

Sinosfere: una piattaforma sull'universo culturale cinese

Ancora non sappiamo se questo sarà, come qualcuno arditamente profetizzava qualche anno fa, il “secolo cinese”. Quel che sappiamo è che la Cina, dato il suo sforzo, in atto da quasi quarant'anni, di “andare verso il mondo”, ha ormai moltiplicato la sua presenza nella nostra realtà e sembra destinata ad accrescerla ulteriormente nel prossimo futuro. Per questo, la Cina non è più pensabile come “il polo opposto dell'esperienza umana”, come ancora faceva Federico Rampini quando citava, nell'introduzione al suo best-seller del 2005, il celebre sinologo Simon Leys.¹ Se mai la Cina è stata davvero l'“altro dell'Occidente”, quest'“altro”, oggi, si è ormai definitivamente intrecciato al nostro “io”, e si appresta a esercitarvi un'influenza che, per quanto al momento ancora scarsamente percepibile, si avvia probabilmente a diventare, nel tempo, sempre più concreta ed evidente. Se oggi della Cina siamo già abituati a riconoscere i lavoratori, le merci e i capitali, domani dovremo cominciare sul serio a fare i conti anche con i suoi modi di fare e di pensare, i suoi discorsi e le sue strategie retoriche, le sue narrazioni e le sue configurazioni valoriali. Sarà il momento, finalmente, di dimostrare di avere imparato a conoscere quanto più possibile della sua storia e della sua cultura.

Oggi anche in Italia l'interesse per la Cina è massiccio. Gli ingenti scambi economici hanno portato alla moltiplicazione delle intese politiche, moltiplicando simultaneamente, in modo esponenziale, anche l'interazione culturale. Ormai le università italiane in cui sono attivi dei corsi di cinese non si contano più, e lo studio del cinese si sta diffondendo, rapidamente, anche nelle scuole superiori. La Cina è diventata la prima meta di studio extra-europea dei giovani italiani, mentre si contano a migliaia, al momento, gli studenti cinesi che si sono già iscritti a un qualche corso di laurea presso un nostro ateneo. Così, anche l'informazione sulla Cina ha goduto di un simultaneo arricchimento. Un numero crescente di giornalisti, analisti, consulenti ed esperti in loco ci riportano in presa diretta gli andamenti economici, le dinamiche politiche, le trasformazioni sociali, le innovazioni tecnologiche, le problematiche ambientali, e perfino i fenomeni culturali che si susseguono, giorno dopo giorno, nel paese più instancabile del mondo. Questo però non basta. La nostra informazione sulla Cina – per lo più limitata a fotografare gli eventi del presente, spesso motivata da intenti puramente pragmatici (la Cina, da parte di molti, continua a suscitare interesse solo in quanto mera “opportunità economica”) e talvolta tuttora viziata da vec-

¹ Federico Rampini, *Il Secolo Cinese: storie di uomini, città e denaro dalla fabbrica del mondo* (Milano: Mondadori, 2005), 6.

chi stereotipi o semplicemente derivativa nella trattazione delle fonti – ancora stenta, nel complesso, a rivolgere alla Cina un’attenzione commensurata alla centralità che questa riveste nel mondo attuale. E soprattutto, nella sua focalizzazione sull’*hic et nunc* dell’attualità, essa fatica a interpretare, e dunque a spiegare, i significati che determinate azioni, e le idee a esse soggiacenti, acquistano alla luce del più ampio orizzonte storico-culturale in cui hanno preso forma. Riteniamo che questa sia una lacuna da colmare. Riteniamo che i tempi siano maturi per avvicinare il pubblico italiano a un sapere sulla Cina che sia maggiormente informato dalla consapevolezza delle sue specifiche influenze storiche, culturali e linguistiche; parliamo, insomma, di quel sapere specialistico a cui viene ancora dato il nome, in assenza forse di una parola più adeguata, di “sinologia”. Perciò abbiamo voluto creare questa rivista, pensata come una piattaforma volta innanzitutto a consentire agli studiosi di “cose cinesi” di uscire dagli steccati specialistici dell’accademia per far convogliare le loro conoscenze nell’alveo di una sfera pubblica più ampia, coltivando nel contempo uno spazio di discussione in compagnia di altri osservatori e studiosi provenienti da altri background e indirizzi specialistici. Questa è la prima ragione per cui abbiamo deciso di chiamare la rivista *Sinosfere*.

Il focus della nostra rivista è il presente. Ciò che vogliamo, prima di tutto, è fornire strumenti per comprendere, con una certa profondità, le logiche socio-culturali della Cina di oggi: la Repubblica Popolare, in primis, ma senza escludere i molti frammenti di “sinità”, più o meno significativi, disseminati per il mondo. Siamo consapevoli, tuttavia, che il presente è sempre frutto del passato. La contemporaneità è un prodotto storico, un bacino volubile in cui convergono, s’intrecciano o confliggono i molteplici e contrastanti percorsi della storia; cosicché, per conoscere la Cina di oggi, per capire le sue peculiari articolazioni di significato, occorre in primo luogo ripercorrerne le specifiche traiettorie culturali, situate nel passato recente come in quello remoto, ricostruendo le loro formazioni, evoluzioni e trasformazioni, le loro interazioni, aggregazioni e ibridazioni con sistemi culturali di altra provenienza. È questa la seconda ragione per cui abbiamo deciso di chiamare la rivista *Sinosfere*. Un po’ perché “sinosfera”, negli studi sulla Cina odierni, è un termine abbastanza in voga che viene usato per indicare la pluralità delle aree che sono state in varia misura influenzate, storicamente, dalla cultura cinese, a partire soprattutto dal suo peculiare patrimonio linguistico. Un po’ perché il termine ci ricorda il concetto di “semiosfera”, elaborato qualche decennio fa dal semiologo Juri Lotman per descrivere le dinamiche

di funzionamento delle culture.² Lotman vede la cultura come un “universo semiotico” – una “semiosfera”, appunto – costituito come un sistema complesso che mette in connessione i singoli atti semiotici e, funzionando come un “meccanismo unificante”, ne informa e ne struttura la “personalità” semantica. Dotata di centri e di periferie, caratterizzata da confini porosi che assorbono ciò che viene dall'esterno filtrandolo e traducendolo, la semiosfera è un organismo “vivo” che si trasforma incessantemente grazie alla sua interazione per così dire “osmotica” con gli altri sistemi culturali. Similmente, immaginiamo la “sinosfera” – l’universo della cultura cinese – come una rete di galassie in movimento (ed è per questo che preferiamo parlare di “sinosfere” al plurale) che, se da un lato nelle loro traiettorie storiche e nei loro ripetuti incontri con ciò che è nuovo e differente danno vita a rappresentazioni sempre originali, pure continuano a essere connesse a matrici comuni che tendono a improntare, sebbene non determinandoli del tutto, i significati che tali rappresentazioni veicolano. Una simile visione ci permette di “localizzare” le particolari manifestazioni culturali cinesi leggendole come sintesi dinamiche, eterogenee, i cui significati possono in ogni caso essere precisamente definiti solo alla luce del loro funzionamento nella concreta “sfera” storico-culturale in cui sono incastonate; e ci permette, di conseguenza, di non rimanere intrappolati nelle due opposte gabbie epistemologiche che tuttora continuano talvolta a condizionare le nostre interpretazioni sulla Cina: da una parte una logica universalista che ci spinge ad analizzare e giudicare ogni aspetto della cultura cinese in base alle categorie normative della modernità occidentale, dall'altra un atteggiamento relativista che ci induce a considerare la cultura cinese come alterità assoluta governata da regole proprie impermeabili all'influenza esterna. E ci consente, parimenti, di sviluppare un sapere critico tanto sulla Cina quanto sulla stessa sinologia in grado di erodere le rappresentazioni strumentali di chi ha l'interesse a promuovere i suddetti paradigmi interpretativi: da un lato quelle istituzioni occidentali che pretendono che la Cina debba necessariamente “diventare come noi”,³ dall'altro le loro controparti cinesi che oggi amano reinventare una cultura cinese essenzializzata per eludere le istanze sociali sollecitate dalla modernizzazione.

Sinosfere si comporrà di una parte periodica “fissa”, che abbiamo chiamato *Costellazioni*, e di una parte più fluida e frequentemente aggiornata, che chiameremo *Sinografie*. La prima conterrà raccolte di saggi più lunghi – saranno i “numeri” di questa rivista – incentrate su dei nuclei tematici attorno ai quali si

² Juri Lotman, *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti* (Venezia: Marsilio, 1985).

³ Vedi Daniel Vukovic, *China and Orientalism: Western Knowledge Production and the PRC*, (London and New York: Routledge, 2012).

svilupperanno soprattutto le riflessioni inerenti alla storia culturale cinese. La seconda darà spazio soprattutto a commenti, riflessioni e discussioni sulle questioni “calde” suggerite di volta in volta dall’attualità, corredandosi nello stesso tempo anche di traduzioni, recensioni ed estratti di studi già pubblicati al fine di favorire la circolazione del sapere sulla Cina già esistente, valorizzandolo. Naturalmente tutto ciò è una scommessa. L’esito dell’impresa dipenderà principalmente da noi, dalla freschezza e dallo spessore che riusciremo a dare alla nostra offerta, ma anche dalla disponibilità della comunità sinologica italiana – invero assai nutrita e ricca di potenzialità – di mettersi in gioco e partecipare.

Tornando infine al “secolo cinese”, noi non sappiamo, e forse non ci interessa nemmeno sapere, se il futuro sarà davvero dominato dalla Cina. Ciò che ci interessa è che la categoria di “futuro”, che nel nostro mondo ormai da tempo genera più angosce che aspettative, pare essere associata più che mai, attualmente, con la Cina. Da più di un secolo la Cina immagina bramosamente il proprio futuro e alacramente s’impegna a costruirlo, un fatto che rende la nozione di “futuro” assai centrale per comprendere la storia della Cina stessa. Per questo abbiamo dedicato il primo numero di *Sinosfere* al tema del futuro.

Il futuro è dietro di noi

Nella Cina letteraria il futuro è un concetto tradizionalmente legato alla visione della storia e alla memoria del passato; nel suo romanzo autobiografico pubblicato postumo, la scrittrice Zhang Ailing 张爱玲 (1920-1995) si chiede “se il futuro misterioso è collegato al passato, il tempo è senza soluzione di continuità?”.¹

In questo primo scorcio di secolo, incoraggiati o irritati da decenni di ufficiale ottimismo, alcuni scrittori cinesi disegnano un futuro con caratteristiche spiccatamente fantascientifiche o fantapolitiche: da Liu Cixin 刘慈欣 (n. 1963), vincitore nel 2015 del massimo riconoscimento per la letteratura fantascientifica (Hugo Award), con *Il problema dei tre corpi*,² a Chan Koon-chung 陈冠中 (n. 1952), che con *Fondazione dello stato* (Jianguo 建国, 2015) si ispira al modello di *The Man in the High Castle* di Philip Dick. Censurato in Cina popolare, il romanzo di Chan immagina che nell’anno più cruciale per la storia cinese moderna, il 1949, che vide la fuga dei nazionalisti a Taiwan e la fondazione della Repubblica Popolare Cinese, le cose siano andate diversamente: nell’incipit un gruppo di attivisti e simpatizzanti democratici si ritrovano nella Pei-P’ing (non Beijing, bensì il nome della capitale cinese ai tempi di Chiang Kai-shek) dei primi anni Settanta a congiurare per un colpo di stato che riporti la democrazia nella nuova Cina governata dai nazionalisti.

È stato così varcato il tabù politico-temporale che per anni ha disincentivato gli autori a costruire romanzi utopici ambientati nel futuro o che disegnassero prospettive storiche diverse da quelle ufficiali, essendo l’unica utopia possibile quella maoista,³ già in corso di edificazione, secondo i suoi sostenitori, vagheggiata dagli scrittori e poi tradita dai fatti, come

¹ Zhang Ailing 张爱玲, *Un piccolo lieto fine* [*Xiao tuanyuan* 小团圆] (Beijing: Shiyue wenyi chubanshe 十月文艺出版社, 2009), 212. Qui e altrove le traduzioni in italiano sono di chi scrive.

² *San ti* 三体, 2006. Trad. it. di B. Tavani (Milano: Mondadori, 2017).

³ “Mao’s Marxism could in the end restore a direction to history only through revolutionary will – and suppression of alternative interpretations”, Arif Dirlik, “Post-Socialism Revisited: Reflections on Socialism ‘with Chinese Characteristics’. Its Past, Present, and Future”, in Cao T. et alii, *Culture and Social Transformations Theoretical Framework and Chinese Context* (Leiden & Boston: Brill, 2014), 280.

racconta Ge Fei 格非 (n. 1964) nella trilogia storica del *Jiangnan*,⁴ una saga fitta di sussulti rivoluzionari, illusioni egualitarie e fughe dalla realtà.

L'innegabile successo economico degli ultimi decenni e l'aspirazione a trarne profitto a livello sia politico sia individuale hanno reso oggi possibile una letteratura del futuro in chiave di sviluppo ipertecnologico e impensata evoluzione sociale. Molte distopie invece hanno abitato sin qui la narrativa contemporanea, come ben spiega Jeffrey Kinkley nel suo recente saggio sul romanzo storico cinese degli ultimi decenni.⁵ Questo genere narrativo indulge nella cinica ricostruzione – immaginaria ma ben radicata nella realtà – di un mondo grottesco e violento; memori delle cannibalistiche visioni di “Diario di un pazzo” (Kuangren riji 狂人日记) di Lu Xun 鲁迅 (1881-1936), racconto di cui quest'anno ricorre il centenario, gli scrittori cinesi rappresentano spesso i rapporti interpersonali in cupe, quasi primitive ambientazioni rurali, o in darwiniane società urbane, in cui il futuro non è che l'ineluttabile ripetizione di un passato senza redenzione. Entrambe le dimensioni appaiono in realtà imprigionate in un presente convulso e privo di promesse. La storia, secondo Kinkley e il critico David Wang,⁶ più che la sperimentazione teorico-estetica o metanarrativa, fornisce alla letteratura cinese gli strumenti e il pretesto per una rappresentazione così estrema e negativa dell'esistenza umana. Ecco perché la narrazione del futuro ha dato vita piuttosto a distopie che a visioni utopistiche della società cinese, mentre la politica maoista ha sempre ancorato la propria visione del futuro a un presente pragmatico, come segnalava Arif Dirlik, lo storico sinologo da poco scomparso:

Stated somewhat differently, in contrast to the religious utopianism of the Cultural Revolution (which also endowed Mao with supernatural qualities), the Communist Revolution has primarily featured a secular utopianism, with a future vision as guide, but with the present playing an

⁴ Rispettivamente composta dai volumi *Renmian taohua* 人面桃花 (Bella come un bocciolo di pesca), 2004, *Shanhe rumeng* 山河入梦 (Monti e fiumi addormentati), 2007, *Chunjin Jiangnan* 春尽江南 (Tarda primavera nel Jiangnan), 2011.

⁵ *Visions of Dystopia in China's New Historical Novels* (New York: Columbia UP, 2014).

⁶ *The Monster that is History: History, Violence, and Fictional Writing in Twentieth-Century China* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004).

equally important part in the formulation of what the vision might ultimately contain [...].⁷

In letteratura, da Lu Xun con il suo “salvate i bambini”⁸ a Mo Yan 莫言 (n. 1955), sono i giovanissimi la metafora del futuro (tradito) dei cinesi; non a caso ne *Il Paese dell'alcol*,⁹ Mo Yan mette in scena, all'indomani del tragico evento di Tian'an men, l'allegoria di mostruosi banchetti di carne bambina nella corrotta provincia dell'impero comunista; analogamente, nella drammatica odissea di una coppia di contadini di *La via oscura*¹⁰ di Ma Jian 马建 (n. 1953), tra le prospettive narranti vi è lo *spirito bambino*, un feto che rifiuta di nascere in un Paese afflitto da una crudele pianificazione demografica e uno sviluppo insostenibile. Con sarcastica ironia, Ma Jian chiama *Paradiso* la città invasa da reietti sociali e rifiuti tossici dove si rifugia la coppia: ossimorica dislocazione di un destino fintamente salvifico.

La tecnologia e la scienza, parafernalia di una visione futuristica, raramente hanno alimentato il fantastico in Cina – se si eccettua una fase dei primi anni Ottanta del secolo scorso in cui le riforme e l'apertura incoraggiarono una presa di posizione volontaristica da parte di scienziati e scrittori –¹¹ le visioni del futuro sono spesso piegate a una riproduzione paradossale e irrazionale della storia: tanto da dar vita al filone narrativo del “nuovo romanzo storico” (*xin lishi xiaoshuo* 新历史小说), dove il passato si presenta come teatro dei malesseri e degli incubi del presente e di una controversa eredità storica.

In realtà, sin dalla fine dell'Ottocento, stimolati dalla letteratura occidentale, gli intellettuali moderni seppero interrogarsi e interrogare la so-

⁷ Arif Dirlik, “Post-Socialism Revisited”, 270.

⁸ “Kuangren riji” 狂人日记 (Diario di un pazzo), in Lu Xun, *Lu Xun quanji* 鲁迅全集 (Opera omnia), (Beijing: Renmin wenzue chubanshe 人民文学出版社, vol. I, [1921] 1981), 432.

⁹ *Jiuguo* 酒国, 1989. Trad. it. di S. Calamandrei (Torino: Einaudi, 2016).

¹⁰ *Yinzhi dao* 阴之道, 2012. Trad. it. di K. Bagnoli (Milano: Feltrinelli, 2015).

¹¹ Rudolf Wagner, “Lobby Literature: The Archaeology and Present Functions of Science Fiction in the People's Republic of China.” in Jeffrey Kinkley (a cura di), *After Mao: Chinese Literature and Society 1978-1981* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 17-62.

cietà cinese sull'avvenire che le si prospettava. I romanzi di Verne¹² tradotti in gioventù da Lu Xun – profondamente attento ma altrettanto scettico verso il futuro – per spronare il rinnovamento culturale della Cina, rappresentarono per la generazione a cavallo tra i due secoli l'aspettativa che il progresso scientifico e civile aiutasse il Paese ad abbattere “le pareti di ferro”¹³ di una società votata alla decadenza e all'autodistruzione. Tuttavia, lo stesso Lu Xun, che nel 1921 ancora scriveva “la speranza di per sé non esiste, come all'inizio non esistevano strade sulla terra, la strada esiste quando molte persone insieme fanno lo stesso cammino”,¹⁴ si rivelò sempre più dubbioso sull'opportunità di risvegliare/illudere le coscienze: abbandonò presto la fiducia nell'avvenire, in quanto dimensione del tutto incontrollabile e illusoriamente concepita come potenziale riscatto del presente, ripiegando piuttosto su un lucido realismo. Nel racconto intitolato “Domani”,¹⁵ una madre affranta dall'ineluttabile malattia del figlio si rifugia in questa parola falsamente positiva, come se solo pronunciarla, solo far scivolare in un immediato ma ancora irrealizzato futuro la propria frustrazione possa di fatto cancellarla. In un saggio del 1932 lo scrittore ammoniva: “il futuro è il futuro di adesso, solo ciò che ha significato nel presente avrà significato anche nel futuro”,¹⁶ invitando a occuparsi dell'attuale drammatico frangente senza indulgere in costruzioni avventizie e consolatorie del futuro.

Nel Novecento, la letteratura cinese ha interpretato il futuro con una prospettiva a doppio taglio: sogno e incubo, redenzione e condanna, progresso e involuzione. I cosiddetti “classici rossi”, prediletta espressione della letteratura improntata alle direttive maoiste, disegnavano alla metà

¹² Lu Xun tradusse dal giapponese *Voyage au centre de la terre* e *Voyage sur la lune* tra il 1903 e il 1906.

¹³ “Immagina una casa di ferro, senza finestre e indistruttibile, al cui interno numerose persone dormano profondamente, destinate a morire soffocate in breve tempo; tuttavia, se dal loro sonno scivolassero nella morte non proverebbero alcun dolore per il fatto di stare per morire. A un tratto tu ti metti a urlare allertando i più svegli tra loro; non credi che faresti loro un torto infliggendo a quella sventurata minoranza la pena di sapere in punto di morte che non hanno via di scampo?”, Lu Xun, “Nahan Zixu” 呐喊自序 (Grida, Prefazione dell'autore), in *Lu Xun quanji*, vol. I, [1923], 419.

¹⁴ “Guxiang” 故乡 (Paese natale), in *Lu Xun quanji*, vol. I, [1921], 486.

¹⁵ “Mingtian” 明天 (Domani), in *Lu Xun quanji*, vol. I, [1920], 450-457.

¹⁶ “Lun ‘di san zhong ren’” 论‘第三种人’ (Su ‘il terzo uomo’), *Lu Xun zawan quanji* 鲁迅杂文全集 (Tutti gli zawan) (Miyang: Henan renmin chubanshe 河南人民出版社, [1932] 1994), 460.

del secolo traiettorie di un felice *Bildungsroman* tutto teso verso una rosea parabola ascendente, come ne *La canzone della giovinezza* (Qingchun zhi ge 青春之歌, 1958) di Yang Mo 杨沫 (1914-1955). La poesia celebrativa del periodo – nel filone della cosiddetta “lirica politica” – sigla icasticamente la perfetta identificazione tra il leader politico e il futuro (immanente perché già implicito nella storia) della nazione: “Questo è un tempo glorioso, Mao Zedong ne ha tracciato il progetto”, declamava Tian Jian 田间 (1916-1985), tamburino dei suoi tempi.¹⁷ Dagli anni Ottanta, era di positivismo economico grazie alle riforme denghiane, l’iniziale idealismo degli scrittori regredì successivamente in pessimismo storico: il fallimento delle utopie maoiste, incarnato dalle rovine morali e umane lasciate dalla Rivoluzione culturale, indusse gli autori, sia dell’avanguardia sia i nativisti della cosiddetta “ricerca delle radici”, a rifugiarsi in narrazioni discroniche o in un presente senz’anima “deducing a bad future from patterns of the past”.¹⁸

Autore anticonformista, Wang Xiaobo 王小波 (1952-1997) ambienta nel futuro prossimo la novella *Il mondo futuro* (Weilai shijie 未来世界), il cui io narrante, che rievoca la vita di uno zio scrittore alla fine del XX secolo, non a caso, è uno storico:

Una cosa è nota a tutti noi: in Cina la storia ha la durata massima di trent’anni, ci è impossibile conoscere i fatti accaduti trent’anni prima. Mio zio aveva trent’anni più di me, quindi non so bene cosa gli sia successo, o meglio, non devo saperlo.¹⁹

L’inafferrabilità del passato è il tema anche di un altro romanzo di Chan Koon-chung del 2009, *Il demone della prosperità*, in inglese *The Fat Years*²⁰ – ambientato nel futuro immediato – il cui protagonista, Vecchio Chen, tenta di scoprire cosa sia accaduto, quali terribili eventi abbia-

¹⁷ Tian Jian 田间, “Zuguo song” 祖国颂 (Inno alla Patria), in *Renmin wenxue* 人民文学, 7, 1954, 8.

¹⁸ Jeffrey Kinkley, *Visions of Dystopia*, xiii.

¹⁹ Wang Xiaobo, *Weilai shijie* 未来世界 (Il mondo futuro), in Wang Xiaobo, *Baiyin shidai* 白银时代 (L’età dell’argento), (Guangzhou: Huacheng chubanshe 花城出版社, 1997), 57.

²⁰ *Shengshi Zhongguo: 2013* 盛事中国2013, trad. it. di G. Garbellini (Milano: Longanesi, 2012).

no funestato il mese del 2011 che il Partito Comunista Cinese ha fatto sparire da ogni documento, cancellato dalla memoria stessa del popolo. Dell'amnesia popolare e governativa, nella fattispecie su Tian'an men, parla anche Ma Jian in *Pechino è in coma*,²¹ dove il corpo paralizzato di una giovane vittima della repressione, semicosciente ma memore del massacro, indugia in un non-tempo psicologico, intrappolato nella memoria negata e privato di ogni futuro. In queste opere che concettualizzano la storia in una linea temporale dal ritmo sincopato e lacunoso, gli scrittori si chiedono quale futuro possano sperare di figurarsi e intravedere i cinesi, se nemmeno il passato è cosa certa e conoscibile.

Tuttavia è soprattutto Ge Fei nella trilogia composta nei primi anni del nuovo secolo a delineare una visione pessimistica e fatalista del futuro. I tre romanzi intessono percorsi di utopie tradite nell'arco del Novecento: nel primo i moti rivoluzionari di inizio secolo si infrangono, per la protagonista Xiumi, in un tempo ricorsivo, avvitato in una spirale illusoria che lo rende di fatto immobile; un'ipotesi di futuro è la costruzione del socialismo nelle mani di suo figlio, un funzionario di Partito che invano tenta l'edificazione delle "sorti magnifiche e progressive" della nuova Cina maoista, nel secondo romanzo; infine, nel terzo, il nipote di Xiumi si arrende al presente cinico e materialista, i "fat years" di Chan Koon-chung.

Il sogno, come spiega Wu Yan nel suo articolo in questo numero di *Sinosfere*, ha sempre rivestito nella cultura cinese l'accezione negativa di illusione menzognera: il più grande romanzo cinese classico, *Il sogno della camera rossa* (Honglouloumeng 红楼梦), scritto nel XVIII sec., attinge dalla filosofia buddhista l'idea dell'illusorietà del reale, imprimendo nel destino dei giovani protagonisti un senso di totale vanità dell'esistenza e del futuro.

Non fa eccezione il sogno del funzionario che conclude il secondo romanzo della trilogia di Ge Fei, *Monti e fiumi addormentati*, in cui la donna da lui amata, giustiziata per aver ucciso un quadro di Partito che l'ha violentata, gli appare in sogno per comunicargli la realizzazione delle utopie comuniste:

²¹ *Rou zhi tu* 肉之土, 2009. Trad. it. di K. Bagnoli (Milano: Feltrinelli, 2009).

“Festeggiano? Che cosa? E perché festeggiano?” “Perché il comunismo si è realizzato” gli rispose Peipei sorridendo. “Ma perché io non vedo niente?” “Non hai bisogno di guardare, chiudi gli occhi, te lo racconto io, tu ascolta. In questa società, non esiste la pena di morte...
 Non esiste la pena di morte
 Non esiste il carcere
 Non esiste la paura
 Non esiste corruzione né degenerazione
 Ovunque fiori di astragalo che non avvizziscono mai
 Il Fiume Azzurro non straripa più, persino l’acqua è dolce
 Diari e lettere non sono più controllati [...]
 Non esistono colpe innate né umiliazioni eterne
 Non esistono funzionari brutali e ottusi né un popolo trepidante di paura [...]”
 “Ma allora, non ci saranno più affanni?” “Sì, non ci sarà più nessun affanno.”²²

Come molte altre, la lingua cinese concepisce il tempo in termini principalmente spaziali, adottando per definire futuro e passato i deittici *qu* “andare” e *lai* “venire”, e gli affissi localizzatori *qian* 前 e *hou* 后, rispettivamente “davanti; prima” e “dietro; dopo”. Come scrivono Lakoff e Johnson “in alcune culture il futuro è davanti a noi, mentre in altre è dietro di noi”.²³ La lingua cinese (come del resto l’inglese) utilizza entrambe le metafore: Alverson²⁴ coglie una contraddizione concettuale nel fatto che i due termini, opposti, siano entrambi usati per indicare situazioni/azioni future. In realtà si tratta di una contraddizione apparente, notata solo dai linguisti (come dimostrano gli studi di Ning Yu²⁵ e Perry Link²⁶): entrambe le metafore presentano il tempo come una linea orizzontale, ciò

²² Ge Fei, *Shanhe rumeng* 山河入梦 (Monti e fiumi addormentati) (Beijing: Zuoia chubanshe 作家出版社, 2007), 346.

²³ George Lakoff, Mark Johnson, *Metafora e vita quotidiana* (Milano: Bompiani, 1998), 33.

²⁴ Hoyt Alverson, *Semantics and Experience: Universal Metaphors of Time in English, Mandarin, Hindi, and Sesotho* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1994).

²⁵ Ning Yu, *The Contemporary Theory of Metaphors: A Perspective from Chinese* (Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1998).

²⁶ Perry Link, *An Anatomy of Chinese: Rhythm, Metaphor, Politics* (Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2013).

che cambia è il punto di vista del parlante, perciò nell'espressione "*houdai de qiantu*" 后代的前途 (le prospettive della nuova generazione), i due prefissi opposti convivono nel medesimo sintagma, indicando "ciò che sta davanti a coloro che sono venuti dopo". Eppure, linguistica permettendo, è evidente che nella concezione metaforica del cinese, passato e futuro tendono a sovrapporsi, senza inficiare la consistenza della metafora ma infrangendone la coerenza.

Nella narrativa distopica, ciò che permette allo scrittore cinese di aggirare la censura (esterna o autoimposta) è la dislocazione di eventi e personaggi entro cronotopi politicamente corretti, in cui la critica sociale o la riflessione filosofica assumano contorni indefiniti e quindi "sicuri".

Michel Foucault aveva elaborato una teoria di dislocazione spaziale parallela a quella temporale dell'utopia, nel concetto di "eterotopia", ossia quegli spazi che si trovano "in relazione con tutti gli altri luoghi, ma con una modalità che consente loro di sospendere, neutralizzare e invertire l'insieme dei rapporti che sono da essi stessi delineati, riflessi e rispecchiati".²⁷ Molte storie della letteratura cinese contemporanea, data l'impossibilità di collocarle nel futuro (ritenuto illeggibile o politicamente non raffigurabile, dopo la fine dell'utopia maoista) sono dislocate nell'eterotopia rurale: da Gaomi (villaggio dello Shandong in cui sono ambientati molti romanzi di Mo Yan) a Fengyangshu di Su Tong 苏童 (n. 1960), fino alla trilogia di Ge Fei, il quale "calls into question the perversity of modernity through a utopian village called Huajiashe 花家舍, which, however, successively gave rise to a revolution gone wrong, a totalitarian state and consumerist tyranny".²⁸ Un recente esempio di eterotopia è il romanzo di Yu Hua 余华 (n. 1960) *Il settimo giorno*,²⁹ il cui protagonista racconta i primi sette giorni dalla sua morte, evocando un limbo laico di defunti, come sé stesso usciti dal mondo ma incapaci di lasciarlo: vagano "nel punto di congiunzione tra i due mondi"³⁰ in attesa di sepoltura o cremazione,

²⁷ Michel Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie* (Milano: Mimesis Edizioni, 2001), 23.

²⁸ Yinde Zhang, "The Utopia of the Human: About Ge Fei's Jiangnan Trilogy", *Asia*, 70 (3), 2016, 798.

²⁹ *Di qi tian* 第七天, 2013. Trad. it. di S. Pozzi (Milano: Feltrinelli, 2017).

³⁰ Yu Hua, *Il settimo giorno*, 149.

denunciando i crimini o le ingiustizie sociali che hanno causato la loro morte. Anche qui il futuro è ingabbiato e negato in uno spazio che ferma il tempo, rendendo inimmaginabile o deprecabile ogni proiezione in avanti.

Acuto analista del socialismo cinese, Dirlik, rifletteva nel 2015: “At this particular juncture in human history, it seems that socialism, while it continues to draw its poetry from the future, as Marx put it, *must also turn to the past for clues to help make that future possible*”.³¹ Le recenti politiche governative di revival del confucianesimo e “rinascimento” della cultura tradizionale, nuove bussole per una società in cerca di equilibrio nella sua forsennata corsa verso il futuro, sembrano confermare in parte le parole di Dirlik e le teorie di Zygmunt Bauman su un altro fenomeno di dislocazione, la *retrotopia*: che colloca nell’antico passato le speranze di consolazione sociale e riscatto identitario.

In una discontinuità storica che fa meditare, l’attuale letteratura di evasione in rete e la fantascienza, assurta agli allori di vero *soft power*, soddisfano la richiesta di “sogno cinese”, istanza sia ideologica, promossa dall’alto, sia popolare, invocata dal basso. Tuttavia è un sogno, per così dire, pragmatico, contiguo: l’utopia postsocialista si realizza in un futuro vicinissimo. La rappresentazione del presente-futuro letterario si dispiega quindi in storie che hanno per protagonista una Cina dominante ma pacifica – come nei racconti di Han Song 韩松 (n. 1965), che la immagina primeggiare sull’eterno altro occidentale – e più socialmente attenta ai bisogni dell’uomo comune, come i badanti/infermieri cibernetici di Xia Jia 夏笳 (n. 1984).³² La contro-narrativa fantascientifica di Han Song, quindi, pur irridendo ai sogni di grandezza del regime, ne conferma in certa misura la plausibilità, mentre la fiducia in una ricerca scientifica applicata al quotidiano sembra voler placare il malcontento sociale diffuso in una Cina dal welfare incerto. In questa elaborazione del futuro il recupero del passato e la rivalutazione storica sono elementi chiave anche dell’attuale fantascienza cinese: in “The Circle”³³ Liu Cixin fantastica intorno

³¹ “Post-Socialism Revisited”, 291. Il corsivo è mio.

³² “Tongtong de xiatian” 童童的夏天 (L’estate di Tongtong), *Xingyun. Nebula, Fantascienza contemporanea cinese* (Roma: Mincione Edizioni, 2017), 39-58.

³³ Raccolto in *Invisible planets* trad. di Ken Liu (London: Head of Zeus, 2016) 299-320, il racconto è un libero adattamento di un capitolo del romanzo *Il problema dei tre corpi*.

al funzionario di uno stato rivale che elabora un sofisticato stratagemma per uccidere il futuro primo imperatore Qinshi Huangdi, creando una sorta di computer “umano” il cui hardware è composto dai milioni di soldati dell’esercito reale. Ne “La grande muraglia” (Changcheng 长城, 2011) di Han Song, invece, le vestigia di un’antica muraglia, rinvenute sotto la sede del Pentagono all’indomani dell’attentato del 2001, insinuano la prova di un’antichissima presenza cinese nel continente americano. Un’originaria superiorità della civiltà cinese riscattata e risuscitata nella moderna competizione tecnologica? Il futuro, sembrano suggerire questi scrittori, è dietro di noi. O forse, la visione (o la sua assenza) che più si addice ai convulsi “tempi cinesi” è quella descritta ne *I maestri di Tuina* di Bi Feiyu 毕飞宇 (n. 1964):

Il tempo a volte è duro a volte è morbido, a volte è all’esterno dei corpi altre all’interno; [...] il tempo può avere forma e può anche non averla. [...] Gli uomini mentono. Gli uomini si inventano cose per autocompiacersi. Gli uomini inscatolano il tempo illudendosi di tenerlo sotto controllo, pensando di riuscire a vederlo. E gli fanno anche fare *tic tac*. Davanti al tempo, tutti gli uomini sono ciechi.³⁴

³⁴ *Tuina* 推拿, 2011. Trad. it. di M. Gottardo e M. Morzenti (Palermo: Sellerio, 2012), 175-186.

Futuro e utopie nel buddhismo cinese moderno

1. “Il sogno cinese è anche il sogno del buddhismo”

Già nel novembre del 2013, in occasione della sesta Assemblea dell'Associazione buddhista dello Hunan, Shenghui 聖輝 (1951-), l'influente abate del monastero Nanputuo 南普陀寺, teneva un discorso dal titolo “Il sogno cinese è anche il sogno del buddhismo” (*Zhongguo meng ye shi fojiao de meng* 中國夢也是佛教的夢), auspicando un impegno concreto degli ambienti buddhisti per la realizzazione dell'agognato sogno nazionale.¹ Non erano trascorsi che pochi mesi dalla proclamazione della linea politica del sogno da parte di Xi Jinping 習近平. Analogamente, nel giorno stesso della propria elezione (aprile 2015) il Presidente dell'Associazione buddhista della Cina Xuecheng 學誠 (1966-) ribadiva la profonda consonanza tra i valori buddhisti e i principi del “sogno cinese” e invitava tutti i buddhisti a contribuire alla sua realizzazione, legandola al grande risorgimento della Cina e allo sviluppo del soft power culturale del paese.²

Anche il buddhismo, quindi, almeno nelle sue espressioni ufficiali, raffigura oggi il futuro nei termini politici e propagandistici del “sogno cinese”, di cui Marco Fumian ci fornisce un'approfondita analisi in queste stesse pagine. Come dimostrano i casi di Shenghui e Xuecheng, gli esponenti più in vista dell'Associazione buddhista cinese non hanno tardato a fare proprio lo slogan del sogno, nell'ennesimo dichiarato tentativo di porsi sulla scia delle politiche governative per trarne il massimo possibile beneficio ribadendo la consonanza di intenti e vedute

¹ Shenghui 聖輝, “Zhongguo meng ye shi fojiao de meng” 中國夢也是佛教的夢 (Il sogno cinese è anche il sogno del buddhismo), *Xianggang wenhuibao* 香港文匯報, 12, 2013. <http://bodhi-takungpao.com.hk/sspt/zhiyanzhiyu/2013-05/1635555.html>

² “Xuecheng fashi dangxuan Zhongguo fojiao xiehui huizhang” 學誠法師當選中國佛教協會會長 (Il Maestro Xuecheng è stato eletto Presidente della Associazione buddhista della Cina), *Zhongguo xinwen wang* 中國新聞網, 21/4/ 2015. <http://www.chinanews.com/cul/2015/04-21/7223216.shtml>

con le autorità dello stato.³ È nella stessa ottica che va letta, a mio avviso, l'entusiastica adesione di una parte del mondo buddhista all'idea della 'nuova via della seta' nell'ambito della politica One Belt One Road, di cui mi sono già occupata altrove.⁴

A ben vedere, tuttavia, l'appropriazione del concetto del sogno da parte del mondo buddhista non è poi così priva di fondamento. Essa si ricollega invece a una visione del buddhismo sviluppatasi durante la prima metà del secolo e imperniata sulla necessità di un coinvolgimento del clero nelle questioni mondane.

La nostra immagine di apertura, in cui sono raffigurati dei monaci che si incamminano verso un futuro radioso, è la copertina dell'episodio "Sogno cinese" nel fumetto "Le parole del cuore del Maestro Xuecheng", un'iniziativa editoriale di soft power culturale promossa dal monastero Longquan 龍泉寺 di Pechino.⁵ Il testo del dialogo riporta lo scambio di battute tra cinque monaci confratelli:

Xian Primo: "Con il nuovo anno voglio approfondire ulteriormente lo studio del canone buddhista";

Xian Terzo: "Io continuerò a promuovere opere di beneficenza";

Xian Quarto: "Io voglio amare ogni singolo essere umano del mondo";

Xian Quinto: "... e anche ogni piccolo animale, formiche incluse".

Xian Primo: "E tu, Xian Secondo, quali sono i tuoi propositi per il nuovo anno?"

Xian Secondo: "Lanciare sul mercato il gelato di Xian Secondo".

Uno dopo l'altro i confratelli cadono a terra increduli.

Xian Secondo: "Com'è che vi sorprendete tanto? Desidero solo essere più vicino alla gente sulla terra!"

³ Sul buddhismo di tradizione cinese, il suo spirito collaborativo con le autorità statali e il suo potenziale utilizzo come strumento di *soft power* culturale, si veda in particolare Zhe Ji, "Chinese Buddhism as a Social Force. Reality and Potential of Thirty Years of Revival", *Chinese Sociological Review*, 45, 2, 2012, 8-26, e André Laliberté, "Buddhist Revival under State Watch", *Journal of Current Affairs*, 40, 2, 2011, 107-134.

⁴ Ester Bianchi, "Itinerari buddhisti lungo la Via della Seta dal I secolo ai giorni nostri", in Louis Godart e Maurizio Scarpari (a cura di), *Dall'antica alla nuova Via della Seta* (Loreto: s.e., 2016), 115-127.

⁵ "Xuecheng 學誠, "Zhongguo meng" 中國夢 (Il sogno cinese), in *Xuecheng fashi xinyu* 學誠法師心語 [Le parole del cuore del Maestro Xuecheng] (Beijing: Longquansi, 2015). Video disponibile alla pagina web: <http://fo.sina.com.cn/video/2015-11-02/doc-ifxkhqea2958218.shtml>

Il messaggio è chiaro: per contribuire alla realizzazione del “sogno cinese” i religiosi devono avvicinarsi alla società esterna. Occorre precisare, tuttavia, che – come suggerisce assai chiaramente la nostra immagine – l’obiettivo da raggiungere non è esclusivamente il concreto impegno sociale di monache e monaci. Se questo vale per il presente, il futuro si delinea come qualcosa di più ambizioso, in cui per i buddhisti cinesi il ‘sogno’ sembra fondersi con l’ideale della “terra pura tra gli uomini” (*renjian jingtu* 人間淨土).

2. Un buddhismo per il mondo per la costruzione di un futuro migliore

La consonanza di intenti e ideali fra il sogno nazionale e il “buddhismo per il mondo” (*renjian fojiao* 人間佛教)⁶ è stata presto riconosciuta da buddhisti e studiosi del buddhismo in Cina.⁷ Tra i convinti sostenitori di questa idea spicca il nome di Xingyun 星雲 (1927-), abate del noto Foguanshan 佛光山 di Taiwan. In occasione della sua visita a Pechino nel febbraio del 2014, l’influente monaco taiwanese ha rimarcato quanto questo buddhismo impegnato “che ha lasciato i monasteri per entrare nella società e nelle famiglie” possa essere un utile sostegno alla realizzazione del “sogno cinese”.⁸ Le sue parole sono state riprese dai media e riproposte in siti web e blog buddhisti, e sono divenute presto una visione condivisa nella Cina buddhista.

Il ruolo concesso a Xingyun in questa vicenda non è casuale. Impegnato nel riavvicinamento con la Cina continentale, egli è uno dei legittimi eredi di questa forma di modernismo buddhista che, nata in epoca repubblicana, fu in seguito bandita dalla Cina maoista ma poté continuare

⁶ *Renjian fojiao* è stato reso variamente in lingua inglese come “Humanistic Buddhism”, “Engaged Buddhism”, “This-Worldly Buddhism”, or “Buddhism in/for this World”.

⁷ Per un’analisi, non priva di una coloritura ideologica, della vicinanza tra il “sogno cinese” di Xi Jinping e il buddhismo cinese, si vedano gli studi di Fang Litian 方立天, “Zhongguo fojiao yu Zhongguo meng” 中國佛教與中國夢 (Il buddhismo cinese e il sogno cinese), *Zhongguo zongjiao* 中國宗教, 12, 2013, 30-33, e di Li Hujiang 李湖江, “Fojiao meng yu Zhongguo meng” 佛教夢與中國夢 (Il sogno buddhista e il sogno cinese), *Fayin* 法音, 7, 2014, 41-43.

⁸ Xingyun 星雲, “Zhongguo meng yu renjian fojiao” 中國夢與人間佛教 (Il sogno cinese e il buddhismo tra gli uomini), *Zhongguo zongjiao* 中國宗教, 4, 2014, 56-57.

a svilupparsi a Taiwan. Oggi il “buddhismo per il mondo” è tornato alla ribalta anche a Pechino, sostenuto e privilegiato dalle autorità politiche e religiose del paese.

Negli anni Venti e Trenta del Ventesimo secolo Taixu 太虛 (1890-1947) e i suoi seguaci si fecero promotori di riforme del buddhismo più o meno radicali. Secondo la loro visione, i religiosi avrebbero dovuto ridurre i margini del proprio ritiro dal mondo per mettersi al servizio delle esigenze e dei bisogni della società esterna:⁹

*Renjian Buddhism is ... the Buddhism that, based on Buddhist principles, tries to reform society, so as to bring progress to humankind and advance the world.*¹⁰

Un buddhismo impegnato, quindi, a cui Taixu si riferiva come “buddhismo per il mondo” o “buddhismo per la vita umana” (*rensheng fojiao* 人生佛教) e che avrebbe dovuto condurre alla costruzione di una “terra pura tra gli uomini”. Quest’ultimo concetto, che sarà ulteriormente sviluppato nella Taiwan della seconda metà del ventesimo secolo, era già teorizzata da Taixu come il risultato di una profonda riforma della società da realizzarsi attraverso l’applicazione dei principi morali buddhisti.

Il concetto della “terra pura tra gli uomini” sarà ripreso, subito dopo l’epoca maoista, anche nella Cina continentale, dove questa rappresentazione buddhista di un futuro prossimo tanto glorioso quanto concreto finirà con il legarsi a istanze politiche e obiettivi governativi. Nelle parole di Zhao Puchu 趙樸初 (1907-2000), all’epoca Presidente dell’Associazione buddhista di Cina:¹¹

Il Buddha è nato in questo mondo e ha predicato il *dharma* per la salvezza degli esseri su questo mondo. Il *dharma* buddhista ha avuto origine su

⁹ Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu’s Reforms* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2001).

¹⁰ Taixu (1933), translated by Zhe Ji, “Zhao Puchu and His Renjian Buddhism”, *The Eastern Buddhist*, 44, 2, 2013, 35-58: 36.

¹¹ Zhao Puchu 趙樸初, “Zhongguo fojiao xiehui sanshinian” 中國佛教協會三十年 (Trent’anni di Associazione buddhista di Cina), 5/12/1983. <http://www.chinabuddhism.com.cn/js/hb/2012-03-15/447.html> Per l’utilizzo del concetto di *renjian fojiao* e *renjian jingtu* nel buddhismo cinese dopo l’epoca maoista, vedi Ji, “Zhao Puchu”.

questo mondo ed è pertanto a esso che deve recare beneficio. Noi promuoviamo il “buddhismo per il mondo” ... e ci assumiamo consapevolmente il compito di realizzare una “terra pura tra gli uomini”, contribuendo con la nostra luce e il nostro calore alla modernizzazione socialista, sublime impresa per adornare la terra nazionale e beneficiare gli esseri senzienti.

3. La retorica del revival: guardare al passato per affrontare il futuro

Un discorso sulla visione del futuro da parte del buddhismo cinese moderno non può prescindere da un accenno al tema del “revival” o “rinascimento” (*fixing* 復興), perché esso, attraverso la retorica del ritorno a modelli del passato, apre interessanti prospettive sul futuro. Per farlo, torneremo a interrogarci, per quanto concerne il buddhismo, sul rapporto fra modernità e passato già indagato in questo numero di *Sinofere* da Amina Crisma.

I cosiddetti “due revival del buddhismo” dell’epoca moderna¹² hanno comportato non solo la rivitalizzazione di un passato splendore, ma anche forme di rinnovamento e adattamento alle nuove circostanze storiche e sociali. Nel caso del restauro di templi e monasteri e del recupero del patrimonio materiale andato perduto durante le devastazioni della rivolta dei Taiping (1849-64) e della Rivoluzione culturale (1966-76) è possibile parlare di un vero e proprio ritorno al passato, ma questo sembra meno appropriato quando ci si vuole riferire in generale ai movimenti di rinascimento e riforma della prima metà del Ventesimo secolo e a quelli in atto nell’epoca contemporanea, considerata la portata dell’innovazione al loro interno.¹³

Si noti inoltre che l’idea stessa di revival implica un precedente stato di sostanziale declino morale e spirituale della religione, un fatto che è stato messo in discussione dagli studi più recenti, almeno per quanto concerne la prima metà del Ventesimo secolo. Si è oggi propensi a credere che l’idea

¹² Ji Zhe 汲喆, Daniela Campo, Wang Qiyuan 王啟元 (a cura di), *Ershi shiji Zhongguo Fojiao de liangci fixing* 二十世紀中國佛教的兩次復興 (I due revival del buddhismo nel ventesimo secolo) (Shanghai: Fudandaxue chubanshe, 2016).

¹³ Raoul Birnbaum, “Buddhist China at the Century’s Turn”, *China Quarterly*, 174, 2003, 451-467.

del presunto declino sia emersa dagli stessi membri del clero buddhista, che in questo modo potevano giustificare l'introduzione di riforme concepite per adattarsi alla modernità.¹⁴ In altri termini, come è spesso accaduto nella storia del buddhismo dell'Asia orientale, la nozione di declino è servita ancora una volta da incentivo a un processo di ammodernamento e riforma.

Per il buddhismo, declino e corruzione non sono altro che fasi inevitabili all'interno di una sequenza infinita di cicli di creazione e distruzione cosmica. Nell'epoca della "fine del *dharma*" (*mofa* 末法) in cui si trova il mondo è necessario dedicarsi con maggiore assiduità alla coltivazione spirituale, con una preferenza nel buddhismo cinese per la pratica della terra pura, che garantisce una sicura via di uscita e la rinascita nel paradiso di Amitābha.¹⁵

Ma se il futuro remoto si prefigura nei termini di un'ineluttabile catastrofe, è ammessa la possibilità di interrompere momentaneamente il processo di degenerazione, ripristinando lo splendore passato allo stesso modo che avveniva con le restaurazioni dinastiche (*zhongxing* 中興).¹⁶ Per quanto *zhongxing* implichi unicamente un ritorno a quanto è andato perduto, è proprio questa visione che apre la possibilità all'idea del revival (*fixing*) così come alla creazione di utopie in terra.

4. "Once upon a future time"

Come recita il titolo del celebre volume di Jan Nattier, il primo studio esaustivo sulle profezie del declino del mondo e del *dharma*, la visione buddhista del futuro prevede un processo di inesorabile decadenza, destinata a culminare nella fine dei tempi, ma che è anche preludio di

¹⁴ Si vedano in particolare T. H. Barrett, "Rewriting the History of Modern and Contemporary Chinese-language Buddhism: Revivals and Renaissances Reconsidered" (paper presentato alla conferenza "The Vinaya Revival in 20th Century China and Taiwan", Fu Jen Catholic University, Taipei, 21-22 Dicembre 2017) e Gregory Adam Scott, "Buddhist Building and the Buddhist Revival in the Work of Holmes Welch", *Studies in Chinese Religions*, 3, 3, 2017, 204-219. Sul tema retorico del declino, vedi Erik Schicketanz, "Narratives of Buddhist Decline and the Concept of the Sect (*zong*) in Modern Chinese Buddhist Thought", *Studies in Chinese Religions*, 3, 3, 2017, 281-300.

¹⁵ Charles Brewer Jones, "Foundations of Ethics and Practice in Chinese Pure Land", *Journal of Buddhist Ethics*, 10, 2003, 2-20.

¹⁶ Scott, "Buddhist building", 212.

rinascita.¹⁷ Il tema è strettamente legato alla figura di Maitreya, il Buddha che risiede sulla terra pura di Tuṣita e che scenderà sul mondo durante la futura era cosmica. Il suo culto è tornato in auge in epoca moderna.

Va precisato che, nelle fonti canoniche, il declino del *dharma* comporta un lento e inesorabile tramonto della civiltà umana sino alla scomparsa della presente era, mentre l'avvento di Maitreya si ha non all'inizio bensì nel momento di maggior prosperità dell'era successiva. Tuttavia, le due visioni, scandite in origine da cronologie distinte, finirono col convergere nella Cina medievale, andando a riproporre la trama, già sviluppata in testi daoisti coevi,¹⁸ per cui la degenerazione dei tempi condurrebbe alla fine del mondo e al conseguente e immediato avvento di un salvatore instauratore di un ordine nuovo.

È su questa base che si svilupparono in Cina profezie sul prossimo avvento di Maitreya, che andarono a innestarsi, con varie tonalità millenaristiche ed escatologiche, su analoghe teorie cinesi per la fondazione di un'utopia in terra.¹⁹

Con queste premesse, non sorprenderà troppo scoprire che Taixu, il principale ideatore delle riforme moderniste, era anche un convinto devoto di Maitreya. Riprendendo una tradizione che era stata particolarmente in voga durante l'epoca medievale per essere poi oscurata dal culto di Amitābha, Taixu stabilì all'interno della propria comunità un rituale volto ad agevolare una rinascita sulla terra pura di Maitreya, in attesa di ridiscendere con lui sulla terra nell'era futura.

Questa "concessione alla tradizione" da parte di Taixu va piuttosto intesa secondo Justin Ritzinger come una "reinvenzione" del culto del

¹⁷ Jan Nattier, *Once upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991).

¹⁸ Erik Zürcher, "Prince Moonlight". Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism", *T'oung Pao*, 68, 1-3, 1982, 1-75.

¹⁹ Sulle tradizioni messianiche legate alla figura di Maitreya, vedi Max Deeg, "Das Ende des Dharma und die Ankunft des Maitreya. Endzeit- und Neue-Zeit-Vorstellungen im Buddhismus mit einem Exkurs zur Kāśyapa-Legende", *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 7, 1999, 7, 145-169. Vedi anche Ester Bianchi, "La fine dei tempi nel Buddhismo cinese medievale: declino del *dharma*, avvento di Maitreya e salvezza degli eletti in Faxian e in altre fonti coeve", in Stefano Beggiora (a cura di), *Pralaya. La fine dei Tempi nelle tradizioni d'Oriente e d'Occidente* (Aprilia: Novalogos Edizioni, 2014), 137-150.

Buddha futuro in chiave moderna.²⁰ Taixu, che aveva militato in ambienti anarchici e socialisti, allo stesso modo di altri suoi contemporanei trovò nella tradizione legata al culto di Maitreya una consonanza con i valori morali socialisti appresi durante la giovinezza e che continuò a coltivare anche dopo avere preso le distanze dall'ideologia anarchica più radicale. L'adozione del culto di Maitreya va quindi intesa come il riflesso di una scelta politica da parte di certi ambienti buddhisti a favore di un'etica attivista e rivoluzionaria. D'altro lato, il culto di Amitābha era privilegiato da monaci intenzionati a evitare forme di coinvolgimento politico e che ponevano l'accento sulla contemplazione, sui riti e sulla coltivazione, evitando per quanto possibile gli affari mondani.²¹ In entrambi i casi si presuppone la possibilità di una rinascita futura su una terra pura collocata in una dimensione altra, ma i primi, più vicini alle ideologie secolari, seppero sviluppare l'idea del revival sino a teorizzare la creazione di una terra pura su questo mondo.

I diversi scorci aperti in questo saggio (sul sogno cinese, sulla “terra pura tra gli uomini”, sui due presunti revival e sul culto di Maitreya) ci consegnano un quadro piuttosto complesso e disomogeneo della visione del futuro nel buddhismo moderno e contemporaneo. Ad accomunarli è il motivo della convergenza tra una visione tradizionale del futuro e concezioni e ideologie moderne.

La componente potenzialmente sovversiva del culto di Maitreya fu presto oscurata nel buddhismo istituzionale (mentre la si ritrova all'interno delle più popolari “società di redenzione” come la *Yiguan dao* 一貫道), senza che questo abbia comportato l'oblio anche della visione utopica di un futuro migliore che essa sottendeva. La sua manifestazione più evidente, l'idea della costruzione di una terra pura sulla terra, per

²⁰ Justin Ritzinger, *Anarchy in the Pure Land: Reinventing the Cult of Maitreya in Modern Chinese Buddhism* (New York: Oxford University Press, 2017).

²¹ La linea di demarcazione fra i due gruppi non va enfatizzata eccessivamente, perché per la maggior parte i sedicenti modernisti erano inclini anche a pratiche tradizionali e monaci ritenuti più conservatori attuarono spesso riforme significative. Zhe Ji, “Buddhist Institutional Innovations”, in Goossaert, Vincent, Kiely, Jan e Lagerwey, John (a cura di), *Modern Chinese Religion II: 1850-2015* (Leiden: Brill, 2015), 729-766.

quanto innovativa affonda a sua volta le proprie radici in una tradizione ben consolidata del buddhismo cinese. Sopravvissuta e riproposta nella Cina di oggi, essa fornisce il presupposto dottrinale squisitamente buddhista per l'appropriazione di visioni del futuro secolari, siano esse la perfetta società socialista o il "sogno cinese".

Storie di un futuro (quasi) impossibile. Cinema e fantascienza nella Repubblica Popolare Cinese

2001 *Odissea nello spazio* (Stanley Kubrick, 1968), *L'esercito delle 12 scimmie* (Terry Gilliam, 1985), *Matrix* (Lana e Lilly Wachowski, 1999), *A.I.* (Steven Spielberg, 2001), sono alcuni titoli che vengono in mente pensando alle diverse interpretazioni del futuro nel cinema o meglio, a come il cinema ha raccontato il futuro. Proseguendo il brainstorming, la lista si farebbe lunga in breve tempo ma con poche probabilità di includere titoli cinesi. Certo, c'è *2046* di Wong Kar-Wai (2004) che intreccia passato e futuro con le vicende amorose dello scrittore di fantascienza protagonista del film. Forse qualche appassionato di film d'azione ricorda *Future X-Cops* di Wong Jing (2010) in cui Andy Lau insegue un gruppo di assassini indietro nel tempo o il curioso *The Midnight After* (2014) di Fruit Chan, in cui un autobus in servizio locale a Hong Kong porta i propri passeggeri in un'altra, orrorifica, dimensione. Ma tutti questi titoli e autori fanno parte della storia peculiare del cinema di Hong Kong, una città a cui la rappresentazione del futuro è indissolubilmente legata. Come spesso riferito da critici e studiosi, le prospettive verticali di Hong Kong, la densità e varietà di persone, edifici, mezzi in movimento, ha ispirato tra gli altri gli scenari cyborg di *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982), *Ghost in the Shell* (Mamoru Oshii, 1995) e dei rispettivi sequel.¹ Più in generale, la maggior parte dei titoli di area cinese che vengono in mente pensando al futuro sono, in realtà, film ambientati in scenari fantastici più che futuristici, con protagonisti spesso impegnati in combattimenti marziali di vario genere, che tuttavia non offrono vere e proprie rappresentazioni del futuro. Come segnalano i teorici del cinema, il fantasy – con arti marziali o meno – costituisce un diverso genere cinematografico rispetto alla fantascienza, il genere che più direttamente interpreta temi e scenari futuri rimanendo ancorato a elementi reali. Mentre il fantasy, infatti, si può collocare in una sorta di dimensione trascendentale, totalmente separata dalla realtà umana e da uno specifico riferimento temporale, la fantascienza mantiene un nesso

¹ Tra le varie analisi del legame tra Hong Kong e la fantascienza, si può far riferimento a Wong Kin Yuen, "On the Edge of Spaces: *Blade Runner*, *Ghost in the Shell*, and Hong Kong's Cityscape", *Science Fiction Studies*, vol. 27 part I, 2000. <https://www.depauw.edu/sfs/backissues/80/wong80art.htm>

diretto con temi e dinamiche del presente. Spesso l'intreccio prende spunto da teorie e esperimenti scientifici in corso, proiettandosi in un futuro più o meno distante, tuttavia plausibile o almeno ipotizzabile.²

La tradizione della fantascienza nel cinema si lega alla nascita stessa del mezzo cinematografico, lo strumento “magico-futuristico” che alla fine del XIX secolo si evolve dalla fotografia permettendo di registrare le immagini della realtà in movimento. Una conquista scientifica trasformata presto in industria globale, con implicazioni in tutti i settori e che ancora oggi continua a svilupparsi per accogliere rappresentazioni tridimensionali o prodotti legati alla realtà virtuale. Non a caso i primi esperimenti con il cinematografo includono scenari futuristici (ma già futuribili) come *Le voyage dans la lune* (Il viaggio nella Luna, 1902) e *À la conquête du Pole* (Alla conquista del Polo!, 1912), entrambi di Georges Méliès, realizzati pochi anni dopo la nascita del cinema e diventati eventi fondamentali nella storia dell'umanità solo qualche decennio più tardi. Quanti altri eventi raccontati dal cinema di fantascienza sono poi diventati cronaca? E quanti oggetti rappresentati nei film sono diventati parte della nostra vita di tutti i giorni? Dai più ovvi strumenti di comunicazione, come i primi cellulari che ricordavano i “comunicatori” a forma di conchiglia usati in *Star Trek*, alla gestione e verbalizzazione di informazioni digitali come già il computer Hal 9000 di *2001 Odissea nello spazio* permetteva di fare. Spesso questa “preveggenza” del cinema di fantascienza – in prima istanza degli autori-visionari dei romanzi di fantascienza a cui molto spesso il cinema ha attinto -, è l'aspetto che viene segnalato come il più limitante all'interno della storia del cinema cinese. Il fatto che la produzione della Repubblica Popolare Cinese sia soggetta al controllo degli organi di censura e debba rispondere a una serie di regole e indicazioni governative che da sempre – seppur con diversa intensità ed efficacia a seconda dei periodi – forniscono delle linee-guida o proibiscono determinati temi, espone il genere di fantascienza a molti

² Una bibliografia critica e dettagliata sul cinema di fantascienza, la sua evoluzione storica e critica è disponibile in Ritch Calvin, “Science Fiction Film Theory and Criticism”, *Oxford Bibliographies*. <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199791286/obo-9780199791286-0088.xml>

Qui si fa riferimento in particolare alla distinzione tra fantascienza e fantasy proposta da Vivian Sobchack, *Screening Space: The American Science Fiction Film* (New York: Ungar Publ. Co., 1987).

vincoli. In particolare, temi come il viaggio attraverso il tempo, l'arrivo di alieni, mostri o altre entità provenienti da universi altri e indefiniti, la possibilità che queste forze esterne attivino conflitti e mobilitazioni interne, possono facilmente essere lette come allegorie di agenti sovversivi che mettono a rischio la stabilità del sistema cinese e, come tali, finiscono nelle maglie della censura o dell'auto-censura.

Anche per questi motivi, la ricerca di titoli di fantascienza all'interno del cinema cinese, ad eccezione di produzioni hongkonghesi o più recenti co-produzioni pan-asiatiche, conduce di frequente verso la categoria del meno rischioso genere fantasy, con mondi popolati da personaggi e eroi con poteri magici o abilità sovrumane, capaci di ricreare in scenari incantati dinamiche e narrazioni simili a quelle terrestri pur rimanendo nettamente disgiunti da fatti e scenari attuali. Tutti i maggiori successi recenti di produzione cinese - anche con registi e contributi tecnico-produttivi da Hong Kong, altre aree asiatiche o da Hollywood - rientra in questa categoria inclusi *The Great Wall* (长城 *Changcheng*, Zhang Yimou, 2016); *The Mermaid* (美人魚 *Meiren yu*, Stephen Chow, 2016), *The Monkey King* (大闹天宫 *Da nao tiangong*, Pou-soi Cheang, 2014), *Journey to the West* (西遊 *Xi you*, Stephen Chow, Derek Kwok, 2013) e molti altri, spesso adattati da testi del patrimonio letterario tradizionale cinese. Se il fantasy o action-fantasy gode oggi di notevole fortuna nel cinema cinese, non si può dire altrettanto per la fantascienza intesa come rappresentazione del futuro.

La Cina e il cinema di fantascienza

Da un'indagine personale tra produttori e professionisti del cinema, mettendo poi a confronto le informazioni ricevute con i dati disponibili in rete e con le liste dei film accessibili sui principali portali di streaming cinese, i titoli della Cina Popolare classificabili come "film di fantascienza" (科教片 *kejiao pian* o 科幻片 *kehuan pian*) non superano le poche decine. Per offrire dati certi sarebbe necessaria una ricerca più estesa, tuttavia si può segnalare che la maggior parte dei film di fantascienza è stata prodotta nell'ultimo decennio e i primi titoli classificati come tali in epoca

moderna – vale a dire escludendo i primi decenni di sviluppo del cinema in Cina - risalgono agli anni Ottanta.³ Fornire cifre precise sulla produzione contemporanea e sulla classificazione dei film cinesi oggi richiede una certa cautela, poiché la necessità di produrre grandi quantità di contenuti e di promuoverli presso il sempre crescente pubblico in sala e in streaming, rende gli stessi contenuti difficilmente quantificabili e le classificazioni non sempre attendibili. Pur tenendo conto soltanto dei film in sala, le date di produzione e di uscita sono spesso distanti nel tempo e le anteprime, a volte persino per film già confermati e con campagne di marketing ben avviate, sono posticipate o sospese per ragioni diverse e imprevedibili (cambiamenti di calendario, cambi improvvisi all'interno della struttura produttivo-distributiva, interventi politici, ecc.).⁴

I dati relativi alle uscite in lingua cinese del 2017 nella Repubblica Popolare comprendono 18 film classificati come “film di fantascienza”. Analizzando meglio la lista, quattro film sono di produzione hongkonghese e uno di Taiwan. I titoli di produzione della Repubblica Popolare includono due grandi produzioni destinate al pubblico di area cinese ma che coinvolgono partner globali. Il primo è un film di supereroi più che di fantascienza, *Dragon Force. So Long Ultraman* (钢铁飞龙之再见奥特曼 *Gangtie feilong zhi zaijian aoteman*, Tommy Wang), un'animazione uscita durante le celebrazioni per la Festa Nazionale del 1° ottobre e prodotta da LeVision Pictures, una delle più grandi case di produzione e distribuzione cinesi con uffici anche a Hong Kong e Los Angeles. Il film ha ottenuto buoni incassi nonostante le critiche negative e l'azione legale dei detentori giapponesi del copyright del marchio Ultraman.⁵ La seconda grande produzione è *Bleeding Steel* (机器之血 *Jiqi*

³ Sulla base della scarsa produzione del genere, la letteratura specifica sul cinema cinese di fantascienza è limitata nonostante vi siano molte discussioni e blog accessibili in rete.

⁴ Un caso recente di uscita annullata in modo inatteso visto il prestigio e l'attenzione del regista è quello di *Youth* (访华 *Fanghua*) di Feng Xiaogang. Anticipato sin da prima dell'estate e presentato in anteprima al festival del cinema di Toronto il 9 settembre 2017, il film - previsto in anteprima nazionale il 1° ottobre - è stato prima sospeso dall'uscita in sala e poi posticipato al 15 dicembre 2017. Come riportato da *The New York Times*, nessuno può confermare se la sospensione sia legata a motivi politici, di marketing o altro. Cfr. Chris Buckley, “Touching on History, a Chinese Film May Have Been Burned by It”, *The New York Times*, 25/09/2017 <https://www.nytimes.com/2017/09/25/world/asia/china-movie-youth.html?mcubz=3>

⁵ Cfr. Fergus Ryan, “Chinese Firm Accused of Making ‘Ultraman’ Film Without Copyright Permission”, *China Film Insider*, 21/07/2017. <http://chinafilmsinsider.com/chinese-firm-accused-of-making-ultraman-film-without-copyright-permission/>

zhi xue, Leo Zhang), uscito a fine anno, interpretato dalla star Jackie Chan e con un'uscita prevista anche in Australia, dove è stato in gran parte girato. Il magazine *Variety* lo definisce un "Chinese chopsocky action" con uno "sci-fi makeover", ovvero una combinazione di action e arti marziali in cui di fantascientifico vi è solo l'ambientazione. Jackie Chan interpreta un agente speciale che cerca di proteggere la propria figlia da eserciti di mutanti derivati da esperimenti biotecnologici.

Gli altri titoli della Repubblica Popolare includono *Suzhou Youth Drift in Hengdian* (苏州少年横漂记 *Suzhou shaonian hengpiao ji*, Chen Jian), una produzione statale del China Film Corporation Group uscita nel luglio 2017 e destinata a un pubblico giovane, la commedia *My Alien Girlfriend* (我的外星女友 *Wo de waixing nüyou*, Ding Yajun) e *Kung Fu Traveler I e Kung Fu Traveler II* (功夫机器侠 *Gongfu jiqi xia*, Zhang Xianfeng), in cui i protagonisti sono guerrieri di arti marziali con la capacità di viaggiare in varie epoche storiche. Infine, quattro titoli risultano ancora "di prossima uscita", anche se con scarse possibilità ormai di uscire entro la fine del 2017 poiché il calendario delle anteprime dovrebbe già essere chiuso. Tra i titoli in uscita si trova anche il molto atteso *Il problema dei tre corpi* (三体 *San ti*), adattamento dell'omonimo romanzo di Liu Cixin del 2006. Il testo è stato un grande successo letterario in Cina e il primo romanzo di fantascienza cinese tradotto in inglese, oltre che in molte altre lingue.⁶ Come riportano i blog cinesi, l'adattamento cinematografico del romanzo è in lavorazione dal 2015 e le riprese risultano concluse già nel 2016, ma l'uscita del film continua ad essere posticipata di anno in anno. Se il film mantiene i temi del romanzo, si tratta di un classico intreccio di fantascienza che prende spunto da problemi e esperimenti scientifici legati alla fisica quantistica. La narrazione si svolge su due archi temporali, il presente e il cruento decennio della Rivoluzione Culturale cinese (1966-1976). Proprio durante questa violenta fase storica, una giovane astrofisica viene reclutata per un progetto top secret che mira a stabilire contatti con civiltà aliene.

⁶ Il romanzo è disponibile anche in traduzione italiana. Vedi Liu Cixin, *Il problema dei tre corpi* (Milano: Mondadori, 2017).

A titolo di curiosità, anche uno dei primi film di fantascienza di produzione statale degli anni Ottanta, verte attorno a un esperimento top secret legato alla fisica. *Il raggio mortale dell'Isola dei coralli* (死光的珊瑚岛 *Si guan de shanhu dao*) prodotto dagli Studi di Shanghai nel 1980 e diretto dalla regista Zhang Hongmei 张鸿眉, racconta di uno scienziato cinese di una comunità d'Oltreoceano che scopre una formula chiave legata alla produzione di energia atomica e diventa ben presto oggetto delle mire di commercianti senza scrupoli. Un decennio prima, uno di questi loschi affaristi aveva costretto e imprigionato un collega dello scienziato in un'isola in mezzo all'Oceano affinché sviluppasse ricerche legate ai raggi laser e alle armi che se ne potevano ottenere. Il film è una curiosa sintesi delle suggestioni che il cinema di fantascienza aveva fino ad allora offerto, adattandole allo scenario politico della Cina della riforme. Gli scienziati – le forze positive del film – seppur residenti all'estero perseguono l'obiettivo di riportare le proprie scoperte in patria per il bene della nazione e del mondo, mentre gli affaristi che vedono soltanto il profitto vengono alla fine puniti. Tra gli anni Ottanta e oggi, nonostante l'espansione della produzione e del mercato cinematografico cinesi, la fantascienza legata a temi scientifici e a rappresentazioni di scenari futuri è rimasta molto limitata. Tuttavia, le ragioni della mancata fortuna del genere, non sono da attribuire esclusivamente alla censura.

Sebbene il controllo sui contenuti resti un elemento determinante, il mancato sviluppo del genere e il maggior favore del pubblico verso il fantasy rendono la fantascienza poco appetibile per la parte produttiva. Rappresentazioni plausibili di mondi futuri richiedono spesso produzioni lente e costose sotto tutti i punti di vista, da quello scenografico a quello tecnico, per non parlare delle ricerche che questi film richiedono per poter garantire il necessario riscontro del pubblico. Il pubblico del cinema di fantascienza è solitamente esigente e non facilmente generalizzabile. Si tratta di un pubblico che, da un lato, sia in grado di comprendere il sottotesto scientifico e, dall'altro, possa essere attratto da scenari nuovi, seppur con molti riferimenti a quanto il genere ha già proposto in precedenza. Non a caso molti dei titoli che fanno parte dell'immaginario collettivo – da *Blade Runner* a *Matrix* – sono stati dei veri e propri colossi produttivi per l'epoca, hanno anticipato dibattiti sociali importanti -

dall'intelligenza artificiale, ai robot, alle modificazioni genetiche – ma hanno anche potuto attingere alla lunga storia del cinema di fantascienza.

L'importanza dell'esposizione del pubblico ai generi è un elemento sottovalutato nelle analisi del cinema cinese, spesso più interessate a questioni socio-politiche. La necessità di introdurre una maggior varietà di titoli e di generi è, invece, un tema attualmente molto dibattuto tra i produttori, i distributori e gli operatori del cinema oggi attivi in Cina. Così come accade quando si vuole lanciare un nuovo prodotto sul mercato, è necessario che anche un film sia intelligibile per l'audience a cui è destinato. Non a caso molti film di fantascienza che hanno avuto successo in Europa o a Hollywood si sono rivelati un fallimento nell'immenso e tanto appetibile mercato cinese. Anche il pluripremiato *Arrival* (Denis Villeneuve, 2016), apprezzato da pubblico e critica a livello globale, prodotto dall'hollywoodiana Paramount con significativi investimenti cinesi, ha generato profitti ben al di sotto delle aspettative nella Repubblica Popolare. Il dibattito in rete, come riporta la rivista online *China Film Insider*, segnala come il film sia risultato di difficile comprensione per il pubblico cinese nonostante la trama sia una rilettura di un plot di fantascienza classico. In *Arrival*, infatti, la razza umana e i suoi governanti devono gestire l'improvviso "arrivo" di forme aliene nei cieli terrestri. Nel film compaiono tra l'altro riferimenti alla scrittura e alla lingua cinesi, mentre la minaccia di un possibile attacco alieno è alla fine sventata proprio dall'intervento di un generale cinese su spinta dell'esperta di linguistica protagonista del film.⁷

Attribuire agli organi di censura la totale responsabilità per i pochi titoli di fantascienza prodotti in Cina è pertanto riduttivo. Lo scenario attuale relativo al cinema cinese e a ciò che circola nelle sale della Repubblica Popolare è il risultato di dinamiche culturali ed economiche ben più complesse, che coinvolgono gli interessi dell'industria cinematografica globale, tuttora dominata dalla produzione hollywoodiana ma in cui la Cina riveste un ruolo ormai imprescindibile sia a livello produttivo che di mercato. Mancando l'esposizione e la familiarità con il genere, gli investimenti nei film di fantascienza rischiano

⁷ Papish, Jonathan. "China Box Office: Chinese Moviegoers Dead on Arrival", *China Film Insider*, 23/01/2017. <http://chinafilminsider.com/china-box-office-chinese-moviegoers-dead-arrival/>

di non essere ripagati dal pubblico, così da generare un circolo vizioso. Se, da un lato, il controllo politico-governativo limita lo spazio cinematografico per temi troppo apertamente riconducibili a mondi e forze aliene, viaggi attraverso il tempo e contatti con altre dimensioni, dall'altro il pubblico cinese è ancora impreparato ad accogliere questo tipo di intrecci. Mentre commedie e melodrammi, anche con momenti fantasy e fantastici, continuano a riscuotere successo, così come titoli action con ambientazione in epoche passate o future ma dagli intrecci piuttosto semplici, la visione fantascientifica del futuro cinese sembra ancora in attesa di un vero e proprio sviluppo.⁸

Al di là della fantascienza: altre visioni del futuro

Queste considerazioni sullo stato attuale della produzione cinese non escludono comunque l'interesse dei registi cinesi verso modalità di rappresentazione del futuro non direttamente collegate alla fantascienza. Partendo da una vicenda familiare cinese che si dipana lungo qualche decennio per arrivare fino in Australia nel 2025, *Mountains May Depart* (山河故人 *Shan he gu ren*, 2015) del pluripremiato regista Jia Zhangke – uscito in Cina e in forma più limitata all'estero tra il 2015 e il 2016 - offre uno dei frammenti cinematografici più evocativi sul futuro prossimo. Il racconto è diviso in tre parti che corrispondono a tre epoche differenti e racconta la vita di Tao – l'immane attrice-musa di Jia Zhangke, l'attrice Zhao Tao – tra il 1999 e il 2025. La prima e la seconda parte raccontano l'impatto della politica di privatizzazione e riforme tra la fine del secolo scorso e il primo decennio del nuovo secolo a Fenyang, nello Shanxi, città natale del regista. L'ultima parte si svolge, invece, in una imprecisata città A dell'Australia, nel 2025. Si tratta di un futuro prossimo in cui si ritrovano i personaggi dei segmenti precedenti, in particolare il figlio di Tao – in modo emblematico chiamato Dollar – cresciuto in Australia con il padre dopo il divorzio dei genitori. Ad avvicinare quest'ultima parte del film ad una visione del futuro non è solo una certa

⁸ Il portale cinese *douban* riporta un vivace dibattito intitolato “Il 2017: l'anno d'inizio del cinema di fantascienza in Cina?” nelle pagine di un singolare “Settore amministrativo per gli affari futuri” (未来事务管理局 *Weilai shiwu guanli ju*). <https://site.douban.com/259235/widget/notes/191597338/note/600145335/>

enfasi sull'utilizzo di strumenti elettronici ma anche un tentativo di immaginare il futuro delle generazioni cinesi nate a cavallo del XXI secolo. Quello di *Mountains May Depart* è uno scenario futuribile sulle base delle dinamiche politiche e sociali attuali. Le generazioni più giovani, nate da genitori cinesi espatriati all'estero, potrebbero non sapere più cosa significhi non solo ascoltare musica in vinile ma, addirittura, cosa significhi non poter disporre di uno strumento che traduca automaticamente dall'inglese al cinese. Dollar frequenta un corso di cinese per poter comunicare con il padre ma dispone di un tablet per tradurre in automatico tra le due lingue, un'evoluzione delle funzioni già esistenti di *Google Translate*. Pur non essendo presenti forze extraterrestri, la vita dei giovani cinesi cresciuti all'estero appare di fatto come una vita totalmente "aliena" a quella dei loro genitori, al mondo vissuto dalle generazioni precedenti.

Jia Zhangke aveva già suggerito un simile senso di alienazione un decennio fa, quando aveva inserito il passaggio di oggetti non meglio identificati nei cieli di *Still Life* (三峡好人 *Sanxia hao ren*), film vincitore del Leone d'Oro a Venezia 2006. In quel caso, era il passaggio di veri e propri UFO sopra la grande diga nell'area delle Tre Gole a evocare l'incognita verso il futuro, mentre milioni di persone venivano dislocati dai villaggi che sarebbero stati sommersi a seguito della creazione della diga e del bacino artificiale. L'ambientazione del film era ben radicata nel presente della storia ma l'elemento fantascientifico permetteva a un pubblico attento la percezione di uno "scollamento dalla realtà", suggerendo molti interrogativi sul futuro della Cina e dei cinesi in conseguenza di imprese umane e architettoniche di tale portata. Può essere interessante notare come *Still Life*, seppur autorizzato e sostenuto anche a livello produttivo dagli studi cinematografici di Shanghai, si rivolgesse ancora a un pubblico internazionale, a quello dei grandi festival e degli appassionati di cinema d'autore che potevano frequentare le cosiddette sale d'essai. Un decennio più tardi, l'ambizione di Jia Zhangke con *Mountains May Depart* – spesso dichiarata dal regista in occasioni pubbliche – è invece quella di raggiungere il pubblico cinese a cui il film si rivolge direttamente, o almeno di contribuire alla varietà del cinema oggi disponibile nelle sale cinesi. Tutto ciò in un'epoca in cui i circuiti

internazionali per la distribuzione del cinema d'autore si sono estremamente ridotti e il peso del pubblico cinese è diventato molto più rilevante rispetto a quello europeo in un sistema di produzione-distribuzione globale.

Still Life è proprio uno dei film che chiudono quella fase della produzione cinese definita sovente, e con diverse valenze, “produzione indipendente”. Questo tipo di produzione, spesso non autorizzata e gestita dai registi al di fuori degli studi statali, era stata resa possibile, dalla fine degli anni Novanta, anche grazie all'introduzione di nuove tecniche di ripresa, in particolare grazie al cinema digitale. La videocamera permetteva, infatti, di registrare il reale così come si presentava – l'estetica del “qui ed ora” di cui lo stesso Jia Zhangke si era fatto teorico e promotore. La leggerezza del mezzo tecnico, inoltre, consentiva di spingere le riprese al di là dei confini previsti dal sistema statale e dai vincoli economici della produzione tradizionale. Vale qui la pena citare uno dei titoli indipendenti più esemplificativi dell'utilizzo della videocamera come strumento per un cinema libero perché rivolto ad un'insolita visione del futuro. *Star Appeal* (星星相吸惜 *Xingxing xiangxi xi*, 2004) di Cui Zi'en, ex docente all'Accademia di Cinema di Pechino trasferitosi poi negli Stati Uniti e fondatore del primo festival LGBT in Cina nel 2001, racconta dell'incontro tra un alieno con sembianze umane sceso nudo da Marte e un terrestre con cui instaura un legame amoroso. Anche la ragazza del terrestre si innamora dell'alieno, con cui poi concepirà un figlio. Senza effetti speciali e con un budget molto limitato, il film non solo evoca un'epoca in cui lingue, amori, patrimoni storici e culturali diversi si incontrano pacificamente ma dimostra come la fantascienza – realizzata con la leggerezza della tecnologia digitale – offra la possibilità di parlare del futuro in modo originale e, soprattutto, libero da vincoli politici o censori.⁹

Dal cinema flat alla virtual reality

⁹ Il film, distribuito pubblicamente negli Stati Uniti nel 2008, aveva circolato in precedenza in molti festival internazionali ma non è mai stato distribuito in Cina.

Senza voler qui ripercorrere né la storia della fantascienza nel cinema cinese né l'analisi dei complessi motivi per cui questo genere non abbia avuto in Cina lo stesso sviluppo che ha avuto in altre cinematografie, è interessante concludere con alcune riflessioni su come la rappresentazione del futuro sia anche legata all'evoluzione delle tecniche di ripresa, come già Jia Zhangke e Cui Zi'en hanno dimostrato facendosi promotori di una vera e propria "rivoluzione digitale" tra la fine degli anni Novanta e i primi anni del XXI secolo.¹⁰ Se la riproduzione dell'immagine in movimento si è spostata dal tradizionale schermo al monitor mobile del cellulare e ai tanti schermi che popolano i paesaggi urbani del nostro tempo – già immaginati dalla fantascienza del passato – è di questi anni la transizione tra il cinema cosiddetto "flat" (piatto) e altri tipi di visione. Per qualche anno è stata la visione tridimensionale a solleticare la curiosità di registi e produttori, mentre oggi è la *virtual reality* a rappresentare la frontiera più innovativa del cinema, con la visione a 360 gradi o l'"esperienza" come spesso viene definita dai realizzatori. Questa modalità di fruizione, da alcuni definita il cinema del futuro, da altri interpretata come una diversa espressione della fruizione delle immagini in movimento, si distingue dai precedenti esperimenti 3D o IMAX in quanto non implica una visione collettiva ma un'esperienza individuale e interattiva, in cui si crea una dinamica tra l'immagine e il soggetto che la recepisce.

Il punto di osservazione privilegiato che dal 1999 la collaborazione professionale con la Mostra del Cinema mi offre, mi ha permesso di rilevare in prima persona l'evoluzione del cinema cinese in relazione non solo a temi e contenuti ma anche allo sviluppo delle nuove tecnologie. Proprio l'apertura della sezione dedicata ai prodotti (non più definiti "film") di realtà virtuale, nel 2017 in occasione della 74 Mostra d'Arte Cinematografica di Venezia, è stata illuminante nel segnalare il legame tra l'evoluzione tecnologica e le giovani generazioni cinesi. Il numero dei lavori proposti per questa sezione di area o di lingua cinese è stato

¹⁰ Tra gli articoli e i volumi che trattano del cinema digitale in Cina e che approfondiscono l'idea di "rivoluzione digitale" si possono qui citare Cui Zi'en, "Il cinema digitale: le prime immagini libere" in *Ombre Elettriche* (Milano: Electa, 2005); Elena Pollacchi, "Cui Zi'en: portabandiera dell'immagine libera", 2007. <https://www.cinemagay.it/autori/cui-zi-en/>; e, sugli sviluppi successivi del cinema digitale in Cina, Paola Voci, *China on Video. Smaller-Screens Realities* (New York: Routledge, 2010).

davvero sorprendente, con tre prodotti selezionati sul totale dei 22 in concorso.¹¹ Curiosamente, molti dei creatori che hanno inviato il proprio lavoro o la propria esperienza interattiva per questo primo concorso di *virtual reality* all'interno di uno dei maggiori festival internazionali di cinema tradizionale sono proprio giovani cinesi con una formazione internazionale, cresciuti all'estero o con collaborazioni e esperienze nel campo dei videogiochi, degli effetti speciali o in società importanti legate a quello che è al momento il regno dell'immagine virtuale, la Silicon Valley americana dove nascono la tecnologia e le idee per il nostro futuro tecnologico-digitale. Quale sia la fruizione pubblica di questi prodotti e quanto la richiesta di contenuti per il pubblico cinese possa essere legata allo sviluppo della realtà virtuale è difficile stabilirlo. Se tra il visionario e lo scienziato il confine è labile, come si pensa ancor oggi in riferimento ai pionieri del cinema, è importante ribadire ancor oggi che quella linea sottile che unisce le molteplici possibilità di raccontare il futuro attraverso le immagini passa sicuramente attraverso lo sviluppo della tecnologia ma, ancor di più, attraverso la possibilità di raggiungere lo sguardo del pubblico.

¹¹ Un elenco completo delle opere presentate nella sezione Venice Virtual Reality della 74 Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica di Venezia è disponibile nel sito de La Biennale di Venezia <http://www.labiennale.org/it/news/la-sezione-venice-virtual-reality>.

**Quale cuore antico per il futuro cinese?
Sguardi da Occidente, per una riflessione interculturale.**

1. *Quale cuore antico per il futuro cinese?*

Un problematico rapporto fra modernità e passato.

Come sottolinea Marco Fumian nel suo saggio introduttivo a questo numero di *Sinosfere*, il tema della costruzione del futuro nella Cina d'oggi include fra gli ingredienti essenziali della sua complessa configurazione un cruciale aspetto di ricostruzione del passato. Si tratta di una grande narrazione che, se è ovunque imprescindibile per qualsiasi progetto di *imagined community*, per richiamare ben note formulazioni di Benedict Anderson, in Cina assume, mi pare, una pregnanza affatto speciale, in virtù degli strutturali legami fra politica e cultura e dei nessi strettissimi fra memoria storica e progettualità politica che sono caratteristiche peculiari e di lunga durata dell'edificazione di ciò che chiamiamo sinità (*zhonghuaxing* 中华性) sin dai tempi dell'impero Han, e le cui premesse sono già chiaramente riconoscibili nel confucianesimo pre-imperiale, da Confucio a Xunzi. Il rapporto fra passato e futuro nella Cina contemporanea è dunque un nodo certamente ineludibile, e al contempo rappresenta un ambito densamente problematico, discusso e controverso: non si tratta insomma di un immobile, astratto, univoco dato, metastorico e metafisico, da contemplare *sub specie aeternitatis*, come piace ai noiosi turiferari di quel dogmatico essenzialismo culturale purtroppo così diffuso, ma – riprendo qui una bella formula di Heiner Roetz – di un multiverso campo di tensioni in cui entrano soggetti e processi multiformi. Esso è irriducibile, a mio avviso, alla schematica contrapposizione dualistica Oriente/Occidente entro la quale viene di solito ricondotto, bensì è sostanziato di una dialettica ambivalente e per certi aspetti paradossale: il legame con il passato, a ben vedere, viene oggi riaffermato sulla base di una sua preliminare negazione, poiché prima di essere solennemente (e selettivamente) monumentalizzato esso è stato a lungo sistematicamente distrutto e fatto oggetto di violenta iconoclastia durante la maggior parte del Novecento, e la fiera rivendicazione di una propria perenne identità da parte della Cina va di pari passo con il pieno

dispiegarsi di un suo *passaggio a Occidente* (riprendo qui una pregnante espressione di Giacomo Marramao) a livello di economia in un orizzonte globalizzato di cui essa è non solo parte integrante, ma a tutti gli effetti protagonista centrale. Lo skyline di Shanghai, la Foxconn di Shenzhen e analoghi scenari alla *Blade Runner* sono emblemi eloquenti di quest'immense ristrutturazione su scala planetaria, in cui ad essere in gioco non è solo la visione del futuro della Cina, ma di quello dell'intero *tianxia* 天下, "tutto quanto sta sotto il cielo". E dunque, chiedersi di quale natura sia il cuore antico che si attribuisce al futuro cinese è tutt'altro che una questione di mera erudizione, ma una domanda che ci riguarda tutti da vicino.

Un modo per cercare di rispondervi è riaprire le antiche fonti confuciane e porle a confronto con le loro attuali reinterpretazioni nell'odierno dibattito interculturale. È quanto ho tentato di fare già qualche anno fa in un mio saggio, "Idee di futuro nelle tradizioni di pensiero cinesi" apparso nel 2010 sul *Giornale critico di storia delle idee*,¹ e anche tramite alcune recenti iniziative di confronto interdisciplinare che ho promosso, come quello che si è sviluppato nel 2016 sulla rivista *Inchiesta* a partire da *Ritorno a Confucio* di Maurizio Scarpari;² sono perciò molto grata agli amici di *Sinosfere* per il loro invito a intervenire su tale argomento in questo bello spazio da loro aperto, e di cui condivido gli intenti. Le brevi considerazioni che qui proporrò costituiscono un tentativo di sintesi parziale e provvisoria di un percorso di riflessione che si è alimentato durante gli anni e tuttora si alimenta delle molteplici sollecitazioni provenienti dalle conversazioni con vari interlocutori:

¹ Amina Crisma, "Idee di futuro nelle tradizioni di pensiero cinesi", *Giornale critico di storia delle idee*, 2, 3, 2010, 191-206 (www.giornalecritico.it).

² "Dove sta andando la Cina d'oggi? Dibattito su *Ritorno a Confucio*", a cura di Amina Crisma, www.inchiestaonline.it, gennaio/aprile 2016 (con interventi di Umberto Bresciani, Marco Fumian, Ester Bianchi, Attilio Andreini, Giangiorgio Pasqualotto, Paola Paderni, Luigi Moccia, Ignazio Musu, Guido Samarani, Chiara Ghidini e Paolo Scarpi); Dossier "Passato e presente nella Cina d'oggi", a cura di Amina Crisma (con contributi della curatrice e di Maurizio Scarpari, Guido Samarani, Davide Cucino, *Inchiesta*, 43, 181, luglio/settembre 2013, 64-96), che ha dato luogo a un seminario all'Università di Venezia il 20 novembre 2013, a cui oltre alle persone già citate hanno partecipato Vittorio Capecechi, Renzo Cavalieri, Laura De Giorgi.

sinologi, ma anche filosofi, antropologi, sociologi, storici, e altri ancora.³ In questo mio discorso farò in particolare riferimento a spunti di riflessione che mi sono venuti da due maestri e amici purtroppo scomparsi: Paolo Prodi e PierCesare Bori.⁴ Entrambi da angolature differenti ci sollecitano a serbare memoria di un'idea di futuro che oggi appare quanto mai desueta, che sembra anzi pressoché svanita dai nostri orizzonti di pensiero e di parole: è quella che si sostanzia di tensione trasformatrice e di utopia, della capacità di immaginare e progettare un mondo diverso da quello presente. Un'idea di futuro, insomma, che si lega alla “libertà di poter immaginare un nuovo inizio”, come diceva Hannah Arendt: un'idea di futuro che nei nostri attuali scenari di passioni tristi sembra essere la grande assente.

2. Fine della rivoluzione e tramonto dell'Occidente.

È precisamente da tale istanza di futuro che muove Paolo Prodi in uno dei suoi ultimi libri, *Il tramonto della rivoluzione* (2015), interrogandosi sulle ragioni del fenomeno che altrove Anne Cheng ha efficacemente definito come “la stanchezza dell'Occidente” (*la lassitude de l'Occident*):⁵

Il mito della rivoluzione è finito. Ma l'Europa, l'Occidente sono nati e cresciuti come “rivoluzione permanente”, cioè come capacità nel corso dei secoli di progettare una società alternativa rispetto a quella presente: ora questa capacità di progettare un futuro diverso sembra essere venuta meno. (...) Credo che l'innegabile declino dell'Europa non possa essere compreso soltanto sul piano geopolitico o geoeconomico (...) ma debba essere spiegato con il venir meno della capacità rivoluzionaria dell'Europa nelle sue coordinate antropologiche di fondo.⁶

³ Per un elenco dettagliato rinvio al mio sito www.aminacrisma.it. Si veda inoltre Amina Crisma, “Sinologia e filosofia, confronto con la Cina e riflessione interculturale”, in Emanuela Magno, Marcello Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'altrove* (Milano: Mimesis, 2016), 189-205.

⁴ Amina Crisma, “In ricordo di Paolo Prodi”, www.inchiestaonline.it, 18 dicembre 2016; EAD., “Il silenzio e le parole: in memoria di PierCesare Bori”, *Inchiesta*, 42, 178, ottobre/dicembre 2012, 40/44 (anche in www.inchiestaonline.it e www.cosmopolisonline.it dicembre 2012).

⁵ Anne Cheng, *La Chine pense-t-elle?* (Paris: Fayard, 2009), 30.

⁶ Paolo Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, (Bologna: Il Mulino, 2015), 8.

Insomma, la capacità di immaginare e progettare un mondo diverso da quello presente, che ha così a lungo animato tante pagine importanti di storia dell'Occidente e dell'Europa, sembra oggi perduta, e “la parola rivoluzione è entrata tanto in disuso da diventare quasi soltanto oggetto d'antiquariato o di vignetta satirica”.⁷

Non si può, mi sembra, che constatare l'esattezza di queste osservazioni, che hanno fra l'altro trovato puntuale riscontro nella ricorrenza del centesimo anniversario della Rivoluzione d'Ottobre. D'altra parte non è solo da noi che la parola “rivoluzione” è diventata desueta: è più che mai tale anche nella Repubblica Popolare Cinese – il paese che ha rappresentato l'ultima grande incarnazione del mito della rivoluzione, come ben sanno quelli della mia generazione (era solo poco più di quarant'anni fa, ma sembra trascorsa da allora un'intera era geologica) - e dove si è da un paio di mesi chiuso il congresso del PCC, con i discorsi ufficiali volti a celebrare una conclamata conciliazione di tradizione e modernità, e con il linguaggio delle élites accademiche proclive prevalentemente a stigmatizzare in termini negativi tutto il cosiddetto “radicalismo novecentesco”, categoria nella quale sono surrettiziamente inglobate realtà fra loro alquanto diverse, dalle Guardie Rosse della Rivoluzione Culturale agli anarchici, alle femministe, ai liberali e ai democratici del primo Novecento.⁸

3. Il “Mutamento del Mandato”: pensiero antico e utopia.

Eppure, la parola “rivoluzione” in cinese si dice con un termine pregno di risonanze antiche: *geming* 革命, ossia “Mutamento del Mandato”. Il Mandato Celeste (*Tianming* 天命) era, nella tradizione politica cinese, la legittimazione all'esercizio del potere sovrano proveniente dalla suprema divinità, il Cielo, al cui proposito così dichiarava nel IV secolo a.C. un memorabile passo di Mencio, unanimemente reputato, com'è ben noto, il maggior interprete del magistero confuciano:

⁷ 7.

⁸ Chen Lai, *Tradition and Modernity*, (Leiden: Brill, 2009).

Il Cielo vede con gli occhi del popolo, ode con le orecchie del popolo. E' tramite il popolo che il Cielo manifesta il suo Mandato.⁹

Il Mandato Celeste in tale concezione si esprime attraverso il consenso popolare, e dunque non è irrevocabile. Come mostrano fra l'altro fondamentali studi di Maurizio Scarpari, ciò che legittima l'esercizio del potere sovrano è la sua adesione al senso dell'umanità e al senso della giustizia (*renyi* 仁义): il sovrano che vi contravvenga può, anzi deve, essere rovesciato. In nome dell'umanità e della giustizia, Mencio arriva addirittura a dichiarare legittimo il regicidio, se il sovrano sia divenuto un feroce tiranno.¹⁰ L'etica menciana dunque non è prona acquiescenza, bensì obbedienza a una sovrana norma di giustizia, che sta più in alto di qualsiasi potere costituito, e per la quale si deve essere pronti anche a sacrificare la propria vita. Il discorso di Mencio non è quindi una celebrazione della realtà esistente, come vuole il trito luogo comune per cui il confucianesimo sarebbe perpetuo conformismo: è un'implacabile denuncia dei sovrani del suo tempo, "pastori d'uomini avidi di massacro", a cui egli oppone, traendone l'immagine dalla leggendaria età dell'oro dei saggi sovrani del buon tempo antico, l'utopia di una futura armonia umana fondata sulla benevolenza, sulla condivisione, sulla mansuetudine, sulla reciproca sollecitudine: un sogno inadempito che riemerge dal passato, per consegnarsi al futuro con tutta la sua carica di tensione progettuale e trasformatrice.

Oggi, fra i pastori d'uomini del mondo, non v'è nessuno che non sia avido di massacro. Se vi sarà qualcuno che non ama uccidere, allora i popoli del mondo guarderanno a lui, con fiducia e con speranza; si volgeranno a lui, come acqua che scorre a valle – e a tale fiumana travolgente, chi mai potrà resistere?¹¹

4. Un "futuro confuciano" come mero adattamento alla realtà esistente?

⁹ *Mengzi* 5 a 5, trad. di Amina Crisma, *Il Cielo, gli uomini* (Venezia: Cafoscarina, 2000), 46.

¹⁰ Maurizio Scarpari, *Mencio e l'arte di governo* (Venezia: Marsilio, 2013), 39-66.

¹¹ *Mengzi* 1 a 6, trad. di Amina Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica* (Padova: Unipress, 2004), 49-50.

Al Mandato Celeste fa riferimento Paolo Prodi, ma in un’accezione diversa da quella che si è dianzi evocata: nei termini di “continuità dell’ordine universale naturale”, ossia in una prospettiva memore di un grande tema della riflessione di Max Weber, a cui ha fra l’altro dedicato un bellissimo saggio uscito nel 2015 Dimitri D’Andrea, *L’incubo degli ultimi uomini*.¹² Questo vi è definito come “l’incubo confuciano”, cioè come l’avvento di un tipo di soggettività che fa dell’adattamento al mondo il principio ispiratore del proprio agire: è la forma estrema del rischio che incombe sulla tarda modernità. Ne *Il tramonto della rivoluzione* esso è così delineato:

Al di fuori delle grandi religioni monoteiste si rinnova e si afferma l’etica confuciana dell’identificazione dell’ordine morale con l’ordine politico e con l’ordine cosmico (...). La Cina non soltanto è vicina, non soltanto è una potenza che ci sovrasta sul piano geopolitico ed economico, ma sta entrando dentro di noi insieme alle nuove tecnologie. Una nuova religione economico-politica per la civiltà del capitalismo finanziario e dei consumi? Sono fermamente convinto che ci troviamo di fronte a una svolta antropologica.¹³

Una svolta in cui si ravvisa l’incombere di un grande pericolo: “l’annullamento dell’individuo in un ordine cosmico”.¹⁴ In termini analoghi un libro famoso di molti anni fa, *La bureaucratie céleste* di Étienne Balasz (1968) riflettendo sugli orizzonti di lunga durata della storia istituzionale cinese vi coglieva elementi di prefigurazione di un futuro spersonalizzato, in cui si sarebbero compiutamente dispiegate le tendenze totalitarie e uniformanti di un mondo pulsante tutto a uno stesso ritmo.¹⁵

Certo questo genere di prospettiva è per molti versi già presente e operante sotto i nostri occhi. E tuttavia, dubito che l’aggettivo

¹² Dimitri D’Andrea, *L’incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber* (Roma: Carocci, 2005).

¹³ Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, 87.

¹⁴ 113.

¹⁵ Étienne Balasz, *La bureaucratie céleste*, (Paris: Gallimard, 1968). Trad. it. *La burocrazia celeste* (Milano: Il Saggiatore, 1971), 18-22.

“confuciano” vi pertenga davvero, per motivi di ordine diverso che ho già in precedenza evocato: da un lato perché nell’attuale orizzonte globale, che destruttura da cima a fondo le nostre convenzionali rappresentazioni, si può riconoscere nell’Oriente Estremo il compimento di un “estremo Occidente”, dall’altro perché, come ho già cercato di dire, le fonti confuciane antiche ci manifestano un pensiero irriducibile a “mero adattamento al mondo”. Il progetto di umanità futura che Confucio e Mencio avevano in mente non era certo quello di creare un mondo di “gaudenti senza cuore, e specialisti senz’anima”, per riprendere la celebre espressione con cui Max Weber rappresentava un paventato avvenire di cui presagiva l’imminenza,¹⁶ e rispetto al quale non sono mancate, non mancano, e credo non mancheranno mai significative forme di resistenza.

5. Promesse inadempite che il passato ci consegna, e altre visioni di un futuro possibile.

Così nonostante tutto, sono convinta che ci ostineremo sommessamente a coltivare, mantenendoci a qualche distanza dal fragore delle grandi narrazioni, altre visioni di futuro possibile, magari anche solo per frammenti, come ci invita a fare il bel saggio postumo di Carlo Donolo “Da *Solaris* a *Blade Runner* e ritorno” uscito ora su *Parolechiave*.¹⁷ È proprio *Blade Runner* a offrirne una vivida immagine che non di rado capita di scorgere oggi in Cina: nella megalopoli futuribile e ipertecnologica dove Orienti e Occidenti Estremi sembrano magmaticamente fondersi e confondersi esiste e resiste, quasi invisibile, la figura minuscola del venditore ambulante, che sembra uscita da un’antichità immemoriale, e che è emblema concreto e tangibile di un’umanità tenacemente irriducibile e indisponibile a farsi cosa.

In un certo senso, l’una e l’altra idea di futuro – il progetto di un ordinamento impersonale del mondo in cui l’essere umano divenga pura funzione strumentale, e quello di un futuro che del senso dell’umanità

¹⁶ Se si vuol trovare in un libro appena uscito una sferzante rappresentazione di tale genere di paesaggio umano da parte di un uomo che ne rappresentava un’antitesi vivente si leggano, ad esempio, i *Diari* 1988-1993 di Bruno Trentin ora pubblicati (Roma: Ediesse, 2017).

¹⁷ Carlo Donolo “Da *Solaris* a *Blade Runner* e ritorno”, *Parolechiave*, 57, 2017, 77-98.

(*ren* 仁) faccia la sua parola chiave – hanno abitato entrambe l’antichità cinese: l’una si può ascrivere al Dao totalitario dello *Han Feizi*, il grande pensatore legista, l’altra si riconduce al magistero di Confucio e di Mencio. L’una e l’altra hanno concorso alla costruzione dell’impero millenario, convergendo e ibridandosi reciprocamente nelle sue istituzioni, ma anche lasciando il campo aperto a una dialettica conflittuale che si è significativamente espressa, nel corso di tutta la storia imperiale, nel coraggioso esercizio della rimostranza nei confronti del potere sovrano da parte dei funzionari-letterati, gli “uomini di valore” (*junzi* 君子), secondo il paradigmatico esempio di critica dei re suoi contemporanei che Mencio aveva offerto in memorabili pagine.¹⁸

Il sogno di un’umana ecumene ventura fondata sul senso dell’umanità, sul senso della giustizia, sul senso della compassione intesa “come attitudine tendenzialmente universale a partecipare al bisogno e alla sofferenza dell’altro” (riprendo qui parole di PierCesare Bori tratte da un suo fondamentale saggio del 1991 oggi più che mai attuale): è questa l’istanza perennemente inadempita, e perciò perennemente e tenacemente presente, che consegnano al nostro oggi e al nostro domani le fonti confuciane antiche in alcuni dei loro passi più intensi.¹⁹ Sono convinta che della loro ispirazione sorgiva non potremo fare a meno, se vorremo dar corso al progetto di un consenso etico fra culture. Fra le loro parole che ci giungono da un remoto passato e un futuro da costruire c’è un pregnante legame di cui credo si possa considerare efficace emblema l’*angelus novus* di Walter Benjamin: nel suo sguardo volto al passato, c’è la memoria di un antico e inestinguibile annuncio di un futuro redento.

¹⁸ Amina Crisma, “Umanità nelle tradizioni di pensiero cinesi, *Parolechiave*, 57, 2017, 109-130.

¹⁹ PierCesare Bori, *Per un consenso etico fra culture* (Genova-Milano: Marietti, 1991), cap. VII.

Le concezioni cinesi del futuro: un breve excursus

Per concezione del futuro (*weilai guan* 未来观) intendiamo la visione generale, individuale o collettiva, di come cambia il mondo e secondo quale direzione. Per concezione del futuro collettiva intendiamo la visione del futuro dominante presso un determinato gruppo in un dato periodo. Tale concezione influenza fortemente il modo in cui un gruppo prefigura e programma il futuro, stabilisce le proprie relazioni interne e regola i suoi scambi con il mondo esterno. Il tema delle concezioni cinesi del futuro è stato indagato molto di rado, quantomeno in Cina; scopo di questo saggio sarà dunque esplorare l'argomento. Date le enormi differenze che intercorrono fra Cina antica, Cina moderna e Cina contemporanea, l'esposizione sarà prima divisa in tre parti, per poi essere seguita da una sintesi conclusiva.¹

La concezione del futuro nella Cina antica

Il futuro, agli occhi dei cinesi antichi, non aveva affatto una grande rilevanza.

La prima significativa parola di tempo a comparire nella plurimillenaria storia tramandata cinese è “jiu” 久, - il cui significato è “durare, essere duraturo” -, un vocabolo inizialmente usato nel *Mozi* 墨子 che ritroviamo anche negli scritti degli esperti di strategia militare. Nell'*Arte della Guerra* (Sunzi Bingfa 孙子兵法), ad esempio, leggiamo la frase: “In guerra si dà importanza alla vittoria e non alla durata (*jiu*) delle operazioni”.² È, quella sulla continuità del tempo, una riflessione a cui tutte le scuole filosofiche cinesi del periodo pre-imperiale hanno prestato grande attenzione, pur nella diversità delle loro interpretazioni.

¹ L'autore rispetta qui la tendenza convenzionale, in uso nella Repubblica Popolare Cinese (RPC), a distinguere fra un'epoca “moderna” (*xiandai* 现代), che si concluderebbe secondo la storiografia cinese ufficiale con la fondazione della RPC nel 1949, e un'epoca “contemporanea” (*dangdai* 当代), che andrebbe invece dal 1949 al presente. Ntd.

² Sun Tzu, *L'Arte della guerra* (Roma: Newton Compton Editori, 2008), 38. Trad. it. di R. Fracasso. Sia il *Mozi* che *L'Arte della guerra* sono testi filosofici, sebbene di diverso orientamento, redatti durante l'epoca di maggior fioritura del pensiero cinese classico (VI-II secolo a.C.). Ntd.

Quanto alla cultura che più di tutte ha improntato il pensiero cinese, ovvero quella confuciana, essa ha portato alla riflessione cinese sul futuro due elementi. Il primo è l'idea che cose ed eventi da una parte siano simili tra loro e nello stesso tempo si dispieghino gradualmente. Il classico confuciano della *Grande Scienza*, per esempio, prescrive le seguenti azioni: “coltivare il sé, ordinare la famiglia, governare il paese e pacificare il mondo”. Quattro compiti, di livello diseguale, che se da un lato sono semplicemente giustapposti sulla base della loro similitudine, dall'altro sono considerati in graduale progressione ed espansione, un po' come le onde concentriche causate da un sasso gettato nell'acqua: ogni onda reitera il movimento della precedente a un livello più ampio, ma con una portata assai diversa. L'espansione delle onde - e questo è il secondo elemento - corrisponde all'estendersi dello spazio e del tempo, cosicché ognuno può naturalmente ritenere che la coltivazione del sé venga per prima, quindi segua l'ordinamento della propria famiglia, successivamente venga il governo del paese, mentre la pacificazione del mondo dovrebbe essere una cosa ancora più remota nel futuro.

Tradizionalmente i cinesi sono particolarmente avversi a guardare al futuro in modo catastrofista. In un altro testo classico come il *Liezi* 列子, per esempio, troviamo la storia dell'“uomo di Qi che temeva il cielo” (*Qi ren you tian* 杞人忧天), nella quale si narra appunto di un tizio che aveva paura che il cielo potesse crollare. La storia in seguito sarebbe diventata proverbiale, al punto che l'espressione “l'uomo di Qi che temeva il cielo” sarebbe stata usata da innumerevoli generazioni per significare che angustiarsi per il futuro è cosa vana.

Ciò naturalmente non vale a dire che per i cinesi il futuro debba essere per forza tutto rose e fiori. In Cina ha sempre prevalso una visione del mutamento concepita in termini di fluttuazione, il che vale a dire che il futuro, lungi dall'essere “stagnante”, ripete sempre il moto già avvenuto come le onde. A tale riguardo basta consultare il *Classico dei Mutamenti*, un testo canonizzato dal confucianesimo che presenta grandi affinità con la tradizione taoista. Recita a sua volta il *Laozi* 老子: “L'inversione segna, del Dao, il moto”,³ significando che la “via” (Dao

³ Laozi. *Daodejing. Il Canone della Via e della Virtù* (Torino: Giulio Einaudi, 2018), 107. Trad. it. di A. Andreini.

道) muove eternamente le cose facendole tornare sui loro passi. Anche il buddhismo ha influenzato da parte sua questa visione ricorsiva del futuro. Il *Ciyuan* 辞源, ad esempio, sostiene che *weilai* 未来 – parola con cui oggi si designa il concetto di futuro – sia un lemma di origine straniera importato dal buddhismo con due diverse connotazioni: la prima, di natura temporale, indicherebbe un tempo “non ancora venuto” contrapposto al presente; la seconda, di natura esistenziale, indicherebbe una vita “non ancora venuta”, ossia la prossima rinascita, contrapposta a quella in atto.⁴ In Cina come in India troviamo nelle sale principali di molti templi buddhisti tre statue del Buddha, le quali rappresentano il passato, il presente e il futuro. A uno sguardo superficiale, il loro aspetto appare molto simile.

È tuttavia l'incipit del *Romanzo dei tre regni*, un'opera che ancora oggi fa sentire ai cinesi tutta la potenza dei movimenti della storia, che a mio avviso esprime nel modo migliore la concezione del futuro tipica della Cina antica. “Tutte le cose, nel mondo, si devono unire se sono state a lungo separate, si devono separare se sono state a lungo unite”. Ciò che l'autore vuole dire, qui, è che ogni gruppo umano si trova continuamente inserito in una sequenza continua di unioni e separazioni. L'uomo deve perciò necessariamente prepararsi alla reiterazione degli eventi passati.

La concezione del futuro nella Cina moderna

Anche in Cina, come nel mondo occidentale, è la modernità a cambiare in modo distintivo la concezione del futuro. Ciò avviene a partire da quando, in seguito alla prima Guerra dell'Oppio (1839-1842), alcuni intellettuali cinesi cominciano a viaggiare oltremare per ricercare le cause del declino della Cina imperiale e della concomitante ascesa dei paesi occidentali e del Giappone, finendo per scoprire che si sono già diffuse, nel mondo, le idee filosofiche e sociali della modernità. Al loro rientro in Cina, essi cominciano a scrivere opere volte a illustrare i

⁴ Il *Ciyuan* è il primo dizionario enciclopedico cinese moderno, la cui prima edizione risale al 1915. Quanto alla parola *weilai*, essa è composta dall'avverbio *wei*, che significa “non ancora”, e dal verbo *lai*, che significa “venire”. Il futuro sarebbe perciò “ciò che non è ancora venuto”, un po' come nel senso della nostra parola “avvenire”. Ndt.

cambiamenti mondiali, discutendo nel contempo le questioni che i cinesi hanno urgente necessità di risolvere. È proprio in questo contesto che la parola *weilai* comincia a essere usata per parlare di futuro nel senso moderno.

Scorrendo attraverso i database online le prime trattazioni cinesi sul pensiero moderno ho notato, per esempio, che un numero dell'*Eastern Western Monthly Magazine* (Dong xi yang kao meiyue tongji zhuan 東西洋考每月統計傳), rivista pubblicata fra il 1834 e il 1839, mostra in copertina la frase: “se vuoi conoscere il futuro (*weilai*), prima esamina il passato”. La parola futuro, qui, è già usata nel suo significato pienamente moderno. In un numero della rivista *Chinese Serial* (Xia'er guan zhen 遐迩貫珍), edita a Hong Kong dal 1853 al 1856, la parola *weilai* è usata invece in un saggio che parla della Bibbia. “Le scritture sacre”, si dice, “contengono moltissime profezie sul futuro; alcune si sono già verificate, altre si stanno verificando ora, altre non si sono ancora verificate. Ma se l'uomo tende a dimenticare le cose del passato, e quelle del presente non arriva a conoscerle... che dire allora di quelle del futuro! Solo Dio può conoscere l'avvenire; se la Bibbia può parlare del futuro è perché la sua parola è stata rivelata da Dio”. Anche qui la parola futuro ha un significato del tutto affine a quello odierno. C'è poi un numero della *Peking Magazine* (Zhong xi jianwen lu 中西見聞錄) del 1872 che, nell'illustrare le realizzazioni dell'ingegneria idraulica occidentale, utilizza la frase “i disastri vanno fermati in anticipo, prima che siano già avvenuti”, esprimendo così l'importanza che ha il fatto di preoccuparsi per il futuro.⁵

È per il tramite dell'evoluzionismo darwinista che in Cina viene assimilata la moderna concezione occidentale del futuro. Non è un caso che uno dei pionieri della letteratura fantascientifica cinese, Liang Qichao 梁啟超, avesse pubblicato nel primo numero della sua rivista *La nuova narrativa* (Xin xiaoshuo 新小說), uscito nel 1902, il romanzo di Camille Flammarion *La fine del mondo*. L'opera parla infatti di cataclismi climatici così come di crisi sociali, coniugando un sentimento apocalittico di matrice ebraica con un'implicita visione evoluzionistica.

⁵ In questa frase *weilai* è usata come espressione verbale, “non essere ancora venuto”.

Una visione, quest'ultima, che non potrebbe essere più distante dalla già criticata preoccupazione dell'uomo di Qi che temeva che in futuro il Cielo potesse cadere sulla terra.

Tale assimilazione ha reso il modo di vedere il futuro dei cinesi molto più aperto. Minando la vecchia concezione ricorsiva della storia, essa ha aperto la strada alle visioni dello storicismo hegeliano e marxista. Prendiamo di nuovo Liang Qichao come esempio. Nel primo numero della summenzionata rivista, egli pubblicò anche una parte del romanzo *Cronache sul futuro della Nuova Cina* (Xin Zhongguo weilai ji 新中国未来记), in cui descrive come la Cina, dopo molte traversie, nel 2062 (calcoli accurati hanno accertato che Liang Qichao si riferisce in realtà al 1962) riesca a diventare grazie a una serie di efficaci passaggi di sviluppo e politiche razionali il paese più potente del mondo. La storia in tale romanzo non è più ciclico ritorno, bensì progresso e sviluppo. L'edificazione della nuova Cina dopo il crollo della nuova Cina, cioè, non è più da considerarsi come una restaurazione di uno stato precedente ma come lo sviluppo verso uno stadio superiore.

Io mi occupo di studi letterari. Dal tardo periodo Qing sino alla fondazione della prima Repubblica cinese, la parola “futuro” ricorre spesso nelle opere letterarie, soprattutto quelle di carattere fantascientifico. Fra i titoli di romanzi di fantascienza di quel periodo in cui figura la parola “futuro” troviamo: *La lega libraria della Cina futura* di Juewo 觉我(1906); *Il mondo futuro* di Chunfan 春颿 (1907); *Storia della futura guerra aerea* di Bao Tianxiao 包天笑 (1908); *Storia della futura guerra cinese* di Zhang 张 (1909); *La Cina del futuro* di Xue Yiru 薛逸如 (1916); *Shanghai del futuro* di Bi Yihong 毕倚虹 (1917). Oltre a queste, vi sono opere nel cui titolo compaiono espressioni riferite al futuro come “domani”, “tra sessant'anni”, “il giorno del giudizio”.

Descrizioni del futuro, in Cina, apparvero anche sotto forma di sogno. Gli antichi, tuttavia, conferivano al sogno una connotazione dispregiativa. Per esempio “sognare a occhi aperti” indicava un atteggiamento poco pragmatico. “Il sogno del miglio giallo”⁶

⁶ L'espressione deriva dal dramma teatrale del XIII sec. *Huangliang meng* 皇粮梦 di Ma Zhiyuan 马致远. Ndt.

rappresentava l'illusorietà effimera del futuro: nel tempo di cottura del miglio, il sogno è già svanito. È interessante notare che, giunti in epoca repubblicana, il concetto di sogno, in precedenza sempre eluso e rivestito di un significato negativo, cominciò ad assumere un'accezione positiva. Tra il 1933 e il '34 alcuni periodici, guidati dalla rivista *The Eastern Miscellany* (Dongfang zazhi 东方杂志), lanciarono addirittura un bando per l'invio di articoli sul tema del sogno. I temi prefissati erano o "sognare la Cina", o "la vita che sogno", oppure "i miei progetti personali". In tutta la Cina centinaia di intellettuali e comuni lettori parteciparono a quella che può essere definita una vera campagna per dare libero corso alle idee sul futuro "sogno cinese". Se si potesse fare una statistica approfondita sui discorsi del tempo, si scoprirebbe che la maggioranza delle persone nutriva una forte aspettativa nei confronti del futuro, il cui nucleo essenziale era costituito dal rafforzamento del Paese e dal miglioramento delle condizioni di vita del popolo. Tuttavia, vi erano anche persone che ammettevano dolorosamente di non avere alcun sogno. Usando le categorie attuali, si può dire che la gente dell'epoca rispetto al futuro era già divisa in ottimisti e pessimisti, e che ciascuno dei due gruppi era piuttosto nutrito.

La concezione del futuro nella Cina contemporanea

In questo saggio si è scelto di analizzare principalmente i filosofi antichi e i pensatori moderni, esplorando le loro visioni a causa dell'enorme influenza che esse hanno avuto sullo sviluppo della società cinese. Con la fondazione della Nuova Cina nel 1949, tuttavia, sono stati i comunisti a influenzare in modo determinante la visione del futuro. Tra questi vale la pena di analizzare attentamente la concezione del futuro di Mao Zedong 毛泽东, Deng Xiaoping 邓小平 e Xi Jinping 习近平. Lo studioso Xin Xiangyang 辛向阳 ha compiuto una serie di studi in questo ambito: in essi, egli ha dissezionato la concezione del futuro di personaggi come Mao Zedong e Deng Xiaoping su una base contenutistica e cronologica, evidenziando le notevoli differenze di vedute tra i vari leader.

Analizzando la concezione di Mao, Xin Xiangyang ha dimostrato che il suo pensiero sul futuro si basava sull'aspettativa di fare della Cina una

nazione socialista moderna e potente. Ciò si può constatare nel suo “Discorso al Convegno nazionale del Partito Comunista Cinese sul lavoro di propaganda” del marzo 1957, nel quale Mao sintetizza il concetto di nazione potente nei tre aspetti di industrializzazione, ruralizzazione e modernizzazione della cultura scientifica. Nel dicembre del 1964, durante la terza sessione del Primo Congresso dell’Assemblea del Popolo, Zhou Enlai 周恩来, seguace di Mao Zedong ed esecutore delle sue politiche, nel “Rapporto sul lavoro del governo” suddivide il programma sopra esposto in due fasi specifiche: la fase di costruzione di un sistema industriale indipendente e completo, dal 1965 al 1980, e la fase di modernizzazione di agricoltura, industria, difesa nazionale, scienza e tecnologia, tra il 1980 e il 2000. È questa la concezione embrionale delle “quattro modernizzazioni” che sarebbero state in seguito implementate.

Naturalmente, Xin Xiangyang non nega che la concezione del futuro di Mao Zedong, soprattutto dal punto di vista cronologico, sia stata modificata più volte. Per esempio nel 1958 corresse lui stesso la strategia “delle due fasi” che aveva appena elaborato, ritenendo che la Cina avrebbe dovuto superare in quindici anni la produzione di acciaio dell’Inghilterra raggiungendo quella americana. Questa modifica insieme all’implementazione della sua concezione del futuro condussero infine al Grande Balzo in Avanti e ai tre anni di depressione agli inizi degli anni Sessanta.

Nell’analizzare la concezione del futuro di Deng Xiaoping, Xin Xiangyang mostra come, quando Deng prese il potere, la sua concezione comprendesse sostanzialmente una migliore integrazione dell’obiettivo della modernizzazione nella realtà locale cinese. A Deng Xiaoping piaceva l’espressione “*xiaokang* 小康” (piccolo benessere): la sua cronologia per la realizzazione del “piccolo benessere” era il “raddoppiamento” del PIL cinese tra il 1978 e il 2000; quindi, nei restanti trenta/cinquant’anni l’economia cinese si sarebbe avvicinata al livello dei paesi mediamente sviluppati.

Negli ultimi anni è infine emersa la concezione del futuro di Xi Jinping. Cercherò di analizzarne i principali contenuti. A mio parere la sua concezione del futuro è incarnata soprattutto da tre aspetti: il sogno

cinese, il progetto “one belt one road” e il destino comune dell’umanità. Il cosiddetto “sogno cinese” è il pensiero guida e principio di governo proposto da Xi Jinping dopo aver assunto una posizione dirigenziale, nel periodo immediatamente precedente e successivo al Diciottesimo Congresso del Partito Comunista Cinese. Il 29 novembre del 2012 Xi Jinping ha definito il “sogno cinese” in questi termini: “la realizzazione del grande rinascimento della nazione cinese è il più grande sogno dei cinesi sin dall’epoca premoderna”; inoltre, ha sottolineato che questo sogno “si potrà senza dubbio realizzare”. Nei suoi discorsi successivi, ha così commentato la tempistica concreta dell’essenza del “sogno cinese”, ossia i cosiddetti “due centenari”. Nello specifico, giunti al centesimo anniversario della fondazione del Partito Comunista Cinese (2021) e al centesimo anniversario della fondazione della Repubblica Popolare Cinese (2049), progressivamente, si realizzerà finalmente il rinascimento della nazione cinese, la cui manifestazione concreta sarà il rafforzamento e arricchimento dello stato, la rivitalizzazione nazionale e la felicità del popolo. La strada per realizzarlo è la via del socialismo con caratteristiche cinesi, perseguendo il sistema teorico del socialismo con caratteristiche cinesi, ravvivando lo spirito nazionale, concentrando le forze del Paese e mettendo in atto la costruzione di “una civiltà in cinque rami”: politica, economica, culturale, sociale e ambientale.

Se quelli sopra esposti sono soltanto degli ideali, il progetto “one belt one road” è piuttosto la concezione di una via di sviluppo diretta verso l’estero. L’espressione si riferisce alla “cintura (belt) economica della via della seta” e alla “via (road) marittima della seta del XXI secolo”. Sotto l’egida del pensiero di Xi Jinping, il Comitato per le Riforme e lo Sviluppo Nazionale, il Ministero degli Esteri e il Ministero del Commercio, il 28 marzo 2015, hanno emesso una relazione congiunta dal titolo “Prospettive e azioni per promuovere la costruzione comune della cintura economica della via della seta e della via marittima della seta del XXI secolo”. Nel documento si afferma che lo scopo di “una cintura, una via” è realizzare insieme, sotto la bandiera di pace e sviluppo, una comunità di interessi condivisi basata su una politica di fiducia reciproca, sulla fusione economica e sulla comprensione culturale, una comunità di destini e responsabilità condivisi, sfruttando

il simbolo storico della via della seta, il supporto della piattaforma di collaborazione esistente a livello locale con le nazioni dell'area e i meccanismi bilaterali e multilaterali già attivi. Nel testo "la comunità di destini e responsabilità condivisi" rappresenta un ideale di società umana su cui il governo cinese ha molto insistito. Il libro bianco "Lo sviluppo pacifico della Cina" del 2011 dichiara che bisogna aspirare a un nuovo significato dei valori e interessi comuni dell'umanità attraverso la prospettiva nuova di una "comunità di destini e responsabilità condivisi".

Alcune caratteristiche delle concezioni cinesi del futuro

Il mio articolo ha presentato una serie di visioni cinesi del futuro dall'antichità a oggi. In ogni periodo si è cercato di illustrare le posizioni che sono state maggiormente influenti. Dall'analisi complessiva di queste concezioni, si possono trarre le seguenti conclusioni.

In primo luogo, nel pensiero classico cinese non esiste il concetto moderno di "futuro". Per gli antichi il futuro non è altro che il risultato di una continua fluttuazione dell'esistenza passata, con l'emergere alterno di epoche fiorenti e epoche travagliate, senza una vera fine. In questa concezione, il modo per affrontare il futuro è aspettare per agire al momento opportuno.

In secondo luogo, la nascita di una concezione del futuro nei cinesi moderni ha origine dall'introduzione diretta in Cina del pensiero occidentale. La teoria dell'evoluzionismo di Darwin e i risultati degli studi cosmologici occidentali hanno influito profondamente sulla concezione del futuro dei cinesi moderni. Proprio in base a ciò, infatti, i cinesi hanno cominciato gradualmente a considerare l'idea di sviluppo e di futuro dal punto di vista occidentale.

Terzo, nell'epoca contemporanea sono i comunisti a guidare la concezione del futuro della Cina. Il loro principale obiettivo è la costruzione di una nazione moderna. Da Mao a Deng, fino a Xi Jinping, la direzione di sviluppo del futuro si è fatta progressivamente più netta e concreta. La sfera collettiva, che caratterizza questa concezione, si sta facendo strada dalla Cina al mondo intero.

Infine, va chiarito che, sebbene in questa analisi si sia adottato il punto di vista di pensatori, intellettuali, statisti e governanti, come gruppi che hanno esercitato un'importante influenza sulla concezione del futuro in Cina, tuttavia, va anche detto che, in ogni periodo, la concezione di futuro all'interno della società si rivela alquanto variegata. Per conoscere in modo appropriato la visione cinese del futuro sarebbe utile studiare questa varietà di concezioni in maniera approfondita confrontandole con il pensiero dominante.

Un lungo sogno di ricchezza, potenza e armonia: la politica del futuro della modernità cinese

Quando Xi Jinping 习近平 è salito al potere, alla fine del 2012, ha voluto dare inizio a un nuovo corso della storia nazionale. Così, al fine di imprimere un rinnovato slancio patriottico, ha coniato lo slogan del “sogno cinese” (*Zhongguo meng* 中国梦): ovvero il sogno della “grande rinascita della nazione cinese”, teso a far diventare lo “stato ricco e potente, la nazione vigorosa, e il popolo felice”, che sarebbe secondo lui l’aspirazione perseguita da ogni “figlio della Cina” fin dalle origini dell’epoca moderna. Poi, siccome uno slogan può poco o nulla, se non è in grado di creare immagini e stimolare desideri, la propaganda si è messa in moto per disseminare la “visione” del nuovo segretario. Il Ministero dell’Educazione ha lanciato allora prontamente una campagna, battezzata “il mio sogno cinese”, finalizzata a incentivare gli studenti “di ogni scuola di ogni livello della Cina” a raccontare, scrivendo una composizione, la propria visione del sogno “nazionale”: sì da “esprimere, attraverso i propri saggi, il loro cuore patriottico, il desiderio di rafforzare la nazione, e la volontà di proteggerla”.¹ C’era, nel paniere dei sogni “immaginabili”, anche quello sul futuro della Cina. Gli studenti potevano, cioè, descrivere come sarebbe stata secondo loro la Cina del 2049, l’anno del centenario della fondazione della Repubblica Popolare. Xi Jinping aveva infatti indicato che la strada per realizzare il grande sogno era composta di due traguardi: il primo, intermedio, sarebbe stato raggiunto nel 2021, l’anno del centenario della fondazione del Partito Comunista, in cui la Cina sarebbe diventata una società del “piccolo benessere” (*xiaokang* 小康); il secondo, quello finale, sarebbe stato raggiunto invece 2049, quando la Cina sarebbe diventata un “paese socialista modernizzato, ricco e potente, democratico, civile, e armonioso”. Erano, tali traguardi – i traguardi dei cosiddetti “due centenari” (*liang ge er bai* 两个二百) –, gli “obiettivi di

¹ Vedi l’“Avviso del Gruppo del Partito Comunista Cinese nel Ministero dell’Educazione in merito al radicamento dell’iniziativa educativa ‘il mio sogno cinese’ in ogni scuola di ogni livello di tutto il paese” (*Zhonggong Jiaoyubu dangzu guanyu zai quanguo geji gelei xuexiao shenru kaizhan “wo de Zhongguo meng” zhuti jiaoyu huodong de tongzhi* 中共教育部党组关于在全国各级各类学校深入开展 ‘我的中国梦’ 主题教育活动的通知), 22/2/2013. http://www.moe.edu.cn/srsite/A12/s7060/201302/t20130222_147906.html

lotta” (*fendou mubiao* 奋斗目标) della Cina nella sua marcia verso la Rinascita (*fuxing* 复兴), destinati a essere inevitabilmente raggiunti a patto che tutti, giovani in testa, lottassero appunto per la loro realizzazione.

Così il web cinese ha cominciato ad affollarsi di pagine dedicate al “mio sogno cinese”, nelle quali hanno trovato spazio decine e decine di composizioni modello destinate a esser prese come esempio – o forse solo scopiazzate – dai tanti studenti che non fervono particolarmente per immaginazione patriottica. Fra queste, quelle che parlano del futuro sembrano più che altro degli esercizi un po’ pedanti in cui gli autori si sforzano di rendere in immagini – in verità nemmeno troppo immaginifiche – quegli attributi che, secondo il Partito, la Cina dovrebbe acquisire entro il 2049. Insomma, propaganda. O forse sarebbe più corretto parlare di catechismo, il solito catechismo di stato con cui il Partito Comunista educa da sempre i cinesi alla propria “buona novella”, mentre i cinesi, da parte loro, un po’ ci credono davvero, un po’ fanno finta di crederci, e per il resto girano al largo dalla dottrina. Un catechismo che, in ogni caso, non va assolutamente sottovaluto, data la pervasività con cui esso impronta la vita sociale e in buona parte la indirizza. Anzi: è proprio osservando con attenzione i discorsi e le operazioni della propaganda cinese che possiamo distinguere non solo le particolari visioni sociali delineate dal Partito Comunista, ma anche la natura peculiare dello stato cinese e delle funzioni che questo si attribuisce. Qui, ad ogni buon conto, mi voglio limitare a osservare come il Partito Comunista costruisce la sua visione del futuro, e usa quest’ultima per strutturare la società nel presente. Se in molti hanno notato come la “costruzione del passato”, con le sue annesse “invenzioni” della tradizione e “mitologizzazioni” della storia, ha avuto, ed ha tuttora, un ruolo importante nella formazione delle identità collettive dei moderni stati nazionali,² in Cina la “costruzione del futuro” ha avuto e continua ad avere in questo senso una funzione ancor più fondamentale. È stato manipolando le aspirazioni del futuro, fissandone gli obiettivi,

² Vedi per esempio Stuart Hall, “The Question of Cultural Identity”, in Stuart Hall, David Held, Don Hubert e Kenneth Thompson (a cura di), *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (Oxford: Blackwell, 1996), 596-634.

disegnandone gli scenari, orchestrandone l'allestimento, che il Partito Comunista è sempre partito per mobilitare la popolazione, al fine di unirla, educarla e darle un senso di missione; ed è stato partendo dalla propria visione del futuro che il Partito ha ricostruito, di volta in volta, il passato nazionale. Nato con la missione di erigere la "nuova" Cina, il Partito Comunista dal futuro è sempre stato ossessionato, proprio perché è sempre stato dalla sua capacità – o meno – di tradurre in realtà le proprie grandiose immagini della Cina futura che è sempre dipesa la legittimazione della sua leadership e quindi la sua sopravvivenza. Ma tale ossessione non è un semplice retaggio comunista, un'eredità per così dire dell'utopismo marxista-leninista. Ci sono degli schemi ricorrenti, nel modo in cui il Partito immagina il futuro, i quali a loro volta hanno una storia che precede l'esistenza del Partito stesso. Tracciando una genealogia di questi schemi, non sarà difficile scoprire che essi trovano origine nella stessa origine della modernità cinese. Tracciare questi schemi, perciò, è anche un modo per capire meglio certe caratteristiche peculiari della modernità cinese, che ci possono aiutare a capire meglio, a loro volta, certe dinamiche specifiche della Cina di oggi.

Genealogie del futuro

Io spero che, nel centenario della fondazione, Taiwan sarà già tornata nel grembo della madrepatria. Spero che nel mondo ci sarà più pace e meno guerra, che si coabiterà in amicizia, e che la Cina avrà uno status potentissimo, un esercito e una tecnologia eccelsa, che la sede dell'ONU e dell'OMC si saranno trasferiti in Cina e che la Cina avrà un potere decisivo in tutte le questioni mondiali grandi e piccole. Nel 2049 la società cinese sarà di certo modernizzata, in gran misura autonoma e armoniosa; tutele, welfare e servizi sociali saranno interamente di stampo comunista. Detto semplicemente, per andare dal medico, frequentare la scuola e mantenere i vecchi non bisognerà pagare, e la cultura, l'istruzione, i divertimenti saranno tutti aperti gratuitamente

*per le masse. Per comprare le cose non serviranno i soldi, e anche chi non lavora riceverà il necessario per vivere.*³

Anche se è Xi Jinping, ufficialmente, che viene considerato il padre dello slogan dei “due centenari”, è stato in realtà il suo predecessore, Hu Jintao 胡锦涛, a enunciare per la prima volta i due obiettivi. Ma nemmeno Hu Jintao si può considerare veramente il padre dello slogan, dal momento che il suo progenitore autentico, se vogliamo davvero risalire alla fonte originaria, dovrebbe essere piuttosto considerato Deng Xiaoping 邓小平, il quale, già alla metà degli anni Ottanta, aveva cominciato a parlare del “cammino dei tre passi” (*san bu zou* 三步走): la Cina avrebbe dovuto raddoppiare il PIL entro il 1990, quadruplicarlo entro il 2000, e avrebbe dovuto, entro la metà del Ventunesimo secolo, diventare un paese mediamente sviluppato, se non alla pari, comunque non troppo inferiore alle potenze più avanzate. Deng Xiaoping, demiurgo dell’era riformista, aveva inteso il futuro soprattutto in termini di prosperità economica, che andava acquisita in primis grazie all’apertura al mondo capitalista e alla modernizzazione tecnologica; per questo aveva anche precisato, nel 1983, che l’educazione cinese doveva “guardare alla modernizzazione, guardare al mondo, e guardare al futuro”: da cui sarebbe stato ricavato, in seguito, un altro fortunato slogan, quello dei “tre orientamenti” (*san ge mianxiang* 三个面向).

Deng Xiaoping era stato anche il primo a parlare di *xiaokang*, già nel 1979, quando in un incontro con il Primo Ministro giapponese aveva spiegato che la sua sarebbe stata una modernizzazione “alla cinese”, finalizzata a portare alle “famiglie” il “piccolo benessere” entro la fine del millennio. Nel 1982 il Congresso del Partito aveva ufficializzato quest’obiettivo facendolo coincidere con quello di quadruplicare il PIL, poi, siccome il miracolo della quadruplicazione era stato dichiarato già avvenuto nel 1999, Jiang Zemin 江泽民 aveva prefigurato nel 2002 una nuova quadruplicazione entro i primi vent’anni del nuovo secolo,

³ Anonimo studentesco, composizione dal titolo *Il sogno cinese: pensando al mio 2049* (Zhongguo meng, changxiang wo de 2049 中国梦, 畅想我的2049). <http://www.pincai.com/article/975081.htm>

promettendo questa volta che la Cina sarebbe divenuta una società *xiaokang* “completa”, ovvero che la soglia del “piccolo benessere” sarebbe stata raggiunta non solo come media nazionale, ma da ogni singolo cinese.

Ma *xiaokang* non era solo una parola tecnica che serviva a indicare, limitandosi a quantificarla, la misura della ricchezza da raggiungere a livello nazionale e personale. *Xiaokang* è un concetto delineato nel *Liji* 礼记 (Memorie sui Riti), antico classico confuciano redatto nel primo periodo Han (206 a.C. - 9 d.C.), nel quale designa un tipo di società in cui la ricchezza è posseduta dalle singole famiglie, che pensano solo al proprio bene amando solo i propri membri. Una società egoista, dunque, e dunque lungi dall'essere perfetta, in cui tuttavia, grazie alla pratica dei riti, viene comunque mantenuto l'ordine sociale, i rapporti interpersonali sono armonizzati, e l'individuo può far valere i propri meriti. *Xiaokang* perciò si riferiva, sebbene in modo non del tutto trasparente, non solo a un progetto economico, ma anche a un corrispondente ordine ideologico-morale, che si sarebbe dovuto erigere, come una marxiana sovrastruttura, sulla base del nuovo modello produttivo. *Xiaokang*, in altre parole, serviva a validare tanto l'individualismo economico necessario alla costruzione del mercato, quanto l'aspirazione del governo a promuovere l'ordine morale della società. Era d'altra parte un'idea confuciana, più che marxista, quella per cui il sovrano, se vuole che la società sia pacifica e i sudditi virtuosi, deve prima di tutto garantire a questi una sussistenza dignitosa: e difatti tutti i leader comunisti, da Deng Xiaoping in poi, hanno considerato l'arricchimento della Cina e dei cinesi non solo un fine in sé, ma la preconditione necessaria per garantire l'armonia sociale, la crescita spirituale della popolazione, e la fioritura delle arti e delle scienze.

Deng Xiaoping non attingeva l'idea del *xiaokang* direttamente dai classici, però. Sarebbe un errore pensare che, quando i comunisti cinesi si rifanno ai concetti della tradizione confuciana, ciò che hanno in mente siano davvero quei concetti. Deng Xiaoping aveva rispolverato il concetto di *xiaokang* perché quest'ultimo, nel passaggio del *Liji* in cui era stato articolato, si contrapponeva al concetto di *datong* 大同, ossia la “grande unità”, o “grande concordia”, che caratterizzava una società in cui il “mondo era di tutti” (*tianxia wei gong* 天下为公), tutti si prendevano cura

di tutti come se fossero loro parenti, ognuno trovava la sua giusta occupazione, e in cui di conseguenza nessuno rubava o si accaparrava beni, sicché non occorreva chiudere a chiave la porta di casa. Era il *datong* l'ideale utopico degli antichi, l'"età dell'oro" situata nel passato di cui il *xiaokang* non era nient'altro che un'ombra, un surrogato approssimativo con il quale accontentarsi in un'epoca in cui, come diceva il classico attribuendo le parole a Confucio stesso, la "via del cielo si era oscurata". Ma *datong* era piuttosto diventato, con il passaggio all'epoca moderna, il significante che evocava la società ideale del futuro, una società fatta per l'uomo in cui non c'erano divisioni sociali e tutti avevano uguale accesso al bene pubblico. Una società, cioè, di matrice socialista, se è vero, come è vero, che era stato Sun Yat-sen 孙中山 a indicare nella realizzazione del *datong* il fine ultimo dei suoi *Tre Principi del Popolo*, e lo stesso Mao Zedong 毛泽东, in un discorso scritto solo tre mesi prima della fondazione della Repubblica Popolare, aveva detto a chiare lettere che lo scopo del Partito, nel dar vita a uno stato proletario, sarebbe stato quello di realizzare il socialismo e il comunismo per abolire le classi sociali, e far così entrare l'umanità nel regno della Grande Concordia. Mao, "cosmocrate" della rivoluzione, profeta visionario del futuro quanto spregiudicato esegeta del passato, aveva riscritto la storia della Cina moderna come un mito millenarista di caduta e redenzione:⁴ era stato lui a cristallizzare i cent'anni seguiti alla Prima Guerra dell'Oppio (1839-1842) come il secolo delle umiliazioni imperialiste che avevano costretto i cinesi a risvegliarsi, rialzarsi, e a riscattarsi nella lotta; e sarebbe stato lui a indicare, nella "liberazione" finalmente compiutasi nell'"anno zero" del '49, l'avvento messianico di un nuovo secolo tutto proteso verso la rinascita e il rinvigorimento nazionale. La storia da quel momento sarebbe diventata pianificazione e sogno utopico, prognosi tecnica e vaticinio oracolare; e infatti, già nel 1956, Mao aveva cominciato a prevedere, con molta confidenza, che la Cina sarebbe diventata entro il 2001 un "potente paese industriale socialista", e nemmeno due anni dopo, mentre lanciava il secondo piano quinquennale, altresì noto come Grande Balzo in Avanti, azzardava con altrettanta convinzione che la Cina in

⁴ Vedi David E. Apter e Tony Saich, *Revolutionary Discourse in Maoist China* (Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1994).

quindici anni avrebbe raggiunto e sorpassato sul piano della produzione industriale la Gran Bretagna. Oggi, quando si pensa al movimento del Grande Balzo in Avanti, vengono in mente più che altro i sacrifici immani brutalmente imposti ai contadini dall'ideologia totalitaria del Comunismo; meno frequentemente si tiene conto che il Partito, viceversa, era riuscito a mobilitare i contadini anche grazie alle promesse che i loro sforzi sarebbero stati ricompensati, in un futuro molto prossimo, con la realizzazione di una "cuccagna" comunista della quale tutti quanti avrebbero goduto. "Il comunismo è il paradiso, le comuni popolari ne costituiscono il ponte", prometteva uno degli slogan più eloquenti dell'epoca; ed erano state le fantasmagoriche immagini di abbondanza, benessere e felicità che dovevano concretizzarsi con l'impresa della collettivizzazione – maiali grandi come elefanti, pannocchie grandi come razzi, arachidi grandi come barche, e, di conseguenza, famiglie esultanti e villaggi uniti nella pace e nell'armonia – che avevano sedotto i contadini spingendoli inizialmente ad accettare i sacrifici richiesti.⁵ Purtroppo, al posto dell'agognata prosperità sarebbe ben presto arrivata la catastrofe.

Così, il ripiegamento sul target più modesto del *xiaokang* significava soprattutto, per Deng Xiaoping, la sospensione sine die dell'utopia comunista, una volta che questa si era trasformata, da sogno avvenirista di Grande Concordia, nell'incubo quotidiano della corvée collettivista e del terrore giacobino, esploso il primo con il Grande Balzo e il secondo con la Rivoluzione Culturale. E significava, per contro, la rilegittimazione pratica dell'interesse personale, soppresso dalla dittatura del proletariato, che ricominciava a essere tutelato, e anzi incoraggiato, nella misura in cui poteva beneficiare, assieme all'individuo, anche la nazione. Della precedente età maoista, a ogni buon conto, la nuova fase riformista aveva

⁵ Vedi per esempio Li Kaiyuan, "Spigolature bizzarre sul Grande Balzo in Avanti" (Dayuejin qiwen shixie 大跃进奇闻拾屑), *Yanhuang Chunqiu* 炎黄春秋, 8, 2006. http://www.yhcqw.com/html/yiwl/2008/419/084191132537CGBA17085IEFHC3BGF2K1CC_2.html Vedi anche il saggio di William Callahan "History, Tradition and the China Dream: Socialist Modernization in the World of Great Harmony", *Journal of Contemporary China*, 24 (96), 983-1001, in cui l'autore nota come l'utopia della Grande Concordia fosse assolutamente centrale nell'immaginario del Grande Balzo in Avanti. Vedi infine il saggio di Paola Iovene "How I Divorced My Robot Wife: Visionary Futures between Science and Literature", nel volume *Tales of Future Past, Anticipation and the Ends of Literature in Contemporary China*, (Stanford: Stanford University Press, 2014) 19-50, in cui si osserva come molte narrazioni della letteratura popolare prodotte negli anni del Grande Balzo avessero contribuito a diffondere l'utopia di un futuro caratterizzato dall'agio e dal benessere, portato in particolare dal progresso tecnologico.

ereditato la tendenza a pianificare e a quantificare il tempo, a considerare la storia come una marcia a tappe forzate verso un traguardo ineludibile, il progresso come una lotta darwiniana per “acchiappare” l’Occidente, il futuro come l’appuntamento della nazione con il proprio destino di rinascita.

Nemmeno Mao, comunque, aveva invocato la sua visione del *datong* pensando direttamente ai classici. La sua fonte di suggestione principale, piuttosto, era stata originariamente Kang Youwei 康有为. Era stato quest’ultimo, infatti, il primo che aveva proiettato, già sul finire dell’Ottocento, l’ideale del *datong* nel futuro anziché nel passato, ed era stato quest’ultimo, perciò, il primo vero pensatore utopico della modernità cinese. Questi, rileggendo i classici confuciani alla luce del moderno evoluzionismo occidentale, aveva interpretato la storia come un moto progressivo di perfezionamento sociale e morale destinato a condurre l’umanità, attraverso varie fasi, dall’epoca del Caos a quella della Grande Pace, realizzando prima l’ideale del Piccolo Benessere e in ultimo quello della Grande Concordia. Quindi aveva illustrato la sua visione utopica in un libro intitolato appunto *La grande concordia (Datongshu 大同书)* – portato a termine nel 1902 – nel quale delineava i tratti di una nuova società in cui sarebbero state abolite, fra le varie cose, le classi sociali, le distinzioni fra i sessi, e finanche gli stati, con il risultato che la benevolenza avrebbe finalmente trionfato in un mondo finalmente unificato. A Kang Youwei aveva fatto eco il suo ex discepolo Liang Qichao 梁启超, il quale aveva iniziato a stendere, sempre nel 1902, un romanzo utopico, *Cronache sul futuro della nuova Cina (Xin Zhongguo weilai ji 新中国未来记)*, per illustrare come si sarebbe trasformata la Cina nel 1962 e, soprattutto, per spiegare quale strada avrebbe percorso per trasformarsi. Nel romanzo, peraltro completato solo in parte, Liang Qichao dipinge così una Cina che, grazie all’istituzione di un sistema costituzionale e a una robusta partecipazione democratica, è diventata nel tempo un paese prospero, rispettato e soprattutto egemone, capace di influenzare positivamente la politica mondiale (la Cina all’epoca di cui si narra è appena diventata sede del Congresso Internazionale per la Pace) armonizzando i rapporti fra stati grazie all’esercizio di un governo

illuminato, ispirato tanto dai valori liberali occidentali quanto dalla tradizionale virtù confuciana.⁶

Liang Qichao però non è passato alla storia per l'esuberanza della sua immaginazione futuristica, quanto semmai per le ricette che ha prescritto per costruire l'avvenire nazionale. Come la maggior parte degli intellettuali del suo tempo, infatti, Liang Qichao sosteneva che la Cina, per non soccombere in un mondo che si riteneva dominato dalla lotta per la sopravvivenza, doveva pensare prima di tutto a diventare "ricca e potente" (*fuqiang* 富强); inoltre, poiché riteneva che la forza di una nazione dipendesse fondamentalmente dalla forza complessiva dei suoi membri, sosteneva che la Cina doveva innanzitutto istituire un regime democratico per "liberare" i cinesi dai vincoli tradizionali che li soggiogavano e consentirgli di sviluppare al massimo tutte le loro potenzialità fisiche, intellettuali e morali, così da mettere queste ultime al servizio della costruzione dello stato nazionale. A questo fine, però, era necessario rimodellare radicalmente la psiche e la morale dei cinesi trasformandoli nei moderni cittadini di uno stato-nazione, una missione a cui Liang Qichao si era dedicato anima e corpo descrivendo instancabilmente e puntigliosamente, in numerosissimi saggi scritti nei primissimi anni del Novecento, i valori, le doti e le virtù che il "nuovo popolo" (*xin min* 新民), ovvero i cinesi del futuro, erano chiamati ad acquisire: essi avrebbero dovuto, fra le varie cose, imparare a coltivare la propria libertà e nello stesso tempo lo spirito di gruppo, diventare capaci di autodeterminarsi ed esercitare nel contempo una ferrea autodisciplina, apprendere il senso della virtù privata così come della virtù pubblica, quello dell'amor proprio come lo spirito di sacrificio, acquisendo la consapevolezza dei propri diritti personali insieme alla contezza dei propri doveri patriottici. Sembrano attributi in conflitto fra loro, ma per Liang Qichao non lo erano affatto: solo la responsabilità cosciente verso di sé porta l'individuo a essere coscientemente responsabile della comunità

⁶ John Fitzgerald, "The Unfinished History of China's Future", *Thesis Eleven*, 57, 1999, 17-31. Per un'analisi dell'utopia di Kang Youwei, vedi Federico Brusadelli, "A Tale of Two Utopias: Kang Youwei's Communism, Mao Zedong's Classicism and the 'Accommodating Look' of the Marxist Li Zehou", *Asian Studies* 5 (21), 2017, 103-122. Sull'utopia di Liang Qichao, vedi invece Lorenzo Andolfatto, "Making Sense of Incompleteness: Approximations of Utopia in Liang Qichao's *Xin Zhongguo Weilai Ji* and Chen Tianhua's *Shizi Hou*", *Ming Qing Studies* 2015, 15-44.

nazionale di cui costituisce parte organica; questo il ragionamento. Un ragionamento che avrebbe successivamente goduto di una fortuna costante in tutto il corso della storia cinese moderna.

In seguito, l'idea che per edificare il futuro della Cina occorre prima di tutto rimodellare la coscienza dei cinesi – per potervi cesellare, nello spirito, una gamma sfaccettata di attributi positivi – sarebbe stata l'asse portante tanto del pensiero illuminista del Quattro Maggio quanto di quello del nuovo stato Comunista. Certo i fini educativi, i metodi, e soprattutto gli attributi da interiorizzare erano destinati a cambiare a seconda delle diverse fasi storiche. Sappiamo per esempio che l'“uomo nuovo” comunista, per Mao Zedong, doveva imparare a personificare l'altruismo, la tenacia e il fervore rivoluzionario dei modelli proletari: come Norman Bethune, avrebbe dovuto dedicarsi agli altri senza pensare a se stesso; come Zhang Side, avrebbe dovuto essere pronto a morire per servire il popolo; come “il vecchio sciocco che sposta le montagne”, avrebbe dovuto lottare con titanica abnegazione per l'avvenire delle generazioni successive.⁷ Durante l'era riformista, per contro, il Partito si era impegnato a convertire i cinesi allo “spirito del capitalismo”, cercando di trasformarli da “animali politici” in *homini oeconomici* in grado di perseguire razionalmente il proprio interesse personale. Secondo le direttive del Ministero dell'Educazione pubblicate negli anni Novanta, perciò, gli “uomini nuovi del Ventunesimo Secolo”, dovevano sviluppare tutto il loro “talento” per diventare “forze produttive” “altamente qualificate” in grado di rendere la Cina competitiva nel contesto dell'economia globale, dotandosi di un corredo di “qualità” utili allo sviluppo del capitalismo, come quelle di “creatività”, “innovatività”, “imprenditorialità” e “competitività”. Tuttavia, siccome l'esplosione del mercato aveva finito per far dilagare ovunque l'egoismo, la corruzione e la prepotenza, ingenerando secondo il Partito una pericolosa “crisi morale” che rischiava di distruggere irrimediabilmente la pace sociale (e con

⁷ *In memoria di Norman Bethune* (Jinian Bai Qiu'en 纪念白求恩, 1939), *Servire il popolo* (Wei renmin fuwu 为人民服务, 1944) e *Il vecchio sciocco che sposta le montagne* (Yugong yishan 愚公移山, 1945) sono tre discorsi tenuti originariamente da Mao nel periodo di Yan'an (1935-1949) e successivamente scelti come modelli per l'educazione socialista alla vigilia della Rivoluzione Culturale. In essi il valore che viene esaltato sopra ogni cosa è quello del sacrificio personale.

questa l'autorità dello stato socialista), Xi Jinping era intervenuto energicamente incaricandosi di ripristinare la moralità; e aveva dunque lanciato la narrazione del “sogno cinese” soprattutto per ricordare ai cinesi il dovere imperativo di sentirsi tutti parte di un “destino comune” (*gongtong mingyun* 共同命运), in base alla logica che, solo se si rimane tutti uniti, il futuro sarà roseo per tutti. “Solo se lo stato e la nazione stanno bene, stanno bene tutti quanti”, aveva sottolineato il segretario del Partito nel suo primo discorso ufficiale, al quale aveva fatto eco, pochissimi mesi dopo, il segretario della Lega della Gioventù Comunista Qin Yizhi, il quale, nel presentare l'iniziativa “il mio sogno cinese”, aveva ricordato ai giovani che la preconditione indispensabile per realizzare i loro sogni personali era che questi si “fondessero con il sogno cinese”. “I sogni”, aveva puntualizzato, “si possono realizzare solo se si conformano alle tendenze di sviluppo di un'epoca, solo se si unisce il proprio avvenire con il destino dello stato e della nazione”.⁸ E dunque, dimostrando di avere capito la lezione, molti dei giovani autori delle composizioni sul “mio sogno cinese” avevano espresso il loro voto di sognare assieme alla patria chiudendo i loro scritti con un passo de *La giovane Cina* di Liang Qichao: “La responsabilità oggi ricade per intero sulla gioventù. La Cina sarà saggia se saranno saggi i giovani, sarà ricca se saranno ricchi i giovani, sarà forte se saranno forti i giovani, sarà indipendente, libera e progredita se saranno indipendenti, liberi e progrediti i giovani. La Cina supererà l'Europa se i giovani supereranno l'Europa, sarà egemone nel mondo se i suoi giovani saranno egemoni nel mondo”.⁹

⁸ “Discorso del compagno Qin Yizhi all'incontro del mondo giovanile sul tema ‘il mio sogno cinese’” (Qin Yizhi tongzhi zai “wo de Zhongguo meng” ge jie qingnian zuotan jiaoliuhui shang de jianghua 秦宜智同志在“我的中国梦”各界青年座谈交流会上的讲话), 22/3/2013. http://www.g-qt.org.cn/documents/ccylspeech/201303/t20130328_629122.htm

⁹ Liang Qichao, “La Giovane Cina” (Shaonian Zhongguo shuo 少年中国说), in *Raccolte dallo studio del bevitore di ghiaccio* (Yinbingshi heji 饮冰室合集) vol. 5, (Beijing: Zhonghua Shuzhu 1989), 7-12 [1900].

Guardare al futuro, usando il passato come specchio

L'uomo vive sempre in due mondi: sul piano spaziale, trattasi del mondo reale e del mondo ideale; sul piano temporale, trattasi del presente e del futuro. La realtà e il presente sono l'ambito dell'azione; l'ideale e il futuro sono l'ambito della speranza. Però, come la realtà del presente è la manifestazione dell'ideale serbato in precedenza, così l'ideale serbato nel presente è la cambiale per realizzare la realtà del futuro.¹⁰

Il precedente excursus ci ha permesso di intuire come la storia della Cina moderna sia attraversata da un certo modo peculiare di vedere il futuro, un modo che, pur nella diversità degli specifici periodi storici, è caratterizzato da una continuità di fondo, al punto da apparire quasi consustanziale alla stessa “modernità” cinese. Continuità: che non vuol dire un’indistinta quanto imperscrutabile perpetuazione collettiva di determinate idee e tendenze, quanto una consapevole riproduzione da parte di alcuni attori sociali – in questo caso specifico i leader comunisti – di alcuni schemi elaborati da altri attori nel passato; schemi che, costantemente reinterpretati e rielaborati nel presente, finiscono per essere rigenerati e risignificati in modo uguale e diverso a ogni nuovo passaggio della catena storica. La “genealogia del futuro” appena tratteggiata, per ovvie ragioni di spazio, è stata inevitabilmente sommaria e selettiva, ma forse sufficiente a mettere in luce alcuni elementi costanti: primo, il Partito Comunista, definendosi non come una semplice e sostituibile forza di governo, ma come il “nucleo dirigente” della comunità nazionale investito di una missione storica a lungo termine (realizzare la modernità), si incarica di disegnare il quadro complessivo degli obiettivi nazionali di lunga durata delineando la strada e i mezzi per raggiungerli. A questo fine, si impegna anche a disegnare i tratti ideali della società del futuro, inevitabilmente caratterizzata sia da un elevato sviluppo materiale e tecnologico che da un accresciuto livello spirituale e morale. Secondo, per portare la popolazione a identificarsi con la propria visione della società e mobilitarla a realizzarne gli obiettivi, provvede sistematicamente

¹⁰ Liang Qichao, *Sul nuovo popolo* (Xinmin shuo 新民说), (Beijing: Zhongguo Wenshi Chubanshe, 2013), 59 [1902].

a cooptarne le aspettative e i desideri del futuro plasmando nello stesso tempo le qualità umane necessarie al raggiungimento dei traguardi prefissati. In tutto questo, ci sono due caratteristiche specifiche della “politica del futuro” del Partito Comunista su cui mi pare valga la pena soffermarsi.

In primis, la costruzione del tempo storico. I comunisti hanno ereditato e conservato una concezione della storia evoluzionistica, inserita a tutt’oggi in una matrice positivista, che vede la società come un corpo organico in continua trasformazione che si sviluppa in modo lineare e prevedibile attraverso stadi progressivi, sospinto dinamicamente dalla lotta dei suoi componenti interni. Naturalmente la filosofia della storia su cui il Partito fonda questa visione rimane tuttora il marxismo, per quanto da tempo sfrondata dei suoi aspetti “rivoluzionari” connessi alla dialettica della lotta di classe. Tuttora, il Partito si appella al marxismo per individuare “scientificamente” le “leggi di sviluppo storico della società umana”, definendo le diverse fasi dello sviluppo come “epoche” (*shidai* 时代) caratterizzate alla “base” da uno specifico modo di produzione, a cui deve necessariamente corrispondere, innalzandosi sopra di esso, un determinato “spirito epocale” (*shidai jingshen* 时代精神), ovvero un complesso sistematico di atteggiamenti e comportamenti utili alle particolari esigenze di sviluppo del periodo. A partire da questa visione “scientifica”, il Partito struttura ulteriormente il tempo storico organizzandolo attraverso la pianificazione “socialista”, che lo segmenta in unità discrete misurabili e amministrabili, come avviene per esempio nella formulazione dei piani quinquennali e nei calcoli della crescita del PIL. La visione scientifica del progresso storico, però, è inseparabile dall’immaginazione utopica, che si sostanzia e si alimenta, come si è visto, di suggestioni che vanno ben oltre il semplice retaggio comunista. La progressione programmabile e controllabile del tempo, perciò, conduce inesorabilmente verso un *telos* collocato in un’epoca di là da venire – sufficientemente distante per essere utopia ma abbastanza vicina per essere concretamente immaginata – che si configura, a tutti gli effetti, come il fine, e forse anche come *la fine*, della modernità stessa. Si tratta, nella Cina di oggi, del 2049. Una data immaginata come il capolinea della lunga e travagliata marcia della Cina verso la modernità, che coincide con

il conseguimento dell'autosufficienza nazionale, il cui corollario utopico è l'esaurirsi della ratio della lotta, il cristallizzarsi della pace sociale, il dispiegarsi di tutte le potenzialità umane, e infine il pieno godimento dei diritti e il raggiungimento della felicità per tutti. Per quella data, profetizza il Partito, la Cina avrà completato la "modernizzazione socialista" (*shehuizhuyi xiandaihua* 社会主义现代化), e sarà ormai "ricca e potente" (*fuqiang* 富强), "democratica" (*minzhu* 民主), "civile" (*wenming* 文明), e "armoniosa" (*hexie* 和谐): tutti attributi che non si limitano a declinare la particolare visione della modernità invocata a partire dai paradigmi ideologici odierni, ma che dovrebbero essere considerati, piuttosto, come un aggregato delle molteplici articolazioni storiche della modernità cinese sedimentatesi cumulativamente nelle varie epoche.

In secondo luogo, il ruolo del passato. Come ricorda Jurgen Habermas, citando Rheinart Koselleck, in quanto epoca rivolta per sua vocazione al futuro la modernità è marcata dalla "crescente differenza" fra "l'ambito dell'esperienza", situata nel passato, e "l'orizzonte delle aspettative", situate nel futuro. "Ma lo sguardo diretto al futuro", precisa lo stesso Habermas, "si rivolge sempre dal presente verso un passato che è connesso, quale preistoria, con il nostro presente d'ogni volta, come dalla catena di un destino comune".¹¹ Difficilmente questa osservazione potrebbe essere più vera che nel caso del Partito Comunista Cinese. Quest'ultimo, infatti, nella sua inesausta programmazione del futuro, non si limita a delineare, a ogni tornante della propria storia, i tratti che questo deve assumere e la strada da percorrere per realizzarli, ma si impegna sistematicamente a rivisitare, rimodellandolo, il passato, così da risemantizzarlo alla luce degli obiettivi da conseguire nel futuro. Lo abbiamo visto per esempio a proposito del riutilizzo dei concetti di *xiaokang* e di *datong* (ma di esempi ce ne sarebbero un'infinità). "Guardare al futuro, usando il passato come specchio" (*yi shi wei jian, mianxiang weilai* 以史为鉴, 面向未来), amano ripetere oggi i leader

¹¹ Jurgen Habermas, "La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa", in *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (Bari: Laterza, 1987), 12-14. Rheinart Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (Genova: Marietti, 1986).

cinesi, costantemente intenti a dragare il fondale della tradizione per ripescarvi quelle antiche nozioni venerande che meglio si sposano con le loro teorizzazioni del momento. L'idea stessa della storia come "specchio" (*jian* 鉴), d'altronde, è a sua volta una nozione tradizionale molto antica, essendo una classica metafora del repertorio confuciano indicante la funzione esemplare della scrittura storiografica, il cui fine sarebbe appunto quello di riflettere il passato per illuminare la condotta da tenere nel presente. Di fatto, lo specchio di cui si servono i leader cinesi è uno specchio cangiante, fortemente prospettico se non semplicemente deformante, che illumina il passato solo in modi e secondo prospettive che permettano di giustificare i fini progettati nel presente, e i mezzi architettati per raggiungerli. Così, la rivisitazione del passato, oggi, nell'ottica di Xi Jinping, serve soprattutto a rimodellare, cementandola, la memoria nazionale, al fine di identificare un'origine comune e una traiettoria unitaria alla missione del "sogno cinese", connettendo passato presente e futuro in un continuum ininterrotto di esperienze immaginate che abbiano il senso di un destino personale e collettivo. Lo attestano proprio le parole di Xi Jinping, che, nel suo primo discorso ufficiale tenuto durante la visita al Museo Nazionale nel novembre del 2012, enunciando per la prima volta la visione del "sogno cinese", ha esordito in questo modo: "La mostra *Sulla strada della rinascita* ha riesaminato lo ieri della nazione cinese, ne ha palesato l'oggi, e ne ha annunciato il domani, così da dare alla gente un insegnamento e un'ispirazione profonda".¹² Quindi nello stesso discorso è passato a rimemorare l'antica grandezza della Cina, le sofferenze e i sacrifici inenarrabili del periodo coloniale, le indomite battaglie per far tornare i cinesi a essere padroni del loro destino, le soluzioni vincenti che hanno portato agli impressionanti successi del presente, e infine il futuro radioso che l'oramai più che centenaria "lotta" nazionale è infallibilmente destinata a realizzare – a patto che nuova lotta venga gettata nell'impresa. A rinforzare questa narrazione fra i giovani, infine, ci ha pensato la già menzionata campagna

¹² Xi Jinping, "Aprirsi al futuro ereditando il passato: continuiamo coraggiosamente ad avanzare verso l'obiettivo della Grande Rinascita della nazione cinese" (Cheng qian qi hou ji wang kai lai, jixu chaozhe Zhonghua minzu weida fuxing mubiao fenyong qianjin 承前启后继往开来, 继续朝着中华民族伟大复兴目标奋勇前进), *Xinhua* 新华社, 29/11/2012. http://www.gov.cn/ldhd/2012-11/29/content_2278733.htm

del Ministero dell'educazione, la quale, nel chiedere agli studenti di tutta la Cina di raccontare la loro visione del "sogno", li ha incoraggiati non solo a immaginare il proprio futuro "cinese", ma anche, e soprattutto, a rimemorare a loro volta gli sforzi compiuti dai propri predecessori al fine di edificare le fondamenta della "rinascita", per portarli a identificare se stessi come gli eredi e i continuatori di questa catena di sforzi patriottici. Certo è assai difficile valutare se quest'ultima ondata di interpellazione ideologica sia stata davvero efficace: basti ricordare, in proposito, che il Partito è uso riformulare radicalmente le proprie coordinate ideologiche solo quando, a causa di una grave crisi politico-sociale, i paradigmi precedenti hanno smesso di funzionare; il grande battage ideologico del sogno cinese, parimenti, è stato lanciato proprio in un momento in cui, data la diffusa percezione che l'ascensore sociale azionato dalla crescita economica si fosse bloccato, la fiducia nel Partito e nelle istituzioni era scesa ai minimi storici. In buona sostanza, è difficile credere che i giovani cinesi siano disposti a mettere in secondo piano il loro "piccolo" sogno di realizzazione personale per anteporvi quello della "grande rinascita" nazionale. Detto questo, bisogna comunque riconoscere che l'orgoglio patriottico suscitato dalla narrazione identitaria del sogno cinese è indubabilmente un efficace fattore di coesione sociale.

Un treno chiamato Rinascita

Oggi, man mano che i leader cinesi sentono avvicinarsi l'arrivo della "rinascita" – e con essa il ritorno all'antica grandezza perduta con l'irruzione dell'epoca moderna – non si accontentano più di evocare il passato per sottolineare il suo legame identitario col presente: è il futuro stesso, ormai, a essere sempre più spesso vestito con i panni del passato. Così, se da una parte Maurizio Scarpari ha osservato come negli ultimi anni ci sia stata una crescente rivalutazione, da parte del Partito, della cultura tradizionale, e specialmente dei valori confuciani, dall'altra William Callahan ha notato come i futurologi cinesi, da un po' di tempo a questa parte, amino parlare sempre più spesso di *datong*.¹³ Certo il futuro

¹³ Maurizio Scarpari, *Ritorno a Confucio: la Cina di oggi fra tradizione e mercato* (Bologna: Il Mulino, 2015). Callahan, "History, Tradition and the China Dream".

della Cina continua a essere immaginato principalmente in termini di “ricchezza e potenza”, essendo la futurologia cinese sempre impregnata, dice Callahan, di una “catch-up mentality” (“superare economicamente, militarmente e politicamente gli Stati Uniti”) che affonda le sue radici direttamente nel Grande Balzo in Avanti. Tale ricerca di ricchezza e potenza, però, non è semplicemente rappresentata come un fine in sé, ma come il mezzo per permettere alla Cina tanto di realizzare l’armonia sociale in patria quanto di partecipare più attivamente al mantenimento dell’ordine internazionale, contribuendo a creare in questo modo un mondo più pacifico e virtuoso. La crescita economica e politica della Cina è raffigurata, in questo senso, anche come la crescita di una forza morale, grazie alla quale la Cina stessa, avvalendosi della saggezza della propria tradizione ormai rigenerata, saprà persuadere le nazioni di tutto il mondo a mettere da parte i loro piccoli egoismi cooperando in modo responsabile per costruire finalmente “un mondo che sia di tutti”. Un sogno di concordia che in verità ricorda, più che quello utopistico del *Liji* o di Kang Youwei, quello egemonico di Liang Qichao.¹⁴

Un sogno a cui si fa in verità un po’ fatica a credere, specie se si guarda a quella che è la *realpolitik* effettivamente promossa oggi dal Partito Comunista. Così, se ci interessa capire come i leader cinesi sognano davvero, oggi, il futuro della Cina, forse dovremmo evocare un altro ideale, che appare decisamente più in linea con la realtà rispetto a quello del *datong*: quello del treno ad alta velocità. Chi si è trovato a prendere la metropolitana di Pechino, negli ultimi anni, forse sarà rimasto colpito nel vedere, all’ora di punta, drappelli di inservienti col megafono costretti a urlare per dirigere la calca e dare un ordine alle file. Chi si è trovato a prendere l’aereo, invece, avrà forse visto gruppetti di passeggeri assiepati attorno al desk degli imbarchi, intenti a protestare animatamente per il ritardo indefinito del proprio volo. Chi ha preso l’alta velocità, viceversa, si è trovato a transitare in stazioni immacolate in cui non vola mai una mosca, ha preso il treno in perfetto orario su banchine dalle file ordinatissime, e, una volta a bordo, si è accomodato in un ambiente terso e luminoso in cui ognuno trova educatamente il proprio posto. Il “sogno

¹⁴ È lo stesso sogno che viene riecheggiato in molte delle composizioni studentesche sulla Cina del 2049, compresa quella citata in esergo al secondo paragrafo.

dell'alta velocità", così si narra, avrebbe preso corpo, in Cina, dopo il primo viaggio di Deng Xiaoping in Giappone, nel 1978. A chi gli aveva chiesto che cosa pensasse dello Shinkansen che lo portava sfrecciando da Tokio verso Kioto, il piccolo timoniere aveva detto semplicemente, con gli occhi che gli brillavano per l'ammirazione, che era "veloce", e che era adattissimo ai tempi perché "ti spronava a correre". Da allora la Cina ha costruito più di 22.000 chilometri di reti AV, che innervano in modo capillare quasi tutto il suo immenso territorio connettendo le sue moltissime metropoli. Gli Stati Uniti, per intenderci, di reti AV ne hanno meno di 10.000, un ritardo che i media cinesi non hanno mancato di sottolineare stimolando l'orgoglio patriottico per avere surclassato il rivale americano. Come se non bastasse, l'ultimo treno recentemente entrato in funzione, in grado di connettere gli oltre 1.318 chilometri che separano Pechino e Shanghai in poco più di quattro ore, è interamente *made in China*: una tecnologia, quella dell'alta velocità, che la Cina si appresta ormai ad esportare in tutto il mondo, a partire da Russia e India. Il nome del nuovo modello, se qualcuno avesse avuto dei dubbi sul simbolismo ideologico dell'alta velocità in Cina, è nientemeno che Rinascita. Il modello precedente, entrato in funzione nel 2009, si chiama invece Armonia. È dunque il treno ad alta velocità, in conclusione, il simbolo che meglio si presta a descrivere la società che il Partito Comunista oggi si sforza di costruire. È un simbolo di ricchezza e di potenza ma anche di armonia, intesa però come controllo tecnologico sulla macchina e tecnocratico sulla società. Metafora dello sviluppo cinese, è velocissimo, raggiunge sempre in orario i suoi traguardi per continuare la sua corsa inarrestabile, senza fermarsi mai. Inoltre, è manovrato da un unico macchinista, che guida i passeggeri nella stessa direzione, mentre questi se ne stanno tranquillamente ai loro posti. C'è un unico problema in questa macchina altrimenti perfetta: che è obbligata dalla sua stessa natura a correre ininterrottamente verso la meta prefissata, senza lasciare il binario che si è precedentemente costruita. A volte la

sua smania di bruciare il tempo la porta a fare degli errori, le cui conseguenze possono essere anche piuttosto gravi.¹⁵

¹⁵ L'ossessione cinese per l'alta velocità è oggetto di critica nel romanzo di Han Song *Alta Velocità* (Gaotie 高铁) (Beijing: Xinxing Chubanshe, 2012), un'allegoria distopica che narra di un treno veloce che, a seguito di un incidente, finisce per perdere il controllo accelerando sempre di più fino alla completa estinzione della vita a bordo. Il romanzo è stato scritto in seguito alla collisione avvenuta fra due treni veloci nel 2011 nella provincia del Zhejiang; l'incidente provocò un gravissimo imbarazzo nelle autorità locali che tentarono addirittura di sotterrare i convogli deragliati per occultare il disastro. Vedi Mingwei Song, "Variations on Utopia in Contemporary Chinese Science Fiction", *Science Fiction Studies*, 40, 2013, 94.

Leggere il futuro nella Cina di oggi

Nel maggio del 2017 la classifica dei libri di saggistica più venduti in Cina¹ ha visto, al primo posto, la traduzione cinese del più recente volume di un giovane storico israeliano, Yuval Noah Harari, dal titolo *Homo Deus. A Short History of the Future*, in cinese *Weilai jianshi* 未来简史.²

Il volume, che segue il precedente successo editoriale internazionale del 2014 *Sapiens* (anch'esso tradotto in cinese e al terzo posto della stessa classifica),³ “vuole mostrare dove stiamo andando” (dalla quarta di copertina) e offre una disamina sintetica dell'evoluzione umana dalle origini a oggi, segnata dalla previsione che l'attuale sviluppo scientifico e tecnologico stia inevitabilmente precludendo a una nuova rivoluzione, dopo quella cognitiva che ha portato allo sviluppo dell'*Homo sapiens* 70.000 anni fa, quella agricola, avvenuta 10.000 anni fa e che ha reso possibile il graduale sviluppo di comunità umane di grandi dimensioni e, infine, quella scientifica, 500 anni fa, che ha permesso all'uomo di manipolare la natura per realizzare i suoi desideri. Nella tesi di Harari, negli ultimi secoli il patto fra scienza e umanesimo, inteso come la religione moderna caratterizzata dall'aver fatto dell'uomo - della soddisfazione dei suoi bisogni, ma anche della realizzazione delle sue aspirazioni di felicità, salute e potenza - l'unica fonte di significato all'agire umano e di legittimità per l'attività sociale - sta inevitabilmente conducendo al superamento dei limiti organici dell'intelligenza e della vita umana. Questo a causa delle nuove applicazioni generate dalla biologia e dall'informatica, discipline entrambe caratterizzate dall'importanza attribuita agli algoritmi, divenuti il paradigma esplicativo dei processi naturali e logici. In breve, l'esito delle trasformazioni storiche degli ultimi secoli comporterà prima o poi una trasformazione radicale

¹ Cfr. <https://publishingperspectives.com/2017/07/openbook-china-bestseller-lists-trajectory-june-2017/>

² Yuval Noah Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, (London: Harvill Secker, 2016); Ed. cin. *Weilai jianshi. Cong zhiren dao zhishen* 未来简史. 从智人到智神 (Beijing: Citic, 2017).

³ Yuval Noah Harari, *Sapiens. A Brief History of Humankind*, (London: Harvill Secker, 2014); Ed. cin. *Renlei Jianshi: Cong deongwu dao shangdi* 人类简史: 从动物到上帝 (Beijing: Citic, 2014).

dell'*Homo sapiens* come fino ad ora conosciuto, cioè caratterizzato dall'associazione fra intelligenza e coscienza.

Non sono temi nuovi, e il libro di Harari è essenzialmente una elaborazione sintetica e una riflessione provocatoria basata su una lettura personale di studi presi da una vasta selezione di discipline. Criticato per la sommarietà di ragionamenti e giudizi espressi o per quello che è apparso come un eccessivo determinismo tecnologico, il lavoro ha nondimeno suscitato l'interesse sulla stampa internazionale, consolidando la fama ottenuta con il precedente lavoro e legata all'apprezzamento pubblico di *opinion leaders* globali - da Bill Gates a Mark Zuckerberg e a Barack Obama.⁴

L'avallo di celebrità politiche ed imprenditoriali mondiali costituisce certamente un fattore importante della popolarità del libro di Harari in Cina. Già invitato in Cina nel 2016,⁵ Harari vi ha compiuto un nuovo tour nel 2017, dove "2.5 million copies of *Sapiens* and *Deus* were printed".⁶ Ha tenuto affollate conferenze nelle principali città, eventi chiusi destinati a un pubblico scelto. A Xiamen è stato invitato a parlare al terzo Future Forum, organizzato da una dei più grandi gruppi di investimento cinese nelle nuove tecnologie, il JD Capital Group. Il successo ha portato i media a parlare del fenomeno come di una "febbre di Harari" (赫拉利热), analoga alle diverse "febbri" che periodicamente oramai da trent'anni infiammano la cultura mediatica e popolare cinese.

Sarebbe forse riduttivo vedere questo successo come un caso isolato, dovuto a fattori contingenti come la proiezione in Cina di una fama globale. Da diversi anni, la Cina rappresenta un mercato di grande interesse per le riflessioni e le tesi dei profeti dell'innovazione tecnologica e del suo impatto radicalmente trasformativo sulla società. Se nel 2017 il libro di Harari è stato un successo, l'anno precedente l'edizione cinese di *The Inevitable*, di Kevin Kelly, co-fondatore della celeberrima rivista

⁴ Si veda, ad esempio, la recensione di Bill Gates, <https://www.gatesnotes.com/Books/Homo-Deus>

⁵ Diverse interviste sono state fatte ad Harari in Cina per il suo primo libro, *Sapiens*, dove comunque l'autore già discuteva gli sviluppi futuri. Si veda ad esempio, "What makes us human", *China Daily Asia*, 18/5/2016, https://www.chinadailyasia.com/lifeandart/2016-05/18/content_15434541.html; lo storico israeliano viene in questo caso definito un "pop-science author".

⁶ https://twitter.com/harari_yuval/status/882921245297303554

Wired, ha goduto di uguale popolarità.⁷ A differenza di Harari, il volume di Kelly descrive in modo sostanzialmente positivo le trasformazioni tecnologiche che, nell'arco di quindici/vent'anni, sono destinate a modificare radicalmente la vita quotidiana, l'economia e la società. D'altra parte, Kevin Kelly è esponente di quel diffuso radicalismo tecnologico-progressista che vede nelle nuove tecnologie in primo luogo degli strumenti di liberazione dell'umanità dai suoi fardelli, ed è fautore di una visione ottimistica del domani.

L'interesse di una parte del pubblico cinese per queste riflessioni non è a senso unico. Qualunque analista sull'impatto trasformativo globale delle nuove tecnologie non può non guardare alla Cina quale luogo dove “il futuro” sembra dispiegarsi rapidamente. L'ottimismo tecnologico di Kelly va, ad esempio, di pari passo con l'ideologia dominante nella Cina di oggi, ancora caratterizzata dalla fiducia nella capacità della scienza e della tecnologia di garantire le magnifiche sorti progressive dell'umanità, o almeno gli obiettivi di sviluppo, ricchezza e stabilità socio-economica posti dalla dirigenza. Ma va anche sottolineata la convinzione di Kelly secondo cui le concezioni filosofiche e politiche dell'età industriale, che hanno contrapposto libertà dell'individuo e potere dello Stato, risulteranno inapplicabili in futuro, aprendo spazio per una trasformazione ad ora imprevedibile delle categorie del pensiero politico (un processo in cui la Cina non potrà non avere un ruolo importante).⁸

Nondimeno, il caso del volume o meglio dei volumi di Harari è, in parte, differente. Harari, infatti, pone le questioni in una prospettiva temporale di lunghissima durata. La centralità che attribuisce alla Cina deriva dal suo convincimento che lo sviluppo scientifico-tecnologico innesterà la crisi inarrestabile del liberalismo individualista di matrice umanistica occidentale su ogni piano. Harari è persuaso che esso non

⁷ Kevin Kelly, *The Inevitable. Understanding 12 Technological Forces That Will Shape our Future* (New York: Viking Press, 2016); ed. cin. *Biran 必然* (Beijing: Dianzi gongye chubanshe, 2015). L'edizione cinese è stata pubblicata prima di quella statunitense.

⁸ Si confronti l'intervista di David Wallace Wells a Kevin Kelly sul *New York Time Magazine* “Talking With Kevin Kelly About the Future of Tech and Our Species Identity Crisis”, 15/06/2018. Per quanto Kelly non faccia riferimento esplicito alla Cina, le sue riflessioni sulla necessità di ripensare completamente le categorie politiche per via delle trasformazioni indotte dalle nuove tecnologie, suggerisce la necessità di visioni alternative. <http://nymag.com/selectall/2016/06/talking-with-wired-founding-editor-kevin-kelly-about-our-species-identity-crisis.html>

potrà sopravvivere, nei suoi presupposti fondamentali, all'inesorabile avanzare della nuova religione dei dati e degli algoritmi che porterà alla singolarità tecnologica⁹ rappresentata dall'avvento di un'intelligenza "non organica" e dissociata dalla consapevolezza e dall'individualità umana. Lo scenario pessimista di Harari delinea un futuro dove gli esseri umani, o almeno gran parte di essi, non saranno più necessari, e la stessa nozione di individuo umano andrà perduta. A suo parere in nessun luogo al mondo, Cina inclusa, ad ora si intravedono risposte, sul piano ideologico e religioso, a questa crisi, e le tradizioni passate - Confucianesimo incluso - sono del tutto inadeguate a offrire visioni e valori adatti al superamento dell'umano. Ma, se qualcosa di nuovo sul piano filosofico e ideologico nell'epoca del transumano potrà succedere, sarà in Cina.¹⁰ E, nel domani immediato, la Cina potrebbe forse essere la candidata migliore a gestire in modo razionale e informato le implicazioni rischiose delle nuove tecnologie.¹¹

Curiosamente - e, se visto con malizia, forse non senza un motivo contingente - nel richiamare possibili esempi negativi sui rischi dell'uso delle nuove tecnologie basate sugli algoritmi per il controllo del comportamento umano e della società, Harari non cita mai la Cina. Eppure è proprio la disinvoltura nell'utilizzo di applicazioni "intelligenti", quali l'uso di dati e algoritmi per la schedatura personale e il controllo sociale (come nel sistema del credito sociale) in Cina, a suscitare allarme a livello internazionale.¹² L'idea che ci sia un deficit etico cinese nella

⁹ Il termine indica il punto in cui il progresso tecnologico avrà raggiunto un tale sviluppo da oltrepassare la capacità di comprensione e previsione del genere umano. A diffondere il concetto è stato Ray Kurzweil, nel suo lavoro *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology* (New York: Viking, 2005), anch'esso tradotto in cinese con il titolo *Qidian linjin* 奇点临近 (Beijing; Jixie gongye chubanshe, 2011).

¹⁰ Harari, *Breve storia del futuro* (Milano: Bompiani, 2017), 408, "Alcun pensatori e leader cinesi si trastullano con un ritorno al confucianesimo, ma si tratta di poco più che un'utile operazione di facciata. Questo vuoto ideologico rende la Cina il più promettente terreno di coltura per le nuove techno-religioni che stanno emergendo dalla Silicon Valley".

¹¹ Interessante anche il dialogo fra Daniel Bell e Yuval Harari al China Center del Berggruen Institute in Beijing, 2 maggio 2016. Vedi <http://governance.berggruen.org/activities/91>. Bell sembra fra l'altro voler enfatizzare il vantaggio comparativo della Cina nel governare i rischi tecnologici del futuro.

¹² Stefan Brehm e Nicholas Loubere, "China's dystopian social credit system is a harbinger of the global age of the algorithm", *The Conversation*, 15/1/2018. <http://theconversation.com/chinas-dystopian-social-credit-system-is-a-harbinger-of-the-global-age-of-the-algorithm-88348>

ricerca scientifica e nell'utilizzo politico delle tecnologie più sensibili è infatti ben radicata, per quanto, non sempre così motivata.¹³

Secondo il *Global Times*, a molti lettori cinesi il libro di Harari è sembrato più fantascienza che scienza. È certo un fatto che, a giudicare dai commenti sui media ufficiali, il ritratto distopico del futuro che aspetta l'umanità offerto dallo storico israeliano ha avuto meno eco della fascinazione per il suo approccio globale e sistemico al passato e delle sue riflessioni sulla trasformazione dell'umanesimo; anche il suo monito morale a riflettere sulle implicazioni filosofiche e politico-sociali dell'egemonia degli algoritmi è stato addomesticato alle necessità del discorso ufficiale, per lusingare l'orgoglio nazionalista e dare ennesimo avallo all'idea che la Cina sia ben attrezzata a guidare l'umanità alle sue sfide future.¹⁴

Un esempio può essere rappresentato dal supplemento libri del quotidiano *Xin Jing Bao* 新京报, che nel numero del 13 maggio 2017 ha dedicato diverso spazio al lavoro di Harari, con commenti, una lunga intervista all'autore e un colloquio fra lui e Sun Yue 孙岳, docente di *big history*, la nuova corrente storiografica che, da alcuni anni, sta gradualmente attirando sempre più cultori proponendo un'osmosi fra discipline scientifiche e umanistiche in una prospettiva di lunghissima durata.¹⁵

Il tenore dello speciale su Harari suggerisce una volontà di addomesticare la visione pessimistica dell'autore. Sun, ad esempio, è soprattutto interessato a capire quanto la visione di “unità fra umanità e cielo”, da lui identificata come il nucleo vitale della filosofia cinese e la base per il raggiungimento della “grande armonia”, possa costituire una risposta alle sfide del futuro. Questo a prescindere dalla convinzione di

¹³ Si veda, su questo aspetto, Douglas Sipp e Duanqing Pei, “Bioethics in China. No wild East”, *Nature*, 22/6/2016. <https://www.nature.com/news/bioethics-in-china-no-wild-east-1.20116>

¹⁴ Si veda ad esempio il commento al volume su *Caixin* 财新, “Weilai jianshi”. Renwen zhuyi de weilai yanhua” 《未来简史》：人文主义的未来自演，che, dilungandosi sul pessimismo dell'autore e sulla crisi dell'umanesimo, tende a enfatizzare l'importanza della “saggezza cinese” di fronte a queste sfide, citando alla fine Xi Jinping. <http://opinion.caixin.com/2017-11-03/101165339.html>

¹⁵ Si veda, ad esempio, Sun Yue, “Chinese Tradition and Big History”, in Leonid Grinin, David Baker, Esther Quaedackers, Andrey Korotayev (a cura di), *Teaching and Researching Big History, Exploring a New Scholarly Field* (Volvograd: Uchitel Publishing House, 2014), 112-121.

Harari che il passato possa ben poco contare con l'avvento della singolarità tecnologica. Nello stesso tono, la lunga recensione si sofferma in gran parte sul significato del successo del volume di Harari in Cina, ritenendolo soprattutto il frutto della tradizionale propensione del pubblico cinese verso il passato e del taglio divulgativo e provocatorio del libro. Anche l'intervista all'autore è stata orientata in primo luogo a discutere il ruolo della comprensione storica e dello storico nelle sfide odierne a livello mondiale, e la necessità di elaborare una nuova narrativa storica globale che conduca l'umanità verso il futuro.¹⁶

Nell'intervista fattagli per l'edizione inglese online del *Renmin ribao* 人民日报, nell'ottobre 2017, Harari è stato invitato ad esprimere la sua opinione sul ruolo che la Cina, grazie alla sua lunga storia, potrà avere nella “quarta rivoluzione” (cognitiva) ingenerata dalle nuove tecnologie e sulle specificità e condizioni che possono portare la Cina (o meglio “riportarla”, nell'espressione del giornalista) ad avere la leadership nelle sfide globali. Domande a cui, diplomaticamente, lo studioso ha risposto sottolineando l'importanza della tradizionale capacità cinese di “unire” il mondo e diverse etnie e culture e ricordando la necessità di una cooperazione globale fra potenze, *in primis* USA, Russia e Cina, per gestire saggiamente le sfide poste dalle nuove tecnologie.¹⁷

Le letture cinesi della *Storia del futuro* di Harari, almeno quelle sulla stampa, hanno dunque voluto espungerne le visioni pessimistiche, puntando in primo luogo a enfatizzare quanto serve a ribadire la necessità di relativizzare la storia della modernità occidentale. Anche il monito morale a pensare ai lati oscuri della tecnologia è stato messo in ombra. La critica rivolta in Cina al lavoro di Harari è stata quella di voler proporre un determinismo tecnologico poco attento alla complessità dell'evoluzione umana (una posizione negata, nondimeno, dallo stesso storico israeliano). Non è sorprendente, dunque, che le dichiarazioni dello stesso Harari riportate dai media cinesi abbiano puntato a sottolineare come il primato della coscienza umana non possa venir meno con l'avvento dell'Intelligenza Artificiale, e che il futuro si possa e debba

¹⁶ *Xin Jing Bao* 新京报, 13/5/2017.

¹⁷ Intervista di Lei Cuijie e Han Xiaomeng, “Harari: China will play a key role in the next global revolution”, *People's Daily Online*, 18/10/2017. <http://en.people.cn/n3/2017/1018/c90000-9281530.html>

affrontare con creatività e ottimismo. Anche perché, come ha commentato un giornalista: “Di fatto, il futuro non si può prevedere, per quanto”, ha aggiunto, “il pessimismo sul futuro faccia vendere”.¹⁸

Coincidenza vuole che, proprio mentre il volume di Harari scalava le classifiche librerie cinesi, nel luglio 2017, veniva reso pubblico da parte del Consiglio di Stato il Piano triennale per lo sviluppo delle tecnologie di Intelligenza Artificiale. Si tratta di un piano ambizioso, che punta a fare della Repubblica Popolare Cinese il leader globale in questo ambito per il 2030.¹⁹ Una leadership che dovrà essere non solo tecnologica o economica, ma anche politico-culturale, dato che l'elaborazione di norme etiche e giuridiche che regolino lo studio e soprattutto l'utilizzo dell'Intelligenza Artificiale costituisce una delle sfide più impegnative sul piano internazionale. Il tradizionale approccio pragmatico cinese permette, in ogni caso, di non guardare come ostacoli insuperabili i timori - dalla perdita di posti di lavoro all'aumento delle disparità sociali - enfatizzati, per quanto riguarda l'Intelligenza Artificiale, dai pessimisti tecnologici.²⁰

Non esiste dunque in Cina una percezione problematica sull'impatto dei nuovi sviluppi scientifici e di quelli tecnologici per il futuro del genere umano e per la sua stessa identità? La questione è indubbiamente molto complessa. Al di là dei commenti critici, il successo popolare e l'interesse delle *élites* imprenditoriali per le tesi di Harari rivela una certa ansietà o vertigine, per quanto l'impressione è che le preoccupazioni siano inferiori all'orgoglio nazionalista di trovarsi proprio sul “fronte” del futuro. Nel discorso pubblico rimane, nondimeno, radicata la convinzione che l'umanità, quale comunità vivente dotata di morale e coscienza, sia in grado di governare la tecnologia, e che la tecnologia sia governabile, quindi tuttora confinabile al campo dello *yong* 用, della strumentalità: nessun determinismo o autonomia della tecnologia, dunque, che

¹⁸ *Xin Jing Bao*, 13/5/2017.

¹⁹ “China Focus. A.I. Development Plan Shows China Vision”. http://www.xinhuanet.com/english/2017-07/21/c_136462454.htm. Per un commento generale sulle prospettive, si veda, fra gli altri, il rapporto di McKinsey *Artificial Intelligence. Implication for China*. Aprile 2017, <https://www.mckinsey.com/global-themes/china/artificial-intelligence-implications-for-china>

²⁰ Un esempio del messaggio positivo sull'intelligenza artificiale è il documentario prodotto in Cina che ne illustra i vantaggi. Si veda, *Beijing review*, giugno 2017, http://www.bjreview.com/Lifestyle/201706/t20170619_800098539.html

prescinda da valori, strutture sociali e, in ultima istanza, decisioni politiche. Il patto fra sapere scientifico e “religione umanistica” che, per Harari, è stata al cuore della modernità (anche cinese), non mette a rischio il genere umano. Tuttavia, sembra anche evidente che, per la Cina di oggi, l'umanesimo dell'età degli algoritmi, se mai possibile, non potrà più essere quello di matrice occidentale, ma debba invece essere un umanesimo di matrice cinese e caratterizzato da una riconfigurazione moralmente significativa del rapporto fra uomo, società e cosmo. È dunque in Cina – ispirandosi in parte a una rivisitazione del passato – che il rapporto fra sapere scientifico, tecnologia e valori potrebbe e dovrebbe essere ripensato.²¹ Non a caso nel dicembre 2017, il China Center del Berggruen Institute, *think tank* americano dedicato a pensare le sfide delle “grandi trasformazioni”, ha organizzato una conferenza con la Beijing University, significativamente intitolata “Humanistic Machine”.²² Ospiti di eccezione, Chen Xiaoping 陈小平, il padre del primo robot umanoide cinese, Jia Jia 佳佳, del quale ha sempre sottolineato il tentativo di “unire intelligenza e emozioni” come elemento distintivo,²³ e Zhao Tingyang 赵汀阳, il filosofo del *tianxia* come principio universale di *governance* globale.²⁴ Nel suo più recente lavoro, *Sizhong fencha* 四种分叉 (in inglese intitolato *Forking Possibilities*)²⁵ proprio Zhao propone anche una riflessione articolata sull'Intelligenza Artificiale e sulle sue implicazioni per il destino dell'umanità. In un'intervista al giornale online

²¹ Non è un caso che su un piano prettamente intellettuale le questioni relative al rapporto fra metafisica, umanesimo e tecnologia abbiano cominciato a costituire una delle frontiere di indagine del pensiero filosofico cinese. Si veda, ad esempio, Chen Changshu e Qian Wang, "Reflecting on the Philosophy of Technology in the Form of Five Questions", *Technology in Society*, 43, November 2015, 57-59, e soprattutto l'interesse suscitato dal recentissimo volume di Yuk Hui (filosofo di formazione anglossassone), *The Question Concerning Technology in China. An Essay on Cosmotechne* (Falmouth: Urbanomic Media, 2016), dedicato ad analizzare come il pensiero cinese abbia “pensato” la tecnologia.

²² Per una breve presentazione dell'evento si veda <http://berggruen.org/activities/127>

²³ Per Chen e il suo robot Jia Jia si veda http://www.xinhuanet.com/english/2017-04/26/c_136235602.htm. Gli studi di Chen sono orientati a creare un robot a uso domestico.

²⁴ La bibliografia di Zhao e gli studi su Zhao sono numerosi. Il suo lavoro più noto, anche all'estero, è *Tianxia xitong* 天下系统 (Beijing: Renmin chubanshe, 2005).

²⁵ Zhao Tingyang, *Sizhong fencha* (Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe, 2017).

Pengpai 澎湃 (*The Paper*),²⁶ Zhao non rinnega o sminuisce i rischi connessi alla civiltà dell’algoritmo;²⁷ Si dichiara convinto, tuttavia, che “finché mancherà di una capacità di riflessione riguardo a se stessa come sistema complessivo, l’Intelligenza Artificiale non potrà elevarsi fino a un’esistenza superintelligente al di fuori del controllo umano”.

Il futuro, per Zhao, è dunque e ancora per un tempo imprevedibile saldamente in mano agli umani, e alla loro responsabilità e scelta di pensarsi e gestirsi come comunità globale: “rispetto all’attuale livello della natura umana, se solo pochi umani hanno in mano gli strumenti dell’Intelligenza Artificiale, le prospettive non sembrano rosee. Se i potenti che controllano l’Intelligenza Artificiale si alleano per schiacciare i deboli, allora l’esito sarà la vittoria finale dell’autocrazia (una possibilità immaginata da Harari); se i potenti che controllano l’Intelligenza Artificiale si combattono reciprocamente per l’egemonia, allora si potrà arrivare alla distruzione del genere umano (un possibile risultato della logica imperialistica); se i potenti che controllano l’Intelligenza Artificiale si uniscono per costruire un *tianxia* che possa beneficiare tutti, si avrà l’esito ottimale (e io lo spero). Qual è l’esito più probabile? Bisogna guardare alla *sorte* del genere umano”.

Una conclusione aperta, e, non sorprendentemente, un richiamo (confuciano) alla responsabilità politica e morale del potere nel guidare il genere umano verso l’età del suo superamento.

²⁶ Salutato come una ventata di innovazione nel panorama mediatico cinese, *Pengpai* è nondimeno, secondo gli osservatori, l’emblema della nuova propaganda dell’era di Xi Jinping. Si veda David Bandurski, “Reading the Paper”, *China Media Project*, 7/7/2016. <https://medium.com/china-media-project/reading-the-paper-d15ec241652f>

²⁷ “Zhuan fang Zhao Tingyang. Zhiyao bu ju fansi nengli, rengong zhineng jiu bu hui shikong”. 专访赵汀阳：只要不具反思能力，人工智能就不会失控 (Finché non sarà in grado di riflettere su stessa, l’Intelligenza Artificiale non potrà andare fuori controllo). http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1747751

Sogno nel “sogno cinese”: *Nebula* e la fantascienza cinese contemporanea

Definita da alcuni *new wave* letteraria e science fiction (*sf*) di “nuova generazione”, la fantascienza cinese contemporanea presenta una varietà di forme, stili e contenuti che rendono difficile fornirne una categorizzazione univoca. Tuttavia, nonostante gli elementi eterogenei, essa tende a essere accomunata dalla rappresentazione di sogni e incubi prodotti dalla turbinosa modernizzazione che ha radicalmente cambiato la società cinese negli ultimi decenni,¹ da una marginalità che la contraddistingue anche dopo i recenti riconoscimenti internazionali conquistati da alcuni suoi autori di spicco,² nonché da una forte carica sovversiva evidenziata dal giovane scrittore e studioso di fantascienza cinese Fei Dao 飞氲, che in un’occasione ha definito gli esponenti della fantascienza cinese attuale come un’“armata solitaria e nascosta”.

Lungi dall’essere un’irrealistica letteratura di evasione, la *sf* cinese, come dice la studiosa e scrittrice di fantascienza Wang Yao 王瑶, si presenta come una raffigurazione allegorica del reale, che è al contempo un riflesso del mondo e una riflessione sul mondo. Secondo Darko Suvin, infatti, la fantascienza non sarebbe né una fuga dal reale, né una semplice descrizione del presente, bensì una “realistica irrealtà”:³ proprio questa forma ossimorica, che porta gli autori a combinare elementi apparentemente incompatibili come razionalità e magia, utopia e realismo, sembra particolarmente adatta a dar voce al presente futuristico di questo paese, a mostrare limiti e possibilità del “socialismo di mercato”.

¹ Vedi Wang Yao 王瑶 (nota anche come Xia Jia 夏笳), “National Allegory in the Era of Globalization: Chinese Science Fiction and its Cultural Politics since the 1990s”, in Roberto Bertoni (a cura di), *Aspects of Science Fiction since the 1980s: China, Italy, Japan, Korea* (Dublin: Nuova Trauben, 2015), 62-82.

² La *sf* cinese ha ottenuto la sua consacrazione all’estero in particolare dopo che due scrittori della Repubblica Popolare hanno conseguito il premio Hugo, celebre riconoscimento statunitense dedicato alla narrativa fantastica e fantascientifica: il primo è stato Liu Cixin 刘慈欣, che nel 2015 ha vinto il premio per il suo romanzo *Il problema dei tre corpi* 三体, pubblicato in Cina nel 2008, la seconda è stata la giovane autrice Hao Jingfang 郝景芳, che ha vinto nella categoria miglior racconto lungo grazie alla novella *Pechino pieghevole* 北京折叠.

³ Darko Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre* (New Haven: Yale University Press, 1979), viii.

Come ha evidenziato il critico cinese Song Mingwei 宋明伟 la fantascienza, in Cina, ha alle spalle una storia di alterne fortune, nella quale le sono state affidate, come sostiene il teorico cinese Wu Yan 吴岩, principalmente due finalità: da un lato la promozione del sapere scientifico attraverso l'utilizzo della forma narrativa, dall'altro una riflessione critica sulla realtà sociale nazionale. Nonostante la letteratura cinese classica fosse già ricca di contenuti fantastici, sarebbe stato l'incontro con il pensiero e la tecnologia occidentale a favorire la genesi dei primi esempi di *sf* autoctona intesa in senso moderno, sviluppatasi anche grazie alla traduzione di opere straniere.⁴ Non a caso, intellettuali del calibro di Liang Qichao 梁启超 e Lu Xun 鲁迅 furono anche, nei primissimi anni del Novecento, traduttori di opere della fantascienza occidentale: un genere, quest'ultimo, che essi vedevano come un valido strumento per modernizzare il pensiero dei cinesi arricchendone l'immaginazione e trasmettendo loro una mentalità scientifica. Le prime creazioni della fantascienza cinese di quel periodo, inoltre, secondo Nathaniel Isaacson avrebbero convogliato sul piano narrativo ansie e aspirazioni prodotte dall'incontro-scontro con l'imperialismo occidentale.⁵ La prima fase della produzione fantascientifica, iniziata negli ultimi anni della dinastia Qing a cavallo fra Ottocento e Novecento, si sarebbe presto conclusa, tuttavia, con l'avvento nella prima metà degli anni Dieci del movimento per la Nuova Cultura, quando si formò e alla fine prevalse una nuova visione della letteratura dominata da concezioni realiste.

In seguito il genere ha goduto di una certa considerazione dopo la fondazione della Repubblica Popolare Cinese (1949), affermandosi negli anni Cinquanta come forma di letteratura per bambini, ispirata alle esperienze narrative dell'Unione Sovietica, finalizzata a diffondere nozioni scientifiche e ideologiche. È però soltanto con l'inizio dell'Era Riformista, a partire dal 1978, che l'apertura verso il mondo occidentale e le nuove traduzioni di opere straniere hanno fatto sì che la *sf* cinese entrasse in una

⁴ Wu Yan e Xing He, "Chinese Science Fiction: an Overview", in Alice Xin Liu, Eric Abrahamsen, Canaan Morse, Zhanjun Shi (a cura di), *Pathlight*, Spring, 2013, 112-124.

⁵ Nathaniel Isaacson, *Celestial Empire: The Emergence of Chinese Science Fiction* (Middletown: Wesleyan University Press, 2017).

seconda fase di sviluppo, caratterizzata dalla rinnovata volontà, da parte del governo cinese, di utilizzare la *sf* come uno strumento di “popolarizzazione” scientifica. Alla visione promossa dal governo, tuttavia, se ne affianca rapidamente un’altra, di segno contrario, esplicitata per la prima volta dallo scrittore Tong Enzheng 童恩正 nel 1978: fantascienza come letteratura volta a stimolare una “visione scientifica del mondo”, fantascienza come specchio del presente. Il genere, però, sarebbe stato presto accusato dal Partito Comunista di essere “pseudoscientifico” e “anticomunista”: per questa ragione sarebbe stato attaccato nel corso della campagna contro “l’inquinamento spirituale” del 1983 e conseguentemente bandito per un breve periodo.

È stato solo negli anni Novanta che la fantascienza cinese è riuscita finalmente a trovare una posizione autonoma nel panorama letterario cinese. Fra i vari fattori che ne hanno favorito l’emergere troviamo l’intensa attività della rivista *Science Fiction World* 科幻世界, ripubblicata a partire dal 1991, l’istituzione nello stesso anno di un corso sulla letteratura fantascientifica presso un’importante università di Pechino, e il conferimento, sempre nello stesso anno, di un prestigioso premio letterario taiwanese a Han Song 韩松, uno degli scrittori più rappresentativi del panorama fantascientifico cinese. Anche grazie a questi eventi, negli anni Novanta ha iniziato a farsi strada una “nuova generazione” (新生代) di autori che hanno gradualmente ridefinito convenzioni, stili e standard.

Oggi la fantascienza cinese è rappresentata prima di tutto da Liu Cixin, Han Song e Wang Jinkang 王晋康, tre autori nati nell’epoca maoista che la critica cinese ha magnificato con il titolo di “tre generali”. A questi si affianca un gruppo di scrittori molto più giovani, tutti nati negli anni Ottanta, fra i quali i più significativi sono Chen Qiufan 陈楸帆, Xia Jia 夏笳, Zhang Ran 张冉, Bao Shu 宝树 e Fei Dao 飞氲. Ciò che accomuna questi autori, al di là delle differenze generazionali, è l’immaginazione tecnologica proiettata nel futuro, con la quale essi tentano di riflettere, con una visione di volta in volta pessimista o ottimista, realista o fantastica, la realtà tanto della Cina del futuro, quanto di quella presente e del passato.

A proposito di questi autori, Song Mingwei ha coniato l'appellativo di "Chinese new wave" (中国科幻新浪潮), ravvisando in essi lo stesso sperimentalismo e la stessa carica sovversiva tipica della *new wave* fantascientifica occidentale.⁶ Dotata di una "sofisticazione artistica e di un'ambivalenza politica" senza precedenti nella storia della *sf* cinese,⁷ la cosiddetta *Chinese New Wave* secondo lo studioso avrebbe avuto inizio nel 1989 con la pubblicazione del romanzo *Cina 2185* (中国2185) di Liu Cixin, e sarebbe caratterizzata da uno "spirito avanguardistico" che spingerebbe gli autori a rifiutare le visioni ottimiste della società cinese promosse dalla politica ufficiale per rappresentare invece gli aspetti rimossi e "invisibili" della stessa società.

Dal 2015, in ogni caso, questa *new wave* ha guadagnato moltissimi lettori, cosicché l'"armata solitaria" descritta da Fei Dao sembra essere sempre meno isolata e sempre meno nascosta: la vittoria del premio Hugo, da parte di Liu Cixin, ha infatti "elevato la fantascienza cinese a uno status globale",⁸ facendo aumentare sensibilmente il numero di opere di *sf* cinese tradotte in inglese, e con esso il numero dei lettori non cinesi. Ciò non sarebbe stato possibile senza Ken Liu 刘宇昆, autore e traduttore americano di origini cinesi, che con le sue traduzioni ha contribuito a creare un vero e proprio ponte letterario tra Cina e Occidente.

Prima degli anni Novanta, la fantascienza prodotta nella Repubblica Popolare raccontava generalmente sogni utopici collocati in un futuro migliore, presentando racconti pedagogici rivolti ai bambini che raffiguravano spesso avventure di scienziati-eroi, i quali erano immancabilmente volti a promuovere la cosiddetta "popolarizzazione" scientifica. Oggi più che mai questo genere, che per definizione funge da

⁶ Con il termine *new wave* si intende, in ambito fantascientifico, una corrente letteraria sviluppatasi negli anni Sessanta in Inghilterra intorno alla rivista *New Worlds*, e successivamente diffusasi anche in Nord America. Distanziandosi dalla fantascienza del periodo precedente, meno letteraria e più incentrata sulla veridicità scientifica, questa produzione si caratterizza per una sperimentazione che riguarda in particolare l'utilizzo di nuove tecniche narrative, per la presenza di un profondo sottotesto politico e per l'attenzione al piano psicologico e sociale.

⁷ Song Mingwei 宋明伟, "Representations of the Invisible: Chinese Science Fiction in the Twenty-First Century", in Carlos Rojas e Andrea Bachner (a cura di), *The Oxford Handbook of Modern Chinese Literatures* (New York: Oxford University Press, 2016), 549.

⁸ Song Mingwei, "Variations on Utopia in Contemporary Chinese Science Fiction", in Wu Yan e Veronica Hollinger (a cura di), *Science Fiction Studies*, 40, 1, 2013, 95.

luogo d'incontro tra tecnologia e immaginazione, spinge il lettore a comparare una situazione immaginata ma scientificamente plausibile alla realtà esistente e a interrogarsi su quest'ultima, grazie a una cornice immaginativa alternativa o a uno strumento tecnologico - ciò che Darko Suvin chiama *novum* - la cui presenza devia dalla norma. Per la letteratura cinese di oggi, spesso soggetta a limitazioni quando si tratta di pubblicare contenuti "sensibili", questo genere ora osteggiato ora promosso dalla politica - che lo limita e al tempo stesso lo supporta per promuovere scienza, tecnologia e innovazione - è uno strumento tanto di riflessione critica sul reale quanto di espressione personale. Per il lettore occidentale, in particolare, esso rappresenta un'importante lente per osservare le trasformazioni della Cina odierna: gli autori descrivono spesso una politica che fa coincidere disegni sociali utopici (il cosiddetto "sogno cinese") a metodi distopici, e una società che, per la forte presenza di applicazioni telefoniche innovative, avveniristici servizi online, e strumentazioni futuristiche, tecnologicamente è già collocata nel futuro; come sostiene Han Song, "a differenza di buona parte della letteratura mainstream, oggi generalmente rivolta al passato, la fantascienza guarda al futuro. E in Cina il futuro è già presente".⁹

La fantascienza made in China persegue questi obiettivi inglobando voci diverse, tutte mosse da uno spirito sperimentale e creativo ben rappresentato dall'appellativo *new wave*. A modo proprio gli autori recuperano il passato, raccontano il presente conosciuto e quello "invisibile", e lo proiettano nel futuro, che è al tempo stesso un luogo immaginato che massimizza la libertà espressiva e una condizione di "aspettativa" che guarda all'avvenire come a una materia plasmabile e in costruzione.¹⁰

Nella (ri)scoperta nazionale e internazionale della *sf* cinese s'inserisce *Nebula* 星云, antologia di fantascienza cinese in doppia lingua cinese-italiano, pubblicata nel maggio 2017 dalla collana *Future Fiction* di

⁹ Han Song, "Chinese Science Fiction: A Response to Modernization", in Wu Yan e Veronica Hollinger (a cura di), *Science Fiction Studies*, 40, 1, 2013, 18.

¹⁰ Per approfondire il concetto di aspettativa nella letteratura cinese moderna vedi Paola Iovene, *Tales of Futures Past: Anticipation and the Ends of Literature in Contemporary China* (Stanford: Stanford University Press, 2014).

Mincione Edizioni e curata da Francesco Verso. Grazie a una prefazione di Wu Yan, uno fra i più attivi studiosi e teorici di fantascienza oggi in Cina, a una postfazione della giapponese Tōya Tachihara, e alla collaborazione di Ken Liu, questa raccolta bilingue di racconti cinesi corredati da illustrazioni di giovani artisti italiani si propone come un ponte artistico-letterario tra Cina e Italia.

La raccolta presenta i racconti di quattro autori (Liu Cixin, Chen Qiufan, Xia Jia e Wu Yan), i quali sono tutti legati, pur differendo per stile e per una diversa visione del presente futuristico, dall'ambientazione cinese delle loro storie, dalla trattazione simultanea di passato, presente e futuro, e da alcune tematiche comuni. Liu Cixin, il cui romanzo *Il problema dei Tre Corpi* 三体, recentemente pubblicato anche in italiano, ha venduto più di un milione di copie in Cina e più di centomila nella versione in lingua inglese, con il suo racconto "Le Bolle di Yuanyuan" 圆圆的肥皂泡 (2008) si distacca dalla complessità della produzione precedente, raccontando una favola "semplice" in grado di raggiungere anche un pubblico di lettori giovani. Il racconto qui pubblicato, utilizzato anche come materiale didattico nelle scuole cinesi, si allontana dai temi tipici della *space opera* e della *hard science fiction* che caratterizzano *Il problema dei tre corpi*, per raccontare una favola universale, sentimentale e al tempo stesso incredibilmente tecnologica. Di Chen Qiufan, invece, definito il "William Gibson" cinese per il realismo fantascientifico della sua produzione, è stata pubblicato il racconto "Buddhagram" 开光 (2017), in cui s'intrecciano la componente esistenziale, tecnologica e socio-culturale. Xia Jia, conosciuta per la sua produzione "leggera" a metà tra fantascienza e fantasy, che lei stessa ha definito "porridge science fiction", è presente in questa raccolta con il racconto "L'estate di Tongtong" 童童的夏天 (2014), che usa la tecnologia come tema per riflettere sui valori della società cinese. L'antologia contiene infine un racconto di Wu Yan, autore oltre che esperto studioso di fantascienza cinese: nel racconto "Stampare un mondo nuovo" 打印一个新地球 (2013) l'autore rielabora le sue esperienze di professore universitario utilizzando una cornice fantascientifica per riflettere su limiti e possibilità del sistema educativo cinese.

Con i loro racconti gli autori qui rappresentati portano avanti una riflessione complessa sulla natura della società cinese contemporanea così come sui valori cinesi tradizionali, sul presente del “sogno cinese” così come su possibili scenari futuri da incubo. Tali racconti potranno produrre un effetto straniante e forse incuriosire il lettore non cinese che legga di benedizioni buddiste presso il distretto tecnologico di Zhongguancun o di amore filiale di matrice confuciana per anziani ex-rivoluzionari; oppure di educazione ai tempi del socialismo di mercato così come di città-esperimento costruite per porre rimedio all’aridità della Cina del Nord. La stessa narrativa, però, potrà avvicinarlo a una realtà che non è poi così distante dalla propria per quanto concerne la trattazione dei valori familiari e delle problematiche legate all’invecchiamento della popolazione; dell’importanza di creatività e immaginazione come chiavi del processo educativo e della formazione dell’individuo; della solitudine e dell’alienazione dell’uomo contemporaneo in una società consumistica e superficiale.

I racconti

1. Buddhagram

“Lao Xu mi fissa; io fisso la lavagna; la lavagna fissa tutti quanti, tutti fissano il loro telefono. Siamo come uno stormo di uccelli persi nella nebbia, costantemente attratti da schermi luminosi, finché non dimentichiamo la direzione verso cui stavamo volando.”¹¹

In “Buddhagram” - il cui titolo si riferisce a un’app telefonica che applica alle foto e al soggetto immortalato benedizioni buddiste - Chen Qiufan recupera la tradizione filosofica in chiave tecnologica, suscitando riflessioni sul presente cinese, sull’economia consumistica, e sul senso più profondo dell’esistenza. Il protagonista, che all’inizio della storia riesce a risolvere una difficile situazione aziendale, comprende di essere una mera pedina senza potere decisionale, una marionetta inconsapevole in una

¹¹ Chen Qiufan, “Buddhagram”, in *Nebula. Fantascienza contemporanea Cinese* (Roma: Mincione Editore, 2017), 154.

società che crea falsi bisogni e induce a un consumo sfrenato per soddisfarli. Oltre a portare alla luce importanti aspetti della realtà (visibile e invisibile) cinese, questo racconto (come gli altri presenti in questa antologia) dà espressione a un'idea di futuro comune a tanta fantascienza cinese contemporanea: si tratta di un domani popolato da persone comuni, che si mettono in gioco con successo o falliscono nel reale, agendo su un presente in divenire che li porta a investire su creatività e immaginazione, a vivere il momento con emotività, a porre e a porsi domande, a costruire futuri possibili e alternativi.

2. Stampare un mondo nuovo

*“Senz’altro saprà che, se un’università che poggia su basi fragili come la nostra continua a sopravvivere, è solo grazie alla nostra fede nell’educazione, tuttavia sembra che il paese stia impazzendo: non si serve di un approccio progressivo per guidare il paese e raggiungere l’equità, bensì di un sistema invasato e volto a primeggiare, che non tiene in alcuna considerazione la scomparsa o la sopravvivenza di istituti come il nostro, che portano avanti in modo onesto un lavoro educativo continuo e dal basso”.*¹²

La fantascienza contemporanea offre il ritratto di una Cina problematica, che al tempo stesso è creativa e vitale nel raccontare le proprie difficoltà e nell'affrontarle, senza necessariamente ricorrere a futuri utopici che sono meglio e altro rispetto al presente. Propone invece una ricetta di cambiamento attuabile qui e ora: immaginare tecnologie del futuro diventa un pretesto per evidenziare problemi del presente e progettare futuri ipotetici, attuabili pragmaticamente, anche senza l'intervento di tecnologie fantascientifiche.

È il caso di “Stampare un mondo nuovo” di Wu Yan: il professor Wu – alter ego dell'autore – è un docente universitario di management educativo, testimone del salvataggio di un istituto cinese che rischia di essere “cancellato” da una riforma governativa volta a finanziare solo

¹² Wu Yan, “Stampare un mondo nuovo”, in *Nebula. Fantascienza contemporanea Cinese* (Roma: Mincione Editore, 2017), 205.

istituti d'eccellenza. Nel tentativo di sfuggire alla preannunciata chiusura, l'università mette in pratica una serie di strategie d'avanguardia per migliorarsi e garantirsi la sopravvivenza: la promozione di creatività in ogni ambito e delle capacità individuali, l'integrazione dei saperi, e al tempo stesso l'importanza della cooperazione. L'autore sembra voler suggerire misure concrete per un cambiamento reale, per “stampare un mondo nuovo” anche prima dell'introduzione di una tecnologica stampante 3D: la “rivoluzione” universitaria e tanti altri cambiamenti sostanziali, tra cui la risoluzione delle problematiche interpersonali e la capacità di creare valore autonomamente, vengono attuate già prima della realizzazione dell'avveniristica stampante, che non è che il prodotto delle competenze acquisite dall'istituto attraverso la promozione di creatività ad ogni ambito.

3. L'estate di Tongtong

Se il piano fosse riuscito, avrebbero potuto dare il via all'era d'oro sognata da Confucio millenni prima: “E allora gli uomini si prenderanno cura di tutti gli anziani come se fossero i loro stessi parenti, ameranno tutti i bambini come se fossero i propri figli. L'adulto invecchierà e morirà sentendosi sicuro; il giovane avrà l'opportunità di contribuire e prosperare; e i bimbi cresceranno sotto la guida e la protezione di tutti. Vedove, orfani, disabili, malati: tutti saranno accuditi e amati.”¹³

Più sentimentale è la scrittura di Xia Jia, la cui “porridge science fiction” affronta questioni legate all'etica tradizionale e alla società, mescolandole a problematiche di natura sentimentale e tecnologica.

“L'estate di Tongtong” si colloca in un futuro indefinito, che parla al tempo stesso di presente e di passato: è la storia del legame tra una ragazzina, il vecchio nonno malato e un “badante” robotico, grazie al quale l'anziano parente può giocare a scacchi, dialogare nel suo dialetto nativo, ed estendere le sue limitate capacità fisiche. Il robot di famiglia

¹³ Xia Jia, “L'estate di Tongtong”, in *Nebula. Fantascienza contemporanea Cinese* (Roma: Mincione Editore, 2017), 194.

offre l'occasione per raccontare il sempre più attuale problema dell'invecchiamento della popolazione e l'importanza dell'amore filiale teorizzato nei classici confuciani. Il passaggio sopra citato, infatti, riecheggia indirettamente l'antico ideale della "grande unità" confuciana: la visione utopica di una società in cui regnano aiuto reciproco, concordia e armonia. Ripresentando questo concetto, profondamente radicato nella tradizione filosofico-letteraria cinese e oggi spesso invocato anche dalla politica ufficiale, Xia Jia combina Confucio e tecnologia, affronta il legame nonno-nipote e tocca corde universali.

4. Le bolle di Yuanyuan

*“Non crede che la bambina sia un po’... come dire, un po’ esuberante?”
Chiese Baba, soppesando la pistola a bolle.*

“Senta, tutti i bambini sono così oggi. Detto francamente, in questa nuova era, essere lievi e fantasiosi non è necessariamente un difetto.”¹⁴

Il piano sentimentale, sociale e tecnologico sembrano intersecarsi anche nell'ultimo racconto, “Le bolle di Yuanyuan” di Liu Cixin: l'autore si allontana dalla *hard science fiction* e dalla *space opera* del *Problema dei tre corpi* per dare vita a una favola fantascientifica ambientata in una futuristica Cina settentrionale. L'aridità del Nord della Cina e il tentativo di rendere produttivi terreni incoltivabili rappresentano una sfida raccolta di generazione in generazione dai protagonisti femminili della storia. Fa da sfondo la vicenda umana della giovane Yuanyuan, raccontata attraverso il suo rapporto con i genitori e la sua passione per le bolle di sapone. Queste, che dapprima rappresentano solo un inutile gioco infantile, finiscono per simboleggiare l'innovazione tecnologica e l'estro fantasioso della protagonista: la creatività, tematica presente in misura diversa nelle quattro storie, collega come un filo rosso l'intera raccolta.

L'antologia di Mincione Edizioni presenta storie accomunate dalla riproposizione di elementi tratti dalla tradizione cinese, da una narrazione

¹⁴ Liu Cixin, “Le bolle di Yuanyuan”, in *Nebula. Fantascienza contemporanea Cinese* (Roma: Mincione Editore, 2017), 250-251.

del presente più quotidiano e problematico, e da un'ambientazione futuristica che massimizza le possibilità espressive da un lato, e stimola un atteggiamento di riflessione-azione dall'altro. *Nebula* raccoglie autori significativi dell'odierno e diversificato scenario fantascientifico di un paese che, inseguendo il "sogno cinese" promosso da Xi Jinping, corre a tutta velocità verso uno sviluppo più o meno controllato; questa letteratura, sogno (o incubo) narrativo che s'inserisce o si oppone al sogno politico, ne racconta i limiti e le potenzialità.

Parlando di *sf*, Ken Liu ha affermato che "la fantascienza è la letteratura dei sogni, e i testi che parlano di sogni dicono sempre qualcosa del sognatore, dell'interprete del sogno, e di chi lo legge".¹⁵ In questo senso, è auspicabile che attraverso i sogni e gli incubi che descrive, la *sf* cinese avvicini realtà distanti, e stimoli importanti riflessioni sui presenti futuristici che racconta.

¹⁵ Ken Liu, *Invisible Planets: Contemporary Chinese Science Fiction In Translation* (New York: Tor Books, 2016), 14.