



CSIC

WORKING
PAPER

L'Orientalismo e la Cina. Oltre Said

Franco Mazzei



Introduzione¹

Viviamo in un mondo in fase di accelerata transizione epocale che è sì unificato dai vincoli di macro-fenomeni come la globalizzazione economico-finanziaria e la digitalizzazione sociale, ma nello stesso tempo è lacerato geopoliticamente dalla transizione del potere da Occidente a Oriente, dall'Atlantico al Pacifico, da Washington a Pechino. Pertanto, d'ora in poi non sarà più solo l'Occidente a dettar le regole del gioco, essendo la Cina intenzionata a essere *rule-maker* del grande gioco, ormai tornata trionfalmente sul proscenio internazionale dopo il "secolo dell'umiliazione" e dopo aver superato le contorsioni politiche e ideologiche dell'era maoista. Un gioco reso peraltro ancor più complicato dalla metamorfosi in atto dell'"ecumene" per un nuovo e migliore equilibrio tra spazio e demografia, tra territorio e popolazione, tra risorse disponibili e bisogni dell'uomo. Indubbiamente questo è uno dei fenomeni più complessi e drammatici del nostro tempo: la marea umana, *Human Flow* per usare il titolo del documentario dell'effervescente artista dissidente cinese di fama mondiale e attivista per i diritti umani, Ai Weiwei. Girato nei campi di rifugiati di ventitré paesi e presentato alla biennale di Venezia (2017), questo documentario scopre uno dei più temi più dibattuti a livello globale: un fenomeno che crea immense sofferenze per i migranti e antiche paure, in larga parte ingiustificate, per le popolazioni dei paesi d'immigrazione.

In questa situazione di per sé molto complicata, anche a causa delle sempre più numerose situazioni di "interculturalità" a tutti livelli (dalle relazioni interpersonali alla diplomazia), inquietante è la dura e diffusa contrapposizione tra tendenze opposte, spesso alimentata in modo surrettizio: rispettivamente verso la mondializzazione (nelle varie forme di multilateralismo istituzionale, europeismo, globalismo, ecc.), e verso il localismo. Questa seconda tendenza in Europa si manifesta politicamente soprattutto sotto forma di "sovranismo" più che di nativismo, come invece negli Stati Uniti, anche perché è in Europa che è nato il sistema internazionale vestfaliano basato sulla nozione di "stato-nazione", poi imposto in tutto il mondo con la "diplomazia delle "cannoniere" dalle potenze colonialiste d'Europa, divenuta nel frattempo il centro del mondo per potenza, scienza e ricchezza².

Si tratta, beninteso, di tendenze entrambe naturali, in qualche modo irreversibili e soprattutto utili per lo sviluppo dell'umanità a condizione però che siano appropriatamente correlate al rispettivo livello di ana-

1. Ho già affrontato il tema dell' Orientalismo e segnatamente dell'Estremorientalismo in "Orientalismo - Vecchi retaggi e nuove prospettive", in Paolo Frascani (a cura di), *Nello specchio del mondo: l'immagine dell'Italia nella realtà internazionale*, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2012, pubblicato per celebrare i 150 anni dell'Unità d'Italia. Per un approfondimento dei singoli temi trattati in queste riflessioni, potrà essere utile il mio corso di *Geopolitica della Cina - Dalla Grande Muraglia alle Connessioni di Xi Jinping*, in particolare il paragrafo "Il grande incontro tra Gesuiti e Mandarini", in corso di stampa.

2. Questo grazie al successo di tre grandi rivoluzioni: 1) *la rivoluzione marittima* con la scoperta del nuovo Mondo, che spostò l'asse geopolitico del globo dal Mediterraneo all'Atlantico con il conseguente declino delle grandi città italiane (Firenze, Venezia, Genova...) e l'affermarsi degli imperi coloniali dell'Europa atlantica (Portogallo, Spagna, Francia, Olanda, Gran Bretagna); 2) *la rivoluzione scientifica o galileiana*, con la nascita del metodo sperimentale e della scienza moderna ovvero con l'applicazione della matematica alle scienze applicate; 3) infine, *la rivoluzione industriale*, con la diffusione del capitalismo a livello planetario insieme al colonialismo.

lisi: *global/loca*³. Proprio per questo, entrambe le tendenze andrebbero opportunamente gestite, oltre che dagli Stati, da una qualche forma di “governance non internazionale ma globale” come da tempo sostengono filosofi e politologi cinesi⁴, che però è difficile da realizzare.

Da quanto detto appare evidente che una delle grandi sfide del nuovo secolo è la gestione della diversità, in primo luogo culturale. La tesi illustrata in questo intervento è che l'Orientalismo, se adeguatamente aggiornato al nuovo mondo che è globalizzato e digitalizzato ma diviso geoculturalmente, può essere uno strumento fondamentale per far fronte con efficacia a questa grande sfida e contribuire alla costruzione di un “ordine globale” e non più internazionale (interstatale)⁵. In questo contesto, l'Orientalismo è visto soprattutto come sapere accademico, nato in un clima culturale positivista in cui l'Europa degli Stati-nazione era il centro del mondo per potenza, scienza e ricchezza. Pertanto, l'obiettivo di questo intervento è fare alcune brevi riflessioni sul ruolo che l'Orientalismo, e segnatamente l'Estremorientalismo, ha avuto in passato e soprattutto su quello che può avere in questa fase di transizione in cui una migliore conoscenza, intesa come “reciproca interpretazione di orizzonti culturali diversi”, tra le due grandi civiltà localizzate alle opposte periferie marittime dell'Eurasia - la civiltà europea e quella confuciana - è un fattore essenziale del nuovo “ordine globale”.

3. La contrapposizione tra tendenze centrifughe da una parte e centripete dall'altra è stata popolarizzata con il neologismo *glocalizzazione* che focalizza, appunto, la relazione tra le forze globalizzanti del sistema mondiale (aspetto *global*) e le singole identità (*loca*) operanti al suo interno sulla base delle specifiche ambizioni e vulnerabilità. Questa espressione, derivata dal termine giapponese *dochaku-ka* e già usata negli anni '80 (nell'accezione originaria di “indigenizzazione”, ma arricchita da una chiara valenza geopolitica), in seguito fu introdotta nel dibattito scientifico occidentale dal sociologo britannico Roland Robertson per essere poi rielaborata dallo studioso polacco Zygmunt Bauman. Cfr. Roland Robertson, *Globalization - Social Theory and Global Culture*, 1992 (trad. italiana *Globalizzazione: Teoria Sociale e Cultura Globale*, Asterios, Trieste, 1999).

4. A questo riguardo, di particolare interesse è la teoria del sistema *Tianxia* proposta dal filosofo Zhao Tingyang (ben noto anche in Occidente), con cui si cerca di adattare la tradizionale nozione cinese di *Tianxia* (“Tutto-sotto-il-Cielo”) al mondo globalizzato di oggi. Com'è noto, secondo la tradizione politologica cinese il *Tianxia* è la concezione di un impero potenzialmente universale basato su valori confuciani e governato dall'Imperatore su “mandato del Cielo” (*tianming*). Questo mandato, a differenza del “diritto divino dei re” dell'Europa medievale, è condizionato a una “appropriata” gestione del potere, cioè tesa confucianamente alla “protezione del popolo”. In caso di cattivo governo, il Cielo “revoca il mandato” (*keming*, che oggi significa “rivoluzione” ovvero cambio di regime). Il testo di Zhao *Il sistema Tianxia: Un'introduzione alla filosofia di un'istituzione mondiale*, pubblicato nel 2005, è stato oggetto di dibattito anche in Occidente (Zhao Tingyang, *Tianxia Tixi: Shijie zhidu zhexue daolun*, edizione Jiangsu Jiaoyu Chubanshe, Nanchino, 2005; disponibile in inglese, *An Introduction to the Philosophy of a World Institution*, China Renmin University Press, 2011). Per una sintesi della tesi di Zhao in italiano, cfr. “‘Tutto-sotto-il-cielo’: Così i cinesi vedono il mondo”, *Limes*, 11/07/2008.

5. Cfr. Giorgio Amitrano, “Franco Mazzei e l'orientalismo come gestione della diversità culturale”, in Giorgio Amitrano e Noemi Lanna (a cura di), *Nuovi orizzonti ermeneutici dell'Orientalismo. Studi in onore di Franco Mazzei*, Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, Serie Minor LXXXI, Napoli, 2016.

1. I Padri dell'Estremorientalismo tra Confucio e Gadamer

Ai fini di una migliore comprensione degli incontri interculturali tra civiltà diverse, è utile, se non necessario, disporre di un'intelaiatura teorica. A questo riguardo, J. J. Clark, già docente di Storia delle Idee alla Kingston University, nel suo splendido saggio *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*⁶, un libro che purtroppo non circola più tanto nelle aule universitarie e che invece andrebbe studiato ancora oggi, individua alcuni paradigmi teorici con cui esaminare gli incontri *cross-cultural* e, più in generale, su cui basare l'Orientalismo inteso come studio e comprensione di civiltà "orientali", nell'accezione più ampia di culture extra-europee:

- **il metodo conflittuale**, che avvantaggia i rapporti di potere sbilanciati e la conseguente violenza non solo politica ma anche epistemologica che ne deriva (applicare all'Altro le proprie categorie analitiche presupponendole universali) a scopo essenzialmente politico, come **teorizzato da Edward Said** (1935-2003) nel suo celeberrimo e controverso saggio *Orientalism*;

- **l'approccio ermeneutico nell'accezione usata da Hans-Georg Gadamer** (1900-2002), vale a dire una sorta di dialogo tra le parti basato sulla "reciproca interpretazione", che mira alla "fusione (non confusione, si badi!) di orizzonti culturali diversi".

L'Orientalism di Said, apparso nel 1978, è divenuto soprattutto dopo la fine del Bipolarismo uno dei testi fondamentali degli "Studi post-coloniali" (in italiano è stato pubblicato solo nel 1991, da Feltrinelli). In questo saggio, Said, che è stato docente di Letterature Compare alla Columbia University e un militante in difesa dei diritti dei palestinesi, sostiene che l'Orientalismo consiste nella costruzione, fatta dagli occidentali a scopo di dominio politico, di una serie di rappresentazioni dell'Oriente visto come l'opposto dell'Occidente. Detto in breve e un po' rozzamente, per Said l'Orientalismo, in quanto "immagine dell'Oriente come l'altro della cultura europea", è stato uno strumento del potere dell'Occidente capitalistico, segnatamente nei confronti del Medio Oriente, contribuendo con la manipolazione di strumenti culturali alla diffusione di una visione geopolitica avente al centro l'Occidente, spesso con la connivenza delle élite locali. Correttamente Said pone l'accento sul carattere asimmetrico della dicotomia "Oriente/Occidente", basata su preconcetti culturali: l'Occidente è bianco, civilizzato, razionale, produttivo, mascolino; l'Oriente è primitivo, irrazionale, pigro, femminile...

Tuttavia, l'Orientalismo riferito non al Medio Oriente (come nel caso di Said) ma all'Estremo Oriente (come nel nostro caso) ci racconta una storia del tutto diversa.

L'Estremorientalismo fin dalle origini, infatti, ha privilegiato un approccio che possiamo definire "erme-

6. J. J. Clark, *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, Psychology Press, 1997. Nel valutare il posto che il "pensiero orientale" (Confucianesimo, Taoismo, Buddhismo e Induismo) occupa nella tradizione intellettuale dell'Occidente, Clark rileva la riluttanza che l'Occidente ancora oggi mostra nel riconoscere l'influenza culturale che le civiltà orientali hanno esercitato sul pensiero europeo.

neutico” nell’accezione usata da Gadamer, come emerge dall’operato e dagli scritti di due grandi missionari gesuiti italiani che hanno svolto la loro missione nell’Asia orientale tra il XVI e XVII secolo: Alessandro Valignano (nato a Chieti nel 1539 e morto a Macao nel 1606) e Matteo Ricci (nato a Macerata nel 1552 e morto a Pechino nel 1610). Questi due missionari italiani sono considerati i fondatori dell’Estremorientalismo europeo: rispettivamente Valignano della Yamatologia o Nipponologia, e Ricci della Sinologia.

Valignano, nominato “Visitatore” generale delle missioni delle Indie Orientali (in pratica, responsabile di tutte le missioni cattoliche nel mondo indiano e in quello sinico) e vissuto a lungo in Giappone, elaborò una speciale strategia missionaria basata sulla comprensione empatica dell’Altro: egli definì questa strategia “accomodamento culturale”, oggi meglio nota come “inculturazione”⁷. Nella sua applicazione più ampia, quest’approccio, che implica la conoscenza e il rispetto della cultura locale da parte del missionario, mira a risolvere il problema più generale dell’interculturalità (tema scottante ai nostri giorni) con un’applicazione *ante-litteram* (seppur con volute enfatizzazioni) della ermeneutica del dialogo di Gadamer. Matteo Ricci, il più brillante allievo di Valignano e dotato di notevoli capacità intellettive e di vaste conoscenze, applicò questo metodo di evangelizzazione in Cina traducendo in cinese testi scientifici occidentali e contribuendo alla conoscenza del mondo cinese in Europa. Ricci per meglio comprendere la Cina (dal di dentro) spesso parlava con i funzionari di corte vestito da mandarino, un po’ come faceva Machiavelli che nel leggere i classici latini indossava “panni reali et curiali” entrando così nella “corte degli antiqui uomini”. Naturalmente, da buon gesuita Ricci rimaneva “soldato del Papa”. Il successo della missione dei gesuiti fu enorme, soprattutto presso la Corte imperiale, al punto che ancora oggi Ricci è onorato in Cina ed è ben noto ai cinesi con il nome sinizzato “Li Madou”⁸.

Per comprendere a fondo la pratica della strategia missionaria di Valignano, fondamentali sono due testi. Il primo è *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*, vero e proprio manuale dell’“accomodamento” scritto da Valignano affinché i confratelli potessero evangelizzare senza offendere i principi della tradizione locale e nello stesso tempo senza falsare la dottrina Cristiana. Il secondo è il *De Missione*, resoconti in forma dialogica del viaggio fatto alla volta di Roma da parte di quattro giovani nobili giapponesi, membri della prima missione diplomatica nipponica in Europa, organizzata proprio dal Visitatore. Durante il viaggio durato più di otto anni (1582-1590), gli inviati visitarono, oltre all’Italia, il Portogallo e la Spagna. Il *De Missione*, ora disponibile in una splendida edizione italiana curata dalla yamatologa Marisa Di Russo, è di una sorprendente modernità e appare compilata specificamente per “tessere una cultura del dialogo, quasi a volerci indicare la strada per una convivenza civile”⁹.

7. David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, 1989.

8. Altri gesuiti italiani operarono in Cina in quel periodo, contribuendo ad una migliore conoscenza del mondo sinico. Tra questi ricordiamo Michele Ruggieri (1543-1607), che operò in Cina insieme a Matteo Ricci sotto la guida di Valignano e cui è attribuita una delle prime raccolte di carte geografiche manoscritte della Cina, tradotte in latino (cfr. *Atlante della Cina di Michele Ruggieri S.J.*; Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1993, a cura di Eugenio Lo Sardo); e Martino Martini (1614-1661), autore di una pionieristica grammatica cinese (*Grammatica Linguae Sinensis*, pubblicata nel 1696), del *Novus Atlas Sinensis* pubblicato nel 1655 dalla più prestigiosa casa editrice del tempo, peraltro protestante, la Joan Blaeu di Amsterdam, e della prima opera occidentale sulla storia della Cina antica, *Sinicae Historiae Decas Prima*, pubblicata nel 1658.

9. Alessandro Valignano, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di Josef Franz Shutte, Edizioni di Storia e Lettera-

Come abbiamo visto, a colpire l'interesse dell'Europa non fu il Giappone ma la Cina, che nel XVIII secolo era - come oggi - all'ordine del giorno, e perfino "di moda" nelle capitali europee. In effetti, grande fu l'influenza che la Cina ebbe in vari settori della cultura. Fra questi, non va sottovalutata l'estetica delle cineserie, che nacque dallo studio dell'Estremo Oriente dal punto di vista storico, filologico-linguistico, antropologico e filosofico-religioso e che si diffuse in tutta Europa già agli inizi del secolo con l'intensificarsi dei rapporti commerciali con il lontano Oriente. Nello stesso periodo nacque la prima istituzione sinologica in Europa, con la creazione del "Collegio dei Cinesi", fondato a Napoli nel 1732 dal sacerdote Matteo Ripa (1682-1746), missionario in Cina, ove lavorò alla Corte dell'Imperatore Kangxi (1654-1722, secondo imperatore della dinastia Qing) per circa tredici anni in qualità di pittore e incisore su rame. Tornato in Italia, istituì il *Collegium Sinicum* (divenuto poi Regio Istituto Orientale, quindi Istituto Universitario Orientale, e oggi Università degli studi di Napoli "L'Orientale"). Obiettivo originario di questa istituzione era la formazione di missionari destinati in Cina, ma anche di esperti nelle lingue dell'India e dell'Impero del Centro al servizio della Compagnia di Ostenda, una compagnia commerciale privata istituita nel 1717 nei Paesi Bassi Meridionali allora sotto il governo austriaco.

Lo studioso di oggi non può non essere sorpreso dalla diffusione dell'interesse dell'Europa settecentesca per la Cina e soprattutto dalla profonda conoscenza che filosofi e intellettuali del tempo avevano della civiltà cinese. A questo riguardo è sufficiente ricordare in Francia Voltaire e i fisiocratici, segnatamente Francois Quesnay (1694-1774), soprannominato dai contemporanei "Il Confucio d'Europa", e in Germania Leibniz (1645-1716), la cui opera *Novissima Sinica Historiam nostri temporis illustratura 1699* ("Ultime notizie dalla Cina") tra l'altro fece conoscere in Europa uno dei Classici cinesi, *I Ching* ("Il libro dei mutamenti"). Leibniz, con la collaborazione del missionario gesuita in Cina, Joachim Bouvet¹⁰, vide un chiaro esempio di numerazione binaria nel simbolismo di uno dei Classici cinesi, il *Libro dei mutamenti* (Yijing)¹¹:

linea spezzata=0 (in cinese Yin yao)

linea continua=1 (in cinese Yang yao)

Tuttavia, questa grande invenzione per un secolo rimase lettera morta, finché verso la metà del XIX secolo non fu riscoperta dal matematico britannico George Boole, che creò le premesse per la nascita del

tura, Roma, 2011; Idem, *Dialogo sulla Missione degli ambasciatori giapponesi alla Curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio*, a cura di Marisa Di Russo, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze, 2016. Sulla figura di Valignano, cfr. Volpi, *Il Visitatore*, Spirali, 2001, che ha notevolmente contribuito alla riscoperta di questo straordinario personaggio dell'Italia rinascimentale.

10. Gesuita francese, inviato in Cina da Luigi XIV insieme con altri cinque gesuiti e arrivato a Pechino nel 1688, fu una figura di spicco del Figurismo. I "figuristi" ritenevano possibile, andando indietro nella storia, trovare la fase in cui la Cina "diverge dalla tradizione giudaico-cristiana". Cfr. David E. Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989. Come sinologo, Bouvet si occupò essenzialmente del *I Ching*, cercando di trovarvi connessioni la Bibbia. Cfr. Li Shenwen, *Stratégies des Jésuites Français en Nouvelle-France et en Chine au XVIII siècle*, Les Presses de l'Université Laval, l'Harmattan, 2001.

11. Più noto in Occidente come *I Ching*, nella trascrizione Wade-Giles.

calcolatore elettronico.

A differenza della maggior parte dei gesuiti, che preferivano il Confucianesimo delle origini alla cosmologia e alla metafisica neoconfuciana, elaborate durante la dinastia Song da Zhu Xi (1130-1200) perché considerate materialistiche e ateistiche, Leibniz era affascinato proprio dal Neoconfucianesimo. Secondo Joseph Needham¹², massima autorità nella storia della scienza e tecnologia in Cina, la filosofia dell'organismo, di cui un assunto fondamentale è la corrispondenza tra il modello del mondo della natura e il modello del mondo umano come garanzia dell'armonia cosmica, sarebbe entrata nella storia del pensiero europeo dalla Cina attraverso la teoria leibniziana delle «monadi». Queste agirebbero non in conseguenza d'interazioni con altri elementi, ma in conformità a una sorta di programmazione organica coordinata dal Dio creatore per garantire l'armonia tra queste unità. In breve, Leibniz nell'elaborare il principio della «armonia prestabilita» si sarebbe ispirato alla filosofia di Zhu Xi¹³.

Com'è noto, la speculazione leibniziana era animata dal bisogno di superare le divisioni che laceravano la filosofia europea del tempo e più in generale comprendere la varietà del mondo ponendosi dal punto di vista "monadologico". In termini di diversità culturale, questo significa che ogni cultura (ogni monade) vive in un mondo tutto suo ma nello stesso tempo è "specchio vivente dell'universo" giacché riflette immagini che non vengono dall'esterno ma che essa stessa proietta come centro di forza. In definitiva, con quest'opera sulla Cina Leibniz ci presenta un'ermeneutica in azione che esprime il desiderio di comprendere e connettere il diverso pur con contraddizioni, indecisioni e inevitabili errori: un'ermeneutica che ha elementi essenziali sorprendentemente in comune sia con l'accomodamento del gesuita Valignano sia con l'ermeneutica del dialogo del filosofo nostro contemporaneo, Gadamer.

C'è qualcosa di più sorprendente: l'accomodamento di Valignano-Ricci non solo ha trovato una sponda in Leibniz annunciando in anteprima la tesi di Gadamer, ma a sua volta ha un precedente, peraltro molto antico e autorevole risalente nientedimeno a Confucio. Infatti, negli *Analecta* confuciani il n. 13 così recita:

L'uomo di valore s'armonizza

ma non si confonde con l'altro (he er buton)

L'uomo dappoco si confonde con l'altro

ma non s'armonizza (tong er buhe)

Nel testo confuciano, l'espressione chiave è "*he er butong*" che letteralmente significa "armonia senza assimilazione": in concreto indica "armonia nella diversità", ovvero fusione di orizzonti culturali diversi ma senza confusione. Ancor più sorprendente è che il motto ufficiale adottato nel 2000 dall'Unione

12. Su questo straordinario sinologo cfr. Simon, *L'uomo che amava la Cina*, Adelphi, Milano, 2010. In italiano, di Needham segnaliamo *Scienza e civiltà in Cina*, 3 voll. Einaudi, Torino, 1981-83.

13. Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Cina*, Spirali, Milano, 1987, con l'interessante "Presentazione" di Carlo Sini in cui tra l'altro si evidenziano gli aspetti "ermeneutici" del pensiero leibniziano.

Europea - *In varietate concordia* - sembra una traduzione in latino del succitato principio confuciano¹⁴. In estrema sintesi, è possibile vedere la traiettoria interculturale seguente: **da Confucio a Gadamer via Valignano-Ricci**.

2. Dall'accomodamento all'inculturazione

Con la morte di Valignano e di Ricci, la strategia missionaria in Cina cambiò con l'arrivo di missionari francescani e domenicani che, anche perché gelosi dei successi ottenuti dai gesuiti, accusavano quest'ultimi di consentire ai neo-convertiti di praticare riti idolatrici. Ad esempio, in Cina ai convertiti si consentiva di continuare a celebrare i tradizionali riti in onore degli antenati e di Confucio, riti che, secondo i gesuiti, avevano carattere civile e politico e non religioso. Per gli altri ordini, al contrario, consentire la pratica di questi riti era una prova del comportamento eretico dei membri della Compagnia di Gesù. Ne scaturì un aspro contrasto, inquadrato nella celebre controversia sui "riti cinesi". Questa pratica consentita dai gesuiti fu condannata prima dal Papa Clemente XI con la bolla *Ex illa die* del 1715, poi definitivamente proibita da Benedetto XIV con la bolla *Ex quo singulari* nel 1742, con cui si poneva fine a ogni discussione sull'argomento.

Durissima fu la reazione dell'Imperatore Kangxi (secondo imperatore della dinastia mancese Qing, anni di regno dal 1661 al 1722), che in risposta alla bolla del 1715 proibì ufficialmente la predicazione e la pratica del Cristianesimo nell'Impero perché "causa di disordini". Lo stesso imperatore Kangxi, considerato uno dei più grandi imperatori della Cina, aveva emesso già nel 1692 il famoso Editto di Tolleranza, con cui autorizzava le conversioni al Cristianesimo annullando le leggi precedenti contro i missionari. Kangxi fu a ciò spinto proprio grazie al prestigio che i Gesuiti avevano a Corte, oltre che alla tradizionale tolleranza in materia di religione, sempre che ciò non comporti complicazioni di natura politica. La pluriaffiliazione religiosa, in effetti, è molto diffusa anche oggi in tutto il mondo confuciano, segnatamente in Giappone ove, si dice, si nasce shintoisti, si vive da confuciani e si muore da buddhisti.

Le motivazioni della soppressione della Compagnia sono complesse e di varia natura, ancora oggetto di discussione tra gli specialisti: ma indubbiamente, oltre all'antipatia delle Corti europee che mal sopportavano l'atteggiamento accomodante dei gesuiti a favore delle popolazioni autoctone, un peso ebbe l'accusa di "lassismo teologico".

Particolarmente severe furono le critiche, ad esempio, di Pascal che, inseritosi nella polemica tra gesuiti e giansenisti, nelle sue *Lettres provinciales* accusò i primi di tradire i principi eterni della morale evangelica e compromettere i veri interessi della religione adattandoli disinvoltamente ai vizi del secolo. Oggi, anche tenendo presente il magistero di Papa Francesco (unico pontefice gesuita, si badi!), questo meto-

14. Su questo tema, cfr. Franco Mazzei ed Elisa Rotino, *Encounters between East and West*, corso di Asian Studies 2017-18, LUISS (circolazione interna), e Mazzei e Vittorio Volpi, *Asia al centro*, Università Bocconi, seconda edizione, 2014.

do di evangelizzazione appare non lassista ma basato sulla “misericordia” o, in un’alternativa laica, frutto di una *pietas post-moderna* in largo anticipo rispetto ai tempi.

Comunque sia, l’accomodamento come metodo di evangelizzazione fu abbandonato in favore di altri metodi che non ebbero però risultati fruttuosi. Si è dovuto attendere il secolo XX perché la Chiesa rivalutasse il metodo di Valignano e di Ricci per una proficua evangelizzazione. Infatti, esso sarà ripreso nei primi anni Sessanta nel corso del Concilio Vaticano Secondo, e in seguito diffuso sotto il nome di “inculturazione”, termine preso in prestito dall’antropologia. Non è un caso che il Superiore Generale dei gesuiti del tempo, Padre Arrupe, fosse tra i primi a impiegare in senso teologico il vocabolo «inculturazione», dandone la seguente definizione divenuta ormai classica: «Inculturazione significa incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa esperienza non solo riesca a esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione (il che sarebbe soltanto un adattamento superficiale), ma diventi il principio ispiratore, normativo, e unificante, che trasforma e ricrea questa cultura, dando origine a una ‘nuova creazione’». In seguito, il pontefice Giovanni Paolo II utilizzò la nozione di inculturazione definendola «l’intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l’integrazione nel cristianesimo e il radicamento di questo nelle varie culture». In breve, l’inculturazione (nell’accezione teologica) si caratterizza per un doppio movimento: da una parte, quello dialogico verso le culture che passa per l’incarnazione del Vangelo e la trasmissione dei suoi valori; dall’altra, un movimento orientato verso la comunità ecclesiale che si traduce nell’introduzione al suo interno di valori presenti nella cultura che essa incontra.

3. La sinologia accademica

La sinologia accademica nacque nel XIX secolo. Nel 1813 fu istituita la prima cattedra universitaria di lingua cinese al Collège de France, ricoperta da J.-P. Abel Rémusat (1788-1832). All’inizio dello stesso anno il governo francese ordinò la pubblicazione di un dizionario cinese affidando l’incarico a Joseph de Guignes, già console di Francia a Canton, che nel 1813 pubblicò sempre in Francia il primo grande dizionario cinese-francese-latino, *Dictionnaire chinois-français-latin*. In realtà era il plagio di un dizionario che era stato compilato a Nanchino dal francescano italiano B. Brollo (1648-1704) e che per più di un secolo, diffuso in varie copie manoscritte, fu in pratica l’unico mezzo per lo studio del cinese¹⁵.

La prima grammatica cinese a carattere scientifico fu pubblicata nel 1831 a Malacca dal gesuita J.-H. Prémare con il titolo *Notitia linguae sinicae*, definita dal grande sinologo italiano Vacca “un’opera fondamentale... nella quale la struttura e l’indole della sintassi cinese per la prima volta sono esposte con chiarezza”¹⁶. Intanto in Cina, ricostituita la Compagnia di Gesù da papa Pio V nel 1814, i missionari gesuiti continuavano la loro opera di “reciproca interpretazione”; fra questi va ricordato l’italiano Angelo Zottoli,

15. Il plagio fu rivelato per primo da Rémusat in *Plan d’un dictionnaire chinois*, Paris, 1814. Cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani*, Treccani, vol. 14, s.v. BROLLO, Basilio”, a cura di G. Bertuccioli, 1972.

16. Cfr. *Enciclopedia Italiana*, s.v. “PREMARE, Joseph Henri, 1935.

nato in Campania nel 1826 e morto a Xujiahui nel 1902. Con l'aiuto del confratello Henry Havret egli creò la celebre "Biblioteca Zi-Ka-Wei" (nota anche come Bibliothéque de Mission), che è una fonte di grande importanza per i sinologi, e tra l'altro scrisse in latino il monumentale *Corsus litterae sinicae neo-missionariis accomodatus* (Shanghai, 1879-1892).

Fu all'apogeo del colonialismo europeo e con l'istituzionalizzazione delle scienze sociali che si affermò l'Orientalismo come settore accademico autonomo. Nella proiezione spaziale del nuovo sapere positivista - espressione dello straordinario sviluppo industriale e tecnico dell'Europa - le culture di tutto il Pianeta furono gerarchizzate in tre livelli:

- **in alto l'Occidente**, le cui società avanzate e complesse erano studiate dalle nuove scienze, come l'economia, la politologia, la sociologia;

- **in basso la Periferia del mondo**, in cui lo spazio è occupato dalle società "primitive", oggetto di studio specifico dell'etnologia/antropologia;

- **in mezzo, tra l'Occidente progredito e la Periferia primitiva, le Grandi Civiltà extra-europee**, alle quali era impossibile negare un passato storico: le civiltà arabo-musulmana, turca, persiana, indiana, cinese, giapponese... **Per queste civiltà fu creata la nozione di Orientalismo**, che secondo la specifica insula geoculturale e sulla base dell'evoluzione storica assumeva connotazioni diverse.

4. L'Orientalismo e la politica

Per tornare al dibattito sull'uso politico dell'Orientalismo, appare fin troppo evidente che sia i pensatori sinofili dell'Illuminismo francese sia i romantici indofili tedeschi del Diciannovesimo secolo usarono le conoscenze delle civiltà asiatiche, e quindi l'Orientalismo non a fini di espansione politica e di violenza epistemologica, ma piuttosto - specie nel caso dei sinofili francesi come Voltaire e i fisiocratici - lotta contro l'Ancien Régime creando una crisi d'identità nell'Europa cristiana. Lo stesso possiamo dire dei grandi orientalisti europei del Ventesimo secolo che si sono occupati accademicamente del Sub-continente indiano e dell'Estremo Oriente, come, per fare un nome di un celebre italiano, Giuseppe Tucci (1894-1984)¹⁷, considerato unanimemente già in vita il più grande tibetologo del mondo. Egli nel 1933 fondò a Roma assieme a Giovanni Gentile l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO), allo scopo di promuovere rapporti culturali, politici ed economici tra l'Italia (a quel tempo fascista) e i paesi asiatici. Successivamente, nel 1995 l'IsMEO fu fuso con l'Istituto Italo-africano di Roma divenendo Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, IsIAO, e dopo qualche anno soppresso perché considerato ente pubblico inutile dall'insipienza dei nostri governanti. Oggi, con fatica e difficoltà si sta cercando merito-

17. Sull'opera svolta da Tucci come orientalista, cfr. *Giuseppe Tucci: Commemorazione tenuta dal Presidente dell'Istituto Gherardo Gnoli il 7 maggio 1984*, IsMEO, Roma, 1984; Beniamino Melasecchi (a cura di), *Giuseppe Tucci nel centenario della nascita: Roma, 7-8 giugno 1994*, IsMEO, Roma, 1995.

riamente di riportarlo in vita seppure con una diversa struttura¹⁸.

Quindi, a differenza di quanto sostenuto da Said riguardo al Medio Oriente, l'obiettivo dei sinofili e degli indofili europei come (seppure in una situazione culturale e politica del tutto diverso) di Tucci e di Luciano Petech (1914-2010), per citare un altro grande orientalista italiano (il più talentuoso allievo di Tucci), non era dominare l'Asia, violentarla politicamente ed epistemologicamente, ma al contrario cambiare e ricostruire la civiltà europea. A questo fine, i sinofili francesi guardarono alla società cinese come ad un modello razionale e gli indofili tedeschi romanticizzarono pesantemente il pensiero e la cultura dell'India. Lo stesso Tucci, politicamente allineato con il regime fascista, elaborò un tema utopico di nostalgia esistenziale creando un'immagine spiritualmente ricca e psicologicamente integra dell'Oriente contrapponendola alla vita della moderna Europa, da lui considerata artificiale, frammentata e senza regole¹⁹. Di fatto, il Confucianesimo aveva fornito alla Francia un modello per una filosofia razionalistica e deistica coerente con l'Illuminismo; l'Induismo delle Upanishad e il Buddhismo avevano dato ai tedeschi un elevato sistema metafisico che non stonava con le loro supposizioni idealistiche, che fungevano da contrappeso alla filosofia materialistica e macchianistica che aveva dominato il periodo illuminista. Per quanto riguarda Tucci, l'Oriente rappresentò una sorta di fuga nostalgica da un Occidente individualistico, industrializzato e urbanizzato. Come ha scritto Gustavo Benavides, "l'Orientalismo di Tucci era una peculiare creatura in cui una profonda insoddisfazione con la modernità lo spingeva a immaginare un Oriente in cui egli potesse sempre trovare l'inezienza non più a lungo disponibile in Occidente"²⁰.

5. Il futuro dell'Orientalismo come "ermeneutica globale"

Concludiamo queste riflessioni con due osservazioni. In primo luogo, è indubbio che l'Orientalismo specie accademico, nato in un clima culturale di positivismo imperante nella seconda metà del Diciannovesimo secolo, possa essere compreso adeguatamente solo se si tiene conto di fenomeni come il colonialismo e l'egemonismo culturale dell'Europa. Tuttavia, come abbiamo visto, sarebbe riduttivo ridurlo a una semplice maschera o a una costruzione occidentale allo scopo di razionalizzare e giustificare la dominazione coloniale. Come annota Clark, "l'egemonia europea sull'Asia rappresenta una condizione necessaria ma non sufficiente per comprendere l'Orientalismo".

In secondo luogo, per quanto riguarda l'affermarsi dell'Orientalismo, bisogna ammettere che l'appropri-

18. *Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l'Oriente* ("nuovo ISMEO"), di cui presidente e animatore è il filologo e iranista Adriano Valerio Rossi, già rettore dell'Oriente di Napoli (1992-1998).

19. Si è molto discusso sul rapporto tra Tucci e il Fascismo. In realtà, se è vero che il Fascismo ha sfruttato la fama di Tucci come studioso, è anche vero che Tucci ha sfruttato il Fascismo ottenendo generosi finanziamenti per le sue costose e importanti spedizioni archeologiche in Asia. Secondo Fosco Maraini che conosceva bene Tucci e con il quale non aveva buoni rapporti, il grande orientalista italiano più che fascista fu "tuccista".

20. Per un approfondimento, cfr. Franco Mazzei, "Orientalismo - Vecchi retaggi e nuove prospettive", cit.

zione del pensiero cinese da parte degli illuministi francesi e del pensiero indiano da parte dei romantici tedeschi fu dettata da motivazioni e bisogni interni alle culture occidentali: in particolare, da un diffuso senso d'inquietudine a sua volta dovuto alla traumatica discontinuità tra Rinascimento e Illuminismo, e, nel caso di Tucci, allo smarrimento prodotto dal materialismo consumistico della civiltà occidentale. Correttamente, a nostro parere, Clark lamenta "l'amnesia" di molti studiosi occidentali riguardo all'influenza esercitata dalle culture orientali, rilevando che l'Occidente nella propria auto rappresentazione²¹ – sia a livello popolare sia a livello intellettuale – concede troppo poco spazio al ruolo nient'affatto trascurabile svolto dall'Oriente nella formazione culturale e intellettuale dell'Europa moderna²².

Rimane un problema cruciale da risolvere: l'Orientalismo come specifico settore accademico ha un futuro? Ha ancora oggi un senso? Per alcuni la risposta è negativa, perché non esistono più quei fattori che lo avevano prodotto. Oggi, la "fusione globale" (che non è il "villaggio globale"! Forse sarebbe più corretto dire "confusione globale"), iniziata timidamente al tempo di Matteo Ricci, è fortemente accelerata dalla globalizzazione economica, dalla digitalizzazione sociale, dalla transizione del potere da Occidente a Oriente e dalla riorganizzazione dell'ecumene, cui si è già accennato. Il risultato è lo sfaldamento della stessa polarità essenzialistica "Oriente/Occidente", dicotomia questa che, iniziata nel Mediterraneo con la nozione di "Anatolia" (letteralmente "Sol Levante") con cui i Greci indicavano la parte occidentale dell'attuale Turchia, tanta parte ha avuto – come correttamente enfatizzato da Said – nella narrazione orientalistica.

Ma non tutti concordano con questa tesi pessimistica. Ovviamente, qui non è in discussione l'importanza delle singole discipline orientalistiche, come l'insegnamento del cinese, dell'arabo, del Buddhismo o del Confucianesimo ecc., per le quali la domanda cresce costantemente e con difficoltà crescenti è soddisfatta dai nostri tradizionali centri orientalistici, come "l'Oriente" di Napoli, "la Sapienza" di Roma, "la Ca' Foscari" di Venezia. Il problema riguarda l'Orientalismo in quanto locus per un impegno transculturale sul piano della conoscenza e della gestione della diversità culturale. La tesi alternativa è che questi stessi strumenti del sapere possono (anzi dovrebbero) segnare l'inizio di un novo Orientalismo che contribuisca a dare risposte alle nuove sfide proprie di un mondo unito da macro-fenomeni come la globalizzazione e la digitalizzazione ma diviso culturalmente, in modo da evitare errori culturali che negli ultimi decenni sono stati causa di devastanti decisioni diplomatiche nonché di clamorosi fallimenti socio-economici²³.

In conclusione, il nuovo Orientalismo andrebbe visto e sviluppato come un contributo essenziale alla

21. Con questa espressione intendiamo la *rappresentazione geopolitica* con cui Yves Lacoste, padre della moderna geopolitica francese, indica l'insieme coerente e nello stesso tempo evolutivo d'idee, d'immagini e di miti in cui si riconosce un attore geopolitico.

22. Kenan Malik, *Oriental Enlightenment*, Pandemonium, 2013.

23. Naturalmente, come acconciamente sottolineano Amirano e Lanna nel valutare questa prospettiva, è necessario che nel ripensare l'Orientalismo si riparta da una "rielaborazione degli approcci ermeneutici che ne definiscono la ragion d'essere" (cfr. l'introduzione al volume da loro curato *Nuovi orizzonti ermeneutici dell'orientalismo*, cit.).

costruzione di *un'ermeneutica globale*, per una migliore convivenza in questo tormentato e malridotto Pianeta, che è – per riprendere un'espressione cara a un grande gesuita dei nostri tempi - “la casa di tutti”. Personalmente, sono convinto che questo nuovo Orientalismo sarà essenziale nel favorire una graduale convergenza tra le due grandi civiltà sviluppatesi alle estreme periferie dell'Eurasia, convergenza peraltro già in atto²⁴. Passando dall'analisi esplicativa al livello normativo, mi piacerebbe immaginare un'Eurasia in cui la cultura europea abbia assorbito un po' del comunitarismo confuciano e quella cinese sia diventata più aperta ai valori dell'individuo.

Franco Mazzei è professore emerito presso l'Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, docente di “Asian Studies” presso l'Università LUISS Guido Carli di Roma e vice presidente del Centro Studi sulla Cina Contemporanea

24. Per il tema della convergenza tra la civiltà confuciana e quella europea, segnatamente sul piano ontologico e su quello logico, cfr. *Geopolitica della Cina...*, cit, in particolare il paragrafo “La Cina ha inventato anche il Capitalismo?”.