle “leggende” di ieri.

Aspettative e risultati della modernizzazione del settore agricolo

Nei primi anni '50, il governo comunista appena insediatosi avvia un dibattito articolato e, come si rivelerà successivamente, lacerante, sulla modernizzazione del paese. L'agenda dei lavori pone al primo posto il settore agricolo dove risiede l'85% della popolazione. Le aspettative sono molteplici:

- aumentare le razioni caloriche della popolazione;
- determinare un surplus di prodotti alimentari o di trasformazione che possa

essere distribuito a prezzi calmierati ai crescenti insediamenti urbani e, eventualmente, venduto sul mercato internazionale (leggi mondo socialista) in cambio di tecnologia;

- educare i contadini all'uso delle macchine;
- liberare forza lavoro da immettere nel settore industriale.

Il settore agricolo cinese negli anni '50 è caratterizzato da un'economia di sussistenza giacché genera annualmente un prodotto che serve al mero soddisfacimento della popolazione e garantisce un fabbisogno calorico molto basso. Secondo dati elaborati anni dopo, nel 1952 vengono prodotti, in tonnellate, 164 milioni di cereali, 4,19 milioni di semi oleaginosi, 3,39 milioni di carne, 1,67 di pesce e 2,44 milioni di frutta. In media ogni cittadino dispone di una razione annua di 198 chilogrammi di cereali, 7 kg circa di carne, 2,67 di pesce, 1 kg di uova, 2 kg di olio e meno di 1 kg di zucchero, per un totale di 1.642¹ calorie al giorno.

Tra il 1952 e il 1979 la produzione agricola aumenta complessivamente dell'11%, il che significa un tasso di incremento medio annuo del 3,6%, nonostante il grande arretramento subito dal settore nei primi anni '60.² In particolare, la produzione dei cereali, che costituiscono il 75% della dieta cinese, è cresciuta del 2,7% l'anno, gli oli vegetali del 2%, lo zucchero del 4,5%, i prodotti acquatici del 2%. La produzione di pollame, uova e carne (suina) è raddoppiata. Nello stesso periodo, però, la popolazione è cresciuta di circa 388 milioni di unità, con un tasso di incremento annuo dell'1,9 %. In termini concreti questo significa che al momento della riforma epocale (1979), un cittadino cinese in media dispone di un apporto calorico giornaliero di 2.100³ calorie provenienti per oltre l'80% da cereali e tuberi, per meno del 10% da leguminose, verdura e frutta, e per il restante 10% da zuccheri, carne, pesce e bevande alcoliche. Risultati considerati irrilevanti dall'élite del paese e anche contestati perché lo scarto di 400 calorie si annulla se l'anno di riferimento si sposta di appena 3 anni: molti economisti cinesi noteranno che tra il 1956 e il 1979 l'apporto calorico è rimasto inalterato.

Il confronto con il resto del mondo suggerisce valutazioni più articolate: secondo i dati elaborati della FAO, nel decennio 1969-1979 la dieta di un cittadino europeo si è arricchita, in media, di 140 calorie al giorno, quella di un cittadino americano è passata da 3.230 a 3.336, un cittadino indiano ha aggiunto solo 40 calorie al giorno alla magra razione di 2.040 calorie stimata negli ultimi anni '60, nell'Africa Sub-sahariana non si sono registrati aumenti della razione calorica quotidiana e la stagnazione è foriera del calo che si avrà nel decennio successivo. Se a questo parametro affianchiamo il coefficiente Gini, notiamo che in Cina, il grado di sperequazione nella distribuzione del reddito si attesta intorno allo 0,26, in India e in molti paesi africani e latino americani è invece dello 0,40. Ciò significa

¹ Stime FAO. Nell'immediato dopoguerra la razione calorica media disponibile a livello mondiale era di 2.300 chilocalorie.

² Ci si riferisce al crollo della produzione agricola che fece seguito al Grande Balzo in Avanti (-13%). Anche negli anni 1968-69 si registrerà un calo della produzione agricola ma con tempi di recupero inferiori ai 5 anni che occorsero per ripristinare i livelli produttivi antecedenti il Grande Balzo in Avanti.

³ Secondo i dati FAO, la *dietary energy supply* del cittadino cinese nel biennio 1979-81 era di 2.350 chilocalorie.

che nei paesi in via di sviluppo le scarse razioni caloriche rilevate dalla FAO non arrivavano neanche a tutti.

Il risultato della Cina è modesto, quindi, ma tutt'altro che drammatico, come invece vorrebbe l'agiografia della nuova epoca. Forse più drammatiche sono state le conseguenze del dibattito interno al partito e delle sperimentazioni continue alla ricerca di una soluzione per innescare il processo di crescita e modernizzazione dell'agricoltura. Di tutto questo però conosciamo poco, a parte le infauste sorti dei principali dirigenti comunisti che manifestarono scetticismo sulle proposte di Mao. L'essenza del dibattito e gli effetti che la "lotta tra le due linee" ha sortito nella sterminata periferia dell'apparato decisionale del paese sono ancora oggetto di ricostruzione da parte degli storici cinesi e stranieri e anche questo modesto contributo non esula dalle coordinate analitiche di quegli anni.

Più che "lotta tra due linee", come recita la letteratura politica dell'epoca, potremmo ipotizzare che per tutti gli anni '50 lo scontro si sia innescato sui "due tempi": in Cina, come era stato nell'URSS degli anni '20 e come sarà negli altri paesi in via di sviluppo (PVS) che devono avviare un processo di modernizzazione del settore economico chiave, l'elemento del contendere è lo *scheduling* delle tappe di trasformazione. Concordi sull'obiettivo finale, i dirigenti del PCC sono infatti divisi sull'agenda dei lavori: la logica evoluzionista, che caratterizza la cultura economica e politica in quegli anni⁴ anche nell'ambito dell'elaborazione sul socialismo, indirizza lo sforzo primario (in senso quantitativo ma soprattutto cronologico) nel settore industriale che dovrebbe provvedere alla produzione degli inputs tecnici da destinare al settore agricolo. La tappa successiva di questo *scheduling* è rappresentata da una revisione radicale dell'organizzazione della produzione e della distribuzione nelle campagne. L'altro *pattern* di trasformazione, attribuito a Mao, suggerisce un intervento preventivo sull'organizzazione del lavoro che riallochi le uniche risorse a disposizione, terra e lavoro, in attesa che maturino le condizioni per una crescita esogena, per l'arrivo cioè di tecnologia dall'esterno. Puntare sull'iniziativa del piccolo produttore, appena emerso dalla distribuzione delle terre⁵ o superarne i già evidenti limiti avviando la collettivizzazione non si configura ancora, però, come una opzione lacerante: i tempi e i disagi accumulati in anni di guerra non fanno prefigurare nei piccoli coltivatori un futuro immediato da latifondista e la collettivizzazione potrebbe essere considerata una prima misura di riaccorpamento degli appezzamenti su cui utilizzare i trattori che stanno per arrivare. Lo stesso Mao indirizza le sue contestazioni ad aspetti concreti dell'opzione collettivizzazione-meccanizzazione. Scrive:

⁴ A proposito del dibattito sulla collettivizzazione in URSS, Moshè Lewin scrive: "Fabbricazione di macchine agricole e di fertilizzanti chimici, maggiore disponibilità dei trattori, cooperazione e sistema di contratti, solida base produttiva ai colcos e ai sovcos [...] all'inizio del 1929 tutti i testi emanati dai vari servizi del Comitato Centrale e dallo stesso Stalin erano unanimi sul fatto che la collettivizzazione rimaneva inconcepibile senza la meccanizzazione intesa in particolare come disponibilità di trattori", Lewin, 1972, pp. 286-287

⁵ Riforma agraria del 1950.

Occorreranno all'incirca quattro o cinque piani quinquennali, venti, venticinque anni per portare a termine in tutto il paese, nelle sue linee essenziali, la trasformazione tecnica dell'agricoltura [...]. Alcuni nostri compagni non pensano all'interdipendenza tra due elementi: l'industria pesante, chiave di volta dell'industrializzazione socialista, che fornisce all'agricoltura trattori e altre macchine agricole, concimi chimici, mezzi di trasporto moderni, petrolio, energia elettrica ecc. e le grandi imprese collettive che assorbono, e su larga scala, i prodotti dell'industria pesante.⁶

Più che alla coscienza socialista dei piccoli produttori – come vorranno invece i suoi esecuti qualche anno dopo – le annotazioni di Mao sembrano quindi indirizzate alla prevedibile incapacità di assorbimento dei “prodotti dell'industria” moderna da parte dei *transferee* e, come risulterà più chiaro nell'elaborato sui “Dieci grandi rapporti”,⁷ al superamento delle altrettanto prevedibili gerarchie tra i soggetti produttivi e territoriali “moderni” e quelli “arretrati”. In quella fase, però, le sollecitazioni di Mao sull'assorbimento di tecnologia verranno intese come una indicazione netta verso una preventiva ridefinizione dei diritti di proprietà nelle aree rurali. Alla fine degli anni '50 la cosiddetta “rivoluzione socialista” risulta, infatti, completata mentre la meccanizzazione langue. I piccoli appezzamenti privati sono stati accorpati insieme ai rudimentali strumenti di lavoro, i contadini hanno perso ogni diritto di proprietà e controllo sulla terra, sull'organizzazione del lavoro e sui prodotti derivanti dal loro lavoro: l'agricoltura è stata inserita nella pianificazione centralizzata prima che i trattori, i fertilizzanti chimici e l'elettricità siano arrivati per far toccare i progressi materiali del socialismo. Secondo le rilevazioni statistiche ufficiali,⁸ nel 1962 si contano in Cina circa 55 mila trattori di dimensioni medio-grandi e 919 di piccola dimensione, 6 mila trebbiatrici e 8 mila camions adibiti al trasporto di materiale agricolo. L'area coltivata con mezzi meccanici costituisce l'8% del totale. La forza lavoro occupata nel settore ammonta a oltre 212 milioni di unità, il che significa, ad esempio, 1 trattore ogni 2,6 milioni di agricoltori. Rapporti simili si riscontrano in India che nello stesso anno dispone di 39 mila trattori⁹ e forse in altri paesi in via di sviluppo. Inappropriato risulterebbe invece un confronto con gli Stati Uniti e con le economie sviluppate del continente europeo, se non fosse che gli slogan dell'epoca incitano al rapido *catching up* proprio con queste realtà dove il rapporto tra addetti al settore e macchine agricole è di tutt'altra dimensione: negli Stati Uniti, ad esempio, si contano 3 milioni e mezzo di trattori per una popolazione agricola pari a 7 milioni di unità, in Germania e in Francia i trattori sono rispettivamente 180 mila e 150 mila, gli addetti al settore agricolo 3,5 milioni e 4 milioni.¹⁰

⁶ Mao, 1971, p. 197.

⁷ *Ivi*, p. 284.

⁸ *Zhongguo Nongye Nianjian*, 1980.

⁹ Le rilevazioni statistiche in uso in India non consentono una stima precisa degli addetti al settore agricolo. La letteratura riferisce solo che il 75% della popolazione vive e lavora nelle aree rurali.

¹⁰ Dati relativi agli anni 1950-1959, United States Department of Agriculture, FAOSTAT '98 e Pawlak, 2002.

La mancata meccanizzazione del lavoro agricolo non ferma, come già detto, la crescita della produzione, essa però pesa come una sconfitta sulla prospettiva di una società moderna, capace di soddisfare le esigenze materiali della popolazione e sollecita il timore di una ostilità di massa al progetto socialista, ostilità già identificata nell'esperienza sovietica degli anni '30 e che si sta manifestando anche nelle campagne cinesi, seppure in termini episodici.¹¹ Scrive BoYibo¹² nel 1959:

La prima fase dell'industrializzazione socialista è stata realizzata ma se non si procede ora alla trasformazione tecnica dell'agricoltura non potranno essere soddisfatte le accresciute esigenze di cereali, di materie prime, di beni di consumo, ciò può frenare lo sviluppo dell'industria socialista e riportare indietro l'intero paese.¹³

Perfino Mao, che ha rigettato la politica dei due tempi (prima la produzione dei mezzi meccanici, poi la collettivizzazione), afferma

Ora la nostra alleanza tra contadini e operai dovrà progredire appoggiandosi sulla meccanizzazione. Se ci sono solo i movimenti delle cooperative e delle comuni popolari ma non c'è la meccanizzazione, l'alleanza tra contadini e operai (leggi il sostegno dell'80% della popolazione al progetto socialista) non potrà consolidarsi.¹⁴

Le soluzioni disponibili per un paese in via di sviluppo, con un reddito pro capite che lo pone tra gli ultimi posti nelle classifiche mondiali, sono sostanzialmente due: le stesse che stanno sperimentando o che perseguiranno pochi anni dopo altri PVS: la prima è contrarre *soft loans* con le istituzioni finanziarie internazionali o con paesi "fratelli" per l'importazione di macchine, fertilizzanti e quant'altro serva a innescare lo sviluppo del settore agricolo. La seconda è la cosiddetta "rivoluzione verde".

La Cina non sceglierà nessuna delle due. Della prima si contestano due elementi: il prestito e l'importazione. Siamo ancora tra la fine degli anni '50 e i primi anni '60: il problema dell'indebitamento dei PVS non si è ancora palesato e d'altronde la Repubblica Popolare Cinese è fuori da tutte le organizzazioni sovranazionali che riconoscono invece Taiwan. È il mondo socialista a sopperire all'assenza delle IFIs e infatti l'Unione Sovietica si è già impegnata per un prestito di 300 milioni di US\$ ad un tasso dell'1%. Già prima però che il conflitto ideologico tra partiti "fratelli" lasci decadere anche questa opportunità, emergono dalle pagine dei giornali alcune perplessità su un proficuo utilizzo dei mezzi di importazione. Un lungo articolo, datato luglio 1958, recita:

¹¹ Li, 2006.

¹² Presidente della Commissione Economica di Stato, membro del Polit Bureau del PCC.

¹³ Bo, 1959, p. 7.

¹⁴ Mao, 1975, p. 45.

Dal lavoro svolto per la costituzione delle fattorie agricole e delle Stazioni di Trattori abbiamo tratto la profonda convinzione che i problemi chiave per la realizzazione della meccanizzazione sono: le macchine possono adattarsi al nostro sistema di coltivazione, al suolo, al clima, alle condizioni tecniche? Possono essere utilizzati per più scopi e a costi più bassi? I trattori e i principali attrezzi agricoli che abbiamo fin qui usato sono per la maggior parte di importazione [...] e presentano tali caratteristiche: 1) il modello è di notevoli dimensioni, si presta quindi al dissodamento di vaste aree e alla coltivazione di un solo raccolto su una vasta estensione; 2) può svolgere una sola operazione.. 3) è utilizzabile nelle zone aride mentre pone difficoltà nelle regioni umide e nella stagione delle piogge [...] Le caratteristiche della nostra provincia¹⁵ invece sono.. 1) coltivazione intensiva; 2) pur assegnando priorità alla produzione di cereali noi gestiamo le coltivazioni collinari e le attività sussidiarie; 3) le regioni basse e umide occupano una superficie considerevole, il volume delle piogge è abbastanza concentrato [...] poiché i macchinari agricoli di importazione non sono adatti a tali condizioni, il tempo di lavoro di un anno si riduce a 5 mesi. Il risultato è che siamo stati costretti a cambiare il sistema di coltivazione originario per adattarlo alle macchine, cioè abbiamo *tagliato i piedi per adattarli alle scarpe*.¹⁶

L'altra opzione, come dicevamo, è la "rivoluzione verde". Ideata negli anni '40 da Norman Borlaug a cui nel 1970 verrà assegnato il premio Nobel, la "rivoluzione verde" consiste nell'impiego massiccio di fertilizzanti chimici e di nuove sementi, prodotte in laboratorio, su realtà agricole limitate che possano fare da volano per le altre. L'obiettivo è "più prodotto su meno terra" e soprattutto in meno tempo giacché le sementi utilizzate impiegano a maturare grosso modo 110 giorni a confronto con i 180 medi e questo consente di impostare il doppio o il triplo raccolto. L'esperimento viene condotto per la prima volta in Messico per poi ricevere il battesimo ufficiale in Pakistan nel 1960 e essere diffuso in molti paesi asiatici (Indonesia e India in particolare) e latino-americani tra la fine degli anni '60 e i primi anni '70. I risultati ottenuti sono entusiasmanti e fanno gridare al miracolo contro la fame nel mondo. La Cina non rientrerà nella sperimentazione mondiale della "rivoluzione verde" ¹⁷ che, essendo finanziata dalla Rockefeller e Ford Foundations, è elargita solo ai paesi amici, ma tenta strade analoghe con i cosiddetti "campi a raccolto alto e stabile": l'arrivo nelle desolate aree agricole di una Scienza che non ha le forme di una macchina ingovernabile per le dimensioni e per la manutenzione bensì quelle della tradizionale sperimentazione contadina sui semi affascina infatti anche gli agronomi cinesi. I risultati non sono, però, così miracolosi e questa scelta resterà marginale alla opzione collettivizzazione-

¹⁵ La provincia dello Heilongjiang.

¹⁶ Feng, 1958, p. 9.

¹⁷ Come l'Africa dove, fino ai primi anni '80, il settore agricolo genera un prodotto che soddisfa le necessità della popolazione e in alcuni casi garantisce il flusso delle esportazioni. La situazione cambia a partire da quel momento, imponendo addirittura le importazioni di prodotti alimentari. La "rivoluzione verde" arriverà in Africa molto tardi, quando ha già perso lo slancio iniziale.

meccanizzazione. Qualche decennio dopo la prima sperimentazione, la “rivoluzione verde” verrà fortemente criticata nel resto del mondo sia per la dipendenza dai concimi chimici (petrolio) che essa impone, sia per l’insostenibilità ambientale che determina e infine per i costi finanziari che possono essere sostenuti solo da pochi agricoltori o dallo Stato ma su aree limitate. Non garantendo un effetto *spill over*, la “rivoluzione verde” non salverà i paesi che l’hanno adottata dal problema della sottoproduzione alimentare e il *gap* tra l’aumento della popolazione e quello dei prodotti alimentari continuerà a pesare in gran parte dei PVS.¹⁸ Difficile attribuire agli scienziati e ai *policy makers* cinesi la capacità di intuire a priori i problemi che porterà o aggraverà la “rivoluzione verde”. È probabile invece che l’assunto della selezione di aree “privilegiate” strida con le suggestioni egualitariste di quegli anni e resti pertanto confinato nei laboratori degli agronomi.

Dalla insoddisfazione verso la tipica esposizione di un PVS sul mercato internazionale cioè prestito-importazione-scarso assorbimento di tecnologia e dallo scetticismo verso la “rivoluzione verde” nascerà poi tutta l’elaborazione del “camminare su due gambe” (*liang tiao tui zoulu*) che, come recitano i documenti dell’epoca, sottintende l’impiego di metodi tradizionali e di tecnologie straniere (*tu yang jiehe*), lo sviluppo simultaneo delle grandi e delle piccole imprese (*da xiao xing bingfa*), l’industrializzazione rurale (*nongcun gongyehua*) – articolata a sua volta sui principi del “3 locale” (*san bendi*) cioè “usare materiali locali, produrre a livello locale e vendere a livello locale”, e delle “3 riparazioni” (*san xiuli*), cioè “gestire le piccole riparazioni nelle comuni, le medie nel villaggio e le grandi nel distretto” – e tutto quell’armamentario terminologico criptico che possiamo facilmente tradurre nel concetto di “crescita autodiretta” o “partecipata” o “community-driven” che verrà elaborato e sistematizzato anni dopo nelle accademie occidentali.

La “politica del camminare su due gambe” punta sull’utilizzazione massiccia della manodopera e del risparmio locale per la creazione di piccole imprese industriali destinate a rispondere in tempo reale alla domanda di beni strumentali da parte dei contadini. Con un linguaggio moderno diremmo un tipo di produzione *on demand* che promuove “l’unità tra il vecchio e il nuovo, tra le macchine, i cavalli e i buoi”,¹⁹ che cioè riadatta, costruisce, ripara macchine e strumenti agricoli utilizzabili sul territorio di competenza in modo da “adattare le scarpe, non i piedi”. Oltre a coinvolgere direttamente i fruitori nel processo di elaborazione e diffusione della tecnologia, l’industrializzazione rurale presenta un altro vantaggio, il costo zero. Lo Stato scarica sui contadini, che si presume entusiasti del nuovo corso, il costo totale della creazione e gestione delle imprese. Un articolo dell’epoca dice:

¹⁸ Da una dettagliata analisi degli effetti della “rivoluzione verde” nella regione Muda della Malaysia, Scott dirà: “Considerando il 1966 come anno di comparazione, è proprio il caso di dire che la maggioranza delle famiglie di Muda sono in condizioni molto più prospere che nel passato. Ma la distribuzione del reddito è molto peggiorata e una apprezzabile minoranza – circa il 35-40% della popolazione – è stata lasciata indietro con un reddito che se non è peggiore del decennio precedente, è solo di poco migliore” (Little, 2005, pp. 2-3).

¹⁹ Feng, 1958, p. 10.

Oggi l'entusiasmo delle masse ad accumulare fondi per comprare le macchine è grande; le cooperative stanno attivamente sviluppando la produzione ed incrementando il risparmio. Le masse hanno anche indicato "allevare polli per la meccanizzazione", "allevare maiali per la meccanizzazione"; "coltivare meloni per la meccanizzazione" ed altri sistemi per incrementare i fondi.²⁰

Ovviamente non mancano i critici della nuova politica: dalle citazioni in negativo su "alcuni compagni non capiscono e ritengono [...]", che si incuneano nelle retoriche descrizioni del movimento per "camminare su due gambe", si capisce che non pochi sono i dirigenti comunisti che nell'aratro a buoi riadattato nella fabbrichetta gestita dagli stessi contadini vedono affossare il sogno di un'agricoltura meccanizzata e moderna come quella che sta emergendo nella *farms* americane e, secondo le informazioni provenienti dall'URSS, anche in terra sovietica. In un articolo del 1960 si legge:

L'ostacolo ideologico contro cui si è scontrato il movimento per il rinnovamento degli strumenti agricoli ai suoi inizi è stato proprio il punto di vista conservatore di destra che si opponeva ad un rinnovamento degli strumenti agricoli gestito dalle masse e fondato sul principio del "contare sulle proprie forze". Questo punto di vista ritiene che la progettazione e la fabbricazione siano qualcosa che riguarda i tecnici, che gli operai e i contadini non siano all'altezza di tali compiti, che ciò che non è stato ancora fatto non può essere fatto da noi, che per realizzare la meccanizzazione si può contare solo sui prodotti provenienti dall'estero. Dopo che il movimento prese avvio, apparve un'altra deviazione ideologica che si opponeva al principio del "camminare su due gambe". Essa enfatizzava il "grande" e sminuiva il "piccolo", ricercava unilateralmente la perfezione e separava tutto dalla pratica e infine, prendendo a pretesto la carenza di macchinari e materie prime, assumeva nei confronti del movimento per il rinnovamento degli strumenti agricoli un erroneo atteggiamento di passiva attesa.²¹

Conoscendo l'evoluzione dei fatti, cioè il tragico epilogo del Grande Balzo in Avanti e le difficoltà che ha incontrato anche molti decenni dopo la modernizzazione del settore agricolo cinese, non si può non condividere lo scetticismo dei "deviazionisti" sulle "insignificanti e frammentarie" trasformazioni tecniche addotte dalla politica del "camminare su due gambe". E sempre con la lucidità della ricostruzione postuma, non possiamo non considerare, però, che in quel momento l'esperienza del Grande Balzo in Avanti ha conseguito due risultati rilevanti: il primo è aver disincagliato il dibattito sulla modernizzazione dalle secche dell'opzione collettivizzazione-meccanizzazione. Il secondo è aver obbligato il paese a misurarsi con le inefficienze della sua produzione di tecnologia per il settore

²⁰ *Ivi*, p. 10.

²¹ Sun, 1960, p. 5.

agricolo e, quindi, con la ricerca di soluzioni diverse per aumentare la produzione di beni alimentari. Il Programma di Sviluppo dell'Agricoltura in 12 anni, varato nel 1960, è indirizzato prevalentemente all'aumento delle rese per ettaro, quindi allo sviluppo dell'agronomia intesa come scienza che mediante selezione e ibridazione di semi, uso di fertilizzanti e antiparassitari e tecniche di conservazione e utilizzo delle acque irrigue, può incrementare la produzione di beni alimentari, dilazionando, se necessario, l'arrivo dei trattori. Come recita un articolo del 1964, "Bisogna definire il rapporto tra il ritmo di sviluppo necessario e quello possibile",²² come a dire che i trattori sono necessari ma impossibili e quindi bisogna ricercare soluzioni alternative. Anche dal preambolo del Programma, che invita le amministrazioni locali a stilare "piani concreti e realistici di sviluppo", si intuisce che è cambiato il segno: lo slogan "raggiungere i livelli occidentali" che ha permeato il dibattito sulla meccanizzazione agricola fino al 1960 lascia il posto ad un accurato bilancio delle difficoltà e ad un altrettanto accurato dibattito sulle "priorità": elettrificazione, uso estensivo dei fertilizzanti chimici, semimeccanizzazione, ricerca agronomica sono gli obiettivi considerati prioritari l'uno in alternativa all'altro e per quanto il tono con cui si avanzano i distinti suggerimenti sia ancora conflittuale, la logica prevalente premia la sperimentazione piuttosto che lo scontro. Il Programma in 12 anni ricalca l'impostazione della "rivoluzione verde" incentrato com'è sulla diffusione di tecniche di coltivazione intensiva. Infatti, un articolo pubblicato dal *Renmin Ribao* il 1° gennaio del 1963 ripropone, infatti, il concetto di aree con "migliori condizioni" (senza specificare cosa intenda) da selezionare per avviare le sperimentazioni. Lo scopo, secondo l'articolo, è creare "aree a rendimento alto e stabile" da additare come modello al resto del paese.

La storia politica degli anni '60 e '70 racconta invece di estenuanti "movimenti di educazione socialista", di "campagne per la dittatura del proletariato", di lotte combattute in nome o contro il minuscolo distretto di Dazhai, di critica a Confucio e Lin Biao, di appelli "contro l'economicismo" o per "afferrare la rivoluzione", di movimenti contro le "4 cose vecchie" e le "4 impurità", di rivoluzioni culturali, insomma di scontri al vertice del partito che si riflettono vacuamente nella periferia del paese. L'unico merito di quegli scontri è di inventare uno o più paraventi dietro i quali risulterà meno devastante esprimere le proprie opinioni sulle problematiche delle aree rurali. Attribuendo al "nemico" di turno l'una o l'altra perplessità sulle stanche e contraddittorie²³ politiche che da venti anni il centro trasmette sulla organizzazione della produzione, sui redditi, sul reperimento dei fondi per la meccanizzazione ecc., i quadri locali tentano di esprimere il malcontento che cova nelle campagne.

La ricostruzione della letteratura aneddotica ed economica di quegli anni però

²² Meng, 1964, p. 7.

²³ Un esempio dell'incoerenza delle direttive centrali è il reperimento dei fondi per la meccanizzazione. In una prima fase, come si evince dalla citazione a pag. 8, le comuni sono sollecitate a gestire piccole attività collaterali che possano generare profitti per la meccanizzazione. Già nel 1963 però, queste attività verranno bollate come espressione della "via capitalistica" nelle campagne.

non è stata ancora compiuta nell'interesse: con il senno del poi e soprattutto comparando il dibattito economico cinese a quello degli altri PVS, possiamo solo intuire che superata la *débaclé* del Grande Balzo in Avanti il dibattito si sia incentrato sul tema dell'assorbimento di tecnologia. Il nodo da sciogliere è individuare l'attore della trasformazione tecnica delle campagne: che la modernizzazione del settore agricolo arrivi sotto le sembianze di un trattore, di un sistema di irrigazione automatico o di sementi selezionate e fertilizzanti chimici riveste sempre meno importanza rispetto a chi debba inventare, produrre e sperimentare. D'altronde sono trascorsi venti anni circa dall'avvio della "costruzione socialista" e il parco macchine sta crescendo, i fertilizzanti si stanno diffondendo, le "5 piccole imprese"²⁴ hanno ripreso ad operare dopo il fermo dei primi anni '60. Secondo l'annuario statistico, nel 1970 i trattori di dimensioni medio grandi sono 125 mila e quelli piccoli e semimanuali 78 mila, le trebbiatrici 8 mila, i camion 15 mila, la produzione dei fertilizzanti chimici è quintuplicata. Lo scontro politico quindi non si manifesta più sul *come* modernizzare il settore agricolo ma *chi* debba farlo. Per un ala del partito che risulterà vincente in quegli anni, la gestione della modernizzazione deve essere affidata ai diretti fruitori, cioè i contadini. Il percorso auspicato è lo stesso dagli anni '50: "compressione dei consumi individuali – alti saggi di risparmio e investimento da parte delle singole unità di produzione – produzione e vendita locale di beni strumentali". Scarsa importanza rivestono, per gli estensori di questo *pattern*, le annotazioni sulle inefficienze temporali e finanziarie²⁵ che esso può generare: l'elemento determinante è, e tale rimane per alcuni anni ancora, la partecipazione diretta dei soggetti produttivi all'opera di trasformazione. L'altro approccio ripropone un ruolo centrale allo Stato nella produzione e nella diffusione delle moderne tecnologie. Secondo una citazione, attribuita ovviamente al "nemico": "...un pugno di sostenitori della via capitalistica disse 'la meccanizzazione richiede grandi investimenti e solo lo Stato può occuparsene. L'economia collettiva non può pagare le macchine e i contadini non sono capaci di occuparsene e di usarle come si deve'".²⁶ Ancora nel settembre del 1975, in occasione della I Conferenza Nazionale sull'Agricoltura, si ripropone il modello bassi consumi – alti saggi di risparmio – produzione e vendita a livello locale. Dice Wang Guofan²⁷:

²⁴ Così definite le piccole imprese localizzate nelle aree rurali che producono cemento, acciaio, fertilizzanti, energia e strumenti agricoli.

²⁵ Le annotazioni critiche si appuntarono in particolare sulle piccole imprese rurali a cui era stato imposto di produrre i mezzi meccanici e chimici per l'agricoltura. La mancata definizione dei diritti proprietari e gestionali faceva sì che queste imprese operassero senza alcuna logica di rientro dei costi. Dalla letteratura aneddotica degli anni della Rivoluzione Culturale emerge spesso l'insoddisfazione degli organismi locali verso la direttiva di produrre "al servizio dell'agricoltura". "Produrre strumenti agricoli significa solo grandi perdite", frase attribuita al nemico ma che vista la rapidità con cui dopo il 1978 queste imprese hanno riconvertito le loro produzioni verso i beni di consumo, si può ipotizzare che rispecchiasse l'opinione dei più.

²⁶ Sarzi Amadè, 1971, p. 120.

²⁷ Wang Guofan, dirigente della cosiddetta "cooperativa dei poveri" (distretto di Zunhua), conio l'espressione "spirito dei pezzenti" a sostegno della politica di mobilitazione delle risorse umane. La citazione è tratta da *Nongye xue Dazhai*, 1975, p. 16.

Noi siamo i padroni dello stato e della storia, se realizziamo la meccanizzazione agricola è per liberare le nostre braccia, per modificare la natura, per dare un maggiore contributo all'umanità. Per liberare le braccia dobbiamo contare sulle nostre braccia, assolutamente non si può tendere la mano allo stato.

A invertire la rotta interviene la III Conferenza Nazionale sull'Agricoltura²⁸ che si terrà nel dicembre del 1977. In quell'occasione Hua Guofeng dice:

La causa della meccanizzazione agricola richiede che ci si mobiliti e che ce la si metta tutta. Richiede che si affermi saldamente l'idea del miglioramento della qualità dei macchinari agricoli, affinché essi diventino solidi e duraturi [...] la produzione di macchine agricole richiede criteri di standardizzazione, serializzazione, generalizzazione [...] dobbiamo afferrare bene l'idea della finalizzazione della progettazione, della produzione in serie, della diminuzione dello spreco delle materie prime e della riduzione dei costi di produzione.²⁹

Yu Qiuli rincara la dose a proposito dell'operato delle piccole imprese "al servizio dell'agricoltura":

[...] I modelli degli strumenti agricoli sono differenziati, i pezzi di ricambio quindi non possono essere usati in modo generalizzato..molte fabbriche sono "grandi e complete" o "piccole ma complete" cioè fanno dal pezzo di ricambio allo strumento nel suo complesso, in tal caso le partite sono piccole, la qualità è bassa e i costi di produzione alti.³⁰

La direttiva che emerge dalla conferenza è sintetizzata nello slogan "1 fabbrica 1 pezzo, 100 fabbriche 1 ciclo completo" che prevede l'inserimento dell'attività delle piccole imprese rurali nella pianificazione industriale nazionale. È definitivamente liquidata, quindi, la prospettiva di una trasformazione autodiretta dai contadini. Lo Stato riassume obblighi e competenze in materia di produzione e diffusione dei mezzi meccanici.

In realtà non lo farà, gli auspicati investimenti dello Stato centrale per il settore agricolo diminuiranno sistematicamente per tutti gli anni a venire³¹ e ancora una volta saranno i contadini a dover provvedere alla modernizzazione del loro ambiente economico.

²⁸ La II Conferenza, che si era tenuta a gennaio ma era servita solo a sancire la liquidazione del gruppo dirigente identificato come la "banda dei quattro".

²⁹ Yu, 1977, p. 5.

³⁰ *Ivi*, p. 18.

³¹ È solo di quest'anno (2006) la decisione del governo di aumentare gli investimenti per le aree rurali.

Il dibattito negli altri PVS

Tutto questo è risaputo ed è stato ampiamente illustrato da valenti studiosi.³² Un elemento invece è stato compreso nella ricostruzione dell'esperienza economica cinese: il confronto con l'elaborazione teorica e pratica che negli stessi anni è stata formulata in o per altri PVS e le conclusioni cui sono pervenuti in tempi recenti studiosi e *policy makers* di tutto il mondo sui processi di crescita.³³ Il dibattito sulla modernizzazione del settore agricolo si è svolto in termini più o meno identici in gran parte dei paesi in cui l'agricoltura contribuiva in percentuali massicce alla formazione del PIL, pur configurandosi come un settore scarsamente orientato alla commercializzazione dei beni. I *policy makers* dei PVS si erano confrontati con le sollecitazioni provenienti dall'economia dello sviluppo, appena configuratasi come branca della scienza economica. Da Rosenstein-Rodan a Lewis a Nurkse e poi da Harrod e Domar, erano arrivati chiari suggerimenti di investimenti massicci nel settore industriale che avrebbero poi riversato moderni inputs nelle arretrate (e destinate a soccombere) aree rurali. Come scrive Pomfret:³⁴

Negli anni '50, praticamente tutte le politiche economiche degli LDC (less development countries) indipendenti comprendevano alcuni elementi chiave.

I governi concentravano gli sforzi per:

- aumentare il rapporto investimenti/prodotto;
- favorire l'industria rispetto ad altri settori dell'economia;
- promuovere i settori guida con forte indotto (es. l'acciaio).

E spiega che dall'America Latina ai paesi arabi (Egitto, in particolare), dalla grande democrazia indiana alla Turchia, l'intervento di un elemento esogeno alla realtà rurale, che fosse il piano statale o i centri di ricerca agronomo o i progetti di *green revolution* finanziati da enti stranieri, era considerato imprescindibile per la modernizzazione dell'agricoltura, data la scarsa propensione al rischio dei piccoli coltivatori. Così come imprescindibile si presentava l'intervento sulle forme di conduzione agricola: che si trattasse di accorpare i piccoli appezzamenti come in Cina o invece di spezzare i latifondi latino-americani o di sostituire la mezzadria con l'affitto monetario in India, la riorganizzazione dei diritti di proprietà e controllo della terra era considerata una misura propedeutica allo sviluppo. In particolare, Weil (1970), Binswanger (1978), Dobbs e Foster (1972) notarono la correlazione tra l'ampiezza degli appezzamenti e la capacità di utilizzo delle moderne tecnologie arrivando alla conclusione che i piccoli coltivatori erano quanto meno svantaggiati – per non dire avversi – nell'adozione dei moderni inputs.³⁵ Altri sottolinearono che più dell'ampiezza era la configurazione dei diritti

³² Riskin, 1986; Donnithorne, 1967; Stavis, 1978 tra gli altri.

³³ Tra i migliori tentativi in questa direzione, vedi Gabriel, 1998 e Inkster, 1989.

³⁴ Pomfret, 1995, p. 53.

³⁵ Sebbene la letteratura empirica abbia dimostrato la relazione proporzionale tra la dimensione dell'azienda agricola e la capacità di adozione della moderna tecnologia, gli studiosi si sono poi divisi sulle motivazioni della scarsa propensione dei piccoli coltivatori alle innovazioni e quindi sulle misure da suggerire per la modernizzazione del settore agricolo.

proprietari a incidere sulle scelte di investimento dei coltivatori: Prasad e Parthasarathy, ad esempio, dimostrarono che in India gli affittuari “avevano una tendenza più bassa ad adottare HYVs (high yielding varieties)³⁶ rispetto ai proprietari”. Gunnar Myrdal suggerì per l’Asia Meridionale una politica agraria che promuovesse il riaccorpamento³⁷ delle terre perché la parcellizzazione nell’utilizzo dei suoli (mezzadria) non consentiva gli investimenti necessari alla trasformazione tecnica del lavoro agricolo e, a proposito del nesso tra modernizzazione dell’agricoltura e industrializzazione, scrisse:

L’industrializzazione da sola può fare poco per accrescere l’utilizzazione della forza lavoro nei settori dell’economia più vincolati alla tradizione, soprattutto nelle aree rurali. Questi problemi devono essere affrontati nel loro stesso ambiente da politiche appositamente studiate per promuovere la riforma.³⁸

Il dibattito e le politiche che si sperimentarono in Cina non rappresentarono quindi una particolare eccezione, ovviamente se sfrondate dalla retorica del comunismo. Possiamo invece affermare che il dibattito sulla dualità della struttura economica e quindi sulla necessità di coordinare anziché opporre i sistemi di coltivazione tradizionale con le moderne tecnologie trova originari e migliori spunti in Cina che in altri PVS. Dal dopoguerra fino agli anni ’70, la logica del vantaggio comparato che impregnava le relazioni economiche internazionali faceva presupporre che la tecnologia fosse “disponibile per tutti i paesi e all’interno di un paese da tutte le imprese”.³⁹ E anche chi, da Prebisch a Merhav a Bhagwati, denunciava ragioni di scambio tra prodotti primari (Paesi in Via di Sviluppo) e prodotti industriali (Paesi Sviluppati) insostenibili ai fini delle importazioni di quest’ultimi, si preoccupava di suggerire politiche che raddrizzassero le sperequazioni dei prezzi sul mercato internazionale o che facilitassero nei PVS l’accesso al credito per l’acquisto di tecnologia o che indirizzassero la cooperazione allo sviluppo verso questi obiettivi. Scarse invece le loro riflessioni sul tipo di tecnologia e sulle metodiche di trasmissione. È solo a partire dagli anni ’70 che al tema della *acquisizione* di tecnologia si sostituisce quello della *capacità di assorbimento* di tecnologia. Partita in sordina, per opera soprattutto di economisti provenienti dai PVS, la riflessione sulla capacità di assorbimento dei moderni inputs genererà due filoni di pensiero e di politiche correlate. Il primo riguarda la capacità di misurare l’“appropriatezza” della tecnologia cioè il grado di compatibilità tra la tecnologia acquisita e l’ambiente economico in cui essa viene inserita. Il secondo filone riguarda la partecipazione dei diretti fruitori all’opera di

³⁶ Le sementi selezionate e diffuse dalla rivoluzione verde, citato in Feder – Just – Zilberman, 1985.

³⁷ Trattandosi di paesi non socialisti, ovviamente la concentrazione dei suoli a uso agricolo non viene suggerita per via amministrativa (collettivizzazione) ma mediante leggi che facilitino le transazioni, incentivino la figura del proprietario-imprenditore e promuovano le cooperative per un facile accesso al credito. Come in Cina però, si pone il nesso tra diritti proprietari e meccanizzazione.

³⁸ Myrdal, 1973, p. 149.

³⁹ Bhagwati, 1966.

trasformazione e produrrà una modifica sostanziale della metodologia di trasmissione e diffusione delle tecnologie.

Per ciò che concerne il primo filone, gli studiosi, assumendo che la tecnologia nei PVS arrivasse dall'esterno, si preoccuparono soprattutto di suggerire che alla prima fase - l'importazione e l'adozione tout court della tecnologia importata - seguisse una seconda nella quale i coltivatori potessero avvalersi di "una capacità di produzione locale, adatta alle condizioni locali sulla base del prototipo tecnologico che era stato originato all'estero".⁴⁰ Schumacher, poi, sbloccò il dibattito sullo *scheduling* del trasferimento di tecnologia coniando il termine di "tecnologia appropriata" o "tecnologia intermedia" con il quale si intendeva suggerire ai PVS l'adozione di tecnologie prodotte con materiali e conoscenze locali che portassero ad un aumento della produttività senza i costi finanziari, sociali e ambientali che avrebbe determinato l'importazione di alta tecnologia. Per quanto si dica ispirato da Gandhi, Schumacher propose nel 1973 alcune prescrizioni che riecheggiano le conclusioni cui il dibattito e l'esperienza cinese erano giunte:

- I luoghi di lavoro (dove si produce tecnologia) devono essere creati nelle aree dove vive la popolazione, e non prevalentemente nelle aree urbane dove essa tende ad emigrare;

- questi luoghi di lavoro devono essere economici abbastanza da essere creati in gran numero senza che impongano grandi quantità di capitali e importazioni; le tecniche di produzione devono essere relativamente semplici in modo da minimizzare la domanda di competenze elevate non solo nel processo di produzione in sé ma anche per ciò che concerne l'organizzazione, l'approvvigionamento di materie prime, il finanziamento, il marketing e così via; la produzione deve provenire principalmente da materiale locale e deve essere indirizzato all'uso locale.⁴¹

Per quanto concerne il secondo filone di studi, relativo, come dicevamo alla capacità di coinvolgere i fruitori nella tecnologia in prima persona, citiamo un documento della Banca Mondiale che nelle parole di Binswanger e Ayar così descrive un modello di sviluppo "trainato dalla comunità locale":

- Partecipazione e conferimento di potere reali: devolution dell'autorità e delle risorse; cofinanziamento da parte della comunità; partecipazione locale in tutte le fasi della progettazione, disponibilità di assistenza tecnica e servizi da parte dei livelli amministrativi superiori.

- Responsabilità: orizzontale e verso il basso, tra pari, non verso i livelli centrali.

- Accuratezza tecnica: specificità contestuale; designing per fasi; piena

⁴⁰ Ruttan - Hayami, 1973.

⁴¹ Schumacher, 1973. Sul ruolo delle tecnologie intermedie prodotte in loco si veda anche El-Namaki, 1987.

partecipazione; decentralizzazione amministrativa, fiscale e politica; piena utilizzazione delle capacità locali; uso di manuali e strumenti chiari e testati sul campo per ogni soggetto coinvolto; offerta di servizi di consulenza tecnica.

- Sostenibilità: fiscale, finanziaria e sociale.⁴²

Il linguaggio è molto diverso da quello che emerge dai documenti cinesi sulla politica del “camminare su due gambe”, la sostanza, però, ne ricalca le suggestioni e se quella politica fu interpretata come una scelta contestuale alla scarsità di risorse finanziarie e tecnologiche, la più recente riflessione sullo sviluppo “partecipato” è invece l’approdo di accurate valutazioni sul fallimento della logica del *transfer* che sia di tecnologia o di aiuti finanziari. Da quando i contadini dello Heilongjiang lamentavano di dover “tagliare i piedi per adattarli alle scarpe” ad oggi, la tecnologia a livello mondiale ha registrato enormi sviluppi e ha reso disponibili sul mercato “scarpe” per tutti i “piedi”. Così come si sono moltiplicati i canali per trasferire la tecnologia disponibile, da un paese all’altro, o all’interno di un paese da un settore leader ad un altro arretrato. Ciò nonostante, il *technological gap* continua a segnare il modello di sviluppo mondiale. La letteratura sullo sviluppo “community-driven” o “participatory”,⁴³ sulla necessità cioè di definire nuovi modelli di partecipazione ai processi di trasformazione economica riflette quelle lontane istanze e sintetizza i dubbi maturati (ma solo raramente espressi) nel confronto a distanza con le prime, embrionali elaborazioni sull’argomento.

Conclusioni

Secondo i dati elaborati dalla FAO in relazione alla DES, *dietary energy supply*, tra il 1969 e il 1992 i paesi sviluppati hanno visto crescere la loro razione calorica quotidiana da 3.190 a 3.350 (kcal), con tasso di incremento medio annuo dello 0,3% nel decennio 1969-71/1979-81 e dello 0,2% nel decennio successivo.

I paesi in via di sviluppo hanno registrato miglioramenti più netti giacché la razione calorica quotidiana passa da 2.140 chilocalorie a 2.520 con un incremento dello 0,9 e dello 0,7 nei suddetti decenni. Scomponendo il gruppo dei PVS, si nota che i paesi Latino-americani, il Medio Oriente e il Nord Africa e i paesi dell’Asia Orientale e del Sud Est mostrano un aumento sostanzioso della razione calorica quotidiana mentre modesti sono i risultati dell’Asia Meridionale e negativi quelli dell’Africa Sub-sahariana. In quest’area del mondo la razione calorica decresce dello 0,3% nel primo decennio considerato e dello 0,2% negli anni ‘80. La scomposizione temporale mostra che nel primo decennio gli incrementi sono più netti mentre nel secondo, se si esclude l’Asia meridionale che progredisce e l’Africa subsahariana che continua a decrescere, tutte le altre aree subiscono un rallentamento nella crescita.

Le sperimentazioni continue per modernizzare il settore agricolo hanno dato quindi dei risultati. Se però confrontiamo questi risultati con le aspettative che negli anni ‘60 innescarono sia la *green revolution* che la meccanizzazione del lavoro

⁴² Gillespie, 2004, p. 3.

⁴³ Economic Commission, 2004; Mansuri – Rao, 2004; Jennings, 2000.

dobbiamo ridimensionare gli entusiasmi. La grave situazione di gran parte dei paesi africani, che fino alla prima metà degli anni '80 non conosce il problema della scarsità di cibo e poi vedrà crollare del 13% la produzione cerealicola, non è l'unico scenario che appanni le conclusioni positive elaborate dalla FAO. In Pakistan, nelle Filippine e in Messico, pionieri della *green revolution*, i bambini affetti da malnutrizione rappresentano ancora il 36,8, il 32,1 e il 17,7% del totale e la popolazione "sottoalimentata" è il 23, il 19 e il 5% del totale. Il Brasile, nelle parole di Graziano da Silva

a distanza di circa mezzo secolo dall'introduzione di nuove varietà coltivate mediante meccanizzazione e con un ampio utilizzo di fertilizzanti, ha raggiunto l'invidiabile posizione di uno dei più grandi produttori di cereali e di carne al mondo e il più grande esportatore di succo di arancia concentrato e altro. Ciò nonostante un quarto della sua popolazione urbana continua a soffrire la fame o seri problemi di sottoalimentazione. Inoltre il 20% della popolazione rurale è impegnato in attività di autoconsumo e un altro terzo è costituito da lavoratori stagionali mal pagati senza alcuna protezione dalle leggi sul lavoro o sulla sanità.⁴⁴

Anche per la Cina il confronto tra le aspettative maturate negli anni '50-'60 e i risultati ottenuti in termini di *food security* risulta deludente ma l'attuale rielaborazione delle teorie della crescita auto-diretta fanno supporre che l'impianto, generato da quelle lontane aspettative, meritasse una maggiore attenzione da parte dei *policy makers* e degli studiosi. La soffocante retorica del socialismo da un lato e del libero mercato dall'altro non consentì all'epoca di cogliere il valore delle ipotesi che si stavano delineando in Cina, in America Latina e in India su un nuovo modello di crescita: il ricorso ai miti politici, attuato dalle élite politiche di questi paesi per legittimare proposte altrimenti destinate all'emarginazione, congelò allo stato embrionale l'opportunità di intuire un nesso tra queste esperienze. Oggi esse trovano spazio nelle riflessioni e nelle proposte operative delle grandi agenzie impegnate nella lotta contro il sottosviluppo. Resta da augurarsi che le categorie analitiche del messianismo che ancora oggi caratterizzano l'approccio alla Cina (il "miracolo economico") non frustrino ancora una volta l'opportunità di cogliere e studiare le istanze che maturano in questo paese.

BIBLIOGRAFIA

- BALAZS Étienne, *La burocrazia celeste*, Milano, Il Saggiatore, 1971
 BHAGWATI Jagdish, *L'economia dei paesi sottosviluppati*, Milano, Il Saggiatore, 1966
 BINSWANGER Hans, *The economics of tractors in South Asia: An analytical review*, Agricultural Development Council and the International Crops Research

⁴⁴ Graziano da Silva, 2002, p. 33-34.

- Institute, New York, 1978
- BO Yibo, "Wei jiasu shixian nongye jishu gaizao de weida renwu er fendou" (La grande battaglia per la trasformazione tecnica dell'agricoltura), *Hong Qi*, ottobre 1959, pp. 5-8
- DOBBS Thomas - FOSTER Philipps, "Incentives to invest in new agricultural inputs in North India", *Economic Development and Cultural Change*, 21, Oct. 1972, pp. 101-117
- DONNITHORNE Audrey, *China's economic system*, New York, Praeger, 1967
- ECONOMIC AND SOCIAL COMMISSION FOR WESTERN ASIA, *Community-driven development an integrated social policy at the local level*, New York, United Nations, 2004
- EL-NAMAKI, N.M.S.S., "Developing and promoting technology and technical skills in small-scale rural manufacturing enterprises", *FAO Forestry Paper* n° 79, Rome, FAO, 1987
- FAO, *The Sixth World Food Survey*, Rome, 1996
- FEDER Gershon - JUST Richard - ZILBERMAN David, "Adoption of agricultural innovation in developing countries: A survey", *Economic Development and Cultural Change*, 33, 2, Jan. 1985, pp. 255-298
- FENG Jixin, "Guanyu nongye jixiehua de ji ge wenti" (Alcuni problemi della meccanizzazione agricola), *Hong Qi*, Luglio 1958, pp. 7-10
- GABRIEL Satya, "Capitalism, socialism and the 1949 Chinese revolution: What was the Cold War all about?", *China Essays Series*, 4, 1998
- GILLESPIE Stuart, "Scaling up community-driven development: A synthesis of experiences", *International Food Policy Research Institute Papers* n° 181, Washington, 2004, pp. 1-79
- GRAZIANO DA SILVA Josè, "Local sustainable development, globalization and agricultural restructuring in underdeveloped countries", *International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, 10, 1, 2002, pp. 33-39
- INKSTER Ian, "Appropriate technology, alternative technology and the Chinese model: terminology and analysis", *Annals of Science*, 46, 3, May 1989, pp. 263-274
- JENNINGS RAY, "Participatory development as new paradigm: The transition of development professionalism", Paper prepared for the *Community based reintegration and rehabilitation in post conflict settings* Conference, Washington D.C., Oct. 2000
- LEWIN Moshè, *Contadini e potere sovietico dal 1928 al 1930*, Milano, F. Angeli, 1972
- LI Huaiyin, "The first encounter: peasant resistance to state control of grain in East China in the mid-1950s", *The China Quarterly*, 185, March 2006, pp. 145-162
- LITTLE Daniel, "Institutions, inequality and well-being distributive determinants of rural development", Conference Paper. *Conference on Ethics and Development*, Michigan State University, April 2005
- LIU Guoping, *Zhongguo jingji yu shijie jingji fazhan de bijiao* (Lo sviluppo economico della Cina e il resto del mondo: un confronto), Changsha, Hunan Renmin Chubanshe, 2000
- MANSURI GHAZALA - RAO VIJAYENDRA, "Community-basen and driven development: A

- critical review", *The World Bank Research Observer*, 19, 1, 2004, pp. 1-40
- MAO Tsetung, *Selected Works*, vol. V, Peking, Foreign Language Press, 1971
- MAO Zedong, *Su Stalin e sull'Urss*, Torino, Einaudi, 1975
- MENG Qingpeng, "Nongye jixiehua de ji ge wenti" (Sulla meccanizzazione agricola), *Jingji Yanjiu*, 2, 1964, pp. 6-9
- MERHAV Meir, *Dipendenza tecnologica e sottosviluppo*, Torino, Einaudi, 1973
- MYRDAL Gunnar, *Il dramma dell'Asia*, Milano, Il Saggiatore, 1973
- Nongye xue Dazhai, puji Dazhai xian* (L'agricoltura studia Dazhai, generalizzare distretti tipo Dazhai), Beijing, Renmin Chubanshe, 1975
- PAWLAK Jan, "Farm machinery market in the second half of the XX Century", *Journal of Scientific Research and Development*, IV, July 2002, pp. 1-10
- POMFRET Richard, *Percorsi diversi per lo sviluppo economico*, Bologna, Il Mulino, 1995
- RISKIN Carl, *China's political economy: the quest for development since 1949*, Oxford, Oxford U.P., 1986
- RUTTAN Vernon - HAYAMI Yugiro, "Technology transfer and development", *Technology and Culture*, 14, aprile 1973, pp. 119-151
- SARZI AMADÈ Emilio (a cura di), *Le due vie dell'economia cinese*, Milano, F. Angeli, 1971
- SCHUMACHER Ernst, *Small is Beautiful*, London, Blond and Briggs Ltd, 1973 (trad. it., *Piccolo è bello*, Milano, Mondadori, 1978).
- SELDEN M. - LIPPIT V. (a cura di), *The transition to socialism in China*, New York, M. E. Sharpe, 1982
- STAVIS Ben, *The politics of agricultural mechanization in China*, Ithaca, New York, Cornell U.P., 1978
- SUN Weijing, "Jiasu nongye jishu gaizao, shenru kaizhan nongju gaige yundong" (Accelerare la trasformazione tecnica dell'agricoltura), *Hong Qi*, agosto 1960, pp. 5-8
- WEIL Peter, *Introduction of the Ox Plow in Central Gambia, African Food Production Systems: Case and Theory*, P.F.M. McLoughlin ed, Baltimore, The Johns Hopkins press, 1970
- YU Quli, *Quan dang dongyuan, juezhan san nian wei jiben shang shixian nongye jixiehua er fendou* (Mobilitare tutto il partito per realizzare entro i prossimi 3 anni la meccanizzazione dell'agricoltura), Beijing, Renmin Chubanshe, 1977
- Zongguo nongye nianjan* (Annuario Agricoltura) 1990

ETIMOLOGIE SUMERICHE (OVVERO COME RENDERSI LA VITA IMPOSSIBILE)

Domenico Silvestri

1. Brevi istruzioni per (fingere di) rendersi la vita (etimologicamente) ...*(im)*possibile

L'etimologia non può e non deve essere un'avventura solipsistica alla ricerca di un improbabile significato "vero" e di una primissima forma di una parola, ma deve e può essere plausibile e condiviso racconto di vicende culturali e linguistiche fin dove possono arrivare gli scandagli della critica e del metodo (che arrivano a volte assai vicino, a volte incredibilmente lontano). Se proviamo a delineare un'etimologia plausibile della parola "etimologia", le risultanze più attendibili sono le seguenti: il *prius*, in ogni caso attingibile (o inferibile) dentro il greco antico, è costituito da un termine (ἐτός "vero") di cui l'aggettivo ἐτεός "vero, autentico" è forma derivata (secondo un paradigma in cui entrano, non casualmente, aggettivi di materia) e di cui l'aggettivo ἔτυμος "vero" è altra forma derivata (ἐτυμολογία significa appunto "scienza del vero"!), con un suffisso – (υ)μο-, che può risalire all'indeuropeo e non è chiaro nella sua funzione designativa (ma, in ogni caso, si associa non casualmente a condizioni fisiche come si evince da una sua variante presente in gr. θερμός "caldo"). Se allarghiamo ora il ventaglio dei confronti, dobbiamo tenere nel massimo conto gr. ἐτάζω "esamino, verifico" (ma, in realtà, meglio traducibile con ingl. *to state* nelle accezioni di "asserire" e "stabilire"), da un più antico **hetazō*, che a sua volta permette di configurare a quota indeuropea un **s-e-to-* confrontabile con sanscrito *satya-* "vero", a sua volta un derivato (con un suffisso molto vicino a quello presupposto da gr. ἐτεός!) del participio passato del verbo "essere", cioè dalla nozione di "stato (di fatto)". Se mettiamo ora insieme i dati acquisiti diventa evidente che il riferimento cognitivo primario del "vero" è la materia o lo stato di fatto delle cose, è il darsi primario e non mediato dell'essere, come ben rende il celebre detto hobbesiano *verum ipsum factum*. Un'altra dimensione del "vero", che ha molto intrigato Martin Heidegger (e non lui soltanto) è data da gr. ἀλητής in cui "vero = non nascosto"; e si tratta, con ogni evidenza, di un altro momento archetipico di questa nozione fondamentale, ma il disvelamento delle cose è in questo caso – ahimé! – ormai già tutto *a parte subiecti* con tutti i prezzi che si pagano alle antiche (e opinabili) pratiche dell'esperienza e della conoscenza soggettiva, alle quali (come ci ricorda Parmenide) noi applichiamo l'ulteriore inganno di un nome.

Le parole "isolate" o le etimologie senza lingua: il caso delle etimologie dei *nuda nomina*

La risalita temporale di ogni sfida etimologica, tesa ad attualizzare il passato attraverso la scommessa di un'agnizione linguistica, diventa estremamente difficile nel caso delle parole "isolate", cioè di appartenenza incerta o ignota. Il caso più

frequente si verifica a proposito dei *nuda nomina* o “nomi propri”, che hanno in sé il tratto idiosincratico del riferimento esclusivo ad una “cosa” (e non – come nel caso dei “nomi comuni” – ad uno “stato di cose”, se mi è consentito di far uso dell’esauriente formulazione di Wittgenstein). In questo caso contano molto più dei dati linguistici, che non si lasciano apprezzare adeguatamente o pertinentemente, gli sfondi extra-linguistici, cioè i panorami culturali in cui parole e nomi (propri) si collocano. In questa direzione ho cercato di riconoscere in lavori più e meno recenti riflessi culturali indomediterranei nei nomi di Pelope, di Edipo o, secondo altri orizzonti, di Mosè o del re ittito Suppiluliuma; sempre in questa direzione, viaggiando come gli antichi greci (e non loro soltanto!) sulla “rotta occidentale” (il “mare colore del vino”, secondo la *kenning* omerica) ho cercato di ritrovare le più antiche e profonde ragioni del nome Italia; in questa direzione nel mio contributo attuale mi muoverò ancora una volta per togliere dall’apparente isolamento il nome Huwawa, che è portato dal grande avversario del re di Uruk Gilgameš, che qualcuno vorrebbe identificare in un gigante o in un drago, mentre è in realtà – come vedremo – un uomo-albero, un *Mischwesen* del tutto particolare, riferibile (anche linguisticamente!) alle aree marginali e montuose circummesopotamiche (Elam e Subartu).

Le lingue “isolate” o le lingue senza etimologia: il caso delle lingue senza accertate connessioni genealogiche e con forte appiattimento cronologico (ad es. il sumerico)

Affido alle caritatevoli stampelle epistemologiche delle virgolette la nozione paradossale di lingue “isolate”. In realtà l’isolamento linguistico è soltanto un fatto (pseudo)risultativo, nel momento in cui una lingua è sottratta alla possibilità di un solido confronto comparativo. Il caso del sumerico (e *mutatis mutandis* del basco, dell’etrusco, del burusciaschi, dell’ainu e di altre poche lingue ancora) a conti fatti non costituisce la regola, ma – come si può facilmente intuire – l’eccezione. Tutte le affiliazioni in termini comparativo-ricostruttivi proposte per questa lingua, anche se artatamente dilatate in prospettiva macrocomparativa (si pensi all’ipotesi sinodene-caucasica di Bengtson *et alii*), non reggono ad una verifica di merito e peccano proprio dalla parte del metodo, dal momento che sono impostate sulla vaghezza delle somiglianze morfosemantiche e non basate sulla regolarità delle corrispondenze. Tuttavia, come avremo occasione di vedere, esistono nella protostoria linguistica del sumerico tracce vistose di interferenza con tradizioni linguistiche diverse (fenomeni di sostrato e di adstrato) come pure tutta la sua storia dalla fase più antica a quella delle attestazioni più recenti è costellata da vistosi fenomeni di contatto con l’elemento accadico emergente (fenomeni di superstrato). Le due parole che saranno oggetto della nostra indagine (il nome proprio *Huwawa* e il nome comune della “schiava” *geme*) vogliono costituirsi come conferma o almeno conforto di questo assunto.

Eraclito (Diels-Kranz 22 B 18): ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξενήσει ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον

Il detto eracliteo sintetizza in modo perfetto la nostra situazione etimologica: esso infatti pone la condizione o, se si preferisce, propone la sfida di una ricerca etimologica che consiste nello “sperare l’insperabile” e ne dichiara la non

reperibilità del risultato “se”, nonostante tutto, “non si spera l’insperabile, dal momento che esso è introvabile e impercorribile”. Le mie etimologie sumeriche nascono sotto il segno di questa sfida consapevole e hanno l’umile ambizione di proporre soltanto la possibilità di un percorso.

2. Il vero nome di Huwawa/Humbaba/Kumbaba e l’“intima” essenza dell’albero (= il legno o, meglio, le circonvoluzioni di ispessimento del legno:¹ etimologia e ragioni morfologiche nel caso di una parola “isolata” (un’etimologia possibile, anche se non ...leibniziana o... “la migliore di quelle possibili”))

Premessa testuale:

Nel lavoro citato in epigrafe,² al quale ho fatto seguire ulteriori (e non conclusive) puntualizzazioni in un lavoro più recente,³ ho fatto notare, in estrema sintesi, in primo luogo la rilevanza grammaticale del riferimento anaforico in nì-te-a-ni “il suo terrore” (con -a-ni “suo” che si riferisce a Huwawa in quanto persona o personificazione dell’albero) vs pa-bi “suoi rami” o da-bi “suo lato” (con -bi “suo” che si riferisce a Huwawa in quanto non persona o materializzazione dell’albero) e l’indice testuale in esso contenuto, che le traduzioni che vanno per la maggiore (Kramer,⁴ van Dijk,⁵ Pettinato)⁶ ignorano completamente, offuscando così la fondamentale differenza espressa nel testo sumerico tra un Huwawa “persona” o uomo-albero attivo e aggressivo e un Huwawa “cosa” o legno (dell’)-albero passivo e aggredito. I versi in questione sono i seguenti:

nì-te-a-ni diša-kam-ma mu-na-ra-ba
 “il suo primo terrore per essi egli emise”
 (van Dijk, 1960, p. 52)

pa-bi mu-un-ku⁵-ru-ne da-bi ib-ku⁵-ru-ne úr-hur-sag-gá-ke⁴ bí-ib-ná
 “i suoi rami tagliarono, il suo lato tagliarono (e) deposero al piede del monte”
 (van Dijk, 1960, p. 60)

dove è agevole riconoscere le due diversamente pertinenti opzioni anaforiche.

In secondo luogo ho attirato l’attenzione sull’emergenza del “vero volto” di Huwawa in quanto adeguata rappresentazione della scoperta del legno. A questo proposito metto ora qui a confronto quattro traduzioni del verso sumerico che ci interessa:

muš-kar-geštin-na-gim è-gar⁸-na šu im-ta-du⁷.du⁷
 (Kramer, 1947, p. 143)

¹ Silvestri, 1985.

² *Ivi*, pp. 187-190.

³ Silvestri, 2006, a.

⁴ Kramer, 1947.

⁵ van Dijk, 1960.

⁶ Pettinato, 1992, pp. 312-323.

“Come un serpente del Molo del Vino si completava nella figura” (Silvestri)
 “Egli gli si avvicinò da dietro come (si fa con) un serpente nascosto dietro
 la botte del
 vino” (Pettinato)
 “Pareil à un serpent du... à vin, était formée sa figure?” (van Dijk)
 “He... the ‘snake of the wine-quay’ in his wall” (Kramer)

In realtà le traduzioni di Pettinato, van Dijk e Kramer sono contrassegnate da esitazioni e false agnizioni e non colgono la natura profondamente poetica ed enigmatica del testo. Attraverso la mia traduzione invece le circonvoluzioni dell’accrescimento annuale del tronco appaiono come un “serpente” (m u š), arrotolato nelle sue spire (il vero nome di Huwawa, v. avanti!), che in tal modo “si completa” (šu im-ta- du₇.du₇) nella sua figura (è-g a r₈-na)”, e sono allo stesso tempo il legno inteso come intestino o vera identità dell’albero. Questo straordinario serpente è proprio come quello che altrimenti se ne sta arrotolato nella vigna e la vigna è significata in forma di *kenning* giacché è qui chiamata k a r g e š t i n “il Molo del Vino” (si confronti sumerico muš-gi₃-geštin “serpente della vigna”,⁷ glossato in accadico come *ser karani* “serpente del vino” e si ricordi che la stessa immagine che anticipa il nome del prodotto nella designazione del luogo di produzione è espressa da lat. *vinea* “vigna” e ricompare in altre lingue antiche di area mediterranea!).⁸ In ogni caso nel testo sumerico edito da Kramer compare per la designazione della vigna la variante muš-kàr-kurun-na di identico significato (cfr. accadico *kurunu* “vino”).

Premessa iconografica:

Il volto di Huwawa/Humbaba/Kumbaba sarà poi rappresentato in Mesopotamia come un intrico di visceri che lo disegnano, in virtù di una già constatata personificazione, in forma umana (in quanto tale è il vero volto del legno, se il legno è l’intestino dell’albero!) e infine come un labirinto che rappresenta un prototipo rispetto a quello cretese sotto il segno di una intimità ripugnante, da cui tuttavia si traggono responsi oracolari (fig. 1).⁹

L’etimologia o il “vero” nome:

Ma anche il nome può ora diventare eloquente: in area sumerica settentrionale (Subartu) o anche in area elamica dove egli presumibilmente vive in un territorio montano (sum. k u r) la reduplicazione della sillaba finale del nucleo designativo *huwa/humba/kumba*, che designa in tutta l’area indomediterranea, “concavità” e “curva” (bastino, per orientarsi, due repliche lessicali, una latina, cioè *cuppa* “il recipiente concavo”, ed una greca, cioè *kymba* “la barca”),¹⁰ può ragionevolmente indicare pluralità (v. avanti). E allora: il “vero” nome è la stessa cosa del “vero” volto e Huwawa/Humbaba/Kumbaba può ragionevolmente significare “le curve” (cioè le circonvoluzioni dell’accrescimento annuale del tronco)! A conferma della

⁷ Landsberger, 1962, p. 9.

⁸ Silvestri, 2006, b.

⁹ Böhl, 1935.

¹⁰ Silvestri, 1974, pp. 165-183.

nostra agnizione etimologica possiamo ora addurre i seguenti argomenti.

a) Nel caso del nome *Huwawa* e sue accertate varianti (v. sopra) è possibile passare dalla constatazione di una fonotassi evidente consistente nella successione omovocalica di sillabe aperte di cui seconda e terza sono in reduplicazione (ma va segnalato in ogni caso il fatto che la seconda è spesso graficamente espressa con vocale lunga!) all'ipotesi di una morfotassi possibile nella quale possa giocare un qualche ruolo grammaticale la reduplicazione finale della sillaba. In questa prospettiva bisogna subito sgombrare il campo dall'illusione che il nome che ci interessa appartenga ad una sorta di "Banana-Sprache" in cui è caduto I. J. Gelb, ripreso in A. Salonen,¹¹ giacché nel termine *banana* diffuso anche in Italia per indicare il noto frutto l'elemento iniziale *ba-* è un prefisso africano (di pertinenza linguistica niger-kordofaniana) di pluralità che si oppone al prefisso singolativo *mu-* così come nella stessa situazione linguistica *bantu* "uomini" si oppone a *muntu* "uomo". La reduplicazione riscontrabile in *banana* non è pertanto comparabile con quella espressa nel nome *Huwawa*, che rimanda ad una forma non reduplicata **Huwa* in nessun modo assimilabile alla forma di base *nana* (ma semmai paragonabile, in virtù delle sue variazioni, al teonimo elamico *Humban*). In ogni caso siamo in presenza di una condizione di alterità linguistica rispetto al sumerico, come mostra l'esistenza nella documentazione mesopotamica di parole o, meglio, nomi propri riconosciuta a suo tempo da B. Landsberger (che usa l'allusiva denominazione "prototranstigidisch"),¹² del tipo *Kubāba*, *Zabāba*, *Zamāma*, *Bunēne*, *Silili*, ecc., tutte ulteriormente contrassegnate dal tratto omomorfo della vocale lunga nella sillaba di penultima sede. Siamo pertanto in presenza di un fatto linguistico a suo modo significativo.

b) Un'altra circostanza importante è data dal fatto che il viaggio di Gilgameš è sicuramente orientato verso un paese di "alterità montuosa" (con facile polarizzazione rispetto al piatto territorio alluvionale della Mesopotamia sumerica). Ora, se il viaggio ulteriore del nostro Odisseo sumerico verso il "Paese del Vivente" è per vari indizi orientato verso occidente, nel caso dell'impatto con *Huwawa* si candidano come luoghi più credibili il paese orientale (l'Elam) o il "paese settentrionale" (Subartu), entrambi molto montuosi. In questa prospettiva rinvio a I. J. Gelb,¹³ che cita come tipici termini subarei *Kuzuzu* e *Sinini* o, secondo una plausibile alternativa, la monografia di Ran Zadok sull'onomastica elamita,¹⁴ nella quale è possibile trovare una copiosa documentazione di nomi con reduplicazione della sillaba finale. Per i Sumeri insomma un nome con questo assetto morfotattico è prettamente "non sumerico", è – in tal senso – "alternativo" o, almeno, "marginale". D'altra parte ritroviamo il fenomeno della reduplicazione (non solo di sillaba finale!) in una zona marginale appunto, cioè nell'onomastica antico-accadica di Nuzi, puntualmente segnalato a suo tempo da Th. J. Meek,¹⁵ che propende per l'origine sumerica o piuttosto semitica di questo procedimento

¹¹ Salonen, 1968, p. 3.

¹² *Ibidem*.

¹³ Gelb, 1944.

¹⁴ Zadok, 1984.

¹⁵ Meek, 1933.

morfologico e cita forme come *Hunini* e *Ugugu*; e va segnalata infine anche la posizione di F. M. Th. Böhl,¹⁶ che in una recensione a Gelb, *o.c.*, si chiede se *Humbaba* sia nome di divinità originariamente subarea.

c) In questa prospettiva mi fa piacere citare un antecedente a suo modo significativo: mi riferisco al celebre saggio di G. I. Ascoli,¹⁷ in cui, in chiave di comparazione e/o necessaria distinzione tra due famiglie linguistiche, si fa riferimento al prevalere, dopo una fase arcaica di raddoppiamento completo della parola, del raddoppiamento iniziale in indeuropeo e di quello finale in semitico (per la possibilità di una componente protosemitica nella Mesopotamia settentrionale e orientale, area a cui è riferibile la varianza onomastica *Huwaṭṭa/Humbaba/Ku(m)baba*, v. sopra).

d) A questo punto propongo un'agnizione morfologica possibile: il raddoppiamento della sillaba finale come marca della pluralità, secondo le illuminanti indicazioni di Edward Sapir:¹⁸ hausa *sunu* "nome", plurale *sunana(-ki)*; washo (lingua indiana dell'Oregon) *gusu* "bisonte", plurale *gususu*; e, al riguardo, si veda anche il più recente contributo di Setsuko Kiyomi.¹⁹ In area elamica o subarea o protosemitica (in senso ascoliano), ma in ogni caso non in area sumerica *proprie dicta*, nel nome che ci interessa si può essere affermata (e poi celata) un'antichissima marca di pluralità, la stessa che in altre aree (più occidentali) dello spazio tipologico indomediterraneo si presenta con il raddoppiamento della sillaba iniziale e con eventuale varianza vocalica (nel caso del nome greco del "sesamo" assistiamo all'allungamento vocalico della prima sillaba, per cui – a questo punto – sembra legittimo avanzare l'ipotesi che l'allungamento vocalico valga in entrambi i casi come "compenso" della perdita del primitivo e prototipico raddoppiamento totale, questo sì presente e produttivo in sumerico per indicare nel nome una pluralità che coincide con la totalità mentre nell'aggettivo è altrettanto chiara "icona" linguistica del superlativo).

e) Se la mia ipotesi regge, proviamo a trovare nella documentazione onomastica mesopotamica alcune preziose conferme: cominciamo da *Enkurkur*, nome collettivo di Enlil e Ninurta (cfr. i teonimi *Enbilulu* e *Enbududu* purtroppo senza caratterizzazione semantica); interessanti poi sono *Elulu/Ilulu*, nomi di re con probabile valore intensivo (cfr. *Elu* "l'alto", epiteto di Enlil e Bel), *Dimama*, nome di città in Nairi (area settentrionale!), *Belili*, una "dea madre" (come Aruru e Kubaba?), con valore intensivo rispetto a *Bel* (v. sopra), *Bazuzu*, cfr. *Bazu*, una "terra estrema" in tutti i sensi secondo le fonti mesopotamiche (cfr. *Pazuzu*, demone "estremo" della tempesta), *Banunu*, città elamica, *Aruru*, dea, la "Madre Terra", ma forse in prima istanza "i solchi (dell'aratura)", secondo la nota isoglossa indeuropeo-semitica, *Alala*, anch'essa "dea madre" in coppia con Silili (v. sopra); e, in particolare, *abūbu* termine tecnico babilonese per il "diluvio universale" (= "insieme di acque", cfr. sum. *ab* "acqua") e *Hazizi*, divinità del pantheon currita

¹⁶ Böhl, 1946.

¹⁷ Ascoli, 1864.

¹⁸ Sapir, 1969 [1921], p. 74.

¹⁹ Kiyomi, 1995.

(area settentrionale!), adattamento di accadico *hasisu* “orecchio, saggezza”, nozione di matrice sumerica, qui evidentemente pluralizzata (cfr. ancora sum. *ene* “egli”, *enene* “essi”; inoltre *mìnnanene* “lett. del due essi, loro entrambi”, ad es. uomo e donna).

f) I migliori confronti per il nucleo designativo di base, che secondo la mia interpretazione si riferirebbe ai “cerchi (di accrescimento del tronco)” paragonati enigmaticamente alle “spire (del serpente)” prima, alle “anse (intestinali)” dopo (v. sopra), sono dati dalle parole riconducibili alla serie indomediterranea della “curva”, per le quali possiamo ora assumere il lessema prototipico **k(/h)V(m)b/p*. In particolare rinvio a quanto ho già scritto per l’inquadramento “subareo” di *Huwawa/Ku(m)baba*, nella seconda serie lessicale indomediterranea della “curva”²⁰ e per una conferma fonetica della varianza *k/h* ricordo il caso di itt. *kupahi-* “copricapo sacerdotale” e di itt. *huppar* “elmo, recipiente di terracotta” e *huprushu* “recipiente di terracotta” (quest’ultimo di probabile origine currita *alias* “subarea”).²¹

g) In questa prospettiva apparirà sotto nuova luce il confronto istituito oltre cinquanta anni fa da Jean Przyluski²² tra *Huwawa/Ku(m)baba* e la grande dea micrasiatica (e poi romana) *Κυβήλη* *alias* *Κυβέβη* (v. avanti!), tanto più che si presenta come efficace tramite la dea asianica *Kubaba*, una “dea madre” più tardi assimilata ad Artemide, dentro una non trascurabile sfera culturale del “selvatico” (ultima, ma non unica replica della dimensione sumerica del kur “zona montuosa e aliena”).²³ Su *Kubaba* asianica hanno scritto pagine illuminanti André Dupont-Sommer²⁴ e Wolfgang Fauth,²⁵ alle quali rimando per dettagli e approfondimenti preziosi; per parte mia faccio notare che esistono anche repliche di questo nome nelle forme di *Κομβάβος* e *Κύβηβος* nomi di sacerdoti evirati, in quanto tali addetti al culto della grande dea. L’opinione di J. Przyluski, che si esprime per una complessiva identità onomastica e per un confronto fattuale tra *Huwawa/Ku(m)baba* e *Κυβήλη/Κυβέβη*, dea lidia e Grande Madre frigia, a questo punto può essere condivisa ma deve essere soprattutto motivata.

La forma più vicina è ovviamente *Κυβέβη* forma lidia del teonimo attestata in Erodoto 5, 102 (altre attestazioni: Ipponatte, fr. 127 M e Charonte di Lampsaco *F. Gr. H.* 262 fr. 9), ma dal momento che l’altra forma *Κυβήλη* non è separabile da questa, resta solo la possibilità che la seconda forma sia seriore e dissimilata dalla prima, anche in virtù del fatto che in area micrasiatica poi e ittita prima sono comunissime le forme derivate in *-l-*: in ogni caso, nel quadro etnolinguistico dell’“alterità montana”, che è la pertinenza di fondazione di *Huwawa/Ku(m)baba*, assume un significato particolarissimo l’esistenza della *Μήτηρ ὀρεία* come epiteto di Cibeles in Aristofane, *Gli uccelli* v. 746. A rinforzo di questa constatazione faccio notare che è nome *Δινδύμη* della madre di Cibeles secondo Diodoro 3, 58 e che

²⁰ Silvestri, 1974, pp. 182-183.

²¹ *Ivi*, p. 180.

²² Przyluski, 1950, pp. 185-187.

²³ V. il lavoro citato alla nota seguente, in particolare le pp. 13-14!

²⁴ Dupont-Sommer, 1964.

²⁵ Fauth, 1967.

Δίνδμον è nome di un monte presso Cizico, secondo la testimonianza di Apollonio Rodio, ma è anche nome di un monte della Frigia, celebre proprio per il culto di Cibeles secondo quanto attestano Strabone, e Luciano, *Tragodopodraga* 30. Andrà poi verificato l'uso aggettivale al neutro singolare e plurale di questo termine negli Orfici e in Nonno. Erodoto 1, 80 in ogni caso ci attesta Δινδυμήνη che si associa a μήτηρ (sc. ὁρεία, cfr. anche Strabone). Altre forme sono Δινδύμην in Apollonio Rodio e Δινδύμης in Nonno, sempre con riferimento a Cibeles, intesa come *Dindimene* o "la dea del Dindimo". È attestato anche l'oronimo Δινδύμα n. pl. nell'Antologia Palatina 6, 281. In ultima analisi il "subareo e/o elamico" *Huwaṣṣa/Ku(m)baba*, l'asianica *Kubaba*, la frigia e lidia Κυβέβη (poi Κυβήλη!) si presentano in un quadro coerente di "signoria sulla natura selvaggia", espressa dal grande albero primordiale nel mondo mesopotamico e simboleggiata dai leoni che accompagnano Cibeles nell'area micrasiatica.

Siamo ancora una volta, come nel caso di mie precedenti "letture" di fatti linguistici e culturali più e meno antichi, di fronte al fenomeno della "riscrittura" in epoche e culture diverse di un *topos* che tutte le accomuna; e siamo di fronte ad una possibile agnizione etimologica, che vorrei sintetizzare così: *Huwaṣṣa/Humbaba/Ku(m)baba* "le curve (i.e. i cerchi concentrici del "legno") > le spire (i.e. del serpente arrotolato) > le anse (i.e. dell'intestino) si convertono in emblema di uno slittamento metaforico sostenibile sia sul piano iconografico sia su quello linguistico. Dall'originaria "motivazione" o "vero nome" protosumerico all'approdo dell'apparente "arbitrarietà" teonomastica delle repliche micrasiatiche il "passo lungo" dell'etimologia sembra colmare uno spazio e un tempo enormi nell'ansia – forse non illusoria – di ritrovare l'immanenza del passato nelle epifanie dei momenti che ci sono consegnati in un precario presente.

3. Sumerico *geme* "schiava (= 'donna della montagna?')": etimologia e ragioni sintattiche nel caso di una lingua "isolata" (un'etimologia impossibile, ovvero una ricerca dell'ἀνέλιπτον da fare ovviamente in senso... eracliteo)

Nell'aureo libretto di B. Meißner e K. Oberhuber²⁶ si apprende che è possibile sostenere una trafila etimologica tutta interna al sumerico in base alla quale da un presunto **kur.mi* "Berg(land)-Weib" si sarebbe sviluppata una forma intermedia **görme* da cui sarebbe infine derivata la forma attestata *geme* "Sklavin", nel quadro di una presunta armonia vocalica del sumerico e di un'altrettanto presunta debolezza di -r- anteconsonantica in questa lingua. A questo proposito faccio notare sulla scorta di una autorevole grammatica del sumerico che: "The so-called 'vowel harmony' in Sumerian is a phenomenon found exclusively in the OS inscriptions from Lagaš and a few other cities (Umma, Uruk and Ur). It concerns the verbal prefixes /i-/ and /bi-/ only".²⁷ L'etimologia qui da me riferita (ma da me non condivisa) di questa parola sumerica contiene tuttavia un tratto extra-linguistico plausibile: la provenienza della "schiava" da quelle aree di "alterità montana" su cui ci siamo soffermati nella prima parte di questo intervento. Ma

²⁶ Meißner – Oberhuber, 1967, p. 27.

²⁷ Thomsen, 1984, p. 39.

tutto ciò è troppo poco e troppo vago per legittimare questa ipotesi di spiegazione. Ma vediamo allora quali sono ulteriori difficoltà per questa spiegazione etimologica.

Dal punto di vista dell'ordine basico il sumerico è una lingua con ordine *determinatum-determinans*, cfr. ad es. il sintema *lu.gal* "uomo grande" > *lugal* "re", il composto nominale *an.ša* "lett. 'cielo-(del)cuore', i.e. il cielo più interno", il sintagma genitivale *anše kur(r).a* "lett. 'asino della montagna', i.e. 'del paese straniero' = cavallo" (cfr. pure *anše edin(n).a* "lett. 'asino della steppa', i.e. 'del paese non coltivato' = onagro"). A tutto ciò si possono aggiungere due osservazioni:

a) le formazioni con *kur* in funzione di *determinans* sono realizzate mediante sintagmi genitivali (cfr. pure *lù.kur(r).a* "un uomo della montagna, i.e. 'del paese straniero' = un nemico"), mentre per l'etimologia proposta si assume strumentalmente la sussistenza predocumentaria di un composto nominale;

b) mentre in *an.ša* (v. sopra) la nozione di "cuore" è specificazione accettabile di quella di "cielo", ma può valere anche la spiegazione opposta, in quanto questo è un tipico composto a doppia testa reggente (come nel caso di italiano *cassapanca*), nel caso del presunto etimo **kur.mi* la nozione di "donna" specifica male quella di "montagna" (invece andrebbe bene **mi.kur(r).a* "una donna della montagna, i.e. 'del paese straniero' = una schiava", ma proprio questa sequenza sintagmatica non si può invocare a supporto dell'etimo proposto, che invoca – senza successo – una sequenza con ordine opposto!).

A questo proposito faccio notare che nei testi protosumerici (riferibili al IV strato archeologico di Uruk), proprio nei casi in cui è possibile riconoscere un sia pur sommario orientamento della scrittura, il segno ATU 21 ("la donna") precede chiaramente il segno ATU 189 ("la montagna") realizzando una giuntura sintagmatica che in forma sumerica suonerebbe appunto **mi.kur(r).a*: ma allora **kur.mi* – presunto etimo sumerico – non è confermato nemmeno nei testi pittografici più arcaici (fig. 2)!

In queste condizioni appare troppo oneroso invocare, a sostegno di questa etimologia, un fenomeno di armonia vocalica *ad hoc* dal momento che essa è morfologicamente ristretta ai soli casi di sintagma verbale ricordati sopra; allo stesso modo non è lecito, in nome di questa ipotesi etimologica, far violenza alla tipologia dell'ordine basico dei sintagmi nominali sumerici. In altri termini, l'etimologia qui rammentata non è accettabile, anche se la "salianza" dell'alterità montana o dell'estraneità etnica da essa evocata è tutt'altro che trascurabile.

Propongo pertanto una nuova via, che consiste nel prendere in considerazione l'ipotesi che in sumerico *geme* si celi una replica (non casuale) del più antico nome indeuropeo della "donna", più esattamente della "donna giovane e in grado di generare" (v. sotto), quindi particolarmente adatta a varie forme di attività fisica proprie e specifiche della "schiava". Ricorrere ad una tradizione linguistica del ceppo indeuropeo, se non addirittura ad un indeuropeo di fase ancora sostanzialmente unitaria, localizzabile sia in zone paracaucasiche sia – se si preferisce – centroasiatiche, non è operazione insensata, se ci si ricorda che la civiltà stanziata sumerica non può non essere venuta a contatto con forme etniche ancora essenzialmente nomadiche (come quelle semitiche e indeuropee appunto),

se non altro nella sua condizione di centro di gravitazione economica e culturale capace di attrarre genti "esterne" (cfr. la nozione di *kur* e *mutatis mutandis* quella della "torre di Babele"!) in possesso appunto di lingue e culture "diverse", anche sotto la forma drammatica di una loro schiavizzazione. Ma guardiamo ora più da vicino le condizioni linguistiche della tradizione indeuropea del nome della "donna".

La forma indeuropea ricostruita del nome della "donna" (ma resta da chiarire quale sia l'effettivo riferimento prototipico) è rappresentabile come **gwenā* e anche, con significativa varianza della vocale finale, come **gwenā* e **gwenī* (ma giova sottolineare subito il fatto che la prima e la terza forma palesano nella vocale finale una chiara e documentata indicazione del genere femminile, mentre la seconda forma con vocale finale indistinta consente di ammettere la possibilità di un suo livellamento timbrico sulla [e] di sillaba tonica). A ciò si aggiunge il fatto che alcune importanti lingue indeuropee (sanscrito, greco) permettono di ricostruire una forma con grado apofonico ridotto (cfr. sanscr. *gnā*, gr. γυνή da i.e. **gwnā*), per cui si pone subito il problema di una appartenenza di questo nome ad una nozione espressa originariamente da un verbo, che bisogna a questo punto identificare. In ogni caso nel greco antico l'indicazione di appartenenza sessuale (Il. 6,390) si converte subito nel riferimento alla donna unita sessualmente all'uomo, non solo in quanto concubina (Il. 24,497) ma anche in quanto legittima(ta) sposa per diventare in epoca postomerica "le nom usuel de la femme mariée" secondo un profilo decisamente alto (del resto in India e in fase vedica *gnā* significa anche "dea" mentre in cornico, lingua indeuropea della sottofamiglia celtica, *ben-en* significa nuovamente "sposa"). Le forme con grado ridotto annoverano oltre al greco dialettale (beotico) βάνα (documentato dalla poetessa Corinna) anche antico irlandese *ban-* in composti, mentre le più significative repliche del grado "medio" della radice verbale con vocalismo [e] sono date da gotico *qino* (tema in nasale) e da antico slavo *žena*. Ma quale sarà il verbo che soggiace a questo importantissimo e diffusissimo nome indeuropeo della "donna", anzi di una donna colta in una sua specificità saliente (v. sopra) dal punto di vista della motivazione del nome? E ancora: come si fa a raccordare sumerico *geme* "schiava" con la sua *-m-* intervocalica con il panorama lessicale indeuropeo in cui appare invece come consonante intervocalica *-n-*? A queste domande provo a dare ora qualche risposta.

Il verbo indeuropeo maggiormente candidato a ricondurre ad un'unica serie lessematica di appartenenza il nome apofonico (e pertanto deverbale!) della "donna" (**gwen-/gwn-*) è quello che esprime l'idea del "movimento" sia in termini di avvicinamento e di arrivo sia in termini di allontanamento e di distacco. Esso si presenta secondo la varianza radicale **gwen-* (assicurata da greco βαίνω e da latino *ueniō*, ma anche dalla forma osca **kúmbened** che corrisponde al perfetto latino *conuēnit*) e soprattutto secondo la forma radicale primaria **gwem-* (assicurata, tra gli altri, dai dati offerti da gotico *qiman* e antico inglese *cuman*, mentre assai interessante per l'ulteriore implicazione semantica appare lituano *gemù* "nascere (i.e. venire al mondo)"). A questo punto la variante (secondaria) **gwen-* si configura come forma dissimilata rispetto a quella primaria espressa da **gwem-* (da "labiovelare[*gw*]-bilabiale[*m*]" a "labiovelare[*gw*]-dentale[*n*]", probabilmente già a

quota indeuropea con perfetto parallelismo negli esiti greci tra βαίνω (cfr. lat. *ueniō*, o. **kúmbened**) e γυνή, beotico βάνα (da i.e. **gwnā*). Nel caso del sumerico *geme* avverrebbe esattamente il contrario dal momento che questa lingua non possiede suoni labiovelari per cui la dissimilazione di labialità si realizzerebbe appunto in prima sede consonantica (la -e finale della forma sumerica può benissimo essere resa della vocale finale indistinta della protoforma i.e. **gwem/na*, v. sopra). Da un punto di vista semantico l'idea verosimilmente qui espressa si iscrive nel contesto istituzionale preistorico del matrimonio esogamico, in cui la donna "arriva, entra" (i.e. **gwem/n-*) nel clan del marito e *mutatis mutandis* si applica altrettanto bene alla nozione sumerica della "schiava", che in ogni caso "(pro)viene" da un paese straniero.

Questo antichissimo nome della "donna" sembra avere il suo fulcro semantico prototipico nella nozione di "giovane età" e nel riferimento alla "mobilità". In questa prospettiva esso sembra riemergere, secondo percorsi e pertinentizzazioni linguistiche non riconoscibili, in alcune forme gergali come il furbesco *guagnastra* (con chiaro suffisso di valutativo) e il milanese (nonché gergo dei teppisti) *guanguana* (forma altrettanto chiaramente raddoppiata), entrambe con il significato di "puttana", a cui va subito affiancata la forma napoletana (gergo dei coatti) *guanguana* con il significato di "amante" (attestata anche in Sicilia). Angelico Prati, da cui traggio il materiale documentario, è molto determinato nel riconoscere in Napoli il centro di espansione del termine: "...le attestazioni letterarie e i diversi derivati di *guagnastra* mostrano che la patria ne è Napoli e che il significato primo è 'giovannotta, giovane ben formata': *guagnastra* nel 1632, *guagnasta* nel 1729; *guagnastrella* 'giovinetta' nel 1633; ci sono pure *guagnastro* 'amante, marito' (a. 1783), *no bello guagnastrone* (a. 1621) 'una bella ragazzona'...; 'puttanella' è il senso di una *guagnastra* del 1633". Secondo Prati "*Guagnastro*, -a è *guagnone* 'giovinetto, ragazzone' (a. 1635...) con altro suffisso",²⁸ ma – a parer mio – *guagnone* (odierno *guaglione* con dissimilazione regressiva) non può essere primario, se si considera la compatta (e complessa) documentazione della forma di genere femminile sopra esaminata.

A questa documentazione vorrei aggiungere un dato nuovo, che può suonare conferma dell'antichità e dell'autonomia di questa serie lessicale: si tratta di francese *gouine*, termine dell'*argot*, ripreso da Victor Hugo (cfr. nella raccolta *Châtiments* i versi *Que la vieille Thémis ne soit plus qu'une gouinel/ baisant Mandrin dans l'anre où Mongis baragouine*) con i significati, a noi ormai noti, di "donnaccia, prostituta". Naturalmente il vocalismo di questa forma non è lo stesso delle parole sopra rammentate, ma – stante la varianza apofonica dei presunti etimi indeuropei (v. sopra) – questa circostanza non è in nessun modo ostativa, anzi finisce per essere una conferma per l'appartenenza di questo termine alla serie, con il vantaggio di restituirci una forma primaria a grado apofonico pieno (senza

²⁸ Prati, 1940, p. 85.

fenomeni di suffissazione o di raddoppiamento).²⁹ In questo modo la storia di lungo periodo di una parola, per molti versi emblematica, conquista un nuovo e inaspettato tassello (con una conferma altrettanto inaspettata in area francese) proprio in area napoletana, cioè in una parte del mondo mediterraneo antico ricchissima di storia in ogni epoca e in ogni epoca attraversata da vicende (anche linguistiche) ancora poco o non sufficientemente conosciute.³⁰

BIBLIOGRAFIA

- ASCOLI Graziadio Isaia, "Del nesso ario-semítico (lettera al Prof. A. Kuhn)", *Politecnico*, XXI, 1864, pp. 207 ss.
- BÖHL Fr. M. Th., "Zum babylonischen Ursprung des Labyrinths", in *Miscellanea Orientalia dedicata Antonio Deimel annos LXX complenti (Analecta Orientalia, XII)*, Roma, 1935, pp. 6-23
- BÖHL Fr. M. Th., recensione a Gelb, 1944, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1946, pp. 116-119
- DUPONT-SOMMER André, "Une inscription araméenne et la déesse Kubaba", in André Dupont-Sommer – Louis Robert, *La déesse de Hiéropolis Castabala (Cilicie)*, Bibliothèque archéologique et historique, Paris, Librairie Adrien Maisonneuve, 1964, pp. 7-15
- FAUTH Wolfgang, "Adamma Kubaba", *Glotta*, XXXV, 1967, pp. 129-148
- GELB Ignace J., *Hurrians and Subarians (The Oriental Institute of the University of Chicago. Studies in Ancient Oriental Civilisation, 22)*, Chicago, The University of Chicago Press, 1944
- KIYOMI Setsuko, "A new approach to reduplication: a semantic study of noun and verb reduplication in the Malayo-Polynesian languages", *Linguistics*, XXXIII, 1995, pp. 1145-1167
- KRAMER Samuel N., "Gilgamesh and the Land of the Living", *Journal of Cuneiform Studies*, I, 1947, pp. 3-46
- LANDSBERGER Benno, *The Fauna of ancient Mesopotamia: second part*, HAR-ra = hubullu, tablets XIV and XVIII, *Materialen zum sumerischen Lexikon VIII*, 2, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1962
- MEEK Theophile James, "The Iterative Names in the Old Akkadian Texts from Nuzi", *Revue d'Assyriologie*, XXX, 1933, pp. 51-55
- MEIßNER B. – OBERHUBER K., *Die Keilschrift*, Sammlung Göschen Band 708/708a/708b, Berlin, Walther de Gruyter & Co, 1967
- PETTINATO Giovanni, *La saga di Gilgamesh*, Milano, Rusconi, 1992
- PRATI Angelico, *Voci di gerganti, vagabondi e malviventi studiate nell'origine e nella storia*, Nuova edizione con una nota biografica e una postilla critica di Tristano Bolelli,

²⁹ Traggo questo dato dalla tesi dottorale di Francesca Antonia Santevecchi, *Procedimenti semantici e formali dell'innovazione lessicale nel francese contemporaneo*, Università degli Studi di Perugia, Dottorato di Ricerca in Filologia Romanza e Linguistica Generale, XVIII ciclo, Anno Accademico 2005-2006, p. 80.

³⁰ In questa prospettiva tanto più deplorabile appare l'assenza di un *Thesaurus* delle attestazioni della ricchissima letteratura dialettale capace di restituirci nel suo reale spessore documentario l'*histoire des mots* dell'area napoletana.

- Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1978 (1^a ed. 1940)
- PRZYLUKI Jean, *La grande déesse. Introduction à l'étude comparative des religions*, Paris, Payot, 1950
- SALONEN Armas, *Zum Aufbau der Substrate im Sumerischen*, Studia Orientalia Edidit Societas Orientalis Fennica, XXXVII, 3, 1968
- SAPIR Edward, *Il linguaggio* [1921], trad. it. di Paolo Valesio, Torino, Einaudi, 1969
- SILVESTRI Domenico, *La nozione di indomediterraneo in linguistica storica (Biblioteca della Parola del Passato, 10)*, Napoli, Gaetano Macchiaroli Editore, 1974
- SILVESTRI Domenico, "Il vero volto di Huwawa e la scoperta del legno" in Atti del Convegno su *L'analisi linguistica dei testi arcaici. Dall'interpretazione alla traduzione* (Napoli, 11-12 novembre 1985), AIWN, VII, 1985, pp. 177-190
- SILVESTRI Domenico, "Tradurre dal sumerico: parole (e concetti) orientali e il loro difficile viaggio traduttologico dall'alba del secondo millennio a.C. al mondo occidentale moderno", in Rocco Pititto – Simona Venezia (a cura di), *Tradurre e comprendere. Pluralità dei linguaggi e delle culture*. Atti del XII congresso nazionale. Piano di Sorrento, 29-30 settembre – 1° ottobre 2005. Pubblicazioni della Società di Filosofia del Linguaggio 03, Roma, Aracne editrice S.r.l., 2006, a, pp. 141-155
- SILVESTRI Domenico, "Emblemi alimentari mediterranei (da un punto di vista linguistico)", in Nicola Grandi – Gabriele Iannàccaro (a cura di), *Zhì. Scritti in onore di Emanuele Banfi in occasione del suo 60° compleanno*, prefazione di Tullio De Mauro, Cesena – Roma, Caissa Italia editore, 2006, b, pp. 371-381
- THOMSEN Marie-Louise, *The Sumerian language. An Introduction to its History and Grammatical Structure*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1984
- VAN DIJK J., "Le dénouement de 'Gilgameš au bois de cèdres' selon LB 2116", in Paul Garelli (a cura di), *Gilgameš et sa légende. Études recueillies à l'occasion de la VII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris-1958)*. Cahiers du Groupe François-ThureauDangin – 1, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1960, pp. 69-81
- ZADOK Ran, *The Elamite Onomasticon*, Supplemento n. 40 agli Annali XLIV 1984, fasc. 3, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1984

LA PRESENZA ITALIANA NEL MONDO INDONESIANO CONTEMPORANEO

Sitti Faizah Soenoto Rivai

Tutte le strade portano a Roma

Introduzione

Il malese-indonesiano è attualmente parlato da circa 250 milioni di persone, distribuite tra l'Indonesia, la Malaysia, Singapore e Brunei Darussalam. Si tratta, quindi, della quarta lingua al mondo per numero di parlanti.

Con il termine "presenza" contenuto nel titolo intendiamo la presenza del lessico italiano nel malese-indonesiano. Tale presenza si va diffondendo nel lessico di svariati campi: culturale, linguistico, tecnologico, relativo ai mezzi di comunicazione di massa, quindi al "mondo moderno" nonché al "mondo antico".

Che i termini del suddetto lessico possano essere considerati appartenenti al lessico italiano è, in verità, un tema che può essere dibattuto. Esiste, infatti, anche la possibilità che i termini in questione derivino dal latino o dal greco classico o da altre lingue della stessa famiglia linguistica dell'italiano, quali, ad esempio, lo spagnolo. Tali termini potrebbero essere stati assimilati dall'olandese, dall'inglese o da altre lingue occidentali, soprattutto quando essi sono simili o molto somiglianti. La ricezione dei suddetti termini non necessariamente costituisce, pertanto, una prova dell'influenza diretta proveniente dall'Italia. Parole come *oliva* e *paradiso*, ad esempio, possono derivare dall'inglese *olive* e *paradise*, ma, *spaghetti*, *pizza* e *tifoso* sono sicuramente termini appartenenti al lessico italiano, anche se essi possono essere stati assimilati attraverso altre lingue occidentali.

I termini musicali spesso possono essere stati assimilati non direttamente dall'italiano, giacché essi vanno considerati patrimonio comune di tutto il mondo e sono unanimemente usati nel mondo della musica, soprattutto in quella che viene detta musica classica. Allo stesso modo i termini scientifici, che spesso derivano originariamente dal latino, vengono usati in una forma simile all'originale, benché essi provengano attraverso "il filtro" di un'altra lingua occidentale.

Quelli che sicuramente sono stati presi direttamente dall'italiano di recente sono i termini concernenti lo sport, come ad esempio *scudetto*, e *tifoso/i*, o i termini culinari quali *lasagna*, *pasta*, *spaghetti*, *pizza*, *cappuccino*, anche se questi ultimi sono stati sicuramente recepiti mediante l'influenza americana.

Questo scritto costituisce un'annotazione iniziale, che necessiterà di maggiori approfondimenti, anche in relazione ai successivi sviluppi del tema trattato.

Approccio storico

Nel corso della storia, tradizionalmente, il rapporto diretto tra Indonesia e Italia è stato in realtà piuttosto infrequente, specialmente tra le due nazioni e i due governi. Ciò nonostante, fin dall'epoca del "mondo antico" sono esistiti dei

rapporti tra Indonesia e Italia.¹ Non si deve dimenticare che nella storia delle “Navigazioni ed Esplorazioni” del popolo italiano, la presenza di italiani sull’arcipelago indonesiano è conosciuta in tutto il mondo, benché essi non prestassero servizio per l’Italia, ma lavorassero come navigatori, marinai o assistenti in equipaggi di altre nazioni, come la Spagna e il Portogallo. Fin dai tempi antichi, pertanto, non pochi italiani hanno visitato l’arcipelago indonesiano e hanno lasciato tracce non trascurabili sia sotto l’aspetto dei rapporti umani sia dal punto di vista scientifico e soprattutto nella storia delle esplorazioni.² Il nome di Marco Polo non è affatto estraneo all’arcipelago indonesiano. Ma Marco Polo non è l’unico italiano ad aver messo piede sull’arcipelago dell’Indonesia in tempi antichi. È possibile elencare una serie di altri nomi, come Odorico da Pordenone, Nicolò dei Conti, Gerolamo da Santo Stefano, Giovanni da Empoli, Ludovico da Varthema, seguiti poi da nomi più conosciuti perché appartenenti ad italiani vissuti in epoche più vicine a noi, come quello di Edoardo Beccari, che nel XIX secolo visitò diverse volte la Malesia e l’Indonesia (in particolare Sarawak, la Nuova Guinea Occidentale, Aru e Kei, Sulawesi Orientale e Sumatra), o quello di E. Modigliani, che visitò Nias, o G. Gaggino, che nel 1884 pubblicò un piccolo dizionario malese-indonesiano a Singapore.³ Molto prima, in verità, nel 1521 Antonio Pigafetta, dopo aver visitato le Molucche ed essere tornato in Italia, aveva scritto un elenco di parole – 434 parole – malesi-italiane, che può essere considerato il primo piccolo dizionario bilingue che sia mai stato scritto in relazione al malese e a una lingua europea.⁴ I loro nomi sono immortalati nei manoscritti di relazioni di viaggio di italiani che hanno girato il mondo. Senza voler considerare, poi, quegli italiani che hanno scritto sul mondo malese-indonesiano senza avervi mai messo piede, come, ad esempio, Emilio Salgari.⁵ Così, direttamente o indirettamente, un rapporto tra Italia e Indonesia in verità esiste fin dalle epoche del “mondo antico”. L’esistenza dei nomi famosi che abbiamo citato non può essere dimenticata da nessuna delle due parti, per la completezza della storia dell’umanità e per la conoscenza scientifica mondiale. È anche opportuno aggiungere che il rapporto tra l’Indonesia e l’Italia non è mai stato connesso a questioni relative al colonialismo.

Abbiamo voluto tracciare questo breve resoconto storico per ricordare la storia dei rapporti tra Italia e Indonesia.

Approccio linguistico

Il fine di quest’articolo è quello di elencare i termini del lessico italiano presenti nella lingua indonesiana all’inizio del XXI secolo. Come è stato detto precedentemente, questo scritto costituisce un lavoro introduttivo, che verrà approfondito successivamente.

Non molto può essere scritto e analizzato riguardo l’approccio linguistico, poiché la penetrazione di termini del lessico italiano non ha affatto influenzato la

¹ Soenoto, 1996.

² Bausani, 1972.

³ Gaggino, 1884.

⁴ Bausani, 1972.

⁵ Soenoto, 1999.

struttura grammaticale della lingua ricevente (l'indonesiano). Sono state, quindi, assimilate soltanto parole e non strutture grammaticali; c'è, anzi, la tendenza ad adattare i suddetti termini alla morfologia, alla struttura e alle regole dell'indonesiano, o, potremmo dire, ad "indonesianizzarle", così come avviene anche per altre parole straniere provenienti dall'inglese, dall'olandese e da altre lingue: *kantor*, *halte*, *kos* /*ibu kos* /*anak kos* (olandese), *mal* (inglese).

La storia della ricezione delle parole italiane è iniziata molto prima.

Il termine *manifesto* è stato considerato come uno dei primi termini "politici" assimilati e così anche l'espressione *vivere pericolosamente*: più conosciuta nella sua forma "assimilata" *vivere pericoloso*, mentre nel campo letterario viene usato da tempo il termine "soneta" (che deriva da *sonetto*), tratto dall'olandese. La forma poetica del "soneta" è persino diventata molto importante nella storia della letteratura indonesiana perchè è la forma tipica della poesia indonesiana del periodo denominato *Pujangga Baru*, ovvero letteratura indonesiana degli anni trenta.

La ricezione di termini provenienti dal lessico italiano è così andata avanti fino ad oggi. La fine del XX e l'inizio del XXI secolo costituiscono un periodo molto fertile per la penetrazione di termini tratti dal lessico italiano. L'uso di termini italiani, infatti, non solo è diventato popolare, ma è diventato anche una specie di tendenza nel mondo della globalizzazione e dell'Indonesia di oggi. Si può affermare che la lingua indonesiana è "straripante" di termini italiani in svariati settori della vita moderna.

Malese e indonesiano

Il malese-indonesiano è attualmente parlato da circa 250 milioni di persone, distribuite tra Indonesia, Malesia, Singapore e Brunei Darussalam. La *Bahasa Indonesia* è la lingua ufficiale dello stato della Repubblica di Indonesia sin dall'indipendenza dalla dominazione coloniale olandese, proclamata nel 1945, come è sancito nella Costituzione di Stato al capitolo XV articolo 36 (*Undang-undang Dasar 1945 Bab XV Pasal 36*).

Il malese - o più esattamente il malese dell'arcipelago delle Riau - è la base della lingua indonesiana. Come lingua di stato essa, quindi, ha appena compiuto 63 anni, ma è considerata lingua di unificazione della nazione indonesiana da 80 anni (dal 1928).⁶ Si tratta, comunque, di una lingua abbastanza giovane, nonostante abbia come base la lingua malese antica, che veniva parlata già nel VII secolo, come testimoniano le iscrizioni trovate a Sumatra (datata 682)⁷ e a Giava (datata 832).⁸

Lo sviluppo della lingua indonesiana

A 80 anni dalla sua ufficializzazione come lingua di unificazione, la *Bahasa Indonesia* ha subito molti cambiamenti nella grammatica, nella scrittura, negli stili linguistici e soprattutto nel lessico. Diverse lingue straniere e diverse lingue

⁶ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 1988.

⁷ Collins, 2005, p. 8.

⁸ Ivi, p. 9.

regionali ci sono ben note come fonti principali dei prestiti presenti nell'indonesiano. Negli ultimi tempi, tuttavia, compaiono anche numerosi prestiti nuovi da altre lingue, che non sono quelle che hanno arricchito notevolmente il lessico indonesiano in passato; ci riferiamo in particolare ad altre lingue occidentali, quali, ad esempio, l'inglese e, di recente, anche l'italiano.

L'influenza di quest'ultima lingua, pur non notevolissima e non precisamente definita, non è stata ancora considerata come meriterebbe, giacché sono sempre di più i termini italiani usati in Indonesia in quest'inizio del XXI secolo.

Nel 2005 si è tenuto a Jakarta una conferenza su Lo Sviluppo del Lessico della Lingua Indonesiana, con l'intento di anticipare l'ampliamento del lessico (l'influenza delle lingue straniere o regionali) sull'indonesiano creando una standardizzazione di base nelle regole concernenti l'uso di termini lessicali nuovi.⁹

Chi scrive questo articolo ha tentato di iniziare a raccogliere i termini che derivano dall'italiano. Crediamo che si tratti di un'iniziativa che vale la pena di continuare, considerato lo sviluppo della presenza del lessico italiano nella *Bahasa Indonesia*.

Le lingue che hanno influenzato l'indonesiano

Nella *Bahasa Indonesia* esiste sia l'influenza esterna che quella interna.

Dall'esterno la lingua indonesiana ha ricevuto l'influenza delle lingue "straniere" (occidentali e orientali), e dall'interno quella delle lingue dell'Indonesia, ovvero le lingue regionali.

L'Indonesia è un arcipelago multilinguistico e multietnico. Ci sono più di 350 lingue parlate da più di 350 etnie. Il lessico delle lingue regionali che influenza maggiormente la lingua indonesiana è tra gli altri quello del giavanese di Giava centrale, il sundanese di Giava occidentale e quello di altre lingue regionali come il balinese nonché il lessico delle lingue che appartengono allo stesso sottogruppo del malese, come la lingua Minangkabau, il malese di Banjarmasin di Kalimantan e il giacartanese o la *Bahasa Betawi*, parlata a Giacarta.

Dalle lingue regionali la *Bahasa Indonesia* ha ricevuto non soltanto influenze dal punto di vista lessicale ma talvolta anche da quello morfologico.

Nel corso della storia la lingua indonesiana – la *Bahasa Indonesia* – e quella malese in Malaysia (*Bahasa Melayu* o *Malaysia*) hanno avuto uno sviluppo indipendente. La *Bahasa Indonesia* agli inizi ha subito l'influenza dell'olandese, mentre la lingua malese in Malaysia è stata influenzata dall'inglese.

Attualmente l'influenza occidentale è rappresentata soprattutto dall'inglese come riflesso e impatto della globalizzazione e del mondo *Hitech*.

Molto prima, tuttavia, la lingua portoghese ha esercitato la sua influenza (soprattutto nel lessico) specialmente in alcune aree dell'Indonesia orientale a lungo dominate dai portoghesi, come nell'isola di Timor. In seguito, la lingua olandese, essendo la lingua della nazione che ha esercitato il suo dominio coloniale sull'arcipelago per ben 350 anni, ha influenzato molto il lessico indonesiano.

Ma, ancora precedentemente, la lingua sanscrita, il tamil, il cinese, l'arabo e il

⁹ Soenoto, 2005.

persiano soprattutto nel “mondo antico” hanno svolto un ruolo importante nell’influencare la lingua malese-indonesiana. Così come nel mondo moderno, invece, è stata preponderante l’influenza della lingua inglese, dalla quale sono stati tratti anche molti termini scientifici di origine latina.

Lingua come “riflesso” storico

Le vicende del colonialismo (olandese), della dominazione (portoghese), la diffusione delle religioni (Islam, Cattolicesimo, Protestantismo) e degli elementi culturali e delle credenze come l’induismo e il buddhismo (l’India), i contatti culturali (Cina) si sono interamente riflessi nella *Bahasa Indonesia*.

Quindi la teoria che considera lo sviluppo del lessico come riflesso della storia può essere applicata con grande profitto all’arcipelago indonesiano.

La penetrazione della cultura indiana nei primi secoli dell’era cristiana che ha diffuso l’induismo e il buddhismo ha lasciato non soltanto monumenti d’arte e devoti, elementi culturali, ma anche un lessico che ancora oggi costituisce una parte importante del vocabolario della lingua indonesiana moderna (*Pancasila, Bhinneka Tunggal Ika, saudara, prasarana, pendeta*, ecc.).

La diffusione dell’Islam attraverso la Persia e l’India ha portato oltre alla religione stessa, anche un ricco lessico dall’arabo, dal persiano e dal tamil. Una parte del suddetto lessico è diventato patrimonio della lingua indonesiana ed è annotato nei dizionari monolingue standard, come ad esempio: *sholat, kenduri, agama*.

A questo ha fatto seguito la presenza di altri popoli asiatici, che hanno avuto con l’Indonesia contatti prevalentemente commerciali e culturali, come ad esempio quello cinese che ha imprestato all’indonesiano termini soprattutto culinari: *mi, cincau, bakpau* eccetera.

Riguardo ai termini scientifici che sono per la maggior parte di origine latina e greca, essi sono stati assimilati mediante l’olandese e l’inglese.

Benché nei programmi generali e ufficiali delle università indonesiane non siano previsti insegnamenti specifici di lingua latina e greca, nella facoltà di Medicina, ad esempio, è richiesta una certa conoscenza della lingua latina.

Questo percorso storico dal “mondo antico” al “mondo moderno” è stato poi seguito dall’era della globalizzazione, dove l’inglese, considerata una delle principali lingue del mondo, è diventata la lingua della comunicazione mondiale; il suo lessico sta quindi entrando in maniera sempre più copiosa in quello della lingua indonesiana.

Il lessico che proviene dall’italiano

Sembra che il lessico di origine italiana non fosse in realtà del tutto estraneo al patrimonio lessicale dell’indonesiano, ma in passato il numero dei prestiti di provenienza italiana era forse esiguo a confronto di quelli derivanti da altre lingue. Se la dominazione portoghese e olandese ha lasciato prestiti lessicali, soprattutto sostantivi indicanti elementi che in precedenza non appartenevano alla cultura della popolazione autoctona, come ad esempio *mentega* “burro” (dal portoghese), *perkedel* (dall’olandese), in epoca più recente, quando è sorto lo spirito

nazionalistico, termini come *manifesto*, *duce*, *Italia irredenta*, ed espressioni come *vivere pericoloso/pericolosamente* sono diventati noti. Così nel mondo letterario la forma poetica del *sonetto* italiano con il tramite della letteratura olandese non solo è stata conosciuta, ma è diventata una delle forme poetiche indonesiane.

I settori che assorbivano prestiti dal lessico italiano a quel tempo erano ancora limitati. Oggi, tuttavia, alla nostra osservazione e analisi non può sfuggire che l'uso dei prestiti dall'italiano si va diffondendo piuttosto rapidamente in Indonesia. Se, pertanto, non ci sembra più strano usare e ascoltare i termini italiani nel campo della musica o del canto in generale perché quei termini sono diventati patrimonio mondiale, come anche termini quali *manifesto*, *soneta*, *tempo* e *vivere pericoloso* o *incasso* e *bruto*, sono ormai entrati nei dizionari standard indonesiani, di recente si sono diffusi alcuni termini che hanno un rapporto diretto con l'Italia, quali *pasta* e *spaghetti*. Alla fine del XX e all'inizio del XXI secolo ad essi si sono aggiunti *paparazzi*, *arrivederci*, *pizza*, *cappuccino*, *pasta*, *lasagna* e *tiramisù*, *tifoso/tifosi*. Per non dimenticare i titoli delle canzoni come *Funiculì Funiculà* che sono noti già dal tempo degli olandesi e più recentemente *Sole Mio*, *Torna a Sorriento*, *Arrivederci Roma* fino a *Come Prima*, *Volare* e *Che sarà* anche se queste ultime sono arrivate in Indonesia dagli Stati Uniti o dall'America Latina.

È opportuno evidenziare qui che i prestiti che noi consideriamo derivare probabilmente dal lessico italiano non necessariamente sono entrati nella lingua indonesiana direttamente dall'Italia o sono stati tratti direttamente dalla lingua italiana. Molti termini italiani sono stati tratti mediante l'olandese o l'inglese e, naturalmente, anche dal latino.

Quest'articolo è basato su un periodo di ricerca e osservazione abbastanza breve. In esso saranno inseriti anche prestiti che "forse possono essere considerati" provenienti dal lessico italiano, sia quelli conosciuti per tradizione sia quelli che si sono diffusi soltanto negli ultimi anni. Ci saranno, quindi, sia prestiti dall'italiano ufficialmente riconosciuti, sia prestiti che non hanno ancora ricevuto alcun riconoscimento dai dizionari standard e dal mondo degli studiosi di linguistica indonesiana.

Prestiti italiani che sono considerati patrimonio universale

Come abbiamo detto di sopra, molti prestiti italiani sono diventati patrimonio lessicale della lingua indonesiana. Questo non significa, tuttavia, che questi termini siano stati recepiti direttamente dalla lingua italiana. La maggior parte di essi sono stati assimilati mediante altri "mondi" occidentali che influenzano molto la lingua indonesiana oggi, come l'inglese, o che l'hanno influenzata molto in passato, come l'olandese nel campo della musica. Quasi tutti i termini musicali, soprattutto concernenti la musica classica, derivano dall'italiano. Si tratta di una tendenza generale e i suddetti termini sono considerati patrimonio universale, al quale attinge anche l'Indonesia. Ciò può essere rilevato anche leggendo i termini che sono contenuti nel *Grande Dizionario della Lingua Indonesiana*, sia nell'elenco bilingue, sia nell'appendice su Parole ed espressioni di Lingue Straniere. Riportiamo di seguito alcuni esempi.

A volte questi termini vengono scritti secondo la loro grafia originale, mentre altre volte vengono "indonesianizzati".

Fonti

Le fonti principali di questo scritto sono i dizionari, soprattutto i dizionari ufficiali ovvero i dizionari standard della *Bahasa Indonesia*.

Altro materiale è stato tratto da giornali, riviste, rotocalchi, romanzi e poesie scritti da autori indonesiani sull'Italia e da annotazioni ed osservazioni personali.

Fonti principali

Kamus Besar Bahasa Indonesia,¹⁰ dove c'è un'Appendice sui "Termini ed Espressioni in Lingue Straniere",

*Pengindonesiaan Kata dan Ungkapan Asing*¹¹ "Indonesianizzazione delle parole e delle Espressioni Straniere",

Kamus Mini Kata-Kata Asing,¹²

Kamus Kata-Kata Serapan Asing dalam Bahasa Indonesia.¹³

Altre fonti

Oltre ai dizionari sopraindicati, sono da considerare come fonti opere letterarie come il romanzo *Grotta Azzurra*, racconti brevi, poesie, e mezzi di informazione su carta stampata come la rivista *Femina*, il giornale *Kompas* e, dal mondo dello sport, il rotocalco *BOLA*. Nel settore commerciale sono da notare i nomi delle insegne di negozi, ristoranti, alberghi ed altri esercizi commerciali, inoltre nel settore della gastronomia sono stati considerati anche i menù dei ristoranti. Sono da aggiungere anche i nomi propri ed anche due o tre parole curiose degne di nota.

Il problema della Indonesianizzazione

Non si è ancora formata una regola standard per i termini derivati dal lessico italiano.

C'è ancora chi utilizza parole italiane secondo la pronuncia o l'ortografia dell'olandese o dell'inglese. Come esempi citiamo:

Saint Pieter/San Pieter/S. Peter, Napels/Napoli/Naples, *spageti* pronunciato alla olandese con g pronunciata [ʒ]), makaroni/*makeroni*.

Una standardizzazione dell'ortografia delle parole straniere, a cura di *Pusat Bahasa*, è stata tentata nel libro *Pengindonesiaan Kata dan Ungkapan Asing*, "Indonesianizzazione delle parole e delle Espressioni Straniere", a cura di Centro Linguistico del Dipartimento dell'Educazione Nazionale; ma è ancora limitata a lingue straniere come l'olandese o l'inglese. Per i vocaboli di origine italiana ci si è limitati in genere alla semplificazione della consonante doppia: pizza/piza, mozzarella/mozarela, cappuccino/capucino/kapucino, agnolotti/anyoloti.

Non è ancora stata data la dovuta attenzione a [ch] che in italiano si pronuncia [k], ma che viene spesso pronunciato [c] come /*ciko*/ per *chicco*, e non [*kiko*/*kikko*]. Un altro esempio è "Neci" per Necchi. L'unico eccezione è Pinocchio che si

¹⁰ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta, 1991.

¹¹ *Pengindonesiaan Kata dan Ungkapan Asing*, Jakarta, 2003.

¹² Harimurti Kridalaksana, 1975.

¹³ Badudu, 2005.

pronuncia correttamente [Pinokio] perché mutuato dall'olandese tramite la traduzione del Pinocchio di Collodi in malese-indonesiano negli anni '20 dal *Balai Pustaka*.¹⁴

I prestiti dal lessico italiano

Nelle citazioni a seguire abbiamo riportato tutti i termini italiani contenuti nei dizionari che abbiamo considerato come fonti. In quei dizionari viene indicato che queste parole sono parole italiane mediante la dicitura *It*.

Termini tratti dal lessico italiano nei dizionari "ufficiali"

In questo articolo sono riportati una serie di termini provenienti dal lessico dell'italiano che sono stati assorbiti, presi in prestito e/o soltanto usati sporadicamente, spesso con dei cambiamenti di tipo fonologico. Dopo quello della musica, il settore nel quale i termini di origine italiana sono entrati in numero maggiore è quello della gastronomia. A seguire, più distanziato, troviamo il settore commerciale dei nomi di negozi e delle insegne. Non possiamo naturalmente trascurare la diffusione dei termini italiani in altri campi, quali quello culturale in genere, il teatro, lo sport, i termini religiosi e quelli politici. Non vanno dimenticati, infine, i termini di origine italiana usati nel settore del turismo.

Kamus Besar Bahasa Indonesia

Il Grande Dizionario della Lingua Indonesiana contiene, tra le altre, le seguenti parole, (altre parole sono riportate nei rispettivi campi e nell'Appendice):

maestro, mafia, mafioso, makaroni, manifesto, mezosopran, neto, nostalgia, nota bene, oliva, zukini, panorama, paradiso, paroki, pasta, pastoral, piza, terakota, vendeta, vermiseli, vespa, veto, virtuoso, vivere pericolosamente.

Per tutte queste parole non c'è un'indicazione del tipo "*It*." nel dizionario monolingue, per cui vengono considerate parole indonesiane a tutti gli effetti (anche l'ortografia è in genere "indonesianizzata"). Le parole italiane non ancora "ufficializzate" nella lingua indonesiana sono state incluse nell'"Elenco di Parole ed Espressioni in Lingue Straniere", nelle ultime pagine del dizionario (pagine 1189-1219), come: *accelerando, aggiornamento, a prima vista, arrivederci, cosa nostra, dolce far niente, extravaganza* e altre (vedi Appendice). Nella maggioranza dei casi si tratta di termini musicali, riportati nell'ortografia originale italiana. In questa appendice sono elencati 2454 lemmi, di cui 73 hanno la dicitura *It*.

Kamus Kata-Kata Serapan Asing dalam Bahasa Indonesia

Questo dizionario elenca i prestiti stranieri (sia quelli occidentali che quelli provenienti da lingue regionali indonesiane). Tra le lingue presenti nella lista vi sono: l'inglese-americano, l'arabo, l'olandese, l'hindi, l'ebraico, l'inglese, l'italiano, il giapponese, il tedesco, il latino, il persiano, il francese, il portoghese, il russo, il siamese, il sanscrito, lo spagnolo, il cinese, il tamil e il greco.

¹⁴ Kantoer voor Volkslectuur o Lembaga Bacaan Rakyat, un organo coloniale olandese per la diffusione della lettura negli anni '20.

Degli 8615 lemmi contenuti in questo dizionario, vi sono 77 vocaboli di origine italiana, ad esempio: *inkaso*, *inferno*, *intermezzo*, *karabinieri*, *lingua franca*, *maestro*, *manifesto*, *valuta*, e così via (v. Appendice).

Kamus Mini Kata-Kata Asing

Questo dizionario contiene 2188 lemmi di origine straniera (Olandese, Italiano, Inglese, Tedesco, Latino, Portoghese, Francese, Spagnolo e Greco). In tutto vi sono 59 vocaboli con la dicitura It. (origine italiana), come: *arrivederci*, *cosa nostra*, *incasso*, *sirocco*, e così via. Per la lista completa si veda l'appendice.

Pengindonesiaan Kata dan Ungkapan Asing

Questo libro è compilato a cura dell'organo ufficiale che regola le questioni linguistiche in Indonesia, il Pusat Bahasa (Centro della Lingua), facente capo al Ministero dell'Istruzione.

Nella seconda edizione, che contiene 5800 vocaboli, abbiamo trovato i seguenti vocaboli che derivano dal lessico italiano:

agnolotti/anyoloti, zucchini/zukini, cappuccino/kapucino, espresso/espreso/sari kopi, lasagna/lasanya, macaroni/makaroni, pizza/piza, spaghetti/spageti, vermicelli/vermiseli e così via (v. Appendice).

Va notato che spesso l'ortografia della lingua originaria, in questo caso l'italiano, è errata, in particolare le consonanti doppie come in cappuccino/capuccino.

Vocaboli italiani nella Bahasa Indonesia

Come si può notare, la maggior parte dei suddetti termini – fatta eccezione per i termini musicali – fanno parte del campo della gastronomia.

Quindi, dopo il campo della musica, il settore in cui i prestiti di origine italiana stanno entrando copiosamente è quello della gastronomia.

Qui sotto riportiamo un elenco di piatti, pietanze, dolci e bevande che abbiamo annotato da menù di ristoranti e caffè e da testi di riviste, giornali, messaggi pubblicitari ed altro.

Gastronomia

Questa lista contiene i vocaboli nel campo della gastronomia che si incontrano più spesso. Una parte di questi vocaboli è già registrata nei dizionari e molte di queste parole si trovano anche nei menù dei ristoranti, sia di quelli indonesiani che di quelli italiani. Se nei dizionari standard si nota la tendenza ad indonesianizzare i vocaboli di origine straniera entrati nell'uso comune, considerandoli parte integrante del lessico indonesiano contemporaneo, nell'uso quotidiano vi è la tendenza a mantenere l'ortografia della lingua originale. Un esempio è la parola (già da molto tempo assimilata nel lessico indonesiano) "spageti", così registrata nei dizionari standard, mentre nei menù dei ristoranti, nei giornali e nelle riviste la si ritroverà molto spesso scritta secondo l'ortografia dell'italiano. Alcune delle parole più frequenti sono:

<i>antipasto</i>	<i>peperoni</i>
<i>aglio-olio (spaghetti)</i>	<i>ragout/Napolitan</i>
<i>basil</i>	<i>ravioli</i>
<i>besciamel</i>	<i>risotto</i>
<i>bolognese/bolonaise</i>	<i>savoardi</i>
<i>cannelloni</i>	<i>tagliatelle</i>
<i>fettuccini</i>	<i>tiramisu</i>
<i>focaccia</i>	<i>affogatto</i>
<i>lasagna</i>	<i>caffè</i>
<i>mascarpone</i>	<i>caffelatte</i>
<i>melanzana/melanzane al parmigiano</i>	<i>caffè macchiato</i>
<i>mozzarella/mozzarella</i>	<i>capuccino</i>
<i>pagnotta</i>	<i>espresso</i>
<i>pandoro</i>	<i>frappe</i>
<i>parmesan</i>	<i>gelati</i>
<i>penne</i>	<i>tutti frutti</i>
<i>pesto</i>	<i>vino</i>

I nomi di pietanze di origine italiana si incontrano anche in libri di cucina o in riviste femminili, che contengono a volte ricette “esotiche”. Anche qui spesso si trovano errori grossolani, come nella rivista femminile più diffusa, *FEMINA*, dove abbiamo trovato la ricetta “*sup minestrone*” (“sup” significa zuppa).

Sport

Per quanto riguarda lo sport, alcuni termini sono diventati di uso frequentissimo nei giornali, nelle riviste sportive e nella stampa in genere, come ad esempio:

<i>bravo</i>	<i>regato/regatta</i>
<i>copa</i>	<i>scudetto</i>
<i>Interisti</i>	<i>trofeo/trofi</i>
<i>liga calcio</i>	<i>talenta</i>
<i>Nerrazzuri</i>	<i>tifoso/i</i>

Religione

I vocaboli relativi alla religione cattolica sono in gran parte entrati in indonesiano tramite la mediazione dell’olandese e sono, presumibilmente, in gran parte di origine latina:

<i>parodi</i>	<i>santo/a</i>
<i>parokial</i>	<i>sakramento</i>
<i>primas</i>	<i>sakrilegi</i>
<i>rosario</i>	<i>tabernakel</i>

Cultura

I vocaboli concernenti il campo della letteratura e delle arti sono in buona parte mediate dall'olandese: *lingua franca*, *maestro*, *soneta*, *moto/motto*, *renaisans*, *stanza*, *opera*, *orkes/orkestra*, *balerina*, *prima donna* e così via. Come abbiamo detto, la maggioranza di queste parole, soprattutto quelle concernenti la musica, sono diventate patrimonio universale. Altri termini degni di nota sono: *monolog*, *dialog*, *pantomim*, *prolog*.

Politica e Società

Come già detto sopra, alcuni termini in questo campo lessicale sono entrati già da tempo in indonesiano. Queste parole sono entrate tramite l'olandese o attraverso la conoscenza della cultura italiana da parte di politici indonesiani che hanno frequentato le scuole olandesi.

Alle parole *manifesto*, *vivere pericolosamente*, *duce*, *incognito*, *Italia irredenta* si sono aggiunte in seguito *monopoli*, *nepotis* e altre parole. Degni di nota sono anche alcuni neologismi: *tangente*, *tangentopoli* e *mani pulite*.

Commercio e Imprenditoria

In questo campo, ciò che è più interessante e curioso sono le insegne degli esercizi commerciali con nomi di origine italiana. Spesso non vi è una vera ragione dietro l'adozione di un nome straniero, in genere dall'inglese. Quello che conta è la parola straniera, dal sapore esotico, quale che sia il significato. Come conseguenza di ciò, molte parole sono imprecise, fuori contesto o addirittura comiche. A Jakarta e nell'isola di Bali abbiamo incontrato i seguenti esempi:

Prego (nome di un ristorante), *Fare* (nome di un negozio di fiori), *Lavare* (nome di una lavanderia); *Paparazzi* (nome di ristorante). Tra gli altri nomi che abbiamo trovato elenchiamo i seguenti:

<i>Terrazza</i>	<i>La Piazza</i>
<i>Vivere</i>	<i>Bellezza</i>
<i>Pazzi</i>	<i>Paparazzi</i>
<i>La Fonte</i>	<i>Mama gelato</i>
<i>Bellaggio</i>	<i>Casa del Pasta (Casa della Pasta?)</i>

A questi si aggiungono i nomi di imprese, ristoranti, bar e caffè di proprietà di italiani, come *La Scala*, *Bellaggio*, *Trattoria*

Turismo

Per i nomi geografici stranieri vige già una norma standard di indonesianizzazione, ma non tutti sembrano attenersi ad essa. In effetti non ancora tutti i nomi di località turistiche o località storiche in Italia hanno un nome preciso nella *Bahasa Indonesia*. Ci si alterna tra forme italiane, olandesi, inglesi o indonesiane, come: *Koloseum/Kolisium*, *Pompei/Pompeyi*, *Firenze/Florens/Florensia*, *Napoli/Naples*, *Napels*, *San Pietro/Saint Peter/santo Petrus*, *Piazza di Spagna/Piazza di Spanya/Spanish steps/Tangga Spanyol*, *Toscana/Tuskani/Tuscani/Taskeni/Tuskania*,

Venezia/Venesia/Venis, Sardegna/Sardinia, Vesuvio/Vesivius) Tevere/Teber/Tiber, Vaticano/Vatikan e così via (si noti che la *v* è pronunciata come [f] secondo la pronuncia olandese).

Nomi propri

Per quanto riguarda i nomi propri, i cattolici hanno spesso nomi del tipo Maria Hermina, Fransiska Utami, Bernadet Kushartanti, spesso preceduti da nomi di santo/a. Questi nomi identificano spesso gli indonesiani di religione cattolica. Al di fuori delle comunità cattoliche si riscontra una certa popolarità dei nomi italiani, semplicemente perché italiani e quindi “esotici”. Curiosamente, incontriamo anche nomi come Garibaldi, quindi un cognome usato come nome proprio. Altri nomi che incontrano un grande successo sono, tra gli altri: Rafaelo/Raffaello, Geovani/Giovanni (*v* pronunciata come *f*), Mario e Valentino.

Alle bambine nate a Roma vengono spesso dati nomi come Romina, Romayanti, Romanita, Romasanti, Rumanti ecc.

Si osservi che il titolo del dramma di Shakespeare *Romeo e Giulietta*, è spesso pronunciato alla olandese: Romeo – Juliet/Yuliet/Yulia.

Il ruolo dei letterati nello sviluppo del lessico indonesiano

Nel parlare dell'influenza e dello sviluppo dei prestiti italiani, non possiamo tralasciare il contributo di scrittori, autori e poeti indonesiani che hanno visitato l'Italia o hanno scritto su di essa, come Sitor Situmorang, Sutan Takdir Alisyahbana, Idrus, Ayip Rosidi, Rendra, Emha Ainun Najib, Acep Zamzam Noor e Zainal Muttaqien.

Come esempio possiamo citare alcuni dei vocaboli, delle espressioni e dei nomi geografici e di persona citati da Sutan Takdir Alisyahbana, una figura di spicco nel panorama della letteratura indonesiana moderna, nel suo romanzo dal titolo *Grotta Azzurra*¹⁵: *piazza, funicolare, tarantello/a, fasisma, renaissance, kapelan, futurisma, vedi Napoli e poi mouri, pohon sipres, romanik, Madona/Madonna, copula, apostol, facada, gotik, mozaik, fresko, tabernakel, krusifix, apostol, sakristi, sarcophag, terakota, kapel, purgatorio (Komidi Tuhan Dante), Duke Akbar Medici, Papa, barok, pittura, albergo, Papates, Sistine Kapel/Kapel Sistine, manierisma, katakomba, Sisilia, St. Peter/Pieter/Piter/Petrus*.

ANNOTAZIONE

Nell'esaminare i vocaboli italiani contenuti nel romanzo *Grotta Azzurra* e nei dizionari sopra elencati, la prima osservazione da fare è che vi sono, presumibilmente, molti errori di ortografia e/o di stampa.

In alcuni casi vi è stata sicuramente un'indonesianizzazione di parole entrate a far parte del lessico indonesiano già da un tempo relativamente lungo e quindi non più considerate come corpi estranei ad esso. Tuttavia, non essendovi ancora accordo e uniformità nell'ortografia, molti prestiti vengono scritti in diverse forme alternative. Di recente riscontriamo la tendenza a rispettare l'ortografia originale:

¹⁵ Cfr. Takdir, 1970.

spageti > spaghetti > spaghetti.

Oltre a questo, si constata il fatto che molte parole di origine italiana, già entrate nell'uso comune, sono curiosamente assenti da alcuni dizionari, al contrario di altre di uso molto più raro o conosciute solo in ambito "dotto". Ad esempio nel dizionario di Badudu non troviamo le parole pasta, pizza e spaghetti, notissime in Indonesia.

CONCLUSIONE

Dalle osservazioni e dagli esempi sopra elencati si può trarre la conclusione che sebbene non siano molti, i prestiti dall'italiano occupano un posto di una certa importanza nell'indonesiano.

Considerato ciò, si è fatto anche presente come si avverta la necessità di una standardizzazione fonetica e ortografica dei prestiti italiani, così come esiste per i prestiti da altre lingue straniere.

Seguendo il "viaggio" dei vocaboli italiani in indonesiano, si è notato che finora essi non sono stati sempre mutuati direttamente dalla lingua di origine, ma spesso sono stati assimilati attraverso la mediazione di altre culture. Sembra prospettarsi in futuro un intensificarsi delle relazioni tra Italia e Indonesia, per cui non è improbabile che vi siano più spesso casi di parole prese in prestito direttamente dall'italiano.

Un'osservazione finale: nei sei mesi che sono seguiti alla prima stesura dell'articolo, l'autrice ha incontrato decine di nuovi vocaboli italiani usati in indonesiano (gondola, piazza, vivere, perfino Vitruvian di Michel Angelo), sebbene vada notato che non tutti questi prestiti sono entrati ufficialmente a far parte del lessico indonesiano.

"Tutte le strade portano a Roma" ma "molte strade portano anche in Indonesia"

BIBLIOGRAFIA

- BADUDU J. S., *Kamus Kata-kata Serapan Asing dalam Bahasa Indonesia*, Jakarta, Penerbit Buku KOMPAS, 2005
- BAUSANI A., *L'Indonesia nella Relazione di Viaggio di Antonio Pigafetta*, Roma, ISMEO, 1972
- COLLINS J. T., *Bahasa Melayu Bahasa Dunia, Sejarah Singkat*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2005
- DEPARTEMEN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA, *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*, Jakarta, 1988
- DEPARTEMEN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2^a ed., Jakarta, Balai Pustaka, 1991
- GAGGINO G., *Dizionario Italiano e Malese, preceduto da un manuale pratico di conversazione*, Singapura, 1884
- HARIMURTI KRIDALAKSANA H. E., *Kamus Mini Kata-kata Asing*, Jakarta, Penerbit P. T. Gramedia, 1975

- PUSAT BAHASA DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL, *Pengindonesiaan Kata dan Ungkapan Asing*, Jakarta, ed. kedua, 2003
- PUSAT BAHASA DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL, *Buku Praktis Bahasa Indonesia*, 1 dan 2, Jakarta, 2003
- SOENOTO RIVAI S. Faizah, "Bahasa Indonesia di Italia", *PENGAJARAN BAHASA INDONESIA UNTUK ORANG ASING*, Depok, Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Juli 1996
- SOENOTO RIVAI S. Faizah, "Il Mondo Malese di Salgari. Un accenno alle parole malesi", *Persembahan, Studi in Onore di Luigi Santa Maria*, Napoli, 1998
- SOENOTO RIVAI S. Faizah, "Seabad dengan Emilio Salgari: seri roman Perompak Melayu", Henri Chambert Loir – Hasan Muarif Ambary (a cura di), *Panggung Sejarah*, EFEO, Jakarta, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Yayasan Obor, 1999
- SOENOTO RIVAI S. Faizah, "Mengantisipasi Pengembangan kosa kata Bahasa Indonesia", in *Atti del Convegno*, Universitas Indonesia, Jakarta, 2005
- TAKDIR ALISJAHBANA S., *Grotta Azzurra*, Jakarta, Penerbit Dian Rakyat, 1970

APPENDICE

KAMUS BESAR BAHASA INDONESIA

Elenco di Parole ed Espressioni in Lingue Straniere

adagio	dolce far niente	pianissimo
andante	extravaganza	piano
ad libitum	forte	piccolo
aggiornamento	fortissimo	prestissimo
allargando	fumarole	presto
allegretto	gala premiere	prima donna
a prima vista	il duce	pro bono publico
aria	incasso	rallentando
arrivederci	in cognito	regatta
campanella	inferno	ritardando
Cancer	Italia irridenta	rubato
cantabile	larghetto	secco
cavatina	largo	sirocco
cello	lento	solfeggio
che sara sara	lingua franca	sotto voce
con amore	maestro	spaghetti
con dolore	mezzanino	stringendo
con molta passione	mezzo	terra cotta
cosa nostra	mezzo forte	terrazzo
crescendo	mezzo piano	torso
da capo	mezzo soprano	tutti frutti
da capo al fine	moderato	viva
da camera	moderato cantabile	vivere pericolosamente
decrescendo	morendo	
di salto	omerta	

PENGINDONESIAAN KATA DAN UNGKAPAN ASING

PUSAT BAHASA, Departemen Pendidikan Nasional

agnolotti	anyolotti
zucchini	zukini
capuccino	kapucino
espresso	espreso, sari kopi
lasagna	lasanya
macaroni	makaroni
mozzarella	mozarela
olive	zaitun

opera	opera
paste	pasta
pergola	pergola
pistachio	pistasio, amandel
pizza	piza
portfolio	portofolio

KAMUS MINI KATA-KATA ASING
Harimurti Kridalaksana

accelerando	duce	piano
all'ottava	forte	piccolo
arrivederci	fresco	presto
berretta	fumarole	prima donna
Cresc.	gala premiere Per, It !	pro bono pubblico?
campanilla	incasso	regatta
cantabile	incognito	salto mortale
capo, da	inferno	secco
cavatina	Italia irridenta	sirocco
cellist?	lingua franca	solfeggio
cello	maestro	sotto voce
che sarà sarà	mezzo	spaghetti
con amore	mezzo forte	terra cotta
con dolore	mezzo piano	terazo
con molta passione	mezzosoprano	torso
cosa nostra	mocca	tutti frutti
da capo	moderato cantabile	vista
da capo al fine	nucleo	viva It, Spa
da camera	pro tempore?	
Di salto	Pianissimo	

KAMUS KATA-KATA SERAPAN ASING DALAM BAHASA INDONESIA
J. S. Badudu

balerina/ino	karabinieri	porto
brokoli	karnaval	pos
bruto	kasino	primadona
deposito	kassa	profil
diletan	komponis	razia
disagio	konser	relief
dito	kresendo	risiko
per dubio/duet	lingua franca	saldo
farmacia	maestro	salto

fiasko	mafia	salvo
firma	mafioso	sforzando
forte	manifesto	skenario
gala	markoni	solo
giokoso	mezosopran	stakato
grandioso	moderato	tara
granit	mosaik	tempo
inferno	motto	torso
inkaso	nostalgia	traviata
incognito	obligo	tremolo
intermezo	organza	ultimo
	partitur	valuta
	pergola	vermiseli
	pianissimo	

GROTTA AZZURRA

S. Takdir Alisjahbana

piazza	krusifix
funaculare	apostol
tarantello	sakristi
fasisma	sarcophag
renaissance	terakota
kapelan	kapel
futurisma	purgatorio (Komidi Tuhan Dante)
vedi Napoli e poi mouri	Duke Akbar Medici
pohon sipres	Papa
romanik	barok
Madona/Madonna	pittura
copula	albergo
apostol	Papates
focada	Sistine Kapel/Kapel Sistine
gotik	manierisma
mozaik	katakomba
fresco	Sisilia
tabernakel	St. Peter/Pieter/Piter/Petrus

DIMENSIONE LOCALE E PROCESSI GLOBALI

NOTE SULLA CITTÀ MEDITERRANEA

*Rosario Sommella – Lida Viganoni**

1. Geografia e dimensione locale

La descrizione dei luoghi nel mondo contemporaneo richiede una preliminare riflessione sul rapporto che si stabilisce oggi tra la globalizzazione, intesa come spinta all'omologazione, e la dimensione locale, momento di espressione di specificità territoriali che talora trovano un linguaggio comune con la scala globale e talaltra agiscono in maniera conflittuale. È questo, peraltro, un tema non nuovo alla riflessione geografica e lo stesso processo di globalizzazione, pur accelerato nel corso degli ultimi anni, non può considerarsi come un fenomeno del tutto recente.¹

Il processo che spinge il mondo a unificarsi, sul piano dei mercati, ma anche su quello più complessivo dei linguaggi materiali e non materiali che strutturano i luoghi, è, infatti, da intendersi come una trasformazione permanente e di lunga durata; fenomeni quali la riduzione o l'eliminazione delle barriere commerciali e la liberalizzazione del mercato dei capitali procedono da lungo tempo, almeno dall'espansione dell'economia capitalistica occidentale. Quel che di nuovo emerge oggi è l'eliminazione degli ostacoli tecnici, più che economici, la riduzione, cioè, delle dimensioni di "tempo" e "distanza" generata dalla consistente accelerazione e diffusione dei sistemi di trasporto e comunicazione, mentre si accentuano i connotati gerarchici del processo, geograficamente espressi in squilibri territoriali sempre più diversificati in termini di scala (da quella transnazionale a quella locale) e in conflittualità tra blocchi di potere territorialmente radicati.

Tuttavia, quello raggiunto attualmente dal processo di globalizzazione non può considerarsi un punto di arrivo, un approdo definitivo, anche perché "l'essenza di questo processo è l'estensione di attività attraverso un globo che, per sua stessa natura, è diverso: geograficamente, climaticamente, storicamente".² Tanto diverso da non subirne ovunque, con le stesse modalità, gli effetti. All'accelerarsi di questo processo, infatti, fa da contraltare una sorta di "spaesamento spazio-temporale"³ che si sostanzia nella resistenza, nella difesa, e talvolta nel rifiorire, di specificità e identità territoriali che si esprimono a varie scale e con significati di volta in volta diversi. Ma l'affermazione della propria diversità/soggettività territoriale, il recupero della dimensione locale, la negazione dell'omologazione caratterizzano una gamma di comportamenti che, spesso, agiscono simultaneamente: dalla ricerca delle proprie radici e della qualità della vita a quella della competitività da parte

* Il testo è frutto di una riflessione comune. Lida Viganoni ha poi scritto il 1° paragrafo e Rosario Sommella il 2°.

¹ Hobsbawm, 1999, p. 57.

² Ivi, p. 56.

³ Harvey, 1991.

delle economie regionali e dall'utilizzo strumentale delle diversità da parte delle élites nei momenti di conflittualità alle forme di autorganizzazione negli spazi marginali fondate sulle specificità territoriali.

Che la dimensione locale sia peraltro, per molti aspetti, coerente con la globalizzazione stessa, è una contraddizione solo apparente: il recupero della dimensione identitaria, delle specificità – sia economiche che socio-culturali – si configura anche come strumento di competitività con lo stesso mercato globale. Le stesse città globali rappresentano anche dimensioni specifiche, perché pur formando un *network* transnazionale, ciascuna di loro fonda il proprio ruolo su fattori locali.⁴

Si tratta di un tema oggetto di riflessione da parte di tutte le scienze umane.⁵ I punti di vista, come si sa, sono molteplici. Ciò che appare inequivocabile è che i processi in corso portano alla ribalta, di fatto, anche ciò che di specifico e di irripetibile vi è nei luoghi: il territorio e con esso le comunità locali. E il territorio, forse per lungo tempo campo di indagine quasi esclusivo dei geografi, rientra ormai a far parte dei ragionamenti che le altre scienze umane stanno sviluppando rispetto al tema della dimensione locale. Per molti aspetti, a fronte dell'insorgere di una problematica di tale portata, la geografia non avverte il bisogno di rifondarsi, perché ha al proprio attivo un suo specifico, un bagaglio tradizionale e adeguati strumenti per offrire risposte ai problemi che si pongono nella società contemporanea, e a maggior ragione a quello della dimensione locale cui si fa riferimento. D'altronde altrove il bisogno di tornare al territorio, alla realtà sociale, non solo è forte, ma trova anche ampio spazio in riviste di notevole valore; si pensi ai paesi anglosassoni dove sulle pagine di riviste come *Society and Space* e *Antipode* si producono ottime riflessioni su questo tema, mentre in Francia *Espaces et Sociétés* e *Géographie et Cultures* svolgono lo stesso ruolo.

Ma non si tratta, comunque, qui di valutare il contributo della geografia all'approfondimento delle nuove scale dello sviluppo e del localismo, peraltro invece consistente in termini generali, quanto piuttosto di porre attenzione al fatto che la problematica locale dello sviluppo richiede, anche alla geografia, da un lato un ripensamento degli approcci analitici, soprattutto in termini metodologici, e, dall'altro più frequenti verifiche empiriche e versioni critiche di ciò che definiamo sviluppo endogeno.⁶ La domanda di conoscenza che deriva dalle riflessioni sulla territorialità dello sviluppo locale, la difficoltà a comporre le diversità locali con le politiche che vengono messe in atto richiamano dunque, soprattutto in contesti periferici o marginali, il problema di capire con quale apparato teorico e metodologico ci si possa oggi avventurare in una lettura delle azioni locali di sviluppo e dove si collochi lo specifico della geografia o una sua posizione mediana, nella lettura delle forme e dei processi che attengono al territorio. L'attenzione alla dimensione locale, ai luoghi, alle specificità assesta, peraltro, un duro colpo alle ricette che l'Occidente ha via via elaborato nel corso del XX secolo

⁴ Sassen, 2003.

⁵ Viganoni, 2000.

⁶ Sommella – Viganoni, 2005, p. 203.

per risolvere i problemi dei paesi e delle aree marginali. È sempre più pressante, infatti, l'esigenza di confrontarsi con logiche e realtà sociali diverse, legate a contesti culturali "altri"; e se la cultura conta è improponibile proporre a quelle realtà diverse la stessa ricetta di sviluppo che l'Occidente ha elaborato per sé stesso.

In verità, le metodologie geografiche hanno non poco da spendere: la lettura del rapporto uomo-ambiente, l'analisi sul terreno, la capacità di descrivere e raccontare, reinterpretandolo, il territorio, l'analisi del patrimonio di risorse, gli studi regionali e quelli sul paesaggio.⁷ Per proporre una visione geografica del "locale", per dare sostanza al riferimento ai luoghi, lavorando sulle loro caratteristiche specifiche che, in contesti marginali più che altrove, hanno bisogno di riprendere senso, un ruolo centrale spetta all'indagine e al riscontro sul terreno. La questione si pone non solo con riferimento al recupero di un forte sapere disciplinare, ma anche rispetto all'esigenza di verificare modi e forme attraverso le quali alcune categorie portanti dell'impalco teorico rispecchiano le trasformazioni territoriali e si materializzano in progetti e/o episodi di sviluppo locale.

Porsi oggi di fronte ai luoghi e provare a raccontarli, significa, dunque, fare i conti con la nostra eredità culturale, ripartire dal "sapere" geografico e provare a raccontare e a interpretare la soggettività dei luoghi, per fornire risposte ai problemi del presente. E lo possiamo fare in rapporto con la storia e con gli aspetti culturali dei luoghi stessi, prendendo in conto i dati culturali, negli aspetti materiali e in quelli non materiali. Che altro è se non questo la geografia dei beni culturali? Discutendo il concetto di *milieu* come patrimonio dei luoghi, il geografo Dematteis precisa che non pensa a un semplice substrato di condizioni naturali, ma a "un insieme permanente di caratteri socioculturali sedimentatisi in una certa area geografica attraverso l'evolvere storico di rapporti intersoggettivi, a loro volta in relazione con le modalità di utilizzo degli ecosistemi naturali".⁸

Dopo una fase di crisi delle visioni di tipo strutturalista, di rigetto del funzionalismo astratto e di forte reazione antipositivista, l'esigenza di trovare un modo per leggere la soggettività dei luoghi nella sua complessità richiede un contributo forte delle scienze umane e della cultura umanistica ripensata in chiave sistemica. Nel corso del tempo la geografia ha cambiato accostamenti disciplinari, di recente si è avvicinata alle scienze umane. È vero, senza dubbio, che esistono difficoltà di comunicazione tra le diverse discipline che fanno parte delle scienze umane; è anche vero che ciò dipende dal fatto che l'incontro tra tante discipline è "l'incontro di molte storie differenti, di diverse culture":⁹ sicché i geografi vedono inevitabilmente le altre discipline attraverso la lente del proprio filtro culturale. La differenza tra la geografia e le altre discipline sta forse nel fatto che queste stanno provando a portare i luoghi, i territori, all'interno delle loro analisi e delle loro interpretazioni, mentre la geografia deve portare dentro la storia e la dimensione

⁷ E forse basta ribadire che gli stessi concetti di spazio e ambiente li ha dati alla cultura moderna, come anni or sono ricordava Lucio Gambi, proprio la geografia (Gambi, 1973).

⁸ Dematteis, 1995, p. 12.

⁹ Benko, 1995, p. 3.

culturale, umanistica in senso ampio. E nel farlo, deve anche essere consapevole che indagare la dimensione locale può essere rischioso, perché è facile cadere nell'enfasi e nella glorificazione delle differenze, in quello che Harvey definisce il "feticismo di località", e Freud chiamava "il narcisismo delle piccole differenze". Nello stesso revisionismo storiografico è d'altronde presente questo rischio, per esempio, con riferimento alla questione meridionale: "che ci si lasci tentare da un semplice capovolgimento dei giudizi di arretratezza e immobilismo finora prevalenti in gran parte della storiografia", fino a negare l'esistenza di una "questione meridionale", in altre parole, "piuttosto che elaborare una definizione del dualismo Nord-Sud per mezzo di moderne tecniche di ricerca e di un paziente lavoro di scavo per la ricostruzione di un quadro che non può che essere un complesso alternarsi di zone di luce e di ombra...".¹⁰

La vera strada, allora, per capire i luoghi, per leggerli, raccontarli e reinterpretarli, come poco sopra si diceva, sta nel capire quello che c'è piuttosto che nel conoscere quello che non accade, o quello che non c'è,¹¹ sta nel "*ri-guardare i luoghi*", nel duplice senso di aver riguardo per loro e di tornare a guardarli.¹² In questa prospettiva la conoscenza della dimensione locale, intesa come interpretazione della complessità della società umana presente in un certo luogo, come conoscenza appunto di ciò che è, diviene prerequisito essenziale, base di partenza, anche per qualunque progetto di sviluppo locale. Un progetto, pertanto, in armonia con la realtà di riferimento, dove l'identità, la tradizione, la cultura, l'ecosistema, i valori espressi dalla comunità territoriale divengono parametri fondamentali per i progetti di sviluppo. L'oggetto dell'analisi, dunque, è la comunità territoriale, mentre lo sviluppo può essere inteso come "il processo attraverso il quale la comunità persegue tanto la continuità con il passato, quanto l'adeguamento alle sollecitazioni esterne".¹³

2. Città mediterranee e sostenibilità dello sviluppo

Un momento importante di verifica dell'interpretazione della dimensione locale si realizza nel confronto fra territori e modelli di sviluppo, allorquando si ricercano sintesi tra i primi, che non possono che essere portatori di "diversità", e i secondi, che per loro natura hanno forza omologante. Le strategie che si pongono in essere puntano in genere a valorizzare al massimo le diversità che è possibile trasformare in risorse competitive e a minimizzare i fattori di contrasto. Di qui, non di rado si generano meccanismi di esclusione di spazi e soggetti non interessati alle risorse "sensibili", mentre le modalità stesse di valorizzazione delle risorse possono variare - non in sintonia con le strategie - proprio in forza dell'attrito frapposto dal territorio.

Un caso interessante a questo proposito, che può costituire oggetto di alcune brevi riflessioni a scala macro, è quello delle politiche di trasformazione delle città

¹⁰ Pezzino, 1999, p. 55.

¹¹ Macry, 1999, p. 72.

¹² Cassano, 1996, p. 9.

¹³ Giaccaria, 1999, p. 47.

mediterranee improntate ai criteri della sostenibilità dello sviluppo.¹⁴

La necessità di mantenere una dimensione sostenibile del mutamento, sotto il profilo ambientale, deriva da una critica ai modelli tradizionali di crescita e sviluppo economico che si è fatta particolarmente acuta dagli anni Settanta. Nel corso del decennio scorso la critica ha parzialmente lasciato il posto alla formalizzazione di alcuni principi sullo “sviluppo sostenibile” accolti dall’Onu e dalle organizzazioni internazionali, sulla base della considerazione che la tutela ambientale costituisce una grande problematica mondiale e quindi va affrontata ad una scala “globale”.¹⁵ Dalla conferenza di Rio del 1992 in poi, il concetto di “sostenibilità” ha gradatamente assunto un ruolo forte in tutti i linguaggi dello sviluppo, non senza generare contraddizioni, alcune delle quali si cercherà di evidenziare in un breve confronto con taluni spunti problematici che emergono dalla dimensione locale delle città mediterranee, nell’attrito dimostrato rispetto a politiche di sviluppo ispirate da modelli di natura esterna.

Un’interpretazione unitaria della città mediterranea non è, peraltro, semplice né scontata, nonostante si possano riscontrare molti elementi comuni di tipo storico o ambientale. Sul piano descrittivo risultano utili letture che aggregano le città per tipologie geografico-storiche, culturali o urbanistiche, alle quali si rinvia non potendo qui dilungarsi.¹⁶ Tra i dati che senz’altro accomunano quest’insieme di città vi sono un passato denso di storia, un relativo ritardo nello sviluppo e, allo stesso tempo, una crescita rapida e caotica dal II dopoguerra, che procede oggi soprattutto lungo le rive meridionali e orientali del bacino, con un notevole incremento della popolazione costiera. Tra i connotati comuni vi è peraltro una straordinaria capacità di adattamento alla modernizzazione, dimostrata sfruttando le opportunità derivate dall’ibridazione locale delle politiche di sviluppo dall’alto.

Dopo un periodo, tra gli anni ’50 e ’70, nel quale le rispettive economie nazionali hanno puntato sulla valorizzazione urbano-industriale di molti di questi poli urbani, avvantaggiandosi della posizione costiera, la fase attuale vede queste città cercare il proprio rilancio e la propria competitività sul mercato internazionale, soprattutto di quello dei flussi turistici, in forza di risorse specifiche costituite dalla storia urbana, dal paesaggio e dallo straordinario capitale ambientale e culturale che vi si condensa. Il rilancio economico sembra, pertanto, sposarsi in termini strategici con politiche che siano ispirate alla tutela dell’ambiente e del paesaggio, e quindi alla sostenibilità ambientale, in situazioni dove la pressione sulle risorse è già ad un livello molto elevato per la forte antropizzazione.

Naturalmente, però, la città è un ambiente in cui prevale il costruito, l’artificiale, un sistema la cui riproduzione è garantita anche dalla continuità delle relazioni all’interno di un’identità storico-culturale-ambientale localmente definita. Essa è un luogo dove si è storicamente stabilito un rapporto originale con l’ambiente, frutto di interazioni fra componenti ambientali, culturali, economiche e politiche

¹⁴ Sommella, 2001.

¹⁵ Vallega, 1994.

¹⁶ Corna Pellegrini, 1994; Clementi, 1995.

che, soprattutto nelle grandi agglomerazioni, dove la densità umana è più elevata, è difficile rapportare a standard generali o capacità di carico determinate a priori, come nella teoria dei modelli ispirati alla sostenibilità. Si pensi, ad esempio, alla diversa considerazione che si può dare di un'alta densità di popolazione in città,¹⁷ in alcuni casi considerata fattore di disagio – come nella cultura urbana anglosassone o nord-europea – e invece carattere distintivo – e quindi non determinante disagio *tout court* – in forme di urbanità che hanno sviluppato una diversa cultura dell'abitare, come nel caso della città mediterranea, dove i generi di vita suburbani sono tuttora meno apprezzati rispetto all'attrattività dei nuclei storici o di zone residenziali densamente abitate.

In presenza di urbanità specifiche e consolidate come quelle mediterranee, ci si può trovare pertanto di fronte alla necessità di considerare la rilevanza, ai fini della formulazione di programmi di sviluppo sostenibile, delle forme culturali della territorialità locale. Ne deriva l'importanza di affiancare un'interpretazione della sostenibilità in termini socio-culturali, tratti dalla dimensione locale, a una puramente ambientale, fondata su indicatori validi alla scala globale.¹⁸ Sebbene, quindi, gli obiettivi di fondo restino quelli indicati alla scala globale (come per la riduzione degli effetti nocivi dello sviluppo sulla biosfera), le politiche di sviluppo sostenibile sarebbero soggette a scelte individuate a seconda delle specificità, storicamente sedimentate, del rapporto uomo-ambiente negli spazi urbani. D'altra parte, capita spesso che si esalti il ruolo delle differenze e del territorio (ragionando di sviluppo locale), per proporre però un modello di sostenibilità che, se basato su standard predeterminati, finisce per essere omologante (e inapplicabile, in ultima analisi).

Le città mediterranee sono, quindi, un caso rilevante per valutare la sintesi di uno sviluppo che sia basato sulla valorizzazione del patrimonio locale e al tempo stesso sostenibile, soprattutto quando i fattori locali risultano per certi versi antitetici rispetto al modello generale. La riflessione sui meccanismi endogeni di rielaborazione degli input esterni di modernizzazione ha un rilievo importante proprio nel caso di sistemi urbani deboli o marginali, come nel caso dell'Europa meridionale e dell'area mediterranea, spesso analizzati per differenza rispetto a modelli vincenti. In questi spazi risulta difficile capire la natura dell'insuccesso delle politiche di sviluppo messe in atto e le analisi in genere si soffermano sull'insufficienza o sulla scarsa continuità degli interventi messi in atto, mentre di rado si riflette sulle forme, anche distorte, della comunicazione che si realizza fra i linguaggi esterni delle politiche e le "razionalità" locali. Questa riflessione può arricchire di contenuti originali le politiche di sostenibilità e di recupero di migliori condizioni di vita per gli abitanti, ma i suoi esiti possono presentarsi spesso contraddittori.

Tra i molti spunti problematici, ne richiamerò uno in particolare: la territorialità di gran parte delle città mediterranee (e quindi la forma urbana, gli stili di vita, i comportamenti sociali) è pervasa, localmente assai più di quanto non dicano le

¹⁷ Galluccio, 1993; Amato – Coppola, 1997.

¹⁸ Dematteis – Governa, 2005.

statistiche, da forme e processi che appartengono, a diversi livelli, al mondo dell'informale, difficilmente collocabile in un'ottica di piano o di progetto, a sua volta finora prevalentemente rivolta a ciò che si può definire "formale". L'estensione del settore informale può essere intesa come permanenza di forme tradizionali della produzione, quindi elemento di arretratezza, ma è coerente con una forma adattiva di sviluppo, tipica di spazi al margine della competitività globale. Inoltre, essa si caratterizza spesso per comportamenti insostenibili dal punto di vista ambientale, in quanto fa perno sullo sfruttamento abusivo di risorse naturali come l'acqua o il suolo, una delle componenti attraverso le quali i contesti deboli recuperano competitività "di costo" rispetto alle economie regionali più avanzate, così come attraverso il lavoro nero recuperano vantaggi sul costo della manodopera.

Si tratta di un accenno a una riflessione sui processi reali che danno forma alle città del Mar Mediterraneo, animate da molteplici identità urbane, fulcro di regioni costiere di paesi che appartengono a mondi diversi: città con alcuni caratteri comuni, derivati dalla storia, ma anche dovuti ai marchi omologanti imposti dalla forme insediative moderne, combinazioni di vecchio e nuovo che vanno ad aggiungersi alle molte contaminazioni che una storia lunghissima ha già sedimentato nelle città mediterranee. In gran parte, comunque, si tratta di città evolute con forme e processi che sfuggono con successo alla regolazione della pianificazione urbanistica e dove il funzionamento dell'economia di mercato è influenzato dall'economia informale e dai poteri illegali costituiti dalle organizzazioni criminali e dalle loro influenze sulla società.¹⁹

Naturalmente, non tutte le città mediterranee sono assimilabili ad un modello che appartiene soprattutto agli spazi più deboli. Qui ci si riferisce in genere ad una fascia mediana e meridionale del bacino, che comprende il Sud italiano e spagnolo, la Grecia, la Turchia e alcune città della riva sud. Si tratta di aree in diverso modo marginali rispetto allo sviluppo, nelle quali, con modalità comparabili, si sono costituiti un contesto efficace di riproduzione e di sostegno sociale e una via di uscita rispetto alla povertà, basati su forme sociali e razionalità collettive specifiche. Non si tratta qui di contrapporre visioni imitative dello sviluppo alle forme dell'autorganizzazione, comunque costituite, né di decostruire qualsiasi ipotesi di piano basata su modelli generali, ma piuttosto di far emergere la necessità di articolare le politiche (ed è il caso della sostenibilità urbana) in conformità a quelle che sono le condizioni reali, calandosi nelle realtà locali e lavorando per trasformare quelli che sono stati sinora ritenuti vincoli in risorse.

Non è peraltro da trascurare che l'area mediterranea non costituisce un insieme isolato, ma si rapporta, spesso in termini subordinati, a scale più ampie: in primo luogo come periferia dell'Europa forte, ma anche come teatro di azione degli interessi dei grandi soggetti globali, come si evidenzia soprattutto nelle aree geopoliticamente più rilevanti per il mercato internazionale dell'energia, nel Nord-Africa e nel Medio Oriente. Rispetto a questo, la mediazione fra la scala locale e i flussi internazionali è più spesso di quanto sembri affidata ai circuiti informali, che

¹⁹ Sapelli, 1998.

riescono a connettere lo spazio dei flussi internazionali con quello della riproduzione sociale locale,²⁰ nel quadro di una generale accentuazione della pressione sull'ecosistema. La forza dei circuiti economici locali è evidente anche quando si guardi alla crisi di molti dei poli-simbolo delle politiche industriali del II dopoguerra (come Napoli, Smirne, o i poli costieri del Nord Africa). Anche in queste aree, nelle quali l'intervento dello Stato è stato – e per molti versi continua ad essere – particolarmente accentuato, lo sviluppo è stato frutto in larga parte di un'interazione tra circuiti formali e circuiti informali, il cui rilievo è stato non di rado trascurato, come in molti altri spazi intermedi dove in breve si è passati dalle strutture tipiche del mondo rurale a quelle post-industriali.

Si tratta di fattori distribuiti in maniera diversa lungo le rive, concentrati soprattutto a sud e a est, che costituiscono caratteri strutturanti della territorialità anche in Grecia e nel Mezzogiorno. Essi sono invece meno diffusi nel settore nord-ovest, corrispondente all'incirca all'Arco Latino (definizione coniata dall'Unione Europea in apertura degli anni '90), e nell'Adriatico settentrionale, aree degli spazi "forti" del bacino mediterraneo, sebbene anche qui le città conservino il marchio specifico dell'appartenenza ad una cultura mediterranea. Gli elementi comuni presenti nel substrato delle culture locali delle regioni mediterranee costituiscono, peraltro, le risorse sulle quali costruire forme di cooperazione plausibile tra le rive, anche nel campo della riqualificazione ambientale.

Da queste considerazioni emerge un quadro alquanto contraddittorio. I sistemi locali dell'area mediterranea scontano una situazione di perifericità, se non di vera e propria marginalità in molti casi, che li posiziona come soggetti passivi di una serie di input e progetti di modernizzazione che provengono dall'esterno. La flessibilità di questi sistemi ha reso possibile forme di sviluppo che in parte si sono radicate nel "nuovo", e in parte hanno fatto perno su modalità tradizionali. Da un lato, cioè, si sono avvantaggiati di politiche statali o dell'inserimento del Mediterraneo nei circuiti internazionali (nel turismo, in alcune attività industriali pesanti, nel comparto dei trasporti marittimi o delle materie prime). Dall'altro, le forze che animano questi sistemi locali hanno utilizzato forme tradizionali di organizzazione per sfruttarne la maggiore elasticità e costruire uno spazio economico-sociale basato sulla polverizzazione della micro-impresa e dell'informale e uno spazio urbano profondamente marcato dall'abusivismo edilizio. In realtà come Napoli, Atene o Istanbul, per rimanere nell'ambito delle grandi agglomerazioni costiere, il costruito abusivo – mi riferisco qui a quello micro, e non a quello delle grandi speculazioni – costituisce una componente strutturante della morfologia urbana, che ha visto protagonisti oltre a grandi attori immobiliari, anche larghe fasce sociali, ceto medio, così come classe operaia.²¹

In che forma sono realizzabili in tali contesti le politiche di sviluppo sostenibile? Sinora, la loro attuazione è ad uno stadio poco avanzato nell'area mediterranea, soprattutto lungo la riva sud. Vi è il rischio assai concreto che programmi di sostenibilità ambientale, sostenuti dalla mano pubblica o dall'aiuto finanziario

²⁰ Farinelli, 1995.

²¹ Leontidou, 1990.

internazionale producano effetti limitati, oppure si trasformino in ulteriori "ibridi" come quelli prodotti da altre politiche di sviluppo regionale calate dall'alto. Eppure, il perseguimento di politiche di salvaguardia delle risorse ambientali è, come ricordato in apertura, essenziale al fine della riproduzione di una parte significativa dello stock di risorse che garantisce gli attuali livelli di sviluppo, in un'area che fonda gran parte della sua economia sul turismo. Similmente, la qualità ambientale resta un obiettivo fondamentale per città che puntano per il proprio rilancio su un patrimonio di cultura e identità urbane che ha pochi confronti nel resto del mondo (il caso di Napoli è esemplare a questo proposito).

È possibile pensare ad una sostenibilità *tailor made*, "su misura", che tenga nel dovuto conto le peculiarità locali? Politiche di questo genere dovrebbero farsi carico di mediare con forme di adattamento alla modernizzazione e di auto-organizzazione poco rispettose dell'ambiente e poco propense a dialogare con strategie calate dall'alto. Per altro verso, dovrebbero fornire al settore pubblico schemi d'intervento capaci di dialogare anche con i diversi interessi che coesistono nelle aspettative del *milieu* locale (ad esempio nei grandi progetti di recupero di aree industriali in crisi). Sul piano del rapporto da stabilire o ri-stabilire con gli ecosistemi locali, le città mediterranee costituiscono un banco di prova straordinario. È qui, infatti, dove manca una tradizione di governo del territorio, e il rapporto con i luoghi è mediato da forme spontanee di organizzazione e di adattamento, che il lavoro di elaborazione di politiche sostenibili con l'ecosistema urbano si profila più difficile. Il rischio sta in modalità di attuazione basate sul compromesso (o il patto d'affari, come generalmente è successo), piuttosto che sulla concertazione condotta con obiettivi strategici: grandi momenti speculativi o progetti svuotati della loro efficacia alla scala macro e diffondersi di abusivismo negli interstizi alla scala micro. Si tratta di ricercare ricette originali, con il legittimo contributo delle municipalità e dei soggetti locali, che superino lo stallo determinato dalla distanza tra pianificazione e soggetti locali e di trovare la combinazione transcalare giusta (tra la scala urbana, quella metropolitana, o dell'intero bacino mediterraneo). La direzione potrebbe essere quella di pensare a progetti di riterritorializzazione, intesi come momento di trasformazione basato sulla ripresa di un rapporto verticale originale ed equilibrato con l'ecosistema, fondato sui saperi locali, un valore da salvaguardare insieme all'ambiente. Per una sintesi di questo genere è necessaria una conoscenza di tipo interdisciplinare.

Le conoscenze della geografia, intese come "sapere" sui luoghi, possono costituire uno specifico contributo in termini conoscitivi e critici, soprattutto nell'indicare la scala alla quale i sistemi locali sono riconoscibili e le politiche diventano attuabili, anche al fine di definire il quadro del consenso da raccogliere intorno a nuove pratiche di *governance* fondate sulla sostenibilità, che non possono prescindere dalla partecipazione degli attori locali.

BIBLIOGRAFIA

- AMATO F.-COPPOLA P., "Trend demografici e assetti sociali", in P. Coppola (a cura di), *La forma e i desideri. Saggi geografici su Napoli e la sua area metropolitana*, Napoli, E.S.I., 1997, pp. 73-94
- BENKO G. B., "Geography, History and Social Sciences: An Introduction", in G. B. Benko - U. Strohamayer (a cura di), *Geography, History and Social Sciences*, Dordrecht - Boston - London, Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 3-12
- CASSANO F., *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza, 1996
- CLEMENTI A., "Città mediterranee", in L. Bellicini (a cura di), *Mediterraneo. Città, territorio, economie alle soglie del XXI secolo*, Roma, Cresme-Credito Fondiario e Industriale, 1995, pp. 267-320
- CORNA PELLEGRINI G., "Le città mediterranee", *Bollettino della Società geografica Italiana*, XI, serie XI, 1994, pp. 419-429
- DEMATTEIS G., *Progetto implicito. Il contributo della geografia umana alle scienze del territorio*, Milano, Franco Angeli, 1995
- DEMATTEIS G., "Per una geografia della territorialità attiva e dei valori territoriali", in P. Bonora (a cura di), *SLoT quaderno 1*, Bologna, Baskerville, 2001, pp. 11-30
- DEMATTEIS G. - GOVERNA F. (a cura di), *Territorialità, sviluppo locale e sostenibilità: il modello SLoT*, Milano, Franco Angeli, 2005
- FARINELLI F., "Per una nuova geografia del Mediterraneo", in L. Bellicini (a cura di), *Mediterraneo. Città, territorio, economie alle soglie del XXI secolo*, Roma, Cresme-Credito Fondiario e Industriale, 1995, pp. 123-147
- GALLUCCIO F., "Struttura sociale e malessere urbano. Ricostruzione di un dibattito", in P. Coppola (a cura di), *Spazi urbani e quadri sociali, Quaderni del Dipartimento di Scienze Sociali*, Università di Napoli "L'Orientale", VII, 11/12, 1993, pp. 199-226
- GAMBI L., *Una geografia per la storia*, Torino, Einaudi, 1973
- GIACCARIA P., *Competitività e sviluppo locale*, Milano, Franco Angeli, 1999
- HARVEY D., *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1991
- HOBSBAWN E. J., *Intervista sul nuovo secolo*, Roma - Bari, Laterza, 1999
- LEONTIDOU L., *The Mediterranean City in Transition. Social Change and Urban Development*, Cambridge University Press, 1990
- MACRY P., "La metropoli meridionale. Circuiti distributivi nella Napoli del XIX secolo", in R. Lumley - J. Morris (a cura di), *Oltre il meridionalismo*, Roma, Carocci, 1999, pp. 67-87
- PEZZINO P., "Il potere locale nel Mezzogiorno d'Italia", in R. Lumley - J. Morris (a cura di), *Oltre il meridionalismo*, Roma, Carocci, 1999, pp. 51-65
- SAPELLI G., "Città mediterranee del Nord e del Sud", *Equilibri*, II, 1998, pp. 63-81
- SASSEN S., *Le città nell'economia globale*, Bologna, Il Mulino, 2003
- SOMMELLA R., "Sostenibilità urbana e città mediterranee", in B. Menegatti - M. Tinacci - M. C. Zerbi (a cura di), *Sviluppo sostenibile a scala regionale*, Bologna, Pàtron, 2001, pp. 660-670
- SOMMELLA R. - VIGANONI L., "Territorio e sviluppo locale nel Mezzogiorno", in Dematteis - F. Governa (a cura di), *Territorialità, sviluppo locale e sostenibilità: il modello SLoT*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 189-210
- VALLEGA A., *Geopolitica e sviluppo sostenibile. Il sistema mondo del secolo XXI*, Milano, Mursia, 1994
- VIGANONI L., "La dimensione locale tra geografia e scienze umane", XXVIII Congresso Geografico Italiano, Intervento alla tavola rotonda "Geografia e scienze umane nella cultura contemporanea", Roma, 18-22 giugno 2000

MERCANTI DI GIOIE
IL COMMERCIO DI PIETRE PREZIOSE IN INDIA
NELLE RELAZIONI DI VIAGGIATORI ITALIANI DEL CINQUECENTO

Antonio Sorrentino

Le pietre di “Cambaia”

Una delle più antiche testimonianze in occidente sulla fama delle pietre preziose indiane, a parte il *Milione*, ci è offerta in epoca medievale dalle *Mirabilia* di Jordanus (c. 1328) dove si legge:

In ista Yndia [cioè l’ “India Minor” della cartografia coeva] sunt lapides preziosi quam plurimi et diversi inter quos sunt dyamantes omnes quotquot sub caelo boni inveniuntur [...] Hii lapides numquam possunt minime reformari aut praeparari per artem aliquam, nisi naturam dedit.¹

La regione indiana alla quale qui ci si riferisce in particolare è la penisola del Gujarat, nota allora e nella successiva letteratura di viaggio come “Cambay”, dal nome del suo principale porto.² Le pietre preziose costituivano infatti assieme alle spezie, l’indaco, i pellami, il cuoio, il cotone e le tele, uno dei suoi principali prodotti di esportazione.

Più tardi vi accenna nella sua *Relazione* anche il viaggiatore veneziano Leonardo Ca’ Masser, che fu in India tra la fine del ‘400 e gli inizi del ‘500:

In Combea è terra de Mori, et il suo Re è Moro; et è una gran terra, e li nasce [...] corniole, calcedonie ...³

Nel *Libro Primo della India*, là dove si parla appunto di “Combeia, città de India abundantissima de ogni cosa”, Ludovico de Varthema, mercante e avventuriero bolognese che visitò il paese nello stesso periodo, dà notizia, più specificamente, dell’esistenza di giacimenti di pietre preziose nella regione:

Si trova ancora in questo regno de Combeia appresso a VI giornate la montagna dove se cavavano le corniole et la montagna delli calcedonii. Et appresso a Combeia IX giornate c’è un’altra montagna nella quale se trovano li diamanti.⁴

¹ Cit. in Sternbach, 1954, p. 82.

² È la *Kanbāyat* o *Kinbāyat* delle fonti arabe e la *Cambaet* di Marco Polo (per queste ed altre varianti del toponimo nella letteratura di viaggio v. Hobson-Jobson, 1903, s. v. “Cambay”).

³ “Relazione di Leonardo Ca’ Masser...”, 1845, p. 26.

⁴ De Varthema, 1926, p. 180.

Ulteriore conferma ci viene da Cesare Federici, mercante veneziano sul quale ritorneremo più avanti, che viaggiò a lungo in India nella seconda metà del '500 e che vi fa riferimento in un passo relativo a Diu, isoletta a sud del Gujarat:

Si fanno in Diu pietre grosse come corniole, granate, agate, diaspri, calcidoni, amatisti ed ancho qualche sorte di diamanti naturali.⁵

Certamente quindi all'epoca nel Gujarat c'era un mercato di pietre preziose, e da lì (dove però oggi non risultano giacimenti diamantiferi) provenivano mercanti di diamanti diretti a sud; ne era testimone Francesco Carletti, mercante fiorentino in India alla metà del '500, il quale nel "Quarto ragionamento dell'India orientale", dal suo osservatorio di Goa, così scriveva:

Dalla Cambaia vengono a Goa li mercanti di quel paese ogn'anno con loro merce et navi proprie: uomini tutti Gentili, la maggior parte Guzzaratti et Bramini [...] Portano inoltre gran quantità di diamanti.⁶

Gioie dell'India meridionale

Il 6 gennaio 1516, scrivendo da "Coccino" a Giuliano de' Medici, il viaggiatore fiorentino Andrea Corsali cita, a proposito di "gioie", tre zone del Subcontinente indiano in cui, come si può arguire, si trovavano giacimenti diamantiferi e di altre pietre preziose:

In questa terra ["Paliacate"] si truova grandissima quantità di gioie d'ogni sorte, che vengono parte di Pegù, dove nascono rubini, parte da un'isola che si chiama Zeilan [...] Qui nascono la maggior quantità e di più spezie di gioie, che nel resto di tutta l'India: cioè zaffiri perfetti, rubini, spinette, balasci, topazii, giacinti, grisoliti, occhidigatta (che da' Mori sono avute in grand'estimazione) e granate [...] In Paliacate ancora nasce ambracan e diamanti; ma non si perfetti come quelli che nascono in Narsinga.⁷

Le tre zone di produzione di pietre preziose citate dal Corsali erano quindi Pulicat ("Paliacate"), centro però prevalentemente di smercio, lo Sri Lanka ("Zeilan") e Vijayanagar ("Narsinga"), l'impero hindu che in quel periodo era all'apogeo della sua potenza e si estendeva in tutta l'India meridionale.

A Pulicat, porto sulla costa sud-occidentale del Coromandel che a quei tempi faceva parte dell'impero di Vijayanagar, soggiornò, contemporaneamente al Corsali, col quale era in rapporti, Piero Strozzi, un altro mercante fiorentino. Di lui il Corsali dice:

⁵ Pinto, 1962, p. 10.

⁶ Carletti, 1987, p. 174.

⁷ Ramusio, 1563, p. 180 r.; per "Paliacate" v. più avanti e cfr. Hobson-Jobson, 1903, s.v. "Pulicat". Vijayanagar era spesso indicata dai viaggiatori del tempo come "Narsinga" o "regno di Narsinga", dal nome di Narasimha, uno dei suoi primi sovrani (cfr. Hobson-Jobson, 1903, s.v. "Narsinga").

In questo luogo [a Pulicat] esso Piero Strozzi comperò un bellissimo diamante, chiaro e netto, in rocca, il qual siano stati veduti in India da un tempo in qua: nel suo ritorno, che sarà in termine di due anni, lo porterà a Lisbona. Questo m'è parso farne intendere a Vossignoria, perocchè mi pare che sarebbe degno d'un signor grande come è quella. Gli smeraldi non so dove nascono; e di qua sono in maggior riputazione che nessun'altra sorte di pietre, così come nelle terre nostre.⁸

Da quanto afferma il Corsali, e soprattutto – come giustamente rilevò Uzielli – dal tipo di oggetti (per l'appunto pietre preziose) che Giovanni da Empoli portò tra il 1514 e il 1515 a Lisbona per conto di Piero Strozzi “dobbiamo ritenere che questo commerciasse specialmente in esse”.⁹ È evidente che il viaggiatore fiorentino, inizialmente interessato, come tutti all'epoca, soprattutto al commercio delle spezie, nel giro di qualche anno, durante la sua permanenza in India – e ciò è stato sottolineato anche in uno studio più recente – rivolse la sua attenzione, affascinato dalle gemme, al commercio di pietre preziose.¹⁰ Ma lo stesso Strozzi, appena giunto in India, nella sua lettera inviata dal “castello di Ghos” il 20 dicembre 1510 all' “onorando padre”, aveva scritto, tra l'altro, non solo della floridezza economica della città e dell'abbondanza riscontratavi di pietre preziose, bensì dell'altrettanta abbondanza di false “gioie” là in circolazione:

Ma veramente qua sono tutte le ricchezze del mondo, così di oro quanto di gioie, et pietre pretiose; et qui alsì sono e maggiori falsatori di gioie del mondo et alsì di monete. Noi ci persuadiamo di essere e più astuti homini si trovano, et di qua ci superano in tutto.¹¹

Il porto di Pulicat, poc'anzi citato, era all'epoca il principale porto della costa del Coromandel per le navi in rotta verso il sud della Birmania (il “Pegu”). Il “Pegu”, oltre a varie pietre preziose, esportava soprattutto riso, diretto in Thailandia, Sumatra e Malacca, e in quantità ridotta nel Coromandel. Inoltre esportava argento, importato in grande quantità dal Bengala, e lacca.¹²

In Birmania si era recato più volte nel corso delle sue peregrinazioni un altro mercante, Cesare Federici, per acquistarvi principalmente pietre preziose. Al “Pegu” e ai suoi traffici il Federici dedica parecchie pagine della sua relazione, dove narra, tra l'altro, una sua disavventura probabilmente tutt'altro che rara tra i mercanti che si trovavano a “mercatare” in quell'area, contrassegnata all'epoca da forte instabilità politica. La disavventura era di dover svendere la merce.

Infatti, quasi alla fine dei diciotto anni da lui trascorsi in giro per l'Oriente, giunto a Cochín, da dove progettava di imbarcarsi per Goa, per poi fare rotta per

⁸ Ramusio, 1563, *loc. cit.*

⁹ Uzielli, 1895, p. 23.

¹⁰ Cfr. Subrahmanyam, 1987, pp. 519-22.

¹¹ Uzielli, 1895, p. 35.

¹² Sulle attività portoghesi ai primi del '500 tra Coromandel-Malacca-Pegu v. Subrahmanyam, 1987, *loc. cit.* e bibliografia ivi citata. Cfr. Hobson-Jobson, 1903, s.v. “Pegu”.

Hormus e quindi ritornare in patria, essendo Goa assediata, egli non ebbe la possibilità di partire e per giunta si ammalò; fu allora che il nostro mercante si vide costretto a svendere le “gioie” acquistate in Birmania:

Cascai in una infermità che mi durò quattro mesi la qual mi costò intorno ad ottocento ducati, perché mi convenne vendere una partita di rubini, che se bene valeva mille ducati, fui dal bisogno sforzato e darla per cinquecento e di questi, quando mi cominciai a risanare, me n'erano molto poco restati per rispetto della gran carestia ch'era d'ogni cosa ed una pollastra ben trista si pagava sette o otto lire, oltre le gran spese de' medici e delle medicine. Passati li sei mesi si levò l'assedio e si cominciò a negoziare e le gioie erano saltate di prezzo, ond'io, vedendomi un poco disbarattato, mi risolsi di vender il resto delle gioie ch'io mi trovavo, e di ritornare a fare un altro viaggio al Pegù.¹³

I rubini di “Seilan”

Nel cap. CL del *Milione*, Marco Polo, parlando di “Seilan”, dice:

Sappiate che in questa isola nascono i buoni e nobili rubini, e non nascono in niun luogo del modo piue; e qui nascono zaffiri e topazi e amatisti, e alcune altre pietre preziose.

La ricchezza di pietre preziose dell'attuale Sri Lanka ci è nota anche attraverso la testimonianza coeva del nostro Odorico da Pordenone e di quelle di viaggiatori stranieri successivi, quali i famosi Ibn Baṭṭūṭah, Duarte Barbosa e il meno famoso Afanasij Nikitin, mercante russo che fra il 1469 e il 1472 peregrinò per l'India e rilevò, anch'egli, l'abbondanza di rubini e altre pietre preziose nell'isola di “Siljan”.¹⁴ Anche Andrea Corsali, come si è già accennato, in una lettera parla di “Silan” e delle sue “gioie” e Ludovico de Varthema, benché si trattenesse nell'isola per pochi giorni, ebbe occasione non solo di apprezzare le “gioie”, ma altresì d'informarsi sulle modalità della loro estrazione, controllata dallo stato. Nel capitolo del suo *Itinerario* riguardante “Zailani, dove nascono le gioie”, egli infatti scrive:

Et ancor vedessemò trovare li rubini doi miglia appresso alla marina, dove sta longa, al piede della quale se trovano dicti rubini. Et quando uno mercadante vole trovare de queste gioie, bisogna parlare prima al re et comprare uno brazo della dicta terra per ogni verso, el qual brazo se chiama un molan, et comprarlo per cinque ducati. Et quando poi cava la dicta terra de continuo sta lì uno omo ad istanza del re, et ritrovandosi alcuna gioia che passi X carrati, el re la vole per esso et tutto lo resto ge lassa franco.¹⁵

¹³ Pinto, 1962, pp. 59 e segg.

¹⁴ Nikitin, 1963, p. 27.

¹⁵ De Varthema, 1926, p. 246.

E Cesare Federici, nelle pagine in cui descrive “Seilan”, ci informa sull’abbondanza di cristallo di rocca e quarzo nell’isola:

Produce assai cristallo e occhi di gatta, e dicono che vi si trovano anche rubini, ma io ve n’ho venduti assai bene di quelli ch’in viaggio vi portai dal Pegù.¹⁶

Dalle ultime parole del viaggiatore bolognese risulta chiaro che il traffico di pietre preziose nell’isola comprendeva anche le “gioie” importate.

I diamanti di “Bizenegalia” e le miniere di Golconda

Nel corso del 1500 più di un viaggiatore italiano dà notizia dei diamanti di Vijayanagar, quasi sempre associati nelle relazioni alle mitiche miniere di Golconda, sultanato confinante a nord-est con Vijayanagar e per mezzo secolo alternante in alleanze e conflitti con quest’ultimo.

Il veneziano Nicolò de’ Conti, primo viaggiatore straniero a visitare la capitale dell’impero (odierna Hampi), nelle pagine in cui parla di “Bisenegalia”,¹⁷ accenna al monte “Albenigarus”¹⁸ e ai suoi giacimenti (“is adamantes procreat”) e descrive un curioso modo di reperirli là in uso, dovuto all’estrema pericolosità della zona (“lacunis circumdatus quae venenosis animantibus sunt refertae, et ipse a serpentibus infestus aditu”), caratteristica locale confermata da Marco Polo.¹⁹

Dalle sue indicazioni (“ultra versus septentrionem XV dierum peregrinatione”),²⁰ pare che si tratti appunto delle miniere di Golconda, mentre Cesare Federici, che visitò la capitale di Vijayanagar mezzo secolo dopo, all’indomani del suo crollo (1565), parlando di “Bezeneger” e dei suoi diamanti, accenna a quella che sembra essere un’altra miniera, a sud della Krishna, e quindi entro i confini di quello che era stato fino ad allora l’impero di Vijayanagar:

Sei giornate luntano da Bezeneger si cavano i diamanti; io non fui là ma dicono esser luogo grande, circondato di muro e ch’il terreno si vende a misura un tanto il quadro, con limitatione quanto debbano andare sotto e i diamanti da una certa carattà in su son del Re. Sono molti anni che non si cavano per i gran disturbi del regno.²¹

¹⁶ Pinto, 1962, p. 28.

¹⁷ Oltre che con questa forma latinizzata, il nome di Vijayanagar (“Città della vittoria”) è attestato nelle fonti dell’epoca come “Bisnagar” e sue varianti (cfr. Hobson-Jobson, s.v.).

¹⁸ Secondo le annotazioni di Bellemo, “un trecento miglia a nord-est di Vijayanagar trovansi le miniere di diamanti di Golkonda [...] le quali sono dal Conti chiamate dal monte principale Albenigaro. Corrisponderebbe ai monti presso Beswarra, a sinistra del fiume Kistna, nel 4° distretto della Presidenza di Madras”, (de’ Conti, 1883, p. 70).

¹⁹ Si tratta, come giustamente rileva il Bellemo, di una testimonianza indipendente, in quanto Nicolò de’ Conti non conosceva il *Milione*.

²⁰ De’ Conti, 1883, p. 307.

²¹ Pinto, 1962, p. 19.

Conferma dell'esistenza di questi giacimenti diamantiferi ci viene da altri viaggiatori stranieri del tempo, come i mercanti portoghesi di cavalli Fernão Nuniz e Domingo Paes. Il secondo, che fu alla corte di Krishna Deva Raya, il più grande dei sovrani di Vijayanagar, accenna anche al grande commercio che se ne faceva nella capitale:

Em esta cidade achareis homens de todallas nações e gerações, por causa do muyto trato que tem, de muyta predarya que ha nella, principallmente diamães.²²

Su tale commercio, al volgere del secolo, ci informava ulteriormente il nostro Sassetti nelle sue lettere. Il celebre viaggiatore fiorentino, scrivendo da Goa nel 1585 a Bernardo Davanzati e ricordando la grandezza di Vijayanagar e il crollo della capitale avvenuto vent'anni prima, ne evocava la floridezza economica e commerciale, dovuta soprattutto al suo commercio di pietre preziose:

Era di traffico sì grande che non si potrebbe immaginare perché grossa a maraviglia, abitata da gente ricca [...] Et era il traffico così grande, che era il cammino da questa a quella terra frequentato come le strade della fiera; e il profitto in quel negozio era tanto certo, che bastava portar là: portassero i mercanti che che si portassero, ché in quindici giorni che ponevano ad andare per la terra, guadagnavano di qua a là 25 o 30 per cento, riportando di là altre mercanzie; e che mercanzie! diamanti, rubini e perle, nelle quali guadagnavano molto più.²³

Nella stessa lettera, parlando della provenienza delle merci imbarcate a Goa e dirette in vari porti orientali e africani, per conto di mercanti "Mori e Gentili", a proposito di diamanti, Sassetti descrive la maniera poco igienica in uso fra i trafficanti per evitarne il furto:

E' diamanti migliori vengono di paese settentrionale per molto cammino; et è maraviglia vedere uno di questi Negri comparire qua ignudo, se non quanto un reo cencio gli cuopre quella parte del culo che non si può vedere, portando seco otto, dieci e dodicimila ducati di pietre. E perché per e' cammini sono molte volte maltrattati da' ladroni, perché non sia lor provata la prederia, la pongono in un bucciuolo di rame, e questo poi dentro nel sesso; e così camminano 50, 60 e 90 giornate.²⁴

Delle mitiche miniere di Golconda e dei suoi diamanti continueranno a parlare nei secoli successivi altri viaggiatori, come Tavernier, finché nell'Ottocento, serbandosene ancora memoria, esse entreranno come stereotipi (il celebre diamante Koh-i-nūr, il "tesoro di Golconda",²⁵ ecc...) nell'immaginario collettivo e in quello letterario occidentali.

²² *Cronica dos reis de Bisnaga...*, 1897, p. 96.

²³ Sassetti, 1961, p. 127.

²⁴ Sassetti, 1961, p. 131.

²⁵ A titolo puramente indicativo segnalo, su questo perdurare tra Ottocento e Novecento del mito di Golconda, Sorrentino, 2001.

BIBLIOGRAFIA

- CARLETTI Francesco, *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, Milano, 1987
- DE' CONTI Nicolò, *I viaggi di Nicolò de' Conti*, a cura di Vincenzo Bellemo, Milano, 1883
- Cronica dos reis de Bisnaga. Manuscripto inedito do seculo XVI publicado por David Lopes*, Lisboa, 1897
- HOBSON-JOBSON, *A Glossary of Anglo-Indian colloquial words and phrases*, a cura di H. Yule e A. C. Burnell, London, 1903
- NIKITIN Afanasij, *Il viaggio al di là dei tre mari*, a cura di Carlo Verdiani, Firenze, 1963
- PINTO Olga (a cura di), *Il nuovo Ramusio. IV – Viaggi di C. Federici e G. Balbi alle Indie Orientali*, Roma, 1962
- RAMUSIO Giovan Battista, *Delle Navigazioni et viaggi*, vol. I, Venezia, 1563
- “Relazione di Leonardo Ca' Masser alla Serenissima Repubblica di Venezia sopra il commercio dei Portoghesi nell'India dopo la scoperta del Capo di Buona Speranza (1497-1505)”, *Archivio Storico Italiano*, Appendice, tomo II, 1845, pp. 7-51
- SASSETTI Filippo, *Lettere indiane*, a cura di Arrigo Benedetti, Torino, 1961
- SORRENTINO Antonio, “Golconda” «Una città di sogni e di fantasmi». Nota alle *Peregrinazioni indiane*”, in Maurizio Taddei e Antonio Sorrentino (a cura di), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, vol. IV, Napoli, 2001, pp. 315-24
- STERNBACH Ludwig, “Gujarat as know to Medieval Europe”, *Bharatiyā Vidyā*, 15, I, 1954, pp. 58-84
- SUBRAHMANYAM Sanjay, “«Um Bom Homem de Tratar» : Piero Strozzi, a Florentine in Portuguese Asia, 1510-1522”, *The Journal of European Economic History*, 1987, 16/3, pp. 511-26
- UZIELLI Gustavo, *Piero di Andrea Strozzi viaggiatore fiorentino del secolo delle scoperte*, Roma, 1895
- DE VARTHEMA Ludovico, *Itinerario di Ludovico de Varthema bolognese*, a cura di Paolo Giudici, Milano, 1926

IL “PORTO D’ARMI” DI MATTEO RIPA

Giovanni Stary

In un suo recente articolo Adolfo Tamburello ha sottolineato la necessità di un “recupero conoscitivo e patrimoniale delle opere, doni e lasciti di Matteo Ripa”,¹ in vista di un auspicabile Centro di Studi dedicato al fondatore di quel “Collegio dei Cinesi” che tanto ha dato alla storia della sinologia italiana ed europea, com’è dimostrato p.e. dalla famosa missione di Lord Macartney (1792-94).

Scoprire dei “cimeli” (documenti, manoscritti, oggetti) appartenuti a Ripa, o comunque collegati alla sua vita e alla sua attività, non è impresa facile. Nonostante lo zelo e l’insistente pazienza degli studiosi, poco o nulla si potrà ottenere se la loro attività non sarà accompagnata da una dose di “fortuna”. Uno di questi “casi fortunati”, il ritrovamento di un documento bilingue sino-mancese, ci porta al Museo Missionario O.F.M. di San Giacomo, a Monselice. Un’analisi di questo documento,² rilasciato a Ripa il giorno della sua partenza da Pechino, avvenuta il 15 novembre 1723, suggerisce la (moderna) definizione di “porto d’armi”.

Il documento si presenta come “modulo” prestampato, con appositi spazi bianchi nei quali dovevano essere inseriti il nome del portatore, il numero delle armi, la data del rilascio. La parte mancese si presenta con un *ductus* molto primitivo e parecchi errori di stampa; gli spazi in bianco – che nella parte cinese sono riempiti con un cerchio con inchiostro rosso – *non* sono compilati con i dati richiesti.

Circondato da una cornice di nuvole stilizzate, il documento è suddiviso in due parti: in alto è situato un parallelogramma con gli ideogrammi *Bingbu* 兵部 – “Ministero della Guerra” – ovviamente da leggere da destra a sinistra. Nella parte inferiore, di figura quadrangolare, è contenuto il testo bilingue, che inizia a destra con la versione cinese:³

[1] 兵部武庫清吏司為給票照驗事令處 西洋人馬國賢

[2] 所帶盔甲 副 鎗 桿弓○張箭○枝

[3] 撤袋 壹 副力 肆 口該弁務須驗實放行毋違

¹ Tamburello, 2005.

² Il documento al momento della stesura del presente articolo non era disponibile *de visu* a causa della ristrutturazione dell’archivio; dobbiamo quindi omettere le sue misure esatte. Al direttore del Museo, Padre Fabio Longo, vanno i più sentiti ringraziamenti per l’ospitalità e il permesso di pubblicare una fotocopia del documento stesso. Una fotografia a colori del documento è stato esposto alla mostra “Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi di Napoli” (Archivio di Stato di Napoli, 18 novembre 2006-31 marzo 2007): cfr. Fatica 2006, p. 233, fig. 2.

³ Nella trascrizione del testo abbiamo usato il corsivo per meglio evidenziare gli ideogrammi inseriti a mano.

[1] L'ufficio per gli approvvigionamenti⁴ del Ministero della Guerra rilascia [questo] documento riguardante l'ordine di controllare *l'uomo dell'Oceano Occidentale, Ma Guoxian*

[2] che può portare con sé ... partit^a/e di elmi con corrazza, ... lance, ○ archi, ○ frecce,

[3] *un* paio di faretre, *quattro* spade. Dopo un'accurata verifica gli ufficiali incaricati lo lascino passare senza indugio. [Segue, scritto con inchiostro rosso molto sbiadito e non visibile sulla fotocopia, l'ideogramma *kong*, cioè "spazio vuoto"].

Segue quindi il testo mancese (*non compilato* con i relativi dati) che – contrariamente al cinese – comincia a sinistra e non coincide esattamente con la versione cinese:

[1] *coohai jurgan-i ukusei bithe.*

dukai

[2] *janggin ciyanzung sede unggihe baicame tuwara jalin.*

[3] *gamara uksin saca gida beri sirdan jebele*

[4] *loho harangga hafasa kincime baican tuwafi tucibu. erei jalin unggihe*

[1] Documento dell'Ufficio per gli approvvigionamenti del Ministero della Guerra.

[2] Inviato al capitano e al tenente [di guardia] alle porte. Oggetto: ispezione e controllo.

[3] ...elmi con corrazza, ...lance...archi, ...frecce, ...faretre,

[4] ...spade al seguito, siano esaminati, ispezionati e controllati, e quindi si lasci procedere. Questa è la ragione dell'invio [di questo documento].

In basso a sinistra del testo mancese seguono i destinatari dell'ordine (il primo ideogramma risulta indecifrabile): □廣寧宣武門城守尉千總准此

[Ordine] da eseguire da parte del comandante della guarnigione⁵ e del tenente⁶ delle porte Guangningmen e Xuanwumen.⁷

La linea che segue indica la data: "Rilasciato il *sedicesimo* giorno del *decimo* mese del *primo* anno Yongzheng": 雍正元年十月十六日給. Il giorno, *shiliu*, scritto con inchiostro rosso.

La data corrisponde al 15 novembre 1723 e coincide quindi col giorno della partenza da Pechino, indicato dal Ripa nelle sue memorie: "A' quindici di Novembre del suddetto anno 1723 [...] verso l'ora di mezzogiorno partii da quella

⁴ *Wuku qingli si* 武庫清吏司: "Bureau of Provisions", one of the 4 major agencies in the Ministry of War, responsible for maintaining supplies of armaments... - n° 7780 in Hucker, 1985.

⁵ *Chengshou wei* 城守尉, "Garrison Commandant" (Hucker, n° 513); reso in mancese con *dukai janggin* - "capitano della porta".

⁶ *qianzong* 千總, "Company Commander" (Hucker, n° 927), trascritto in mancese *ciyanzung*.

⁷ I nomi delle due porte sono scritti in due righe verticali parallele e con ideogrammi più piccoli.

Babilonia di Pekin..."⁸

Sulla data si notano tracce di un sigillo rosso, purtroppo indecifrabile.

Nell'ultima riga a sinistra troviamo, sotto l'ideogramma *bu* 部, la precisazione "Consegnato il giorno della partenza dalla città": 限出城日繳. L'intero spazio tra questi ideogrammi è riempito con la forma abbreviata dell'ideogramma *dao* 刀, scritto con inchiostro rosso (visibile solo sulla fotografia pubblicata nel catalogo della mostra, cit.).

Dal punto di vista storico-linguistico, questo documento testimonia l'avanzata sinizzazione della burocrazia celeste a scapito della lingua mancese: come si è già detto, il testo mancese è ridotto all'essenziale (manca, p.e. lo spazio per inserire il nome del portatore), ed è caratterizzato da non pochi errori grafici dovuti a una incisione silografica eseguita con scarsa cura o ignoranza, come testimoniano i seguenti errori:

"juigan"	per <i>jurgan</i>	"oho"	per <i>loho</i>
"ca[]ianzong"	per <i>ciyanzung</i>	"kimyme"	per <i>kimcime</i>
"ungkihe"	per <i>unggihe</i>	"tuc[]bu"	per <i>tucibu</i>
"uksan"	per <i>uksin</i>	"eini"	per <i>erei</i>
"saya"	per <i>saca</i>	"ongkihe"	per <i>unggihe</i>
"sardan"	per <i>sirdan</i>		

Un altro esempio dell'avanzato processo di sinizzazione si può vedere anche nella semplice trascrizione dell'"Ufficio per gli approvvigionamenti" *ukusei* < *wukusi* 武庫司 (forma abbreviata per *Wuku qingli si* 武庫清吏司), al posto dell'esatto termine mancese *coohai belhen-i bolgobure fiyenten*.

Va menzionata infine la riga all'esterno del quadrato (a destra) che indica evidentemente la registrazione del documento nei registri burocratici: 晉字 千肆百〇拾伍號.

Ripa non dà notizia della consegna e del possesso di questo "porto d'armi", mentre dedica ampio spazio al rilascio del passaporto.⁹ Il "porto d'armi" quindi non è che un piccolo tassello nella vita di Matteo Ripa, che merita di essere incluso tra i suoi "cimeli".

BIBLIOGRAFIA

- FATICA Michele (a cura di), *Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi di Napoli (1682-1869). Percorso documentario e iconografico* (Collana *Matteo Ripa* 19, Catalogo della mostra), Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" e Archivio di Stato di Napoli, 2006
- HUCKER Charles O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford,

⁸ Ripa, 1832, p. 133.

⁹ Una fotografia del "passaporto" (*luyin* 路引), interamente scritto in cinese, è stata pubblicata in Fatica, 2006, p. 233, fig. 3 (Fonte: Archivio della Curia Generalizia dell'Ordine dei Frati Minori, Roma, Missione Hankou, 1-3, f. 91).

SHANGHAI
IL "PARADISO" PER GLI EBREI IN FUGA DALL'EUROPA
(1938-1943)

Gabriella Steindler Moscati

In una bella giornata dell'ottobre 2006 passeggiavo per le strade della grande metropoli cinese del tutto ignara che quelle stesse vie erano state percorse dai miei correligionari, chissà forse anche dai miei parenti, profughi della Germania, Austria e Polonia alla vigilia del II Conflitto Mondiale, nell'inverno del '38. Sollecitata dalle dotte spiegazioni di una guida israeliana che mi portava sui luoghi, teatro della bizzarra vicenda, ho deciso di approfondirne la storia.

Difatti questi avvenimenti sono spesso avvolti da un'aura leggendaria, che tende a tralasciare il fulcro del problema: Shanghai, in quel preciso lasso di tempo era una grande città che superava i quattro milioni di abitanti, di cui una notevole percentuale erano stranieri. Molte nazioni occidentali godevano di speciali privilegi e avevano delle zone di influenza, tra queste gli Stati Uniti, la Gran Bretagna, la Francia e anche il Giappone. La potenza nipponica aprì le porte agli esuli ebrei, che fuggivano dopo la tragica "notte dei cristalli" del 9-10 novembre '38, senza richiedere visti o documenti di alcun genere. Mentre le altre nazioni tentarono con tutti i mezzi di limitarne l'immigrazione. Eppure il Giappone cominciava ad assorbire la propaganda anti-ebraica e ad assimilare testi quali *"I protocolli dei savi di Sion"*, sollecitamente tradotti nella lingua del paese. Due anni più tardi nel 1940, la potenza nipponica si alleava con la Germania e l'Italia. L'Asse Roma- Berlino, come è noto, utilizzava una forte propaganda anti-ebraica, che sarebbe sfociata di lì a poco in leggi persecutorie volte all'annientamento.¹

Si delineano dunque degli eventi degni di essere seguiti ed esaminati. Non a caso i cittadini di Shanghai affermano con orgoglio malcelato, che mentre tutto il mondo civilizzato aveva bloccato le frontiere di fronte agli ebrei che cercavano una terra d'asilo, fuggendo alle persecuzioni, questa città della Cina li accolse, provvedendo ai loro bisogni primari.²

Il flusso di ebrei che si insediò a Shanghai fu numericamente rilevante: circa 25.000 vennero ospitati tra il 1933 e il 1941; cifra notevole se rapportata a quella di altri stati, anche sommandone complessivamente il numero dei fuggitivi accolti. Si tratta del Canada, dell'Australia, della Nuova Zelanda e del Sud Africa, certamente meno densamente popolate della nazione asiatica!

Sulle rive del fiume Huangpu vi erano già due comunità ebraiche differenti tra loro per origine e vicissitudini: la prima, proveniente da Baghdad era costituita da ricchi mercanti, giunti in Cina, dopo la Guerra dell'Oppio, al seguito della potenza coloniale britannica. Un gruppo esiguo costituito da quattrocento, cinquecento

¹ Kranzler, b, 1990.

² Pan, 1995, p. 3.

persone molto influenti. I nominativi di tre famiglie ne plasmarono la storia e il destino: Sassoon, Hardoon e Kadoori. Dedicandosi al commercio internazionale, accumularono grandi ricchezze, costruirono palazzi e diedero impulso all'industria. Tracce del passato splendore si colgono ancora oggi, visitando il Peace Hotel o il Shanghai Museum, dove una delle più belle sale è stata donata da un discendente dei Kadoori. Testimonianza tacita di gratitudine per quel contesto accogliente.

Il secondo flusso migratorio portava l'abituale marchio del fuggiasco, che definisce l'ebreo. Si trattava di ashkenaziti russi, scampati ai pogrom che erano seguiti alla rivoluzione bolscevica nel 1917. Transitando per la Siberia si erano stabiliti a Harbin in Manciuria, costituendo una vivace e dinamica comunità dotata di scuole e luoghi di culto. Dopo l'occupazione giapponese di questa regione negli anni 1931-32 molti di loro si trasferirono a Shanghai. Quelli che rimasero ottennero uno status giuridico e la protezione da parte delle autorità nipponiche.

Nella metropoli cinese non raggiunsero mai le posizioni economiche e quelle sociali delle grandi famiglie ebraiche provenienti dall'Iraq, traendo i mezzi di sussistenza dal commercio al dettaglio.

Il contesto della comunità ebraica a Shanghai subì profonde trasformazioni con l'arrivo della terza ondata migratoria proveniente dall'Europa a causa delle persecuzioni naziste. Con l'aiuto dei correligionari, ma essenzialmente del "American Jewish Joint Distribution committee" furono allestiti cinque grandi campi per accogliere i membri più indigenti.

In questo scenario si intreccia la complessa vicenda degli ebrei polacchi, in maggioranza rabbini e studenti della *yeshiva*³ denominata Mir. Costoro debbono la loro salvezza al console generale del Giappone a Kovno, Sempo Sugihara, che si adoperò con abnegazione a favore dei profughi ebrei. La sua storia merita di essere ricordata in questa sede. Difatti le alterne vicende della città di Vilna, che passò nell'arco temporale delle due guerre mondiali dall'autorità del Governo sovietico ad uno status di repubblica indipendente per ritornare nel 1940 sotto occupazione sovietica, resero precarie le condizioni degli ebrei che vi si erano rifugiati, circa 14.000. Nel 1940 costoro decisero di emigrare a qualsiasi costo da questo territorio: due alternative si prospettavano o espatriare verso Curaçao nei Caraibi o ottenere dei visti di transito per il Giappone. Le autorità ebraiche si rivolsero dunque a Sempo Sugihara. Egli, contravvenendo alle precise disposizioni del suo governo, emise nel 1940 - due settimane prima di essere obbligato ad abbondare la carica - 16.000 visti. Gli studenti e i rabbini dell'Accademia talmudica di Mir poterono salvarsi, emigrando in Giappone e poi successivamente in Cina.

Finita la guerra, nel 1947 Sugihara fece ritorno a Tōkyō e fu costretto a dare le dimissioni per grave insubordinazione. Tuttavia Yad Vashem, l'istituzione ebraica con sede a Gerusalemme, che si dedica allo studio e alla documentazione dell'Olocausto, lo ha insignito nel 1984 del titolo: "Il giusto tra le nazioni".

Anni dopo, il console giapponese ricordando quei drammatici giorni dell'agosto 1940, ha rilasciato questa toccante dichiarazione: "È stato veramente un

³ Scuola superiore di studi ebraici dall'impronta giuridica-religiosa.

periodo spaventoso, non sono riuscito a prendere sonno per due notti. Pensavo: 'Posso emettere visti di transito in virtù della mia autorità di console. Non devo permettere che questa gente, che è venuta da me in cerca di aiuto, con il terrore negli occhi, muoia. So che devo seguire la mia coscienza, anche se in seguito verrò condannato'".⁴

Il destino degli ebrei commosse anche esponenti del governo cinese. Va ricordata con gratitudine la signora Sun Yat-sen che nel maggio 1933 guidò una delegazione che si incontrò con il console tedesco a Shanghai R. C. W. Behrend per protestare con forza contro le atrocità naziste in Germania.⁵

La complessa composizione demografica della comunità ebraica a Shanghai negli anni 1933-41 condizionò anche il destino degli esuli con l'evolversi dell'intrigato teatro di guerra di quegli anni. Difatti con lo scatenarsi della guerra nel Pacifico nel dicembre 1941 mutarono gli scenari e l'atteggiamento "pragmatico" della potenza nipponica nei confronti dei "paria" dell'Europa.

Il governo nipponico, alleato della Germania nazista e dell'Italia fascista, non applicò mai le dure leggi discriminatorie in vigore nelle nazioni amiche. "Esperti di ebraismo" quali il Capitano Inuzuka, il Colonnello Yasue e altri colleghi appartenenti alla cricca militare erano stati indottrinati con testi anti-semiti ed erano fermamente convinti che gli ebrei cospirassero contro le nazioni occidentali e avessero causato la caduta dell'Impero austro-ungarico e di quello russo. Essi avevano assorbito tutti gli stereotipi della propaganda razziale. La certezza che gli appartenenti a questa esigua comunità fossero ricchi e potenti era avvalorata dal fatto che il Giappone aveva usufruito dei prestiti concessi da banchieri loro correligionari, quali il ben noto Jacob Schiff, della Kuhn, Loeb and Company di New York durante la guerra Russo-giapponese (1904-1905).

In netto contrasto con la tradizione occidentale i giapponesi ignoravano del tutto i duemila anni di odio predicato dalla Chiesa nei confronti dei "deicidi". Questa nazione nel suo processo di modernizzazione ambiva beneficiare della cultura e dei mezzi finanziari dei profughi stabilitisi in Manciuria, nella certezza che influenti correligionari degli Stati Uniti avrebbero emulato il banchiere americano.⁶ Il Colonnello Yasue si prodigò persino nell'organizzazione di un congresso delle Comunità ebraiche russe nel 1937. In quella occasione la bandiera sionista sventolava accanto a quella nipponica e a quella della Manciuria. Il Colonnello Inuzuka dal canto suo accolse a Shanghai i fuggiaschi dell'Europa, assicurando attraverso radio Tōkyō, dopo che era stato firmato il Patto tripartito con l'Italia e la Germania, che la potenza nipponica avrebbe riservato agli ebrei condizioni ben differenti da quelle in vigore presso i paesi alleati.

Tuttavia la situazione precipitò nel luglio 1942 con l'arrivo prima a Tōkyō e poi a Shanghai del Colonnello tedesco Josef Meisinger, rappresentante della Gestapo. Costui insistette affinché venisse applicato nella metropoli cinese il programma noto come "la soluzione finale". Tuttavia solo il 18 febbraio 1943 i giapponesi

⁴ Citazione tratta da Paldiel, 1990, p. 1424.

⁵ Pan, 1995, p. 24.

⁶ Kranzler, a, 1990.

acconsentirono, in seguito alla forte pressione del loro alleato occidentale a trasferire gli ebrei austriaci, tedeschi e polacchi nel "ghetto", che aveva caratteristiche ben differenti da quelli in vigore in Europa. Denominato "The Designated Area for Stateless Refugees" comprendeva al suo interno anche molti cittadini cinesi. I tremila ebrei russi rimasero liberi, poiché il Giappone era particolarmente sensibile alle relazioni con l'Unione sovietica. Anche i ricchi ebrei sefarditi continuarono a risiedere nelle loro abituali dimore.

Tra i profughi vi era un considerevole numero di intellettuali e professionisti, che diedero un notevole impulso alla vita culturale. Vennero stampati giornali e riviste in differenti lingue, vennero costituite scuole e sinagoghe e persino venne edificato un ospedale. La popolazione cinese simpatizzava con questi esuli, rappresentanti di un popolo, dal patrimonio culturale antico e riuscivano a trovare delle analogie con la propria civiltà anch'essa arcaica. Il rispetto per la famiglia e le sue tradizioni, il rilievo attribuito all'educazione delle giovani generazioni rappresentavano i valori che li accomunavano.

Indubbiamente risiedere in questo quartiere dai vicoli così stretti che a stento due persone possono transitarvi, era particolarmente spiacevole sia dal punto di vista psicologico che economico. Tuttavia questo settore non era delimitato da mura e neppure da filo spinato. Le autorità lasciavano liberi gli ebrei confinati di svolgere le loro attività culturali, religiose e didattiche. Contrariamente ai "ghetti" europei non si esercitava la tortura. I reclusi vivevano relativamente in pace, sebbene scarseggiasse il cibo. Se il rifugiato richiedeva una autorizzazione per uscire dalla zona contrassegnata, per motivi lavorativi o per ragioni mediche, poteva incontrare una certa riluttanza da parte delle autorità nipponiche, rappresentate da Ghoya noto con l'appellativo "re degli ebrei". Va sottolineato che i giapponesi autorizzavano le organizzazioni ebraiche a mandare sussidi per assistere i profughi indigenti, contrariamente agli americani, che con severe leggi li limitavano.⁷

Anche se dopo il 1943 la potenza nipponica fu forzata ad allinearsi alle richieste degli alleati tedeschi, gli ebrei a Shanghai sopravvissero all'Olocausto europeo, conservando una profonda gratitudine verso i loro ospiti cinesi, con i quali condivisero la sorte e il suolo.

Conclusasi la tragica parentesi della II Guerra mondiale la maggioranza dei profughi abbondò l'ospitale metropoli cinese, preservandone una memoria piena di gratitudine. Costoro trasmisero ai loro figli e ai loro discendenti questo "nostalgico affetto" e questi sono ben lieti di visitare la "città dei padri".

Altri correligionari lottarono a fianco degli amici cinesi nel movimento democratico nazionale per liberarsi degli aggressori giapponesi.⁸ Tra questi va menzionato il Dottor Jaob Rosenfeld che arrivò a Shanghai nel '39 profugo dall'Austria e prestò la sua opera di medico militare nei ranghi dell'esercito comunista per ben dieci anni.

⁷ *Ivi*, p. 737.

⁸ Pan, 1995, p. 4.

BIBLIOGRAFIA

- KRANZLER David, "The Japanese Ideology of Antisemitism and the Holocaust", in *Contemporary Views of the Holocaust*, edited by R. L. Braham, Boston, 1983, pp. 79-107
- KRANZLER David, "Japan", in *Encyclopedia of the Holocaust*, vol. 2, New York - London, Macmillan Publishing Company, 1990, a, pp. 735-738
- KRANZLER David, "Shanghai", in *Encyclopedia of the Holocaust*, vol. 4, New York - London, Macmillan Publishing Company, 1990, b, pp. 1346-1347
- PALDIEL Mordecai, "Sugihara, Sempo", in *Encyclopedia of the Holocaust*, vol. 4, New York - London, Macmillan Publishing Company, 1990, pp. 1423-1424
- PAN Guang, *The Jews in Shanghai*, Shanghai, Shanghai Pictorial Publishing House, 1995
- ZUROFF Efraim, "Rescue of Polish Jews via East Asia", in *Encyclopedia of the Holocaust*, vol. 3, New York - London, Macmillan Publishing Company, 1990, pp. 1263-1265



LA COMMEDIA DELL'ARTE E IL KYŌGEN

RISATE TRA ORIENTE ED OCCIDENTE*

Takada Kazufumi

Nel settembre del 2000 i professori Takada Kazufumi, Senda Akihiko e Umewaka Naohiko, della Facoltà di Politica e gestione culturale della Shizuoka Geijutsu Daigaku, hanno promosso una manifestazione internazionale, il cui obiettivo era, da un lato, quello di presentare la commedia dell'arte – il teatro in maschera della tradizione italiana basato sull'improvvisazione –, dall'altro quello di proporre una comparazione con il teatro classico giapponese del genere *kyōgen*.

L'idea era partita da un'altra manifestazione, tenutasi nel marzo 1998 a Kyōto, dal tema "Il *kyōgen* e la commedia dell'arte". In tale occasione, per tre giorni erano state messe in scena diverse opere dei due generi teatrali, alle quali si erano fatti seguire dibattiti e laboratori di recitazione. In quella sede, la possibilità di constatare concretamente e "dal vivo" affinità e diversità tra le due tradizioni teatrali aveva sollevato questioni e dibattiti che fornirono lo stimolo per successivi approfondimenti e ricerche, dando il via ad una serie di iniziative e di collaborazioni internazionali.

Quella del 2000 costituisce appunto una seconda edizione di eventi sullo stesso tema, "Il *kyōgen* e la commedia dell'arte", avente però come sede principale la città di Tōkyō. Anche in questo caso le attività sono durate tre giorni, nei quali sono state proposte la presentazione di un'opera *kyōgen*, una serie di interventi esplicativi sulla commedia dell'arte e, infine, la messa in scena della commedia dell'arte "I casi della fame e dell'amore", interpretata dagli attori della Teatro Paravento Company. Durante il simposio organizzato in questa occasione, il professor Takada, specialista del teatro italiano, si è avvalso della collaborazione dei colleghi Senda, stimato critico di teatro moderno, e Umewaka, noto tra l'altro anche come maestro del teatro *nō*. In tal modo è stato possibile analizzare gli argomenti da varie angolazioni e mettere a confronto diversi autorevoli punti di vista. Inoltre la manifestazione ha consentito ad un pubblico molto vasto, composto anche di gente comune, di venire in contatto con delle realtà artistiche altrimenti difficilmente fruibili.

La rappresentazione della commedia dell'arte: "I casi della fame e dell'amore"

Il 9 settembre 2000 la Teatro Paravento Company ha dunque messo in scena la commedia dell'arte "I casi della fame e dell'amore" (scritta da Sara Luisella), preceduta da una breve presentazione del professor Takada.

* Traduzione dal giapponese a cura di Manuela Capriati.

PERSONAGGI:

Arlecchino (l'uomo dalla pancia vuota)

Brighella (un suo amico, anche lui dalla pancia vuota)

Pantalone (un uomo anziano, che vorrebbe sposare la marchesa)

Colombina (una giovane serva della casa di Pantalone)

Fortuna (la dea del destino)

Marchesino (il figlio della marchesa)

TRAMA:

1. Una piazza di Venezia. Arlecchino si imbatte per caso in Brighella per le strade della città. Sono entrambi molto affamati. I due, dicendo di voler festeggiare il fatto di essersi rincontrati, iniziano ad elencare le varie piazze che vorrebbero mangiare per l'occasione; quando però si arriva al momento in cui devono effettivamente comprare il cibo, si scopre che sono ambedue senza un soldo. Brighella non mangia niente da tre giorni, Arlecchino da quattro. Per la troppa fame, Brighella sviene e così anche Arlecchino, credendo che l'amico sia morto, perde i sensi.

2. Arlecchino e Brighella fanno un sogno, nel quale vedono il buffone Pulcinella che sta trasportando delle leccornie dall'aria appetitosa. Quando i due riaprono gli occhi, hanno ancora più fame di prima. Appena trovano l'insegna di un'osteria, decidono di entrare per mangiare qualcosa di buono e poi fuggire senza pagare il conto.

3. Fa la sua comparsa Colombina, una serva della casa di Pantalone. Le è stato ordinato dal padrone di cercare un nuovo inserviente che si occupi di accogliere in casa la marchesa. Pantalone sta meditando di sposare la marchesa, che è diventata vedova. La marchesa e suo figlio arriveranno a Venezia di lì a poco.

4. Arlecchino e Brighella, senza essere riusciti a mangiare niente, vengono buttati a calci fuori dall'osteria. Brighella si imbatte così in Colombina, sua vecchia fiamma; le racconta, mentendo, di aver fatto fortuna in Spagna e le presenta Arlecchino come il suo servo. Arlecchino lo asseconda e finge di essere il suo domestico, ma alla fine la bugia viene scoperta. Colombina prova pietà per i due e vorrebbe aiutarli, ma – dato che le è più simpatico Arlecchino –, decide come prima cosa di assumere lui come nuovo inserviente. Arlecchino promette che darà a Brighella la metà del cibo che riuscirà a procurarsi. Colombina consegna ad Arlecchino la lettera di presentazione per Pantalone.

5. Casa di Pantalone. Arriva Arlecchino. Pantalone, che stava attendendo impaziente l'arrivo della marchesa, prima ancora che Arlecchino riesca a dargli la lettera di presentazione di Colombina, lo scambia per il marchesino. A quel punto torna Colombina, la quale, vedendo che Pantalone ha scambiato Arlecchino per il marchesino, fa travestire Brighella da marchesa, dopo di che lo fa entrare in casa. Pantalone, ignaro di tutto, sussurra parole d'amore a Brighella, camuffato da donna, e cerca anche di stringerlo tra le braccia. Brighella fugge disperato.

6. Arlecchino e Brighella, come al solito, non sono ancora riusciti a mangiare niente. A quel punto arriva il vero figlio della marchesa, ma Pantalone lo scambia per il nuovo servo. Gli viene però consegnata una lettera, in cui è scritto che la marchesa arriverà a Venezia con un giorno di ritardo, per cui diventa chiara tutta la verità. Furioso per essere stato ingannato, Pantalone sta per castigare i due imbroglioni, ma Colombina gli spiega la situazione e implora il suo perdono. Pantalone, divenuto di buonumore dopo essere venuto a sapere che la marchesa ha accettato di sposarlo, decide di perdonare i due e di dare il suo consenso al matrimonio di Colombina con Arlecchino. Infine Brighella viene assunto come servo nella casa di Pantalone.

La rappresentazione è stata tenuta senza impiegare sottotitoli o cose del genere; si è semplicemente fatta precedere la commedia da una breve spiegazione della trama e pare che al pubblico sia bastato questo per comprendere sufficientemente il contenuto dello spettacolo. Fin dall'inizio, la commedia dell'arte è stata un tipo di teatro fondato, più che sulle battute, sulla mimica degli attori e sull'espressione corporea, motivo per il quale è in genere possibile apprezzare la recitazione anche nel caso in cui non se ne comprendano le parole. Inoltre, benché di solito l'opera sia completamente in italiano, gli attori della Paravento, considerando il fatto che la rappresentazione era tenuta all'estero, hanno utilizzato per buona parte l'inglese. In alcuni punti hanno addirittura inserito, con molta creatività, alcune frasi in giapponese. Le battute in inglese aiutavano il pubblico a seguire lo sviluppo della storia, mentre le parole in giapponese, più che per un'effettiva comunicazione linguistica, erano utilizzate come un mezzo per accattivarsi le simpatie e la partecipazione del pubblico. Anche questo aspetto costituisce una peculiarità della commedia dell'arte e constatare il loro intento di farlo rivivere in uno spettacolo moderno è stato davvero di notevole interesse.

Il simposio sulla comparazione con il *kyōgen*

Terminata la rappresentazione teatrale, dopo una pausa di circa un'ora, si è tenuto un simposio sulla comparazione tra la commedia dell'arte e il *kyōgen*. I partecipanti al simposio erano Takada, Umewaka e David Matheus Zurbuchen, rappresentante dei Paravento.

Innanzitutto si è proiettato il video di una parte del *kyōgen Bō shibari* ("Legato ad un bastone"), dopo di che, con i commenti dei tre esperti, si è entrati nel vivo della discussione. Basandosi anche sulle conclusioni del precedente dibattito tenutosi a Kyōto nel '98, si possono a questo punto tirare le somme su quelli che sono i punti in comune, le similarità e le differenze tra la commedia dell'arte e il *kyōgen*.

Partiamo con l'esporre quelli che si possono considerare i punti in comune tra i due teatri.

1. Storicamente parlando, entrambi sono nati più o meno nella stessa epoca e hanno continuato ad essere vitali fino ai nostri tempi.

L'origine del *kyōgen* risale addirittura al medioevo, ma fu solo nella metà del XV

secolo che assunse la forma attuale. Riguardo agli inizi della commedia dell'arte non si hanno notizie chiare, ma fu nella metà del XVI secolo che si costituirono le prime compagnie teatrali specializzate, per cui si può pensare che in quel periodo il genere avesse già assunto una forma universalmente definita. Tra i diversi generi di rappresentazione teatrale sviluppatasi in varie parti del mondo, ci sono pochi esempi che, allo stesso modo, siano nati più o meno nello stesso periodo storico e siano poi continuati fino all'era moderna, il che rende questo aspetto di grande interesse dal punto di vista della storia del teatro.

2. Si tratta di due generi teatrali dalla forte stilizzazione e, di conseguenza, dall'accentuato "non-realismo". Questo aspetto ha uno stretto rapporto col fatto che le forme di entrambi i teatri siano state fissate prima dell'epoca moderna e siano poi state tramandate fino a quella contemporanea. Infatti, nell'era moderna, ovvero nell'epoca della ragione e dell'Illuminismo, il teatro sia in Oriente che in Occidente, nell'intento di perseguire la realtà (o meglio, la verosimiglianza), ha eliminato elementi come la bellezza stilizzata, le convenzioni e le regole della recitazione che si potevano invece vedere nel teatro classico e barocco. Una volta entrati nel ventesimo secolo, però, sono stati messi in evidenza i problemi di una simile struttura del teatro moderno e, proprio su questi presupposti, si è sviluppato il teatro contemporaneo.

Sia la commedia dell'arte che il *kyōgen* rappresentano dei generi che sono riusciti a sopravvivere, anzi a risorgere, sfuggendo all'enfasi sul realismo dell'epoca moderna; di conseguenza, tale considerazione dovrebbe fornire delle preziose indicazioni sulle tendenze del teatro contemporaneo.

3. I personaggi stereotipati. Caratteristica profondamente correlata alla stilizzazione, in entrambi i teatri i personaggi sono stereotipati in determinati ruoli. Nel caso del *kyōgen*, la stereotipizzazione è molto sviluppata. La stragrande maggioranza delle opere presenta una struttura imperniata su un numero piccolissimo di ruoli – in genere quelli di Tarō Kaja, Jirō Kaja, del Padrone e dello Yamabushi –, ai quali, a seconda delle necessità, vengono aggiunte altre figure secondarie di supporto.

Anche nella commedia dell'arte quelli che compaiono sulla scena sono sempre un numero limitato di personaggi stereotipati. Bisogna però dire che pure uno stesso ruolo, a seconda delle epoche, delle zone o dell'attore che lo interpreta, può mostrare delle variazioni nel nome e nel carattere: sotto questo aspetto, quindi, la commedia dell'arte non ha raggiunto la stessa completa stereotipizzazione e "cristallizzazione" del *kyōgen*. Si pensa che ciò sia derivato dal fatto che la commedia dell'arte abbia avuto un continuo sviluppo nel corso dei secoli e che, durante tale processo, si sia andata gradualmente modificando. La stereotipizzazione dei personaggi, inoltre, era una caratteristica della commedia fin dai tempi del teatro dell'antica Roma, e si può dire che anche questo aspetto della commedia dell'arte sia una chiara eredità della tradizione del teatro comico occidentale. Constatare come lo stesso fenomeno sia presente pure nel teatro classico giapponese del *kyōgen* può essere di grande interesse nella considerazione dell'universalità tipica della commedia.

4. La similarità dei personaggi. In connessione con la stereotipizzazione di cui si

è parlato nel paragrafo precedente, si può notare una grande somiglianza tra i personaggi che compaiono nei due generi teatrali.

Un esempio rappresentativo sono Tarō Kaja nel *kyōgen* ed Arlecchino nella commedia dell'arte. Entrambi sono uomini di umile estrazione sociale alle dipendenze di qualche padrone, ma sono tipi svegli, capaci di avere idee brillanti e di adattarsi alle circostanze. Per questo motivo, molto spesso sono loro i protagonisti della scena. Arlecchino è sempre tormentato dalla povertà e dalla fame, e il suo desiderio di sfuggire a questa condizione diventa la causa scatenante delle sue azioni. Nel caso di Tarō Kaja questa immagine di indigenza non è così accentuata, ma anche il suo comportamento è guidato da una sorta di istinto di autodifesa tipico delle persone delle classi sociali più basse. Il fatto che ogni volta, nell'epilogo del dramma, sia Arlecchino che Tarō Kaja subiscano le ire del padrone è un'altra caratteristica che li accomuna.

Un altro esempio di analogia riguarda i due personaggi antagonisti che, rispettivamente, sono Pantalone e il Padrone. Nel *kyōgen*, però, il carattere del Padrone può presentarsi molto diverso a seconda delle opere, in quanto non è dotato di un profilo ben definito come nel caso di Tarō Kaja. Risulta infatti sempre evidente il fatto che non si tratti di nulla più che di un personaggio che svolge un ruolo complementare nei confronti di quello di Tarō Kaja. D'altra parte, invece, Pantalone, un anziano mercante nativo di Venezia, possiede delle connotazioni ben precise e anche il suo carattere, spilorcio e lascivo, si presenta chiaramente definito. In generale, si può dire che i personaggi della commedia dell'arte siano più concreti e determinati, ed è ipotizzabile che questo derivi dal diverso grado di stilizzazione dei due generi teatrali.

Un'altra analogia tra i personaggi riguarda il binomio dei due servi, Tarō Kaja-Jirō Kaja e Arlecchino-Brighella. Arlecchino e Brighella sono ruoli differenti derivati in origine da un unico personaggio, quello del buffone Zanni, per cui si può dire che tra loro siano in un rapporto di "fratellanza". Agli albori della commedia dell'arte entrambi avevano il nome generico di Zanni ed erano chiamati semplicemente "Primo Zanni", "Secondo Zanni", e così via. Col tempo, i due Zanni si andarono sviluppando in due differenti tipologie di buffoni, quello bianco e quello nero. A questo proposito, è da notare anche il fatto che, in italiano, "Zanni" sia la versione dialettale di un nome maschile molto comune, "Gianni", e quindi, anche nell'assegnazione dei nomi dei personaggi, si può constatare una stretta similarità con gli altrettanto comuni Tarō Kaja e Jirō Kaja del *kyōgen*.

5. La condivisione dello spirito della commedia popolare. Sia la commedia dell'arte che il *kyōgen* sono entrambi nati come teatri comici diretti inizialmente al popolo. In seguito però il *kyōgen*, congiuntamente al *nō*, si è sviluppato come passatempo colto della classe guerriera, fino ad arrivare a stabilirsi come "intrattenimento ufficiale" del *bakufu* di Edo. Anche la commedia dell'arte, dalle recite nelle piazze su palcoscenici improvvisati, è passata gradualmente ad essere rappresentata nelle corti dei monarchi, fino alla comparsa in Francia di un vero e proprio teatro stabile sotto il patronato della famiglia reale. Ciò nonostante, il contenuto di entrambi i generi teatrali ha sempre rispecchiato palesemente lo spirito satirico del popolo. Nel *kyōgen* i bersagli dell'ironia sono immancabilmente i

nobili e i padroni, detentori del potere e della ricchezza, come anche la figura dello *yamabushi*, simbolo dell'autorità religiosa. Similmente, nella commedia dell'arte i bersagli della risata sono figure come quella del ricco Pantalone, del Dottore, che non fa che vantarsi della propria istruzione, o del Capitano, una caricatura degli ufficiali militari della Spagna che all'epoca dominava l'Italia.

Come scenario di un simile sviluppo dello spirito della commedia popolare sarebbe necessario considerare la situazione storica dell'epoca, durante la quale si stava affermando una certa mobilità tra le classi sociali. Il momento di maggiore sviluppo del *kyōgen* è stato il periodo di disordini tra l'epoca Muromachi e quella degli Stati combattenti. Analogamente, la commedia dell'arte è nata negli anni turbolenti in cui l'Italia, divisa internamente in tanti staterelli in lotta tra loro, aveva finito per subire un'invasione straniera dopo l'altra. In entrambi i generi teatrali, quindi, è possibile scorgere lo spirito critico da parte del popolo nei confronti della società, come pure il suo istinto all'autodifesa.

Di seguito, ora, passiamo ad analizzare le principali differenze riscontrabili tra la commedia dell'arte e il *kyōgen*.

1. L'uso delle maschere. Nel *kyōgen*, di regola, non ci si copre il volto, mentre i personaggi principali della commedia dell'arte recitano con indosso delle maschere. Gli *shite*, ovvero i personaggi principali del *nō* – con le cui rappresentazioni il *kyōgen* condivideva il palcoscenico –, portavano sempre delle maschere, in modo da suggerire un'esistenza soprannaturale e “non quotidiana”; in contrasto con questo, invece, i personaggi del *kyōgen* calcavano le scene a viso scoperto e così venivano percepiti come un'esistenza più vicina, chiaramente reale e quotidiana. È il motivo per cui il *kyōgen* viene considerato un teatro assolutamente “realistico” rispetto al *nō*.

D'altra parte, invece, nella commedia dell'arte, non solo i personaggi principali indossano delle maschere, ma anche gli abiti e gli accessori di ciascun ruolo sono prestabiliti. Per esempio, Arlecchino porta sempre con sé una mazza di legno simile ad un bastone, Pantalone ha un sacchetto portamonete appeso alla cintura, il Dottore ha sempre in mano un libro di legge in latino, e così via. Infatti, il termine italiano “maschera” non ha semplicemente il significato di *kamen* (cioè di oggetto che “copre il viso”), ma può anche indicare, in senso lato, un certo ruolo – riferendosi all'intero abbigliamento, trucco compreso – o il personaggio stesso che la indossa.

Un'altra osservazione riguardo alle maschere della commedia dell'arte: di regola ogni attore si specializza nell'interpretazione di un ruolo specifico. Gli attori, a seconda del ruolo in cui recitano, venivano chiamati “attore di Arlecchino”, “attore di Pantalone”, “attore di Dottore”, ecc. In pratica, ogni interprete compare sul palco sempre con una stessa maschera, per cui si viene ad operare una sorta di fusione tra l'attore e il suo personaggio. Sotto questo aspetto si può dire che differisca nettamente dalla modalità del *kyōgen* e del *nō*, nei quali uno stesso attore, a seconda della storia e del ruolo che interpreta, utilizza ogni volta una maschera diversa.

Inoltre, nel *kyōgen* le maschere vengono usate fondamentalmente solo per indicare esistenze “irreali” – come divinità, demoni, animali –, mentre nelle storie

della commedia dell'arte compaiono sempre soltanto esseri umani reali, per cui non si assiste all'utilizzo di questo genere di maschere. D'altra parte, però, le maschere della commedia dell'arte presentano tutte delle espressioni quasi animalesche e, in questo, si può notare una stretta somiglianza col *gigaku* giapponese.

2. La presenza di attrici. Mentre il *kyōgen* è rappresentato esclusivamente da interpreti maschili, nella commedia dell'arte fin dall'inizio sono state presenti anche le attrici (secondo una teoria, però, nei primissimi tempi le parti femminili sarebbero state interpretate da uomini). Non solo in quello occidentale, ma addirittura nella storia del teatro mondiale, la commedia dell'arte viene considerata il primo caso in cui le donne fanno il loro effettivo ingresso sul palcoscenico. Sotto questo aspetto, si può dire che la commedia dell'arte sia più vicina al teatro moderno rispetto al *kyōgen*. Inoltre le attrici, in genere, interpretano i ruoli di serve e amanti e compaiono sulla scena senza maschere. All'epoca anche la sola presenza di attrici doveva costituire un motivo di notevole fascino per gli spettatori e il fatto che addirittura si mostrassero a volto scoperto di certo soddisfaceva i desideri del pubblico. Sicuramente, in tale innovazione si può trovare uno dei motivi della grande popolarità della commedia dell'arte.

3. Le "forme" di recitazione. La recitazione del *kyōgen* mostra un elevato livello di stilizzazione, per la quale ciascun movimento effettuato sul palcoscenico è stato fissato in una "forma" stabilita che viene tramandata oralmente di generazione in generazione. Oltre che per azioni basilari come "camminare", "fermarsi", "sedersi", "stare in piedi", esistono delle determinate "forme" pure per gesti quali "ridere", "piangere", "mangiare", "bere", e così via. Inoltre, anche l'ampio utilizzo di parole ed espressioni onomatopoeiche dimostra un grado estremamente alto di stilizzazione.

D'altro canto, nella commedia dell'arte, benché si possa vedere qualcosa di vicino ad una sorta di "forma" nella camminata saltellante di Arlecchino, nella posizione curvata della schiena di Pantalone o nelle mosse con cui raddrizzano le spalle il Dottore e il Capitano, è pur vero che si tratta sempre soltanto di mezzi finalizzati all'espressione del carattere del personaggio, che non si sono comunque cristallizzati completamente in vere e proprie "forme". Gli attori della commedia dell'arte, pur adottando tali specifiche gestualità, devono comunque sforzarsi di costruire una forma di recitazione del tutto personale. Di conseguenza, anche lo stesso Arlecchino, a seconda dell'individualità dell'interprete, può presentare espressioni molto diverse, per cui si può dire che questi attori, rispetto a quelli del *kyōgen*, hanno una notevole libertà nella recitazione. Inoltre, poiché i movimenti specifici vengono stabiliti in base alle condizioni concrete del teatro, è in genere impossibile poter astrarre come "forme" i singoli gesti come nel caso del *kyōgen*.

Fin dalle sue origini, nella commedia dell'arte le parti affidate all'improvvisazione degli attori erano davvero moltissime, per cui era proprio la genialità della maniera in cui avrebbe svolto la sua rappresentazione ciò che rendeva evidente l'abilità dell'interprete. Rispetto al teatro moderno la commedia dell'arte si può definire altamente stilizzata, ma il suo livello di stilizzazione è comunque nettamente inferiore a quello del *kyōgen*, il che spiega anche la maggiore

libertà concessa agli attori nella loro interpretazione.

4. La velocità e il ritmo di recitazione. Mentre nel *kyōgen* è relativamente lento, nella commedia dell'arte il ritmo è vertiginosamente rapido. Questo aspetto è strettamente collegato al grado di stilizzazione. In pratica, con l'avanzare del processo di stilizzazione, i movimenti del *kyōgen* si sono fatti sempre più lenti. In altre parole, man mano che le "forme" di recitazione si sono trasmesse di generazione in generazione, la velocità e il ritmo della recitazione di un tempo sono state trasmesse senza variazioni e così, come risultato finale, possiamo ben ritenere che vengano percepiti come lenti da parte dei contemporanei.

La commedia dell'arte, nel suo processo di sviluppo storico, si è andata modificando e, nel XIX secolo, in un certo momento è stata sul punto di scomparire quasi completamente. La recitazione quale si tiene attualmente è stata "restaurata" dopo l'inizio del XX secolo, per cui non abbiamo in realtà nessun indizio per sapere come fossero la velocità e il ritmo di recitazione delle origini. Di conseguenza il dibattito concernente questo punto può consistere solo in supposizioni, ma, dai movimenti acrobatici che si possono vedere nelle stampe e nelle illustrazioni, come anche dalle trame complesse piene di eventi in rapida successione che sono registrate nei copioni giunti fino a noi, viene da pensare che la recitazione avesse effettivamente dei ritmi estremamente veloci.

Riguardo a tale aspetto è necessario considerare al contempo sia la velocità e i ritmi di vita della gente del tempo che quelli dei nostri giorni. Dal momento in cui la commedia dell'arte è stata restaurata nel XX secolo, si è adottata una velocità di recitazione adatta alla sensibilità delle persone dell'epoca contemporanea, mentre ci sono valide basi per credere che la recitazione di un tempo fosse molto più lenta. D'altra parte, recentemente è stata avanzata una teoria secondo la quale il ritmo della recitazione del teatro *nō* un tempo fosse parecchio più rapido di quello attuale. Affinché i dibattiti sulla questione possano giungere a delle conclusioni definitive, non basta semplicemente comparare i due generi teatrali attuali, ma bisognerebbe appunto inserire nella considerazione anche la loro evoluzione storica.

5. Internazionalità e regionalismo, continuità e discontinuità storica. Come tutti sanno, sia il *kyōgen* che il *nō* sono stati tramandati oralmente fino ai giorni nostri, preservando la continuità storica. La trasmissione orale delle tecniche artistiche, fondata sul sistema ereditario, è una importante peculiarità delle arti dello spettacolo della tradizione classica giapponese. Dall'altra parte, la commedia dell'arte, pur essendo nata in Italia, si è poi diffusa in Germania, Francia, Inghilterra, Spagna e in varie altre regioni europee. Tale diffusione, però, non è avvenuta con la divulgazione di opere tradotte o adattate – così come avviene nel teatro contemporaneo –, ma con l'attività itinerante delle compagnie teatrali italiane che si sono recate direttamente in ciascuna nazione. Nel corso di tale processo, la commedia dell'arte è andata inevitabilmente universalizzandosi e internazionalizzandosi.

Il metodo di recitazione della commedia dell'arte, nel quale viene data più importanza all'espressione mimica corporea che a quella verbale, è nato anche da questa necessità. In particolare, in Francia diverse compagnie teatrali riscossero un

grande successo, al punto che comparvero anche alcune compagnie che si stabilirono permanentemente, costituendo il cosiddetto "Teatro degli italiani", con il patrocinio dalla famiglia reale. È ampiamente risaputo che tali gruppi hanno esercitato una grande influenza sul successivo teatro francese, per esempio su Molière. Attraversando questo processo di sviluppo, però, nel corso di due secoli la natura della commedia dell'arte si è modificata profondamente. Nel XIX secolo, da un lato, come si può vedere in Marivaux¹ per la Francia e in Goldoni per l'Italia, i personaggi canonici della commedia dell'arte erano ormai stati inseriti in una parte del teatro parlato moderno sotto forma di semplici buffoni. Dall'altro lato, invece, nel teatro regionale italiano (specie quello di Venezia e Napoli), che si poneva al di fuori della corrente principale del teatro occidentale, si continuavano a proteggerne gli ultimi sprazzi di vita. Inoltre, lungo il XIX secolo, la commedia dell'arte si ritirò completamente dalle scene dei teatri europei e, con l'eccezione di Napoli, alla fine si estinse quasi del tutto. Si può quindi affermare che la commedia dell'arte restaurata nel XX secolo non possiede una continuità storica chiara e distinta come quella del *kyōgen*.

Quest'ultimo, che si è sviluppato e tramandato oralmente all'interno del solo Giappone, non è stato spinto dalla necessità ad acquisire quell'universalità che invece caratterizza la commedia dell'arte. In particolare, dopo essere stato stabilito insieme con il *nō* come intrattenimento ufficiale del *bakufu* di Edo, il *kyōgen* ha finito per rivolgersi ad un pubblico molto poco stratificato. Per questo motivo ha potuto elaborare uno stile altamente sofisticato che, poi, è stato possibile trasmettere in maniera sicura e precisa alle generazioni successive. Si dovrebbe ritenere che il regionalismo e il particolarismo, quali si possono notare nelle arti classiche dello spettacolo giapponese che si fanno iniziare col *kyōgen*, possano avere un significato positivo in considerazione delle condizioni attuali del teatro mondiale.

Nel corso del simposio sono state sollevate anche altre questioni di notevole interesse, come le differenze con il moderno teatro psicologico e quello psicologista, i diversi livelli di comicità e la verifica del percorso di trasmissione delle maschere dall'Oriente all'Occidente. Ad ogni modo, come ha affermato Zurbuchen, lo studio comparativo tra il *kyōgen* e la commedia dell'arte come pure le attività in collaborazione sono ancora appena all'inizio, per cui non c'è dubbio che si dovrà proseguire su questo grande tema anche nel futuro.

Conclusione

L'evento odierno ha raccolto 320 partecipanti, che hanno mostrato grande attenzione sia alla rappresentazione teatrale che al simposio. Lo spettacolo della commedia dell'arte, nonostante la barriera linguistica e culturale, ha catturato l'interesse degli spettatori, suscitando grande ilarità. Per quanto passibili di miglioramenti, i risultati del dibattito si sono dimostrati di notevole valore e, grazie anche al risalto dato dai mezzi di comunicazione, hanno contribuito a stimolare l'interesse del grande pubblico nei riguardi di questo argomento, ponendo le basi per organizzare anche in futuro simili eventi e ricerche.

¹ Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux (1688-1763).

I GIAPPONESI E LE TONALITÀ DELL'INCHIOSTRO*

Takagi Atsuhito

“Le felicitazioni con colore intenso, il cordoglio con colore tenue”: nella tradizione calligrafica cinese l'inchiostro è quasi sempre scuro, ma in quella giapponese, oltre a questo tipo di calligrafia, ce n'è anche una con inchiostro chiaro. Benché infatti la calligrafia finalizzata alla lettura sia ad inchiostro carico, quando il fine è quello estetico, è presente anche una calligrafia ad inchiostro leggero. Le missive private, ad esempio, non vengono scritte con un inchiostro molto scuro, in quanto questo meglio si addice ad esprimere forza e severità. L'inchiostro denso si riflette forte e netto. Rispetto ai *kanji*, il *kana* viene scritto con un inchiostro meno denso. Anche il *kana*, però, se scritto su un foglio dal fondo scuro, utilizza un inchiostro carico. A tal proposito mi vengono in mente diverse citazioni nel *Genji monogatari* riguardanti il *sumi* 墨色 (le sfumature dell'inchiostro), come anche l'inchiostro slavato delle opere di Suzuki Suiken e Tejima Ukio...

A ben pensarci, ci si accorge che in realtà la questione della tonalità dell'inchiostro ci tocca molto più da vicino di quel che si potrebbe immaginare. Proviamo ora a considerare la “sensibilità” per le sfumature dell'inchiostro. Nella storia del Giappone qual è stata l'epoca in cui c'è stata in modo evidente questa coscienza? Per “essere sensibili alle variazioni tonali dell'inchiostro” intendiamo semplicemente il possedere un gusto artistico per la calligrafia, che porti ad utilizzare l'inchiostro nella maniera più efficace possibile per ottenere il miglior risultato estetico. Se si prova a considerare la storia del Giappone sotto questo aspetto, si evidenziano in particolare due momenti. Uno è la parte iniziale e centrale dell'epoca Heian, quando – dopo essere stata introdotta dalla Cina – la calligrafia, man mano che cercava una forma adatta al Giappone, è andata sviluppando la sua artisticità. L'altro è, dopo la seconda guerra mondiale, la cosiddetta “epoca d'oro” della fine dell'era Shōwa quando, sotto l'impulso del nuovo vento proveniente dall'Occidente, si sono riscoperte le potenzialità della calligrafia come arte.

Di seguito, quindi, ripercorrendo la storia della calligrafia, vorrei provare a considerare la questione delle tonalità dell'inchiostro. Le lettere sono dei segni convenzionali per rappresentare le parole. L'atto dello scrivere ha lo scopo di trasmettere quelle parole ad una terza persona. Quando si pensa al fine pratico della scrittura, appare ovvio che è meglio utilizzare inchiostro scuro, perché risulta più nitido e di facile lettura rispetto a quello troppo tenue e sbiadito. Si può facilmente immaginare che, fin da quando fu introdotto l'uso dell'inchiostro in Cina, sia stato utilizzato in tonalità molto carica.

I più antichi esemplari di scrittura col pennello prodotti in Giappone – quali ad esempio l'*Hokke gisho* 法華 (Il Sutra del Loto) di mano di Shōtoku Taishi, il

* Traduzione dal giapponese a cura di Manuela Capriati.

Kakukiron 樂毅論 (Yue Yi lun) che fa parte dei tesori dello Shōsoin e il *Toka rissei zassho yōryaku* (Compendio di varie lettere della famiglia Du) – risalgono alle epoche di Asuka e Nara e sono stati scritti per lo più con inchiostro scuro. Si pensa che solo una volta entrati nell'epoca Heian si sia arrivati al cosiddetto grado "comune" di intensità (un po' più tenue rispetto all'inchiostro scuro).

La prima parte dell'epoca Heian è stata l'età d'oro della calligrafia in stile cinese e anche l'era in cui la calligrafia veniva apprezzata sulla base di una coscienza artistica. Venivano richieste opere di alto livello e calligrafi dotati come Kūkai, l'Imperatore Saga e Tachibana no Hayanari hanno risposto a tale domanda. Inoltre, un altro elemento di interesse è il fatto che in quest'epoca fosse in voga lo stile *sōsho* 草書 (corsivo o "stile erba"). Opere come il *Kōjōkaijō* 光定戒牒 dell'Imperatore Saga e l'*Itonaishinnōganmon* 伊都内親王願文 attribuito ad Hayanari, a giudicare anche dal contenuto delle frasi, avrebbero dovuto essere scritte nello stile *kaisho* 楷書 (cinese "a stampatello"). Invece sono state scritte in uno stile vicino a quello corsivo. Questo senza dubbio era dovuto al fatto che in Cina andasse di moda lo stile *sōsho*, ma sicuramente non è stato l'unico motivo. Il fatto è che proprio la diffusione di questo "stile erba" ha spinto allo sviluppo dei caratteri *kana*. Il grande interesse nei confronti della calligrafia ha portato anche alla definizione degli stili di scrittura, per cui si può dire che è stata questa l'epoca in cui la calligrafia ha iniziato a sondare le proprie potenzialità artistiche. La fonte di tale energia era il nuovo ideale estetico "romantico" che coglieva il fascino nell'indefinito e nel vago, così come espresso nella poesia di Ōe no Chisato: "Non vi è nulla come una notte di primavera senza luce la cui luna è nascosta dalle nuvole".

Sulla scia dei "tre pennelli" hanno fatto la loro comparsa Ono no Tōfū, Fujiwara no Sukemasa e Fujiwara no Kōzei, grazie al genio dei quali si è sviluppato e definito lo stile nazionale giapponese. In realtà, in questa stessa epoca che vide la formazione del *wayō* 和洋 nacque anche uno stile calligrafico per il *kana*. È da sottolineare come sia proprio specialmente all'interno del *kana* che gli artisti dell'epoca Heian sono andati ricercando l'estetica delle tonalità dell'inchiostro.

Nell'epoca in cui erano attivi Tōfū, Sukemasa e Kōzei, lo sviluppo della cultura aveva il suo centro nella corte imperiale. In questi secoli, dal punto di vista politico, viveva il sistema del *sesshō-kanpaku* (*sesshō* era colui che, quando l'imperatore era piccolo o era una donna, governava il Paese in sua vece; *kanpaku* era il ministro che consigliava l'imperatore in tutte le vicende di governo), il quale deteneva un potere paragonabile a quello dell'imperatore. I nobili facevano a gara nel dare alle loro figlie la miglior istruzione possibile. Speravano che, con una simile dote e una condotta irrepreensibile, potessero entrare tra le donne dell'*entourage* dell'imperatore o che, nel migliore dei casi, riuscissero a conquistare l'amore dell'imperatore stesso. Se una figlia veniva scelta come imperatrice, partoriva un figlio e questo principe arrivava poi ad essere designato come imperatore, il padre dell'imperatrice avrebbe ottenuto il compito di tutore del nipote, divenendo così *sesshō*. A tale scopo, dato che la bellezza fisica era destinata a svanire col tempo, più di ogni altra cosa era indispensabile far in modo che la propria figlia fosse dotata di una bella personalità e di un'ottima educazione. Diversamente da oggi, all'epoca l'amore sbocciava attraverso lo scambio di epistole e poesie. Per tale motivo la cosa

più importante era la capacità di comporre versi eleganti e quella di scrivere lettere e poesie con un sapiente uso del pennello.

Nel *Makura no sōshi* (Racconti del guanciale) è riportato come alla figlia di Fujiwara Morotada, che sarebbe diventata la *nyōgo* dell'imperatore Murakami, fin da quando era molto piccola, venisse detto in continuazione dal padre: "Per prima cosa devi addestrarti nella scrittura, poi devi imparare a suonare il *koto* meglio di chiunque altro, infine devi avere un'istruzione tale da conoscere a memoria tutti i 20 *maki* del *Kokinshū*". Il *tenarai* 手習い (inteso come pratica della scrittura), quindi, all'epoca era considerato il primo requisito di una buona educazione. Di conseguenza, fu proprio per opera delle donne, che avevano particolare interesse ad impegnarsi nella pratica della calligrafia, che si venne affinando la sensibilità per la bellezza del *kana*.

Quando si arriva al *Genji monogatari* è evidente la considerazione in cui veniva tenuta la scrittura di lettere e messaggi personali. La scrittura aveva un significato talmente importante che il giudizio dato alla grafia di una persona veniva di riflesso ad essere la valutazione che veniva data alla persona che ne era autrice. I parametri per valutare una calligrafia erano, ad esempio, l'utilizzo o meno dei nuovi *kana*, la disposizione più o meno originale dei caratteri, infine, la maggiore o minore bellezza delle sfumature dell'inchiostro. Con la parola *sumizuki* 墨づき le persone dell'epoca Heian indicavano la bellezza delle sfumature dell'inchiostro. Nel *Sagoromo monogatari* è scritto: "La forma delle lettere è volutamente non troppo ricercata, mentre il *sumizuki* e il tocco del pennello non sono affatto volgari o mediocri, ma pieni di fascino". In questo contesto, non è l'aspetto delle lettere o qualcosa del genere a far sì che l'opera sia definita particolarmente elegante, quanto piuttosto la bellezza della tonalità dell'inchiostro e la fluidità delle linee che la rendono superiore.

Proviamo a prendere un esempio dal *Genji monogatari*. Nel capitolo *Waka Murasaki* è scritto: "Lei prese il foglio color porpora su cui erano scritte le lettere con una tonalità d'inchiostro di rara bellezza". Qui viene raccontato come Waka Murasaki, tra i tanti modelli di calligrafia che Genji aveva scritto per lei, avesse preso tra le mani e fosse assorta nella contemplazione proprio di quello, scritto su una carta color porpora, con le sfumature d'inchiostro più belle. Nel capitolo *Aoi* troviamo: "La tenue sfumatura dell'inchiostro era di una finezza tale da provocare una fitta al cuore". La lettera privata mandata da Asagao a Hikaru Genji, che presenta una delicata tonalità d'inchiostro poco brillante, è estremamente raffinata e la sua bellezza è tale da toccare il cuore. All'interno del *Genji monogatari* sono davvero innumerevoli i giudizi riguardanti calligrafie. Per quanto concerne le sfumature dell'inchiostro, si trovano espressioni come "c'erano pregi quali la bellezza delle variazioni dell'inchiostro" (capitolo *Suma*) o "il tono dell'inchiostro era ora denso ora leggero" (capitolo *Akashi*); in tutte si sottolinea l'elemento del *sumizuki*, evidenziando indirettamente l'importanza che veniva data allo scrivere le lettere con una bella tonalità d'inchiostro.

Se consideriamo gli esempi visti fino a questo punto, si comprende quanto i nobili dell'epoca Heian fossero sensibili nei riguardi del *sumi* e quanto cercassero di perseguirne la bellezza. Allora come dovevano essere le lettere

d'amore o di notizie personali scritte a quel tempo? Si può ritenere che nelle lettere d'amore, trattandosi di testi comprensibili solo ai diretti interessati, sia le poesie che le frasi dovessero essere il più vaghe possibile, motivo per cui anche la tonalità dell'inchiostro era arrivata ad essere sempre più leggera e indistinta. Il *Kokūzō bosatsu nenju shidai shihai kana monjo* 處空藏菩薩念誦次第紙背仮名文書, conservato nell'Ishiyamadera, presenta un esempio del nuovo stile calligrafico del tempo, ovvero la lettera privata, redatta in *kana*, scritta da Fujiwara no Kintō sul retro del documento del decreto di "Kitayamashō 北山抄". Si può supporre che la scrittura delle epistole dell'epoca fosse molto simile a quella che possiamo vedere in quest'opera. La tonalità chiara dell'inchiostro ha un afflato che sembra "scorrere" dando vita alle sfumature. Si percepisce come la coscienza estetica richiesta alle persone dell'epoca Heian scorra fino a noi oggi senza soluzione di continuità.

Come affermato in precedenza, nei secoli centrali dell'epoca Heian il *kana* ha conosciuto il suo momento d'oro. In realtà gli aristocratici di quel periodo avevano una sensibilità molto delicata nei confronti dell'armonia e delle variazioni, dell'equilibrio e del tono del "colore" dell'inchiostro utilizzato nella realizzazione di un'opera scritta. Il termine *sumi-iro* 墨色 in senso lato non indicava infatti semplicemente la maggiore o minore densità dell'inchiostro, ma anche le sfumature determinate dalla sua umidità, la grandezza delle lettere e, infine, addirittura l'effetto ottenuto ispessendo e assottigliando le linee. Si può forse dire che questo è stato il punto di arrivo del mondo pittorico dei *masu shikishi* 升色紙. In seguito, man mano che l'epoca di Heian si avviava al suo tramonto, si iniziò a richiedere un valore estetico anche al supporto materiale sul quale la calligrafia esplicava la propria arte, ovvero alla carta su cui veniva eseguita la calligrafia. Un esempio classico è il *Nishihongangibon sanjūrokuninkashū* 西本願寺本三十六人家集 (La raccolta dei trentasei poeti del Nishihonganji). Nel caso in cui si scriveva su un foglio di carta del tipo *kiritsugi* (tagliata e incollata), *yaburitsugi* (strappata e incollata) o *kasane-tsugi* (sovrapposta e incollata), specialmente quando si usava come base un materiale cartaceo dal colore scuro o dal forte potere assorbente, c'era bisogno di utilizzare un inchiostro particolarmente carico. Se non si faceva così, la calligrafia finiva per passare in secondo piano rispetto alla carta.

Una volta entrati nei secoli dell'*insei*, parallelamente alla decadenza del potere dell'aristocrazia, la stessa energia dei primi secoli dell'epoca Heian venne ad affievolirsi. Nella metà del XII secolo, l'aulica bellezza di un tempo era diventata l'ombra di se stessa, mentre compariva lo stile *oieriyū* 御家流 e si iniziava a vedere l'uniformazione e la stereotipizzazione dello stile calligrafico. Benché nelle opere del periodo sia presente una bellezza formale della calligrafia, non si riesce a scorgervi una creatività artistica.

Successivamente, insieme con la setta zen, entrarono in Giappone gli stili calligrafici Song e Yuan e venne alla luce la cultura zen con i suoi *Gozan moji* 五山文学 e la pittura *suibokuga* 水墨画; dal punto di vista dell'attenzione alle sfumature dell'inchiostro nella calligrafia, però, penso che, paragonato a quella dell'epoca Heian, il livello sia più basso. In particolare mi chiedo se l'esasperata attenzione per il colore dell'inchiostro del *kana* durante l'epoca Heian non sia stata la peculiare sensibilità scaturita nel momento in cui i giapponesi si sono trovati di fronte alle

lettere della propria nazione. Si potrebbe in effetti anche pensarla in questa maniera.

Vorrei accennare brevemente all'altra epoca d'oro in cui si è avuta una notevole coscienza del *sumi*. Si tratta di un periodo molto più vicino a noi, quello dopo la seconda guerra mondiale. Ritengo che si sia ripreso a perseguire la bellezza delle sfumature dell'inchiostro soltanto dopo la seconda guerra mondiale, quando si è iniziata ad avere una coscienza della calligrafia come arte da un'angolazione del tutto diversa rispetto al passato. È stata l'epoca in cui l'ordine del mondo si è frantumato, le persone hanno rimesso in dubbio tutte le cose fin dalle fondamenta e hanno cominciato a ricostruirle. La calligrafia non ha fatto eccezione. Ha avuto inizio l'analisi dei vari elementi alla base della calligrafia e un'operazione di riconsiderazione delle possibilità insite in ciascuno di essi. C'è stata un'attività di riorganizzazione della calligrafia in parole, linee, costruzioni formali, condizioni dell'inchiostro, in alcuni casi dal punto di vista letterario, in altri da quello pittorico. La scuola tradizionale si è impegnata nel rivisitare la tradizione con occhi nuovi, mentre l'avanguardia, data la sua posizione di negazione del passato, si è scagliata energicamente contro un'arte le cui radici affondano profondamente nell'antichità come quella della calligrafia. Anche lo stesso concetto di *sumi* si è ampliato ben oltre la semplice distinzione tra inchiostro chiaro e scuro. Non si è trattato solo di tirar fuori da un unico inchiostro infiniti colori, ma si è anche sperimentato mescolando l'inchiostro, facendolo stagnare o aggiungendoci del colore. Si è aperto il sipario su un'era in cui tutto poteva succedere. In questo periodo la calligrafia ha allargato di colpo i suoi confini ed è venuta ad essere riconosciuta, in Giappone e all'estero, come un'arte dotata della forza espressiva e plastica della pittura. Opere eseguite con inchiostro chiaro, come lo "Ai 愛" di Ueda Sōkyū, lo "Zenshō yume bijin 禅牀夢美人" di Suzuki Suiken o lo "Hōkai 崩壊" di Tejima Ukio, e altre scritte con inchiostro scuro e vivace, come il "Gutetsu 愚徹" di Inoue Yūichi, sono a tutti gli effetti il prodotto di questa nuova era. Si nota immediatamente come sia ormai l'artista stesso a scegliere la sfumatura d'inchiostro più adatta, semplicemente in base a ciò che vuole esprimere.

Mi chiedo in che direzione si evolverà d'ora in avanti la sensibilità per le tonalità dell'inchiostro nella calligrafia. È il momento di fermarsi un attimo e volgere gli occhi al futuro.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Bokkon no kyoshō – gendai no sho 50 nen* (I grandi maestri dell'anima dell'inchiostro – 50 anni della calligrafia contemporanea), Tōkyō, Mainichi shinbunsha – Mainichi shodōkai, 1998
- HARUNA Yoshishige, *Shotsū hyakuwa* (Aneddoti sulla raffinatezza della scrittura), Tōkyō, Tankōsha, 1985
- MINAMOTO Hōsō, *Nihon bijutsushi ronkyū* (Studi critici sulla storia dell'arte), Tōkyō, Shibunkaku Shuppan, 1978
- SUGIOKA Kason, "Shodō (Calligrafia)", in *Masami sensei taikan kinen jigiyōkai*, 1978

POESIE DI CHEN JINGRONG

UN PICCOLO OMAGGIO*

Giusi Tamburello

Della vasta produzione poetica, più di trecento poesie, della poetessa Chen Jingrong (1917-1989)¹ si ha una bella panoramica nell'opera di Shiu-Pang E. Almberg *The Poetry of Chen Jingrong, a Modern Chinese Woman Poet*² del 1988. Della poetessa cinese che aveva conosciuto personalmente, Almberg presenta la traduzione in inglese di più di duecento poesie. Ogni traduzione è seguita da un commento. In esso, la traduttrice mette in luce elementi del testo che spaziano dagli aspetti tecnici agli aspetti contenutistici e a quelli relativi alla traduzione. Nel lungo commento alla prima poesia della raccolta, *Shiyue* (Ottobre), per esempio, Almberg scrive:

These six lines create a world of the mysterious border land of here and there: life and death, if you like, or waking and dreaming. Suggestive and sensual through touch, sound and sight, this poem is rich in associations. In a minor key, this piece is a prelude that sets the mood of the earliest period of Chen Jingrong's poetry.

In the original, none of this six lines are longer than eight syllables, and the last line of each stanza rhymes with that of the other, thus accentuating the relation between the tomb and the moon and making the poem sing all the more.

Line 3 is ambiguous, depending on whether the adjective *gu* (ancient) describes the tomb or the phantoms. I have opted for the latter, since that would put the reader directly in touch with the souls of the long past and not only the place that is historic. I have also opted for the "tomb" instead of "grave" and correspondingly "phantoms" instead of "ghosts" chiefly on the ground of sound, which also aptly affects the sense. Professor G. Malmqvist has perspicaciously pointed out to me the possible allusion to Jiulaodong, the famous grotto of Emei. However, after consulting the poet herself, I have been given to understand that she had no notion of the existence of the grotto at the time of the writing, which fact makes it clear that

* L'omaggio è ovviamente al prof. Adolfo Tamburello. Il nostro è un puro caso di omonimia. Durante i miei studi presso l'Orientale di Napoli, ho sostenuto con lui ben tre esami di storia e ogni volta il prof. Tamburello teneva a specificare che non eravamo parenti. A quel tempo mi sembrava un po' burbero. Ci siamo rivisti, dopo molti anni, a Lecce in occasione di un piccolo convegno che avevo organizzato per la mia Università in memoria del prof. Giorgio Melis che, pure, aveva lì insegnato. Durante quell'incontro, il prof. Tamburello è stato gentilissimo e direi, quasi, affettuoso come un padre. Così mi fa molto piacere dedicargli in questo volume alcune poesie.

¹ Della poetessa cinese Chen Jingrong, la cui produzione poetica copre tutto l'arco del XX secolo, ho fatto una presentazione nell'articolo "L'opera di Chen Jingrong come poetessa e traduttrice" attualmente in pubblicazione per il volume degli atti del X convegno A.I.S.C. (Associazione Italiana di Studi Cinesi).

² Almberg, 1988.

any conscious allusion to the grotto is out of the question. But, that does not stop any reader knowing of the grotto from reading the allusion into the poem. As a matter of fact, it would probably enrich the aesthetic experience. As translator, nevertheless, I have refrained from rendering xue as "grotto". In any case, Chen Jingrong has expressed to me that she thinks "tomb of the ancient phantoms" sounds good.³

Risultano evidenti le scelte traduttive e l'opzione interpretativa della traduttrice. Poiché questo *modus operandi* procede con grande costanza per ognuna delle poesie in traduzione, se ne ricava una gran messe di informazioni sulla poetessa e, al tempo stesso, anche l'impressione che la traduttrice voglia estrinsecare con cura il proprio processo traduttivo.

Ora, il mondo contemporaneo e l'idea di globalizzazione che ne è il vessillo ci pongono di fronte a problematiche che sempre più, tra l'altro, evidenziano la relazione tra elemento, o forse valori, a valenza universale ed elementi a valenza particolare.

Forse, un neologismo che può ben riflettere questo nuovo stato di cose è la parola "McDonaldization". Coniata da George Ritzer, come si legge nel volume di David Katan,⁴ agli inizi degli anni Novanta, in sociologia essa corrisponde a:

[...] "the process by which the principles of the fast-food restaurant are coming to dominate more and more sectors of American society as well as the rest of the world".⁵

Katan spiega che, dietro la parola McDonaldization, vi è un procedimento di razionalizzazione del fast-food che diventa così:

[...] a studied programmable system which attempts to standardize both the process and the product.⁶

Il procedimento segue quattro principi:

- efficiency ordered and consumed in minimum time;
- quantity product good supply for a good price;
- predictability product range identical at home and abroad and reproducible worldwide;
- control of both employees and customers in terms of standardized practices, e.g. waiting and sitting times, operational checklist.⁷

³ *Ivi*, pp. 32-33.

⁴ Katan, 2004.

⁵ *Ivi*, p. 32.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

La possibilità, anche in termini di definizioni linguistiche, di garantire un prodotto costante in qualunque parte del mondo ha delle implicazioni a vari livelli non solo dal punto di vista del tornaconto della multinazionale in questione, ma anche dal punto di vista delle dinamiche sociali che entrano in gioco come molti studi rivelano.⁸

Ma proprio la McDonaldization consente di osservare degli altri elementi molto particolari: da una parte, una minore definizione dei contorni delle differenze⁹ e da un'altra la non applicabilità dei quattro principi a livello mondiale. Relativamente a Mosca, per esempio, i quattro principi suindicati si ritrovano in questa forma:

<i>Theory</i>	<i>Reality</i>
• efficiency	queues of up to an hour, even in 1995, and idem for time spent inside at the table
• quantity	many buy tea and not the food. The average cost of a meal is above the national average daily wage
• predictability	product range is different to daily food. Menu is not identical to an American McDonald's (no EggMcMuffin)
• control	customer allowed to sit and chat. ¹⁰

Ancora in Katan, si legge che:

What happens is that an imported system, such as enforced speed control or eating at McDonald's, dynamically adapts to an already existing way of doing things. According to Talbott and others, there will always be global localization (or glocalization), and successful individuals and multi-nationals like McDonald's will always dynamically adapt to local cultures.¹¹

È proprio il concetto "*always dynamically adapt to local cultures*" che riporta l'attenzione sull'elemento della differenza e, al tempo stesso, ci riconduce al piano della traduzione.

Gli studi contemporanei sulla traduzione muovono verso una dimensione più ampia che fa proprio della differenza il perno della riflessione. Nella sua introduzione al recente volume *Translating others*, Theo Hermans apre in questi termini:

Translation negotiates difference. It can be hard work. The larger the difference, the harder the work of translation. Difference, moreover, comes in many guises. The study of translation faces the same logic. Yet the academic field of study known in English as translation studies is only beginning to realize the implications of radical difference.

⁸ Cfr. Katan, 2004, pp. 31-48.

⁹ *Ivi*, p. 33.

¹⁰ *Ivi*, p. 34.

¹¹ *Ivi*, p. 35.

Historically, the study of translation in the Western world owes its key categories and protocols to particular concepts of language and culture and an association with a limited set of canonical written texts. These alliances explain the field's traditional preoccupation with identity and preservation, its pervasive metaphors of transport and transference and its assumption of discrete, bounded entities, whether linguistic, social, political, historical or disciplinary.

They have proved a narrow basis for an encounter with the complexities and inequities of an unstable, postmodern, postcolonial, globalizing world. Even as communication across continents and time zones increases, diversity leaps to the fore. However intercultural a field of study translation studies might want to be, its disciplinary history poorly prepared it for radical difference, the particularity of the local, the sheer variety of phenomena coming within its purview.¹²

Dopo il lungo, variegato, ricco lavoro svolto per dare all'attività della traduzione un solido supporto teorico, si diffonde oggi la consapevolezza dell'apporto offerto alla traduzione da persone o da stili che, fondandosi su sostrati culturali finora meno effervescenti sulla ribalta internazionale, modificano l'idea stessa di traduzione o come scrive Maria Tymoczko:

There is need in translation studies for more flexible and deeper understanding of translation, and the thinking of non-Western peoples about this central human activity is essential in achieving broader and more durable theories about translation.¹³

In questa nuova situazione, si profila l'esigenza di un ripensamento dell'apparato teorico dell'ambito traduttologico. Sempre Tymoczko scrive:

A peril in fixating on a specific definition of translation in translation theory is that rigid definitions may actually lead to closure on the question of what translations are, resulting in the narrowing of research and the exclusion or marginalization of cultural products that are different from those dominant in Western or globalized culture at present.¹⁴

Questa nuova consapevolezza apre anche in campo antropologico nuove direzioni di pensiero. Doris Bachmann-Medick così scrive:

[...] my essay locates the emergence of a postcolonial challenge to this new anthropological translation concept in an epistemological break: the crisis of representation and the questioning of a unilateral Western translation

¹² Hermans, 2006, vol. 1, p. 9.

¹³ Tymoczko, 2006, p. 14.

¹⁴ *Ivi*, p. 20.

authority. Translation of and between cultures is no longer the central concept, but culture itself is now being conceptualized as a process of translation. As a result, translation can be defined as a dynamic term of cultural encounter, as a negotiation of differences as well as a difficult process of transformation.¹⁵

Nell'analisi di Bachmann-Medick si auspica un ri-orientamento che conduca a una visione critica della globalizzazione. Bachmann-Medick mette in discussione il concetto stesso di cultura come "complete and unified entity, responsible for securing tradition and identity"¹⁶ dal momento che esso alla luce delle acquisizioni postcoloniali e globali si riconfigura come "a hybrid field of translation processes".¹⁷

Il concetto di Bachmann-Medick si amplia:

It is not just that cultures are translatable [...] Rather, cultures constitute themselves in translation and as translation.¹⁸

Si crea in questo modo la via verso un superamento della McDonaldization senza più ignorare gli elementi di interferenza che si generano al suo interno e che Katan aveva messo in rilievo.

Scriva Bachmann-Medick:

This translatedness of cultures, often referred to as "hybridity", shifts the notion of culture towards a dynamic concept of culture as a practise of negotiating cultural differences, and of cultural overlap, syncretism and creolization.¹⁹

Ciò, in fondo, è quanto accade sotto gli occhi di tutti nel quotidiano di ognuno. Se da un lato si assiste a una polarizzazione dei conflitti, dall'altra sembra verificarsi un'integrazione dei vissuti individuali. Che è poi l'interrogativo di Bachmann-Medick:

Or might there be even further-reaching, pragmatic acts of translation as cultural encounters in intercultural contact zones, as cultural critique and as a concrete management of cultural differences that is ready to accept conflict?²⁰

Alla luce di quanto sopra, anche l'attività del traduttore si rinnova e si rinnova in una dimensione che relativizza in un modo molto particolare l'assolutezza delle scelte del traduttore stesso.

¹⁵ Bachmann-Medick, 2006, p. 33.

¹⁶ *Ivi*, p. 37.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 40.

Cosima Bruno descrive molto bene il punto di partenza della sua riflessione in proposito:

I find it indeed difficult to adopt the dichotomous view of a clear separation between source text and translation, because, in my experience, the process of translating is one that encounters and attends to plurality. It displays mutual interaction, comprehension and inter-production, between source text and translation.²¹

Da questa premessa Bruno sviluppa un affascinante percorso attraverso il quale mette in rilievo la relazione che si crea tra testo e traduzione. La traduzione di un testo in un'altra lingua ce lo restituisce mettendone in luce aspetti peculiari che, pertanto, ci portano a vedere il testo originale sotto un'altra luce. Questa relazione, secondo Bruno, è ben rappresentata dal concetto di "chiasmo"²² ovvero dalla formula incrociata:

$$A:B=B1:A1^{23}$$

dove A sta per testo originale, B per sua traduzione, B1 per testo modificato della traduzione e A1 per testo originale modificato.²⁴ Tale formula restituisce un testo originale che non appare più come un monolito immutabile, ma piuttosto come un insieme dinamico che si arricchisce ogni volta in base alle scelte del traduttore.

In quest'ottica inevitabile di superamento dei fenomeni di polarizzazione, la riflessione di Bruno muove verso il superamento non solo della dicotomia A/B ma anche della dicotomia B/B1/B2 e tutte le altre possibili traduzioni di un testo A in quanto ognuna di esse non fa altro che offrire nuovi e ulteriori elementi di conoscenza del testo A.

I momenti in cui si concretizza questo ulteriore apporto di conoscenza sono quelli che Bruno identifica come *transaltion shifts*²⁵ ovvero quei punti in cui due o più traduzioni dello stesso testo si discostano.²⁶ L'esemplificazione di Bruno è articolata attraverso un'analisi di traduzioni in inglese delle poesie del poeta cinese contemporaneo Yang Lian.

Della ricca selezione presentata dall'autrice, ecco qui di seguito riportato un breve esempio:

The selection of the texts [...] is contingent, and has been determined in each case by the availability of at least two English translations. Here is the first example:

²¹ Bruno, 2006, p. 221.

²² Cfr. *ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 221-222.

²⁵ *Ivi*, p. 226.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

source text:	[...] kongbai ru siniao zai ni lian shang feixiang ²⁷
translation A:	Emptiness like a dead bird soars across your face
translation B:	is blank as if a dead bird circled above your face

In this case, the two translators have chosen different ways to translate the term kongbai.²⁸ Translator A uses the substantive emptiness, translator B uses the attributive verb is blank. In translation A the subject of the verb to soar is emptiness, while translator B considers dead bird as the subject of the verb to circle. One uses a simile related to “emptiness”; the other uses the hypothetical conjunction “as if”. One uses the present tense in “soars”, the other the past tense in “circled”. Considered against translation A, translation B presents a change of subject and an enjambment, rendering the line in a more continuous narrative, by connecting it with the previous line.²⁹

Quindi, sulla base dello stesso procedimento, Bruno continua evidenziando altri elementi per poi concludere:

The linguistic devices adopted in translation A imply a special way of focalizing. Not indeed to provide a description, it is a personal interpretation of the events presented. If these figurative expressions are replaced by an explicative simile (as in translation B), the effect produced changes to a slightly evocative style: the image is that of a normal world in which things can only be compared to other things, they are not perceived as being other things. The result, in other words, is a greater distance from the poetic world.³⁰

Vediamo, dunque, affiorare, attraverso l’analisi condotta da Bruno sulle due traduzioni, aspetti che ci riconducono al testo in lingua originale facendocelo, però, cogliere proprio nell’atto del suo “mutare”.

Proviamo adesso a ritornare alle poesie di Chen Jingrong e, applicando i suggerimenti di Bruno, prendiamo in considerazione il componimento *Huang* del 1936 e conduciamo la nostra riflessione sulla traduzione in inglese di Almberg e sulla nostra traduzione in italiano anche se, così facendo, effettuiamo una sorta di deviazione di rotta dalle indicazioni di Bruno in quanto operiamo su una triangolazione di testi in tre lingue. Tuttavia, ciò metterà comunque in evidenza alcuni “translation shifts”.

Il testo originale in cinese è il seguente:

²⁷ In questa citazione non sono stati riportati i toni presenti, invece, nell’originale.

²⁸ Bruno, 2006, p. 226.

²⁹ *Ivi*, p. 227.

³⁰ *Ivi*, p. 228.

黄
 黄昏, 黄沙,
 尘灰里掘起
 发黄的记忆,
 壁上的影子在叹息。
 幻想里涌起
 一片大海如镜,
 在透明的清波里
 谛听自己寂寞的足音。 (1936)³¹

La traduzione A, in inglese, di Almberg è:

Sallow
 Dusk and yellow sand -
 Unearthed from the dust
 Are yellow memories;
 The shadow on the wall is sighing.
 Surging phantasy is
 A vast sea like a mirror;
 In the clear transparent waves
 I hear my own solitary steps.³²

Il commento alla poesia di Almberg è:

The echo to this precious piece is audible in the shadow and the wall, images that make the physical situation vivid but also symbols of darkness, unreality and isolation. In later works, the shadow features less frequently and the walls is almost replaced by the window: the wall blocks while the window opens. This is the first poems in quatrains, a form which is the prototype of Chinese traditional poetry, both classical and folk, and it becomes Chen's favourite stanza form for a long period of her career. Also a remnant from the old form is the monorhyme. Here Chen manages three repetitions of the -i rhyme in the first stanza (with the third instead of the opening line rhyming, although the latter is in itself a line of reduplication) and two alternately in the second stanza (with the first and the third instead of the second and fourth lines rhyming, which is the reverse of a traditional alternative practice, i.e. axax instead of xaxa), thus:

Huanghun, huangsha,	Huangxiang li yongqi
Chenhui li jueqi	Yipian dahai ru jing,
Fahuang de jiyi,	Zai touming de qingbo li
Bishang de yingzi zai tanxi.	Diting ziji jimo de zuyin.

³¹ Chen, 1983, p. 4.

³² Almberg, 1988, p. 38.

But then the second and fourth lines actually end in the near-rhymes of -ing and -in.

Despite the rich associations suggested by this little poem, the apparent disconnectedness between stanzas may seem a true weakness in the inner organization than any intended effect. The images work well in their interrelations within the respective stanzas, but they show hardly any relation, direct or indirect, between the stanzas. The mere form of the quatrain is far from enough to hold them together. However, as juxtaposed parallels, perhaps, they may be interpreted as antitheses, which abound in traditional Chinese poetry (and indeed even in other genres). In this case, the antitheses is between the loss in the first stanza and the rediscovery in the second. After all, memories are things buried and unearthed again. On sighing, the shadow, too, realizes its own solitude and sees everything in its clear new light made possible by the mirror, which is the surging sea. Now, the reader begins to see the connection, both contentwise and formally as rhyming parallels, between the second line of the first stanza and the first line of the second stanza.

As a matter of fact, this juxtaposition of the past and the now, memory and actuality, blurredness and clarity, is something central to Chen Jingrong's works. This borderland is the domain of poetry. This is the *zui* (rapture with wine) that such Chinese poets as Li Bai have enjoyed and used to reach that spiritual plane of being. For despite the wine (or perhaps because of it) the mind's eyes and ears of the poet are sharp and sober.³³

Illuminante è anche la nota al commento di Almberg:

Among the infinite tones in the continuum called yellow, one can pick anything from the correspondence to the nadir of despair to the identification with the brightest hope. "Sallow" delimits the scope and choice and thereby makes the tone more specific. On second thought, however, the original title, too, is plainly Yellow (*huang*) which could be as sickly as it could be regal in connotation for the Chinese reader depending, of course, on the context. I have, nevertheless, translated the title as "Sallow" because of its immediate connotation, regardless of context, with wilting, aging, drabness, etc.³⁴

La nostra traduzione B, in italiano, si articola nel modo seguente:

Giallo
Alba, polvere gialla,
dalle ceneri portare alla luce
ricordi ingialliti,
l'ombra sulla parete sospira.
Dalle illusioni portare a galla

³³ *Ivi*, pp. 38-39.

³⁴ *Ivi*, nota 8, p. 38.

un ampio mare levigato come specchio
 tra le chiare onde trasparenti
 ascoltare attentamente il suono dei passi della propria solitudine.

La bella disamina sulla struttura del verso condotta da Almberg ci confronta ancora una volta con la complessità, se non l'impossibilità, di una resa in altre lingue dell'impianto cinese delle rime. Non avendo trovato ancora una soluzione soddisfacente alla problematica, in questo caso, purtroppo, siamo costretti ad accantonarla.

La traduzione del titolo è il primo dei nostri *translation shifts*.

Almberg motiva la sua scelta di "sallow" al posto di "yellow" ma, al tempo stesso, sembra voler far intendere con quel *on second thought* in nota che "yellow" non sia da escludere totalmente dalle sue scelte.

Nella nostra traduzione, preferiamo "giallo" per via dell'insistenza da parte della poetessa sulla parola. Essa si trova, oltre che nel titolo, nel I verso, una prima volta nella composizione della parola *huanghun*/alba e, una seconda volta, come aggettivo. Quindi, ritorna nel III verso in funzione ulteriormente modificata in senso verbale.

I significati attribuiti a *huang* nei dizionari cinesi muovono dal colore dell'oro, al colore delle copertine dei libri pornografici o proibiti, a ciò che si riferisce al Fiume Giallo, a cose che falliscono o a progetti che non si realizzano.³⁵

Nel caso poi di *huanghun*, si intende quel momento del giorno in cui il cielo è appena diventato nero, scuro. Ma *hun* indica anche uno stato d'animo poco chiaro, uno stato di coscienza confuso.

La virgola rovesciata che troviamo nel I verso costituisce il secondo *shift*: risolta nella traduzione A con la congiunzione "e", la rendiamo nella traduzione B con una virgola, cercando di mettere in risalto la funzione che la virgola rovesciata svolge in cinese nell'indicare gli elementi di un elenco.

Ancora nel I verso troviamo lo *shift* da "sand" nella traduzione A a "polvere" nella traduzione B.

La scelta, in traduzione B, di rendere con frasi principali invece che con subordinate, come in A, la traduzione dei verbi *jueqi*, nel II verso, e *yongqi* nel V verso rappresenta un nuovo *shift*. In questo caso, inoltre, in particolare, abbiamo pensato di ripetere "portare a" in modo da rendere la ripetizione di *qi*.

Inoltre, nel V verso osserviamo un nuovo *shift* da "phantasy" in A a "illusioni" in B.

L'esplicitazione nell'VIII verso della traduzione A del pronome "I" costituisce l'ultimo *shift* considerato. Nella traduzione B abbiamo optato, in proposito, per la conservazione della costruzione impersonale.

Abbiamo presentato i *translation shifts* tra le due traduzioni A e B avendo anche preso in considerazione un altro degli aspetti presentati da Bruno la quale scrive:

³⁵ V., per es., *Xinhua Zidian*, 1976, p. 175.

It is not my intention to assess these translations on their degree of correctness, since I take it as axiomatic that they both are equivalents of the Chinese poem. I want to examine different ways of looking at the text. I want to make textual difference tangible.³⁶

E poi specifica in nota:

I am aware that equivalence is a problematic concept in translation theory, and that it has been considered unsuitable as an analytical tool. Granted, in this context, valid profiles could have provided a less controversial and perhaps even more appropriate substitute. Nevertheless, I have opted for the use of this term in the hope that the apparent contradiction of considering two different texts as both equivalent of a third text can explicate the unique relationship that exists between translation and original. As formalized in the chiasmus, it is the very exclusive relationship established by translation that makes B an equivalent of A, by way of becoming B1 and A1 (or B2 and A2, or Bn and An). The theoretical grounding of this notion of equivalence derives from Gideon Toury's claim that recognizing a text as a translation means that equivalence is simultaneously posited (1980 and 1995).³⁷

Rimane, a questo punto, da definire in quale modo l'analisi degli *shift* effettuata ci conduca alla ricomposizione del chiasmo.

Attraverso il commento alla traduzione A, si perviene a una consapevolezza della classicità formale della poesia *Huang* che, tuttavia, nell'uso della rima presenta anche degli elementi innovativi. Dal punto di vista contenutistico, la traduzione A sottolinea l'oscurità, l'irrealtà, l'isolamento ma anche la contrapposizione tra passato e presente, memoria e contemporaneità, offuscamento e chiarezza mettendo, però, in rilievo la lucidità del poeta rispetto a questa contrapposizione.

Può la traduzione B innestarsi in tale impianto? E se sì, in che modo? Se ne differenzia?

Ecco, allora, che il commento alla traduzione B potrà rispondere a questi quesiti.

La struttura del componimento appare come formalmente classica basata come è su quartine e rime, tuttavia alcuni elementi tendono a scuotere tale classicismo. Troviamo, infatti, un enjambment che interessa il II e il III verso e un enjambment, praticamente parallelo nel primo dei due versi, che interessa il V e il VI verso. Quest'ultimo enjambment, strutturalmente avanzato di una posizione (al V e VI verso invece che al VI e VII come ci si potrebbe aspettare), dopo il I verso che fa da introduzione, porta all'attenzione, sottolineandolo in posizione appunto avanzata, il tema contenuto nell'enjambment.

Il verso introduttivo mette in rilievo il carattere *huang*. Questo, nella sua

³⁶ Bruno, 2006, p. 223.

³⁷ *Ivi*, nota 2.

accezione di “giallo”, si riferisce, come si è visto, anche al Fiume Giallo ovvero alla culla della civiltà cinese e, quindi, sicuramente “localizza” il componimento, la struttura “classica” del quale ben si accorda con la classicità del tema. Alla definizione del tema ci conducono alcune parole chiave: la polvere reiterata, inoltre, dalle ceneri, i ricordi, l’ombra (oppure *on second thought* le ombre), le illusioni, lo specchio. Ritroviamo in queste parole elementi del pensiero buddhista sull’illusorietà dell’esperienza umana alla luce di quel processo di reincarnazione che, solo attraverso l’esperienza di molte vite, conduce all’annullamento pacificatore del Nirvana. Poiché illusoria è tale esperienza, anche a voler portare alla luce dei ricordi, questi non potranno che essere ingialliti e quand’anche si porti a galla il mare questo non potrà che essere specchio, quindi proiezione di immagini vane, poiché è dal cuore delle illusioni che viene ripescato. Ecco così che a sospirare sono “ombre” solamente, o anche una sola ombra, riflesso del poeta.

Queste riflessioni prendono forma in quell’ora obnubilante definita dall’alba quando la notte, l’oscurità, non è ancora passata e il giorno, la luce, non ha ancora preso il sopravvento.

Consapevoli di ciò non vi è, allora, altra possibilità che ascoltare con attenzione quella solitudine che è sì del poeta ma anche di tutti noi al di là dei pronomi personali. Ma è proprio questa consapevolezza che fa sì che la classicità dell’impianto formale di *Huang* sia scossa sia dalle rime sia dall’enjambment a testimonianza di una sensibilità ormai moderna.

Solamente la natura, con le sue chiare onde trasparenti, conserva l’impassibilità dell’ineluttabilità.

Desideriamo riportare parte delle conclusioni di Bruno:

The chiasmus formula, together with the comparative triangulation method derived from it, constitutes a departure from previous dichotomous views of translation. I have tried to separate out some elements from the language structure of the source text and its translations. One of the more thought-provoking ways of doing this is by considering different ways in which these texts might have been written. Therefore, I compare the source text with two translations.

This analytical work on translations is oriented by shifts, by points or passages that are in some sense forced, that indicate a difficulty of expression, an ambiguity in interpretation. These points – whether they are constituted by words, turns of phrase, or more elaborate formulations – refer to “knots” in the source text that stand out as clusters of textual energy. My second task, then, is to understand the effectiveness of these texts, both at the level of their component parts and as a whole. The elements of the text that I separated out through the location of shifts provide raw material for a description of certain textual devices. Considering translation shifts as the crystallization of textual knots, one can once again speculate on such crystallization, elaborating he/his own interpretation: one can work with these shifts, act upon them, create with them the personal reading that is to be.

Thus the final task involves using information gathered during the first

two stages to propose topics for further research, and to comment on quite specific aspects of the text, which also have wider implications. To know the manner in which systems of signification have been selected and arranged in translation re-activates the system of signification of the source text.

From the analysis of the translations, and from the particular aspects of the source texts that have been isolated, one can gradually build up a picture of one's own reading. Such an act of literary criticism is therefore based on the plurality of the translation intertexts. It is one way to respond to the activity of the text.³⁸

Tutto ciò ci fa pensare che, in particolare, rispetto alla cultura cinese, sia possibile oltre che auspicabile, operare in forme coese offrendo tutti e di volta in volta contributi verso ulteriori livelli di conoscenza. In conclusione, le parole di Bruno:

In this way translation re-activates specific knots of the source text, illustrating how the source text has worked with or against the prejudices of its own cultural and linguistic context. The relationship between a literary text and its translation leads me to the conclusion that, reflecting on the possibilities opened in our aesthetic horizon by the encounter with another aesthetic horizon, we can recognise that aesthetic world as an integral part of a shared aesthetic heritage.³⁹

Infine, al nostro decano, al prof. Adolfo Tamburello, un piccolo omaggio con le traduzioni A, in inglese di Almberg, e B, nostre in italiano, di alcune poesie della poetessa Chen Jingrong:

十月

纸窗外风竹切切:

“峨眉, 峨眉,
古幽灵之穴。”

是谁, 在竹筏上

抚着横笛,

吹山头白雪如皓月? (1935)⁴⁰

October

Outside the paper window, winds sigh in the bamboos:

“Emei, Emei,

Tomb of ancient phantoms!”

³⁸ *Ivi*, pp. 231-232.

³⁹ *Ivi*, p. 233.

⁴⁰ Chen, 1983, p. 3.

Who is it on the bamboo raft
Fondling the flute
And blowing up the mountain snow like white moonlight?⁴¹

Ottobre
Fuori dalla finestra di carta vento tagliente tra il bambù:
"Emei, Emei,⁴²
tomba di antichi fantasmi."
Chi, sulle creste ondegianti del bambù,
suonando un flauto traverso,
soffia sulle vette neve bianca come splendente luna?

车上

望不见路;三两粒灯火,
一片昏暗,一片风.

想一座密林,一个古山洞,
枕着衰草长睡一千年.

红色的墙,灰色的墙,
拉长, 拉长--
树影绘上淡漠的记忆.

没有灯火照出
迷失的足迹;
一片昏暗,一片风. (1935)⁴³

On the train
Invisible is the road: two or three dots of lamplight,
A stretch of dimness, a wisp of wind.
I wish for a thick wood and an ancient cave.
My head resting on withered grass, I would sleep a thousand years.
Red walls, grey walls,
Stretching, stretching –
The shadows of the trees are painted with faint memories.
No lamp illuminates
The lost steps.
A stretch of dimness, a wisp of wind.⁴⁴

⁴¹ Almberg, 1988, p. 32.

⁴² Montagna del Sichuan considerata sacra dai buddhisti.

⁴³ Chen, 1983, p. 5.

⁴⁴ Almberg, 1988, p. 37.

In treno⁴⁵

non distinguere la via; due o tre granuli di luce,
una distesa di oscurità, vento.
Pensare a un bosco fitto, un'antica grotta di montagna,
il capo poggiato su erba appassita dormire mille anni.
La porta rossa e quella grigia,
tirare, tirare...
sulle ombre degli alberi dipingere deboli ricordi.
Non vi è luce che illumini
orme ormai perse;
una distesa di oscurità, vento.

夜客

炉火沉灭在残灰里,
是谁的手指敲落冷梦?
小门上还剩有一声剥啄.

听表声的答,暂作火车吧,
我枕下有长长的旅程
长长的孤独.

请进来,深夜的幽客,
你也许是一只猫,一个甲虫,
每夜来叩我寂寞的门.

全没有了:门上的剥啄,
屋上的风.我爱这梦中的山水;
谁呵,又在我梦里轻敲..... (1935)⁴⁶

Night Visitor

In the last ashes the fire goes out.
Whose fingers have knocked down my cold dream?
On the little door is left a soft pecking.
I hear the tick-tock of the clock - Let it be the train.
Under my pillow is a long journey,
A long solitude.
Come in, visitor hiding in the night.
Are you a cat, or a beetle perhaps,
Coming nightly to knock on my lonesome door?

⁴⁵ Il titolo in cinese, *Che shang*, è molto più generico e non ci sono elementi nel testo che facciano pensare necessariamente a un treno. Abbiamo optato per questa accezione poiché il treno è immagine ricorrente nella poesia di Chen Jingrong.

⁴⁶ Chen, 1983, p. 4

All is gone: the pecking on the door,
The winds on the roof. I love my dream-landscapes.
Who is it again knocking in my dreams?⁴⁷

Ospite notturno

fiamme si estinguono tra le ultime ceneri,
le dita di chi calano bussando a freddi sogni?
Sulla piccola porta risuona ancora il picchietto.
Ascoltare la risposta del suono dell'orologio, che sia per un momento treno,
sotto il mio cuscino vi è un lunghissimo percorso
una lunghissima solitudine.
Entra pure, quieto ospite della notte profonda,
forse sei un gatto, uno scarafaggio,
ogni notte vieni a bussare alla mia porta solitaria.
Non c'è più nulla: il picchietto sulla porta,
il vento sulla stanza. Amo il paesaggio di questo sogno; chi, chi... di nuovo,
nel mio sogno un bussare lieve...

横过夜

夜草战栗,
夜风荡漾,
白的月光
在睡去的眼上.

什么忆想
滞涩着你的呼息?
哪一种芳香
扰乱你梦的足迹?

倦飞的鸟啊,
倦鸣的鸟啊,
池水, 倦于安卧的
你的幽咽

一些冰, 一些冰,
下落的阴暗的云;
但你有一个环吗,
一个环, 满缀着流星?

苍白的手
苍白的心--

⁴⁷ Almberg, 1988, p. 36.

月影横过
睡去的眼睛,
横过夜
与夜的寂静. (1942)⁴⁸

Passing over the night
The night grass trembles,
The night winds waft,
And on slumbering eyelids
White moonlight falls.
What memories
Check your breaths?
Which fragrance
Disturbs your footsteps in dreams?
Birds tired of flying,
Birds tired of warbling,
Water in the pond, your secret sobbing
Tired of resting...
Some ice, some ice,
Dark clouds falling;
Have you a ring,
A ring richly decked with falling stars?
Pale hands,
Pale hearts –
The moon's shadow passes over
Slumbering eyes
Over the night
And the stillness of night.⁴⁹

Attraverso la notte
L'erba notturna trema,
il vento notturno si increspa,
un bianco chiaro di luna
su occhi addormentati.
Quali reminiscenze
ristagnano oscure nel tuo respiro?
Che genere di aroma
crea scompiglio tra le orme del tuo sogno?
Oh, uccello stanco di volare,
oh, uccello stanco di cantare,
acqua di stagno, il tuo piagnucolio
stanco di tranquillo riposo

⁴⁸ Chen, 1983, pp. 28-29.

⁴⁹ Almberg, 1988, p. 53.

un po' di ghiaccio, un po' di ghiaccio
 nuvole oscure che cadono;
 ma tu hai un anello,
 un anello punteggiato di stelle cadenti?
 Mano pallida
 cuore pallido...
 il riflesso della luna attraverso
 occhi addormentati
 attraverso la notte
 e la quiete della notte.

沉思者

将平静的水面
 不断地激起波纹,
 你, 时间流中
 勇敢的划手.

你寻觅哪一只白鸟--
 哪一只, 当它们飞翔而过?
 又好像你在辨认自己的影子
 从那多态的水中.

遥远的青山, 碧树,
 古老的, 飘摇的风雨.....

空气因你的沉默
 而蔚蓝;
 你是迅疾的星云环,
 掠过层层思想的云雾. (1944)⁵⁰

The Meditator
 Hitting the quiet water surface,
 Making incessant ripples,
 You, daring rower,
 Brave the stream of time.
 Which white bird are you seeking -
 Which one, when they fly past?
 Perhaps you discern your own image
 On that water of many faces.
 The distant indigo hills and green trees,
 The ancient winds and rain dancing...
 Your silence has turned the air

⁵⁰ Chen, 2000, p. 17.

Azure blue.
You are the swift nebula
Speeding past cloud after cloud of thought.⁵¹

Immerso nei propri pensieri
facendo incresparsi senza sosta
la superficie calma dell'acqua,
tu, rematore coraggioso,
in mezzo allo scorrere del tempo.
Quale uccello bianco cerchi...
quale, mentre passano librandosi in volo?
Sembra pure che tu stia identificando la tua immagine
in quell'acqua multiforme.
Verdi colline lontane, alberi verde giada,
antichi, fluttuanti venti e piogge...
Per via del tuo silenzio, l'aria
è azzurra;
sei un veloce cerchio nebuloso,
percorri strato su strato le nuvole e le nebbie del pensiero.

致白丁香

一夜风雨摇落了无数
白丁香,你白色的珍珠!
春天看着你萌芽,生叶,
终于盼来了一片莹白
把沁人的幽香向小径舒吐

再十分幼稚天真的时辰
我写过“我爱单色的和
寥落的生”;烟云一般
飘去了多难青春,
给留下一片寥落,一片清纯.

寥落与清纯像孪生姊妹;
白丁香,我独爱你明净的
莹白,有如闪光的思维.
别问从今后还会有什么
风雨雷电,和无情的秋冬
带着凋零在后面紧追——
到来年啊,依旧有东风
还给你绿叶,还给你飞燕;

⁵¹ Almberg, 1988, p. 63.

凡是时间从你所夺去的,
另一个春天全都要为你召回. (1979)⁵²

To the white lilac
Overnight the wind and rain have shaken down
Countless blossoms, those white pearls of yours!
All spring I had watched you sprout and grow leaves
Until the awaited patch of shimmering white arrived
To breathe on the path a quiet scent that pierced the heart.
In a moment of naïveté
I once wrote: "I love to live in monochrome
And spartan solitude". Like wisps of mist
My miserable youth has flown away,
leaving a stretch of solitude and purity.
Solitude and purity are like twin sisters:
White lilac, I love, in particular, your clear
Shimmering white, like the radiance of thought.
Don't ask how many more
Rain-and thunderstorms, heartless autumns and withering winters
Will hurry from behind.
Next year the east wind shall come again
And return to you green leaves and flying swallows.
Whatever time has bereft you of
Another spring shall call back for you.⁵³

Al bianco lillà
Vento e pioggia di una notte han scosso giù innumerevoli
lillà come te bianchi come perle!
In primavera ti guardavo germogliare, metter su le foglie,
infine son spuntati gli attesi petali dal biancore latteo
a diffondere per i vicoli una rinfrescante delicata fragranza
in un momento di ingenua innocenza
ho scritto "Amo una vita monocromatica e
solitaria"; nuvole fumose han sempre
portato via fluttuando primavere molto difficili,
lasciando una distesa di solitudine e purezza.
Solitudine e purezza sono come sorelle gemelle;
bianco lillà, io amo solamente il tuo biancore latteo
luminoso come pensiero risplendente.
Non chiedere da oggi in poi quanti altri
venti e piogge, tuoni e fulmini, autunni e inverni senza cuore
recando avvizzimento ci inseguiranno da vicino...

⁵² Chen, 2000, pp. 109-110.

⁵³ Almberg, 1988, p. 182.

l'anno prossimo, come in passato vi sarà il vento dell'est
che di nuovo ci darà delle foglie verdi, di nuovo ci darà voli di rondini;
qualsiasi cosa il tempo ti abbia portato via,
sarà richiamata a te da un'altra primavera.

雪后

傍晚

一片灰蒙蒙雪意
灼热的心将它烤炙
然后凝冷
深夜飘起了鹅毛雪

长期被污染的都市早晨
饱含着久违的清新

久违的雪
可能是春神的前驱
轮轴下会不会辗碎
一冬来积下的
病菌和灰尘

这--谁又说得准
你, 调皮的第三代
难怪总笑我
老去还天真 (1985)⁵⁴

After snow
At dusk
The burning heart scorches
Then a grey haze feel of snow
Cools and sets
Deep in the night feathery snowflakes fly
The long-polluted city morning
Is now pregnant with a long-absent freshness
The long-absent snow
May be the harbinger of spring
Can a winter's accumulated
Germs and dust
Be crushed under the wheels
Well - who can be sure
No wonder, you, the third generation
Always laugh at me

⁵⁴ Chen, 2000, p. 223.

For being naive in my old age.⁵⁵

Dopo la neve
Verso sera
un senso oscuro di neve
un cuore ardente lo brucia
essendosi coagulatosi nel freddo
la notte profonda emette fluttuanti fiocchi di neve
mattini di città a lungo inquisite
pregnanti di una freschezza da tempo non incontrata
una neve da tempo non incontrata
è forse un anticipo dello spirito di primavera
se sia possibile distruggere sotto l'asse della ruota
germi e polvere
accumulati in un inverno
questo... chi può dirlo per certo
tu, birbante terza generazione
si capisce che ti prendi sempre gioco di me
che in vecchiaia divento ingenua.

BIBLIOGRAFIA

- ALMBERG Shiu-Pang E., *The Poetry of Chen Jingrong, a Modern Chinese Woman Poet* (*Skrifter utgiva av Föreningen för Orientaliska Studier*, 21), Stockholm, 1988
- BACHMANN-MEDICK Doris, "Meanings of Translation in Cultural Anthropology", in T. Hermans, (a cura di), *Translating Others*, Manchester, St. Jerome Publishing, UK & Kinderhook, USA, 2006
- BRUNO Cosima, "English-Chinese, Chinese-Chinese, On Reading Literature through Translation", in T. Hermans (a cura di), *Translating Others*, Manchester, St. Jerome Publishing, UK & Kinderhook, USA, 2006
- CHEN Jingrong, *Chen Jingrong xuanji* [Opere scelte di Chen Jingrong], Chengdu, Sichuan Renmin Chubanshe, 1983
- CHEN Jingrong, *Xinxian de jike* [Nuova fame, nuova sete], Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 2000
- HERMANS Theo (a cura di), *Translating Others*, voll. 1-2, Manchester, St. Jerome Publishing, UK & Kinderhook, USA, 2006
- KATAN David, *Translating Cultures, An Introduction for translators, Interpreters and mediators*, Manchester, St. Jerome Publishing, UK & Northhampton (Mass.), 2004
- TYMOCZKO Maria, "Reconceptualizing Western Translation Theory, Integrating Non-Western Thought about Translation", in T. Hermans (a cura di), *Translating Others*, Manchester, St. Jerome Publishing, UK & Kinderhook, USA, 2006
- Xinhua Zidian*, Beijing, Nanwu yinshuguan, 1976

⁵⁵ Almborg, 1988, p. 271.

**PRIME INDAGINI SUI TERMINI UTILIZZATI
IN RIFERIMENTO A GIAPPONE E GIAPPONESE
IN ALCUNI TESTI SWAHILI**

Maddalena Toscano

Le principali grammatiche di riferimento swahili¹ segnalano l'uso di una base nominale con prefissi delle classi 1/2, 7 e 9 o 11 – per indicare rispettivamente i parlanti, la lingua e il paese – nonché l'uso del sintagma con il modificatore in classe 7 per indicare l'aggettivo riferito al paese. Vedremo come nel caso in esame compaia – oltre ai casi previsti – anche una forma in classe 6 nonché un sintagma con modificatore anche in classi 1/2 e 9.

Il swahili è una lingua bantu con circa 50 milioni di parlanti e con il doppio status di lingua ufficiale e/o lingua di grande comunicazione in diversi stati dell'Africa orientale. Oltre ad una notevole e tuttora viva tradizione di produzione letteraria orale e scritta, sta conoscendo attualmente diffusione d'uso anche in ambiti non letterari e tramite canali non tradizionali, con la produzione di testi non solo di argomento umanistico, e una ulteriore diffusione attraverso strumenti informatici specifici per la lingua. L'uso sempre più diffuso e in campi sempre più specialistici della lingua swahili richiede la continua coniazione di nuovi termini, volti a tradurre concetti non sempre già completamente assimilati dai parlanti.² Ciò avviene sia attraverso il recupero di termini già esistenti che tramite la creazione di nuovi termini o il prestito da altre lingue. In Tanzania la gestione e il controllo di questi processi sono in genere affidati a due istituzioni ufficiali: il BAKITA³ e il TUKI.⁴

Tra i termini di recente conio vi sono quelli indicanti nazionalità e paesi o di nuova formazione o che tradizionalmente non erano in contatto, per motivi storici o geografici, con la società swahili. La prassi di formazione di questa tipologia di termini è per il swahili generalmente riconosciuta ed accettata. Per formare i termini indicanti la nazione/nazionalità e i corrispondenti aggettivi, il swahili aggiunge ad una base nominale dei prefissi, detti classificatori nominali e aggettivali; tra questi, i prefissi di classe 11 **u-**, di classe 1/2 **m-**, **mw-/wa-**, di classe 7 **ki-** (rispettivamente usati in genere

¹ Ashton, 1956, p. 165. Bertoncini, 1987, pp. 4 e 249.

² Harries, 1966.

³ Il B.A.K.I.T.A. (Baraza ya Kiswahili la Taifa – Consiglio nazionale del swahili) fu istituito nel 1967 con il compito di promuovere, cooperare e monitorare l'uso e la diffusione della lingua swahili.

⁴ Il T.U.K.I. (Taasisi ya Uchunguzi wa Kiswahili – Dipartimento di ricerca del swahili) fu fondato nel 1930 ed ha l'obiettivo di promuovere e condurre ricerche nell'ambito della lingua swahili, in area linguistica, letteraria e terminologica.

per nomi indicanti oggetti astratti, esseri animati, oggetti inanimati, diminutivi, modalità). Nel caso di basi indicanti paesi/nazionalità, il prefisso nominale di classe 11 **u-** può essere utilizzato per indicare il paese dove la lingua è parlata; il prefisso di classe 1 **m-** o **mw-** indica invece il parlante; il prefisso di classe 2 **wa-** indica il plurale, ossia i parlanti; il prefisso di classe 7 **ki-** è usato per indicare la lingua o l'aggettivo.

I nomi di paesi hanno difatti spesso il prefisso nominale di classe 11 **u-** all'inizio (es.: **Ubelgiji** Belgio, **Uchina** Cina, **Ugiriki** Grecia, **Ulaya** Europa, **Ureno** Portogallo, **Urusi** Russia); in altri casi invece la **u-** è omessa (es.: **Afrika ya Kusini** Sud Africa, **Bara Hindi India**, **Hispania** Spagna, **Marekani** USA, **Misri** Egitto, **Msumbiji** Mozambico).⁵ Nel sito che contiene nomi di paesi in swahili⁶ il Giappone è indicato come **Ujapani**. Il termine **Uafrika**⁷ invece sembra indicare più la *africanità* che non *Africa*. Non sempre difatti viene usato il prefisso **u-**, come per esempio nel caso di **Marekani**, per indicare gli USA e **Umarekani**, per indicare la *americanità*, ossia per indicare l'essenza piuttosto che la nazionalità.

Così **Uingereza** indica l'Inghilterra, **Uswahili** o **Uswahilini** indica l'area dell'Africa orientale dove il swahili è parlato, mentre **Mwingereza/Waingereza** e **Mswahili/Waswahili** indicano rispettivamente il/i parlanti inglesi e swahili. Qui di seguito vi sono altri esempi di termini (basi e forme) indicanti nazionalità e i rispettivi aggettivi:

-faransa: Kifaransa lingua francese;

Ufaransa Francia;

Mfaransa/Wafaransa persona/e parlante/i francese

-jerumani: Kijerumani lingua tedesca;

Ujerumani Germania;

Mjerumani/Wajerumani persona/e parlante/i tedesco

Il prefisso nominale di classe 7 **ki-** è in genere usato per indicare la lingua: così **kiswahili** è la lingua swahili, **kiingereza** è la lingua inglese. Questa forma in **ki-** è anche usata nel sintagma con la **-a** di specificazione (**-a ki-N**) riferito a nomi di varie classi, dove l'accordo dei termini avviene tramite il classificatore nominale e il concorde pronominale prefisso alla base **-a**. Benché questa struttura è prevalentemente usata per la costruzione di specificazione (**kitabu cha mwalimu** il libro dell'insegnante; **vitabu vya walimu** i libri degli insegnanti), quando il secondo termine indica una lingua

⁵ Swahili Class / Darasa Kiswahili, <http://home.unilang.org/>.

⁶ #Nchi za dunia katika lugha (40) arubaini - Swahili version of "The Countries of the World in 40 Languages", <http://medlem.spray.se/celvin/kiswahili.html>.

⁷ Na hakuna itikadi nyingine zaidi ya itikadi ya **UAFRIKA** (PanAfricanism) ambayo itamkomboa kijana wa **Kiafrika**, in Mwandani, SIKU YA AFRIKA - 25/05/05, <http://mwandani.blogspot.com/2005/05/siku-ya-afrika-250505.html>.

questo viene tradotto in italiano come aggettivo. Vedi per es. i sintagmi **kitabu cha kiswahili** *libro swahili*, **vitabu vya kiingereza** *libri inglesi*, dove i termini **-a kiswahili**, **-a kiingereza** hanno in italiano funzione di aggettivo.

L'uso delle maiuscole non è ancora ben definito e si trovano diverse varianti. La maiuscola a volte è usata per l'inizio della base nominale: **kiingereza**, **uSwahili**, **mFaransa** (anche se è alquanto inusuale in swahili inserire una maiuscola dopo l'iniziale). Spesso si usa la maiuscola per l'iniziale della parola, anche se questo vuol dire capitalizzare il prefisso e non il nome stesso: **Kiingereza**, **Uswahili**, **Mfaransa**. Alcuni preferiscono, per motivi stilistici, capitalizzare sia il prefisso che il nome: **KiSwahili** e **WaSwahili**, anche se questa formula non è usata spesso per gli altri termini, ossia non è usata, per esempio per ***Kiingereza** o ***KiFaransa**.⁸

Il primo passo dell'indagine è stato l'individuazione dei termini swahili utilizzati per indicare *Giappone* e il corrispondente aggettivo *giapponese*, con le rispettive varianti. Considerando che il swahili ha sillabe aperte e ipotizzando che l'introduzione di questi termini nel swahili è probabilmente avvenuta attraverso l'inglese,⁹ la possibile base nominale è ***japan/*japani**, da cui derivano sia le forme nominali che aggettivali. Considerando inoltre che la struttura di un nominale swahili prevede un morfema prefisso ad una base nominale, sono state dapprima ipotizzate tutte le possibili forme nelle varie classi; successivamente sono state verificate, tramite una ricerca in testi scritti, quali di queste possibili forme siano effettivamente attestate nel corpus considerato.

Le forme nominali ipotizzabili (sia indipendenti che aggettivali) con base ***japan/*japani** sono dunque:

classe 1/2 **mjapani/wajapani**,
 classe 3/4 **mjapani/mijapani**,
 classe 5/6 **japani/majapani**,
 classe 7/8 **kijapani/vijapani**,
 classe 9/10 **japani/japani**,
 classe 11 **ujapani**.¹⁰

Per termini analoghi indicanti lingue/nazionalità le forme attestate sono, secondo quanto illustrato anche dagli esempi precedentemente riportati, la forma base (ossia senza prefisso) e le forme con prefisso **u-**, **-m/wa-**, **ki-**. Procedendo dunque attraverso

⁸ The Kamusi project – Questions, http://research.yale.edu/swahili/serve_pages/questions.php.

⁹ Dal giapponese *Nihon* o *Nippon*. Si ritiene che i termini usati in occidente siano derivati da un termine usato in un dialetto della Cina meridionale nel quale viene pronunciato /jāk-bŋg/ e giunto in occidente tramite il portoghese e/o l'olandese (conversazione personale con i prof. A. Tamburello e P. Carloti).

¹⁰ Sono state per brevità elencate solo le forme con base ***japani**, ma nella ricerca nel corpus sono state considerate anche le forme con base ***japan**. Non sono state ovviamente considerate le forme in classe 15, perché si riferiscono al verbo all'infinito, e le classi locative 16, 17, 18.

un controllo sia nei principali dizionari swahili che in corpora testuali, diversi per genere (letterario e non) e per tipo di supporto (cartaceo ed elettronico), vediamo quali forme, tra quelle possibili, risultano effettivamente attestate.

Il controllo nei principali dizionari cartacei swahili non ha prodotto risultati. Sono stati cercati sia lemmi con base **japan/japani** che lemmi con il prefisso nominale al singolare (**mjapani**, **kijapani**, **ujapani**). Ad eccezione di un dizionario francese¹¹ di recentissima pubblicazione che registra il lemma **Japani** (classe 9/10), nessuno dei termini considerati risulta negli altri dizionari cartacei bilingue e monolingua consultati.¹² Questo indica che il termine è di conio recente ed anche di uso non molto frequente. Un controllo nel dizionario elettronico on-line KAMUSI¹³ ha dato invece buoni risultati. Da una ricerca con stringa ***japan*** nel *Kamusi on-line Swahili-English* risultano i termini **Ujapani**, con le varianti **Ujampani/Jampani** (per i quali però non si hanno attestazioni nei testi analizzati) e i termini **mjapani**, **wajapani**, **kijapani**, presentati in 5 voci come riportate qui di seguito:

Kijapani {English: in the Japanese manner} [derived: *English* Japan] adverb

-a Kijapani {English: Japanese} [derived: *English* Japan] adjective

Mjapani (or Mjampani), pl. **Wajapani** (or Wajampani) {English: Japanese person, pl. Japanese people} [derived: *English* Japan] noun 1

Kijapani {English: Japanese} [derived: *English* Japan] noun 7

Swahili Example: Baada ya kuishi miaka miwili mjini Tokyo, akasema Kijapani

English Example: After living two years in Tokyo, he spoke Japanese

Japani (or Ujapani) {English: Japan} [Terminology: geography] noun 9

L'indagine nei testi cartacei è stata fatta utilizzando un corpus di circa 55.000 forme per un totale di circa 600.000 occorrenze costituito da testi di letteratura contemporanea swahili pubblicati tra gli anni '50 e gli anni '90¹⁴ ad opera di autori sia zanzibariani sia dell'area continentale tanzana.

Al fine di ampliare l'indagine anche a testi non letterari è stata fatta una ricerca nei testi di alcuni dei maggiori siti swahili localizzati principalmente in Africa Orientale; alcuni testi provengono invece da siti localizzati in Cina e in Giappone.¹⁵ Non è stato facile definire e delimitare l'estensione e la composizione del corpus dei testi trovati in rete (3000 forme per un totale di 7000 occorrenze). A parte casi in cui il testo era chiaramente identificabile (articoli di giornali, pagine singole, brevi didascalie) vi sono stati casi in cui l'estensione del testo non era altrettanto definibile (una nota a fondo

¹¹ Merten, 2006.

¹² Vedi elenco in **Bibliografia**.

¹³ Kamusi - The Internet Living Swahili Dictionary, <http://www.yale.edu/swahili>.

¹⁴ L'elenco è visibile all'indirizzo http://www.iuo.it/diprapa/swahili/leksikoloja/elenco_testi-Swahili.htm.

¹⁵ Vedi l'elenco riportato in **Siti Consultati**.

pagina in un articolo, brani di conversazioni in siti blog e forum); in ogni caso si è trattato di testi comunque brevi, rispetto al corpus letterario. In ogni caso le scelte relative alla delimitazione dei testi per il corpus in rete non hanno comunque influenza sui risultati in quanto gli elementi statistici e quantitativi non sono determinanti ai fini di questa indagine. Diversa è invece la questione relativa alla madre lingua dell'autore del testo. Mentre per i testi letterari l'autore è noto, non sempre è possibile individuare l'autore di un testo in rete. Tranne alcuni casi, come per esempio il sito del parlamento swahili, non è quindi sempre possibile sapere se i testi swahili reperiti in rete sono opera di autori madrelingua.

Due sono i software utilizzati per la ricerca delle forme e dei rispettivi contesti. Per la ricerca sul corpus letterario è stato utilizzato il programma Concordance,¹⁶ che produce liste alfabetiche e di frequenza delle forme contenute nei testi in analisi. Il programma consente anche l'ordinamento dei contesti in base alle forme immediatamente contigue alle forme in analisi permettendo così di rilevare pattern ricorrenti. Per la ricerca delle forme e dei contesti in rete sono stati utilizzati i motori di ricerca Google e Altavista. Per affinare il reperimento dei contesti è stato inoltre utilizzato il KWICfinder,¹⁷ un programma che produce direttamente i contesti della parola cercata, con indicazione ovviamente della fonte.

Per rilevare le occorrenze nel corpus letterario viene formulata una ricerca utilizzando non una sequenza predefinita di caratteri ma una stringa di caratteri delimitata da caratteri jolly. Ciò consente di trovare le eventuali forme anche non contigue nell'ordinamento alfabetico delle forme. La stringa di caratteri inizialmente utilizzata per la ricerca nei testi è ***japan***, che ha prodotto i maggiori risultati. In seguito al rilevamento in uno dei testi di una forma con base **-japon** è stata condotta una ricerca anche con la stringa ***japon***. Per la ricerca nei testi in rete sono state invece definite e cercate sequenze precise di caratteri perché nessuno dei software utilizzati consente una ricerca efficiente con i caratteri jolly.

Le forme trovate in risposta ai due tipi di ricerca e alle due stringhe ***japan*** e ***japon*** sono, in ordine alfabetico: **japan** (1; 11), **japani** (4; 28), **japon** (2), **japoni** (2), **kijapani** (4, 44), **kijapan** (6), **kijapanisi** (1), **kijaponi** (1), **majapani** (2), **mjapani** (1, 11), **ujapani** (2), **wajapani** (20), **wajapan** (1) **wajapon** (1).¹⁸ La ricerca con stringa ***jampan*** sia nel corpus letterario che in rete non ha prodotto risultati.

Per quanto riguarda gli adattamenti del termine, possiamo osservare che c'è il caso di prestito diretto – dall'inglese e forse anche dal giapponese – senza adattamenti

¹⁶ Concordance, text analysis software for making concordances and Web Concordances, by R. J. C. Watt, <http://www.concordancesoftware.co.uk/>.

¹⁷ KWICfinder, Key Word in Context Research Tool for the Web, by William H. Fletcher, <http://miniapolis.com/KWiCFinder/KWiCFinderHome.html>.

¹⁸ I numeri tra parentesi indicano le occorrenze; in corsivo quelle del corpo letterario, normali quelle del corpus in rete.

fonetici (**japan, japon**) e con adattamenti fonetici (**japani, japoni**); ovviamente vi sono anche i casi di adattamenti che inglobano elementi morfologici. Qui di seguito sono riportati le forme attestate, sia nel corpus letterario che in rete, con i rispettivi contesti.¹⁹

JAPAN *Giappone; giapponese*

Il termine **Japan**, importato dall'inglese senza adattamenti, è stato inizialmente cercato solo nel corpus letterario in quanto la ricerca in rete avrebbe prodotto troppi risultati non pertinenti perché il termine è usato anche in lingue diverse dal swahili. Le occorrenze citate qui di seguito nei testi in rete sono state rilevate da testi reperiti in rete come risultato della ricerca di forme adattate e coniugate. Il termine compare isolato, col significato di *Giappone*; in tre occorrenze compare nel sintagma nominale (**N ya Japan**), col significato di *giapponese*, riferito a nomi indicanti sia essere animati che inanimati.

Japan ni nchi ya visiwa katika Pasifiki mbele ya mwambao wa mashariki ya Asia
Il Giappone è un paese di isole nel Pacifico davanti all'area costiera orientale dell'Asia
 Kuna watanzania wengi waliosoma China, **Japan**, Urusi, Ufaransa na nchi zingine
 waulize juhudi za nchi hizo katika kutumia lugha yao katika mashule
Ci sono molti tanzani che studiano in Cina, Giappone, Russia, Francia e altri paesi che
chiedono il permesso di questi paesi per usare la loro lingua nelle scuole
 niko **japan** saa hizi. lakini nitaenda kenya mwaka ujao. **japan** kuko na baridi sana.
 sono in *Giappone* ora. Ma andrò in Kenya l'anno prossimo. Qui in *Giappone* fa molto
 freddo

N -a Japan – *giapponese* (classe 9)

Iko **mali ya Japan**, napata mali ya siri. [Utengano]
C'è denaro giapponese, ho avuto denaro segreto
 MKUU wa Wilaya (DC) ya Bahi, Zainab Kwikwega, amemuamuru **raia wa Japan**,
 Takashi Hara kuondoka wilayani mwake
Il presidente della provincia di Bahi, Zainab Kwikwega, ha ordinato al cittadino
giapponese, Takashi Hara, di partire dalla sua provincia
 Baada ya kugundua taarifa za kuwapo kwa **raia huyo wa Japan** wilayani humo,
 Kwikwega alifanya ziara ya ghafla katika Kijiji cha Babayu
Dopo la scoperta della notizia di essere con questo cittadino giapponese in questa
provincia, Kwikwega fece un giro imprevisto nel villaggio di Babayu

¹⁹ I contesti provenienti dai testi letterari sono identificabili tramite le indicazioni riportate a fianco di ciascun contesto (Utengano, *Mzimu wa watu za kale*, *Twenzetu Ullaya*); gli altri contesti provengono da testi ricavati in rete dagli indirizzi elencati in **Siti Consultati**.

JAPANI

È usato sia isolato, col significato di *Giappone*, che in sintagma nominale (**N ya Japani**), col significato di *giapponese*, riferito a nomi di varie classi.

Mkulima, anachuwana na jembe, nguvu zake huishia wapi? Umerekani, Uingereza, au **Japani** au... wapi? Wao ndio wanaopanga bei za mazao yetu! [Utengano]

L'agricoltore, si confronta con la zappa, le sue forze dove finiscono? America, Inghilterra o Giappone o dove? Loro sono quelli che decidono il prezzo dei nostri prodotti!

Hivyo **Japani** huitwa pia "Nchi ya Macheo"

Così il Giappone è chiamato anche "paese del Sol Levante"

Hapa kwetu **Japani**

Qui da noi in Giappone

N-a Japani

Napenda kuwaeleza **maisha yetu ya hapa Japani**

Vorrei spiegarvi la nostra vita qui in Giappone

Nembo la **Kaisari wa Japani**

Panoplia (coat of arms) dell'imperatore del Giappone

Shirika la Japani la Ushirikiano Kimataifa (Japan International Cooperation - JICA)

Società giapponese di Cooperazione Internazionale

[...] Ahmed Ali, na shati lake la buluu lililoishia ndani ya suruali nyeupe, na **viatu vya Japani**, amekaa juu ya kiti... [Mzimu]

Ahmed Ali, e la sua camicia blu infilata in pantaloni bianchi, con le scarpe giapponesi, stava su una sedia...

katikati ya ukuta wa mezani iwapo **saa nyeusi ya Japani** [Mzimu]

al centro della parete c'era un orologio nero giapponese

Bwana Ali bin Bomani na kanzu yake ya doria yenye viraka vitatu, koti lake la kaki kuukuu na **kofia yake ya Japani**, aliondoka akaaga Waarabu wenziwe [Mzimu]

Bwana Ali bin Bomani con la sua divisa militare con tre galloni, il suo logoro cappotto kaki e il suo cappello (alla) giapponese, si alzò a salutare i suoi amici arabi

Kwa nini Mkorea ajifunze kiswahili? Kwa sababu hakina manufaa kwake, kadhalika **uchumi wa Japani** hautegemei kwa kiasi kikubwa uzalishaji wa Tz

Perché un coreano studierebbe il swahili? Perché non ci sono vantaggi per lui, come l'economia del Giappone non dipende in gran parte dalla produzione tanzana

JAPON

In una pagina di Wikipedia in swahili²⁰ si trova questa variante:

²⁰ Wikipedia, Vita Kuu ya Pili ya Dunia, http://sw.wikipedia.org/wiki/Vita_Kuu_ya_Pili_ya_Dunia.

Japon ilipotea sehemu kubwa sana ya meli zake za kivita na Jeshi la Marekani lilikaribia visiwa vya Japani
Il Giappone perse gran parte delle sue navi da guerra e l'esercito americano si avvicinò alle isole giapponesi

JAPONI

Un'ulteriore variante, proveniente sempre da un articolo di Wikipedia in swahili:²¹

Huko Asia Japani iliendelea kupigana na Waamerika walioweza kufikisha ndege zao zilizobeba mabomu hadi **Japoni** penyewe
Qui in Asia il Giappone continuò a combattere contro gli Americani che poterono far arrivare i loro aerei che portavano bombe fin proprio al Giappone

UJAPANI Giappone

Compare solo isolato, col significato di Giappone.

Hali Kompyuta na Internet zinaenea **Ujapani** [...] Katika **Ujapani** kuna kampuni nyingi za elektroniki na kompyuta
L'uso dei computer e di internet si diffonde in Giappone [...] In Giappone ci sono molte aziende di elettronica e di computer
 Hali ya hewa leo katika **Ujapani**
Le condizioni del tempo oggi in Giappone

Notare la differenza nelle due diciture seguenti:

Ubalози wa Tanzania katika Ujapani
Ambasciata della Tanzania in Giappone
Ubalози wa Kijapani
Ambasciata giapponese

MJAPANI Giapponese (riferito a persona)

È stata rilevata una sola occorrenza nel corpus letterario, dove è usato con il significato di *(persona) giapponese*; le altre occorrenze vengono da testi in rete. L'uso della maiuscola potrebbe essere un'influenza dell'inglese, che scrive in maiuscolo gli aggettivi di nazionalità.

Kwa heri kaka bwege, lofa, chizi. Nakutakia heri umwoe **Mjapani**. [Twenzetu Ulaya]
Ciao fratello ingenuo, povero e disperato. Ti auguro buona fortuna e che tu sposi una giapponese

²¹ Ibidem.

Le altre occorrenze vengono da testi on-line, con il significato di *persona giapponese*. Qui di seguito sono riportati alcuni dei contesti trovati:

Mbali na tuhuma hizo, **Mjapani huyo** pia anatuhumiwa kuchimba madini
A parte queste accuse, questo giapponese fu anche sospettato di scavare metalli
Kwikwega alimuamuru **Mjapani huyo** kusitisha shughuli zake
Kwikwega ordinò a questo giapponese di smettere le sue occupazioni
Baada ya kuitwa katika ofisi za Uhamiaji Mkoa wa Dodoma, **Mjapani huyo** alitoa vielelezo
Dopo esser stato chiamato nell'ufficio immigrazione del distretto di Dodoma, a questo giapponese fornì delle chiarificazioni
Naye Kaimu Ofisa Uhamiaji Mkoa wa Dodoma, Adelahard Yinza, alisema uchunguzi zaidi juu ya uwepo wa **Mjapani huyo** unaonyesha kuwa haruhusiwi kuishi sehemu nyingine zaidi ya Singida
E il vice direttore dell'Ufficio Immigrazione della Regione di Dodoma, A. Y., disse che ulteriori indagini sulla presenza di questo giapponese dimostrano che non gli è permesso di vivere in zone diverse da Singida
mimi ni **mjapani**. niko **japan** saa hizi
io sono giapponese. Sono in Giappone adesso
Mjapani, Kiswahili chako ni kizuri sana
Giapponese, il tuo swahili è molto buono
itamchukuwa miaka kumi **mjapani** kujifunza kiswahili ili aje kuwekeza nchini kwetu
ci vogliono dieci anni per il/un giapponese per imparare il swahili affinché venga a investire nel nostro paese
kwanini **mjapani** akiweke kiswahili kwenye mtaala wa shule zake?
Perché il/un giapponese dovrebbe mettere il swahili nel curriculum delle sue scuole?
Aidha tuwe masikini au la bado tutanunua **matrekta ya mjapani**, sisemi toyota landcruizer
E così poveri o no compreremo trattori giapponesi, per non dire toyota landcruiser

In qualche caso si potrebbe anche intendere (popolo) **giapponese**, inteso come *pars pro toto*:

Leo hii watanzania wengi tungependa tuzalishe magari ambayo **mjapani** anazalisha, kadhalika tungependa tujifunze **kijapani** zaidi kuliko **mjapani** anavyopenda kujifunza kiswahili. Kwa sababu **mjapani** ana amri ya soko
Oggigiorno molti tanzani amerebbero produrre le macchine che produce il/un giapponese, come amerebbe studiare la lingua giapponese più di quanto il/un giapponese ami studiare il swahili. Perché il (parlante) giapponese ha il controllo del mercato

WAJAPANI *Giapponesi* (riferito a persone)

È il plurale di **mjapani**, di uso più frequente rispetto al singolare. Compare sia isolato che, più spesso, con funzione di aggettivo; sono presenti diverse varianti di scrittura, ma sempre con la maiuscola.

karibu wote **wa vijana na watoto Wajapani** wamekuwa wanafundishwa kutumia kompyuta... Katika nyumbani **Wajapani** asilimia 35% au 40% kuna kompyuta...

Quasi tutti i giovani e i bambini giapponesi hanno imparato ad usare il computer...

Nelle case del 35% o 45% dei Giapponesi c'è un computer...

Vijana Wajapani wengine wengi walikuwa pia ni kimya tu. Wakenya wote walisema mengi. Kwa hivyo walionekana walifikiria kwamba sisi **vijana Wajapani** hatujui...

Molti altri giovani giapponesi stavano in silenzio. Tutti i kenyoti parlavano in molti. Perciò sembrava che pensassero che noi giovani giapponesi non sapevamo...

One day kulikuwa na **wajapani**, Mr. Takauchi na Mr. Kumamoto pale DSM. ... loh! chiku that joke is classic... poor **wajapani**. ...

Un giorno c'erano i giapponesi, Mr. Takauchi na Mr. Kumamoto lì a DSM. ... Toh! ...canarino questo scherzo è un classico ... poveri giapponesi ...

Wajapani walishambulia Marekani pamoja na makoloni ya Waingereza na ... Siku zilezile Warusi walianza kuwashambulia **wanajeshi Wajapani** huko Uchina. ...

I Giapponesi attaccarono gli Americani assieme alle colonie inglesi e ... Proprio in quei giorni i Russi cominciarono ad attaccare i soldati giapponesi in Cina ...

Wajapani wenyewe hutumia jina la "Nihon" au "Nippon" lenye maana ya "Mwanzo wa jua"

I Giapponesi per se stessi usano il nome "Nihon" o "Nippon" che significa "Inizio del sole"
N ya wajapani dei giapponesi

È stato rilevato un unico caso in cui **wajapani** compare come secondo termine del sintagma:

Nimetembelea **maduka ya wajapani**, hata usiponunua kitu

Ho passeggiato per i negozi dei giapponesi, finché non hai comprato qualcosa

Sono stati rilevati, provenienti dallo stesso testo, due varianti di **wajapani**:²²

WAJAPAN

Hitler alitangaza pia vita dhidi ya Marekani akitaka kuwasaidia **Wajapan** ingawa

²² Ibidem.

Japan haikushambulia Urusi

*Hitler dichiarò anche guerra agli Americani per aiutare i **Giapponesi**, sebbene il Giappone non attaccò la Russia*

WAJAPON

uwezo wa kiuchumi wa Marekani ulizalisha mitambo na silaha kwa mkasi usiopatikana kwa Wajerumani na **Wajapon**

*Il potere economico degli Americani produsse meccanismi e armi terribili che non erano disponibili per i Tedeschi e i **Giapponesi***

KIJAPANI *lingua giapponese; kwa kijapani in giapponese; -a kijapani giapponese*

Il termine è composto dalla base **-japani** con il classificatore di classe 7 **ki-**, usato sia per comporre nomi di lingue²³ che per indicare modalità, somiglianza,²⁴ compare isolato con significato di *lingua giapponese*, in **kwa kijapani** col significato di *in lingua giapponese*, nel sintagma **-a kijapani** con il significato di *giapponese*, inteso come aggettivo riferito a nomi indicati esseri animati, inanimati e astratti.

Kijapani Rahisi

*Il **Giapponese** facile*

wakati umefika kwa watu kujifunza lugha ziharakishazo maendeleo, kama vile kifaransa, **kijapani**, na nyinginezo

*È arrivato il momento per le persone di imparare lingue che velocizzano il progresso, come il francese, il **giapponese** e simili*

Baadhi ya programu ya kutafsiri kutoka Kiingereza hadi **Kijapani** zinapatikana kutoka ukurasani wa Internet

*Vari programmi di traduzione dall'inglese al **giapponese** si possono scaricare da una pagina internet*

KWA KIJAPANI in lingua giapponese

Kama mtu ambaye mara kadhaa amemsifu **Mungu kwa Kijapani** – kwa ushuhuda wa wenye kujua **Kijapani** walionisikia – na sijawahi kujifunza lugha hiyo

*Come un uomo che a volte loda Dio **in giapponese** – con la testimonianza di coloro che mi ascoltano che sanno **il giapponese** – e non riesco a imparare questa lingua*

Kwenye comic ya original inayotolewa **kwa Kijapani** zimeshatolewa tayari hadi volume 11

²³ Demuth, 2000, p. 17.

²⁴ Contini-Morava, 1994.

Come fumetto originale pubblicato in giapponese sono stati pubblicati fino al vol. 11 andishi hili limeandikwa kwa Kijapani tu
Questa scrittura è scritta solo in giapponese
 Kinu tunaita Usu kwa Kijapani na mchi unaitwa Kine
Il mortaio si chiama Usu in giapponese e il pestello si chiama Kine

N -a Kijapani giapponese

-a Kijapani giapponese, si accompagna a nomi appartenenti a varie classi. L'accordo avviene tramite il classificatore pronominale prefisso alla base **-a**

classe 1, 9 (riferito a persona)

Bwana Michuzi unaweza kutueleza lolote kwa undani zaidi mahusiano ya **huyu mtoto na huyu mama wa Kijapani ...**
Bwana Michuzi ti può spiegare qualsiasi cosa con maggior precisione in relazione a questo bambino e questa donna giapponese ...
 Miye n'nacho chuma changu, **mtoto wa Kijapani**, mwenyewe ukimwona utasimama dede [Twenzetu Ulaya]
E io ho il mio amore, una giapponese, tu stesso quando la vedrai sarai sorpreso
 Eti unan'tambia umempata **mwanaumke wa Kijapani**. Kwani nani anashindwa kumpata **bwana wa Kijapani**?
Mi hai detto che hai trovato una donna giapponese. Perché chi non riesce a trovarlo un giapponese?

classe 2 (riferito a persona, pl.)

wacheza sumo wa kijapani wakionesha namna ya kucheza mchezo huo katika ukumbi
lottatori di sumo giapponesi mostravano come praticare questo sport nell'atrio

classe 3

Msemo wa Kijapani: "Nana Korobi ya oki" maana yake simama mara nane ukianguka mara saba
Detto giapponese: "Nana Korobi ya oki", che vuol dire alzati otto volte se cadi sette volte

classe 5

Hata tsunami (ni **neni la Kijapani**) ni kawaida
Infatti lo tsunami (è una parola giapponese) è comune
 Yapatikana katika Microsoft Internet Explorer Multi Language Support for Windows95 & NT ukisoma **andishi la Kijapani**
È disponibile in Microsoft Internet Explorer il Multi Language Support for Windows95 & NT se studi la scrittura giapponese

Somo la Kijapani la dakika tano, linalolenga kufundisha **msingi wa Kijapani** ...

Una lezione di giapponese di cinque minuti, che ha lo scopo di insegnare le basi del giapponese ...

classe 6 (riferito anche a persone)

Maswali ya Kijapani

Quiz sul giapponese

Mapailoti wa Kijapani wa Kamikaze

I piloti kamikaze giapponesi

classe 7

Hiyo inaitwa sushi, aina ya **chakula cha Kijapani**

Questo si chiama sushi, un tipo di cibo giapponese

classe 8

Kazi yenu kulingishiana hivyo **vigari vya kijapani** na TV kubwa tu

Il vostro lavoro è solo controllare queste macchine giapponesi e i grossi televisori

classe 9

Labda walikaribishwa na **serikali ya Kijapani** wakakuja na wakaishi huku

Forse furono accolti dal governo giapponese affinché venissero a vivere qui

Sasa tujifunze **lugha ya Kijapani** kwa pamoja

Ora studiamo assieme la lingua giapponese

barabara mpya kuu inayojengwa na **Kampuni ya Kijapani**

la nuova strada principale costruita da una società giapponese

classe 10

inaeleweka kabisa kwamba **gari za Kijapani** zinajulikana

è del tutto comprensibile che le macchine giapponesi siano conosciute

magari ya kijapani aina gani?

le macchine giapponesi di che tipo sono?

Ni kipindi kinachokupatia **nyimbo bora za kijapani**

È un pezzo che ti procura le migliori canzoni giapponesi

Herufi za Kijapani zapatikana katika Microsoft Global IME 5.01 for Japanese

I caratteri giapponesi sono disponibili in Microsoft Global IME5.01 per il Giapponese

Tovuti ya maelezo ya **mila na desturi za kijapani** kwa wazungumzaji wa

Kiswahili. The guidebook of Japan for Swahili speakers

Il sito informativo su usi e costumi giapponesi per i parlanti swahili

classe 11

Ochi alisema sumo ni **utamaduni wa kijapani**

Ochi disse che il sumo è una tradizione giapponese

Sono state trovate le seguenti varianti di **kijapani**:

KIJAPAN *giapponese*

alifanya kazi kwa miaka mingi katika Idhaa ya **kijapan** ya Radio China kimataifa
lavorò per molti anni nel Dipartimento giapponese di Radio Nazionale China
 matangazo [...] yalianza kutangaza kwa lugha mbalimbali kwenye msingi wa
 lugha tatu tu za kichina, **kijapan** na kiingereza
i programmi [...] cominciarono a trasmettere in diverse lingue e principalmente nelle tre
lingue cinesi, giapponese e inglese

KIJAPANISI

Habari hii inaweza kupatikana kwa lugha thelathini na moja: Kiamhariki,
 Kiarabu, Kibozinia, Kibamisi, Kichainisi (kimira) Kichainisi (rahisi), Kikoraatia,
 Kidaari, Ufarsi, Kifilipino, Kifaransa, Kigiriki, Kiindonesia, Kiitaliano, **Kijapanisi**,
 Kikorea, Kikehemeri, Kimasetonia, Kimalesia, Kimatisi, Kipolishi, Kipochogizi,
 Kisabia, Kisomalia, Kiizibania, Kiswahili, Thai, Kitiigrinya, Kituruki na
 Kivietnamu
Questa notizia è disponibile in trentuno lingue: amarico, arabo, [...] giapponese, [...] vietnamita

KIJAPONI *giapponese*

È stata trovata una sola occorrenza della variante **Kijaponi**.²⁵

Mapokeo ya **Kijaponi** hudai taifa lilianzishwa siku hiyo na Tenno Jimmu
 anayesemekana alikuwa Kaisari wa kwanza wa nchi
La tradizione giapponese ritiene che la nazione ebbe inizio il giorno in cui Tenno Jimmu
fu dichiarato primo imperatore del paese

MAJAPANI classe 6 *Giappone*

Sono state trovate solo due occorrenze di questa forma con il classificatore di classe 6
ma-, che indica anche collettività, massa.²⁶

Misaada ya nchi tajiri kama hiyo na mikataba wazi ya biashara imepelekea kukua
 kwa uchumi wa nchi za mashariki ya mbali – Machina, Wa-Korea na **Majapani**
 wameitumia vema
Gli aiuti di un paese ricco come questo e gli ampi accordi commerciali hanno incrementato

²⁵ Sito di Wikipedia, versione swahili: <http://sw.wikipedia.org/wiki/Japani>.

²⁶ Demuth, 2000, p. 15.

la crescita dell'economia dei paesi dell'estremo oriente – Cina, Korea e Giappone li hanno usati bene

hebu yaangalie machina na majapani mafaransa macanada na karibu nchizote zenye maendeleo zimeachana na hii zana eti ni lugha ya kimataifa ... che guardino la Cina e il Giappone, la Francia, il Canada e quasi tutti i paesi progrediti hanno lasciato questo strumento che sarebbe la lingua internazionale

Osservazioni conclusive

Dai dati estratti dai testi emerge che, per quanto riguarda il termine *Giappone*, esso viene reso con i termini **Japan**, **Japani**, **Japon**, **Japoni**, ossia con e senza adattamenti anche nello stesso testo, praticamente in alternanza con **Ujapani**.

Innovativa la forma **majapani** *Giappone*, usata – in entrambi i due contesti riportati – in concomitanza con altri termini analoghi (*mafaransa Francia*, *macanada Canada*), ad indicare collettività/paese.

Dato la discreta varietà riscontrata rispetto al numero ridotto di contesti disponibili, non è ancora possibile rilevare tendenze di uso preferenziale tra i vari termini attestati.

Il termine **mjapani** (*persona*) *giapponese* è usato in genere per indicare la persona singola; in qualcuno degli esempi riportati si potrebbe intendere anche la parte per il tutto, nel senso di (*popolo*) *giapponese*.

Il termine **wajapani** (*persone*) *giapponesi* è quello con le maggiori varianti ortografiche rispetto all'uso delle maiuscola. I due termini **mjapani/wajapani** nei testi letterari sono usati come aggettivo di classe 1/2; nei testi in rete troviamo invece, per la stessa funzione, preferibilmente la sequenza **-a kijapani**.

Il termine standard **kijapani** *giapponese* (con le variante **kijapan**, **kijapanisi**, **kijaponi**) è stabilizzato nell'uso isolato quando indica la *lingua giapponese*. La sequenza **kwa kijapani** significa invece *in lingua giapponese*. Nella costruzione **-a kijapani** ha funzione di aggettivo con termini indicanti oggetti o idee, in linea con quanto avviene per altri termini analoghi; innovativo invece l'uso di **-a kijapani** anche con nomi di classi 1/2 e 6, ossia con nomi indicanti persona/e e per il quale esiste la corrispondente forma coniugata (**mjapani/wajapani**; **majapani**). Non è ancora chiaro perché in questi casi non vengono usate le forme isolate **mjapani/wajapani giapponesefi**.

L'uso del sintagma **-a -japani**, ossia con forme diverse dalla classe 7 **kijapani**, costituisce una ulteriore innovazione. Per quanto riguarda le capacità combinatorie troviamo difatti che quasi tutte le forme considerate possono costituire il sintagma **N -a -japani**. Ecco le varie combinazioni attestate, per l'aggettivo *giapponese*:

-a kijapani classe 7 (*mtoto bambino*, *mama mamma*, *mawanamke donna*, *bwana signore*, *wacheza sumo* lottatore di sumo, *mapailoti piloti*);

-a kijapan classe 7 (*wafadhili benefattore*, *kampuni impresa*, *idhaa dipartimento*)

-a kijaponi classe 7 (*mapokeo progresso*)

-a Japan classe 9 (*raia cittadino*, *mali denaro*)

-a **Japani** classe 9 (*uchumi economia, shirika società, vyatu scarpe, saa orologio, kofia cappello*)

-a **mjapani** classe 1 (*matrekta trattori, magari automobili*); **mjapani huyo** (*questo giapponese*)

-a **wajapani** classe 2 (*maduka botteghe*); usato più spesso come aggettivo riferito a persona (*vijana ragazzi, watoto bambini, wanajeshi soldati*)

Le uniche forme che non risultano attestate nella combinazione **-a -japani** sono con la classe 11 **Ujapani**, che compare solo isolato, a volte preceduto da **katika in**, e con la classe 6 **Majapani**, che compare in sintagma isolato, accompagnato da altri nomi indicanti nazioni.

Possiamo dunque sostenere che il nome *Giappone* viene reso in swahili con termini in classe 9 **Japan, Japani, Japon, Japoni**, classe 11 **Ujapani** e classe 6 **Majapani**.

Il nome *giapponese/i* riferito a persona è reso spesso con **mjapani/wajapani**, che è usato però anche come aggettivo; riferito a lingua è reso con **kijapani**, con le varianti **kijapan, kijapanisi, kijapon**.

L'aggettivo *giapponese/i* è reso sia con il già attestato e atteso sintagma **-a kijapani** e la variante **-a kijapan**, ma anche con l'inattesa combinazione della **-a** di specificazione con forme in classe 9 **-a Japan, -a Japani**, classe 1 **-a mjapani**, classe 2 **-a wajapani**, dove l'accordo con il nome di riferimento è fatto tramite il concorde della base **-a** e non con il prefisso della forma.

Per quanto riguarda la composizione del sintagma **N -a *japan*** sembra che:

- se la testa del sintagma preposizionale è un animato, allora il modificatore è preferibilmente in classe 7 **-a kijapani, -a kijapan**

- se la testa del sintagma preposizionale è un inanimato, allora il modificatore può essere in classe 1 **-a mjapani**, classe 2 **-a wajapani**, classe 9 **-a Japani**

- se la testa del sintagma è un animato plurale allora il modificatore è l'aggettivale in classe 2 **wajapani**

Sembrerebbe inoltre che si stia differenziando, nel sintagma preposizionale, la differenza tra funzione qualificativa (**-a mjapani, -a wajapani giapponese**) e relazione di specificazione (**-a Japani del Giappone**).

Visto il numero limitato di occorrenze e contesti su cui è stata condotta l'indagine, le osservazioni riportate sopra vanno considerate più come ipotesi di partenza per un'indagine più ampia che non come considerazioni conclusive di un'analisi completata. Un'ulteriore analisi su casi analoghi di termini indicanti paesi e relativi aggettivi potrebbe aiutare a chiarire l'andamento e l'estensione dei processi in corso nella lingua swahili in relazione non solo alla formazione di nuovi termini indicanti paesi, lingue e parlanti ma soprattutto in relazione alle nuove combinazioni in sintagmi rispetto alle possibili funzioni.

BIBLIOGRAFIA

Lavori di riferimento

- ASHTON E. O., *Swahili grammar*, London, Longmans, 1956
- BLOMMAERT Jan, "Situating language rights: English and Swahili in Tanzania revisited", in *Working Papers in Urban Language & Literacies*, University of Gent, 2003
- BERTONCINI E., *Kiswahili kwa Furaha. Corso di Lingua Swahili. Parte prima: Grammatica e testi letterari*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1987
- CONTINI-MORAVA E., "'Things' in a Noun Class Language: Semantic Functions of Grammatical Agreement in Swahili", in Edna Andrews – Yishai Tobin (a cura di), *Toward a Calculus of Meaning – Studies in markedness, distinctive features and deixis*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1996
- CONTINI-MORAVA E., *Noun Classification in Swahili*, Publications of the Institute for Advanced Technology in the Humanities, University of Virginia. Research Reports, 2nd Ser., 1994
- DEMUTH K., "Bantu noun class systems: Loan word and acquisition evidence of semantic productivity", in G. Senft (a cura di), *Classification Systems*, Cambridge University Press, 2000, pp. 270-292
- GOWER R. H., "Swahili Borrowings from English", *Africa: Journal of the International African Institute*, XXII, 2, Apr. 1952, pp. 154-157
- HARRIES L., "Language and Law in Tanzania", *Journal of African Law*, X, 3, Autumn 1966, pp. 164-167
- KITUKA King'ei, "The challenge of modernizing an African language", in Kwesi Kwaa Prah (a cura di), *Rehabilitating African languages*, The centre for advanced studies of African society (CASAS), CASAS Book series n° 18, Cape Town, 2002
- MALIN P., "Expanding the Swahili Vocabulary", *Africa and Asia*, 5, 2005, pp. 85-107
- POLOMÉ E. C., *Swahili Language Handbook*, Washington, Center for Applied Linguistics, 1967
- VITALE A. J., *Swahili syntax*, Dordrecht (Holland) – Cinnaminson (N. J.), Foris Publications, 1981
- ZAWAWI Sharifa M., *Loan words and their effect on the classification of Swahili nominals*, Leiden, Brill, 1979

Dizionari

- BAKHRESSA S. K., *Kamusi ya Maana na Matumizi*, Dar es Salaam – Nairobi – Kampala, Oxford Press, 1992
- JOHNSON Fredrick, *Swahili-English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1967
- KIRKEBY W. A., *English-Swahili Dictionary*, Kakapela, 2000
- MALAIK A. B., *Modern Swahili, modern English*, Arusha (Tanzania), MS Training Centre for Development Co-operation, 1994
- MERTEN G., *Dictionnaire Kiswahili-français et français-kiswahili*, Paris, Khartala, 2006

- MARSHAD H. A., *Kiswahili au Kiingereza (Nchini Kenya)*, Nairobi, Jomo Kenyatta Foundation, 1993
- MERLO PICK V., *Vocabolario kiswahili-italiano italiano-kiswahili*, Torino, E.M.I., 1978
- POLOMÉ E. C., *Swahili Language Handbook*, Washington, Center for Applied Linguistics, 1967
- T.U.K.I., *Kamusi ya Kiswahili sanifu*, Toleo la Pili, Nairobi, O.U.P., 2004
- T.U.K.I., *English-Swahili Dictionary. Kamusi ya Kiingereza-Kiswahili*, Dar es Salaam, 2001
- TOSCANO M., *Dizionario italiano-swahili-italiano*, Garzanti, Milano, 1992, 549 pp.
- WAZAKI Y., *Kamusi ya Kiswahili-Kijapani*, Yotohusa Co. Ltd., 1980

Testi letterari

- MLACHA F., *Twenzetu Ulaya*, GAP, DSM, 1980
- MOHAMED SAID A., *Mzimu wa watu wa kale*, Nairobi, E.A.L.B., 1960
- MOHAMED SULEMAN M., *Utengano*, Nairobi, Longman, 1980

Siti e pagine consultati (tra giugno e dicembre 2006)

- Bongoland.net, Bongoland chat, *Kiswahili au Kizungu?*
<http://www.bongoland.net/printview.php?t=466&start=0&sid=e4af277a86bc74a9eda063549f41c99e>
- Bongoland.net, Bongoland chat, *Tudumishe Kiswahili*
<http://www.bongoland.net/printview.php?t=77&start=0&sid=1f448f1dfecd772914a2db71362b2f6e>
- China Radio International, <http://swahili.cri.cn/1/2006/05/16/1@36682.htm>
- DarHotWire Board, *Ni vitu gani vina soko bongo??*
<http://196.41.49.109/cgi-bin/forum/YaBB.cgi?board=ec;action=display;num=1059655466>
- DarHotWire Board, *Kabla ya kuanza biashara ni kipi cha muhimu*
<http://196.41.49.109/cgi-bin/forum/YaBB.cgi?board=ec;action=display;num=1134278503>
- ETK, *Hapa kwetu japoni*, <http://www.etsumi.jp/japani/matukio/05/05.htm>
- ETK, *Matukio mbalimbali – Desemba*
<http://www.etsumi.jp/japani/matukio/12/12.htm>
- Government of West Australia – Department of Health
<http://www.breastscreen.health.wa.gov.au/content/speak/pdf/Swahili.pdf>
- Kiswahili Rahisi (Easy Swahili)*
<http://members.tripod.com/~nhideki/africa/studyswa.html>
- KITURURU SIMON, *Je Waafrika tumeathiriwa na Stockholm Syndrome?*
<http://simon-kitururu.blogspot.com/2006/08/je-waafrika-tumeathiriwa-na-stockholm.html>
- Majira*, <http://majira.co.tz/majira.php>
- Maneno ya masiku, Kitu kama mjamani's blog

<http://www.mambogani.com/forums/index.php?s=87b39713fad44622a6144df75162e1d2&automodule=blog&blogid=8&showentry=19>

MICHUZI Issa, *Mama havijawa*

<http://issamichuzi.blogspot.com/2006/01/mama-havijawa.html>

MICHUZI Issa, *Sumo ndani ya bongo*

<http://issamichuzi.blogspot.com/2006/03/sumo-ndani-ya-bongo.html>

MTANGOO Martha, *DC Bahi amtimua Mjapani*, Tanzania Daima

<http://www.freemedia.co.tz/daima/2006/9/28/habari33.php>

NAMBIZA TUNGARAZA J., *mwandani*

http://mwandani.blogspot.com/2005_05_01_mwandani_archive.html

NHK (Japan Broadcasting corporation), *Japanese Lessons*

<http://www.nhk.or.jp/lesson/swahili/index.html>

NHK (Japan Broadcasting corporation), *Vipindi vya wiki vya NHK World (Kiswahili)*,

<http://www.nhk.or.jp/rjweekly/swahili/main.html>

NHK World Weekly Program, Swahili - *Jumamosi*

<http://www.nhk.or.jp/rjweekly/swahili/saturday/index.html>

NODAME CANTABILE, *Ninablogsasa*

<http://ninablogsasa.blogspot.com/2005/03/nodame-cantabile.html>

Parliament of Tanzania, Honourable Mohamed Rished, Abdallah [CCM] Pangani Constituency

<http://www.parliament.go.tz/bunge/ContrLst.asp?Menu=Contr&PTerm=2005-2010&vpkey=1049&page=2>

SAID Haddad, *Tudumishe kiswahili*, Bongoland.net

<http://www.bongoland.net/viewtopic.php?p=350&highlight>

SERVANT David, *Mchungaji Afanyaye Watu Kuwa Wanafunzi*

http://www.shepherdserve.org/pdf/tdmm_swahili/tdmm_swahili_04.pdf

http://www.google.com/search?q=cache:P6f0oy5ricol:www.shepherdserve.org/pdf/tdmm_swahili/tdmm_swahili_04.pdf+amemsifu+Mungu&hl=it&gl=it&ct=clnk&cd=2

Ukurasa wa NH kwa Afrika Mashariki (NH's Home Page for East Africa), *Hali Kompyuta na Internet zinaenea Ujapani*

<http://members.tripod.com/~nhideki/africa/nhcomputer.html>

Ukurasa wa NH kwa Afrika Mashariki (NH's Home Page for East Africa), *Karibu Afrika Mashariki*

<http://members.tripod.com/~nhideki/africa/nhwelc.html>

Ukurasa wa NH kwa Afrika Mashariki (NH's Home Page for East Africa), *Kijapani Rahisi* (Easy Japanese)

<http://members.tripod.com/~nhideki/africa/japanese/studyjpn.html>

United State Embassy, Nairobi, *Matawi zaidi ya benki ya commercial bank of africa kupokea ada za visa za marekani*

<http://usembassy.state.gov/nairobi/wwwhuislamu5.html>

Watashi wa Juria desu! - Just another Wordpress.com weblog, *okay okay TEACHING ENGLISH.... In Japan*

<http://juliamushalko.wordpress.com/2006/08/23/okay-okay-teaching-english-in-japan/>

Wikipedia, *Japani*, <http://sw.wikipedia.org/wiki/Japani>

Wikipedia, *Vita Kuu ya Pili ya Dunia*

http://sw.wikipedia.org/wiki/Vita_Kuu_ya_Pili_ya_Dunia

YoungAfrican.Com

www.youngafrican.com/yaforum/topic.asp?TOPIC_ID=9797&whichpage=6

YoungAfrican.Com

http://www.youngafrican.com/yaforum/topic.asp?ARCHIVE=true&TOPIC_ID=6987

**LA GRANDE FAMIGLIA
PER PRESERVARE LA FACCIA AD OGNI COSTO
HA UNA VITA INFERNALE***

Valeria Varriano

Le opere televisive, nate e sviluppate nell'universo semantico dei mezzi di comunicazione di massa, pongono da subito ed in prima istanza la questione della trasversalità del senso nella prospettiva di una sociosemiotica e di una semiotica delle culture. L'opera teletrasmessa non nasce e muore sui teleschermi. Personaggi, storie, ma anche attori o presentatori escono dai teleschermi per affermarsi nel più vasto universo culturale al punto da confondersi con il mondo dell'esperienza.¹ Questo travaso continuo ha portato a far diventare la "traduzione"² il fenomeno centrale di produzione e circolazione del senso. Un processo eminentemente intersemiotico che sposta il tradizionale discorso del rapporto tra realtà e descrizione televisiva sul piano delle relazioni tra testo televisivo e testi che lo circondano.

In altri termini la finzione non costruisce dei "mondi immaginari" autonomi dal mondo del quotidiano, ma s'inserisce nella trama dei rapporti intertestuali tipici di una cultura di massa, quella in cui è oggi inserita la nostra esperienza. Un testo televisivo va quindi esaminato all'interno di questa trama se si vuole comprenderne il senso. Ma con quale strumenti esaminare questa intersezione di linee? L'ipotesi semioticamente più pertinente è che i temi ed i personaggi, che le opere dei mezzi di comunicazione di massa propongono, siano da considerare come "miti contemporanei", dove il mito va visto, come definito da Lévi-Strauss, come insieme delle sue trasformazioni, formato da unità costitutive minime, le cui combinazioni avvengono secondo precise regole e danno luogo a unità significanti, proprio come avviene in una lingua.³ In questo senso, i miti non sono creazioni puramente individuali e il compito di uno studio scientifico dei miti consiste nel mostrare non come gli uomini pensano e costruiscono i miti, ma come i miti "si pensano" negli uomini, e a loro insaputa.

Gli elementi della riflessione mitica si collocano a metà tra le immagini connesse alla percezione e i concetti, cosicché il pensiero mitico resta legato a immagini, ma, lavorando con analogie e paragoni, può dare origine a

* Il titolo parafrasa il noto proverbio *si yao mianzi huo shou zui* 死要面子活受罪.

¹ Diverse e opere televisive di successo hanno una versione cinematografica e narrativa. I presentatori televisivi diventano personaggi del mondo culturale in senso lato. Gli attori incarnano così tanto i personaggi televisivi da dover sopportare le reazioni del pubblico reale ai loro atti virtuali o anche, tanto da mantenere nei ruoli cinematografici che interpretano successivamente, i tratti caratteristici dei beniamini televisivi che li hanno resi famosi, in un complesso gioco di intertestualità.

² Ci si riferisce qui alla traduzione intralinguistica ossia il passaggio da un testo a un altro testo della stessa lingua (variare il sottocodice, sinonimi, riduzione/amplificazione).

³ Lévi-Strauss, 1979.

generalizzazioni e costruire nuove serie combinatorie degli elementi di base, che restano costanti. Di tali strutture, il pensiero mitico si serve per produrre un oggetto che abbia l'aspetto di un insieme di eventi, ossia un racconto. In particolare, il sistema mitico e le rappresentazioni che esso suscita stabiliscono correlazioni tra condizioni naturali e condizioni sociali ed elaborano un codice che permette di passare da un sistema all'altro di opposizioni binarie pertinenti a questi piani.

In "Oeuvre de masse et explication de texte",⁴ Roland Barthes pubblica un breve ma densissimo articolo dove riflette sull'insegnamento dell'analisi delle comunicazioni di massa, con particolare riferimento alla didattica inerente a testi sincretici (quali il testo televisivo).

La riflessione conclusiva è illuminante:

On peut seulement prévoir que si l'œuvre de masse devient un jour objet d'enseignement (ce qu'on ne tranche pas ici), il faudra demander à l'enseignant une conversion d'attitude [...]. Il faudra d'abord, évidemment, désacraliser l'œuvre, ne pas tenter d'en faire un chef-d'œuvre classique déguisé; il conviendra notamment de réviser des notions critiques comme celle d'originalité. Il faudra aussi accepter la notion de "pertinence" esthétique, c'est-à-dire de logique formelle, intérieure à une grande structure collective, fût-elle très "commerciale".⁵

L'intuizione di Barthes è che l'opera di massa, e dunque anche quella televisiva, al di là della propria levatura intellettuale, possiede una propria "pertinenza" estetica che va capita ed analizzata. Per farlo è indispensabile tener conto del fatto che: il messaggio è un testo che usa codici diversi; che bisogna conoscere le regole discorsive e le tipologie testuali presenti in una determinata cultura e che vi sono, probabilmente, delle strutture universali che sottendono variazioni di superficie.

Le strutture costituiscono il corrispettivo di quello che Lévi Strauss chiamava carattere mitico.

Questo contributo propone lo studio di un serial televisivo, a partire dalle premesse teoriche su accennate. Il caso esaminato è quello dell'opera *Da Zhaimen* (大宅门 La grande famiglia), il più recente successo della Televisione Cinese Centrale. *Da Zhaimen*, in realtà, come molti altri serial televisivi cinesi di successo, va considerato come un articolato fenomeno mediatico. Nato nel 2001 nella forma di sceneggiato⁶ in quaranta puntate, scritto e diretto dal regista Guo Baochang,⁷

⁴ Barthes, 1963.

⁵ *Ivi*, p. 125.

⁶ Il termine sceneggiato è qui usato per denominare un'opera televisiva in più puntate che narra di una storia finita di cui esiste una versione narrativa. Si intende, in questo modo, distinguere questa produzione seriale dai telefilm a singoli episodi e dalle soap-opera che sono opere narrative che non prevedono una conclusione della vicenda.

⁷ Guo Baochang 郭宝昌, noto regista cinematografico, laureatosi nel 1961 all'Istituto del Cinema di Pechino, inviato nei primi anni sessanta a lavorare negli studi cinematografici del Guangxi, ha lì realizzato film (quali per esempio il giallo dalla forte suspense *Nebbia del picco della dea* 神女峰的迷雾 del

diventa ben presto un bestseller nella doppia forma di romanzo e sceneggiatura, a firma sempre di Guo. Nel 2003 ne viene girata una versione cinematografica diretta da Tang Jili (Stanley Tong), regista di Hong Kong noto anche al pubblico occidentale per la regia di alcuni film di Jackie Chan⁸ e numerosi altri di arti marziali. Nello stesso anno lo sceneggiatore-regista Guo realizza il seguito televisivo della vicenda in 38 puntate a cui, nelle sue intenzioni, affiancherà una nuova serie televisiva e poi una finale versione cinematografica.⁹

La storia di *Da Zhaimen* (d'ora in avanti abbreviato in *DZM*), definita autobiografica dallo sceneggiatore,¹⁰ ha inizio durante il settimo anno del regno dell'imperatore mancese Guangxu (1880), quando l'influente famiglia di medici-farmacisti Bai (白) entra in conflitto con la nobile casata mancese dei Zhan (詹), imparentata con l'imperatore. L'ostilità tra le due famiglie è causata da un'offesa arrecata da uno dei membri della famiglia Bai all'intera famiglia Zhan. Si tratta, in realtà, di un equivoco e l'offesa è involontaria. Uno dei figli del patriarca Bai, recatosi a casa dei principi Zhan a visitare l'anziana matrona e la prima figlia del principe, non essendo il medico di fiducia e ignorando le vicende personali delle pazienti, commette l'errore di comunicare (道喜) al principe-padre-patriarca la lieta notizia che presto la figlia gli darà un nipote. Il medico non sa che la giovane è ancora nubile, ed assiste esterrefatto alle strane reazioni che seguono la comunicazione della notizia. Una serie di azioni sempre più offensive: il principe che incolerito "spolvera le maniche e lascia la sala" (拂袖而去), le cameriere che portando via le vivande seguono il padrone in fila, la servitù che lo evita e infine l'uccisione del suo cavallo e la distruzione del carro sotto lo sguardo freddo e feroce di sfida di sette od otto soldati.

La famiglia Bai, dal canto suo, per vendicarsi del danno subito mette in atto delle azioni compensatorie: il patriarca in persona si reca a visitare la donna e porta dei doni (peili 赔礼) per scusarsi e dichiarare che si tratta di un errore.

Le scuse sono accolte, ma in realtà il patriarca Bai sta mettendo in pratica delle azioni di rappresaglia in modo indiretto e subdolo: appurato, con lo stratagemma di chiedere scusa per l'errore del figlio, che la donna è veramente incinta, le prescrive dei farmaci per prevenire l'aborto.

Alla nascita dei figli della donna i Bai si recano a casa dei Zhan ed ottengono un risarcimento per la distruzione del carro, ma questo non mette fine alla disputa tra le due famiglie. Capito che i medici hanno fatto in modo che la donna arrivasse al

1980 o *Immagine latente* 潜影 una pellicola del 1981 che sperimentava il genere della fantascienza, che hanno influenzato i cosiddetti registi della quinta generazione, i quali anche oggi riconoscono in lui un amico prima che un collega. Per rendergli tributo, infatti, Zhang Yimou, Tian Zhuangzhuang, Jiang Wen e Chen Kaige, ad esempio, hanno recitato dei cammei in *Dazhaimen*. Diversi gli scambi di battute sulla stampa tra il più noto Zhang Yimou e Guo. Questi ha, per esempio, dichiarato che Guo è un cuoco di prima classe, un attore di secondo livello, uno sceneggiatore di terzo livello ed un regista di quarto. D'altro canto il regista-sceneggiatore ha più volte dichiarato che Zhang, data la sua limitata capacità espressiva da attore, può solo recitare parti da "villano" (cfr. Deng, 2001).

⁸ Tra questi *China Strike Force* del 2000, *The Myth* del 2005 *Police story* del 1996.

⁹ Yang, 2005.

¹⁰ Guo, 2001, b, pp. I-II.

parto, i Zhan distruggono la rete di rapporti della famiglia Bai usando il loro potere in modo da ottenere la condanna al carcere a vita per il primo fratello della famiglia, medico della famiglia imperiale, quando la seconda figlia del principe Zhan, una concubina imperiale, è trovata morta all'interno del palazzo. La donna in realtà è stata uccisa dall'imperatrice madre Ci Xi, ma i principi Zhan riescono ad ottenere da quest'ultima che il medico Bai sia accusato e condannato per aver provocato la morte della donna per negligenza professionale.

La condanna del medico porta la famiglia intera alla bancarotta. Viene, infatti, prima sottoposta ad ispezione e poi chiusa la farmacia, a riprova dell'incompetenza dei medici, e la moglie dell'uomo condannato si suicida per l'umiliazione. A questo punto, ammettendo la sua incapacità ed i suoi errori nel gestire il conflitto con i Zhan, il patriarca della famiglia Bai lascia la gestione prima dell'attività commerciale e poi della famiglia alla moglie del suo secondo figlio (Bai Wenzhi), l'unica che durante le prime fasi del contrasto con i nobili mancesi aveva osato evidenziare i limiti delle sue scelte. La donna, seguendo una complessa strategia per tessere nuove rapporti e amicizie, riesce a riportare la famiglia agli antichi onori riaprendo la farmacia e sottraendo con un sotterfugio il medico al carcere. Questa sua capacità induce il capofamiglia a lasciare, alla sua morte, a lei quel ruolo che avrebbe dovuto occupare il marito.

Intorno a questa storia ruotano le vicende più inverosimili: la nascita di un bambino che non sa piangere, ma solo ridere; la morte del figlio dell'unica sorella della famiglia Bai, lanciato in aria per far divertire il nipote; la violenza sessuale subita da quest'ultima, ad opera di soldati americani, quando durante la guerra dei Boxer il marito l'abbandona a Pechino dopo averla ripudiata per l'incidente causato al figlio. La sorte del maestro di casa Bai, un valoroso soldato esperto di arti marziali, prima travolto dalla fine delle "riforme dei cento giorni" ed infine ucciso da alcuni stranieri. E, via via che la famiglia si allarga, le numerose storie d'amore e di denaro coinvolgono i Bai travolti da una Cina in rivoluzione.

Uno sceneggiato, data la natura e il carattere del genere, è schematizzabile come un albero il cui tronco è costituito da una sorta di percorso salvifico, che il protagonista segue, da cui si dipartono diversi rami di storie secondarie ma non meno importanti ai fini della costruzione di un'opera avvincente. In *DZM* questo percorso è compiuto da Bai Jingqi, figlio del medico che causa la lotta tra le due famiglie, che, nato ridendo, proprio il giorno in cui al padre vengono distrutti carro e cavallo, cresce con un carattere fiero, poco incline a rispettare le regole della famiglia a cui riconosce autorevolezza, ma non autorità. La sua vita è legata alla storia della Cina¹¹ – ai grandi fatti come la guerra di Boxer, la fondazione della repubblica e l'invasione giapponese – a cui prende parte in prima persona e a elementi caratterizzanti la tipologia testuale come, per esempio, il fatto che ha un ruolo nel riportare alla famiglia i bambini figli illegittimi della principessa Zhan.

¹¹ Gli sceneggiati cinesi sono caratterizzati dalla forte storicizzazione degli eventi. A differenza di altri tipi di opere televisive dove si raccontano storie che potrebbero aver luogo sempre e ovunque, i dolori e le gioie che hanno luogo sui teleschermi sono collocati con precisione in senso temporale e la Storia è spesso l'oggetto stesso della narrazione.

Quasi sempre, infatti, negli sceneggiati del tipo di *DZM*, esiste una guerra tra due famiglie la cui vittima è un bambino, di cui si ignora la reale identità per tutta la vicenda, fino a quando non si scopre essere il figlio disperso di chi lo ha maltrattato per l'intero serial. In *DZM* si tratta della prima moglie del protagonista, da lui sposata con un matrimonio non combinato dai genitori (*ziji siding qinshi* 自己私订亲事) a causa del quale viene espulso dalla famiglia fino alla morte del padre e grazie al quale pone fine allo scontro tra i Bai e i Zhan.

Nell'universo di queste storie esistono delle dinamiche comuni a diversi momenti e a diverse vicende. In *DZM* sin dall'inizio della storia è enfatizzato il valore della misura sociale degli individui, una dimensione fortemente modulata dalle azioni dei protagonisti.

La storia narrata nel film si concentra solo su questo aspetto,¹² vi è infatti, raccontata solo la parte relativa alla lotta tra le due famiglie, alla chiusura della farmacia e alla finale riapertura. Questa selezione, operata evidentemente tenendo conto dei gusti di un ipotetico pubblico, mette esplicitamente in luce uno dei temi che hanno riscosso maggior successo del serial. In base a questa considerazione tenendo conto che, come Alberto Abruzzese ha ben sintetizzato, le ragioni del successo – in termini di audience e di gradimento – di un programma televisivo “vanno individuate nella sua ‘consumabilità’, ovverosia nella capacità da un lato, di ottimizzare – rispetto al mezzo – i tempi di fruizione e i ritmi dell'azione, e dall'altro, nell'utilizzazione di quadri di riferimento dell'azione largamente condivisi dal pubblico”,¹³ analizzare le dinamiche di questa vicenda offre un campo preferenziale in cui individuare una delle strutture sottese alle variazioni di superficie dei diversi testi (sceneggiato, romanzo, film).

I dialoghi dello sceneggiato forniscono preziose informazioni per la realizzazione di questa analisi. Permettono, infatti, una descrizione dall'interno, e per questo saranno utilizzati talvolta a conferma di alcune ipotesi suggerite dall'andamento della storia, talvolta come spunto di analisi.

DZM, come si è già detto, è la storia di una guerra tra famiglie. Riguardo all'offesa che dà origine al contrasto tra le due famiglie, la moglie del medico a cui hanno distrutto il carro, di fronte all'incredulità del marito che non sa darsi ragione di quanto accaduto dice a uno dei servi:

这事儿一定要查明白喽,不能糊里糊涂受这个气,以后二爷在街面儿上还怎么做人?¹⁴

¹² Va notato che il film, nonostante sia di un regista diverso, ripropone immagini che, parafrasando il titolo del libro di Umberto Eco sulla traduzione, dicono “quasi la stessa cosa” dello sceneggiato, così come il romanzo “dice quasi la stessa cosa” della sceneggiatura. La permanenza di parole ed immagini uguali in forme narrative profondamente diverse evidenzia come sia davvero necessario uscire dall'idea del “capolavoro”, come unico ed irripetibile, per analizzare la bontà e le logiche delle opere di consumo.

¹³ Abruzzese, 1984, p. 61.

¹⁴ I dialoghi sono stati trascritti direttamente dallo sceneggiato.

Questa vicenda va assolutamente chiarita, non si può essere maltrattati in una circostanza così confusa, come farà a “fare l’uomo”¹⁵ per strada il secondo fratello [suo marito]?

Ma cosa vuol dire **fare l’uomo** (*zuoren* 做人)? Cos’è un uomo per il mondo di questo sceneggiato e quanto di questa visione corrisponde ad un’immagine condivisa nel mondo esterno alla “grande casa”?

Il dizionario, se considerato come “discorso sull’uso di una data cultura”,¹⁶ ci fornisce diverse informazioni utili a ricostruire la configurazione lessemico-semanticamente di questa espressione:

做人 *zuòrén* vuol dire:

1. il modo in cui una persona tratta la gente (待人接物).
2. sapere come comportarsi nel vivere sociale (懂得如何做人处世).
3. essere un uomo onesto e disinteressato (做正直无私的人).
4. comportarsi come deve fare un uomo (做人要做这样的人).

Fare l’uomo, quindi è intimamente collegato all’agire e al comprendere le corrette modalità dell’agire. Tornando alla frase dello sceneggiato, però, emerge che un evento esterno può mettere in condizione di non poter agire da uomo “per strada” ovvero fuori delle mura di casa. Questo induce a pensare che in precise condizioni non ci si può comportare da uomo a causa di vicende indipendenti dalla propria volontà. Le prime puntate di questo sceneggiato sono costruite sulla base dei presupposti che causano la condizione del non potersi comportare da uomo e sulle reazioni dei soggetti coinvolti in questo stato.

Ritornando alla storia, possiamo enucleare le condizioni che pongono il protagonista della vicenda in questa incresciosa condizione.

Ecco come il dialogo tra il servo della famiglia Bai, inviato da Bai Wenzhi a parlare con un suo conoscente che lavora presso la famiglia Zhan, e quest’ultimo scioglie, agli spettatori prima che ai membri della famiglia dei medici, l’equivoco.

胡总管:“明白了, 怪不得王爷生气, 二爷实在荒唐”.
 车老四:“您想想,[...]万一这话传出去, 我们王爷的脸往哪儿搁?
 没出阁的姑娘怀了孕, 这不是往我们王爷脸上抹黑么?”

Direttore Hu: “Ho capito, certo che il principe si è arrabbiato, il secondo fratello si è certo confuso”.

Che Laosi: “Pensa, [...] se la cosa si viene a sapere dove va **a nascondere la sua faccia il nostro principe?** Una figlia non sposata incinta, non è questa **una macchia sulla faccia** del principe?”

Queste battute spiegano tutto allo spettatore cinese. Meno a noi.

La situazione si può così riassumere:

- L’attante A per una serie di circostanze fortuite porta a conoscenza l’attante

¹⁵ Kipnis, 1995, p. 128 traduce questa espressione, con ancora maggiore enfasi, “be human”.

¹⁶ Greimas – Fontanille, 1996, p. 95.

B di un fatto scandaloso (In cinese questo si denomina 丑事 有损声誉的, 使人丢脸出丑的事情), che, come spiega il vocabolario, è una vicenda che è nociva alla fama (*shengyu* 声誉), che fa perdere la faccia (*diulian* 丢脸) e rende ridicoli (*chuchou* 出丑).

- L'attante B compie un atto che incomprensibilmente mette in condizioni A di non potersi comportare da uomo (*zuoren*): la distruzione del carro.

A questo punto deduciamo dal dialogo che la vicenda ha un seguito già segnato:

- Per difendere A i suoi servi si sentono obbligati a dichiarare che A ha commesso un errore nel suo lavoro.

- Se A non sbaglia B non avrebbe neppure un posto dove nascondere la faccia (脸往哪儿搁), **la sua faccia è macchiata** (脸上抹黑).

- B deve pubblicamente denunciare che A lo ha diffamato, ha causato uno scandalo a una nobile famiglia (*zaigeile wangfu* 裁给了王府. Dove *zaigei* 裁给 indica appunto causare una perdita o uno scandalo (指失败或出丑).

- Avendo messo a rischio la faccia di B, anche se involontariamente, A non può più comportarsi da uomo.

Quindi, avendo pubblicamente fatto i complimenti al principe Zhan per l'arrivo di un nipotino, il medico ha causato la perdita della faccia della famiglia mancese. Denunciando, con la distruzione del carro, che il medico ha causato uno scandalo, si è privato quest'ultimo della possibilità di fare l'uomo. Il patriarca della famiglia del medico spiega, inoltre, che il non potersi comportare da uomo non è un fatto personale, ma un'onta per l'intera famiglia.

他砸的不光是车和马,砸的是白家上百年的老牌子!北京城里已经没有不知道的
了,白家裁给了王府!不光老二以后无法露面,祖上的脸面也丢尽了!

Non hanno distrutto semplicemente un carro ed un cavallo, ma più di cento anni di buon nome della famiglia Bai! A Pechino non c'è nessuno che non sia a conoscenza che la famiglia Bai ha **screditato** una nobile famiglia! Non solo il secondo fratello **non potrà comparire in pubblico**, ma la **dignità** degli antenati è **persa per sempre**!

Sintetizzando, quindi, la distruzione di un bene di famiglia ha reso pubblico il fatto che uno dei componenti della famiglia ha screditato (*zaigei*) una famiglia nobile e questo ha distrutto il nome-marchio (*laopaizi*) di un'intera famiglia e sancito la definitiva perdita della faccia (nella sua totalità di *lian* e *mian*) di una stirpe, oltre a mettere il secondo fratello in condizione di non aver modo di mostrarsi in pubblico (*loumian*).¹⁷

¹⁷ Tutte le espressioni finora riportate dimostrano il forte legame esistente nella lingua cinese tra i morfemi *mian* e *lian* e i concetti riconducibili a parole italiane quali dignità, reputazione, fama etc. L'espressione *lòumiàn* 露面, che indica proprio l'azione del farsi vedere dagli altri (出面: 来到公众面前或进入公众的视野), il mettersi in mostra tanto da essere usata anche in ambito teatrale per indicare la prima volta che si calcano le scene (第一次在舞台上露面), conferma l'associazione tra *mian* e l'aspetto pubblico della persona.

Quindi il secondo fratello oltre a non poter fare l'uomo, non può mostrare la propria faccia (*wufa lounmian* 无法露面).

I brani su tradotti collegano inequivocabilmente la vicenda accaduta al concetto di *mian* 面 e *lian* 脸. Ci sono diverse espressioni e proverbi cinesi, frequentemente menzionati come linee guida nei rapporti sociali, che ruotano intorno a questi termini. Negli anni quaranta, Hu Xianjin¹⁸ (Hsien Chin Hu), ha raccolto e confrontato diversi di questi modi di dire spiegandone il loro uso nella cultura cinese. Hu parla di due "set of criteria" distinti nelle due parole cinesi che a livello fisico denominano entrambe la faccia. Le due parole sono appunto *mianzi* e *lianzi*. Secondo questa studiosa *mianzi* denomina il prestigio ottenuto in vita attraverso il successo e l'ostentazione, una forma di riconoscimento dipendente dall'ambiente esterno.

This is prestige that is accumulated by means of personal effort or clever maneuverings. For this kind of recognition ego is dependent at all times on his external environment.¹⁹

Lianzi, invece, rappresenta la fiducia della società nell'integrità del carattere morale di una persona.

It is the respect of the group for a man with a good moral reputation: the man who will fulfill his obligations regardless of the hardships involved, who under all circumstances shows himself a decent human being. [...] the loss of which makes it impossible for him to function properly within the community.²⁰

Il fatto che *mianzi* e *lianzi* costituiscano concetti separati è, per Hu, evidenziato nella differenza di reazione alle espressioni "*mei lianzi*" non avere *lianzi* e "*mei mianzi*" non avere *mianzi*. Il primo è un insulto, mentre il secondo indica che non si è riusciti ad ottenere una buona reputazione.

That *lien* and *mien-tzŭ* constitute separate concepts is well shown in the difference of reaction to the expressions "to have no *lien*" and "have not *mien-tzŭ*". The former is the worst insult, casting doubt on the integrity of ego's moral character; the latter signifies merely the failure of ego to achieve a reputation through success in life. Again, "to want *mien-tzŭ*" is by no means the opposite of "not to want *lien*". [...] the latter means that society considers ego's actions a deliberate flaunting of moral standards in order to obtain practical advantage "to want *mien-tzŭ*" is to increase or maintain prestige beyond one's station in life.

¹⁸ Hu, 1944.

¹⁹ *Ivi*, p. 45.

²⁰ *Ibidem*.

La frase del patriarca della famiglia dei medici-farmacisti, però, evidenzia una chiara relazione tra il *lian* individuale (del medico screditato) e il *lian-mian* dell'intera famiglia. La perdita del *lian* in effetti coinvolge la fiducia che la società ripone nell'individuo fino a portarlo all'espulsione dal tessuto sociale, ma nel contempo la responsabilità dell'errore che ha indotto a questa sfiducia ricade su tutta la famiglia e, in senso lato, su i tutti soggetti coinvolti nella formazione del carattere del singolo (per esempio sui suoi insegnanti) intaccando, quindi, la reputazione individuale e familiare (il *mian*).

Serious infringements of the social code on the part of ego will cast a shadow not only on his own character and the reputation of his family, but will raise doubts as to the judgment and integrity of all those who educated and promoted him in life.²¹

Michael Harris Bond e Kwang-kuo Hwang²² nel paragrafo dedicato alle ricerche nella psicologia sociale del loro articolo "The social psychology of Chinese people" raggruppano in sei categorie i comportamenti dei cinesi rispetto alla faccia intesa come, usando la definizione formulata da Goffman,²³ "an image of self delineated in terms of approved social attributes".²⁴ Le sei categorie sono:

1. migliorare la propria faccia;
2. migliorare la faccia di un altro;
3. perdere la propria faccia;
4. ferire la faccia di un altro;
5. conservare-salvare la propria faccia;
6. conservare-salvare la faccia di un altro.

Ad ognuna delle categorie corrispondono delle espressioni linguistiche che denominano questi comportamenti riassumibili in termini di accrescimento, conservazione e perdita.

L'accrescimento riguarda la dimensione del prestigio, della reputazione della persona, e si ottiene mettendo in mostra le qualità che sono più care ad un certo gruppo, lavorando per innalzare il proprio status o accrescendo la propria immagine con tattiche volte ad ingraziarsi quelli che Hwang²⁵ definisce *resource allocator* ovvero le poche persone che all'interno di società statiche controllano e distribuiscono le risorse sociali.²⁶ Questo all'interno di relazioni che Hwang

²¹ Hu, 1944, p. 60.

²² Bond - Hwang, 1986.

²³ Goffman, 1955.

²⁴ *Ivi*, p. 213.

²⁵ Hwang, 1987.

²⁶ Hwang parla appunto di giochi di potere spiegando che per potere intende "the sociomoral suasion, or peer-group press, that one may use to change the attitude, motivation, or behavior of another to conform to one's will during the process of social interaction" e spiega che i giochi di potere servono appunto a ottenere le risorse controllate dalla persona verso cui si esercita questa persuasione. Questi giochi, ovviamente, sono comuni a tutte le società, e seguono delle precise regole di scambio che variano a seconda del tipo di relazione o il grado di intimità. Quello che questo ricercatore sottolinea è che la cultura cinese tradizionale dà un valore particolare allo stato gerarchico nelle relazioni sociali

definisce a legami misti, ovverosia rapporti in cui le due parti si conoscono ed esiste una certa componente affettiva, in senso lato, ma nulla di così forte da indurre ad esprimersi nella maniera tipica dei rapporti affettivi reali, quali quelli familiari. In questa relazione ogni persona è tale in quanto inserita in una rete di rapporti sociali, ed è la rete che definisce l'identità del singolo. Le trame di questa rete sono quelle che in cinese si definiscono le *guanxi* (relazioni) e l'identità è, appunto, il *mianzi*, il volto dell'individuo. Spiega Kwang:

In a relation-orientated society such as China, an individual's *guanxi* are an important consideration for all concerned. When RA [resource allocator] contemplated whether or not to do P a *renqing*, RA very likely will also pay to other persons related to P and try to estimate the degree to which they can directly or indirectly influence RA.²⁷

Nel suo saggio "Face: An Adaptable Discourse of Social Surfaces"²⁸ Kipnis, nel definire cosa intenda per *mian* e *lian*, ovverosia due superfici che permettono due ordini di visibilità sociale all'individuo e che differiscono in termini di livello, evidenzia che il *mianzi* non può essere direttamente percepito, ma per vedere il *mianzi* di una persona è necessario osservare come gli altri lo vedano. Ingraziarsi i collocatori di risorse vuol appunto dire dar loro, con complesse tattiche fatte di azioni sociali e regole di scambio²⁹ precise, quella visibilità che non può essere altrimenti percepita, ed in altre parole creare l'individuo, fare di questo un uomo (*zuo ren*).

In presenting social actions like gift giving and weeping at funerals as practices that produce *guanxi* and *ganqing*, I suggest a means/ends relationship between these practices and *guanxi*. Here I will caution that this relationship is not always simple, linear, final, or explicit. First, an instrumental logic that separates the actor from object worked upon is inappropriate for describing ganging-producing practices. In a very real sense, when Fengjia villagers re-create their networks of relationships, they also **re-create themselves**. If one considers the self to be socially determined (a logic, I will argue below, that is implicit in certain practical conceptions of *ganqing* and *guanxi*), then one's relationships in fact constitute one's self.

Gli studi di questo autore mettono in relazione il concetto di *ganqing* 感情 (emozione) con quello di *guanxi* 关系 (relazione). Partendo dalla teoria portata avanti da Sun Longji (Sun Lung-kee) del potere del *ganqing* di costituire l'identità sociale e personale, Kipnis ritiene che l'emozione espressa o la non espressione

differenziando i comportamenti in base al tipo di legame e a concetti indigeni quali il *mianzi* e il *renqing* inteso nel senso di un certo tipo di risorsa che può essere usata come mezzo di scambio sociale (Hwang, 1987, p. 954).

²⁷ Ivi, p. 959.

²⁸ Kipnis, 1995.

²⁹ Tattiche che la lingua cinese definisce in termini di *renqing* 人情, *ganqing* 感情 e *guanxi* 关系.

dell'emozione siano un elemento di formazione della rete di relazioni che costituisce il cosiddetto sistema delle *guanxi*.

Zhen Lihua³⁰ spiegando l'espressione *Gei mianzi* (给面子): "dare a qualcuno la faccia", dice:

Dans la culture chinoise centrée sur des relations interpersonnelles, la face de l'autre vaut autant, pour un individu, que la sienne propre. Les préoccupations prioritaires, dans tout échange, sont donc de penser avant tout à la face de l'autre et de n'être pas la cause de sa perte éventuelle. Il faut au contraire chercher à tout moment à donner de la face. De plus, l'importance de la face donnée est proportionnelle au statut de celui qui la donne.

La face se mesure également par l'écart existant entre l'attente de A et l'acte effectué par B. S'il s'agit d'un acte que A n'aurait pu espérer, c'est lui "donner une grande face" (*gei le hao da de mian zi*: 给了好大的面子). Si l'acte de B n'est pas satisfaisant pour A, c'est "donner soit disant une petite face" (*suan shi gei le dian mian zi*: 算是给了点面子). A peut taquiner B en disant: "Pouvez-vous me donner un peu de face?" "Comment, cette petite face, vous ne pouvez pas me la donner?". Cette façon de s'exprimer revient aussi à donner de la face à B, car être en mesure de donner de la face aux autres signifie qu'on a qualité pour le faire.

Si la face en tant que réputation morale est une entité plutôt abstraite, la face en tant que prestige social est une entité plus concrète, ce dont témoignent les verbes de sens concret qui l'actualisent: elle est comme un objet qu'on peut "avoir", "donner", "gagner", "perdre", "faire", "demander", "refuser", etc.³¹

Mianzi non è, quindi, una superficie costitutiva del corpo umano. Lo è invece *lian-viso* che è costitutivamente parte della figura dell'uomo e componente del suo essere uomo – ecco perché chi non ha *lian-viso* non può fisicamente vedere gli altri (*mei lian jian ren* 没脸见人) o come dice il proverbio "così come tutti gli alberi hanno la corteccia ogni uomo ha una faccia (*ren ren you lian, shu shu you pi* 人人有脸, 树树有皮)".

Mianzi involves what I call a second-order visibility. One of my most insightful interviewees, a Beijing intellectual, insisted that *mianzi* always involved at least three people. At the time his remark puzzled me, but later I realized what he meant. A person's *mianzi* may not be directly apprehended; to see Mr. Zhang's *mianzi*, it is necessary to observe how other people look at Mr. Zhang. The common usage "to give" (给) *mianzi* illustrates this triadic

³⁰ Zheng, 2002, p. 12. Zhen Lihua, che attualmente lavora al Dipartimento di Lingue Straniere dell'Università di Canton, ha realizzato una ricerca sulle interazioni tra francesi e cinesi lavorando tra il 1990 e il 1994 in un grande ristorante asiatico di Parigi.

³¹ *Ibidem*.

logic. To give Mr. Zhang a *mianzi* means to allow an unnamed third party to observe a person deferring to Mr. Zhang – to allow Mr. Zhang to look good by demonstrating one's own favorable evaluation of him in front of a third party. *Mianzi* involves a looking at: it is a second order visibility, while *lian* is first order.³²

D'altro canto, però, la faccia, componente innata dell'individuo, è indispensabile per vivere.³³ È, quindi, estremamente importante salvare-conservare la faccia e, visto che la faccia, in quanto componente fondamentale dei rapporti sociali, è legata alle obbligazioni sociali,³⁴ va da se che sono queste che, permettono la salvaguardia del *lian*.³⁵

Infine la faccia, visto che è un bene che la società dà all'individuo, si può perdere e far perdere e le due cose, come abbiamo visto sono anche collegate. Colui che non agisce in funzione delle attese sociali, che viola per il proprio interesse le convenzioni, si attira critiche e commenti e quindi perde, secondo le situazioni, la sua reputazione o visibilità sociale (il *mian*) o, in caso peggiore la sua natura umana (il *lian*), la propria identità di essere umano, il che vuol dire che la comunità lo guarderà non come essere umano, ma come animale, una forma di vita inferiore.

Bond e Hwang,³⁶ riferendo di una tesi di dottorato dell'Università di Taiwan che ha indagato sulle reazioni alla perdita della faccia sulla base di nove situazioni modello, descrivono queste tre categorie di reazione:

a. **Azioni compensatorie:** quando la responsabilità per la perdita della faccia è attribuito all'attore, lui o lei devono compiere delle azioni compensatorie per recuperare la propria faccia. Queste azioni possono consistere nel reinterpretare la situazione in modo da dimostrare che non è stato possibile comportarsi liberamente, o nel chiarificare la situazione agli altri chiedere scusa e domandare perdono dei propri atti, lavorare duramente per recuperare il proprio stato o, in caso estremo di forte umiliazione, il suicidarsi.

b. **Azioni di rappresaglia:** quando la responsabilità della perdita della faccia è attribuibile ad un altro, l'attore può decidere di rendere la pariglia. Dal momento che comportamenti apertamente aggressivi sono generalmente proibiti per i cinesi, di solito è necessario esprimere la propria insoddisfazione in modo indiretto e subdolo. Si può nutrire rancore in cuor proprio aspettando il momento opportuno per avere la propria vendetta, spesso indirettamente. Se però l'umiliazione

³² Kipnis, 1995, p. 126.

³³ Si dice, infatti: "l'albero vuole la corteccia, l'uomo la faccia" (*Ren yao lian, shu yao pi* 人要臉, 樹要皮); ed anche "Come per vivere l'albero deve avere la corteccia, l'uomo deve avere la faccia" (*Ren huo lian, shu huo pi* 人活臉, 樹活皮).

³⁴ "La face est donc le symbole du nom que la société attribue et reconnaît à un individu. Elle constitue la dignité qu'il peut et doit avoir, dignité liée à son nom, sans laquelle la vie en société devient impossible". Zheng, 2002, p. 24.

³⁵ Questa regola non è però transitiva. In altre parole il non rispetto delle obbligazioni sociali non fa perdere il *lian*. L'inosservanza delle convenzioni sociali è considerata eccentricità. La persona che non vuole *lian* ("Bu yao mian") va identificata in chi non si cura di cosa la società pensi di lei, ma pensa solo ad ottenere benefici personali in disprezzo agli standard morali (cfr. Hu, 1944).

³⁶ Bond - Hwang, 1986, p. 247.

proviene da una persona esterna alla rete sociale, è più probabile litigare immediatamente e direttamente.

c. **Reazione di autodifesa:** nel caso in cui non siano accettabili né le azioni compensatorie né quelle di rappresaglia si cerca di minimizzare l'accaduto con meccanismi di difesa quali la denigrazione dell'avversario (= chi ha fatto perdere la faccia), sottovalutando la serietà dell'evento, fingendo che non sia successo nulla.

Le reazioni descritte nel saggio qui citato, in effetti, rappresentano la trama della vicenda della *Grande Famiglia*. La nascita di un figlio illegittimo, risaputa, fa perdere la faccia alla donna³⁷ e la rispettabilità di un'intera famiglia. La famiglia Zhan come prima reazione segue i comportamenti descritti nel gruppo C: denigra la famiglia Bai (distruggendo il carro) e finge che non sia accaduto nulla chiamando un medico che pubblicamente dichiara che la donna non ha nulla.³⁸ La famiglia Bai dal canto suo mette in atto delle azioni compensatorie: il patriarca in persona si reca a visitare la donna e porta dei doni (*peili* 赔礼) per scusarsi e dichiarare che si tratta di un errore.

Come si è già detto in realtà il patriarca Bai sta mettendo in pratica delle azioni definite di rappresaglia. Appurato, con lo stratagemma di chiedere scusa per l'errore del figlio, che la donna è veramente incinta, le prescrive dei farmaci antiabortivi. Spiega infatti:

明明是喜脉,自家的闺女做丑事,反倒砸咱们白家的牌子![...]医不可欺!白家的牌子是祖宗传下来[...]一个人栽了跟头无所谓,可'白家老号'栽不起这跟头.半年之内见分晓,老二,你长点心眼儿好不好?

Esatto! è evidente che è incinta, sua figlia ha fatto scandalo e invece lui ha distrutto la reputazione della nostra famiglia Bai! [...] non si può imbrogliare la medicina! La reputazione della famiglia Bai viene dagli avi [...] se una persona fa un capitolombolo non importa, ma il nobile nome della famiglia Bai non potrebbe rialzarsi. In mezzo anno sarà evidente, e tu sarai nel pieno possesso delle tue facoltà che ne dici?

Il principe Zhan, infatti, pochi mesi dopo che sono effettivamente nati i nipotini, si vede costretto a riabilitare la famiglia Bai pagando un'indennità per la distruzione del carro e del cavallo. Un indennizzo a spese della figlia, la cui gravidanza "illecita" viene così resa pubblica a vendetta di quell'atto che aveva privato i membri della famiglia Bai del diritto di essere uomini, come spiega in questo dialogo tra il patriarca della famiglia Bai e uno dei Zhan che chiede aiuto per evitare lo scandalo:

³⁷ Una volta appurato che la sorella aspetta davvero un bambino il primogenito della famiglia Zhan dice, appunto: "D'ora in poi mia sorella con che faccia guarderà la gente?" (我姐姐今后有什么脸见人?).

³⁸ Gli sceneggiatori fanno incontrare per caso il medico compiacente con il patriarca della famiglia Bai. Anche in questo incontro i due seguono le regole del *mianzi* ed evitano di dire che uno dei due sbaglia. Alla domanda dell'uno sulla salute della donna il medico compiacente risponde che la sua scienza medica è troppo limitata... e il dottor Bai ammettendo l'errore del figlio sorride (cfr. seconda puntata del serial).

- 我只求您一件事,有什么办法能把这胎打下来?
- 晚了, 现在打胎不光孩子完了,大人也保不住.
- 您这叫我姐姐今后有什么脸见人?
- 你砸我们车的时候有没有想过我们怎么做人?
- Le chiedo solo una cosa, c'è un modo per indurre un aborto?
- È tardi, adesso se inducessi l'aborto non sarebbe solo la fine del feto, ma molto probabilmente anche dell'adulto.
- Così lei ha fatto sì che mia sorella non avesse più una faccia con cui guardare gli altri?
- Quando hai distrutto il nostro carro hai forse pensato a come avremmo più potuto essere uomini?

La donna metterà al mondo ben due figli, ma a questo punto sarà la famiglia Zhan a mettere in atto le sue azioni di rappresaglia, distruggendo la rete di rapporti della famiglia Bai, ottenendo la condanna del primo fratello della famiglia per incompetenza e causando così il collasso morale ed economico dei rivali.

Fino a questo punto la vicenda si è conformata ai modelli comportamentali descritti dai sociologi come seguenti alla perdita della faccia. Solo che nessuna delle due famiglie è riuscita a recuperare definitivamente la propria rispettabilità. Questo costituisce la prova teletrasmessa del fatto che le reazioni di rabbia non danno una reale e definitiva soddisfazione ad un torto subito. Tuttavia, la trama che regge per le prime puntate, a metà serie esaurisce la sua forza narrativa. Probabilmente perché le dinamiche dei comportamenti che seguono alla perdita della faccia non soddisfano da sole le esigenze proprie di un'opera di massa. Diverse teorie della massmediologia ipotizzano che il successo televisivo debba ricercarsi nella capacità di un'opera di rispondere alla funzione di spazio di riflessività performativa³⁹ nelle società moderne. Questa funzione porta a modulare i contenuti ideologici al fine di fornire una risoluzione convincente alle contraddizioni essenziali proprie di una certa realtà storico culturale.

La formula narrativa della *Grande Famiglia* è riconducibile a quella delle serie televisive, in cui, in effetti, come spiega l'analisi di Buxton,⁴⁰ il senso della storia è costituito dalla condensazione delle contraddizioni tipiche di una certa cultura in una certa epoca, in opposizioni fondamentali che vengono poi risolte nella maniera più convincente. Per esempio si trasferiscono i conflitti sociali sul terreno dei

³⁹ Nel primo capitolo di *The Anthropology of Performance*, Victor Turner, riunendo sotto la comune etichetta di "specchi magici" il rito, il dramma, il carnevale ed infine lo spettacolo ed il cinema, tratteggia la Tv come un mezzo mediante il quale "people become conscious [...] of the nature, texture, style and given meaning of their own lives as members of a sociocultural community". Riprendendo la definizione di "sensory codes" elaborata da Lévy-Strauss, Turner ritiene che nelle suddette "orchestrazioni" multimediali si esprime una "performative reflexivity", che "is a condition in which a sociocultural group, or its most perceptive members acting representatively, turn, bend, or reflect back upon themselves, upon the relations, actions, symbols, meaning, codes, rule, statuses, social structures, ethical and legal rules, and other sociocultural components which make up their public 'selves'" (Turner, 1987, p. 24).

⁴⁰ Buxton, 1991.

conflitti interpersonali e poi si trovano delle soluzioni ragionevoli a questi ultimi.⁴¹

Il conflitto fondamentale di queste prime puntate di *DZM*, è quello tra la classe di potere e tecnici-intellettuali, ed è giocato tutto secondo le regole del gioco di potere di cui parla Hwang. Ed è nel rispetto di queste regole che il nuovo capofamiglia, che è poi eccezionalmente una donna, riesce a comporre il dissidio e a riportare la famiglia agli antichi splendori.

Hwang⁴² ha schematizzato nel grafico qui allegato, i comportamenti di quel modello che informa i rapporti sociali cinesi.

Nella figura 2, l'interno del box sulla destra schematizza il processo psicologico del collocatore di risorse mentre il primo rettangolo raggruppa i tre tipi di legami che caratterizzano i rapporti sociali: i legami strumentali,⁴³ quelli, misti e quelli espressivi. Il secondo rettangolo del diagramma indica quale delle tre norme, che i teorici della giustizia sociale⁴⁴ considerano essere più frequenti negli scambi sociali e nella distribuzione delle risorse all'interno di un gruppo, sia predominante nel legame associato. I legami strumentali e espressivi applicando quelle regole risolvono la tensione interna (conflitti-decisioni). Nei legami misti, invece, il collocatore di risorse si ritrova in un diagramma complesso che condiziona i suoi comportamenti. In questi rapporti ci si trova di fronte al cosiddetto dilemma di *renqing*.

Cos'è *renqing*? La parola ha tre diversi significati. Indica le risposte emozionali di un individuo nei confronti delle varie situazioni della vita, individuate nel *Li Ji* nelle emozioni fondamentali di gioia, rabbia, tristezza, paura, amore, odio e desiderio. In termini psicologici, chi prova *renqing* è in grado di capire le risposte emozionali degli altri, è una persona empatica. Secondariamente indica una delle risorse che l'individuo può offrire all'altro come dono nel corso degli scambi sociali. Nella società cinese si presuppone che nei momenti di gioia o di tristezza di un individuo i suoi conoscenti facciano regali quali forme sostanziali di aiuto. Questo si dice dare il *renqing* e qui *renqing* è mezzo di scambio sociale. Nel terzo significato *renqing* connota un insieme di norme sociali a cui conformarsi per vivere bene in società. Queste norme includono due tipi di comportamenti: creare una rete sociale con scambi di doni, visite e auguri, e offrire il proprio aiuto quando uno dei membri di questa rete è in difficoltà. Tornando al grafico vediamo che il collocatore di risorse cinese nel quadro dei rapporti misti deve decidere, valutando la situazione, se accettare o rifiutare una richiesta dando o negando *renqing*. Negare *renqing* rompe una relazione e fa perdere la faccia (*mianzi*) al postulante (questo è in effetti quello che succede nella prima parte del serial). Acconsentire ad una richiesta di collocazione di risorse, invece, "dà la faccia" e rafforza legami e rispettabilità di entrambi. Questo sarebbe stato il modo corretto di agire rispetto alla distruzione del carro e del cavallo. O meglio, questo è il

⁴¹ *Ivi*, p. 15.

⁴² Hwang, 1987.

⁴³ In questi legami la relazione serve per ottenere dei precisi risultati materiali. Sono legami instabili e temporanei ed entrambi le parti considerano l'interazione volta solo a raggiungere uno scopo. Si tratta di relazioni tipo quelle venditore-cliente, autista-passeggero e simili.

⁴⁴ Si tratta di equità, uguaglianza e necessità delle regole. Cfr. Hwang, 1987, p. 945.

comportamento che dimostra essere corretto la moglie del secondo fratello che, divenuta capofamiglia, seguendo questa logica riesce a invertire il processo che stava distruggendo la sua famiglia.

Ecco, per esempio, cosa dice al marito, quando intuisce i piani di vendetta del suocero:

- 这么说大格格怀孕是真的了?
- 当然是真的,爸爸一直给她下的安胎的药!
- 我怕的就是这个!你想想,北京城没有不知道你号错了脉裁到了王府,王府要是赔了车和马,那不跟把大格格的丑事全抖落出来一样么?!
- 爸爸就是要争口气!
- 这不是争气,这是结仇!
- Secondo quello che dici la donna (sorella maggiore) è veramente incinta?
- Certo che lo è, papà le ha sempre dato farmaci antiabortivi!
- Temevo proprio questo! Pensaci, a Pechino non c'è nessuno che non sappia che una tua errata diagnosi di gravidanza ha calunniato una nobile famiglia, se questa darà un risarcimento per il carro e cavallo, allora non sarà esattamente come esporre pubblicamente lo scandalo della donna?
- Papà vuole proprio competere per vincere.
- Qui non si tratta di vincere, questo è diventare nemici.

E recatasi, coerentemente, dal patriarca a manifestare il suo dissenso spiega ancora meglio:

- 我觉得居家过日子,总该以息事宁人为好.
- 这不是居家过日子!这是我祖上的名声,药铺的信誉!
- 王府的势力咱们怎么斗得过?这会儿詹家已经乱了,何必再难为他们呢?
- 晚了!这孩子她想生也得生,不想生也得生,由不得她了!
- 她生她的,咱们假装不知道不就结了,何必要赔车赔马?!
- 这憋口气我等了半年多了,就等这一天呢!怎么着?我假装不知道?!没那么便宜!
- 老爷子;小不忍则乱大谋.
- 我最讨厌这个'忍'字!遇事都要忍,什么大事也做不成!
- 那也得看什么事.放他们这一次,他们就老欠着咱们的人情,可真要结下了仇,今后...
- 去你的小不忍则乱大谋吧!你倒是忍了,马车不照样叫他们砸了!
- Io credo che per vivere bene in famiglia la cosa migliore sarebbe mettere fine ai litigi e riconciliarsi.
- Qui non si tratta di vivere bene in una famiglia, si tratta della reputazione dei miei avi, del prestigio della farmacia!
- Come potremo mai vincere noi il potere di una famiglia nobile? Questa volta i nobili Zhan sono già sconvolti, a che pro creargli nuove difficoltà?
- È tardi! Questo figlio lei lo vuole partorire e deve partorirlo; e anche se non volesse farlo dovrà farlo, non ha più scelta!

- E quando partorirà noi fingeremo di non saperlo e basta, perché dovremmo chiedere l'indennizzo del carro e del cavallo?
- Sono più di sei mesi che domino la rabbia in attesa di questo giorno! Fingo di non sapere?! Non se la caveranno con così poco!
- Padre chi non sopporta piccoli dolori manda all'aria grandi piani!
- Sopportare (忍) è la parola che più detesto! Bisogna sempre sopportare ciò che ti capita, qualunque grande cosa non riesci a realizzare!
- Beh, dipende anche da cosa. Lasciali perdere questa volta. Loro ci dovranno per sempre un favore (欠人情), mentre se diventiamo nemici, d'ora in poi...
- Vai a quel paese con questo "non sopportare le piccole cose manda all'aria grandi progetti"! Tu al contrario sopporta, carro e cavallo non sono forse stati distrutti da loro!

La donna ha ragione, se il patriarca della famiglia fosse riuscito a tollerare, a sopportare la situazione, lo sceneggiato, con tutti i drammi in esso narrati, non avrebbe avuto luogo. Ma Bai Mengtang (il patriarca) non considera il gioco del *renqing* e le sue logiche di potere, non riesce a controllare la sua rabbia, e solo quando il figlio viene condannato per aver ucciso la concubina imperiale capisce che la logica della nuora è corretta ed allora lascia che sia lei che gestisca la situazione.

La donna riottiene il *mian* della sua famiglia in parte coltivando la propria "dignità" con il rispetto di alcune virtù (tra cui primeggia la pazienza) in parte con l'arte del dono.

Non a caso il primo atto che compie quando il patriarca le affida la gestione della famiglia è andare a portare dei doni alla famiglia Zhan per provare a ricucire i rapporti interrotti. Motiva la sua idea di andare lei a casa Zhan con questa frase:

讲和之事叫您去办,当然不合适.我去!我们小辈儿的无所谓脸面不脸面.

Mandare lei [Mengtang - il patriarca] a fare un'opera di riconciliazione, è ovvio che non è giusto. Vado io, per noi giovani generazioni avere o meno dignità è indifferente.

Diverse puntate dopo, infatti, riconquistato il suo *mian* riesce a salvare la vita ad un altro cognato. Le promette infatti il signor Zhan:

我不杀他,已经是看在二奶奶的面子上了.

Non lo uccido, ho avuto considerazione della faccia della seconda signora.

Negli anni la donna coltivando le giuste relazioni con doni e banchetti riesce a costruire una solida reputazione che neppure i nemici di un tempo osano sfidare. Esiste come una democrazia della rete e delle relazioni. La faccia data dall'altro supera l'origine di classe e il nobile mancese porta rispetto alla borghese Bai. Allo stesso modo suo figlio, scacciato di casa per aver offeso la madre con il suo

comportamento irriverente e non rispettoso di nessuna convenzione sociale, gestisce i suoi rapporti di affari con clienti e operai seguendo le regole del *renqing*.

Nominato direttore di un negozio, dice al vecchio direttore:

我刚当掌柜你就走,太不给面子了吧?胶行你是个内行,我也离不开你,我给你长薪水,只要生意好.

Appena diventato direttore tu vai via, non vuoi darmi fiducia? Tu sei un esperto del commercio della colla, io non potrei fare a meno di te, ti darò un aumento di salario, l'importante è che gli affari vadano bene.

Prima di cominciare il suo lavoro Jingqi si assicura di ricevere fiducia (*mianzi*) dalle persone con cui intende lavorare. Una condizione preliminare per i buoni affari. Ancora più raffinato è il discorso che fa ad uno dei suoi concorrenti commerciali che, corrompendo uno dei suoi commessi, gli ha rubato la formula segreta del prodotto di punta e ora sta facendogli un concorrenza sleale:

那好,诸位在我生意艰难的时候没有一个走,我谢谢了,今儿这头一盅酒,我要敬元祥,喝完这杯酒,我可要说了,可别怪我白景琦不讲情面!

Bene, signori e signore quando avete difficoltà nei commerci nessuno viene, io vi ringrazio, oggi questo bicchiere, in segno di rispetto per Yuanyang [il concorrente sleale ndr], beviamo fino all'ultima goccia, andava detto, che non si accusi me Bai Jingqi di non averlo trattato come un amico!

Quando "l'amico" capisce che il suo gioco è stato scoperto e vuole gettare discredito sul commesso di Jingqi che ha tradito per evitare di "perdere la faccia" allora Jingqi risponde:

行,元祥不好在这儿说,给那位吃里扒外的人留点面子,走,咱们借个地方去说!

Ok, Yuanyang, non è bene parlare qui, lasciamo che quelli che vivono sulle spalle di chi tradiscono si conservino un po' di dignità, andiamo altrove a parlare.

Con la frase *jiang qingmian* (讲情面) qui tradotta "trattare come amico", Jingqi non vuole essere accusato di non aver coltivato *qingmian* per creare delle relazioni, questo per enfatizzare che è l'altro ad aver tradito, ad essersi comportato senza rispetto del *qingmian*.

In *qingmian* sono fusi i due concetti di *qing* (affetto) e *mian* (considerazione), *qingmian* è quindi una combinazione di risorse affettive e simboliche. *Jiang qingmian* 讲情面 vuole quindi dire trattare qualcuno con affetto e rispetto. Se tra due persone esiste un rapporto di affetto-rispetto questo vuol dire che il loro rapporto va inquadrato nella complessa "liturgia" delle *guanxi* (relazioni). Spiega Kipnis:

At linguistic level, describing someone as having *ganqing* means that that person acts out of concern for (specific) other people rather than the selfish yearning of an individualized heart. [...]

I often heard Chinese men speaking of their friendship and *gangqing* for other men, and saw them do favors for, exchange unsuspected gifts with, and hold hands with each other. None of these actions implied homosexuality; indeed, most reflected the utmost of *guanxi* propriety.⁴⁵

L'espressione *liu mianzi* 留面子, usata per evidenziare che si vuole aiutare il commesso a fare in modo da conservare una buona faccia (una reputazione), sottolinea che quest'atto lega per sempre l'uomo al suo padrone perché crea un debito di immagine che difficilmente può essere ripagato.

Grazie alla loro capacità di ricostruire la dignità ed il prestigio perso, madre e figlio riescono a far risorgere la famiglia Bai dal fango dove il patriarca poco rispettoso della virtù della pazienza l'aveva gettata.

Lin Yutang, nel suo libro *My Country and My People*,⁴⁶ dedica un paragrafo del capitolo sul carattere dei cinesi alla pazienza, individuata quale tratto distintivo delle caratteristiche nazionali,⁴⁷ anche se frutto dell'educazione ricevuta e non della mentalità cinese.

But so long as the family system exists and so long as society is built on the principle that a man is not an individual but attains his full being only in living in harmonious social relationships, it is easy to see how patience must be regarded as a supreme virtue and must grow naturally out of the social system. For in such a society, patience has a reason for existence.⁴⁸

Sarebbe, infatti, la struttura familiare patriarcale ad aver fatto della pazienza una virtù indispensabile alla convivenza. A riprova di questa spiegazione Lin cita l'aneddoto secondo cui Zhang Kongni, primo ministro di Tang Gaozong,⁴⁹ alla domanda fattagli dall'imperatore su quale fosse il segreto che aveva consentito una pacifica convivenza nella sua famiglia di ben nove generazioni avesse risposto scrivendo cento volte il carattere *ren* 忍, sopportare.

La risposta alle tensioni personali che questo sceneggiato dà in effetti è proprio *ren*. Questo è l'ideogramma che il vecchio patriarca della famiglia Bai calligrafa e distrugge nel momento d'ira che precede la sua vendetta. Questo lo stesso ideogramma che calligrafa quando, ammettendo il suo errore, affida la gestione della casa alla nuora. Un consiglio per gli spettatori?

⁴⁵ Kipnis, 1997, p. 110.

⁴⁶ Lin, 1935.

⁴⁷ In realtà la pazienza è considerata da Lin Yutang - in un'ottica di critica verso la cultura tradizionale cinese - insieme all'indifferenza e alla furbizia una delle caratteristiche più sfavorevoli del cosiddetto carattere nazionale cinese.

⁴⁸ Lin, 1968, pp. 47-48.

⁴⁹ Imperatore dal 628 al 683.

BIBLIOGRAFIA⁵⁰

- AA. VV. (Pagina consultata l'8/12/2006), "大宅门", [ON LINE] - <http://www.people.com.cn/GB/wenyu/223/4988/index.html>
- AA. VV. (Pagina consultata l'8/12/2006), «大宅门» 破20点收视创最好记录, [ON LINE] - http://ent.163.com/edit/010426/010426_76616.html
- AA. VV. (Pagina consultata l'8/12/2006), 收视率达 60% "大宅门" 昨在香港火爆首播, [ON LINE] - <http://ent.sina.com.cn/v/45908.html>
- ABRUZZESE Alberto, "Le ragioni di un successo: la telefilmità ovverosia il fattore Magoo", *Ai Confini della Serialità*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1984, pp. 60-67
- BARTHES Roland, "Oeuvre de masse et explication de texte", *Communications*, marzo 1963, pp. 125-130.
- BOND Michael Harris - HWANG Kwang-Kuo, "The social psychology of Chinese people", in Bond (ed.), *The Psychology of the Chinese People*, Hong Kong, Oxford University Press, 1986, pp. 213-264
- BUXTON David, *De "Bonanza" à "Miami Vice": formes et idéologie dans les séries télévisées*, Paris, La Garenne-Colombes, Editions de l'espace européen, 1991
- DENG Luping 邓鲁平, "'大宅门' 导演郭宝昌: 张艺谋只能演农民", 江淮晨报, 2001/05/15
- GOFFMAN Erving, "One face-work: An analysis of ritual elements in social interaction", *Psychiatry*, 18, 1955, pp. 213-231
- GREIMAS Algirdas Julien - FONTANILLE Jacques, *Sémiotique des Passions. Des états des choses aux états d'âme*, Paris, Edition du Seuil, 1991, trad. it. di F. Masciani - I. Pezzini, *Semiotica delle passioni Degli stati di cose e degli stati d'animo*, Milano, Bompiani, 1996
- GUO Baochang 郭宝昌, 大宅门, Beijing, Renmin Wenxue Chubanshe, 2001, a
- GUO Baochang 郭宝昌, 大宅门, Beijing, Zuoja Chubanshe, 2001, b
- HU Hsien Chin, "The Chinese concepts of face", *American Anthropologist*, 46, 1944, pp. 45-64
- HWANG Kwang-kuo, "Face and Favor: The Chinese Power Game", *The American Journal of Sociology*, 92, 4, 1987, pp. 944-974
- JIA Wenshan, *The remaking of the Chinese character and identity in the 21st century: the Chinese face practices*, Westport, Ablex/Greenwood, 2001
- KIPNIS Andrew, "'Face': An Adaptable Discourse of Social Surfaces", *Positions*, 3, 1, 1995, pp. 119-148
- KIPNIS Andrew, *Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village*, Durham, Duke University Press, 1997
- LEVI-STRAUSS Claude, "Mito e oblio", in Daniele Gambarara (a cura di), *Lingua, discorso, società*, Parma, Pratiche, 1979
- LIN Yutang, *My country and my people*, Mei Ya Publications, 1968 (1^a ed. 1935)
- SUN Lung-kee, "Contemporary Chinese Culture: Structure and Emotionality", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 0, 26, 1991, pp. 1-41

⁵⁰ Sono riportati solo i testi citati.

- TURNER Victor, "Images and Reflections: Ritual, Drama, Carnival, Film, and Spectacle in Cultural Performance", *The Anthropology of Performance*, Baltimore, AJ Publishing Company, 1987, pp. 21-32
- YANG Xiaowen 杨小文 (Pagina consultata l'8/12/2006), "郭宝昌: 情系京剧电影", [ON LINE] CRI (China Radio International), 19-04-2005, <http://gb.cri.cn/3601/2005/04/19/1266@521103.htm>
- ZHENG Lihua (Pagina consultata l'8/12/2006), *Les stratégies de communication des Chinois pour la Face*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, Pubblicato sul sito web: [ON LINE]
http://secwww.gdufs.edu.cn/french/culturel/new_page_12.htm

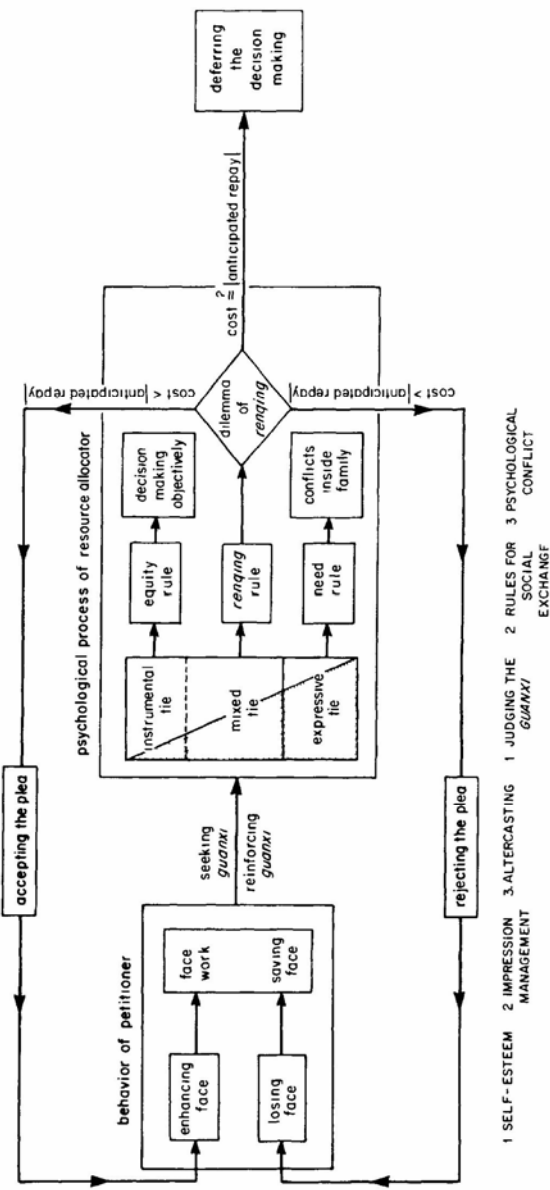


Fig. 1 Grafico



Fig. 2 Bai Wenzhi sfida i concorrenti. DZM ottava puntata



Fig. 3 Carattere *ren* calligrafato dal patriarca della famiglia Bai

Κακοῦ κόρακος κακὸν ῥών
TISIA, CORACE E L'“ARGOMENTO DEL CORVO”*

Roberto Velardi

Alcuni anni fa Thomas Cole¹ si chiedeva se fosse mai esistito realmente il personaggio di nome Corace che, secondo un'opinione diffusa, avrebbe inventato la retorica e dettato quei precetti trascritti dal suo allievo Tisia nel più antico manuale di retorica.²

L'esiguità delle notizie che si possono ricavare su Corace dagli autori del IV secolo a.C. è controbilanciata da un'ipertrofia della sua figura in testi di età tarda e bizantina, che lo presentano come colui che, alla caduta dei tiranni in Sicilia, inventò la retorica e la utilizzò come strumento per guidare il pubblico dibattito nei nuovi consessi democratici; la definì “artefice di persuasione”; classificò le varie parti del discorso e le distribuì nell'ordine che, da lui in poi, sarebbe diventato canonico. Infine insegnò la retorica a Tisia e, quando questi si rifiutò di pagargli il compenso pattuito, la controversia fu portata in tribunale, dove i giudici si trovarono nell'impossibilità di emanare una sentenza favorevole all'uno o all'altro a causa dell'equivalenza degli argomenti usati dai due contendenti.³

L'analisi dell'insieme delle testimonianze antiche induce a ritenere che il ritratto tardoantico e bizantino di Corace derivi dall'assemblaggio di elementi eterogenei, che fonti più attendibili riferiscono in altro modo e a personaggi diversi da lui.

* Una precedente versione di questo contributo è stata letta e discussa nell'ambito dei seminari organizzati nella primavera 2005, rispettivamente presso le Università di Napoli “L'Orientale” e “Federico II”, dai colleghi Amneris Roselli e Luigi Spina, che ringrazio per i preziosi e stimolanti contributi che mi sono venuti dai dibattiti.

¹ Cole, 1991.

² L'ipotesi di Tisia trascrittore dei precetti di Corace, priva, in realtà di solide basi documentarie, risale a Susemihl, 1855, p. 485; *idem*, 1884, p. XI; fu ripresa da Navarre, 1900, pp. 9-11, e condivisa da Radermacher, 1951, p. 30. Secondo Hinks, 1940, p. 62, non sarebbe possibile stabilire con certezza se fu Corace in persona a scrivere il primo manuale, se una parte del manuale di Tisia risalisse a lui, o se fu Tisia a mettere per iscritto l'insegnamento orale del maestro. Più sfumate le posizioni di Kennedy, 1963, pp. 58-61 e di Pernot, 2000, pp. 24-27, che riferiscono le tradizioni su Corace e Tisia senza formulare ipotesi nette; così anche Luzzatto, 1988, p. 207 ss., che tuttavia ritiene senz'altro Corace, nella visione di Aristotele, iniziatore del discorso giudiziario.

³ Su questa tradizione v. Wilcox, 1943. I testi sono raccolti in Rabe, 1931 (per le attribuzioni, le datazioni e la storia dei testi, v. pp. III-CXXXVIII): il ritratto più completo di Corace è rinvenibile in *Praef.* 4 (di autore anonimo), pp. 24, 5-27, 9 e in *Praef.* 17 (probabilmente risalente al retore neoplatonico Marcellino [IV-V d.C.], autore di commenti a Ermogene), pp. 269, 22-272, 29 + 277, 16-18. *Praef.* 5 (attribuita al sofista Troilo, menzionato da Suda, originario di Sida in Panfilia e in corrispondenza con Sinesio, il cui epistolario è datato tra il 393 e il 412: v. Impellizzeri, 1975, p. 131), pp. 52, 3-53, 12 e *Praef.* 7 (attribuita a Massimo Planude), p. 67, 1-20 omettono solo la definizione di retorica, mentre singoli elementi della medesima tradizione sono presenti nelle *Praeff.* 6, p. 60, 3 ss.; 9, p. 126, 5-15 + p. 150, 13-18; 12, p. 171, 20; 13, p. 189, 11-18; 18, p. 296, 25-27; 24, p. 349, 7 e in Sopatro (IV d.C.), *Scholia ad Hermogenis status*, in Walz, 1832-1836, V, pp. 6, 14-7, 9.

Secondo Isocrate, Platone e Aristotele l'interesse della retorica fu originariamente circoscritto all'ambito giudiziario e non politico,⁴ mentre la coincidenza tra la nascita della disciplina e la fine della tirannide è spiegata da Cicerone con la necessità di dirimere le controversie private sorte alla caduta del vecchio regime;⁵ l'attribuzione a Corace di quella definizione di retorica è un anacronismo;⁶ la classificazione e l'ordinamento delle parti del discorso risalgono, più verosimilmente, alla prima metà del quarto secolo a.C.;⁷ l'aneddoto sulla disputa tra Tisia e il suo presunto maestro ricalca una storiella che ha come protagonisti Protogora e il suo allievo Evatlo, sulla quale ci soffermeremo più avanti. La conclusione di Cole è che Corace non è mai esistito come personaggio distinto da Tisia, e che non è nient'altro che il suo soprannome.⁸

Una nuova puntuale lettura delle testimonianze già utilizzate o citate dallo studioso americano, alle quali se ne aggiungeranno altre, ci porterà a formulare un'ipotesi sull'origine del soprannome di Tisia e sui motivi che possono aver determinato lo sdoppiamento del primo autore di retorica.

La testimonianza più antica su Tisia risale a non più di tre generazioni dopo la sua. Nel *Fedro* di Platone, Socrate individua in Tisia colui che ha inaugurato e codificato l'uso dell'argomentazione basata sull'εἰκός,⁹ la verosimiglianza o

⁴ Isocrate, *Contro i sofisti* 19-20; Aristotele, *Retorica* 1354 b 22-29; Platone, nel *Fedro* (272 d 2-273 c 5) presenta Tisia come maestro di retorica giudiziaria. V. anche Velardi, 2006, p. 242 ss., n. 215.

⁵ Cic. *Brut.* 12, 46 (= Aristot. fr. 137 Rose = 125 Gigon = Radermacher, 1951, p. 12); v. anche Paus. 6, 17, 8.

⁶ La definizione di retorica attribuita a Corace (ῥητορικὴ ἐστὶ πειθοῦς δημιουργός) è in realtà, come è noto, la definizione proposta da Socrate e accolta da Gorgia nel dialogo platonico che porta il nome del maestro siciliano (453 a 2). Una definizione che matura progressivamente nel corso della discussione, che Gorgia è quasi costretto ad accettare e che, dunque, sicuramente non è precedente al retore di Leontini. V. Mutschmann, 1918; Dodds, 1959 (1992), p. 203. Cfr. anche Quint. 2, 15, 5: *apud Platonem quoque Gorgias in libro qui nomine eius inscriptus est idem fere dicit* [scil. *esse rhetorice persuadendi opificem, id est πειθοῦς δημιουργός*], *sed hanc Plato illius opinionem vult accipi, non suam*; 2, 15, 10: *quem finem Gorgias... velut coactus a Socrate facit*.

⁷ Nei *Prolegomena* editi da Rabe, 1931 il numero delle parti del discorso, la cui invenzione è attribuita a Corace, oscilla: 3 (*Praef.* 4, pp. 25, 17-26, 16); 4 (*Praeff.* 7, p. 67, 6-7; 9, p. 126, 5-15; 13, p. 189, 16-17); 5 (*Praef.* 17, pp. 270, 22-271, 20); 7 (*Praef.* 5, p. 52, 8-20); per un'approfondita discussione sull'origine delle differenti *divisiones*, sulla natura delle diverse parti e sui motivi dell'attribuzione a Corace v. Cole, 1991. Dionigi di Alicarnasso, *Lys.* 16, 5 attribuisce la divisione nelle quattro parti canoniche (προοίμιον, διήγησις, πίστις, ἐπίλογος) a Isocrate e alla sua cerchia. Gli stessi *Prolegomena* conservano tuttavia anche la tradizione, risalente ad Aristotele, che sembra attribuire a Teodette, personaggio legato a Isocrate e Aristotele, la divisione tetradica (cfr. *Praeff.* 4, p. 32, 6-9; 13, p. 216, 1-4, cfr. Arist. fr. 133b + 133a Rose = 150 + 151 Gigon). Che la discussione sul numero delle parti del discorso fosse ancora aperta fino alla metà del IV secolo a.C. è dimostrato dalla polemica di Platone (*Phaedr.* 266 e 3-267 a 2) e di Aristotele (*Rhet.* 1414 b 12-16) contro Teodoro di Bisanzio. Anche sulla base di queste due testimonianze Cole, 1991 ammette "the strong possibility that the entire topic of oratorical *divisio* was Theodorus' innovation" (p. 72).

⁸ Gli elementi di maggiore solidità sui quali Cole basa la sua tesi sono costituiti, oltre che dalla sistematica e convincente decostruzione del ritratto tardoantico di Corace, dal suggerimento tratto, sebbene in modo eccessivamente frettoloso, dal brano del *Fedro* di Platone che discuterò più avanti, e dalla considerazione che la sola altra attestazione di Κόραξ come identificativo di persona è il soprannome dell'uccisore del poeta Archiloco (Cole, 1991, p. 80 ss. e nn.).

⁹ Plat. *Phaedr.* 273 b 3: Τοῦτο [scil.] τὸ εἰκός δῆ, ὡς ἔοικε, σοφὸν εὐρὺν ἅμα καὶ τεχνικόν.

plausibilità, insegnando che nelle dispute giudiziarie conviene fornire una ricostruzione plausibile dei fatti, piuttosto che il resoconto veridico del loro svolgimento. All'interesse per il verosimile, che costituisce, a suo modo di vedere, il fondamento e il cardine della dottrina retorica, Socrate oppone l'indefettibile ricerca filosofica del vero, del bene e del giusto.¹⁰ Dopo aver ottenuto da Fedro la conferma dell'attendibilità della sua ricostruzione dei principi basilari della retorica,¹¹ e della definizione che Tisia, nel manuale che l'interlocutore conosce a fondo,¹² ha dato di εἰκός come “opinione della massa”,¹³ Socrate prosegue:

[Tisia] scrisse che se un uomo debole e coraggioso, dopo aver picchiato un uomo forte e vigliacco e avergli portato via il mantello o altro, viene condotto in tribunale, nessuno dei due deve dire la verità, ma il vigliacco deve sostenere che a picchiarlo non è stato un uomo solo, mentre l'altro deve confutare questa affermazione, dicendo che erano soli, e deve usare il seguente argomento: “Come avrei potuto, io che sono debole, aggredire uno così forte?”. Il primo non confesserà la sua vigliaccheria ma, confezionando altre menzogne, finirà forse con l'offrire all'avversario un'ulteriore possibilità di confutazione. Anche negli altri casi la tecnica prescrive argomentazioni del genere. Non è così, Fedro?¹⁴

Il ripetuto assenso del giovane¹⁵ induce a ritenere che le parole di Socrate riflettano effettivamente la posizione di Tisia e parafrasino abbastanza fedelmente l'*exemplum* riportato nella sua *technè*.¹⁶ A conclusione del discorso, Socrate aggiunge:

Φεῦ, δεινῶς γ' ἔοικεν ἀποκεκρυμμένην τέχνην ἀνευρεῖν ὁ Τεισίας ἢ ἄλλος ὅστις δὴ ποτ' ὦν τυγχάνει καὶ ὁπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος.
sembra che Tisia, o chiunque altro egli sia e comunque (da qualunque parte) gli piaccia farsi chiamare, sia stato veramente abile a scoprire una tecnica ben nascosta.¹⁷

Quest'ultima battuta di Socrate ha creato difficoltà alla critica. Secondo il Wilamowitz,¹⁸ Platone non avrebbe inteso mettere in dubbio la paternità della dottrina dell'εἰκός, ma sottolineare che il problema della sua attribuzione era

¹⁰ *Ivi*, 272 d 2-273 a 1.

¹¹ *Ivi*, 273 a 2-3.

¹² *Ivi*, 273 a 6.

¹³ *Ivi*, 273 a 7-b 1: εἰπέτω τοῖνυν καὶ τόδε ἡμῖν ὁ Τεισίας, μή τι ἄλλο λέγει τὸ εἰκός ἢ τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν. Cfr. l'espressione di assenso a questa definizione data da Fedro in 273 b 2.

¹⁴ *Ivi*, 273 b 4-c 5.

¹⁵ *Ivi*, 273 c 6.

¹⁶ V. Goebel, 1989, pp. 42, 46 ss.; per la discussione delle posizioni che svalutano l'attendibilità della parafrasi platonica di Tisia, v. *ivi*, p. 51 e n. 22.

¹⁷ *Phaedr.* 273 c 7-9. Riporto fuori parentesi la traduzione che ho dato in Velardi, 2006; per la traduzione alternativa in parentesi v. *infra*.

¹⁸ Wilamowitz-Moellendorf, 1902, p. 232 ss.

irrilevante rispetto ai gravi pericoli insiti nel suo portato. De Vries,¹⁹ in disaccordo con Wilamowitz, ritiene sarcastiche le parole ἄλλος; ὀνομαζόμενος, in quanto unirebbero a un'espressione dispregiativa (ὅστις δὴ ποτ' ὦν τυγχάνει) l'uso ironico di una formula rituale (ὁπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος) di norma impiegata nelle invocazioni alla divinità,²⁰ e le intende nel senso che "the author may be Tisias, or some other fellow of this kind". Altri studiosi²¹ si sono limitati a richiamare il commento del neoplatonico Ermia di Alessandria, attivo nella prima metà del V secolo d.C.,²² che vide in queste parole un riferimento a Corace:

τοῦτο εἶπεν ἰσως διὰ τὸν Κόρακα, ἐπειδὴ ἐλέγετο ὁ Κόραξ Τισίου μαθητῆς εἶναι
disse questo, forse, a causa di Corace, giacché si diceva che Corace fosse suo allievo.²³

Anche questo brano suscita non poco imbarazzo: l'autore appare incerto sul reale significato delle parole di Socrate (usa la formula dubitativa ἰσως); non è chiaro che cosa intenda precisamente con l'espressione "a causa di Corace"; infine è l'unico testimone che menziona Corace come allievo, e non maestro, di Tisia, al contrario di quanto riferito dalla tradizione tarda. In ogni caso le parole di Ermia sembrano rivelare incertezza anche sull'attribuzione della dottrina dell'εἰκός a Tisia o a Corace.

Tornando al passo del *Fedro*, de Vries, ripreso da Heitsch,²⁴ e da Brisson,²⁵ si limita a riportare un elenco di luoghi platonici nei quali la formula ὁπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος è impiegata anche al di fuori di invocazioni alla divinità.²⁶ Non sarebbe legittimo, tuttavia, inferire che dietro l'ironia di Socrate, fondatamente individuata nell'uso irrituale della formula, non si celi il riferimento a un dato reale. Inoltre, non ha suscitato la dovuta considerazione l'uso platonico dell'avverbio relativo indefinito ὁπόθεν ("da qualunque luogo/parte" "da dove"), che emerge, in particolare, da un passo del prologo del *Simposio*, nel quale un anonimo interlocutore si rivolge ad Apollodoro:

¹⁹ De Vries, 1969, p. 244.

²⁰ Cfr. Plat. *Crat.* 400 e 1-3: ὥσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὐχεσθαι, ὅτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι [scil. οἱ θεοί], ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν.

²¹ Robin, 1944; Hackforth, 1952; Vicarie, 1985; Centrone, 1998.

²² Ermia fu allievo di Siriano e compagno di studi del più giovane Proclo: v. Westerink, 1990, p. X.

²³ Herm. In *Platonis Phaedrum*, p. 251, 8 [ed. P. Couvreur, Paris, 1901].

²⁴ Heitsch, 1997, p. 185, n. 406.

²⁵ Brisson, 1997, p. 230 ss., n. 420.

²⁶ I luoghi pertinenti, oltre al passo del *Cratilo* citato alla n. 20, sono: *Euthyd.* 288 a 8-b 1 (Ctesippo si rivolge a Eutidemo e Dionisodoro appellandoli con il loro etnico: ὦ ἄνδρες Θούριοι εἴτε Χῖοι εἴθ' ὁπόθεν καὶ ὅπη χαίρετον ὀνομαζόμενοι); *Prot.* 358 a 7-b 1 (Socrate prende in giro Prodicus per le sue distinzioni nominalistiche: εἴτε γὰρ ἡδὺ εἴτε τερπνὸν λέγεις εἴτε χαρτόν, εἴτε ὁπόθεν καὶ ὅπως χαίρεις τὰ τοιαῦτα ὀνομάζων); *Symp.* 212 c 1-3 (Diotima lascia a Socrate la scelta sulla definizione di genere del discorso da lei pronunciato su Eros: ὡς ἐγκώμιον εἰς Ἐρωτα νόμισον εἰρησθαι, εἰ δέ, ὅτι καὶ ὅπη χαίρεις ὀνομάζων, τοῦτο ὀνόμαζε).

ὁπόθεν ποτὲ ταύτην τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβες τὸ μαλακὸς καλεῖσθαι,
οὐκ οἶδα ἔγωγε

non so davvero *da dove* mai hai preso questo soprannome di “delicato”
con il quale sei chiamato.²⁷

Mi pare che il confronto con il brano del *Simposio* introduca la possibilità di interpretare le parole di Socrate come allusione a un soprannome di Tisia (*da qualunque parte gli piaccia farsi chiamare/da qualunque parte tragga il soprannome con il quale viene chiamato*) e ai dubbi che l'uso di questo soprannome doveva forse generare sulla stessa identità del personaggio (*chiunque altro egli sia*).

Nel cap. 24 del secondo libro della *Retorica*, Aristotele illustra i diversi tipi di entimema apparente. L'argomento basato sull'εἰκός dà luogo a entimemi apparenti quando, evitando di indicare le circostanze specifiche in cui l'evento è o non è accaduto, confonde ciò che è verosimile in senso assoluto con ciò che è verosimile solo in un caso particolare, dal momento che possono verificarsi anche eventi inverosimili.²⁸ Per illustrare questa specie di entimema apparente Aristotele si serve del seguente *exemplum*:

Se un uomo non è sospettabile per l'accusa che gli viene rivolta, in quanto è debole, sfugge all'accusa di violenza perché questa non è plausibile; se invece è sospettabile, in quanto è forte, sfugge all'accusa perché questa non è plausibile proprio in virtù del fatto che sarebbe sembrata verosimile.²⁹

Nel brano di Platone, il cui intento è di dimostrare l'interesse della retorica per la verosimiglianza, a scapito della verità, la situazione presupposta è quella di una rapina compiuta dall'uomo debole ai danni dell'uomo forte, mentre Aristotele, che centra la sua attenzione sulla fallacia di questo tipo di argomento basato su una nozione generica di verosimiglianza, riporta la difesa dell'uomo debole e quella dell'uomo forte, entrambi accusati di violenza. Non è escluso che le due argomentazioni citate da Aristotele non siano state immaginate in riferimento a due casi distinti, bensì ad un unico caso, nel quale, per esempio, si tratti di stabilire chi dei due abbia dato inizio alla lite.³⁰ L'esempio di Aristotele si presta ancora a due osservazioni. Se si considera l'insieme dei due argomenti di difesa, si nota che, partendo da due premesse opposte (debolezza *vs* forza), si giunge alla stessa conclusione (l'accusa non è verosimile). D'altra parte, la difesa dell'uomo forte si fonda sul rovesciamento dell'argomento usato dall'uomo debole (proprio perché, in quanto forte, appaio plausibilmente come aggressore, è verosimile che non abbia compiuto l'aggressione della quale sono accusato). Tra la difesa dell'uomo debole e la difesa dell'uomo forte sussiste dunque un rapporto di reciprocità. Altri autori ci offrono esempi di uso reciproco dell'argomento basato sull'εἰκός in relazione al

²⁷ Plat. *Symp.* 173 d 7-8.

²⁸ Arist. *Rhet.* 1402 a 2-16.

²⁹ *Ivi*, 1402 a 17-20; l'esempio è ripreso anche in 1372 a 21-22.

³⁰ V. Goebel, 1989, p. 30 ss., con bibliografia alla n. 21.

medesimo caso giudiziario. La prima *Tetralogia* di Antifonte riproduce il dibattito relativo a un caso fittizio di omicidio. All'accusa, che sostiene la plausibilità della colpa dell'imputato in base alla considerazione che questi aveva già subito danni da parte dell'ucciso, e temeva di subirne altri in futuro,³¹ l'accusato risponde affermando che, se avesse saputo che qualcuno meditava di uccidere la vittima, avrebbe cercato di impedirglielo, proprio perché era verosimile che i sospetti sarebbero poi ricaduti su di lui,³² ribaltando così l'argomento basato sull'εἰκός nello stesso modo dell'uomo forte di Aristotele.³³

Nonostante le divergenze nella presentazione del caso, dovute alle diverse finalità speculative dei due autori, è ragionevole concludere che Platone e Aristotele si riferiscano entrambi all'*exemplum* contenuto nel manuale di Tisia.³⁴ Risulta perciò sorprendente l'affermazione di Aristotele, secondo il quale in questo genere di argomento consisteva la "tecnica di Corace".³⁵ La perplessità suscitata da questa indicazione è accresciuta dal confronto con la pagina finale delle *Confutazioni sofistiche*, dove Aristotele menziona Tisia come primo autore di un manuale di retorica dall'identità certa, alla guida di una successione che comprende, dopo di lui, Trasimaco di Calcedone e Teodoro di Bisanzio.³⁶ Infine, in un brano di Cicerone³⁷ che, secondo l'opinione comune, risale alla perdita *Technòn synagogè* aristotelica,³⁸ i nomi di Corace e Tisia vengono ricordati, per la prima volta insieme, come i primi autori di un manuale scritto di retorica.³⁹

Alle allusioni di Socrate sull'identità di Tisia, e agli interrogativi suscitati dalle testimonianze aristoteliche, si aggiunge il dubbio sulla figura di Corace manifestato da Cicerone che, in un'altra sua opera, riferendosi a lui e a Tisia come "*quos artis illius inventores et principes fuisse constaret*", usa, a proposito del primo, l'espressione "*a Corace nescio quo*".⁴⁰ Si noti che l'interrogativo di Cicerone riguarda Corace e non Tisia, la cui esistenza storica è sancita inoppugnabilmente sia dal

³¹ Antiph. *Tetr.* 1, 1, 5.

³² *Ivi.* 2, 3.

³³ Un altro caso di argomentazione basata sull'εἰκός usata tanto dalla difesa quanto dall'accusa è in Isocr. *Adv. Callim.* 13-14. L'argomento dell'uomo forte che accusa di aggressione l'uomo debole è menzionato anche in *Rhetorica ad Alexandrum* 1442 a 27 ss. La replica dell'imputato della prima *Tetralogia* di Antifonte è citata da Perelman – Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 480, che la ricavano da Navarre, 1900, p. 139, ed è poi ripresa da Reboul, 1996, p. 29.

³⁴ V. Kennedy, 1963, p. 60; Grimaldi, 1988, *ad loc.*

³⁵ *Ibid.* 1402 a 17: ἔστι δ' ἐκ τούτου τοῦ τόπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκειμένη.

³⁶ Arist. *Soph. el.* 183 b 31.

³⁷ Cic. *Brut.* 12, 46 (= Aristot. fr. 137 Rose = 125 Gigon = Radermacher, 1951, p. 12): *Itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse: nam antea neminem solitum via nec arte, sed accurate tamen et discripte plerosque dicere.*

³⁸ Arist. fr. 136-141 Rose; 123-134 Gigon.

³⁹ Secondo una nota di commento a Marziano Capella 5, 433 e 435 (Fortenbaugh, 1992, fr. 736 A, B, C; cfr. Radermacher, 1951, p. 18), Teofrasto, nel *Peplo*, avrebbe indicato nel siracusano Corace l'inventore della retorica. Una labile traccia di Corace appare, ancora nel IV secolo a.C., nell'*Epistula* dedicatoria premessa alla *Rhetorica ad Alexandrum* (1421 b 2), che menziona τὸ [scil. βιβλίον] Κόρακος; secondo l'ipotesi che ho formulato in Velardi, 2001, l'autore dell'*Epistula* è lo stesso Anassimene di Lampsaco.

⁴⁰ Cic. *De orat.* 1, 20, 91.

ritratto che del retore siciliano emerge dal *Fedro* sia dal ruolo che Aristotele gli assegna nelle *Confutazioni sofistiche*.⁴¹

Come spiegare tanta incertezza nelle fonti? Se si accetta l'interpretazione delle parole di Socrate data sopra, si potrebbe ritenere che, già tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C., il più antico manuale di retorica fosse noto con una duplice designazione, una relativa al nome effettivo del suo autore, Tisia, l'altra al suo soprannome, *Kόραξ* (corvo), e che tale alternanza si riproducesse anche nelle copie scritte in circolazione. In questa prospettiva non si può escludere che al dubbio di Cicerone abbia in qualche modo contribuito anche Aristotele che, come nella *Retorica* chiama “tecnica di Corace” l'opera che secondo Platone è di Tisia, cioè dell'autore che apre la lista dei tecnografi nelle sue *Confutazioni sofistiche*, così anche nella *Technòn synagogè* potrebbe essersi riferito allo stesso scritto designandolo ora con l'una ora con l'altra delle due intestazioni.⁴² La domanda che si pone a questo punto riguarda la possibile origine del soprannome: senza escludere la possibilità che esso sia da mettere in qualche modo in relazione con alcune credenze popolari sul corvo,⁴³ o che implichi un riferimento polemico e sarcastico all'attività di Tisia, non dissimile da quello contenuto nei vv. 86-88 della *II Olimpica* di Pindaro,⁴⁴ possiamo forse anche pensare che esso sia più specificamente legato agli insegnamenti di Tisia e ai contenuti del suo manuale.⁴⁵

Per verificare questa ipotesi occorre soffermare l'attenzione sull'aneddoto relativo alla lite giudiziaria tra Corace e Tisia, che costituisce uno degli elementi principali del ritratto dei due personaggi di epoca tardoantica e bizantina.⁴⁶

⁴¹ Inoltre già Platone, nel *Fedro*, non solo non aveva nominato Corace, ma aveva inserito una serie di elementi che sicuramente rafforzano l'immagine di Tisia come personaggio storico reale: in 273 d 2-274 a 5 Socrate finge di rivolgersi direttamente a lui per confutarne le tesi e, soprattutto, egli viene rappresentato in coppia con Gorgia in 267 a 6. Altre testimonianze parlano di Tisia come maestro di Lisia ([Plut.] *Vitae dec. orat.* 835 C-D) e di Isocrate (Dion. Hal. *Isocr.* 1, 2 Aujac; [Plut.] *Vitae dec. orat.* 836 F + Suda s.v. Ἰσοκράτης). Infine Pausania, 6, 17, 8 parla della sua attività di logografo in favore di una donna siracusana che reclamava i diritti ereditari su una proprietà. Le testimonianze su Corace e Tisia sono raccolte in Radermacher, 1951, p. 28 ss.

⁴² Che nel I secolo a.C. si fosse perduto il contatto diretto con i testi della retorica prearistotelica, proprio grazie ai riassunti che ne aveva fatto Aristotele nella *Technòn synagogè*, è testimoniato da Cicerone stesso nel *De inventione* (2, 6, 8 = Arist. fr. 136 A Rose = 123 Gigon).

⁴³ V. per es. Ael. *Nat. anim.* 2, 51: “il corvo è senza dubbio tra gli uccelli quello che più si distingue nello strepere e nel vociare; se addestrato, sa anche pronunciare parole umane e modula la voce a seconda che lo faccia per scherzo o sul serio. Quando interpreta la volontà degli dei, allora la sua voce assume un tono sacro e profetico” (trad. F. Maspero).

⁴⁴ Pind. *Olymp.* 2, 86-88: μαθόντες... ὡς ἀκραντα γαρεύετον Διὸς πρὸς ὄρνιχα. I vv. sono citati anche da Cole, 1991, p. 81.

⁴⁵ Per l'uso di attribuire soprannomi attinenti agli interessi teorici del personaggio e non necessariamente implicanti scherno o sarcasmo, v. gli esempi di Democrito, soprannominato Σοφία (Diog. Laert. 9, 50 = Favorino, fr. 77 Barigazzi) e di Protagora, soprannominato Λόγος (80A3 DK).

⁴⁶ L'aneddoto (sul quale v. anche Rabe, 1931, p. X) è riportato da molti testi: Sopatro, *Scholia ad Hermogenis status*, Walz, 1832-1836, V, pp. 6, 20-7, 9; *Praef.* 4, pp. 26, 11-27, 9; *Praef.* 5 pp. 52, 27-53, 12; *Praef.* 7 p. 67, 8-20; *Praef.* 17, p. 272, 1-29. *Praef.* 5 e *Praef.* 7 riportano l'identica versione, ripresa anche dal paremiografo Apostolio (XV d.C.), 9, 20, 5-17 Leutsch = *Praef.* 5, pp. 52, 27-53, 11 (Στίνας pro Τίσίας). Anche altre raccolte paremiografiche riportano il racconto, per illustrare il detto κακοῦ κόρακος κακὸν

Riporto la traduzione della versione tramandata dalla *Praefatio* 17, che contiene il maggior numero di elementi interessanti ai fini del nostro discorso:

Un certo Tisia, avendo sentito dire che la retorica prometteva di insegnare a persuadere, intenzionato a imparare l'arte, si presentò da Corace e la imparò effettivamente alla perfezione. Ma si diede da fare per non pagare l'onorario a Corace e perciò istruì anche un processo. In tribunale Tisia prese la parola contro Corace proponendo un dilemma – il dilemma è un argomento che parte da due premesse opposte per giungere alla stessa conclusione (φησὶν ὁ Τισίας πρὸς τὸν Κόρακα τῷ διλημμάτων σχήμασι χρησάμενος - διλήμματος δὲ σχῆμά ἐστι λόγος ἐκ δύο προτάσεων ἐναντίων τὸ αὐτὸ πέρας συνάγων): “Corace, che cosa professi di insegnare?” Corace disse: “A persuadere chiunque”. Allora Tisia: “Se mi hai insegnato a persuadere, sappi che ti persuado a non prendere nulla; se invece non mi hai insegnato a persuadere, anche in questo caso non ti do nulla, giacché non mi hai insegnato a persuadere”. A queste parole dicono che Corace rispose utilizzando lo stesso argomento (τῷ αὐτῷ σχήματι χρησάμενον): “Se, avendo imparato a persuadere, mi persuadi a non prenderlo, devi pagarmi l'onorario perché hai imparato a persuadere; se viceversa non mi persuadi a non prenderlo, anche in questo caso devi pagarmelo, perché non mi hai persuaso”. A queste parole i giudici, invece di pronunciare la sentenza, dissero: “cattive uova di cattivo corvo (κακοῦ κόρακος κακὰ ᾠά)”.⁴⁷

L'aneddoto riprende un'analoghi storiella che ha per protagonisti Protagora ed Evatlo, rispettivamente nei ruoli di Corace e Tisia. Le sue versioni positivamente attestate sono datate alla seconda metà del II secolo d.C., ma, come vedremo, non si può escludere che esso risalga già al V/IV secolo a.C. Aulo Gellio racconta che il giovane Evatlo, desiderando prendere lezioni di eloquenza giudiziaria da Protagora, aveva concordato con il maestro di corrispondergli il saldo della parcella allorché avesse vinto la sua prima causa (una sorta di variante del prestito d'onore), ma, una volta terminata la sua istruzione, evitava di accettare cause al solo scopo di non pagare il maestro. Questi decise allora di citarlo in giudizio, sostenendo che avrebbe in ogni caso riscosso il compenso pattuito: in caso di vittoria, perché la sentenza del giudice gli sarebbe stata favorevole, ma anche in caso di sconfitta, perché Evatlo avrebbe vinto la sua prima causa. Evatlo rispose usando lo stesso argomento: in ogni caso non avrebbe saldato il debito, perché, se avesse vinto, la sentenza gli sarebbe stata favorevole, mentre, se avesse perso, non si sarebbe verificata la condizione posta per saldare il conto. Di fronte a questa risposta i giudici, in difficoltà, rinviarono la sentenza. L'aneddoto è riportato da Gellio per esemplificare quello che egli ritiene il più errato tra i *vitia argumentorum*, cioè l'argomento chiamato, in latino, *reciprocum* e, in greco, ἀντιστρέφω, detto così

ᾠόν: Zenobio (v. *infra* e n. 56); Gregorio (XIII d.C.) e cod. *Leidense*, 2, 34 Leutsch-Schneidewin; Idem e codice *Mosquense*, 3, 81 L.-S. Infine Suda, s.v. κακοῦ κόρακος κακὸν ᾠόν.

⁴⁷ *Praef.* 17, p. 272, 1-21.

perché lo si può ritorcere contro chi l'ha usato e rimane valido in entrambi i casi.⁴⁸ L'interesse di Gellio si concentra quindi sull'insieme degli argomenti addotti dai due contendenti, per metterne in rilievo quel carattere di reciprocità che abbiamo già osservato nella variante aristotelica dell'argomento di Tisia e in Antifonte.

Pressoché identica è la versione che Apuleio riferisce di aver raccontato ai Cartaginesi, definendo l'argomento *anceps argumentum ambifariam* (argomento ambigualmente ambivalente)⁴⁹ e insistendo anch'egli sul suo carattere reciproco.⁵⁰ In forma molto più concisa l'aneddoto è ripreso, probabilmente pochi decenni dopo Gellio, anche da Diogene Laerzio, che cita tuttavia solo le parole di Protagora in risposta al rifiuto dell'allievo di pagare l'onorario.⁵¹

All'incirca contemporanea di quella di Diogene Laerzio è la versione ripresa da Sesto Empirico,⁵² che se ne serve, nel quadro della sua invettiva antiretorica, per sostenere la tesi dell'inconsistenza della retorica giudiziaria.⁵³ Il racconto di Sesto non diverge da quello di Gellio e di Apuleio, se non per alcuni particolari rilevanti ai fini della nostra ricostruzione, il primo dei quali è la sostituzione di Protagora ed Evatlo, rispettivamente, con Corace e un anonimo νεανίας. Insieme con l'adozione di Corace come protagonista, compare, in questa versione, il detto “da cattivo corvo, cattivo uovo”, pronunciato a conclusione della disputa dai giudici, perplessi e impossibilitati a decidere.⁵⁴ Ciascun singolo argomento usato dai contendenti è definito da Sesto ἐπιχείρησις ο ἐπιχείρημα.⁵⁵ È importante rilevare che l'autore presenta l'aneddoto come racconto già ampiamente noto (ἡ περὶ Κόρακος φερομένη παρὰ τοῖς πολλοῖς ἱστορία), una circostanza confermata, del resto, dal fatto che la storiella, con il solo sovrismo del νεανίσκος Tisia, è riportata anche dal paremiografo Zenobio⁵⁶ (II secolo d.C.), come una delle spiegazioni correnti dell'origine del detto κακοῦ κόρακος κακὸν ὦν, nella silloge in cui raccolse materiali risalenti almeno all'età alessandrina.⁵⁷ Nella sua critica radicale della retorica, Sesto ritorce contro i retori l'aneddoto che essi stessi usavano, adottando in definitiva, non sappiamo quanto consapevolmente, il medesimo comportamento che intende deprecare.

Il retore Sopatro, forse allievo di Imerio e attivo nella seconda metà del IV

⁴⁸ Gell. Noct. att. 5, 10: *id autem vitium accidit hoc modo, cum argumentum propositum referri contra convertique in eum potest, a quo dictum est, et utrimque pariter valet.*

⁴⁹ Apul. Flor. 18.

⁵⁰ *Nonne vobis videntur haec sophistarum argumenta obversa invicem vice spinarum, quas ventus convolverit, inter se cohaerere, paribus utrimque aculeis, simili penetratione, mutuo vulnere?*

⁵¹ Diog. Laert. 9, 56.

⁵² Sext. Emp. Adv. math. 2 (Adv. rhet.) 95-99.

⁵³ Ivi, 96: τοσοῦτον γὰρ ἀπέχουσιν οἱ εἰς τοῦναντίον ἐπιχειροῦντες τὴν ἀμφισβήτησιν λύειν ὥς καὶ ἐκ τῶν ἐναντίων αὐτὴν ἐπισφίγγειν, ἐπιθολοῦντες τὴν τῶν δικαστῶν γνώμην.

⁵⁴ Ivi, 96 εἰς ἐποχὴν δὴ καὶ ἀπορίαν ἔλθόντες οἱ δικασταὶ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ῥητορικῶν λόγων ἀμφοτέρους ἐξέβαλον τοῦ δικαστηρίου, ἐπιφωνήσαντες τὸ ἐκ κακοῦ κόρακος κακὸν ὦν.

⁵⁵ Ivi, 97: φασὶ τὸν Κόρακα τοιαύτην τιλὴ χρῆσθαι ἐπιχειρήσει 98· ὁ νεανίας τῷ αὐτῷ ἐπιχειρήματι, μηδὲν μεταθείς, ἐχρήτο.

⁵⁶ Zenob. 4, 82, 1-13 Leutsch-Schneidewin.

⁵⁷ V. Montanari, 1993, pp. 257-259. Sull'interesse per la materia di Aristotele, che scrisse un libro intitolato Παροιμίαι, e della sua scuola, v. Pfeiffer, 1973, p. 153 ss.

secolo d.C., include τὸ κατὰ Τισίαν καὶ Κόρακα πρόβλημα tra i tipi di argomento classificabili nel genere dell'ἀπορον (argomento senza soluzione)⁵⁸ e lo accosta, tra gli altri, al κροκοδειλίτης (argomento del coccodrillo),⁵⁹ mentre da Siriano, il neoplatonico del V secolo d.C., commentatore di Aristotele e di Ermogene, sappiamo che l'aneddoto di Protagora ed Evatlo era utilizzato dagli Stoici come esempio di argomento ἀπορος ἐν κατηγορίᾳ,⁶⁰ ed era chiamato anche κροκοδειλίτης.⁶¹ Inoltre, nel catalogo delle opere di Crisippo tramandato da Diogene Laerzio è incluso un Peri; ἀντιστρέφόντων λόγων καὶ συνημμένων (*Dei ragionamenti reciproci e composti*).⁶² È dunque ragionevole supporre che l'aneddoto, in uso già almeno dal terzo secolo a.C. nelle scuole filosofiche nella versione con Protagora ed Evatlo, per esemplificare il λόγος ἀντιστρέφων, circolasse anche nelle scuole di retorica in quella con Corace e Tisia.⁶³

La storiella, nella versione con Protagora ed Evatlo, sembra costruita sulla base di una serie di elementi che ricaviamo da fonti diverse. Protagora era noto per essere stato il primo a esigere cento mine come compenso per le sue lezioni;⁶⁴ nel *Protagora* di Platone è Protagora stesso a prevedere la possibilità che l'allievo non voglia corrispondergli il compenso richiesto, ritenendolo eccessivo: in questo caso potrà dichiarare, sotto giuramento, il valore che ritiene di assegnare al suo insegnamento e depositare la somma in un tempio;⁶⁵ infine, secondo Aristotele, citato da Diogene Laerzio,⁶⁶ Evatlo fu l'accusatore di Protagora nel processo intentatogli all'epoca dei Quattrocento e in conseguenza del quale fu costretto a lasciare Atene. La figura di Evatlo ben si prestava, dunque, a rappresentare l'allievo che ritorce contro il maestro gli stessi insegnamenti che ha appreso da lui. In un passo del *Gorgia* di Platone, Socrate depreca quei sofisti che accusano gli allievi di essere ingiusti e irricoscenti quando si rifiutano di pagare l'onorario del maestro; un discorso che Socrate ritiene errato nella premessa, perché si dovrebbe ammettere, al contrario, che l'allievo istruito da chi sostiene di insegnare la bontà e la giustizia non sia in grado di commettere ingiustizia.⁶⁷ Il fatto che

⁵⁸ Sopatro, *Scholia ad Hermogenis status*, Walz 1832-1836, V, pp. 64, 23-65, 30.

⁵⁹ Sopatro, in *Syriani, Sopatri et Marcellini scholia ad Hermogenis librum περὶ στάσεων*, Walz, 1832-1836, pp. 153, 31-155, 9.

⁶⁰ Secondo la traduzione di Isnardi Parente, 1989, p. 779: "argomento senza soluzione relativamente al predicato".

⁶¹ Rabe, 1893, p. 42 = SVF II, fr. 286. Non mi è chiaro perché, secondo Rabe, 1931, p. X, n. 2, Siriano nel ricordare la denominazione di κροκοδειλίτης, si riferirebbe a Stoici *recentiores*. Sul κροκοδειλίτης v. l'*excerptum della recensio Matritensis* 4687 (olim 58) riportato da Rabe, 1931, p. X, n. 1 e, inoltre, Luc. *Herm.* 81; *Vit. auct.* 22; *D. mort.* 1, 2.

⁶² Diog. Laert. 7, 194 = SVF II, p. 6.

⁶³ Si è ipotizzato addirittura, esclusivamente in base all'affinità tra l'argomento dell'uomo debole e dell'uomo forte e quello illustrato nell'aneddoto sulla disputa tra Corace e Tisia, che quest'ultimo fosse già incluso nel manuale di Tisia: Spengel, 1828, p. 33 ss.; Kowalski, 1933, p. 43; Cole, 1991, p. 73.

⁶⁴ Diog. Laert. 9, 52.

⁶⁵ Plat. *Prot.* 328 b 5-c 2; v. Cole, 1991, p. 67, n. 8 (con indicazione errata del brano).

⁶⁶ Diog. Laert. 9, 54 = Arist. fr. 67 Rose.

⁶⁷ Plat. *Gorg.* 519 c 3-d 4. Il brano è segnalato da Navarre, 1900, p. 13, n. 1, in relazione a Diog. Laert. 7, 54 e alla versione dell'aneddoto che ha come protagonisti Corace e Tisia.

Socrate sottolinei l'inconsistenza logica della posizione dei sofisti suggerisce la possibilità che aneddoti simili a quello di Protagora ed Evatlo e Corace e Tisia fossero noti nell'ambito dell'Accademia e discussi dal punto di vista logico-argomentativo.

Esaminiamo ora le divergenze e i punti di contatto tra la versione dell'aneddoto della *Praefatio* 17 e le versioni precedenti, al di là dei nomi dei protagonisti. Mentre in Gellio l'attenzione è puntata sul λόγος ἀντιστρέφων, *Praef.* 17, analogamente a Sesto, distingue ciascuno degli argomenti usati dai contendenti, singolarmente preso, definendolo διλήμματον⁶⁸ (Tisia: premessa “se mi hai insegnato a persuadere”; premessa opposta: “se non mi hai insegnato a persuadere”; stessa conclusione: “non ti pago”, e inversamente per Corace). Ritroviamo così, reduplicata, quella figura che, nell'esempio che Aristotele traeva da Tisia, era composta dall'insieme degli argomenti di difesa dell'uomo debole e dell'uomo forte.⁶⁹ Al centro del gioco dialettico dei contendenti, *Praef.* 17 pone il termine *peivqein* che, del tutto assente nelle versioni di Gellio, Apuleio e Sesto, ma anche in quelle di Troilo e Planude, viene qui ripetuto in modo martellante, evidentemente allo scopo di richiamare fortemente l'attenzione degli allievi, destinatari delle lezioni introduttive alla retorica, sull'obiettivo fondamentale della disciplina. Infine, come in Sesto, anche in *Praef.* 17 è presente la citazione del proverbio.

Dopo la citazione del proverbio, *Praef.* 17 prosegue fornendone due eziologie:

“Come il corvo e le sue uova sono infatti inutilizzabili da noi come cibo, così anche voi siete nocivi all'amministrazione degli affari pubblici, per la vostra eccessiva abilità oratoria (οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀχρηστοὶ ἐστε πρὸς διοίκησιν πραγμάτων διὰ τὴν ἄκραν δεινότητα)”. Oppure: “Come i piccoli dei corvi mangiano i genitori quando non ricevono da loro cibo sufficiente, così anche voi vi divorate a vicenda (οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀλλήλους ἐσθίετε)”. Alcuni sostengono che il proverbio esistesse già e i giudici ne fecero un uso appropriato.⁷⁰

Vengono dunque fornite due spiegazioni alternative. La prima, secondo la quale esso alluderebbe all'inadeguatezza di Corace e Tisia a occuparsi degli affari pubblici, è, per così dire, interna alla narrazione delle origini della retorica, anche se il legame con il racconto nel suo insieme rimane oscuro: si potrebbe pensare all'intenzione di alludere a un cambiamento di interesse, da parte di Corace, dalla

⁶⁸ Anche *Praef.* 5 e *Praef.* 7 parlano di διλήμματον (p. 53, 4 = 67, 12), mentre *Praef.* 4 usa l'espressione generica ὁ Τίσιας πειράται συλλογίζεσθαι τὸν διδάσκαλον (pp. 26, 22). È probabile che lo spostamento dell'attenzione sul διλήμματον sia dovuto all'attenzione prestata a questa figura da Ermogene, principale punto di riferimento teorico per tutta la retorica successiva, che la tratta approfonditamente nel suo Περὶ ἐυρέσεως: v. Hermog. *De inv.* in Rabe, 1913, p. 192 ss.

⁶⁹ Secondo Cope, 1877, p. 321, lo scambio di battute tra Corace e Tisia riferito nella versione bizantina dell'aneddoto rappresenta “an amusing instance of the alternative application” dell'argomento che Aristotele attribuisce alla Tecnica di Corace.

⁷⁰ *Praef.* 17, p. 272, 21-29.

retorica politica, di cui si era precedentemente occupato,⁷¹ alla retorica giudiziaria. La seconda spiegazione istituisce invece un rapporto diretto tra aneddoto e proverbio, senza presupporre riferimenti impliciti ad altri elementi della narrazione: il proverbio è presentato come la trasposizione sul piano metaforico del rapporto tra maestro e allievo.⁷² La metafora tuttavia non viene sciolta compiutamente, perché il “mangiarsi” reciproco dei contendenti non corrisponde ad analogo comportamento dei corvi: nel caso dei volatili sono i piccoli a mangiare i genitori, ma non viceversa. Infine, viene riportata l’opinione secondo la quale i giudici adattarono alla situazione un proverbio già in uso. Riesce difficile immaginare quale rilievo potesse avere, in questo contesto, se il proverbio fosse o meno un conio originale. Sorge il sospetto che la frase conclusiva celi un’altra questione: se fosse nato prima il proverbio o l’aneddoto. La seconda possibilità è richiamata dal paremiografo Zenobio:

alcuni sostengono che il proverbio derivi dal volatile, in quanto né esso né il suo uovo sono mangiabili. Altri ritengono che derivi dal retore siracusano Corace, che fu il primo a insegnare tecnica retorica.⁷³

La metafora del corvo è chiarita, invece, da due brani dell’opera di Claudio Eliano (II-III secolo d.C.) sulla *Natura degli animali*. Nel primo⁷⁴ il neosofista, riprendendo Aristotele,⁷⁵ descrive il comportamento del corvo in regioni dove il cibo scarseggia: è abitudine di questo volatile espellere i piccoli dal nido non appena siano in grado di volare, e migrare subito dopo, abbandonandoli al loro destino. Nel secondo brano⁷⁶ si fa esplicitamente riferimento al proverbio, che deriverebbe da un’ulteriore credenza relativa al comportamento dell’uccello:

il corvo, quando ormai è vecchio e non è più in grado di nutrire i suoi piccoli, dà loro se stesso come cibo e i piccoli mangiano il padre. Dicono che di qui abbia tratto origine il proverbio che suona “cattivo uovo di cattivo corvo”.

Il rapporto tra il corvo e i suoi piccoli si configura come perfettamente reciproco: come il corvo, da giovane, abbandona i suoi piccoli e lascia che si procurino il cibo da soli, così questi, quando è vecchio, lo mangiano. Il suo comportamento si presta dunque bene a rappresentare allegoricamente il rapporto tra maestro e allievo descritto dall’aneddoto: come il maestro, non appena l’allievo

⁷¹ Cfr. p. 270, 7 ss.

⁷² Più esplicite le *Praeff.* 4, 5, 7: δεινὸν διδασκάλου δεινὸς (δεινότερος) μαθητῆς (pp. 27, 9 = 53, 11 = 67, 19).

⁷³ V. sopra, n. 56. Lo stesso testo in Suda, s.v. κακοῦ κόρακος κακὸν ὄν; cfr. anche le due redazioni di Gregorio, cit. sopra, n. 46. La derivazione del proverbio da Corace, maestro di Tisia, è sostenuta anche dal commentario anonimo alla *Retorica* di Aristotele, in Rabe, 1896, pp. 153, 1 ss.; 154, 28 ss.

⁷⁴ Ael. *Nat. anim.* 2, 49.

⁷⁵ Arist. *Hist. anim.* 618 b 9-12.

⁷⁶ Aelian. *Nat. anim.* 3, 43.

sia in grado di affrontare la professione, lo lascia al suo destino professionale, così questo ritorce contro il maestro le stesse arti che ha appreso da lui. Oltre che all'aneddoto, il proverbio si adatta efficacemente a riassumere con un'immagine sintetica, funzionale agli scopi didattici delle *Praefationes*, anche il carattere reciproco degli argomenti usati dai due personaggi, nonché dall'uomo debole e dall'uomo forte nell'*exemplum* che Aristotele traeva dalla “tecnica di Corace”.⁷⁷ Appare dunque plausibile che la credenza nel comportamento del corvo descritto da Aristotele e da Eliano abbia suggerito di denominare κόραξ quel particolare tipo di argomento che si può ritorcere contro chi lo ha adoperato.⁷⁸

Riassumendo: poco prima della metà del V secolo a.C. Tisia compose il primo testo scritto di retorica, centrato sulla nozione di verosimiglianza e, per illustrarne l'applicazione nell'ambito giudiziario, che fu il primo nel quale operò la nuova disciplina, si servì dell'esempio dell'uomo debole e dell'uomo forte. Ben presto, però (tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C.), ci si accorse dell'inconsistenza logica dell'argomento usato da Tisia, che, se impiegato da entrambi i contendenti, conduce all'impossibilità di esprimere un giudizio. L'argomento venne denominato “argomento del corvo”, perché il suo carattere reciproco richiama il comportamento del volatile che mangia i suoi piccoli e da essi è, a sua volta, divorato, e forse anche perché il suo inventore, Tisia, era soprannominato Corvo, sulla base delle credenze relative alla loquacità di quell'uccello. Il manuale di Tisia (la sua *technè*) prese così a circolare con il nome del suo autore, ma anche, contemporaneamente, con il nome dell'argomento, che probabilmente coincideva con il soprannome di Tisia. Per esemplificare l'argomento si inventò il racconto della lite giudiziaria tra Tisia e un personaggio fittizio nel ruolo del suo maestro, al quale fu dato, abbastanza naturalmente, il nome di Corvo (Corace). Il racconto era ricalcato sull'analogia storiella di Protagora ed Evatlo, o forse funse da modello per questa. I due *exempla* ebbero una diffusione ampia e parallela, in ambito tanto filosofico quanto retorico. La notorietà dell'aneddoto di Corace e Tisia, l'appannarsi, con il tempo, del ricordo delle fasi più antiche della storia della retorica, il duplice titolo con il quale circolava l'opera del fondatore della retorica portarono alla convinzione che Corace fosse stato effettivamente il maestro di Tisia. A partire almeno dal IV secolo d.C. l'aneddoto venne incorporato nelle introduzioni alla retorica e alla figura di Corace furono attribuiti quegli elementi fondamentali della disciplina che sono, in realtà, acquisizioni successive alla fase della sua nascita.

⁷⁷ Non è necessario supporre che i giochi di parole tra il nome di Corace e quello del corvo di Cicerone (*De orat.* 3, 21, 81: *Coracem istum veterem patiamur nos quidem pullos suos excludere in nido, qui evolent clamatores odiosi et molesti*) e di Luciano (*Pseudol.* 30: τοῦ Τισίου τὴν τέχνην... τὸ δυσκόρακος ἔργον αὐτὸς ἐποίησας) siano in relazione con l'aneddoto e con il proverbio; un'allusione all'aneddoto è forse rinvenibile nello scolio al passo di Luciano.

⁷⁸ Perelman – Olbrechts-Tyteca, 1989, pp. 479-481, riferendosi all'argomento basato sul verosimile, la cui invenzione è attribuita a Tisia da Platone, e che Aristotele presenta come il contenuto essenziale di quella che definisce la “tecnica di Corace”, lo denominano *corax*, con l'iniziale minuscola: “il *corax* è semplicemente una applicazione della dissociazione espediente/realtà nel campo delle congetture. Esso incita a compiere certi atti proprio perché non inverosimili e diminuisce, per ragioni inverse, le possibilità di veder compiere atti inverosimili”. V. anche Mortara Garavelli, 1988, p. 55 e Reboul, 2002, pp. 31 ss.

BIBLIOGRAFIA

- BRISSON L., *Platon. Phèdre*, trad. inéd., intr. et notes par L. Brisson, Paris, 1989, éd. corr. et mise à jour 1997
- CENTRONE B., *Platone. Fedro*, trad. di P. Pucci, intr. e note di B. Centrone, Roma – Bari, 1998
- COLE Th., "Who was Corax?", *Ill. Class. St.*, 16, 1991, pp. 65-84
- COPE E. M., *The Rhetoric of Aristotle with a commentary by E. M. Cope*, revised and edited by J. E. Sandys, II, Cambridge, 1877
- DE VRIES G. J., *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969
- DODDS E. R., *Plato. Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*, Oxford, 1959 (1992)
- FORTENBAUGH W. W., *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings Thought and Influence*, edited and translated by William W. Fortenbaugh et alii, II, Leiden – New York – Köln, 1992
- GOEBEL G. H., "Probability in the earliest rhetorical theory", *Mnemosyne*, 42, 1989, pp. 41-53
- GRIMALDI W. M. A., *Aristotle, Rhetoric II. A Commentary*, New York, 1988
- HACKFORTH R., *Plato's Phaedrus*, transl. with an intr. and comm. by R. Hackforth, Cambridge, 1952
- HEITSCH E., *Platon Werke. Bd. III, 4: Phaidros, Übersetz. und Komm. von E. Heitsch*, Göttingen, 1993, 2. erweit. Aufl. 1997
- HINKS D. A. G., "Tisias and Corax and the invention of rhetoric", *Class. Quart.*, 34, 1940, pp. 61-69
- IMPELLIZZERI S., *La letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio*, Firenze – Milano, 1975 [prima edizione: Roma – Bari, 1965]
- ISNARDI PARENTE M., *Stoici antichi*, II, Torino, 1989
- KENNEDY G., *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, 1963
- KOWALSKI G., *De artis rhetoricae originibus quaestiones selectae*, L'vov, 1933
- LUZZATTO M. T., "L'oratoria, la retorica e la critica letteraria", in F. Montanari (a cura di), *Da Omero agli alessandrini*, Firenze, 1988, pp. 207-256
- MONTANARI F., "L'erudizione, la filologia e la grammatica", in G. Cambiano – L. Canfora – D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, t. II, Roma, 1993, pp. 235-281
- MORTARA GARAVELLI B., *Manuale di retorica*, Milano, 1988, rist. 1995
- MUTSCHMANN H., "Die älteste Definition der Rhetorik", *Hermes*, 53, 1918, pp. 440-443
- NAVARRÉ O., *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris, 1900
- PERELMAN C. – OLBRECHTS-TYTECA L., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris, 1958; trad. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, prefazione di N. Bobbio, Torino, 1989 (1966)
- PERNOT L., *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, 2000
- PFEIFFER R., *Storia della filologia classica dalle origini all'età alessandrina*, Napoli, 1973 (ed. orig. Oxford, 1968)
- RABE H., *Syriani in Hermogenem commentaria*, edidit H. Rabe, II, Leipzig, 1893

- RABE H., *Anonymi et Stephani in artem rhetoricam commentaria* (CAG XXI, II), edidit H. Rabe, Berolini, 1896
- RABE H., *Hermogenis opera*, edidit H. Rabe, Leipzig, 1913 (rist. 1985)
- RABE H., *Prolegomenon Sylloge*, edidit H. Rabe, Leipzig, 1931 (rist. 1995)
- RADERMACHER L., *Artium Scriptores. Reste der voraristotelische Rhetorik*, Sitzungsber. Österreich. Akad. Wissensch., Wien, 1951
- REBOUL O., *Introduction à la rhétorique. Théorie et pratique*, Paris, 1994² (1991¹); trad. It. *Introduzione alla retorica*, Bologna, 1996 (rist. 2002)
- ROBIN L., *Platon. Oeuvres complètes*, t. IV, 3^e p., *Phèdre*, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, 1944 (1954⁴)
- SPENGEL L., *Συναγωγὴ τεχνῶν sive artium scriptores ab initiis usque ad editos Aristotelis de rhetorica libros*, Stuttgart, 1828
- SUSEMHIL F., *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*, I, Leipzig, 1855
- SUSEMHIL F., *De... vitis Tisiae, Lysiae, Isocratis, Platonis, Antisthenis, Alcidamantis, Gorgiae quaestiones epicriticae*, Greifswald, 1884
- VELARDI R., *Retorica Filosofia Letteratura* (*Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli - Filologia*), quad. 6, Napoli 2001, pp. 103-130
- VELARDI R. (a cura di), *Platone. Fedro*, Milano, 2006
- VICAIRE P., *Platon. Phèdre*, notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, Paris, 1985 (rist. 1995)
- WALZ C., *Rhetores Graeci*, 9 voll., Stuttgart – Tübingen, 1832-1836 (rist. Osnabrück, 1968)
- WESTERINK L. G., *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink et trad. par J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Paris, 1990, *Introduction*, pp. IX-XLII
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF U. von, *Griechische Lesebuch*, II, 2, Berlin, 1902
- WILCOX S., “Corax and the ‘Prolegomena’”, *American Journal of Philology*, 64, 1943, pp. 1-23

1609 SATSUMA ATTACCA OKINAWA

Francesco Vescera

Premessa

Durante il XVI secolo l'espansione delle attività dei mercanti e dei missionari europei nel Sud Est Pacifico alterò l'equilibrio economico e politico dei Paesi Estremo Orientali coinvolti nel commercio marittimo. Anche il dinamismo legato al mare del piccolo Regno delle Ryūkyū risentì a tal punto dell'avvento dei marinai portoghesi che nel 1570, durante il regno di Shō Gen (1556-1572), gli scambi commerciali con l'Asia Sudorientale vennero sospesi. Alla fine del secolo le attività marittime dell'arcipelago ryukyano erano limitate al rapporto tributario con l'impero cinese e ai traffici col Giappone attraverso l'intermediazione dello *han* occidentale di Satsuma.

Non solo, anche un fattore per così dire "interno" allo scacchiere marittimo estremo orientale, come la pirateria di matrice fondamentalmente cinese e di base nel Fujian e nel Guangdong, in continua espansione, contribuì ad indebolire la vitalità del commercio che le Ryūkyū avevano proficuamente esercitato dall'apertura delle relazioni tributarie coi Ming (1368-1644), circa due secoli prima nel 1372.¹

Inoltre lo sbarco dei portoghesi a Tanegashima nel 1543, avvenne nello stesso momento in cui il Giappone era sconvolto dalle lotte intestine tra i *daimyō*. I confini meridionali, da cui erano arrivati gli europei con le loro armi da fuoco e la loro religione, incominciarono ad essere percepiti come pericolosi e la sicurezza delle isole circostanti diventò una questione importante. Ma l'interesse per la regione di mare a sud ovest dell'impero nipponico era di lunga data. Specialmente gli Shimazu di Satsuma da sempre erano stati attenti alle attività commerciali delle Ryūkyū, un'attenzione che col tempo avrebbe condotto il regno all'interno della sfera di controllo diretto dello *han*.

1. Le relazioni con Satsuma prima del 1609

L'estensione dell'influenza politica del Giappone, e in particolare di Satsuma, sulle isole Ryūkyū è una questione a lungo dibattuta. Durante le epoche Tokugawa (1603-1867) e Meiji (1868-1912) si considerò l'arcipelago un soggetto politico del Giappone già da prima della conquista del *daimyō* Shimazu nel 1609.

Le prime pretese di rivendicazione sulle Ryūkyū da parte giapponese risalgono alla creazione della carica di "*jitō* delle dodici isole" durante lo shogunato di Kamakura (1192-1333). All'epoca l'attuale isola di Kikai, appartenente al gruppo Amami della catena ryukyana, era considerata il limite estremo della giurisdizione shogunale. Con il toponimo di Kikai si indicavano dodici isole, di cui

¹ Vedi Carioti, 1992.

cinque sarebbero appartenute al territorio giapponese, le altre sette più distanti, tra cui Okinawa, non erano state ancora poste sotto controllo. La carica fu istituita dal primo *bakufu* per contrastare gli ultimi discendenti Taira e i loro alleati che trovarono rifugio intorno all'area di Kikai, dopo la sconfitta a Dannoura nel 1185.

La carica di "*jitō* delle dodici isole" fu sin dall'inizio detenuta dagli Shimazu. Nel XV secolo, quando su Okinawa nasceva il governo di un regno unificato e il Giappone perdeva la coesione interna sotto la debole amministrazione del *bakufu* Ashikaga (1336-1573), i limiti estremi dell'impero giapponese che comprendevano Kikai fino a Tokunoshima subirono una contrazione. Alcuni documenti storici coreani ci dicono che Yoron, Amamiōshima, Okinoerabu, Tokunoshima e Kikai adesso appartenevano al regno delle Ryūkyū, mentre il confine collocato sull'isola di Kogaja era diviso tra il Giappone e l'arcipelago ryukyano. È difficile stabilire con certezza chi esercitasse l'autorità sull'isola ma in un incidente del 1450, un gruppo di quattro coreani naufragarono su Kogaja; i documenti coreani sostengono che due furono consegnati ai giapponesi, e gli altri due al fratello minore del re ryukyano in missione militare sull'isola.

Sicuramente nel tardo XV secolo le forze ryukyane erano attive nella regione. Negli annali storici delle Ryūkyū fu annotata la spedizione militare guidata dal re Shō Toku tra il 1465 e il 1466 per abbattere alcuni briganti e porre un controllo locale sull'isola di Kikai. Nel 1493 un monaco giapponese di Hakata riferì dello scontro tra le forze ryukyane e alcuni giapponesi armati su Amami ōshima, apparentemente giurisdizione del regno delle Ryūkyū. Evidentemente il controllo di Shuri, sede del governo centrale del regno, sulla regione aumentava, sebbene incontrasse l'opposizione dei giapponesi occidentali.²

Dalla metà del XV secolo, gli ufficiali di Satsuma incominciarono a considerare la catena ryukyana come un'area su cui affermare la propria autorità. Nel 1441 lo shogunato Ashikaga "conferì" formalmente le Ryūkyū in feudo agli Shimazu. Il debole *bakufu* Ashikaga, che si rivelò inadeguato nel controllare il commercio estero con la Cina e la Corea e soprattutto incapace di contrastare efficacemente la pirateria, in un documento del 1471 affidò agli Shimazu la responsabilità di accertarsi che tutte le navi che battevano la rotta tra le Ryūkyū e il Giappone fossero autorizzate.³ Nel 1474 gli Shimazu poterono rivendicare, in virtù dei decreti ufficiali del *bakufu*, il controllo esclusivo sulle navi ryukyane che navigavano verso il Giappone. Benché le Ryūkyū non riconoscessero la sovranità di Satsuma, gli Shimazu considerarono l'arcipelago un territorio di loro giurisdizione e richiesero che il regno inviasse missioni ufficiali in segno di rispetto.⁴

Nel 1508 gli Shimazu inviarono una lettera agli ufficiali ryukyani con la richiesta di confiscare il carico merci imbarcato su tutte le navi che non avevano le credenziali appropriate; tuttavia essi stessi non avevano ancora la capacità di controllare effettivamente i vascelli mercantili in viaggio tra il Giappone e la catena ryukyana.

² Nelson, 2006, pp. 388-389.

³ *Ivi*, p. 384.

⁴ Matsuda, 2001, p. 17.

Fu con l'era Eiroku (1558-70) che gli Shimazu acquisirono il prestigio ed i mezzi per tentare di imporre dei vincoli al commercio marittimo delle Ryūkyū. Ma il problema per gli uomini del Satsuma era che i ryukyuani ne riconoscessero l'autorità. Documenti storici intercorsi tra gli Shimazu e i ryukyuani in quel periodo dimostrerebbero l'accresciuta influenza dello *han* negli affari dell'arcipelago, ma il tono aggressivo e autoritario utilizzato dagli Shimazu è in parte prova dell'incapacità giapponese di sottomettere i ryukyuani.

Nel documento del 1561, un ufficiale delle Ryūkyū informava gli Shimazu che tutti gli equipaggi delle navi giapponesi sarebbero stati disarmati una volta sbarcati ad Okinawa.⁵ La preoccupazione dei ryukyuani era di evitare ogni possibile conflittualità, nel caso in cui sul territorio di Okinawa si trovasse la delegazione ufficiale cinese di investitura reale, evento di fondamentale importanza per la vita politica dell'arcipelago. Questa misura di sicurezza venne adottata in un periodo storico, quello della fatidica era Jiajing (1522-66), caratterizzato dall'aumento della pirateria lungo le coste cinesi a cui prendeva parte anche l'elemento giapponese. Nel documento non vi era alcuna menzione di un eventuale riconoscimento, da parte dei ryukyuani, del presunto monopolio degli Shimazu sul commercio tra le Ryūkyū e il Giappone.

In un altro documento, questa volta inviato da un agente Shimazu alla controparte di Shuri nel 1570, si richiedeva ai ryukyuani di commerciare solo con i mercanti in possesso dei certificati necessari.⁶ Cinque anni dopo, gli Shimazu respingevano una nave di Shuri, poiché il rappresentante del re non era fornito della documentazione adeguata. Questo dimostra che alla fine del 1570 gli Shimazu non erano ancora in grado di influenzare la politica estera del regno delle Ryūkyū. Il problema, per Satsuma, era che le navi dell'arcipelago potevano facilmente aggirarne il controllo: se si volevano dominare le rotte commerciali del regno bisognava trovare un modo per convincere i ryukyuani a cooperare, sia pure a discapito dei loro stessi interessi.

Gli equilibri tra le Ryūkyū e gli Shimazu subirono una significativa alterazione radicale in favore di questi ultimi soltanto alla chiusura del XVI secolo, quando la guerra civile che afflisse il Giappone per generazioni cessò. Dopo l'invasione del Kyūshū del 1587 da parte del nuovo egemone nazionale, Toyotomi Hideyoshi, gli Shimazu divennero suoi sostenitori. Successivamente, nonostante si fosse schierato dalla parte perdente di Hideyoshi, il *daimyō* di Satsuma riuscì ad ottenere confermata la sua posizione da Tokugawa Ieyasu.

Un'anticipazione di quello che sarebbe divenuto il destino dell'arcipelago si era avuta nel 1583, quando un guerriero chiamato Kamei Korenori ottenne un'udienza con Hideyoshi, che gli aveva promesso precedentemente l'assegnazione di Izumo. Ma nel frattempo Hideyoshi aveva stipulato un'intesa di pace con la potente famiglia dei Mōri, concordando che metà della provincia di Izumo sarebbe passata a loro. A Kamei Korenori fu chiesto di proporre un altro territorio e l'attenzione ricadde sulle isole Ryūkyū: Hideyoshi lo nominò prontamente signore

⁵ Vedi la versione inglese del documento in Nelson, 2006, p. 384.

⁶ *Inpan*, una sorta di passaporto.

dell'arcipelago delle Ryūkyū. Kamei Korenori non entrò mai in possesso del feudo, ma per la prima volta i territori ryukyuan erano stati considerati formalmente come parte integrante della sovranità imperiale del Giappone.

Nel 1588 Hideyoshi ordinò a Shimazu Yoshihisa di inviare dei messaggeri nelle Ryūkyū; il contenuto delle lettere che portavano non è chiaro. Una di queste era un avvertimento da parte degli Shimazu: i ryukyuan non si comportavano secondo le aspettative di Hideyoshi, e cioè non inviavano missioni ufficiali che ne riconoscessero lo status. Le Ryūkyū predisposero immediatamente una delegazione.⁷

Con il 1591, dopo aver portato a termine la riunificazione del Giappone, Hideyoshi pianificava l'invasione della Corea come primo passo verso la conquista della Cina, e intimava al Satsuma insieme alle Ryūkyū di partecipare alla spedizione con quindicimila uomini. Ma la richiesta incontrò le resistenze del governo ryukyuan, poco disposto tra l'altro a rendersi ostile alla Corea Yi. Satsuma intervenne dunque con un compromesso: le truppe sarebbero state fornite interamente dallo *han*, e le isole Ryūkyū si sarebbero occupate dei rifornimenti necessari al sostentamento di settemilacinquecento uomini per dieci mesi. Re Shō Nei (regno 1589-1620) ad Okinawa non apprezzò comunque questa soluzione, e poiché Satsuma non offriva alcuna garanzia contro le imposizioni di Hideyoshi, cercò di consolidare i legami con i Ming informandoli dell'imminente attacco giapponese.⁸ Con il pretesto di disporre di risorse e mezzi modesti, i ryukyuan consegnarono una parte dei rifornimenti agli Shimazu nel 1593, volutamente in ritardo per la prima invasione della Corea del 1592.⁹

All'indomani della fondazione del *bakufu* Tokugawa, gli Shimazu misero in atto una politica più aggressiva per prevenire un'eventuale egemonia diretta dello shogunato sull'arcipelago ryukyuan. Nel 1604 il *daimyō* di Satsuma, Shimazu Iehisa, ammoniva il re delle Ryūkyū, per questa sorta di implicito ostruzionismo. Inoltre poiché Tokugawa Ieyasu era divenuto *shōgun*, il protocollo esigeva che Shuri inviasse un'ambasceria ufficiale a Edo per porgere il dovuto ossequio.¹⁰ Appare evidente l'interesse degli Shimazu nei confronti dell'arcipelago, in funzione innanzi tutto dei commerci con la Cina, ma allo stesso tempo in chiave e militare e politica, in quanto essenziale ponte di raccordo con il continente cinese, nonché elemento fondante degli equilibri internazionali dello scacchiere marittimo dell'Asia Orientale.

Dal canto loro, le autorità ryukyane non avevano alcuna volontà, né interesse, a favorire il gioco di Satsuma. Gli Shimazu sapevano che Shō Nei si stava preparando a ricevere la missione di investitura da Pechino per formalizzare l'ascesa al trono: nel 1606 inviavano una missiva alla delegazione cinese, con l'invito a stabilire relazioni amichevoli con l'impero cinese; in un'altra lettera

⁷ Nelson, 2006, p. 386.

⁸ Sakai, 1968, p. 116.

⁹ Matsuda, 2001, p. 18.

¹⁰ Ed in aggiunta, il sovrano delle Ryūkyū avrebbe dovuto porgere formalmente i suoi ringraziamenti alle autorità giapponesi per la generosità ed il trattamento umanitario concesso ai ryukyuan in occasione di un naufragio avvenuto sui litorali del Giappone.

indirizzata al re ryukyano gli Shimazu chiedevano al regno di fare da intermediario e caldeggiare un'eventuale trattativa. Ma i cinesi non risposero, né i ryukyani intervennero a favore degli Shimazu. Quello stesso anno 1606, Shimazu Iehisa chiedeva allo *shōgun* il permesso di inviare una missione punitiva nelle Ryūkyū.

Due anni dopo, nel 1608, Iehisa inviava ancora una delegazione a Shō Nei, intimandogli un'esplicita sottomissione: nel 1609, al ritorno della missione in Giappone, era decretata l'invasione delle Ryūkyū.

2. 1609: l'attacco

Il quinto giorno del quarto mese del 1609, i ryukyani posti a difesa del castello di Shuri, sede del governo centrale, si arrendevano all'esercito invasore di Satsuma.¹¹

Circa tremila uomini imbarcati su un centinaio di navi da guerra attaccarono l'arcipelago. La prima isola a cadere fu Amamiōshima, seguita da Tokunoshima e poi Okinoerabu. Dopo lo sbarco nella baia di Unten, a Okinawa, Shuri offrì poca resistenza al ben armato esercito partito da Satsuma. Il re delle Ryūkyū e i membri del *sanshikan* (il "consiglio dei tre", gli ufficiali più alti in carica dopo il re), insieme ad un centinaio di prigionieri tra ufficiali di vario grado, furono catturati e condotti a Kagoshima.

La campagna di conquista fu rapida ed efficace: la missione doveva durare il tempo necessario al raggiungimento degli obiettivi militari, ed il ritiro delle truppe doveva essere immediato. L'occupazione del piccolo regno non era contemplata e le istruzioni per il contingente d'assalto erano chiare: evitare di provocare inutilmente la reazione della popolazione locale, astenersi da qualsiasi violenza e dalla profanazione degli edifici e dei luoghi sacri, non distruggere documenti, testi scritti o libri.¹²

In assenza del re, gli Shimazu affidarono l'amministrazione del regno ad un gruppo di alti ufficiali di Satsuma, che svolsero un'indagine dettagliata delle condizioni e delle capacità produttive dell'arcipelago. Inoltre, tutte le isole a nord di Okinawa furono incorporate direttamente nel dominio degli Shimazu.

Il re ed i suoi tre consiglieri principali (*sanshikan*), in prigionia, furono trattati dal *daimyō* come "ospiti" illustri. Shō Nei fu trattenuto in Giappone fino al 1611, e nel frattempo tradotto sotto scorta armata di Shimazu Iehisa al *Sunpujō* la residenza del dello *shōgun* in ritiro Tokugawa Ieyasu, per poi incontrare lo *shōgun* in carica Hidetada a Edo. I ryukyani furono ricevuti con calore dai Tokugawa che allo stesso tempo si congratulavano con il *daimyō* di Satsuma e gli confermavano la giurisdizione sulle Ryūkyū.

L'esilio di Shō Nei e dei suoi alti ufficiali durò dunque circa tre anni. Gli Shimazu li trattarono con onore e rispetto; la posizione e la condizione del re erano particolari e uniche, in quanto primo sovrano di un Paese straniero a visitare il Giappone. Shimazu Iehisa comprese il valore politico della circostanza e viaggiò

¹¹ Smits, 1999, p. 15.

¹² Sakai, 1968, p. 117.

alla residenza dei Tokugawa in pompa magna con un re “in catene” nella sua scorta.¹³

Il re e i suoi uomini servirono da ostaggi in Giappone, mentre gli agenti degli Shimazu svolgevano indagini sulle risorse economiche delle Ryūkyū. Nel 1611 venne concesso a Shō Nei di ritornare in patria a patto che sottoscrivesse formalmente una serie di documenti di “resa”, con un cerimoniale che ebbe luogo all’interno di un santuario *shintō* a Kagoshima. I documenti constarono in due giuramenti di fedeltà, uno firmato dal re, l’altro da due dei funzionari del *sanshikan*, e in un gruppo di quindici ingiunzioni.¹⁴

Nel testo del giuramento imposto al re, il *daimyō* di Satsuma aveva voluto evidenziare che sin dall’antichità le Ryūkyū ed i suoi sovrani avevano stabilito stretti legami con la famiglia degli Shimazu -sebbene, va senza dire, ciò non corrispondesse al vero-. Venendo meno ai doveri nei confronti di Satsuma, era stato necessario un intervento punitivo: dopo aver loro inflitto il meritato periodo di prigionia, il “misericordioso” *daimyō* concedeva al re ed ai suoi funzionari di tornare in patria e di governare parte dei territori assegnati loro. Con l’espressione “parte dei territori” si sanciva formalmente l’annessione allo *han* degli Shimazu dei territori settentrionali dell’arcipelago ryukyano. A fronte di tale magnanimità, Shō Nei ed i suoi ministri non potevano che esprimere una profonda e sentita riconoscenza, e promettere in cambio fedeltà ed obbedienza eterne al signore di Satsuma, anche per le generazioni a venire.

Analogo giuramento veniva sottoscritto da due dei tre membri del *sanshikan*, il terzo si rifiutò di apporvi la firma. Tei Dō (Jana Uēkata, nella pronuncia ryukyana, ?-1611) comandante delle forze ryukyane sconfitte e sostenitore della politica pre-invasione di ignorare le richieste e le imposizioni del Giappone, continuò ad opporsi a Satsuma. Cercò di contattare i Ming, affidando in segretezza una lettera ad alcuni ryukyani inviati in Cina; ma la missiva, giunta a Fuzhou, venne intercettata e distrutta. Era probabilmente una richiesta di aiuto. Satsuma non poteva tollerare una simile opposizione: Tei Dō, ostinato nel rifiuto di sottoscrivere i documenti della resa, fu decapitato.

Le Ryūkyū erano sotto la dominazione giapponese.

Con il testo in quindici articoli, che accompagnava il giuramento di resa, si regolavano la politica estera e l’amministrazione interna delle Ryūkyū. Le ingiunzioni inseritevi dimostrano l’intenzione degli Shimazu di porre gli affari esteri dell’arcipelago, nello specifico le relazioni con la Cina, sotto il controllo diretto dello *han* (primo, sesto e tredicesimo articolo). Invece, esclusivamente al *sanshikan* veniva affidata la responsabilità degli affari interni (articolo nove), evitando un’eccessiva spesa pubblica (articoli due, tre e cinque). Gli articoli quattro, sette, otto, dieci, dodici e quattordici erano a difesa dei diritti della popolazione, gli articoli undici e quindici preservavano la pace e l’ordine sociale e la moralità. Considerando che l’attenzione principale di Satsuma era rivolta al commercio

¹³ Kerr, 2000, pp. 150-160.

¹⁴ Vedi le traduzioni ufficiali in inglese dei giuramenti preparate dal governo Meiji negli anni settanta del XIX secolo per la disputa sino-giapponese sulla sovranità delle isole in *ivi*, pp. 160-162.

marittimo Ryūkyū-Cina, non è del tutto chiaro cosa avesse spinto gli Shimazu a specificare piuttosto in dettaglio norme e regole per l'amministrazione interna del regno: si può desumere che Satsuma cercasse di riprodurre nelle Ryūkyū lo stesso tipo di amministrazione interna caratteristica delle province del Giappone Tokugawa.¹⁵

La sottomissione del re e dei suoi consiglieri fu ricompensata con l'assicurazione che l'indipendenza del regno e la dignità della famiglia reale sarebbero state preservate. Gli accordi garantirono anche i diritti della popolazione contro eventuali abusi degli agenti degli Shimazu ed il riconoscimento dell'autonomia sociale e culturale dell'arcipelago. I termini del 1611 (i due giuramenti e l'editto in quindici articoli) vennero emendati nel tempo da nuovi decreti emessi dagli uomini di Kagoshima. Come era in uso nel sistema feudale del Giappone Tokugawa, il rapporto Satsuma-Ryūkyū fu instaurato su basi formali e contrattuali: lo *han* degli Shimazu impose il suo dominio militare, ed attraverso questo estorse privilegi economici, politici, militari.¹⁶

Quando il *daimyō* di Satsuma aveva scortato Shō Nei a Edo, lo *shōgun* ne aveva elogiato il successo, concedendogli di riscuotere il tributo dalle Ryūkyū in luogo del governo giapponese: il *bakufu* confermava così il dominio degli Shimazu sulle isole Ryūkyū, a patto tuttavia che agevolassero la politica shogunale verso la Cina Ming. Hidetada impose inoltre alcune limitazioni all'autorità degli Shimazu sugli affari interni del regno. Satsuma capì che, sebbene fosse riconosciuta la sua posizione nei confronti delle Ryūkyū, il *bakufu* aveva grande interesse nelle attività connesse con l'arcipelago, soprattutto in funzione di un'eventuale riapertura delle relazioni con la Cina Ming.¹⁷ Il controllo delle Ryūkyū si rivelava sempre più importante e significativo nella politica estera giapponese.

Interesse prioritario degli Shimazu, dunque, era l'accesso al continente cinese, sia in termini squisitamente commerciali -per gli enormi profitti che tali traffici comportavano-, sia per l'importanza politica delle Ryūkyū nel delicato equilibrio dei rapporti internazionali.. Già durante la prigionia di Shō Nei, due tra gli ufficiali ryukyuan catturati e condotti in Giappone, erano stati rimpatriati immediatamente dalle autorità dello *han*, con l'ordine di allestire una missione per la Cina: Satsuma desiderava stabilire relazioni dirette con l'impero Ming, e gli ufficiali ryukyuan avevano il compito di informare in proposito il governo cinese. Uno di essi raggiunse la Cina, ma al suo rientro, nel 1611, fu chiaro che la missione non aveva ottenuto il risultato sperato.

Al re delle Ryūkyū ed ai suoi uomini, prima del ritorno in patria, fu ingiunto di controllare che le navi dell'arcipelago impegnate nelle relazioni con la Cina non espletassero commerci privati. In una lettera datata 1613 ed affidata ai ryukyuan, gli Shimazu ribadivano nuovamente, e con toni minacciosi, la volontà di stabilire relazioni dirette, sia commerciali sia ufficiali, con la Cina: se la richiesta non fosse stata accolta, decine e decine di migliaia di uomini sarebbero partite dal Kyūshū

¹⁵ Matsuda, 2001, pp. 24-26.

¹⁶ Sakai, 1968, p. 118.

¹⁷ Smits, 1999, p. 18.

per invadere la Cina. Ma i ryukyuani, temendo –a ragione– le ripercussioni cinesi ad una lettera del genere, decisero di non trasmetterla.

Almeno nel caso della Cina, gli Shimazu dovevano soppressedere.

3. L'evoluzione del rapporto Satsuma-Ryūkyū

Shō Nei e i suoi ufficiali ritornarono a Shuri e ripresero i loro vecchi ruoli. Satsuma rimosse le isole settentrionali di Kikai, Amamiōshima, Tokunoshima, Okinoerabu e Yoron dalla giurisdizione del re e le incluse direttamente nello *han*. Inizialmente gli Shimazu cercarono di rendere anche i territori sotto l'apparente controllo di Shuri il più possibile "giapponesi", ordinando, ad esempio, nel 1613 che i costumi e le consuetudini ryukyuane non differissero da quelle del Giappone. Satsuma inoltre, e pur tutti i funzionari e gli ufficiali appartenenti alla fazione pro Cina, la stessa a cui apparteneva Tei Dō, valorosa vittima dell'invasione degli Shimazu. Come sostituti, Satsuma favorì l'inserimento di uomini fidati, che conoscevano bene il Giappone, e che non avrebbero creato problemi: si voleva prevenire ogni eventuale opposizione alla politica giapponese.

Nonostante la politica intrapresa da Tokugawa Ieyasu, rivolta alla "normalizzazione" dei rapporti diplomatici con i Paesi dell'Estremo Oriente, specialmente dopo l'"aggressività" di Toyotomi Hideyoshi nei confronti della Corea e della Cina, le relazioni formali tra lo shogunato e l'impero Ming non furono ristabilite.¹⁸ Ciò accrebbe la potenziale importanza delle Ryūkyū nella politica estera giapponese: il *bakufu* non aveva alternative, se non commerciare indirettamente con i Ming attraverso l'intermediazione delle Ryūkyū e di Satsuma. Questo stato di cose fu il motivo principale del rovesciamento, nel 1616, della politica intrapresa da Satsuma ed annunciata soltanto tre anni prima. In una lettera indirizzata a Shō Nei, Shimazu Iehisa affermava la necessità che il regno delle Ryūkyū preservasse la propria identità culturale, in modo tale da mantenere le sue speciali relazioni con la Cina. La nuova politica degli Shimazu proibiva esplicitamente di adottare le usanze giapponesi e ribadiva l'autorità del re e del *sanshikan* sull'amministrazione interna dell'arcipelago. Tra il 1617 e il 1624 vennero promulgate ulteriori ordinanze e direttive: alcune ampliavano il margine dell'autorità reale anche nella conduzione dell'ambito giuridico; altre proibivano ai ryukyuani l'adozione di nomi giapponesi, l'acconciarsi le capigliature e l'indossare abiti alla maniera giapponese; altre ancora, infine, vietavano la presenza sul territorio ryukyuano di giapponesi provenienti da altri *han*.

In altre parole, affidare l'amministrazione interna al governo effettivo, limitare l'influenza giapponese almeno nei suoi aspetti più evidenti, prevenire che altri giapponesi, se non gli Shimazu, visitassero o risiedessero nelle Ryūkyū, significava per Satsuma porre le basi di un "rinnovato" regno delle Ryūkyū: un regno nei fatti sottoposto al controllo degli Shimazu, ma nella forma un Paese distinto ed autonomo, pienamente sovrano. Il commercio tributario con la Cina era essenziale per lo *han* di Satsuma: era necessario che le Ryūkyū apparissero agli occhi dei

¹⁸ Vedi lo studio secondo cui lo stabilire relazioni dirette e ufficiali con la Cina Ming perse importanza rispetto alla necessità di legittimazione dello shogunato Tokugawa in Toby, 1977.

cinesi del tutto libere dalla dominazione giapponese.

Ad onta di ciò, come ulteriore tassello nella struttura che legava il regno, lo *han* ed il *bakufu*, nel 1634 le Ryūkyū vennero incluse nel *bakuhansei*, il sistema di rapporti tra l'autorità centrale del *bakufu* e quella regionale degli *han*, quando lo *shōgun* Iemitsu approvò formalmente il *kokudaka* (indice di produttività in termini di riso) delle Ryūkyū come facente parte del totale *kokudaka* del domino degli Shimazu. Ciò comportava che il regno contribuisse in parte con il ricavato delle proprie terre alla tassa annuale richiesta dallo shogunato allo *han* di Satsuma, cosa che già faceva dal 1611. Cedere i profitti ottenuti attraverso il commercio tributario con la Cina era un ulteriore onere. In effetti Satsuma imponeva alle Ryūkyū lo stesso tipo di obbligazioni "feudali" che il *bakufu* Tokugawa imponeva ai *daimyō* del Giappone.¹⁹

La stima della capacità produttiva, o la rendita complessiva, fu stabilita con il rilevamento fondiario condotto dagli agenti degli Shimazu tra il 1610 e il 1611, durante il periodo d'assenza di re Shō Nei. Questa stima ufficiale non subì variazioni significative fino alla fine del periodo di controllo degli Shimazu sulle Ryūkyū.²⁰ Inizialmente le tasse che Satsuma riscuoteva sulla base della rendita stimata venivano pagate dal regno in merci, come la fibra di banano e altri prodotti tessili, cuoio e stuoie di paglia; ma dal 1617 gli Shimazu ordinarono la sostituzione di queste merci con una tassa in riso.²¹

In definitiva la politica di base dello *han* di Satsuma nei confronti del regno delle Ryūkyū fu quella di considerare i ryukyuan una popolazione soggetta, orientata fondamentalmente al modello politico e culturale giapponese, ma con l'apparente facciata che l'arcipelago fosse un regno indipendente. Fu una politica escogitata per gli interessi di Satsuma a ricavare il massimo prestigio fra gli altri *daimyō* e lo shogunato; allo stesso tempo si cercava il massimo guadagno economico possibile dalle relazioni tributarie che il regno ryukyano aveva da tempo stabilito con l'impero cinese. Questa politica fu applicata sia nelle relazioni con la Cina sia nelle relazioni che lo *han* volle che le Ryūkyū stabilissero con il *bakufu* Tokugawa.

4. La doppia subordinazione

Le relazioni marittime delle Ryūkyū, commerciali e diplomatiche, con l'impero cinese, prima Ming e poi Qing (1644-1911) da un lato, e con il Satsuma e il *bakufu* Tokugawa dall'altro, sono la chiave per interpretare e definire la reale autonomia ed indipendenza del piccolo regno tra il 1609 e il 1879.

Le Ryūkyū del periodo *kinsei* ("premoderno") furono un regno semiautonomo grazie alla loro storica appartenenza alla rete dei commerci tributari che la Cina

¹⁹ Smits, 1999, pp. 19-20.

²⁰ Nel 1872 il regno delle Ryūkyū fu proclamato dal governo Meiji Ryūkyū han ("provincia delle Ryūkyū"), per poi divenire nel 1879 Okinawa ken ("prefettura di Okinawa"), provincia giapponese di Okinawa. Caroli, 1999, p. 13.

²¹ Matsuda, 2001, p. 32.

aveva stabilito con diversi Paesi dell'Estremo Oriente.²² Nonostante la conquista da parte degli Shimazu nel 1609, lo status politico delle Ryūkyū rimase relativamente indipendente, in quanto Satsuma non esercitò una forma di controllo rigida e severa sugli affari interni del regno. In questo modo fu possibile mantenere la finzione di un regno indipendente che in tutta autonomia intratteneva relazioni commerciali/tributarie principalmente con la Cina.

La particolare natura della condizione politica delle Ryūkyū è da valutarsi sulla base delle loro "doppia subordinazione" nei confronti della Cina e del Giappone, questo ultimo agli occhi dei ryukyuan a sua volta un'entità duplice, costituita cioè dallo *han* di Satsuma e dal *bakufu* Tokugawa.

Di fatto, per circa due secoli e mezzo, lo status delle Ryūkyū, sia nella doppia subordinazione nei confronti della Cina e del Giappone (Satsuma), sia nella posizione che occupava rispetto al sistema politico-amministrativo Tokugawa (*bakuhansei*), manifestò un'ambiguità che rende di difficile interpretazione la posizione politica del regno in termini di autonomia e indipendenza.

A rendere incerto lo status politico delle Ryūkyū fu innanzitutto l'atteggiamento di Satsuma, il quale aveva interesse che Shuri mantenesse i rapporti tributari con l'impero cinese per godere dei profitti che tali scambi procuravano.²³ Data la politica di chiusura dello shogunato Tokugawa, caratterizzata dagli editti *kaikin* ("proibizioni marittime"), che vietavano ai giapponesi di viaggiare all'estero liberamente, e limitavano il commercio soltanto a quei Paesi che avessero accettato tale politica, generalmente chiamata *sakoku* ("Paese chiuso"), la dipendenza delle Ryūkyū da Satsuma doveva restare ignota, almeno nominalmente, alla Cina, in modo che il regno potesse mantenere con Pechino i consueti legami.²⁴

Gli Shimazu controllavano il regno principalmente attraverso la sorveglianza. Pochi agenti erano inviati nell'arcipelago. La loro diretta partecipazione all'amministrazione interna era minima, al contrario la loro principale responsabilità era il controllo del commercio e degli affari esteri. L'altro compito importante era la trasmissione degli ordini dello *han* agli ufficiali ryukyuan e in generale fungevano da "occhi" del *daimyō*.

Il principale rappresentante Shimazu era il *zaiban bugyō*, il magistrato o

²² Il termine *kinsei* nel caso della storia delle Ryūkyū si riferisce al periodo che va dall'invasione degli Shimazu nel 1609 all'annessione al Giappone Meiji nel 1879, in contrapposizione al termine *ko Ryūkyū* ("vecchie Ryūkyū") che si riferisce invece al periodo che va dal tardo XII secolo al 1609. Smits, 1999, p. 10.

²³ Alla fine del XVII secolo, gli Shimazu rafforzarono le misure volte a celare i rapporti nippo-ryukyuan agli occhi degli inviati cinesi. *Ivi*, p. 44.

²⁴ Il *bakufu* limitava le possibilità di commercio alla Cina, con cui non esistevano rapporti diplomatici/formali, né una relazione del tipo sovrano-vassallo (*sakuhō kankei*), esclusivamente attraverso il porto di Nagasaki, aperto ai mercanti cinesi che venivano a commerciare in forma privata; alla Compagnia delle Indie Orientali dell'Olanda, sempre attraverso Nagasaki, unica nazione europea ad avere rapporti ufficiali con il Giappone durante il periodo Tokugawa; alla Corea Yi, con la quale, a differenza delle Cina, la diplomazia era ufficiale e affidata al clan Sō di Tsushima; e alle Ryūkyū, attraverso il controllo degli Shimazu. Tashiro, 1982, pp. 288-289. Per l'origine e l'utilizzo del termine *sakoku* vedi Toby, 1977, pp. 323-324.

commissario residente, accompagnato da circa un centinaio di uomini, tra cui quattro *yoriki* (*samurai* di rango inferiore), e diversi *tsukeyakunin* (“ufficiali assegnati”), che assistevano direttamente il magistrato residente, e gli *yokome*, una sorta di supervisori/investigatori. La residenza del *zaiban bugyō* era a Naha, il porto principale di Okinawa, mentre alcuni *yokome* erano dislocati nelle varie isole con il compito di riferire sulla condotta dei vari ufficiali Shimazu, compreso il magistrato.²⁵ La carica di *zaiban bugyō* fu istituita formalmente nel 1631 ma alcune delle funzioni del magistrato furono le stesse che vennero assegnate agli agenti Shimazu incaricati di indagare sulle condizioni del regno e di sovrintendere alla sua amministrazione, quando le forze di Satsuma lasciarono l’arcipelago dopo la conquista del 1609. Generalmente il *zaiban bugyō* occupava la carica per un periodo di tre anni e fungeva da rappresentante diretto del *daimyō* nelle Ryūkyū cosicché tutte le comunicazioni e i contatti tra lo *han* e il regno erano una sua responsabilità.²⁶

I doveri e i compiti del magistrato residente erano specificati in istruzioni emesse da Satsuma di volta in volta, e così come doveva controllare severamente gli affari esteri del regno, verificare tutte le navi e gli uomini che partivano o arrivavano a Naha e riportare qualsiasi violazione della politica di base di Satsuma, era tenuto ad assumere un comportamento responsabile e leale, non dedito alla soddisfazione di interessi personali essendo il rappresentante ufficiale degli interessi del *daimyō*. Agli *yokome* era affidato il compito di assicurarsi e assicurare lo *han* sulla buona condotta di tutto il personale Shimazu presente nelle Ryūkyū, a cui era proibito stabilire contatti sociali con la popolazione locale, specialmente con gli equipaggi e i comandanti delle navi e i mercanti; soprattutto era vietata qualsiasi forma di commercio privato. Sebbene agli *yokome* fosse richiesto di controllare anche gli ufficiali ryukyuan, la loro attenzione era rivolta principalmente agli uomini del Satsuma e alla loro conduzione responsabile del commercio estero ryukyano.²⁷

L’ispezione delle navi tributarie e del loro carico merci era una delle funzioni più importanti del *zaiban bugyō* ma era anche una questione sotto la responsabilità del governo ryukyano. Prima della partenza di una nave per la Cina, il magistrato residente e gli ufficiali ryukyuan, guidati dal *sanshikan*, si riunivano in un edificio nel porto di Naha e assistevano al giuramento degli inviati che avrebbero adempiuto fedelmente i loro doveri. Il magistrato avrebbe fatto un inventario del carico della nave.

Per garantire il controllo sugli affari esteri delle isole con la Cina, Satsuma inviava ulteriori supervisori (*yokome*) e agenti con la carica di *kansen bugyō* a sorvegliare le relazioni ryukyane con le missioni di investitura cinesi, che giungevano ad Okinawa a bordo delle *kansen*, o navi di investitura. Il *kansen bugyō* era inviato a supportare i compiti del magistrato residente, ma a volte lo sostituiva completamente in queste faccende. È da sottolineare che le funzioni di supervisore

²⁵ Sakai, 1968, p. 120.

²⁶ Qualche volta il magistrato residente veniva chiamato ufficiosamente *jitō*. Matsuda, 2001, p. 44.

²⁷ Sakai, 1968, pp. 121-122.

affidate inizialmente agli uomini di Satsuma, in periodi successivi vennero affidate ai ryukyuani perché gli Shimazu non volevano che i cinesi rilevassero la presenza giapponese nelle Ryūkyū. Al governo di Shuri fu affidata la nomina degli *yokome* tra gli ufficiali ryukyuani fungendo da collegamento con il *zaiban bugyō* di Satsuma nei compiti di supervisione.²⁸

Lo scopo principale della missione di investitura cinese era quello di riconoscere e investire un nuovo re delle Ryūkyū, ma a bordo delle *kansen*, solitamente due, tra i cinquecento e gli ottocento mercanti cinesi sarebbero venuti a scambiare le proprie merci, e questo commercio era un affare importante che richiedeva la massima attenzione da parte delle autorità di Satsuma. Il *kansen bugyō* veniva inviato a tale proposito.

Durante il periodo di controllo degli Shimazu giunsero ad Okinawa nove missioni di investitura, dal governo Ming e poi Qing, e Satsuma inviò sempre il *kansen bugyō*, tranne per la prima del 1633, a sovrintendere alle transazioni commerciali tra i ryukyuani e i cinesi.²⁹ La politica Shimazu di celare il proprio controllo sulle isole alla Cina prevedeva che, data la presenza degli inviati cinesi, tutti gli uomini dello *han* si allontanassero dal luogo delle attività commerciali nel porto di Naha e che si rifugiassero nel vicino villaggio di Gusukuma (nell'area di Urasoe). Anche le navi giapponesi ancorate a Naha dovevano raggiungere il porto di Unten, più a nord, prima dell'arrivo dei cinesi. Quelle non in grado di partire per tempo andavano bruciate.³⁰ Se per una qualche ragione (o per sospetto) gli inviati cinesi avessero voluto visitare Gusukuma, secondo il piano contingente previsto dagli Shimazu, i ryukyuani avrebbero dovuto portare i cinesi nel villaggio vicino di Makiminato, dove non si nascondevano i giapponesi, e indicarlo con il nome di Gusukuma.³¹

Quando i cinesi erano a Naha, secondo i provvedimenti di Satsuma, tutto ciò che poteva essere ricondotto alla presenza nell'arcipelago dei giapponesi doveva essere celato, a partire dal vestiario, i libri, le armi, ecc., fino all'utilizzo della lingua e dei nomi giapponesi, i periodi annui (*nengō*), ecc.. Qualsiasi indizio di un'influenza culturale giapponese doveva essere occultato. Nel caso in cui i cinesi avessero trovato oggetti di origine giapponese, o avessero incontrato direttamente dei giapponesi, i ryukyuani erano istruiti col sostenere la finzione che le Ryūkyū avrebbero mantenuto soltanto un contatto indiretto col Giappone attraverso Tokara (che era effettivamente sotto giurisdizione giapponese), a nord del gruppo delle isole Amami, che i ryukyuani chiamavano Takarajima, l'"isola del tesoro".³²

A Kagoshima fu stabilita una residenza, chiamata *Ryūkyū kan* ("residenza delle Ryūkyū") nel 1784, che ospitava il *zaiban oyakata* ("residente anziano"),

²⁸ Non si sa quando i ryukyuani sostituissero i giapponesi nelle cariche di *yokome*, ma il titolo di *Yamato yokome* (supervisore giapponese), fu mantenuto dagli ufficiali del regno fino alla fine dell'istituzione della carica nel 1873. Matsuda, 2001, p. 46 e nota 32, p. 59.

²⁹ *Ivi*, p. 46 e nota 33, p. 59.

³⁰ Ch'en, 1968, p. 145.

³¹ Matsuda, 2001, pp. 46-47.

³² Nel 1719 Satsuma vietò ufficialmente ai giapponesi qualsiasi forma di contatto coi cinesi che si trovavano nelle Ryūkyū. Smits, 1999, pp. 44-45.

rappresentante ufficiale del re delle Ryūkyū nel Satsuma. Non si conosce la data esatta dell'istituzione di questa carica, ma le sue funzioni erano state espletate per la prima volta nel 1613 dall'inviato-capo della missione in onore del nuovo anno, che agiva in rappresentanza del governo ryukyano e gestiva le relazioni Satsuma-Ryūkyū sul territorio dello *han*. Da quel momento in poi fu stabilita la controparte ryukyana residente nello *han* del *zaiban bugyō* di Satsuma residente nelle Ryūkyū.

La supervisione del lavoro del *zaiban oyakata* e del personale ryukyano al suo servizio nel *Ryūkyū kan* era affidata agli agenti Shimazu con il titolo di *Ryūkyū kikiyaku*, letteralmente "ascoltatore delle Ryūkyū". Oltre al controllo delle attività svolte nel *Ryūkyū kan*, gli agenti Shimazu impedivano ai ryukyani di muoversi liberamente al di fuori della loro residenza e negavano l'accesso ai giapponesi non autorizzati e l'associazione libera coi ryukyani. Congiuntamente, i rappresentanti delle Ryūkyū e i *Ryūkyū kikiyaku* trasmettevano le direttive dello *han* via nave al *sanshikan* ad Okinawa, che a sua volta inviava i documenti diplomatici agli uomini del *Ryūkyū kan*.

Al di là delle loro funzioni amministrative e diplomatiche, i rappresentanti ufficiali delle Ryūkyū a Kagoshima senza dubbio funsero anche da ostaggi per Satsuma. Oltre al gruppo permanente, ogni anno una delegazione di circa venti ryukyani giungeva da Okinawa a manifestare rispetto (*sankin*) al *daimyō* in nome del re, e si accomodava nella residenza per un certo periodo, in maniera del tutto simile al sistema del *sankin kōtai* del Giappone Tokugawa.

Gli uomini delle Ryūkyū a Kagoshima, così come gli Shimazu a Naha, non avrebbero dovuto stabilire rapporti sociali al di fuori dell'ufficialità con la popolazione locale. Ogni incontro tra un delegato ryukyano e un qualsiasi uomo di Satsuma doveva essere mediato da un interprete Shimazu, ovviamente non per problemi linguistici, ma per motivazioni politiche e di sicurezza. Questa politica di isolamento della rappresentanza isolana nel *Ryūkyū kan* avrebbe dovuto circoscrivere eventuali transazioni economiche officiose a danno del monopolio commerciale degli Shimazu.

Oltre al mantenere il personale permanente del *Ryūkyū kan* e l'invio della missione annuale *sankin* a Kagoshima, il governo reale allestiva missioni speciali per congratularsi con il *daimyō* all'assunzione del proprio status o nel caso in cui riceveva eventuali promozioni e onori dallo *shōgun*; o per ringraziare il *daimyō* all'atto dell'ascesa al trono del re ryukyano o quando riceveva favori speciali dallo *han*. Anche se verso la fine del XVII secolo divenne usuale che l'erede in linea diretta pagasse omaggio almeno una volta al *daimyō*, al re in carica non era richiesto di recarsi a Kagoshima.³³

Satsuma non solo controllò e monopolizzò il commercio tributario tra la Cina e le isole Ryūkyū, ma utilizzò la propria autorità sull'arcipelago anche per acquisire prestigio, e quindi privilegi, agli occhi del *bakufu* Tokugawa. Mostrando i ryukyani come un popolo distinto dal resto del Giappone, gli Shimazu potevano apparire come conquistatori di un Paese straniero, e il controllo dei movimenti ryukyani sul territorio giapponese era esteso anche ai monaci del regno

³³ Sakai, 1968, p. 123.

autorizzati a studiare a Kyōto.³⁴

Un'importante preoccupazione per Satsuma era mantenere buoni rapporti con gli *shōgun* Tokugawa, e gli Shimazu ebbero l'opportunità di esercitare una funzione che gli altri *daimyō* del Giappone non potevano, cioè scortare gli inviati delle Ryūkyū a Edo ad omaggiare lo *shōgun*, a dimostrazione che il Regno delle Ryūkyū, sebbene fosse sotto il controllo diretto dello *han*, era anche entro la sfera politica dello shogunato. Infatti Satsuma non avrebbe mai dimenticato che i suoi rapporti con l'arcipelago fossero sempre autorizzati, prima dagli Ashikaga e Hideyoshi, e poi da Ieyasu che senza dubbio con la spedizione nelle Ryūkyū aveva cercato una scorciatoia per il commercio con la Cina Ming.

Tra il 1634 e il 1850 venti missioni ryukyane raggiunsero Edo (*Edo nobori*, "salite a Edo"), senza contare l'atto di sottomissione del re Shō Nei allo *shōgun* Hidetada nel 1610, tutte guidate da un principe di sangue reale (*ōji*).³⁵ Le relazioni tra le Ryūkyū e Edo furono controllate con molta attenzione dagli Shimazu. Tutta la corrispondenza occorrente che il regno inviava allo shogunato era soggetta all'approvazione degli agenti dello *han*. Le missioni erano allestite in occasione dell'ascesa di un nuovo *shōgun*, della nascita dell'erede shogunale e dell'ascesa di un nuovo re ryukyano.³⁶

Le *Edo nobori* erano inscenate con cura dagli Shimazu, come se fossero degli spettacoli destinati a suscitare meraviglia, stupore e rispetto per il *daimyō* di Satsuma, l'unico signore giapponese ad avere la giurisdizione su un regno straniero. La missione partiva da Naha con a capo un *ōji* (principe di sangue reale) o un *anji*,³⁷ e un *oyakata* (ufficiale "anziano") come suo portavoce, una ventina di ufficiali di rango inferiore e mediamente un centinaio tra uomini di scorta, attendenti, servitori, ecc.³⁸ La delegazione raggiungeva e alloggiava nel *Ryūkyū kan* di Kagoshima, dove avrebbe incontrato gli uomini dello *han*, tra *samurai* e ufficiali di alto rango capeggiati dal *rusui* (rappresentante del *daimyō*), che l'avrebbero scortata fino alla capitale Tokugawa.³⁹ Il numero dei ryukyani che partecipava alla *Edo nobori* era di gran lunga inferiore al numero degli Shimazu,⁴⁰ ma gli isolani dovevano essere abbigliati o alla maniera cinese o secondo i costumi autoctoni, acconciare i capelli alla maniera nativa e suonare e cantare gli strumenti e i canti

³⁴ Matsuda, 2001, pp. 47-48.

³⁵ Per le missioni diplomatiche ryukyane inviate al *bakufu* Tokugawa vedi la cronologia in Toby, 1984, pp. 48-49.

³⁶ Soltanto una missione (1644) fu inviata per congratularsi della nascita dell'erede shogunale, le altre erano per i nuovi *shōgun* e per l'ascesa al trono di un re ryukyano, in occasione della quale bisognava esprimere gratitudine al *bakufu*. Matsuda, 2001, p. 48 e nota 41, pp. 60-61.

³⁷ Termine precedentemente utilizzato per indicare i signori locali importanti, poi per gli amministratori locali. Sakamaki, 1963, p. 280.

³⁸ In ordine discendente i quattro ranghi al di sotto del re erano: *ōji* ("principe"), *anji*, *oyakata* ("anziano"), *pēkumi* o *pēchin* ("vicino alla corte"). Ivi, p. 284.

³⁹ Sakai, 1968, p. 124.

⁴⁰ Ad esempio la missione del 1711, inviata per felicitarsi col nuovo *shōgun* Ienobu, fu composta da centosessantotto ryukyani e quattromilacentoquarantasette uomini del Satsuma. Matsuda, 2001, p. 49 e Toby, 1984, p. 48. Vedi anche l'intenzione del *bakufu* di interrompere temporaneamente la pratica delle *Edo nobori* proprio in occasione dell'ascesa di Ienobu in Smits, 1999, p. 28.

della propria terra, in modo che i ryukyuanî apparissero chiaramente al pubblico giapponese, che assisteva al passaggio del fastoso corteo, come una popolazione straniera, accrescendo così il prestigio di Satsuma rispetto agli altri *han* del Giappone.

Ad ogni modo il *bakufu* Tokugawa non dimostrò l'intenzione di portare le Ryūkyū più vicine alla propria autorità, bensì lasciò le questioni del regno alla discrezione di Satsuma. Invece per lo *han* condurre le relazioni tra l'arcipelago e lo shogunato significò avere l'opportunità di acquisire importanti privilegi e vedersi riconfermare la propria autorità sulle Ryūkyū.

Poiché gli Shimazu erano competitori diretti dei Tokugawa nel commercio estero giapponese e contribuivano notevolmente alla eccessiva fuoriuscita dei metalli preziosi (argento e oro) dal Paese attraverso il commercio ryukyuan con la Cina, il *bakufu* occasionalmente imponeva delle restrizioni sul commercio che Satsuma conduceva attraverso le Ryūkyū, ma allo stesso tempo concedeva allo *han* la possibilità di commutare o sottrarsi ad alcuni obblighi feudali (come la partecipazione al sistema del *sankin kōtai*), oppure accordava sovvenzioni quando gli Shimazu a loro volta aiutavano finanziariamente il regno durante i periodi di insufficienza delle risorse.⁴¹ Inoltre, come è stato già detto, Satsuma attraverso le Ryūkyū guadagnava potere e prestigio nell'ambito del sistema politico giapponese. Invece per il *bakufu* Tokugawa, sin dalla sua fondazione, le relazioni straniere, soprattutto con i Paesi dell'Estremo Oriente, rappresentarono la solida base su cui costruire la legittimità e l'autorità del proprio governo.

I Tokugawa nell'incapacità di stabilire un commercio ufficiale, e quindi diretto, con la Cina, utilizzarono la Corea, attraverso la mediazione dei Sō di Tsushima, e le Ryūkyū per accedere indirettamente ai mercati cinesi; e l'esibizione delle missioni straniere direttamente sul territorio giapponese divennero per il *bakufu* strumenti utili e necessari alla costruzione della propria autorità.⁴²

La relazione delle Ryūkyū con la Cina dipendeva dal mantenimento di un appropriato rapporto tributario tra il re e l'imperatore, cui era riconosciuta l'alta sovranità. Satsuma sostenne la finzione dell'indipendenza ryukyuan e incoraggiò il regno a coltivare diligentemente i propri legami con la Cina, in modo da avvantaggiarsi delle opportunità commerciali che offrivano. La natura stessa dell'interesse dello *han* nello status ryukyuan di Paese tributario della Cina è palesata dal fatto che la residenza del *zaiban bugyō*, rappresentante del *daimyō*, era situata a Naha, la città portuale, piuttosto che a Shuri, sede della famiglia reale. Ciò nondimeno anche i ryukyuanî avevano i loro interessi economici e non avrebbero servito gli Shimazu senza servire se stessi, così ricorsero alle transazioni clandestine con i cinesi.

Diversi erano i tipi di missioni che partivano per la Cina. Oltre alla regolare missione tributaria biennale, si organizzavano viaggi per accompagnare a casa dalla Cina gli inviati della missione regolare, per congratularsi dell'ascesa al trono di un nuovo imperatore, per esprimere gratitudine per l'investitura cinese o per

⁴¹ Matsuda, 2001, p. 51 e nota 50, p. 61.

⁴² Toby, 1977, p. 343.

aver ricevuto regali speciali dall'imperatore, per annunciare la morte di un re, per richiedere l'investitura, ecc. È da sottolineare che l'inviato-capo e gli ufficiali delle delegazioni inviate in Cina erano di rango inferiore rispetto agli ambasciatori che raggiungevano Edo.⁴³ Probabilmente l'intenzione politica di Satsuma era quella di ribadire ai ryukyuani la loro reale condizione di subordinazione nei confronti dello *han* e del *bakufu*.

Ogni viaggio dei ryukyuani in Cina era sorvegliato accuratamente dagli incaricati dello *han*, e i capitani, l'equipaggio e i passeggeri ufficiali si impegnavano a comportarsi lealmente secondo precise istruzioni. I ryukyuani erano preparati a rispondere alle domande dei cinesi in merito ai rapporti intrattenuti con il Giappone. Ad esempio se fosse stato chiesto loro circa l'esistenza di viaggi intrapresi tra lo Yamato (Giappone) e le isole avrebbero dovuto rispondere negativamente. Alle richieste di informazioni riguardo la presenza delle armi nell'arcipelago la risposta sarebbe dovuta essere che erano poche e che non conoscevano la loro provenienza. Riguardo a dove si trovassero nelle Ryūkyū l'oro, l'argento, il rame, il ferro, il pepe o il legno di sapan avrebbero dovuto rispondere che erano troppo giovani per saperlo. In merito al calendario in uso avrebbero dovuto dire che era quello ricevuto dai funzionari in carica a Fuzhou. E circa i pagamenti dovuti o elargiti a Kagoshima avrebbero dovuto mostrare ignoranza.⁴⁴ Sembra evidente che i cinesi fossero consapevoli, almeno in parte, delle relazioni esistenti tra le Ryūkyū e il Giappone.

Ogni missione era composta da due *shinkōsen* ("navi che portano il tributo"), con a bordo la delegazione ufficiale, le merci tributarie e le merci destinate al commercio privato. L'anno seguente un'altra nave, la *sekkōsen* ("nave per il ritorno degli inviati") partiva per scortare gli inviati durante il ritorno in patria. Quindi si commerciava nel porto di Fuzhou ogni anno, e, come è stato già detto, diverse occasioni (l'ascesa o la morte di un imperatore, la nascita di un erede, ecc.) portavano all'allestimento di viaggi extra.⁴⁵

Le navi e il loro carico merci erano controllati accuratamente. Istruzioni apposite precisavano che le riparazioni e le verifiche delle navi e degli strumenti per la navigazione dovevano essere eseguite in anticipo in modo che, quando arrivava l'argento da Kagoshima, che veniva scambiato in Cina soprattutto per la seta, dopo un controllo rapido, la nave potesse partire con il primo vento favorevole.

Due ufficiali Shimazu del *zaiban bugyō* e due del governo di Shuri salivano a bordo della nave per ispezionare tutte le armi, catalogare gli articoli su un registro e imprimere i loro sigilli. Durante l'ispezione soltanto gli ufficiali della nave erano a bordo, il resto dell'equipaggio rimaneva a terra. Tutto il carico veniva controllato

⁴³ L'inviato-capo era un *oyakata* o un *pēchin*, e mai del rango di un principe reale (*ōji*) o di un *anji*. Se un principe o un *anji* veniva selezionato per la missione inviata a Pechino il suo rango veniva ridotto temporaneamente a quello di *oyakata* o di *pēchin*. Sakai, 1968, p. 124.

⁴⁴ Oltre a queste istruzioni, successivamente fu redatto anche una sorta di manuale da viaggio, attribuito a Sai On (1682-1763), il *Ryōkōnin kokoro* ("da tenere a mente per i viaggiatori"), che insegnava ai ryukyuani che si recavano in Cina ad eludere le domande dei funzionari ufficiali. Sakai, 1963/64, p. 392.

⁴⁵ *Ivi*, p. 393.

in presenza degli ufficiali; l'argento veniva valutato, sigillato e stivato.

Dopo l'ispezione il resto dell'equipaggio veniva imbarcato e registrato, dopodichè nessuno poteva lasciare la nave se non per motivi speciali. Una verifica finale confrontava tutti i sigilli ufficiali con quelli inseriti negli inventari. Fino alla partenza le altre navi erano tenute a distanza e la sorveglianza era mantenuta a bordo e a terra dagli uomini del *zaiban bugyō* e dagli *yokome* di Satsuma. Dopo la partenza dal porto di Naha, le navi dirette in Cina si fermavano spesso nelle isole Kerama e Kume per aspettare i venti favorevoli. Uno *yokome* di Satsuma e uno di Shuri erano inviati su queste isole a vigilare attentamente.⁴⁶

Precauzioni simili erano prese per le navi di ritorno dalla Cina. Appena la nave gettava l'ancora nel porto di una delle isole dell'arcipelago veniva allestita la sorveglianza sia a terra che a bordo. Alcuni *yokome* a bordo di un'imbarcazione si tenevano vicino alla nave e venivano consultati in caso di bisogno di cibo, acqua e combustibile. Un fuoco era tenuto acceso per illuminare il ponte della nave durante la notte. Nessun'altra imbarcazione poteva avvicinarsi. Se bisognava utilizzare dei rimorchiatori in caso di mare mosso, su ognuno di essi vi era uno *yokome*. Se due navi arrivavano contemporaneamente a Naha, una entrava per prima scortata da un'imbarcazione di pattuglia, l'altra aspettava al largo sotto stretta sorveglianza.

Durante il disimbarco delle merci e l'immagazzinamento il controllo era molto severo. Ogni articolo era soggetto a verifica, e anche quelli rotti o danneggiati venivano valutati e registrati. Anche gli effetti personali e ciò che era stato ottenuto grazie alla compravendita privata da tutti i membri della missione venivano esaminati e la loro vendita era proibita. Gli ispettori dello *zaiban bugyō* e del governo di Shuri dovevano lavorare alacremente per sbrigare le operazioni e affrettare il passo successivo del viaggio da Naha a Kagoshima.

Tutte queste istruzioni dimostrano quanto fosse importante per Satsuma mantenere saldo il suo monopolio commerciale e prevenire qualsiasi tipo di perdita delle merci.

Resta da stabilire quanto fossero efficaci le misure adottate da Satsuma per nascondere il controllo sulle Ryūkyū alla Cina. Il regno riuscì a nascondere la subordinazione amministrativa rispetto allo *han*, ma non poteva coprire tutta l'estensione dell'influenza giapponese. L'invasione degli Shimazu fu annotata nei rapporti compilati dai cinesi che ritornavano dalle missioni tributarie nelle isole (e negli annali storici della dinastia Ming), e anche in quelli precedenti il 1609 era menzionata la presenza dei giapponesi nel regno. Tuttavia non ci sono in questi documenti riferimenti sufficienti a stabilire con certezza che la Cina fosse al corrente della reale subordinazione delle Ryūkyū a Satsuma. Anche se l'invasione fu registrata dettagliatamente nei resoconti degli inviati cinesi, non fu annotato che gli Shimazu avessero imposto un controllo sul regno.⁴⁷

I cinesi mostrarono disinteresse per i contatti intrattenuti tra il regno e lo *han*, e

⁴⁶ Esistono numerosi documenti con le istruzioni per la preparazione delle missioni dirette in Cina e per la accoglienza di quelle di ritorno. Sakai, 1968, p. 133 e note 62-63, p. 314.

⁴⁷ Ch'en, 1968, pp. 162-164.

questa “indifferenza” va interpretata alla luce del principio basilare dell’intero sistema tributario, designato dalla Cina allo scopo di mantenere sicure le frontiere dell’impero. Fintanto che le Ryūkyū avessero inviato il tributo a Pechino, mantenendo così il loro status di Paese tributario, le questioni interne e le relazioni con il Giappone non avrebbero rappresentato una preoccupazione per l’impero cinese.

La Cina richiedeva alle Ryūkyū il riconoscimento della propria sovranità culturale; il Satsuma imponeva il controllo sulle risorse economiche del regno. Questo controllo era esercitato con metodi non diversi da quelli impiegati nel sistema feudale del Giappone Tokugawa. La posizione del re ryukyano non era diversa da quella dello *shiryōshu*, signore di una terra tenuta privatamente, che metteva a disposizione del *daimyō* di Satsuma le proprie risorse economiche e le forze armate personali. A garanzia della sua lealtà, lo *shiryōshu* risiedeva forzatamente nelle vicinanze del castello del *daimyō*. Invece al re delle Ryūkyū non era richiesto, come è stato già detto, di risiedere a Kagoshima, né aveva il suo esercito privato; dipendeva completamente dallo *han* per la protezione militare, inoltre forniva gli ostaggi per il *Ryūkyū kan*. Ma, in definitiva, sebbene il re pagasse il tributo sia alla Cina che al Giappone, la relazione del suo regno con i due imperi fu diversa sia nel grado che nel tipo.⁴⁸

Conclusioni

La dinastia Qing occupò Pechino nel 1644. Dopo il consolidamento della propria autorità sul territorio cinese, gli imperatori Qing incominciarono ad occuparsi delle frontiere dell’impero. Agli inizi del XVIII secolo, la Cina Qing era un impero vasto, ricco e militarmente forte. Il *bakufu* Tokugawa osservava con attenzione gli sviluppi sul continente con non poca preoccupazione. La transizione Ming-Qing influenzò anche le Ryūkyū, sia attraverso la relazione tributaria con la Cina, sia per la rinnovata importanza acquisita nei confronti di Satsuma e del *bakufu*.

La preoccupazione dello shogunato riguardo la potenza militare dei Qing influi sulla politica nei confronti di Satsuma e delle Ryūkyū. Ad esempio, già nel 1646, quando il lealista Ming Zheng Chenggong inoltrò al Giappone una richiesta di aiuti militari contro i mancesi, il *rōjū* (“consigliere anziano”) Abe Shigetsugu chiese allo *han* che le Ryūkyū si informassero sulla situazione in Cina. In risposta agli Shimazu circa il commercio tra la Cina e le Ryūkyū nonostante le agitazioni in corso, lo shogunato rispose che lo status quo doveva essere mantenuto. Due erano le motivazioni per la linea di condotta scelta dal *bakufu*: innanzitutto non voleva perdere la preziosa fonte di informazioni sulla Cina, inoltre temeva che indurre un Paese tributario della Cina a interrompere le relazioni avrebbe dato motivazione ai Qing di attaccare il Giappone.

Nel 1655, i Tokugawa ratificarono formalmente le relazioni tributarie tra le Ryūkyū e la Cina Qing, per motivi economici ma, in parte, anche per non dare ai Qing la ragione per un’azione militare. Dalla metà del XVII secolo in poi il *bakufu*

⁴⁸ Sakai, 1968, p. 134.

affidò il grosso della responsabilità nell'amministrazione del regno delle Ryūkyū agli Shimazu, prendendo in questo modo le distanze da una probabile situazione scomoda.

Le relazioni Ryūkyū-Qing controllate da Satsuma e dal *bakufu* consentirono un flusso di merci e informazioni dalla Cina al Giappone. Ma le forze navali antimancesi, che in tempi diversi furono di base nel Guangdong, Fujian e Taiwan, minacciavano le navi mercantili delle Ryūkyū, che dovettero armarsi con armi da fuoco e cannoni. In una lettera inviata agli ufficiali di Nagasaki, il lealista Ming Zheng Jing spiegava che aveva attaccato un vascello ryukyano nel 1670 perché considerava le Ryūkyū un Paese nemico, sebbene precedentemente fossero state leali ai Ming. Nonostante la lettera fosse inviata a Nagasaki, non vi erano indicazioni che Zheng considerasse il Giappone come Paese sovrano delle Ryūkyū.

Il Giappone osservò con grande attenzione la "ribellione dei tre feudatari" (1673-81). Durante questo periodo gli Shimazu chiesero sempre l'approvazione dello shogunato nella conduzione delle relazioni estere delle Ryūkyū, a conferma della preoccupazione che gli eventi in corso generavano in Giappone. Così come fecero prima che l'esito degli scontri tra i Qing e i Ming fosse chiaro, gli inviati ryukyuni che veleggiarono per la Cina durante il periodo della ribellione portavano due set di documenti ufficiali, uno che si rivolgeva ai "grandi Qing" e un altro che si rivolgeva ai lealisti dei "grandi Ming". Appena sbarcati nel Fujian, avrebbero dovuto accertarsi il più velocemente possibile della situazione corrente dai ryukyuni che erano già lì, e bruciare uno dei due set di documenti. In questo modo ai Qing i ryukyuni sembrarono non aver mai dubitato della sovranità mancese.

Memore dei due tentativi di invasione mongola della fine del XIII secolo, il Giappone temeva una possibile azione militare da parte dell'etnia mancese alla guida dell'impero cinese. Secondo lo studioso e consigliere shogunale Arai Hakuseki era possibile che il Giappone entrasse in conflitto con la Cina sulla questione delle Ryūkyū.⁴⁹ Nel 1712 gli ufficiali del *bakufu* chiesero a Satsuma informazioni precise sulle armi dei Qing. Gli Shimazu a loro volta inviarono al *sanshikan* di Shuri un documento in cui si diceva che, in base alle richieste del *bakufu*, i ryukyuni avrebbero dovuto procurare informazioni sulle armi, le armature e le uniformi degli ufficiali militari Qing e chiedere ai cinesi con cui interagivano libri o documenti che descrivessero, anche per immagini, le armi mancesi: l'arcipelago ryukyano era divenuto un canale fondamentale di informazioni sulla Cina Qing.

BIBLIOGRAFIA

- CARIOTI Patrizia, *Cina e Giappone sui mari nei secoli XVI e XVII*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006
 CARIOTI Patrizia, "Le attività marittime del Fujian, 1567-1628", in Paolo Santangelo

⁴⁹ Arai Hakuseki scrisse due saggi sulle condizioni e sulla storia delle Ryūkyū. Smits, 1999, pp. 21-22.

- (a cura di), *Ming Qing Yanjiu*, 1992.
- CAROLI Rosa, *Il mito dell'omogeneità giapponese: storia di Okinawa*, Milano, FrancoAngeli, 1999
- CAROLI Rosa, "L'identità okinawana tra invenzione, percezione e memoria", *Quaderni di Asiatica Venetiana*, I, 2005
- CH'EN Ta-Tuan, "Investiture of Liu-Ch'iu Kings in the Ch'ing Period", in Fairbank John K. (a cura di), *The Chinese World Order. Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1968
- CRAWCOUR Sidney, "Notes on Shipping and Trade in Japan and the Ryukyus", *The Journal of Asian Studies*, XXIII-3, 1963/64
- KERR George, *Okinawa: The History of an Island People*, Revised Edition, Boston, Massachusetts, Tuttle Publishing, 2000
- MATSUDA Mitsugu, *The Government of The Kingdom of Ryukyu, 1609-1872*, Naha, Okinawa, Matsuda Tomeo (pubblicato da), 2001
- MIYAGI Eishō, *Okinawa no rekishi*, Tōkyō, NHK bukkusu, 1984
- NELSON Thomas, "Japan in the Life of Early Ryukyu", *The Journal of Japanese Studies*, XXXII-2, 2006
- SAKAI Robert K., "The Satsuma-Ryukyu Trade and the Tokugawa Seclusion Policy", *The Journal of Asian Studies*, XXIII-3, 1963/64
- SAKAI Robert K., "The Ryukyu (Liu-Ch'iu) Islands as a Fief of Satsuma", in Fairbank John K. (a cura di), *The Chinese World Order. Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1968
- SAKAMAKI Shunzō, *Ryukyu: a Bibliographical Guide to Okinawan Studies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1963
- SMITS Gregory, "Ambiguous Boundaries: Redefining Royal Authority in the Kingdom of Ryukyu", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, LX-1, 2000
- SMITS Gregory, *Visions of Ryukyu. Identity and Ideology in Early-Modern Thought and Politics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1999
- TASHIRO Kazui, "Foreign Relations During the Edo Period: *Sakoku* Reexamined", *The Journal of Japanese Studies*, VIII-2, 1982
- TOBY Ronald P., "Reopening the Question of *Sakoku*: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu", *The Journal of Japanese Studies*, III-2, 1977
- TOBY Ronald P., *State and Diplomacy in Early Modern Japan. Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1984
- VESCERA Francesco, "'Un ponte tra innumerevoli terre'. Le Ryūkyū (Liuqiu) nel XV secolo", *Il Giappone*, vol. XLVII [2007], 2008

ORALITÀ E SCRITTURA NEL GIAPPONE ANTICO

IL POTERE DELLE PAROLE IN UNA CANZONE DEL *Kojiki**

Paolo Villani

La consapevolezza del multiforme rapporto fra oralità e scrittura in Giappone ha inizio, per quanto ne sappiamo, al principio dell'ottavo secolo, con la redazione del *Kojiki* 古事記 e la prefazione all'opera, stilata da Yasumaro 安萬侶.¹ In queste pagine accennerò a un fenomeno che rappresenta, a detta degli studiosi dell'oralità, un tratto distintivo delle culture orali e di cui troviamo agevolmente tracce anche nel *Kojiki*: il potere delle parole.²

Numerosi sono i brani del *Kojiki* che mostrano una tendenza a considerare le parole capaci di esercitare un effetto immediato sulla realtà. In casi di maledizione, ad esempio, le vittime soccombono in conseguenza della pronuncia di formule magicamente efficaci. Tratterei però qui un impiego che potremmo considerare più sottile, e forse artistico, del potere insito nel linguaggio.

Mi riferisco all'esibizione portata in scena sul finire del terzo e ultimo capitolo del *Kojiki* da un'ancella di Mihe 三重, presso Ise 伊勢, in occasione di un banchetto celebrato dal sovrano Ohohatsuse 大長谷 (anche noto come Yūryaku 雄略). Sua maestà siede sotto la folta chioma di un albero e la ragazza gli serve da bere.

Si accingeva a porgere l'eccelso liquore, non sapendo che una foglia era caduta nella coppa. Quando il sovrano vide la foglia fece rovinare l'ancella al suolo e stava per tagliarle la gola.

"Non uccidermi. Ho qualcosa da dirti", gridò la ragazza e intonò una canzone:

[...]

La canzone le fece ottenere il perdono.³

Il componimento che salva la vita alla ragazza è la novantanovesima, o secondo altre numerazioni, la centesima canzone del *Kojiki*. Il testo, lungo rispetto alle dimensioni giapponesi canoniche, consta di 250 sillabe il cui suono è registrato

* Ho presentato una versione breve del contenuto di queste pagine alla XI conferenza internazionale della European Association for Japanese Studies, tenutasi presso l'Università di Vienna dal 31 agosto al 3 settembre 2005, con il titolo *Orality and Literacy in Kojiki - The Power of Word*.

¹ Cfr. Villani, 2005.

² Testo di riferimento basilare per alcuni assunti generali utilizzati in queste pagine è Ong, 1982.

³ Villani, 2006, b, pp. 154-155. Cfr. Aoki, 1982, pp. 278-281.

fedelmente da altrettanti caratteri cinesi in funzione fonetica, che la tradizione manoscritta ci fa giungere nel medesimo formato della prosa, uno dopo l'altro in linee verticali. Eccolo trascritto orizzontalmente in caratteri latini prima, cinesi poi, su dieci righe di 25 sillabe.⁴

Makimukunōhishirōnomiyahaasahinōhiderumiyayufuhinō
higakērumiyatakēnōnenōnedarumiyakōnōnenōnebafumiya
yahoniyōshiikizukinōmiyamakisakuhinōmikadonihinahē
yaniohīdaterumomodarutsukīgayehahotsuyehaamēwoohe
rinakatsuyehaazumawoohershizuyehahinawooherihotsu
yenōyenōurabahanakatsuyeniochifurabahēnakatsuyenōye
nōurabashimotsuyeniochifurabahēshizuyenōyenōuraba
haarikinunōmihenōkogasasagaserumizutamaukiniuki
shiburaochinazusahiminakōworōkōworōnikōshimōyayani
kashikoshitakahikaruhinōmikokōtōnōkatarigōtōmōkōwoba.⁵

麻岐牟久能比志呂乃美夜波阿佐比能比傳流美夜由布比能
比賀氣流美夜多氣能泥能泥陀流美夜許能泥能泥婆布美夜
夜本爾余志伊岐豆岐能美夜麻紀佐久比能美加度爾比那閑
夜爾淤斐陀互流毛毛陀流都紀賀延波本都延波阿米袁淤幣
里那加都延波阿豆麻袁淤幣里志豆延波比那袁淤幣里本都
延能延能宇良婆波那加都延爾淤知布良婆閑那加都延能延
能宇良婆波斯毛都延爾淤知布良婆閑斯豆延能延能宇良婆
波阿理岐奴能美幣能古賀佐佐賀世流美豆多麻宇岐爾宇岐
志阿夫良淤知那豆佐比美那許袁呂許袁呂爾許斯母阿夜爾
加志古志多加比加流比能美古許登能加多理暮登母許袁婆。⁶

Le edizioni critiche tendono a dividere i versi del *Kojiki* in sillabazioni il più possibile consone al modulo metrico giapponese classico (5/7/5 sillabe).⁷ Probabilmente durante la trasmissione orale la canzone ignorava le cesure, proprie di

⁴ Nelle righe del più antico manoscritto del *Kojiki* conservatosi (il cosiddetto *Shimpukujihon* 真福寺本, copiato nel 1372) si contano numeri non sempre uguali di caratteri, comunque intorno ai 25.

⁵ Aoki, 1982, pp. 280-281. Le dieresi servono a segnalare una caratteristica del giapponese antico poi scomparsa, già nella lingua classica. Le vocali *i*, *e* e *o*, ed alcune sillabe che tali vocali contengono, potevano appartenere a due tipi differenti. Tale distinzione è provata da una coerente scelta dei caratteri adoperati foneticamente. Così, per fare un esempio, la seconda sillaba doveva avere un suono differente (come? - possiamo solo congetturarlo) in Makimuku 麻岐牟久 e Makisaku 麻紀佐久.

⁶ *Ibidem*.

⁷ La divisione, più prossima al fuorviante paradigma della prosodia classica, in versi completi almeno dal punto di vista lessicale, da luogo a 42 versi formati dai seguenti numeri di sillabe: 5/7/4/ 5/4/6/ 5/5/4/ 5/5/7/ 4/5/6/ 5/4/5/ 4/6/5/ 7/4/6/ 4/6/5/ 6/5/6/ 5/6/4/ 6/5/5/ 5/7/5/ 6/9/3/ 7/5/4/ 3/6/3.

una cultura letterata, di verso o di parola intesi come entità separabili dal flusso canoro. Credo però che in base al senso e al suono sia per noi utile dividere la canzone in 4 parti per un totale di 24 versi sillabati 12/9/10/10/9/12 // 9/11/9/10/12/10 // 10/11/11/11/10/10/12/12/9/10 // 9/12. Vale a dire:

Makimuku nō hishirō no miya ha
 asahi nō hideru miya
 yufuhi nō higakēru miya
 takē nō ne nō nedaru miya
 kō nō ne nō nebafu miya
 yahoniyōshi ikizuki nō miya

Makisaku hinōmikado
 nihinahēya ni ohīdateru
 momodaru tsukigaye ha
 hotsuye ha amē wo oheri
 nakatsuye ha azuma wo oheri
 shizuye ha hina wo oheri

Hotsuye nō ye nō uraba ha
 nakatsuye ni ochifurabahē
 nakatsuye nō ye nō uraba ha
 shimotsuye ni ochifurabahē
 shizuye nō ye nō uraba ha
 arikinu nō mihe nō ko ga
 sasagaseru mizutama ukini
 ukishi abura ochinazusahi
 mina kōworōkōworō ni
 kōshimō ayani kashikoshi

Takahikaru hinōmiko
 kōtō nō katarigōtōmō kōwoba

Fra i possibili modi di rendere la canzone in italiano propongo il seguente.

Forte di sole a Makimuku la reggia
 il sole si alza, inonda il sole la reggia
 si abbassa il sole, il sole illumina la reggia
 radici di bambusa radicano la reggia
 radici di arbusti radicano la reggia
 tanta ottima terra fonda la reggia

Lussureggiante soglio solare
 luogo ove si assaggiano le messi, ivi si erge
 un albero ampio centinaia di rami
 i rami alti coprono i cieli
 l'oriente abbracciano i rami centrali
 i rami bassi fanno ai campi da veli

Dai rami alti una foglia alla punta
 i rami al centro sfiora cadendo
 dai rami al centro una foglia alla punta
 i rami bassi sfiora cadendo
 dai rami bassi una foglia alla punta
 nella coppa preziosa che sta offrendo
 la ragazza di Mihe vestita in seta
 cade quel grasso che fluttuava
 tutto in un gorgoglio primordiale
 tremendo di mistero

Sacro figlio del sole brilli eccelso
 le parole che canto danno conto del fatto

Questa sorta di miniatura funzionale dei racconti di Shahrazad – l'ottimo uso del potere delle parole frutta il perdono all'ancella – merita qualche spiegazione. La canzone capovolge il modo di considerare l'evento precedentemente narrato in prosa. Il crimine da punire, con la morte addirittura, diventa un segno benaugurale. Infatti la foglia (o le foglie) sulla superficie del liquore richiamano una scena e un suono proveniente dalle venerande sequenze mitologiche della creazione registrate in apertura del *Kojiki*. La suggestione visiva è quella del grasso che galleggia su un liquido, un'immagine adoperata nel mito della creazione per descrivere lo stato non ancora coeso della terra primordiale: "*Kuni wakaku ukeru abura nō gōtōku*" 國稚如浮脂 – "Terre informi come grasso sull'acqua".⁸ L'evocazione uditiva è l'onomatopeia *kōworōkōworō* 許袁呂許袁呂, sillabata in caratteri fonetici poche righe dopo l'immagine del grasso, per imitare il gorgoglio della salsedine cagliata dalla coppia primigenia Izanaki-Izanami 伊邪那岐-伊邪那美 al fine di solidificare la prima isola dell'arcipelago giapponese.⁹

Proviamo ora a ipotizzare più dettagliatamente come possano le parole della canzone predisporre l'episodio al lieto fine. La cantante dispiega doti caratteristiche dell'espressione orale, quali l'uso di figure verbali fortemente ritmiche e bilanciate,

⁸ Aoki, 1982, pp. 18-19. Villani, 2006, b, p. 36.

⁹ Aoki, 1982, pp. 20-21. Villani, 2006, b, p. 36.

ripetizioni, allitterazioni, assonanze. L'inusuale lunghezza della canzone risponde all'esigenza di prendere il tempo necessario a placare l'ira del sovrano. La prima sestina lo adula, lodando l'eccellenza del palazzo reale, della reggia, *miya*, parola ripetuta in ogni verso. Anche il sole appare ridondantemente in questa prima parte, più che nel resto della canzone, sottolineando l'importanza del "figlio del sole", il sovrano che vanta ascendenze da Amaterasu 天照, colei che "il cielo illumina", la solare regina del pantheon.¹⁰ I versi stessi rievocheranno poi la provenienza della ragazza da Mihe, cioè dalle terre di Ise dove Amaterasu è santificata.

La seconda sestina tesse le lodi dell'albero da cui casca la foglia. La sua estensione magnifica, sostanzialmente cosmica, chiarisce che non si tratta di un albero comune. Bene piantato nel luogo in cui si celebra la festa del nuovo raccolto, esso drappeggia con le sue fronde innumerevoli il cielo, la regione dove sorge il sole, e le campagne. L'immagine dei rami alti, centrali e bassi permette di attribuire alla caduta delle foglie di ramo in ramo un senso sacro non dissimile dalla discesa del "figlio del sole" dal cielo, che nella mitologia giapponese sancisce la legittimità dinastica.¹¹ La tripartizione prelude inoltre ad effetti sonori ridondanti.

Mentre il fluire ritmico dei successivi dieci versi culla l'ascoltatore, ha luogo la più notevole assonanza dell'intera canzone: quella fra la parola *uraba* ("foglia alla punta"), che viene ripetuta tre volte e il cui suono riecheggia altre due volte in *ochifurabahë* ("cadere contro", "sfiorare cadendo"), e la parola *abura* ("grasso"). L'assonanza *uraba/abura* spiega, a mio parere, l'altrimenti incongrua corrispondenza poetica foglia/grasso utilizzata per cambiare la portata dell'evento. Le canzoni registrate nel *Kojiki* erano in origine composizioni orali. Producendo oralmente, le parole vengono trovate e ritrovate (cambiate anche da una esecuzione all'altra) sulla base del ritmo e dell'intonazione melodica, cucendo insieme pezzi di un "testo" che può essere pre-esistente ma non è fisso. Come avviene ancora in generi musicali quali il *blues* o il *rap*, chi canta tende a seguire una guida tracciata dal suono delle parole piuttosto che dal loro significato.¹² Per esempio:

maggie comes fleet foot
face full of black soot
talking at the heat put
plants in the bed but
the phone's tapped anyway
maggie says that many say

¹⁰ In italiano ho tradotto anche la parola *hishiro* ("forte di sole"), che probabilmente è un toponimo. Per quanto irrilevante in questa sede, comunque, la reggia Hishiro a Makikuku 繼向之日代 è la residenza di Keikō 景行 e non di Yūryaku.

¹¹ Per una introduzione al tema cfr. Villani, 2006, a.

¹² Utili letture in proposito sono Viv – Sienkewicz, 1990 e Pihel, 1996.

they must bust in early may
orders from the d. a.¹³

Quando infine la foglia *uraba* cade “nella coppa” (*uki ni*) essa diventa il grasso *abura* ivi “fluttuante” (*ukishi*). La forma attributiva dell’aspetto verbale retrospettivo *ukishi* (“che galleggiava”), preceduta dall’allitterazione *ukini* (“nella coppa”), segna l’irrompere di un flashback che culmina nell’onomatopeia *kōworōkōworō*. Colpita dalla magia dell’ellissi la mente dell’ascoltatore viaggia indietro nel tempo verso eventi che può conoscere solo tramite le parole:

hotsuye nō ye nō *uraba* ha
nakatsuye ni ochi*uraba*hē
nakatsuye nō ye nō *uraba* ha
shimotsuye ni ochi*uraba*hē
shizuye nō ye nō *uraba* ha
a) arikinu nō mihe nō ko ga
b) sasagaseru mizutama uki ni
ukishi *abura* ochinazusahi
mina **kōworōkōworō ni**

Dai rami alti una *foglia alla punta*
i rami al centro sfiora cadendo
dai rami al centro una *foglia alla punta*
i rami bassi sfiora cadendo
dai rami bassi una *foglia alla punta*
b) nella coppa preziosa che sta offrendo
a) la ragazza di Mihe vestita in seta
cade quel *grasso* che fluttuava
tutto in un gorgoglio primordiale

Nella canzone troviamo non soltanto l’idea del potere delle parole come efficace strumento di salvezza, ma anche l’indicazione che la mimesi sonora sia un potente modo di evocare un tempo sacro. Nel *Kojiki* ci sono solo due attestazioni del termine *kōworōkōworō*, una nel mito della creazione, che crea pertanto anche il termine, l’altra nella canzone dell’ancella. Si pensa che *kōworōkōworō* sia una parola che imita il rumore provocato dal rapprendersi del sale durante il processo, naturale o prodotto dall’uomo, di essiccamento dell’acqua marina.¹⁴ Ciò in considerazione della seguente frase del mito della creazione:

¹³ Dylan, 1965.

¹⁴ Motoori Norinaga 本居宣長 sembrava pensare che la parola significhi ridurre, coagulare una sostanza grassa mescolandola in un recipiente sul fuoco. Non del tutto fuori luogo potrebbe essere un qualche

Sonō nubokō wo sashiorōshite kakaseba shiho kōworōkōworō ni (kono nanamoji ha kowe wo mochiwuru) kakinashite

指下其沼矛以畫者鹽許袁呂許袁呂邇此七字以音畫鳴而

Roteando verso il basso la preziosa lancia cagliarono una salsedine gorgogliante e.¹⁵

Subito dopo grumi di sale colano dalla punta della lancia. Si potrebbe anche credere che l'azione mitica riproduca un momento del processo di estrazione del sale dall'acqua di mare. È difficile che la traduzione di un suono reale in linguaggio tramite l'imitazione del suono renda fedelmente l'originale. Il suono prodotto rimestando il contenuto di una salina è distinguibile dalla imitazione poetica giapponese. Una volta statuita, però, la convenzione onomatopeica diventa un modo semplice e impressionante di evocare quel tipo di suono. Parole italiane, fra cui *gorgoglio*, *scricchiolio*, *crepitio*, potrebbero essere egualmente efficaci e offrire traduzioni alternative del giapponese *kōworōkōworō*: "mescolarono il sale crepitante", oppure "nel rimestarlo il sale scricchiolò".¹⁶

L'onomatopeia nella canzone dell'ancella funge da citazione estremamente concentrata, resa possibile e coerente dalla precedente citazione del grasso fluttuante sul liquido primordiale, citazione che chiama il mito della creazione a testimoniare della buona fede della donna. La mimesi sonora condensa in un singolo verso le azioni di cagliare la salsedine e produrre la prima isola. Queste azioni mitiche hanno un peso speciale per il regale destinatario della canzone, poiché gli esseri che cagliano il sale sono suoi antenati e l'isola è parte del suo regno. Nell'imitare il suono della creazione la ragazza conclude con successo la trasfigurazione di un incidente irritante in un evento meraviglioso, che nei versi finali sottolinea di avere narrato.

Il potere delle parole di cui sto cercando di dare conto potrebbe corrispondere all'antica, celebrata concezione giapponese *kōtōtama* (o *kōtōdama*) 事靈 oppure 言靈, che possiamo tradurre in molti modi, fra i quali "anima degli eventi" e "efficacia delle parole". Come gli studiosi dell'oralità insegnano, il linguaggio nelle culture orali è una modalità d'azione e non un mero segnale del pensiero, e ciò forse spiega perché in alcune lingue lo stesso termine – il giapponese *koto* (giapponese antico: *kōtō*) ad

rapporto con il fermentato grezzo di riso, di un colore biancastro simile al grasso animale. Motoori tendeva anche a credere che la parola *mina* prima dell'onomatopea nella canzone dell'ancella stia per "liquido" e non per "tutto". Cfr. Motoori, 1968-1974, IX, p. 163, e XII, pp. 314-315.

¹⁵ Aoki, 1982, pp. 20-21. Villani, 2006, b, p. 36. La glossa in dimensioni minori informa che i sette caratteri di *kōworōkōworōni* hanno valore fonetico.

¹⁶ Qualora accettassimo le traduzioni come prove filologiche potremmo utilizzare la parola *crepitio* per spiegare la presenza della parola *kōworōkōworō* nella canzone dell'ancella, dove protagoniste sono le foglie non la salsedine. L'associazione uditiva è possibile se abbiamo in mente il crepitio delle foglie secche – le foglie che cadono sono spesso secche. Ma a giustificare la presenza dell'onomatopea basta l'apparizione verbalmente magica del grasso a galla nella coppa del sovrano.

esempio – significa sia “parola” sia “evento”.¹⁷ Il termine *kōtōdama* è attestato nell’antologia poetica *Man’yōshū* 萬葉集, redatta nell’ottavo secolo. Si trova, oltre che in un paio di poesie contenenti una lode del *kōtōdama* in quanto benedizione per il Giappone, nei seguenti versi (volume XI, componimento numero 2506), riferibili con buona probabilità all’usanza di prestare orecchio alle parole dei passanti per ricavarne presagi.

Kōtōdama nō
 yaso nō chimata ni
 yufukē tofu
 ura masa ni nōru
 imo ha ahiyōramu.¹⁸

事靈
 八十衢
 夕占問
 占正謂
 妹相依¹⁹

Dove molti si incrocia
 e il soffio degli accadimenti spira
 chiedo oracolo a sera
 Il verdetto è che
 l’amata mia verrà.

Che cosa avrà udito il poeta? Ipotizziamo che egli abbia origliato la frase “*imo ha ahiyōramu*”, ossia “l’amata mia verrà”. Forse è vero che soltanto nelle culture orali le parole sono eventi in senso fattuale, ma noi tutti dobbiamo spessissimo considerare le parole delle valide sostitute dei fatti per permettere al linguaggio di funzionare. E di norma abbiamo una certa fede nel fatto che le parole possano descrivere eventi. Così quando enunciamo la frase “l’amata mia verrà” noi annunciamo un avvenimento. Gli avvenimenti ai quali prendiamo parte o ai quali assistiamo sono veramente pochi. Abbiamo bisogno del linguaggio per conoscere tutto il resto, e quando sono in gioco le nostre emozioni confondiamo talora le parole con i fatti. Che il linguaggio sia uno strumento adatto a presagire eventi come nella poesia del *Man’yōshū*, o che il corso degli eventi sia suscettibile di una considerevole deviazione grazie all’arte poetica come nel caso della canzone del *Kojiki* potrebbe, almeno in parte o forse solo a prima

¹⁷ Il termine *tama* significa del resto sia “spirito” sia “gioiello”, ampliando le possibili traduzioni di *kōtōdama*.

¹⁸ Tsuru – Moriyama, 1972, p. 345.

¹⁹ *Ibidem*.

vista, essere un'idea obsoleta. Tuttavia, nei nostri sforzi di conoscere l'ignoto o di stabilire un'unica versione di un fatto, spesso anche noi oggi spostiamo, tramite il linguaggio, pezzi di informazioni al fine di formulare ipotesi e immaginare scenari. In tal senso *kōtōdama* è un nome giapponese per una cosa ovunque comune, quel tramite di eventi che è il potere della parola, il canale attraverso il quale gli esseri umani si connettono con i fenomeni, interpretano l'esperienza, traducono, propongono e ripropongono versioni di fatti e sogni.

BIBLIOGRAFIA

- AOKI Kazuo 青木和夫 - ISHIMODA Shō 石母田正 - KOBAYASHI Yoshinori 小林芳規 - SAEKI Arikiyo 佐伯有清 (a cura di), *Kojiki* 古事記 (*Nihon shisō taikai* 日本思想大系, 1), Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1982
- DYLAN Bob, "Subterranean Homesick Blues", *Bringing It All Back Home*, CBS 62515, 1965
- MOTOORI Norinaga 本居宣長, *Kojikiden* 古事記傳 (*Motoori norinaga zenshū* 本居宣長全集, IX-XII), Tōkyō, Chikuma shobō 筑摩書房, 1968-1974
- ONG Walter, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London - New York, Methuen, 1982 (trad. It.: *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino, 1986).
- PIHEL Erik, "A Furified Freestyle: Homer and Hip Hop", *Oral Tradition*, XI, 2, 1996, pp. 248-269
- TSURU Hisashi 鶴久 - MORIYAMA Takashi 森山隆 (a cura di), *Man'yōshū* 萬葉集, Tōkyō, Ōfūsha 桜風社, 1972
- VILLANI Paolo, "Tradurre: il *Kojiki*", in Giorgio Amitrano - Lucia Caterina - Giuseppe De Marco (a cura di), *Studi in onore di Luigi Polese Remaggi*, Napoli, Dipartimento di Studi Asiatici dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2005, pp. 469-478
- VILLANI Paolo, "Aspetti della mitologia di *Kojiki* e *Nihonshoki*", in J. Ries (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro. 9. Il Giappone*, Milano, Jaca Book, 2006, a, pp. 23-44
- VILLANI Paolo (a cura di), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia, Marsilio, 2006, b
- VIV Edward - SIENKEWICZ Thomas, *Oral Culturs Past and Present. Rappin' and Homer*, Oxford and Cambridge/Mass., Basil Blackwell, 1991.

INDICE PER ARGOMENTI

Archeologia, epigrafia e paleografia

A.De Maigret, *Il grande tempio di Yéha (Etiopia) ed i templi minei di Barāqish (Yemen)*, II, 773-781

B.Gialluca, *Le "Antiquitates" di Cortona: la fase virgiliana*, III, 1205-1225

V.Grassi, *Note per una ridefinizione del "cufico quadrato"*, III, 1271-1296

P.Mander-P.Notizia, *Osservazioni in margine ad un ben noto archivio di allevatori di bestiame da Æirsu*, IV, 1547-1557

R.Pirelli, *Le stele del Medio Regno egiziano e il cosiddetto "Silhouette style"*, IV, 1967-1985

Arte

A.Alabiso, *I palazzi imperiali di Nanchino*, I, 27-46

L.Beretta, *Giuseppe Ugolini (1826-1897) pittore della Corte Imperiale giapponese*, I, 105-118

M.Capriati, *La scuola di Utagawa Kuniyoshi*, I, 255-277

L.Caterina, *Cina e Giappone: riflessioni sull'arte per l'esportazione in occidente*, I, 387-407

S.De Maio, *"E le ghiande diventeranno alberi..."*. Andō Tadao e le nuove generazioni, II, 783-800

P.Fedi, *Frammenti di Estremo Oriente a Roma: alcuni spunti di riflessione sulla Collezione Wurst nel Museo Nazionale del Palazzo di Venezia a Roma*, III, 1095-1117

L.Galliano, *Temporalità nella musica giapponese*, III, 1153-1165

M.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*, IV, 1631-1646

P.Mortari Vergara Caffarelli, *Il Tempio della Croce sul Fangshan presso Pechino*, IV, 1755-1775

D.Petrella, *L'influenza dell'arte buddhista Tang nella statuaria dello Hōryūji*, IV, 1881-1905

A.Quagliotti, *Gli "stranieri" in una scena del Māravijaya di alcune opere thailandesi del XIX secolo*, V, 2063-2073

G.Rossetti, *Kan Yasuda: trasfigurazioni dello spazio*, V, 2097-2109

A.Takagi, *I giapponesi e le tonalità dell'inchiostro*, V, 2397-2401

Filologia e linguistica

- M. Abbiati, *Sui complementi introdotti da 得 de nella lingua cinese moderna*, I, 11-26
- C. Bulfoni, *Considerazioni sullo sviluppo dello "schema di alfabeto fonetico della lingua cinese"*, I, 199-207
- R. Conte, *Terminologia connotativa dei giudeo-cristiani presso le fonti arabo-islamiche*, II, 621-639
- R. Contini, *"... like an Attic sweetness in the Arabian tongue": Charles M. Doughty e l'arabo nağdi*, II, 641-662
- F. Crevatin, *Questioni minori di lingua e cultura egiziana*, II, 693-695
- M.R.D'Acerno, *Pubblicità e Traduzione. Problemi di interpretazione?*, II, 721-744
- S. Gensini, *Note sul Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua e sulla nozione di "naturalismo linguistico"*, III, 1187-1203
- A. Giannini, *Uno sguardo al ritmo e alla prosodia*, III, 1227-1239
- S. La Rana, *L'aspetto sintagmatico nel processo di aggettivazione in inglese*, III, 1409-1423
- A.C. Lavagnino, *I cinesi e l'inglese, tra globalizzazione e multipolarismo*, III, 1489-1500
- D. Maggi, *Astronomia indiana e datazione del Veda: una polemica fra fine '800 e inizio '900*, IV, 1501-1511
- R. Maisano, *Due note di Ernesto Buonaiuti su Parousia ed Epiphaneia*, IV, 1539-1546
- L. Munzi, *Note testuali all'Adbreviatio Artis Grammaticae di Orso di Benevento e all'Ars Bernensis*, IV, 1777-1783
- M. Pettorino, *Verso un parlato globalizzato: il tempo sta cambiando*, IV, 1931-1943
- M.T. Sanniti di Baja, *Community of practice e politeness: studio sulla lingua inglese in ambito universitario*, V, 2181-2196
- D. Silvestri, *Etimologie sumeriche (ovvero come rendersi la vita impossibile)*, V, 2327-2339
- S.F. Soenoto Rivai, *La presenza italiana nel mondo indonesiano contemporaneo*, V, 2341-2357
- M. Toscano, *Prime indagini sui termini utilizzati in riferimento a Giappone e giapponese in alcuni testi swahili*, V, 2425-2444
- V. Varriano, *La Grande Famiglia per preservare la faccia ad ogni costo ha una vita infernale*, V, 2445-2467

Filosofie e religioni

- L. Cirillo, *Fatalismo astrale e libero arbitrio nei testi cristiani antichi*, I, 489-508
- A. Colucciello, *Il gioco delle luci. Riflessioni sulla festa di Divālī*, II, 601-619

G.Moretti, *Ágalma*, IV, 1751-1754

A.Napoleitano, *Eraclito e l'Oriente*, IV, 1785-1791

G.Rinaldi, *Domitiani adversus Iudaeos?*, V, 2075-2084

M.Sabattini, *La filosofia di Benedetto Croce in uno scritto di Zhu Guangqian del 1948*, V, 2111-2122

Geografia e scienze umane

F.Amato, *Lo studio della società nello spazio. I percorsi della geografia sociale francese, tra impegno e silenzio*, I, 47-67

F.De Sio Lazzari, *Dall'amore-passione all'assenza d'amore*, II, 865-874

S.Diglio, *Dalla catastrofe naturale allo sviluppo: la ricostruzione post-terremoto di Kōbe*, II, 1900-1029

M.Gianninoto, *Il dibattito sulla nativizzazione delle scienze sociali in Cina: riflessioni terminologiche*, III, 1241-1258

L.Landolfi, *Affettività fa rima con università?*, III, 1431-1452

A.Palermo, *Il Giappone a Caserta: la scuola di polizia e il jūdō*, IV, 1861-1870

C.Salvati Yajima, V, *Il Giappone, un gigante dai piedi d'argilla*, 2137-2153

A.Saraçgil, *Le madri della Repubblica. Maternità e costruzione della nazione turca*, V, 2229-2250

M.Sarappa, *Alcuni aspetti della medicina tradizionale e della possessione a Bali*, V, 2251-2267

R.Sommella-L.Viganoni, *Dimensione locale e processi globali. Note sulla città mediterranea*, V, 2359-2368

Letteratura

J.Beyene, *L'onore delle armi al nemico valoroso*, I, 131-144

C.Borrelli, *La punteggiatura nel Candelaio di G. Bruno*, I, 145-164

A.Boscaro, *La parola come cibo, il cibo come parola: l'arte di Tanizaki Jun'ichirō*, I, 181-190

A.Cadonna, *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*, I, 209-233

E.Candela, *Giovanni Amendola e il suo tempo nel ricordo di Alvaro*, I, 235-253

S.M.Carletti, *Yang Guifei: metamorfosi di un mito*, I, 317-336

- G.Casacchia, *Un testo di letteratura vernacolare cinese*, I, 361-371
- F.Castiello, *"Con la testa a Qin e la coda a Chu": il mondo letterario di uno scrittore contadino*, I, 373-385
- A.Cerbo, *Il mito della fenice da Petrarca a Bruno: immagini e simboli*, I, 409-424
- M.L.Cigliano, *L'espressione del sé al femminile: due lettere di Liang Mengzhao*, I, 455-466
- T. Cirillo Sirri, *Rubén Darío, il pellegrino. Roma veduta fede perduta*, II, 509-528
- G.Coci, *Yoru no kai e Seiki no kai: storie di avanguardia e rivoluzione nel Giappone dell'immediato dopoguerra*, II, 529-550
- C.Coduti, *L'altra metà del Rito. "Biografie di donne" dalla remota antichità al II sec. a.C.*, II, 551-572
- G.Colleoni, *Fiori, piante e animali per Daisuke*, II, 573-591
- F.Corrao, *Lettera a Michelangelo di Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā*, II, 683-691
- V.De Gregorio Cirillo, *"Je me crois à la Chine". Relazioni transtestuali e modalità rappresentative dell'Orphelin de la Chine di Voltaire*, II, 757-771
- B.De Miro D'Ajeta, *Una precoce avanguardia: la pièce Le Formicole Rosse di Domenico Rea*, II, 829-844
- G.Di Fiore, *La reclusione monacale di Enrichetta Caracciolo e il contesto storico dei Misteri del chiostro napoletano*, II, 875-898
- A.Di Francesco, *Alcune cineserie letterarie ungheresi*, II, 899-921
- G.Di Fratta, *Gli studi sul fumetto giapponese a Napoli*, II, 923-940
- M.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*, II, 941-952
- C.Diglio, *La scrittura della malattia*, II, 985-1007
- M.T.Giaveri, *Il Giappone di Amélie Nothomb*, III, 1259-1269
- G.Grossi, *La commedia di Lope de Vega Los primeros mártires del Japón*, III, 1297-1312
- A.Guarino, *L'esplorazione narrativa di Ramón Gómez de la Serna*, III, 1313-1325
- Hayashi N., *Kaguyahime. Riflessioni sulle possibili radici meridionali del Taketori monogatari*, III, 1341-1352
- L.Isoldo, *Sulla presunta psicopatia di Bartleby*, III, 1359-1369
- H.Künkler, *Colpa e grazia nel Prinz Friedrich von Homburg di Heinrich von Kleist*, III, 1383-1407
- F.Lanza Cariccio, *"Storie di spettri abili" di Mei Dingzuo. Analisi del testo e traduzione dal cinese di alcuni racconti Tang*, III, 1471-1487

- U.Marazzi, *Proverbi e indovinelli Shor*, IV, 1575-1578
- G.Mariniello, *Angelo De Gubernatis comparatista: Shakespeare e il teatro indiano*, IV, 1579-1584
- M.Mastrangelo, *Le rappresentazioni di kōdan nel Giappone di oggi*, IV, 1585-1602
- A.Maurizi, *Personaggi e luoghi dello Hamamatsu chūnagon monogatari*, IV, 1603-1615
- S.Merolla, *Evanescenze d'esilio*, IV, 1647-1668
- C.Miglio, *Memoria, Scrittura, Musica "Impura". I Lieder von einer Insel di Ingeborg Bachmann*, IV, 1669-1696
- M.C.Migliore, *Immagini femminili nel Nihon ryōiki*, IV, 1697-1710
- R.Morabito, *Stražilovo di Miloš Crnjanski*, IV, 1735-1749
- U.Nardella, *Un pakistano a Venezia*, IV, 1793-1816
- C.Negri, *Una storia d'amore tra fantasia e realtà: l'Izumi Shikibu nikki*, IV, 1817-1825
- M.T.Orsi, *Lo shōjo manga: andante con brio*, IV, 1849-1859
- S.M.Pandey, *Santi e peccatori nel Rāmāyaṇa di Tulasīdāsa*, IV, 1871-1879
- M.Petrone, *L'adulterio nella narrativa francese del XIX secolo: Madame Bovary di Flaubert e Le Rendez-vous di Maupassant*, IV, 1907-1911
- V.Petrone, *Hai Nan: una scrittrice "ai margini"*, IV, 1913-1929
- M.C.Pisciotta, *L'Opera di Pechino rivisitata dal teatro sperimentale contemporaneo*, IV, 2025-2040
- A.R.Pupino, *Parere sul "Leonardo"*, IV, 2057-2062
- A.Roselli, *Per fantasias vedere. Le cause di visioni e allucinazioni nelle versioni latina e siriana delle Recognitiones pseudo-clementine*, V, 2085-2096
- I.Sagiya, *No no miya: la figura della Dama Rokujō nel teatro nō*, V, 2123-2136
- E.Sánchez García, *La Cina nella cultura spagnola del Cinquecento: Bernardino de Escalante e il suo Discurso de la Navegacion que los Portugueses hazen a los reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China (Sevilla, 1577)*, V, 2165-2180
- V.Sica, *Ikkyū Sōjun e lo zen del "sottobosco"*, V, 2289-2308
- K.Takada, *La commedia dell'arte e il kyōgen: risate tra Oriente ed Occidente*, V, 2387-2395
- G.Tamburello, *Poesie di Chen Jingrong: un piccolo omaggio*, V, 2403-2424
- R.Velardi, *Κακοῦ κόρακος κακὸν φόν. Tisia, Corace e l' "argomento del corvo"*, V, 2469-2483

P.Villani, *Oralità e scrittura nel Giappone antico. Il potere delle parole in una canzone del Kojiki*, V, 2505-2513

Politica, economia, diritto e relazioni internazionali

A.Cilardo, *La riforma del diritto di famiglia in Marocco* (2004), I, 467-488

M.Colucci, *A proposito (e a sproposito) di globalizzazione*, II, 593-600

G.Cutolo, *Giappone: considerazioni a margine dello scenario degli Anni '90*, II, 703-720

L.De Matteo, *Imprenditori a Napoli nell'Ottocento*, II, 811-827

A.Di Maio, *Sulle origini del pensiero economico moderno giapponese: alcune considerazioni intorno ai dibattiti sulle teorie monetarie*, II, 953-969

C.Ercolessi, *L'ascesa della Cina in Africa: un'alternativa per il continente?*, III, 1031-1045

P.Gallifuoco, *Amīn Rihānī, primo intellettuale arabo studioso della questione palestinese*, III, 1167-1181

M.Iuliano, *Il 416bis per la mafia cinese?*, III, 1371-1381

N.Larna, *Il "rientro in Asia" del Giappone e le sfide del multilateralismo regionale: dallo East Asian Economic Caucus alla Comunità dell'Asia Orientale*, III, 1453-1469

F.Mazzei, *Ripristinare la "Via della seta"*, IV, 1617-1630

C.Molteni, *Le riforme strutturali: verso un nuovo modello socio-economico?*, IV, 1725-1733

A.Pisani Massamormile, *Banche e cultura*, IV, 2013-2024

M.Siddivò, *Miti politici di ieri e miracoli economici di oggi: una rilettura della modernizzazione agricola in Cina*, V, 2309-2326

Storia

L.Antonelli, *Ludovico Nicola di Giura. Storia di un medico italiano in Cina: gli incarichi pubblici e le passioni letterarie*, I, 69-87

C.Baffioni, *Mineralogia e alchimia nella Rāḥat al-ʿaql di Ḥanīd al-Dīn al-Kirmānī*, I, 89-103

S.Bertolissi, *La conquista della Siberia: un aggiornamento*, I, 119-130

G.Borriello, *L'introduzione e l'affermazione della scuola medica tedesca in Giappone*, I, 165-179

I.Brunetti, *Lettera d'un giapponese dal fronte*, I, 191-197

V.C.Capristo, *La figura di Celso Costantini nel processo di evangelizzazione cinese*, I, 279-294

- G.Carageani, *La fede cristiana nel diario di un ex detenuto politico romeno durante la dittatura comunista: Nicolae Steinhardt*, I, 295-304
- P.Carioti, *Canton: uno sguardo alla Cina marittima nel nuovo assetto internazionale del Settecento*, I, 305-316
- R.Caroli, *Alla periferia del Giappone moderno: ainu e okinawani tra assimilazione e soggettività*, I, 337-360
- L.Cesarino, *Alcune note sulla numismatica cinese*, I, 425-444
- L.A.Ciavarella, *Giappone ed Islām. Contatti storico-culturali*, I, 445-454
- P.Corradini, *Marco Polo ed altri italiani nella Cina degli Yuan*, II, 663-682
- M.L.Cusati, *"Carta ao Bispo do Japão" di Padre António Vieira. Note a margine di un apografo*, II, 697-702
- G.B.De Cesare, *Vicente de Nápoles dal Messico alle Molucche. La spedizione organizzata da Cortés nel 1527*, II, 745-755
- D.De Palma, *L'immigrazione giapponese negli Stati Uniti*, II, 845-864
- M.Di Russo, *La Cina di Matteo Ricci nel De Missione di Alessandro Valignano*, II, 971-983
- J.Esposito, *L'Arcivescovo e i suoi gatti: Giuseppe Capecelatro, Arcivescovo di Taranto (1744-1836), ritratto dai viaggiatori inglesi e americani che lo conobbero*, III, 1047-1059
- M.Fatica, *"Le tribulazioni di chinesi" in Italia. Le esperienze nel "Bel Paese" di Francesco Saverio Wang e di altri suoi connazionali (1871-1890)*, III, 1061-1093
- V.Ferretti, *Lo Hōreki Jiken. Politica ecclesiastica e tensioni intellettuali nel Giappone dei Tokugawa*, III, 1119-1134
- I.C.Fortino, *Agésilao Milano: patriota albanese tra storia e letteratura*, III, 1135-1151
- F.Gatti, *Su alcuni paradigmi della storiografia giapponese*, III, 1183-1186
- D.Guida, *Crudeli predoni e spietati assassini: il Giappone nelle Biografie delle "donne caste"*, III, 1327-1340
- U.Iaccarino, *La missione di Juan Pablo de Carrión contro il "pirata" giapponese Taifuza (1582)*, III, 1353-1358
- L.Lanciotti, *Il cibo in Estremo Oriente nelle narrazioni dei missionari e dei viaggiatori*, III, 1425-1429
- A.Maiello, *L'evoluzione dell'Islam in Bangladesh: note e discussione*, IV, 1513-1537
- A.Manzo, *Commercio e potere nell'Africa nordorientale antica: una prospettiva nubiana*, IV, 1559-1573
- M.Miranda, *Il modello di una "società armoniosa" in Cina: le radici confuciane*, IV, 1711-1724

C.Nikas, *Gli alunni Greci del Collegio Asiatico di Napoli*, IV, 1827-1848

A.M.Piemontese, *La semente nella diplomazia tra Regno di Sardegna e Persia*, IV, 1945-1965

B.Pirone, *Alessandro Magno nella storiografia arabo-cristiana*, IV, 1987-2011

D.Poli, *Per comprendere la "terra incognita": strategie comunicative della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente*, IV, 2041-2055

G.Samarani, *Da Chiang Kai-shek a Wang Jingwei. La politica italiana verso la Cina, 1939-1947*, V, 2155-2164

P.Santangelo, *Rappresentazioni della volontà, esitazione e determinazione, ripensamento e rassegnazione nelle fonti cinesi tardo-imperiali. Alcuni esempi*, V, 2197-2228

R.Scartezzini, *Il sapere tecnico scientifico, terreno di incontro fra cultura europea e cinese nel XVII secolo*, V, 2269-2287

A.Sorrentino, *Mercanti di gioie: il commercio di pietre preziose in India nelle relazioni di viaggiatori italiani del Cinquecento*, V, 2369-2375

G.Stary, *Il "porto d'armi" di Matteo Ripa*, V, 2377-2380

G.Steindler Moscati, *Shanghai: il "Paradiso" per gli ebrei in fuga dall'Europa (1938-1943)*, V, 2381-2386

F.Vescera, *1609. Satsuma attacca Okinawa*, V, 2485-2504

Questo volume
è stato impaginato e stampato presso



IL TORCOLIERE

Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"
LUGLIO 2010

