

Liu Xiaobo, chi era costui? Uno speciale a un anno dalla morte

Un anno fa, il 13 luglio 2017, moriva di cancro, in un ospedale di Shenyang, Liu Xiaobo. Notissimo all'estero come intellettuale dissidente, premio Nobel per la Pace nel 2010, nel 2009 Liu era stato condannato in patria a undici anni di carcere per sovversione a causa del suo coinvolgimento nella stesura della Charta 2008 finalizzata a una riforma democratica del sistema politico cinese, solo l'ultima di una serie di condanne e periodi di prigionia inflitti sin dalla fine degli anni Ottanta, quando aveva lasciato gli Stati Uniti per sostenere e difendere gli studenti mobilitati nella primavera di Pechino nel 1989.

Nell'anniversario della morte - e per coincidenza anche in occasione della liberazione dagli arresti domiciliari e dell'arrivo della sua vedova, la poetessa Liu Xia, in Germania proprio in questi giorni - Sinofere ha deciso di pubblicare un numero speciale dedicato a Liu. L'obiettivo del numero è quello di dare l'occasione di riflettere su Liu Xiaobo, collocandolo nel contesto concreto - politico e culturale - che ha inevitabilmente disegnato il suo spazio di pensiero e azione come intellettuale e attivista, ma anche restituendo la sua voce di uomo e di poeta al lettore italiano.

Nella Cina di quest'ultimo trentennio Liu Xiaobo è stata una figura al tempo stesso emblematica e singolare, nella sua coerenza, nel suo radicalismo, nella sua tragicità e nel suo ricomporre, attraverso la propria esperienza esistenziale, i molteplici ruoli di intellettuale, attivista e poeta. La sua complessità lo ha reso, inevitabilmente, una personalità anche controversa.

Scrittore e saggista prolifico, per almeno trent'anni Liu ha incarnato - agli occhi di chi fuori dalla Cina non dimentica quanto la crescita economica e le trasformazioni sociali degli ultimi decenni non si siano accompagnate a una sostanziale apertura democratica del suo sistema di potere - il combattente pacifico, ma mai sconfitto, per i diritti del suo popolo, pronto fino all'estremo sacrificio. In suo sostegno si sono mobilitati leader e organizzazioni internazionali, e le fotografie del suo volto sofferente e sereno - ancor più di quelle della sua sedia vuota a Oslo nel 2010 - hanno accompagnato e continuano ad accompagnare le

mobilitazioni in memoria delle vittime di Tian'anmen e per la democrazia a Hong Kong e altrove nel mondo. Una fama che contrasta con la presunta o reale indifferenza, se non proprio fastidio, che ha accompagnato in patria la sua sorte, quasi fosse un corpo estraneo, un alieno che vive in un altro mondo, incapace dunque di farsi ascoltare dalla gran parte dei suoi concittadini, a loro volta inabili a provare almeno empatia per qualcuno condannato per le sue parole e idee. La riflessione di Marco Fumian, in questo numero, vuole dare conto, in fondo, di questa contraddizione. Analizzando il percorso intellettuale di Liu attraverso i suoi testi, letti tanto alla luce delle trasformazioni culturali di questi trent'anni quanto alle condizioni specifiche della parabola umana di Liu, il saggio guarda al significato, alle ragioni e ai limiti dell'occidentalismo di Liu, anche in prospettiva storica. Liu Xiaobo, d'altronde, è stato non solo il più noto e coerente di una generazione di intellettuali cinesi maturati negli anni Ottanta del secolo scorso, anni di grande apertura, non esente da ingenuità, verso le correnti filosofiche e culturali occidentali, ma anche l'ultimo esponente di una tradizione intellettuale provocatoria e iconoclasta, in cui lo sguardo lucido e sarcastico sui mali contemporanei della Cina si è accompagnato alle suggestioni di un altrove più immaginato che reale.

Se dunque è possibile leggere nel percorso di Liu i riflessi di un certo modo di essere intellettuale peculiare alla sua generazione, a renderlo diverso è stato, secondo Valeria Varriano, quell'"eresia della coerenza" che lo ha portato a seguire l'imperativo morale di rispettare i propri principi fino all'autodistruzione e al sacrificio. Una stessa eresia che ha finito per rafforzare, anche sul piano intellettuale, quell'isolamento fisico e sociale imposto dalle autorità. Offrendo al lettore la traduzione di un saggio di Liu Xiaobo, *La filosofia del maiale*, provocatoriamente critico verso la parabola degli intellettuali cinesi nel trentennio delle riforme economiche, Varriano riflette infine, nella sua introduzione al saggio, sul destino di Liu di essere, alla fine, un pensatore sconfitto, dove però la sconfitta - di nuovo l'incapacità di farsi ascoltare, ma anche di parlare ai suoi compatrioti - è anche l'unico modo per rimanere all'altezza dei propri principi morali.

L'esperienza umana di Liu Xiaobo - del suo dolore personale ma anche della sua capacità di fare proprio il dolore degli altri sconfitti, come le vittime e i genitori dei ragazzi morti a Tian'an men - echeggia implicitamente nella sua voce di intellettuale critico e dissidente. Ma si esprime pienamente attraverso la sua poesia, dove il senso di comunanza emotiva e affettiva con gli uomini e le donne perseguitati e uccisi dal potere si manifesta con forza drammatica e, al tempo stesso, in cui la sua personale tragedia del carcere, dell'isolamento, della sofferenza fisica viene sublimata attraverso le parole d'amore per la compagna Liu Xia. Nicoletta Pesaro ci consegna una selezione di poesie di Liu Xiaobo, pubblicate all'interno del volume da lei curato *Elegie del Quattro giugno*. Sono poesie che ci restituiscono l'universo dei pensieri e dei sentimenti dell'uomo ma anche il suo valore d'artista; e che in un tempo così prono all'oblio, ci richiamano al dovere del ricordo.

Laura De Giorgi

In questa sezione lasciamo parlare Liu Xiaobo attraverso le sue immagini poetiche, presentando una selezione di poesie tradotte da Nicoletta Pesaro, di cui riportiamo anche la prefazione al volume *Elegie del Quattro Giugno* (Roma: Lantana, 2013). Pubblichiamo in un'altra pagina anche due poesie di Yi Sha, sempre per la traduzione di Nicoletta Pesaro, dedicate a Liu Xiaobo.

In memoriam: selezione di poesie di Liu Xiaobo

Carcere di Qincheng, giugno 1990¹

Esperienza di morte

Commemorando il primo anniversario del Quattro Giugno

1

Il Monumento² scosso dai singhiozzi
le venature del marmo intrise di sangue
fede e giovinezza riverse sotto
la ruggine di un cingolato
L'antica storia orientale
stilla improvvisa freschezza

L'immensa corrente umana scompare man mano
come un fiume che pian piano inaridisce
E il paesaggio sulle due sponde impietrisce
Tutte le gole soffocate dal terrore

¹ Questa e le seguenti quattro poesie sono tratte da Liu Xiaobo, *Elegie del Quattro giugno*, trad. a cura di N. Pesaro (Roma: Lantana, 2013).

² Il Monumento agli Eroi del Popolo sorge sin dal 1958 nel centro di Piazza Tian'an Men.

tutti i tremiti si disperdono insieme al fumo della polvere da sparo
Solo l'elmetto d'acciaio del boia
luccica

2

Non riconosco più la bandiera
che come un bambino irragionevole
si getta sul cadavere della mamma
Torno a casa piangendo e non distinguo più il giorno e la notte
Il tempo sbigottito dagli spari
come in stato vegetativo e senza memoria
La bocca del fucile premuta contro la mia schiena
ho perso carta d'identità e passaporto

Nell'alba aizzata dalla baionetta
il mondo un tempo familiare
non trova una manciata di terra
in cui seppellirsi

Un cuore nudo
cozza contro l'acciaio
La grande terra senz'acqua e senza verde
si lascia calpestare dal sole

3

Aspettano, sì
Aspettano che il tempo tessa raffinate menzogne
Aspettano l'attimo in cui diventeranno belve
Fino a che
le dita diverranno artigli
gli occhi canne di fucili
i piedi diverranno cingoli
l'aria diverrà un ordine

È qui
finalmente è qui
l'ordine atteso per cinquemila anni

Fuoco... uccidete
Uccidete... fuoco
Petizioni di pace e indifesi
capelli bianchi con le stampelle e manine afferrate al bavero di una giacca
non potranno mai convincere il boia
Gli occhi ardono rossi
Le canne dei fucili sparano rosse
Le mani si tingono di rosso
Un proiettile
Un empito torbido
Un crimine
Un'impresa eroica

Quanto serenamente
la morte così giunge
Quanto facilmente
la bestia trova soddisfazione
I giovani soldati
forse hanno appena indossato l'uniforme
Non hanno ancor mai provato
l'ebbrezza d'esser baciati da una ragazza
Eppure in un batter d'occhio
hanno gustato sete di sangue
uccidendo han dato inizio alla loro giovinezza
Loro
non vedono il sangue che intride le gonne
non sentono le grida di chi lotta
La durezza degli elmetti non sente la fragilità della vita
Loro non sanno
che un vecchio stolto
sta trasformando l'antica capitale

in una nuova Auschwitz

Crudeltà e male sorgono da terra
splendenti come piramidi
Mentre la vita sprofonda nell'abisso
non si sente alcun'eco
Il massacro scolpisce la tradizione di un popolo
lunga come l'eternità, come una lingua abbandonata
dà il suo ultimo addio

4

Avrei voluto unirmi sotto il sole
al corteo dei martiri
con l'unico sottile osso rimasto
sostenere la loro fede devota,
Eppure, il Cielo non poteva certo
rivestire d'oro le vittime sacrificali
Un branco di lupi sazi di cadaveri
nel tepore meridiano
colmi di gioia festeggiano

Lontano
ho esiliato la vita
in un luogo senza sole
Fuggendo l'era di Cristo
non oso incontrare lo sguardo sopra la croce
Da una sigaretta a un piccolo cumulo di ceneri
mi sono inebriato del vino dei martiri
credendo da questa primavera sbocciasse un broccato di fiori colorati

Notte fonda, vastità della strada deserta
Tornando a casa in bicicletta
sosto al chiosco delle sigarette
La bicicletta travolta dalla macchina che mi segue

Certi energumeni m'hanno bloccato
ammanettato, bendato gli occhi, tappato la bocca
gettandomi in un furgone diretto chissà dove

Dopo un tremito istantaneo,
mi risveglio all'improvviso
Al telegiornale della televisione di stato
il mio nome è divenuto "l'oscuro manipolatore arrestato"
Mentre le bianche ossa di anonimi
svettano nell'oblio
sono stato sollevato in alto da menzogne autofabbricate
A chiunque incontro, racconto d'aver sperimentato la morte
Come se "oscuro manipolatore" fosse una medaglia al valore

Sebbene sappia
che la morte è una misteriosa incognita
e che da vivi non è possibile sperimentarla
mentre da morti
non ci è più dato di sperimentarla
tuttavia
volteggio ancora nella morte
volteggio sprofondando
Infinite notti dietro finestre sbarrate
E tombe sotto la luce delle stelle
svelate dai miei incubi

Oltre alle menzogne
non possiedo nulla

Pechino, 1 giugno 1991, notte fonda,

Ai diciassette anni

Commemorando il secondo anniversario del Quattro giugno

Premessa: senz'ascoltare le raccomandazioni dei genitori sei scappato dalla finestra del bagno; quando sei caduto stringendo in pugno la bandiera avevi solo diciassette anni. Io invece sono ancora vivo, e ne ho già trentasei. Davanti alla tua anima volata via, sopravvivere è un crimine, scriverti una poesia è ancor più ragione di vergogna. Tacciano i vivi, ascoltando il racconto delle tombe. Non son degno di scriverti una poesia. I tuoi diciassette anni superano ogni creazione del linguaggio e dell'artificio umano.

Son vivo

E godo d'una certa notorietà
ma non ho il coraggio né le qualifiche
per presentarmi innanzi al sorriso dei diciassette anni
stringendo fra le mani un mazzo di fiori o una poesia

Lo so

a diciassette anni non c'è nulla di cui lamentarsi

I diciassette anni mi dicono
che la vita è semplice e disadorna
come un deserto sconfinato
Si può sopportare la ferocia del sole
senza bisogno d'alberi o d'acqua
senza bisogno di fiori con cui ornarsi

Diciassette anni cadono sulla via
e la via scompare
Diciassette anni assopiti per sempre nel fango
quieti come un libro

Diciassette anni venuti al mondo
senza nessun desiderio se non
un'età immacolata

Quando i diciassette anni cessano di respirare
miracolosamente non c'è disperazione
il proiettile trafigge le montagne
lo spasmo conduce alla pazzia il mare

Quando tutti i fiori hanno solo
un unico colore
diciassette anni non disperano
non possono disperare
Diciassette anni consegnano l'amore incompiuto alla madre incanutita

Quella madre che aveva rinchiuso
i tuoi diciassette anni dentro casa
Quella madre che sotto la bandiera rossa a cinque stelle
ha visto spezzarsi la sua preziosa discendenza
si è riscossa davanti al tuo sguardo morente
Con il testamento dei diciassette anni
ha visitato tutte le tombe
e ogni volta che stava per cadere
i diciassette anni
la sorreggevano
le indicavano la strada
con il respiro di un'anima volata via

Superata l'età
superata la morte
diciassette anni
sono già eternità

Pechino, 6 giugno 1992

La piazza soffocata

Commemorando il terzo anniversario del Quattro giugno

Questa piazza, la più grande del mondo
trabocca di uomini e grida
Solo un istante
e la fuga si spande come mercurio riversato a terra
oltre al terrore
c'è solo lo spazio aperto
Nel pallore dei martiri
gli elmetti di ferro danzano con la luce del mattino
gli uomini giudicati da dio
attraverso una finestra
apprezzano il calice dell'alba
colmo d'un liquido violaceo

Gli uomini che arditi attraversano la piazza
potrebbero attraversare a piedi il sistema solare
Una volta arse, le ceneri
diventano tiepide parole
frutti acerbi
maturati nella morte
donati
A una donna che non ha bisogno di rose
La cui voce illumina l'inferno
Affronta l'assalto del cingolato
in piedi immobile
agitando il morbido braccio
come un rosso ombrello in un giorno di pioggia

Nell'attimo in cui cade
tutt'attorno una distesa vuota

una cartaccia gettata da chissà chi
piove sul suo seno sporgente
poi, sollevata da un colpo di vento
ricopre le sue snelle braccia
Anche se lei non aveva mai letto la Bibbia
Dio non avrebbe dovuto abbandonarla
sul bordo di una strada ingombra di rifiuti
Nei sogni dei ragazzi
i suoi capelli svolazzanti
non meritavano d'esser impiasticciati dal sangue

Se fosse un'altra primavera
lei e il fidanzato passeggierebbero
per la piazza mano nella mano
Lei forse non si sarebbe
meravigliata
dell'insetto calpestato per caso
In quest'attimo, le sue labbra sanguinanti
sbigottiscono gli insetti sotto terra
che esitanti protendono le tenaglie
ma afferrano solo odore di sangue

La piazza svuotata dalla morte
per un potere assoluto
ha soffocato tutte le vite
La ragazza plasmata dalla morte
per un solo verso di pura poesia
ha rinunciato a ogni scrittura

A casa, a Pechino, 18 maggio 2005

Ricordare le anime dei defunti

Commemorando il sedicesimo anniversario del Quattro giugno

1

Una notte di sedici anni dopo
i gigli della cerimonia diventano incubi
le ferite come un pensiero lacerato
raccontano balbettando la storia della tomba

Quell'attimo di sedici anni fa
il mondo era un agnello
ha permesso una folle carneficina
il Cielo senza parole per lo sgomento
si limitava a piangere sospiri silenziosi

Non riesco più a sentire
slogan e giuramenti che si riverberano in cielo
Le voci sembrano sordomuti dalla nascita
Non riesco a sentire il fischio delle pallottole
né a esprimere il terrore davanti ai cingolati

Non riconosco più
quei giovani volti
anime afflitte dalla sete e dalla fame si gettano sul petto materno
ma non riescono a succhiarne il latte

Non conosco più il tempo
Non distinguo la notte dal giorno
Nella storia millenaria
una stella cadente non riesce a trovare la propria tomba

2

Nel mercimonio tra potere, mercato e anime
 le tracce di sangue ripulite dal denaro
 sterminio spirituale
 La celebrazione che agghinda il boia
 inizia con un bagno di sangue
 e finisce con i resti del banchetto di carne umana
 Sincerità e dignità
 amore materno e compassione
 sono cadaveri scuoiati

Le luminose vie del centro e la folla spensierata
 una vergogna sempre più raffinata
 Spruzzi di SARS
 pervadono l'aria
 Un popolo asmatico
 non riesce a respirare in primavera
 Crimini e oltraggio a cavallo del secolo
 fioriscono come broccato
 gridano alto lo slogan "rinascita della nazione"
 levano alto lo striscione "boicottate le merci giapponesi"
 Canticchiano l'adolescenza fichissima degli F4³
 mista ai sassi e alle bottiglie lanciati contro i pirati giapponesi
 d'un tratto si servono di studentelli smorfiosi
 diretti del Primo Imperatore dei Qin
 Per cantare in coro: "Lien Chan, sei tornato!"⁴

La crudele primavera di sedici anni fa Rivestita di patriottismo
 perpetua la sua crudeltà

3

³ Popolare gruppo musicale di giovanissimi ragazzi taiwanesi.

⁴ Lien Chan è stato premier della Repubblica di Cina (Taiwan) nel 1993-97. Il verso si riferisce a una canzone cantata in una scuola elementare in occasione della sua visita in Cina nel 2005.

L'oscurità è acqua
senza un minimo spiraglio
un mare di menzogne
Le anime dei defunti sono luce
che ogni tanto illumina
ma può anche trafiggere

Quando il terrore e l'oblio devastano
una folla di madri che hanno perduto i figli
in un'epoca sconvolta
eseguono un testamento sconvolto
Capelli canuti con l'espressione dei capelli neri in punto di morte
cercano tutte le tombe
Ogni volta che stanno per cadere
le giovani anime nere dei defunti
sorreggono le donne dai capelli bianchi
lungo la strada dove anche le lacrime sono pedinate

4

Ricorda le anime dei defunti dai capelli neri
che sorreggono le madri dai capelli bianchi

Se mi incatenano i piedi, striscerò verso di te con le dieci dita
Se mi legano le mani, striscerò verso di te sui ginocchi e il mento
Se mi spezzano le gambe, ti sosterrò con le ossa spezzate
Se mi stringono la gola, ti chiamerò col fiato mozzo
Se mi sigillano le labbra, ti bacerò con la punta del naso
Se mi spaccano i denti, ti morderò con le gengive
Se mi strappano i capelli, ti ecciterò con la mia calvizie
Se mi cavano gli occhi, ti fisserò dalle orbite vuote
Se mi corrodono il corpo, ti abbraccerò col mio odore
Se mi stritolano il cuore, ti ricorderò con le mie fibre
A casa, a Pechino 18 maggio 2009

Il Quattro giugno nel mio corpo

Commemorando il ventesimo anniversario del Quattro giugno

Questa data
sembra sempre più lontana
ma per me
è un ago nel mio corpo
è un gruppo di madri che hanno perduto i figli
Nel ricucire l'oblio di un sogno reciso
cerca da sempre un paio di mani
per sostituire il lavoro delle madri

Quest'ago
ha frugato in tutto il mio corpo
spesso navigando ai margini del mio cuore
Ascolta attentamente i suoi battiti
Ogni tanto
con la punta l'ago ne prova a toccare la superficie
trafigge un'infinità di impulsi e desideri troppo ingenui

Quest'ago
A lungo rimasto ai margini del mio cuore
ha deciso di trafiggerlo con tutte le forze
porre fine a tutti i crimini
Nell'attimo prima d'agire
esita
non osando proseguire
Sa che la vita è fragile
non sa trattenersi dal pungerla leggermente
Deve lasciare un piccolo margine, un piccolo lasso di tempo
in cui il sangue assorba ogni traccia di ruggine

Quest'ago

indugia
solo perché
non ha trovato quel paio di mani

Per suo istinto l'ago è brutale
vorrebbe perforare ogni cosa
nutrire col sangue la sua punta affilata
Le sue tracce di ruggine penetrano nel sangue
La circolazione sanguigna illividisce la pelle

Quest'ago
è rimasto nel mio corpo
per una sola semplice ragione
cercare una mano
Per stabilire la sua eterna moralità
non permette ai deboli nervi di tremare devastati
La sua punta diviene custode della coscienza

Il destino mi ha consegnato a lui
Prima o poi morirò a causa sua
proprio come l'inverno consegna una goccia d'acqua al ghiaccio
o come l'estate consegna un occhio al sole ardente
Adesso, in quest'attimo
sento la sua punta affilata e tagliente
che illumina le mie viscere
penetrando scivola e lava via la debolezza

Quest'ago
È ormai abituato ai miei pensieri sconnessi d'insonne
ai miei discorsi nel sonno
Ieri notte mi sono svegliato
e ho udito il suo nitido rumore
momentaneo e meraviglioso
come un arcobaleno nel corpo
in un cielo addensato di nuvole scure

è più longevo della mia scrittura
È pieno di vigore
Naviga spensierato nel mio corpo
a ogni inavvertito contatto
più tagliente si fa il suo bagliore
più incrollabile la sua legittimità

Nel mio corpo
vi è un angolo morto assai desolato
Quest'ago
Strappa lamenti ai cadaveri
Fa sì che occhi incapaci d'aprirsi nel buio penetrino ogni cosa,
lo sguardo fisso
Il male dilatato non s'accontenta di quell'angusto angolino
vuole scendere nel cuore delle memorie
Quegli attimi di tradimento
per la falsa eccitazione mascherata da giustizia
La mia anima si separa dal cuore
come il sordido organo riproduttore di un dongiovanni
ha insozzato la purezza di quella notte

Com'è freddo!
L'ago, circola senza una meta
capace di trasformare in ghiaccio il sangue
La morte profanata
come un cimitero saccheggiato
Davanti alle lapidi di marmo la fiamma delle candele balza in fondo agli
occhi
Potrà sciogliere l'ago?
La punta acuminata nel corpo può diventare fiamma

e riscaldare la notte ai piedi di ogni lapide?
Attendo che quella mano
con la paziente tenacia di ricucire il sogno reciso
con l'ago trafigga il mio cuore

Il dolore della carne e il grido piangente dei nervi
avvelenano il pensiero
sublimando la poesia

Mattino⁵

Tra l'alto muro grigio
i il rumore di verdure tagliate
il mattino affastellato e reciso
sciolto dalla fiacchezza dell'anima

Come può la differenza tra luce e oscurità apparire
attraverso le mie pupille
Seduto tra resti di ruggine non so dire
se sia la luce dei ceppi della prigione
o l'energia della natura oltre il muro
A un sole arrogante il tradimento del giorno provoca
infinito stupore

Nell'inutile vastità del mattino
tu, lontana
custodisci le notti d'amore

30 giugno 1997

Un prigioniero bramoso

Un prigioniero

si è indebitamente impossessato della tua vita
così bramoso e crudele

che non ti permette di acquistare

un mazzo di fiori o un pezzo di cioccolato

⁵ Questa e la poesia successiva sono tratte da *Cinque poesie per Liu Xia*, la cui traduzione è tratta da Liu Xiaobo, *Elegie del Quattro giugno*.

per te stessa

un bel vestito

Non ti dona il tempo

nemmeno un minuto

Ti considera come la sigaretta che ha tra le dita
e che fuma fino in fondo

Nemmeno la sua cenere ti appartiene

Lui sta in una prigione del Partito comunista
e ha costruito per te un carcere spirituale
senza porte né finestre

senza nemmeno uno spiraglio

Ti ha rinchiuso nella solitudine
ad ammuffire

Ti costringe a sopportare ogni notte
le accuse dei cadaveri

Controlla la tua penna

ti fa scrivere lettere senza sosta
Ti fa cercare disperatamente una speranza

La tua sofferenza è calpestata fino a diventare
l'unico piacere nella sua noia

Il tuo uccellino

si è smarrito tra le linee complicate
del palmo della sua mano
avviluppato da quattro linee
ognuna delle quali

ti ha ingannato

Quest'arrogante tiranno

ha depredato il tuo corpo

t'ha incanutito i capelli in una notte
creando la sua favola e il suo mito

Quando crede di aver compiuto perfette buone azioni
tu sei rimasta a mani vuote

a stringere forte il tuo vuoto futuro

È di nuovo ora

eccolo di nuovo a dare ordini

e tu di nuovo devi avviarti da sola

senza un corpo senza memorie
con la tua vita svuotata
avviarti per strada col peso
dei libri da portargli
Lui abile ad approfittare delle occasioni
non rinuncia mai

a privarti delle tue

Cara

moglie mia

fra tutte le cose meschine
di questo effimero mondo
perché mai

hai scelto di sopportare me

23 luglio 1999

Poesia e memoria

In Liu Xiaobo, poeta e intellettuale cinese nato nel 1955, Premio Nobel per la Pace nel 2010, le ombre delle madri alla vana ricerca di una tomba, i volti dei carnefici giovani quanto e più delle loro vittime, «l'odore di polvere» e di sangue, «il vuoto delle memorie» del 4 giugno 1989 hanno lasciato tracce profonde che cospargono lo sguardo di «ferite come un pensiero lacerato». È la testimonianza lucida e disperata, ritualizzata per vent'anni a ogni anniversario del tragico eccidio di studenti e cittadini qualsiasi, raccolta in queste Elegie commosse ma irriducibili nella volontà di memoria. Il poeta si descrive, infatti, come dolorosamente percorso da un ago che, circolando nelle sue vene, tenta attraverso le parole di «ricucire l'oblio di un sogno reciso». È l'urgenza di non dimenticare che lo spinge a denunciare la «solenne menzogna» del potere e una crudele tradizione di violenta sopraffazione che si annida nella millenaria cultura cinese. Come Lu Xun (1881-1936) e il suo accorato appello «salvate i bambini!», a distanza di quasi un secolo anche Liu Xiaobo si interroga sulle ragioni di questo ciclico sacrificio umano, sulla malattia genetica di una civiltà cannibale che divora i propri figli, «giovane erba immatura». Da messaggio politico di resistenza (Liu sta scontando una condanna a otto anni per istigazione alla sovversione del potere dello Stato), la poesia si fa riflessione dolente sulle ragioni della morte e della sofferenza, sul senso di colpa dei sopravvissuti e sulla facile smemoratezza del popolo, barattata al prezzo di un corrosivo benessere economico. A tali sgomente domande sul tradimento delle «anime dei defunti» e sul destino della propria gente, Liu Xiaobo sembra non poter dare risposte definitive, se non la memoria e, sorprendentemente, l'amore, la tenerezza incrollabile per la moglie, Liu Xia, cui offre, unico dono dal carcere, la forza dei sentimenti e delle convinzioni: «Se mi cavano gli occhi, ti fisserò dalle orbite vuote / Se mi corrodono il corpo, ti abbraccerò col mio odore / Se mi stritolano il cuore, ti ricorderò con le mie fibre». Nelle ultime poesie incluse nella raccolta, a lei dedicate, si consustanzia la verità poetica e umana del testo, ode civile di intenso valore storico, ma anche voce limpida di autentica letteratura.

Scritte fra il 1990 e il 2009, le poesie ripercorrono un sentiero desolato

e tormentato di analisi già compiute dallo scrittore nei suoi numerosi saggi di carattere letterario, storico, politico e filosofico. Una produzione vasta e di ampio respiro culturale – solo in parte tradotta in una selezione pubblicata in varie lingue, con il titolo *No Hatred No Enemies* (*Monologhi del giorno del giudizio*, in italiano) – rispetto alla quale le *Elegie del Quattro Giugno* costituiscono una sintesi lirica di raro equilibrio tra denuncia e canto. Liu Xiaobo riesce a liberare lo spirito poetico dai pesanti ceppi della lotta politica, superando i limiti spazio-temporali della Primavera di Pechino in una rappresentazione che restituisce a Piazza Tian'an men e alle sue vittime il senso sacro e universale della storia. Il valore delle *Elegie* risiede proprio nel rendere omaggio ai protagonisti sconosciuti della tragedia, studenti e cittadini colpiti per strada e spesso rimasti senza riconoscimento, madri e parenti cui nessun conforto, nessun risarcimento, nemmeno quello del ricordo è stato concesso, spostando su di loro i riflettori che i media solitamente concentrano invece sulle figure politiche di spicco. L'altro profondo significato del testo è la critica storico-culturale portata da Liu Xiaobo al suo Paese, una pessimistica lettura che riassume, in tono satirico e spesso ruvido, le sue riflessioni sulla conformazione autoritaria e repressiva del potere politico in Cina e sugli effetti negativi di un eccezionale e rapido sviluppo economico nel sostituire una forma di materialismo a un'altra senza soluzione di continuità. Non si sottrae al confronto, anche provocatorio, tra le civiltà, e al tema religioso della morte e del martirio unisce la religione civile della memoria nel tentativo di aprire uno spiraglio di *pietas* tra le pieghe di una realtà storica e politica cui tale valore sembra estraneo.

Sul piano squisitamente letterario, le *Elegie* si presentano non come una teoria retorica di testi poetici collegati tra loro dall'atto commemorativo, ma assumono piuttosto l'intensità e l'unitarietà organica di un piccolo poema; la densità lessicale, il ritmo narrativo e incalzante, la potenza delle immagini concrete e simboliche evocate richiamano esperienze poetiche di diversa origine. Se un riferimento si può convintamente fare alla poesia civica tradizionale, Liu Xiaobo tuttavia si distacca dal motivo antico del funzionario ingiustamente esiliato e che lamenta le sofferenze del popolo; il suo rifiuto dei tradizionali rapporti di

potere tra suddito e sovrano è categorico. Suo modello non è il canto romantico di Qu Yuan (340-278 a.C.), poeta esiliato, bensì la voce aspra e inflessibile di Lu Xun: benché di quest'ultimo Liu non condivide la disperata negazione di una risposta religiosa al dolore umano, il suo canto civile sulle anime dei defunti di Tian'an men ne evoca senza dubbio questi versi: «Sì, le anime dei giovani mi si erigono davanti: sono diventate aspre, o lo diventeranno; eppure amo queste anime che sanguinano e soffrono in silenzio, perché mi fanno sentire che sono al mondo, che sono vivo fra gli uomini».

Il corpo dello scrittore e la sua voce, confinati dietro sbarre fisiche e spirituali, sono materia e fonte di poesia, ma soprattutto lo sono gli sguardi e gli affetti: «Lo sguardo era acuto, tagliente più di una falce affilata», scriveva Osip Mandel'stam (1891-1938), anch'egli segregato in una cella per ragioni politiche; sembra fargli eco Liu, il cui «sguardo cosparso di cicatrici», «soffocato dalla benda» diviene lo «sguardo indignato del mondo». E quando nella dedica affettuosa alla compagna sottoposta alla crudele lontananza della prigione, Liu mormora «e tu di nuovo devi avviarti da sola / senza un corpo / senza memorie / con la tua vita svuotata / avviarti per strada col peso / dei libri da portargli», rammentiamo le parole del poeta russo: «Le tue gracili spalle si arrosseranno, sotto fruste e flagelli / ...bruceranno nel gelo... /E io per te brucerò come una candela color pece / brucerò come una candela e non oserò dir preghiere», e di nuovo, in questo dialogo impossibile tra poeti, la voce di Liu Xiaobo: «Seduto tra resti di ruggine non so dire / se sia la luce dei ceppi della prigione [...] Nell'inutile vastità del mattino / tu, lontana / custodisci le notti d'amore».

Nicoletta Pesaro

Maggio 2013

Vita, morte e paradossi di un apostolo del liberalismo occidentale: una biografia intellettuale di Liu Xiaobo

Liu Xiaobo era una figura piuttosto nota, in Occidente. Perciò, quando si è consumata la sua morte, nel luglio dello scorso anno, un po' tutti fra i giornali occidentali hanno voluto celebrarlo, raccontando gli episodi salienti della sua tragica parabola con una retorica spesso commossa se non addirittura appassionata. Così abbiamo letto ancora una volta di Liu Xiaobo, l'eroe di Tian'anmen, il professore che, nel 1989, era impavidamente tornato dagli Stati Uniti per unirsi alle rivolte studentesche, e che, dopo avere iniziato uno sciopero della fame per protestare contro la violenza della legge marziale, aveva negoziato con i militari una via di fuga per evacuare gli studenti dalla piazza, salvando così moltissime vite umane. E abbiamo nuovamente letto di Liu Xiaobo, il Vaclav Havel cinese, il dissidente che, dopo aver passato anni a fustigare il governo cinese per il suo disprezzo dei diritti umani, nel 2008 aveva contribuito a vergare la Carta 08 - ispirata a quella firmata dai dissidenti cecoslovacchi nel 1977 - per chiedere al Partito Comunista Cinese di farsi da parte per trasformare la Cina in uno stato di diritto costituzionale, libero, democratico e pluralista. E poi ancora Liu Xiaobo, il Nelson Mandela cinese, l'attivista che, dopo essere stato condannato a undici anni di carcere dal governo cinese con l'accusa di "istigare alla sovversione del potere dello stato", aveva detto ai suoi cerberi che non li odiava per questo e proprio per questo, nel 2010, era stato insignito del Premio Nobel per la Pace, in virtù della sua "lunga lotta non violenta per i diritti fondamentali in Cina". Infine Liu Xiaobo, il martire già in odor di santità, il pacifista innamorato della fragile poetessa Liu Xia, che mentre moriva di cancro piantonato dalla polizia chiedeva al governo cinese di andare a curarsi all'estero, ma solo per portare in salvo la sua compagna da quella "prigione a cielo aperto che è la Cina di oggi".¹

Insomma Liu Xiaobo era l'eroe perfetto, per i media occidentali, uno di quegli eroi che, come si suol dire, se non esistessero bisognerebbe inventarli. Ma attenzione: non voglio dire che Liu Xiaobo non fosse

¹ Sharom Hon, "Liu Xiaobo: A moderate, constructive, brilliant intellectual robbed of his rights and dignity to the very end", *Hong Kong Free Press*, 14/7/2017. <https://www.hongkongfp.com/2017/07/14/liu-xiaobo-moderate-constructive-brilliant-intellectual-robbed-rights-dignity-end/>

genuino, o che la sua storia fosse falsa, o che la sua battaglia e il suo sacrificio non avessero niente di mirabile. Ciò che voglio dire, piuttosto, è che Liu Xiaobo, per i media occidentali, ha sempre avuto una valenza più che altro simbolica, una funzione per così dire *mitica*, come dimostra la retorica piuttosto accalorata, ma in fondo rituale e piena di *clichés*, con cui questi lo hanno quasi universalmente celebrato. Il mito, infatti, è una narrazione che attraverso un canovaccio formulaico, delle immagini archetipiche, e una semplificazione netta del bene e del male, serve ad affermare, principalmente, l'identità e i valori di una determinata comunità. Pur prendendo spesso le mosse dalla realtà, nel mito ciò che conta non è tanto l'accuratezza della ricostruzione storica, o la sua complessità, quanto piuttosto la sua capacità di fornire degli schemi di significato immediati ed evidenti in cui potersi riconoscere a livello collettivo. Così, ciò che troviamo nella parabola di Liu Xiaobo è uno dei tanti canovacci più o meno interscambiabili con cui l'Occidente liberale, attraverso la narrazione paradigmatica del *freedom fighter* che sfida l'ennesimo regime (scontando per questo una terribile condanna, che però è necessaria a favorire la sua santificazione da parte dell'Occidente, spesso proprio grazie al Premio Nobel per la Pace), esemplifica i "nostri" valori liberali come bene assoluto demonizzando come male assoluto l'"altro" dispotico che governa, soggiogandola, l'altrui realtà sociale. Il problema, di questa trattazione, è che dice molto di quali siano i valori identitari occidentali - e di quali siano i disvalori rappresentati da chi questi valori li calpesta - ma ci dice poco, se non nulla, di chi fosse Liu Xiaobo. Liu Xiaobo, infatti, era prima di tutto un intellettuale. Ma c'è qualcuno, fra tutti quelli che lo hanno celebrato, che ha provato ad analizzare il suo pensiero? Quanti hanno provato a leggere, e a vagliare criticamente, gli innumerevoli scritti che Liu Xiaobo ha prodotto? Quanti hanno provato a capire, e a spiegare, come si articolavano le sue idee, come si erano formate, evolute, come erano state ricevute, che impatto avevano avuto sulla società cinese, quali erano i loro punti di forza, quali le loro debolezze? Pochi, mi pare. Eppure, io credo che siano queste le domande che dovremmo porci per comprendere un po' meglio Liu Xiaobo, e per sondare il significato che le sue idee hanno avuto non solo qui da noi, ma anche *in Cina*; ammesso che, adesso ormai che è morto,

qualcuno senta ancora la necessità di occuparsi seriamente di lui. Certo indagare queste questioni non è per niente facile, data da un lato l'estrema prolificità saggistica di Liu Xiaobo, e dall'altro la fitta aura simbolica in cui la sua figura è avvolta. Questo, tuttavia, è quanto cercherò di fare con questo articolo, nonostante le mie conoscenze ancora tutt'altro che complete della sua produzione intellettuale. Mi si perdoni se a tratti potrò risultare irriguardoso, e se enfatizzerò di più i difetti, rispetto ai pregi, delle idee di Liu Xiaobo: ma a evidenziare i pregi delle idee di Liu Xiaobo, trattandole anzi spesso come verità assiomatiche, ci pensano già in tanti. Il mio scopo, scrivendo questa breve biografia intellettuale, è quello di *demitizzarlo* - senza per questo voler negare o sminuire l'ideale democratico da questi perseguito e rappresentato - evidenziando come ci siano delle criticità negli schemi del suo pensiero che, a mio avviso, da un lato impediscono a chi si avvicina alla Cina dall'esterno di conoscerla in modo equilibrato, e dall'altro tendono a limitare parecchio la bontà delle sue proposte politiche e culturali per la trasformazione della Cina.

Liu Xiaobo nasce nel 1955 a Changchun, nel Jilin, ed è uno dei tanti che, adolescenti durante gli anni caotici e violenti della Rivoluzione Culturale, mutano nel corso della gioventù la loro fede originaria nell'ortodossia maoista in un radicale scetticismo anarcoide. Ammesso all'università all'inizio dell'Era Riformista, intraprende come molti intellettuali della sua generazione un percorso umanistico, che lo porta, nel 1986, a iniziare un dottorato in lettere all'Università Normale di Pechino. Sono gli anni della cosiddetta "febbre culturale", una stagione di intense discussioni a livello nazionale in cui gli intellettuali cinesi, impegnati a ridisegnare la mappa dei valori sociali dopo il crollo dell'ideologia maoista, si interrogano in particolare sul ruolo che la cultura tradizionale cinese dovrebbe avere nell'ambito della modernizzazione avviata da Deng Xiaoping. Le posizioni, al riguardo, tendono idealmente a contrapporsi: da una parte c'è quella che sostiene che la Cina, per modernizzarsi, debba recidere senza molti rimpianti i legami con la propria tradizione, troppo arretrata e irrimediabilmente compromessa dai suoi perduranti elementi "feudali", per abbracciare incondizionatamente non solo la scienza ma anche le idee e i valori sociali della modernità occidentale; dall'altra c'è

quella che sostiene che “modernizzazione”, per la Cina, non debba essere per forza sinonimo di “occidentalizzazione”, e che la Cina, pertanto, debba trovare una propria via “autoctona” alla modernizzazione, ricostruendo la propria identità culturale attraverso il recupero e la rivalutazione degli elementi positivi della tradizione nazionale. Liu Xiaobo, prevedibilmente, appartiene al primo gruppo, di cui rappresenta senza dubbio la voce più radicale e intransigente. Ciò si può notare fin dalla sua prima uscita pubblica da intellettuale, un simposio sulla letteratura, tenutosi nel 1986, in cui Liu Xiaobo, mentre i presenti erano impegnati a celebrare i grandi progressi compiuti dalla letteratura cinese nei dieci anni della “nuova era” Post-Maoista, gela il pubblico presente affermando in modo drastico che al contrario, secondo lui, la letteratura cinese si sarebbe trovata in uno stato di grave crisi, causata proprio dal suo crescente rifugiarsi, in cerca di ispirazione e identità, nel grembo della tradizione nazionale. Una tradizione, quella cinese, che con le sue tendenze “razionalistiche, moralistiche e dogmatiche” era colpevole per Liu Xiaobo di avere provocato “l’impotenza spirituale dei cinesi” e la loro irreparabile sterilità creativa.²

Ciò che emerge in modo lampante, fin dall’inizio della sua carriera accademica, è come Liu Xiaobo intenda collocarsi, in modo netto, nel solco del pensiero del Quattro Maggio, di cui fa proprie le istanze più iconoclaste: “La questione su cui dobbiamo meditare”, dice in un passaggio del suo primo intervento, “non riguarda semplicemente lo sviluppo artistico della letteratura nella Cina contemporanea, quanto piuttosto lo sviluppo complessivo della cultura cinese di oggi, e riguarda la capacità o meno degli intellettuali cinesi di ereditare la tradizione del Quattro Maggio per assumersi il gravoso compito storico di diffondere e approfondire il movimento illuminista cinese, il cui fine è trasformare la radice cattiva del carattere nazionale estirpando la millenaria tradizione feudale.”³ Ovvio che su queste premesse il campione del Quattro Maggio su cui Liu Xiaobo modella se stesso non possa essere altri che Lu Xun: “Influenzato dalla cultura più avanzata dell’Occidente, dall’alto della sua

² Liu Xiaobo 刘晓波, “Weiji! Xin shiqi wenxue mianlin weiji” 危机！新时期文学面临危机 (Crisi! La letteratura della Nuova Era è entrata in crisi), *Shenzhen Qingnianbao* 深圳青年报, 3/10/1986. <http://blog.qq.com/share/225559677/2658123541>

³ Ibid.

coscienza moderna Lu Xun ha dissezionato la tradizione cinese criticandola in profondità e rigettandola in toto, facendo sì che per la prima volta i nostri connazionali guardassero in faccia i vizi odiosi e pietosi del nostro carattere nazionale vedendo l'apatia di milioni di anime moribonde. Lu Xun, e con lui tutta la letteratura del Quattro Maggio, ci offre oggi uno splendido punto di partenza per compiere un'autoanalisi, un'autocritica e un'autonegazione. Il movimento illuminista cinese avrebbe grandi speranze, se solo un discreto numero di scrittori cinesi continuassero oggi su questa strada".⁴

In sostanza, Liu Xiaobo prende dal Movimento per la Nuova Cultura del Quattro Maggio gli ideali progressisti e soprattutto emancipatori, e in particolare da Lu Xun la tendenza all'(auto)analisi spietata a livello collettivo e personale. Nello stesso tempo, però, eredita dal movimento anche i limiti del suo approccio critico "culturalista", approccio che paradossalmente proprio negli anni Ottanta gli intellettuali cinesi avevano appena cominciato a mettere in discussione. Di questi limiti, il primo è la tendenza ad accusare come origine di ogni problema sociale della Cina la cultura cinese tradizionale. Tale cultura, identificata in linea di massima con la tradizione confuciana, sarebbe alla base di una mentalità arretrata, intrinsecamente antimoderna, che tenderebbe a corrompere con le sue strutture psicologiche "feudali" lo spirito di ogni cinese (il cosiddetto "carattere nazionale").⁵ Essa in particolare sarebbe responsabile, per Liu Xiaobo, dell'eterno dispotismo della società cinese, che si sarebbe riprodotto, senza variazioni significative, dalla Cina confuciana a quella comunista: laddove occorre notare che per dispotismo Liu Xiaobo non intende semplicemente la pratica di esercitare il potere in modo arbitrario e violento, ma la tendenza generale a privilegiare le esigenze dell'ordine sociale rispetto alle istanze personali del singolo. Il risultato secondo Liu Xiaobo sarebbe che in Cina l'uomo non sarebbe mai stato considerato come un fine in sé, ma come uno mezzo per realizzare gli obiettivi sociali, una tendenza che avrebbe provocato una perenne repressione della sfera

⁴ Ibid.

⁵ Liu Xiaobo salva dalla sua esecrazione generalizzata della cultura cinese tradizionale solo Zhuangzi, di cui in verità ammira profondamente lo spirito libertario, anticonformista e critico. Considera tuttavia il taoismo piuttosto sterile come dottrina sociale perché privo di un atteggiamento assertivo rispetto all'emancipazione e all'affermazione dell'individuo sulla società.

emozionale dell'individuo che, prosciugato dal pragmatico razionalismo della società cinese della propria componente affettiva e creativa, sarebbe da sempre ridotto a vivere in una condizione di “disumanità” (*feiren* 非人) e “schiavitù” (*nuli* 奴隶). Bersaglio principale della sua critica, in questo senso, sono soprattutto gli intellettuali, i quali rappresenterebbero la quintessenza negativa del carattere nazionale a causa della loro tendenza a farsi schiavi “consapevolmente” (*ziju nuxing* 自觉奴性) del sistema politico-sociale. Accusati variamente di essere inerti, mediocri, pavidi e opportunisti, nonché inclini all'autoinganno, stolidamente ottimisti e incapaci di guardarsi dentro al fine di svolgere autocritica, per Liu Xiaobo gli intellettuali cinesi contemporanei, con la loro propensione a privilegiare il compromesso e l'armonia rispetto alla rottura e al conflitto, costituirebbero in ultima analisi i più fidati e docili alleati del regime comunista.⁶

La seconda tendenza, a questa speculare, consiste invece nell'idea che la Cina si possa salvare da se stessa solo abbandonando *tout court* il proprio sistema sociale e culturale “tradizionale” - in buona misura assimilato da Liu Xiaobo al sistema sociale e culturale comunista - per imboccare viceversa la strada della cosiddetta “occidentalizzazione totale” (*quanpan xihua* 全盘西化), trasferendo cioè in blocco sul suolo cinese le istituzioni e i valori della modernità occidentale, che Liu Xiaobo identifica integralmente con le istituzioni e i valori del sistema liberale. Nello specifico, Liu Xiaobo legge la storia dell'Occidente come il processo evolutivo, necessario e universale, attraverso cui l'umanità si è affrancata progressivamente dalla gabbia della “metafisica” (termine con cui Liu Xiaobo designa qualsiasi sistema epistemologico che mira a inserire la società in un ordine ideologico e morale totalizzante), consentendo la liberazione dell'individuo e della sua “natura emozionale” (*ganxing* 感性) - unica fonte secondo lui della creatività umana - dalle costrizioni

⁶ Liu Xiaobo elabora le sue visioni sulla cultura e sulla società cinese, e sui valori della modernità occidentale di cui parlo nel seguente capoverso soprattutto in tre scritti, *Xuanze de pipan: yu sixiang lingxiu Li Zehou duihua* 选择的批判——与思想领袖李泽厚对话 (Critica della scelta: dialogo con il maître à penser Li Zehou), (Taipei: Fengyun Shidai Chuban Gongsi: 1989); *Xing'ershaxue de miwu* 形而上学的迷雾 (La nebbia della metafisica) (Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 1989); “Zhongguo zhengzhi yu Zhongguo dangdai zhishifenzi” 中国政治与中国当代知识份子 (La politica contemporanea e gli intellettuali cinesi contemporanei) (Taipei: Tangshan chubanshe, 1990).

opprimenti della razionalità sociale (*lixing* 理性). La libertà individuale è infatti per Liu Xiaobo il fine ultimo della storia, nonché prevedibilmente il valore più alto e assoluto del suo sistema filosofico, un sistema che Liu Xiaobo forma originariamente rifacendosi a una linea di pensiero esistenzialista che trova i suoi riferimenti principali in Nietzsche e Sartre. Da questa linea di pensiero Liu Xiaobo ricava innanzitutto l'idea che la vita umana sia profondamente tragica, dal momento che non esiste alcun fondamento religioso-trascendentale né teleologia storica o utopia sociale che possano dare senso all'esistenza dell'individuo riscattandolo dalla sua irrimediabile limitatezza. L'unica soluzione, pertanto, è quella di accettare eroicamente di non avere alcuna certezza al di fuori del proprio essere limitato e impegnarsi di conseguenza a sviluppare al massimo il proprio sé imparando a vivere una vita pienamente autentica al di fuori delle convenzioni sociali. Da Nietzsche, in particolare, Liu Xiaobo riprende non solo la critica alla cosiddetta "morale dello schiavo" e l'appello alla distruzione degli "idoli" - temi che erano già stati fatti propri negli anni Dieci dagli intellettuali del Movimento per la Nuova Cultura -, ma attinge, in special modo, alla nozione del "dionisiaco" per affermare il valore di quegli elementi irrazionali, istintivi, sensuali e finanche aggressivi che costituiscono secondo lui gli impulsi autentici alla base della propria auto-affermazione soggettiva (allo stesso modo, come Nietzsche, Liu Xiaobo esalta il valore dell'arte come mezzo per liberare appunto le pulsioni vitali spontanee dell'individuo). Invece da Sartre, che come Nietzsche negli anni Ottanta in Cina è un pensatore estremamente in voga, riprende l'idea che l'unica via di salvezza dall'insensatezza e assurdità dell'esistenza sia quella di autodeterminarsi attraverso la scelta, esercitando fino in fondo la propria libertà di essere ciò che si vuole così da "portare a compimento la propria vita nella sua unicità" nonostante la possibilità che il proprio progetto sia destinato a un bruciante fallimento.⁷ Questa idea che la libertà sia non solo un diritto, ma anche una tragica responsabilità etica, finirà per portare Liu Xiaobo in una direzione diversa rispetto a quella della liberazione estetica di matrice dionisiaca, instradandolo verso un

⁷ Liu Xiaobo 刘晓波, "Dui ren de beiju de jieshi: shiyu beiju, zhongyu beiju" 对人的悲剧的解释——始于悲剧, 终于悲剧 (Una spiegazione della tragedia umana: tragedia, dall'inizio alla fine), 1987. <http://www.liu-xiaobo.org/blog/archives/19091>

destino di rinuncia e sacrificio da accettare nel nome delle proprie scelte personali. Intanto, proprio per questo profondo attaccamento al valore della libertà, Liu Xiaobo comincia a promuovere in questo periodo anche le istituzioni e i valori del liberalismo occidentale, ritenendo che solo il sistema della democrazia liberale di stampo anglosassone possa creare una società in cui è la società a esistere per l'uomo e non, come nel sistema cinese, l'uomo a esistere per la società, e in cui l'individuo viene dunque considerato, kantianamente, non come un mezzo ma come un fine.

È dunque in virtù dei suoi ideali democratico-liberali, ma anche delle sue aspirazioni nicciane a “vivere pericolosamente” e degli imperativi sartriani a costituire se stessi attraverso l'unicità delle proprie scelte, che Liu Xiaobo nel maggio del 1989 decide in fretta e furia di lasciare la Columbia University, dove si trovava come visiting professor, per precipitarsi a Pechino a partecipare ai moti democratici di Piazza Tian'anmen.⁸ Qui, a ogni buon conto, avviene la svolta che cambia in modo determinante il suo modo di pensare e di operare. Se fino a quel momento Liu Xiaobo si era fatto notare come critico culturale deliberatamente provocatore ed estremista, un tratto che gli era valso il soprannome, nelle cerchie intellettuali cinesi, di “cavallo nero” (*heima 黑马*), ossia più o meno di “mina vagante”, date le sue sparate sempre eccessive e bellicose,⁹ ora, assumendo un ruolo di guida nelle proteste studentesche, acquisisce toni finalmente moderati, meditati, dialoganti e costruttivi. Nel “Manifesto dello sciopero della fame del 2 giugno”, per esempio, dichiara che il “movimento democratico” vuole “ottenere libertà, democrazia e diritti umani in modo pacifico, razionale, non violento e legale”.¹⁰ Nello stesso documento, afferma che la democrazia cinese deve

⁸ È un'osservazione fatta da molti, fra cui Woei-Lien Chong, nel saggio “The Tragic Duality of Man: Liu Xiaobo on Western Philosophy from Kant to Sartre”, in A.J. Saich e K.W. Radtke (a cura di), *China's Modernisation: Westernisation and Acculturation*, (Stuttgart: Steiner Verlag, Münchener Ost-Asiatische Studien, 1992), 111-163.

⁹ La più famosa di queste sparate, fatta in un'intervista a una rivista di Hong Kong nel 1988 e mai ritrattata, è quella che la Cina, per poter cambiare davvero, avrebbe bisogno di essere colonizzata per trecento anni. Tale dichiarazione ha contribuito ad alienare a Liu Xiaobo molte simpatie, anche fra coloro che potevano condividere in parte i suoi ideali democratico-liberali, e in seguito è stata brandita come una clava dal governo cinese per dimostrare il presunto antipatriottismo di Liu.

¹⁰ Liu Xiaobo, “Manifesto dello sciopero della fame del 2 giugno”, in *Monologhi del giorno del giudizio* (Milano: Mondadori, 2011), trad. it. di Valeria Varriano, 211-217.

essere costruita “con una mentalità cooperativa e con uno spirito di tolleranza di tipo democratico”.¹¹ Scopo del movimento, nelle intenzioni di Liu Xiaobo, deve essere quello di trasformare il sistema politico cinese trasformando prima di tutto la mentalità dei partecipanti e in generale di tutta la società cinese, della quale è necessario educare la “coscienza civica” e il senso di “responsabilità politica” così da creare una “nuova cultura politica” democratica per sostituire quella autocratica e tirannica che da migliaia di anni governerebbe la Cina. Il fine, perciò, per Liu Xiaobo non è meramente politico e sociale, ma è anche ad un tempo marcatamente esistenziale, dato che, come lui stesso invoca, l’aspirazione dei partecipanti deve essere quella di “pentirsi”, per emendarsi dei propri errori e delle proprie debolezze che sarebbero causa dell’arretratezza della Cina, al fine di cercare la “vera vita” in uno sforzo di redenzione personale e collettivo. Temi, quelli del pentimento e della redenzione, che Liu Xiaobo attinge con grande enfasi dalla cultura cristiana, della quale valorizza in primo luogo la nozione di peccato originale data la sua convinzione che ogni essere umano sia in una certa misura colpevole a causa delle proprie debolezze e che l’unica via per emendarsene sia praticare un incessante esame di coscienza al fine di riconoscere i propri limiti così da superarli fortificandosi (tale disposizione confessionale secondo Liu Xiaobo è un importante elemento di forza e progresso della civiltà occidentale, mentre al contrario i cinesi, non avendo mai creduto in un dio trascendente come quello cristiano, non avrebbero sviluppato una cultura confessionale e di conseguenza non sarebbero capaci di esaminare se stessi e dunque di cambiare i loro modi per far progredire la società). Questa fede nel valore dell’espiazione porta Liu Xiaobo a dare grande importanza al sacrificio personale come viatico per giungere alla redenzione personale e collettiva, e a nutrire una profonda venerazione nei confronti di quelle figure che, storicamente, hanno accettato la sofferenza del martirio nel nome di un ideale, a partire dalla figura di Gesù verso la quale Liu Xiaobo prova un forte senso di identificazione. In realtà, come ha giustamente rilevato Geremie Barmé, c’è in questa visione etica di Liu Xiaobo uno spirito profondamente cinese, dato che la tendenza all’autocritica, alla negazione del proprio “vecchio” sé debole e

¹¹ Ibid.

malato poiché corrotto dalla tradizione, insieme allo sforzo di ricreare un nuovo “io” riformando ad un tempo se stessi quanto la società cinese, costituisce l’ideale tipico dell’intellettuale cinese moderno erede del tradizionale letterato confuciano, per il quale la propria fortificazione etica è un tutt’uno con il progetto di rigenerare la società. È in virtù di questa dimensione sociale della propria autocoltivazione che, scrive Barmé, molti intellettuali cinesi “eroici ed individualisti” come Liu, nel Ventesimo secolo, hanno seguito un corso che va dall’“auto-liberazione all’auto-immolazione” (e in questo senso non può non venire il mente il primo grande modello di Liu Xiaobo, Lu Xun).¹²

Se questa vocazione al sacrificio aiuterà probabilmente Liu Xiaobo a sopportare il peso del carcere, inflitto in seguito ai fatti di Tian’anmen con l’accusa di avere svolto attività di propaganda controrivoluzionaria, la sua insistenza a fare dell’autoanalisi e dell’autocritica i principi indispensabili per perseguire uno stile di vita autentico lo porterà invece a criticare in modo drastico, dopo il suo rilascio nel gennaio del 1991, la condotta del movimento democratico, accusando tanto se stesso quanto gli altri partecipanti di narcisismo e opportunismo, e gli studenti, in particolare, di essere stati privi di uno spirito veramente democratico. A questo punto, purgatosi dei propri errori, Liu Xiaobo può finalmente ricominciare da capo la sua personale fatica di Sisifo, iniziando la seconda fase della sua vita da intellettuale militante che sarà segnata in modo decisivo dalla scelta coraggiosa e ambiziosa di non andare all’estero in esilio e di rimanere invece in Cina per poter incidere nella realtà politica e sociale. Ciò naturalmente significa accettare condizioni di vita molto dure, dato anche che, avendo perso la sua posizione all’università ed essendogli proibito pubblicare in patria, diventa molto difficile per lui, negli anni Novanta, impegnarsi nella scrittura. È forse anche per questa ragione che Liu Xiaobo comincia a investire sempre di più, in questo periodo, nell’attivismo politico, anche se questo gli costerà nel corso del decennio ulteriori periodi di detenzione per i suoi frequenti appelli allo Stato-Partito di riformare le sue istituzioni politiche. Le cose cominciano in ogni caso a migliorare alla fine degli anni Novanta, e soprattutto negli anni

¹² Geremie Barmé, “Confession, Redemption, and Death: Liu Xiaobo and the Protest Movement of 1989”, in George Hicks (a cura di), “The Broken Mirror: China After Tiananmen” (London: Longmans, 1990), 52-99.

Duemila durante il mandato di Hu Jintao e Wen Jiabao, quando da un lato le autorità cinesi firmano una serie di accordi internazionali che le sollecitano a prestare maggiore osservanza dei diritti civili sanciti dalla costituzione, mentre dall'altro l'emergere di internet come nuova arena pubblica ancora scarsamente pattugliata dal governo rende molto più facile pubblicare e far circolare le proprie idee, al di fuori dei canali ufficiali, dentro e fuori dalla Cina. Liu Xiaobo conquista allora una rinnovata visibilità diventando, fino al momento del suo nuovo e definitivo arresto nel 2008, un saggista prolificissimo, dedito a scrivere soprattutto su tre temi: primo, la tragedia di Piazza Tian'anmen, di cui si impegna a farsi testimone battendosi per far rivivere la memoria delle vittime oscurata dall'amnesia pubblica imposta dallo Stato-Partito; secondo, l'attualità politico-sociale della Cina contemporanea, di cui osserva e critica senza peli sulla lingua soprattutto gli abusi di potere della politica cinese e le ingiustizie da questa perpetrate ai danni della popolazione; terzo, le teorie del pensiero liberale, in cui trova le ricette per guarire la Cina dei suoi mali politici e sociali. Arrivati fin qui, però, è il caso di dire che, per quanto apprezzabili siano le esternazioni di Liu Xiaobo soprattutto a causa della loro audace franchezza, pure esse appaiono in una certa misura problematiche dato il consistente livello di semplificazione, se non addirittura stereotipizzazione, con cui articolano la loro visione della realtà politica, sociale e culturale cinese, i cui schemi fondamentali soggiacenti riassumerò brevemente qui di seguito.

Il tema di fondo che attraversa in genere un po' tutti i saggi che Liu Xiaobo scrive a partire dagli anni Novanta è l'idea che il Partito Comunista sia una forza politica essenzialmente dispotica, che in maniera dispotica governa, dominandola, la società cinese, allo scopo primario se non esclusivo di garantire la conservazione del proprio potere e il mantenimento dei privilegi dei propri funzionari. I quali, perciò, esercitano il loro potere in maniera tirannica e arbitraria, favorendo l'insorgere di innumerevoli forme di schiavitù non solo materiali, ma anche morali e culturali, che privano i cinesi della loro libertà spogliandoli della dignità. Difatti, anche se Liu Xiaobo definisce il periodo inaugurato negli anni Novanta come post-totalitario, non vi riconosce alcun cambiamento davvero sostanziale nella prassi di governo del PCC, che

anzi avrebbe mantenuto più o meno immutata la propria natura originaria in una fondamentale linea di continuità con la politica della Cina imperiale, del periodo Maoista e dell'era Post-Maoista. Semplicemente, il sistema sembra essere riuscito ad allungarsi la vita, in un'epoca in cui la fine della Guerra Fredda ha già emesso la sua sentenza di morte per le dittature comuniste di tutto il mondo, corrompendo la società cinese attraverso la seduzione del denaro e dei vantaggi materiali, che ha quasi indistintamente trasformato i cinesi, a partire dai giovani e dagli intellettuali, in cinici opportunisti conniventi col sistema. Inoltre, soffocando sistematicamente la libertà di stampa e di espressione, e intortando nel contempo la popolazione con ideologie fasulle come il nazionalismo e il consumismo, il Partito ha sepolto la società cinese in un sudario di menzogne, tanto più avvolgente quanto più i pochi coraggiosi che osano dire la verità sugli abusi del regime sono regolarmente intimiditi e perseguitati.

Se a cavallo fra i due decenni Liu Xiaobo tende ancora ad avere una visione apocalittica, secondo cui la società cinese sarebbe fatalmente corrotta e depressa dal potere politico, nel corso degli anni Duemila sposa invece in misura crescente una visione messianica secondo cui Partito e società sarebbero contrapposti in una sempre più stridente dialettica fra dispotismo e libertà, dei quali l'ultima sarebbe inevitabilmente destinata a prevalere, anche perché l'instaurazione globale del sistema liberale sarebbe per Liu Xiaobo nientemeno che il fine ultimo della Storia. Da una parte il Partito Comunista sarebbe dunque una forza politica illegittima, anacronistica, irrazionale e inefficace, che reprime con il suo potere le forze spontanee del progresso sociale ostacolando il corso naturale della storia, anche se, data la crescente autonomia e pluralismo della società avvenuta grazie al mercato e alla privatizzazione, essa non riesce più a esercitare un controllo capillare sulla stessa ed è quindi condannata alla sconfitta. Dall'altra abbiamo invece la gente comune, che costituisce la forza morale sana e legittima del paese e che, con le sue spinte dal basso, ha contribuito a riformare e a sviluppare la società favorendo la genesi, grazie anche ai molteplici spazi di espressione spalancati all'improvviso da internet, di un'emergente società civile che, per quanto ancora

immatura, ha cominciato ormai a reclamare a gran voce giustizia e diritti, da cui arriverà presto o tardi la democrazia.¹³

Si tratta come si può notare di una visione molto manichea, che certo è possibile spiegare, in modo più o meno sufficiente, con una semplice analisi di tipo soggettivista: per giustificarla, infatti, basterebbe pensare all'esperienza personale di Liu Xiaobo nei giorni della rivolta, quindi della repressione militare, e infine dell'incarcerazione: tutti episodi dolorosissimi che, rivelando in tutta la loro drammaticità gli aspetti più odiosi e violenti del regime, avrebbero giocoforza radicalizzato il suo antagonismo politico. A ciò bisognerebbe aggiungere la sua naturale propensione, manifestatasi ben prima dei fatti del 1989, a lanciare critiche estreme e generalizzate fondate su dicotomie essenzializzate (ora centrate sull'opposizione politica fra il dispotismo del Partito Comunista e la libertà del sistema democratico, prima sull'opposizione culturale fra la retrograda mentalità cinese tradizionale e l'emancipatrice cultura moderna occidentale). Tuttavia, per capire davvero a fondo perché Liu Xiaobo viene a strutturare il suo pensiero proprio secondo questi schemi, è molto più utile, a mio avviso, optare per una spiegazione oggettivista, tenendo conto nello specifico, alla luce delle teorie sociologiche di Pierre Bourdieu, dei caratteristici condizionamenti oggettivi che indirizzano le posizioni di Liu Xiaobo sulla base del concreto posizionamento che quest'ultimo assume all'interno del campo intellettuale cinese a partire dagli anni Novanta. In parole povere, le posizioni di Liu Xiaobo sono forgiate da un fondamentale paradosso: quello che da un lato egli rimane in Cina ma non può scrivere nei giornali cinesi e in ultima analisi non può dialogare con gli intellettuali della Repubblica Popolare né mantenersi con il proprio lavoro intellettuale in Cina, mentre dall'altro può pubblicare solo all'estero dove viceversa le sue idee sono particolarmente richieste, apprezzate e remunerate soprattutto in quegli ambienti che sono più ideologicamente avversi al regime comunista. E difatti, Liu Xiaobo trova spazio in massima parte in quei giornali pro-democratici e

¹³ Questi schemi risultano particolarmente chiari in due saggi pubblicati nel volume *Monologhi del giorno del giudizio* (Milano: Mondadori, 2011): "Cambiare il sistema politico attraverso il cambiamento sociale", 16-23 (originariamente pubblicato su *Guancha* 观察 il 26 febbraio 2006) e *Il neoilluminismo dell'era della riforma: l'esempio del muro della democrazia*, 24-32 (originariamente pubblicato su *Zhengming* 争鸣 il 15 giugno 2008).

anticomunisti, situati soprattutto a Hong Kong e negli Stati Uniti, che fanno della denuncia della soppressione dei diritti umani e della violazione della libertà di parola in Cina il loro cavallo di battaglia: fra questi, troviamo in particolare riviste liberali di Hong Kong come *Zhengming*, *Kaifang* e *Dongxiang*, il giornale dei dissidenti cinesi in America *Beijing Spring*, l'organizzazione *Human Rights in China* con sede a New York e a Hong Kong, o addirittura l'organo di propaganda del Falungong, anch'esso negli Stati Uniti, *Epoch Times*. Per non dire che Liu Xiaobo negli anni Duemila riceve laute sponsorizzazioni e uno stipendio fisso dall'americano National Endowment for Democracy - agenzia istituita dall'amministrazione Reagan nel 1982 allo scopo di promuovere la diffusione mondiale delle "infrastrutture democratiche" e finanziata in larga parte dal Congresso degli Stati Uniti - con i cui fondi gestisce per anni la direzione della rivista online *Democratic China* e fonda nel 2003, rimanendone presidente fino al 2007, la costola cinese del *Pen International*, un'associazione volta come è noto a difendere la libertà di espressione degli scrittori denunciando i crimini compiuti contro di essi dai governi illiberali. Si capisce dunque bene come, alla luce di questa collocazione nella struttura oggettiva dei rapporti di potere che condizionano i processi concreti di formazione delle idee, perché Liu Xiaobo venga formando il suo pensiero come si è poc'anzi evidenziato, assolutizzando il dispotismo del regime, enfatizzando la volontà popolare a rovesciarlo, ingigantendo la soppressione dei diritti - in particolare di espressione - da parte del governo cinese, e viceversa esaltando il potere salvifico della nuova sfera pubblica sorta spontaneamente dal basso. Se le organizzazioni estere nel cui mantello Liu Xiaobo viene a operare trovano in lui la loro bandiera, l'icona dell'intellettuale perseguitato che con la sola forza delle proprie idee sfida quotidianamente il regime esemplificandone sulla propria pelle l'ottusità e la crudeltà, Liu Xiaobo riceve in cambio da queste ultime il proprio "capitale simbolico", ovvero la specifica forma di riconoscimento come intellettuale-eroe impegnato a promuovere i valori universali di democrazia, libertà e diritti umani al prezzo della sua stessa libertà. Non c'è da sorprendersi, perciò, che sia lo stesso Liu Xiaobo a modellarsi secondo questi schemi, dipingendosi sovente come un novello Vaclav Havel impegnato a "vivere nella verità" per far cadere il castello di

bugie costruito da un regime dalla maschera eternamente sovietica che prospera in gran parte grazie alla codardia e all'ignavia degli intellettuali cinesi.

Un forte livello di semplificazione lo possiamo trovare anche nel modo in cui Liu Xiaobo celebra, in termini assoluti, le virtù del liberalismo occidentale, celebrazione che finisce per diventare, in ultima analisi, un'apologia del capitalismo neoliberale se non addirittura dell'imperialismo americano. Per Liu Xiaobo, infatti, il sistema liberale "puro" è la soluzione universale di ogni problema politico, economico e sociale per qualsiasi paese, una formula perfetta, priva di alcun difetto né scompenso, che beneficia in egual misura tanto l'individuo quanto la società: "Il sistema liberale", scrive al proposito, "ha come caratteristica peculiare quella di rispettare la dignità e l'indipendenza personale. Consegnando all'individuo il diritto di scegliere come progettare la propria vita, esso fornisce un ambiente giuridico uguale per tutti favorevole alla competizione sociale; stimolando al massimo grado lo spirito creativo dell'individuo, fa sì che la società guadagni un'incessante vitalità. Per risultato, aumentando la creatività e il benessere personale di ognuno, anche l'efficienza e il benessere complessivo della società inevitabilmente si accrescono".¹⁴ Per Liu Xiaobo il fine primario del sistema liberale è la protezione della libertà individuale che, come abbiamo già visto, costituisce ai suoi occhi il valore più assoluto e il sommo bene dell'umanità. Nello stesso tempo, come si può intuire dal passaggio appena citato, egli sottolinea con insistenza come la tutela della libertà porti necessariamente anche alla realizzazione dell'uguaglianza (vedi per esempio l'aumento del "benessere personale di ognuno"). È, quello dell'uguaglianza, un valore che Liu Xiaobo mostra di avere molto a cuore, come si può vedere nei vari scritti in cui denuncia le ingiustizie economiche subite dai contadini cinesi a causa delle spoliazioni subite a opera dei funzionari corrotti e rapaci. Ma l'uguaglianza, per Liu Xiaobo, a conti fatti è sempre e solo uguaglianza di "opportunità", resa possibile dalle uguali condizioni di partenza garantite a ogni individuo grazie

¹⁴ Liu Xiaobo 刘晓波, "Geren ziyou zai Zhongguo jinxiandai de quexi" 个人自由在中国近现代的缺席 (L'assenza della libertà nella prima modernità cinese), *Guancha* 观察 e *Epoch Times* 大纪元, 12/3/2007. <http://www.liu-xiaobo.org/blog/archives/7638>

all'imparzialità della legge, e mai deve essere invece uguaglianza di "risultati", ottenuta attraverso l'intervento riequilibratore dello stato. Liu Xiaobo elabora questa convinzione mutuandola da Friedrich Hayek, il vate del pensiero neoliberale: "Nel conferire all'individuo il diritto alla libertà", scrive parafrasando proprio Hayek, "il sistema liberale vi conferisce anche una responsabilità a essa commisurata. Avere facoltà di scelta significa anche doverne sopportare il peso e le conseguenze. 'Libertà' vuol dire rispetto per l'uomo, e così pure 'responsabilità'. Dare libertà significa postulare che l'uomo libero abbia la capacità di intraprendere azioni razionali, la quale implica sia che l'uomo libero venga a godere dei vantaggi derivanti dal successo nella scelta, sia che sappia sopportare le perdite derivanti dal fallimento di quest'ultima. Il peso della scelta che la libertà conferisce all'individuo è la responsabilità verso il proprio destino che il sistema liberale dà a ogni individuo capace di scegliere".¹⁵ Qui, chiaramente, la responsabilità di scelta non è più quella sartriana di vivere seguendo fino in fondo i propri principi e valori esistenziali, ma è quella dell'*homo oeconomicus* che diventa interamente responsabile del proprio destino economico attraverso le proprie scelte effettuate nell'agone del mercato. Così grande è la fede di Liu Xiaobo nelle virtù del libero mercato e della privatizzazione, e con essa l'avversione nei confronti di qualsivoglia intervento regolatore dello stato, che *welfare state* e comunismo, nelle sue parole, finiscono quasi per confondersi. È la competizione spontanea, per Liu Xiaobo, che ha il compito di attuare "la selezione naturale" di chi vince e chi perde, portando in ogni caso dei vantaggi alla società: una visione criptodarwinista che sembra avere poco a che vedere, alla fin fine, con gli ideali di uguaglianza più volte professati.¹⁶ Liu Xiaobo, insomma, finisce per sposare un'ideologia liberale conservatrice il linea con quella del Partito Repubblicano americano, ideologia che porta alle estreme conseguenze appoggiando incondizionatamente le guerre per la "libertà" di George W. Bush in Iraq e Afghanistan. In un articolo pubblicato da *Epoch Times* nel 2005, per

¹⁵ Liu Xiaobo 刘晓波, "Ziyou: renxing, wenhua he zhidu de yuandian. Du Hayeke de 'Ziyou xianzhang'" 自由: 人性、文化和制度的元点——读哈耶克的《自由宪章》(Libertà: l'origine dell'uomo, della cultura e delle istituzioni. Una lettura de *La società libera* di Hayek), 1998. <http://www.liu-xiaobo.org/blog/archives/14701>

¹⁶ Ibid.

esempio, loda la “ricostruzione democratica” avviata in questi due paesi congratulandosi: “Scomparsi finalmente due viziosi regimi, la gente che prima viveva in schiavitù ora ha avuto la libertà”.¹⁷

Insomma si può intuire abbastanza facilmente, dopo questa breve disamina, come le posizioni di Liu Xiaobo, con la loro critica radicale tanto del regime politico comunista quanto della mentalità cinese tradizionale, insieme alla loro idealizzazione della superiorità dell’Occidente e in particolare del “suo” sistema democratico-liberale, possano avere una facile presa sul pubblico occidentale. Già strutturate, di per sé, per essere fruibili da parte dei lettori occidentali, ratificate dalle istituzioni della cosiddetta “comunità internazionale”, e infine riverberate da decine di giornalisti che fanno da cassa da risonanza al credo liberale di Liu trasformandone la *doxa* in verità assoluta, esse in fondo tendono a riaffermare vecchi schemi orientalisti che, da Hegel a Wittfogel, dal periodo coloniale alla Guerra Fredda, vedono la Cina come il bastione di quel famoso “dispotismo orientale” che aveva trovato la sua prima, fortunata teorizzazione addirittura in Aristotele. Come sostiene Daniel Vukovic, anzi, dall’inizio dell’Era Riformista la Cina sarebbe diventata l’oggetto emblematico di un nuovo tipo di orientalismo che vedrebbe quest’ultima non più, come nel vecchio orientalismo coloniale, quale assoluta e irriducibile alterità, ma piuttosto come un’entità che, sebbene ancora non del tutto uguale a “noi”, sarebbe inesorabilmente destinata, grazie ai processi irreversibili innescati dalla modernizzazione e dal mercato, a diventarla.¹⁸ Per quanto ancora storpiata da una forza politica “cattiva” e “anormale” come il Partito Comunista, la Cina, partecipando ai flussi della globalizzazione, sarebbe avviata a trasformarsi in un paese libero, aperto e moderno, insomma un paese “normale” all’insegna dello schema liberale di democrazia, capitalismo e individualismo. In buona sostanza, esattamente la visione di Liu Xiaobo. Il limite di questa visione, tuttavia, è che con i suoi schemi prefissati essa finisce per procurare non

¹⁷ Liu Xiaobo 刘晓波, “9/11 si zhou nianji” 9•11四周年祭 (Quarto anniversario dell’Undici Settembre) *Guancha* 观察, 12/9/2005. <http://www.liu-xiaobo.org/blog/archives/7271>

¹⁸ Daniel Vukovic, *China and Orientalism: Western Knowledge Production and the PRC*, (London and New York: Routledge, 2012). Naturalmente questa narrazione liberale negli ultimi anni è stata messa in forte discussione a causa della persistente crisi delle democrazie occidentali e dall’ascesa mondiale della Cina divenuta più assertiva nel difendere l’eccezionalità cinese sotto Xi Jinping.

pochi problemi alla nostra comprensione della Cina, generando nel contempo non pochi paradossi.

Il primo di questi problemi è che Liu Xiaobo, liquidando il sistema politico cinese come “dispotico”, ci rende più difficile, in realtà, vedere la natura di questo sistema per quello che è oggettivamente. Non v'è dubbio, infatti, che il Partito Comunista miri alla conservazione del proprio potere, così come non v'è dubbio che la sua supremazia assoluta, data l'assenza di contrappesi indipendenti, favorisca l'insorgere di molte pratiche dispotiche, aggravate certo da una mentalità non di rado “feudaleggiante” dei funzionari. Ma il Partito Comunista, oltre a questo, è anche una forza politica significativamente impegnata nella modernizzazione della Cina, un'apparato di leadership che guida la società cinese in un progetto di sviluppo a lungo termine che ha come fine il progresso della Cina, non importa quanto discutibile questo progetto possa apparire a molti di noi e quanti sacrifici esso imponga a larghe fasce della popolazione cinese nella sua realizzazione. È stato il Partito Comunista a liberare le energie creatrici della società cinese, piuttosto che a reprimerle, stimolando, a partire dall'inizio dell'Era Riformista, l'iniziativa individuale dei cinesi per imbrigliarla nelle attività produttive allo scopo di promuovere lo sviluppo economico nazionale. Ed è stato il Partito Comunista che, proprio a questo fine, ha istituito il sistema del mercato, per aumentare produttività ed efficienza dell'economia e, in particolare, per favorire la competizione a livello sociale. Paradossalmente, istituendo il mercato il PCC ha usato proprio la stessa ricetta invocata da Liu Xiaobo: ha dato ai cinesi non poche libertà, da esercitarsi prevalentemente *nel* mercato e *attraverso* il mercato, ma ha dato loro nel contempo anche moltissime responsabilità, una volta che, smantellato il sistema assistenziale socialista, li ha educati a competere, insegnando loro a “contare su stessi” per diventare artefici del proprio destino economico pienamente responsabili del proprio successo o fallimento materiale: ragion per cui non pochi studiosi negli anni Duemila hanno parlato di neoliberalismo per definire molti aspetti della nuova “governamentalità” del PCC. Queste libertà hanno coinciso anche, nel periodo in cui scriveva Liu Xiaobo, con un discreto aumento dei diritti: fragili, per carità, spesso revocabili, sempre negoziati, non uniformemente

distribuiti fra le varie fasce della popolazione, e comunque il linea di massima assenti sul piano politico, ma non è questo il punto. Il punto, semmai, è che è stata la liberalizzazione dell'economia, più che il dispotismo del potere politico, a creare in Cina le ingiustizie e le discriminazioni più stridenti, formando nuove gerarchie sociali e nuove forme di violenza. Così se Liu Xiaobo ha ragione nel denunciare le violenze politiche dei funzionari, e con queste le molteplici violazioni dei diritti frutto della mancata indipendenza del sistema giuridico, pure concentrandosi esclusivamente su questi problemi ci dipinge soltanto un quadro molto parziale, omettendo di riconoscere che sono state proprio le pratiche del "liberalismo classico" da lui visceralmente appoggiato (leggasi capitalismo sfrenato?), a generare gran parte delle violenze caratteristiche della Cina dei primi anni Duemila. In questo modo, Liu Xiaobo perde secondo me l'occasione di spiegare davvero quali siano le concrete strutture della violenza nella Cina di questo periodo, un misto di potere autoritario, certo, mentalità paternalistica dei funzionari, pure, ma il tutto finalizzato a sostenere quelle dinamiche di sfruttamento capitalista di cui l'Occidente, un tempo, è stato inventore ed esportatore.

Un secondo problema emerge in relazione alla sua visione del liberalismo. Liu Xiaobo, da una parte, ha senza dubbio ragione quando denuncia la monopolizzazione delle risorse economiche da parte dei potenti come causa fondamentale delle tremende disuguaglianze sociali emerse in Cina con lo sviluppo del mercato. E ha perfettamente ragione quando rampogna tanto gli intellettuali che definisce "pseudo-liberali" quanto quelli della "nuova sinistra" - entrambi i gruppi impegnati a proporre ricette economico-sociali per ridurre le suddette disuguaglianze chiedendo più mercato i primi e più stato i secondi - accusandoli di essere muti quando si tratta di denunciare quello che secondo lui è la madre di ogni problema sociale, il potere assoluto del Partito.¹⁹ Ma che cosa succederebbe, viceversa, se la Cina provasse a risolvere i suoi problemi di giustizia sociale con le ricette di Liu Xiaobo? Cosa sarebbe successo se la Cina avesse seguito la strada intrapresa negli anni Novanta da Boris

¹⁹ Liu Xiaobo 刘晓波, "Zhongguo ziyoushuizhuyi de dangdai kunjing" 中国自由主义的当代困境 (La crisi del liberalismo cinese contemporaneo), *Human Rights in China* 人与人权, 20/4/2007. <http://www.liu-xiaobo.org/blog/archives/7807>

Yeltsin, da lui spesso elogiato in compagnia di Gorbachev? Forse che la privatizzazione, in Russia, ha creato un sistema liberale e un'economia aperta? Più volte Liu Xiaobo ha indicato, ad esempio, che il rimedio per risolvere il problema delle appropriazioni indebite delle terre coltivate dai contadini da parte dei funzionari locali sarebbe quello di privatizzarle, garantendone ai contadini il diritto alla proprietà, e quindi anche alla compravendita. Ma cosa succederebbe, mettiamo, a un contadino povero e magari indebitato (cosa non rara) una volta che, dopo essere stato indotto a vendere il suo appezzamento, si trovasse a competere in piena libertà con milioni di altri contadini poveri senza avere uno straccio di terra a cui tornare in caso di insuccesso? Forse sapere che "libertà" è anche "responsabilità" lo consolerebbe di non avere più un mezzo di sostentamento? Come farebbero in questo caso i contadini a rivendicare i propri diritti? Un fatto abbastanza sorprendente, d'altro canto, è che Liu Xiaobo, simbolo emblematico delle aspirazioni democratiche cinesi, non sembra dare grande rilievo, nei suoi numerosi scritti, alla questione della rappresentanza. La libertà che sembra davvero fargli battere il cuore, citando un suo punto di riferimento molto importante, Isaiah Berlin, è quella "negativa" (protezione dai vincoli esterni, soprattutto dello stato), mentre nei confronti della libertà "positiva" (diritti alla partecipazione politica e all'inclusione sociale) Liu Xiaobo mostra una certa diffidenza, associandola alla coercizione dei movimenti di massa e alla tirannia della maggioranza. Non a caso, un modello politico verso il quale professa molta ammirazione è quello di Hong Kong sotto l'amministrazione coloniale britannica, nella quale, dice con approvazione, "pur non essendoci democrazia, c'era una completa libertà economica e di espressione".²⁰ Il che solleva ovviamente una domanda: e chi potrebbe garantire, se la Cina diventasse mai un paese liberale ma non ancora democratico, il rispetto universale della libertà, e soprattutto dell'uguaglianza, in assenza di un meccanismo di rappresentanza? Evidentemente, bisognerebbe contare sugli intellettuali illuminati come Liu Xiaobo: "La qualità di una società moderna", scrive con candore

²⁰ Liu Xiaobo 刘晓波, "Ziyou: renxing, wenhua he zhidu de yuandian. Du Hayeke de 'Ziyou xianzhang'" 自由: 人性、文化和制度的元点——读哈耶克的《自由宪章》(Libertà: l'origine dell'uomo, della cultura e delle istituzioni. Una lettura de *La società libera* di Hayek), 1998. <http://www.liu-xiaobo.org/blog/archives/14701>

disarmante, “è determinata dalla capacità che, in un sistema che mette al primo posto la libertà, le élite minoritarie hanno di fare da contrappeso alla maggioranza. Le élite minoritarie hanno a cuore i gruppi deboli e criticano il potere politico, opponendosi nel contempo al gusto delle masse ... per giunta, controllano in modo critico il governo e indirizzano le masse.”²¹

Insomma Liu Xiaobo, in questo passaggio, sembra paradossalmente tradire la tipica visione aristocratica che gli intellettuali cinesi moderni hanno ereditato dai letterati confuciani: sono le persone superiori, intellettualmente e moralmente, che hanno il compito di far progredire la società, e la libertà, come peraltro voleva anche il giovanissimo Lu Xun, è in questo senso il mezzo per garantire l'emergere del talento particolare degli individui più dotati. Eppure, Liu Xiaobo rimprovera spesso gli intellettuali liberali cinesi moderni e contemporanei per il fatto che, secondo lui, non hanno mai promosso un liberalismo “autentico”: tutti secondo lui, perfino l'insospettabile Hu Shi, avrebbero asservito il liberalismo alle finalità nazionaliste promuovendo la libertà individuale non come un fine in sé, ma come un mezzo per far progredire la nazione. Faccio notare questo non tanto perché voglio dimostrare come anche in Liu Xiaobo sia prevedibilmente presente, nonostante il suo rifiuto categorico della cultura cinese tradizionale, un inconscio culturale autoctono che informa in una certa misura le sue idee, quanto per evidenziare il limite della sua stigmatizzazione costante degli intellettuali cinesi visti come rappresentanti di un'eterna mentalità cinese dai tratti confuciani che favorirebbe la sottomissione dell'individuo all'ordine intrinsecamente dispotico dello stato e della società, fungendo quindi da ostacolo alla diffusione delle istituzioni e dei valori liberali. Se perfino gli intellettuali cinesi liberali, si potrebbe infatti obiettare, che sono quelli che in teoria conoscono meglio la natura delle società liberali occidentali dato che le studiano e molto spesso le frequentano, tendono ad accogliere il liberalismo occidentale con non pochi *caveat*, recependone i principi soltanto selettivamente, e respingendone per lo più il bagaglio di valori e di stili di vita individualisti che generalmente lo accompagnano, beh,

²¹ Liu Xiaobo, “Zhu (Zhongguo) de zhexue” 猪（中国）的哲学 (La filosofia del maiale - e della Cina). *Boxun* 博讯, 30/4/2002. <http://www.liu-xiaobo.org/blog/archives/6026>

allora perché mai dovrebbe accoglierlo senza riserve il resto della società cinese? Se esiste davvero, come pensa Liu Xiaobo, una “mentalità” cinese, questa sembrerebbe essere caratterizzata proprio da un certo scetticismo e disagio nei confronti di una concezione atomizzata dell’individuo sciolto da legami e vincoli sociali: e allora come ragionevolmente sperare che la Cina, nel trasformarsi, possa diventare una repubblica non solo democratico-liberale, ma pure organizzata secondo i valori individualisti di marca soprattutto angloamericana tanto cari a Liu Xiaobo? Tornando infine agli intellettuali cinesi, troppo spesso accusati da Liu Xiaobo di essere conniventi con il regime, forse bisognerebbe riconoscere che la ricerca del compromesso nel nome dell’armonia sociale, almeno per una parte di loro, non è per forza frutto di opportunismo o codardia, ma anche di un genuino senso di responsabilità nei confronti della collettività, dalla quale dipende, in ultima analisi, anche l’incremento del benessere individuale.

Un terzo problema è infine quello che concerne la domanda: ma a chi si rivolgono, veramente, gli scritti di Liu Xiaobo? Come abbiamo visto, a partire dagli anni Novanta Liu Xiaobo scrive tipicamente su riviste cinesi con sede all’estero e con posizioni fortemente ostili al governo cinese; inoltre, grazie alle sue audaci posizioni pro-democratiche, riceve apprezzamenti assai diffusi da parte degli organi di stampa occidentali. Il risultato, mi pare, è che Liu Xiaobo dà davvero l’impressione, in molti casi, di scrivere avendo in mente un pubblico situato al di fuori della Cina. Lo si può intuire, credo, dal fatto che i suoi saggi sulla società cinese sono spesso molto lunghi e informativi, come se si rivolgessero a dei lettori poco addentro alle dinamiche cinesi, e hanno un tono vagamente distaccato come se contenessero un filtro a separare Liu Xiaobo dalla realtà di cui discute. Se la mia impressione è corretta, emergerebbe a mio avviso un altro paradosso. Perché, se lo scopo di Liu Xiaobo è quello di far conoscere la Cina a chi se ne interessa dal di fuori, allora con la sua critica schematica, come ho già detto, non gli rende un gran servizio. La critica ha senso e potenza, anche se eccessiva ed estremista - anzi, *proprio* perché eccessiva ed estremista - solo se si rivolge al bersaglio della critica, che potrà decidere, nel caso, se il critico ha ragione e se è necessario far qualcosa. Ma Liu Xiaobo, nei suoi scritti post-89, non sembra più granché

interessato a dialogare con i destinatari delle sue critiche, certo anche a causa delle ragioni oggettive che abbiamo più sopra evidenziato. Facciamo ad esempio un confronto con l'intellettuale cinese con cui Liu Xiaobo sente la più forte affinità, Lu Xun. Questi, negli anni Venti, si schermiva per il fatto che "dissezionava gli altri", adducendo come giustificazione il fatto che "ancor più spietatamente dissezionava se stesso". Lu Xun, com'è noto, lanciava ai cinesi e alle loro cattive abitudini delle critiche feroci e assolutizzate, dal momento che, come aveva mirabilmente affermato in uno scritto giovanile, "si affliggeva per le loro disgrazie ma si infuriava per la loro passività" e voleva perciò tentare ogni mezzo per sferzarne le coscienze intorpidite. Anche Liu Xiaobo, alla fine degli anni Ottanta, lanciava critiche feroci e provocatorie che sferzavano gli intellettuali e graffiavano le ipocrisie e le vanità della nazione, tanto è vero che, guardato con fastidio dalla maggior parte degli intellettuali, egli aveva invece un largo seguito fra gli studenti di cui infiammava la generazionale ribellione libertaria. Ma dieci anni dopo, disgraziatamente, Liu Xiaobo con gli intellettuali cinesi non ha più modo di scontrarsi, né lui stesso sembra essere molto interessato a coltivare i giovani. Se in molti dei suoi scritti esalta il ruolo emergente dei movimenti popolari per i diritti, sembra farlo più che altro per divulgarne l'esistenza e dimostrarne l'influenza, piuttosto che per ispirarli, né parimenti sembra intenzionato a scrivere ai giovani per ispirarne l'ideale democratico. Così l'impressione che se ne trae è che mentre Lu Xun scriveva per risvegliare, lanciando delle "grida" dall'esterno, le coscienze addormentate dei cinesi imprigionati nella "casa di ferro", Liu Xiaobo sembra invece voler scrivere per lanciare delle grida da dentro la gabbia in cui lui stesso è imprigionato, al fine di lanciare un s.o.s. affinché chi sta fuori dalla Cina lo raccolga. Potrei sbagliarmi, ma a me sembra che a causa della loro scarsa propensione a parlare al cuore dei cinesi, gli scritti di Liu Xiaobo non abbiano un grande potere di convincerli della bontà delle sue idee e dei suoi valori. Tendenzialmente, mi sembra piuttosto che Liu Xiaobo venga apprezzato e sostenuto per lo più da coloro che già condividono i suoi progetti democratici e sono impegnati attivamente a promuoverli in prima persona, i quali tendono a fare di Liu Xiaobo un simbolo e un portabandiera delle loro istanze.

L'ultimo paradosso, infine, è quello fra tutti più drammatico. Per una triste ironia della sorte, infatti, il periodo in cui Liu Xiaobo con maggior lena e risonanza fustigava il governo cinese per le sue tendenze repressive, era anche il periodo in cui il governo cinese, per una particolare congiuntura storica, mostrava il maggior grado di indulgenza nei confronti del dissenso e della critica sociale. Certo negli anni Duemila Liu Xiaobo continuava a vivere in una condizione di libertà vigilata, subendo ripetute molestie da parte della polizia, ma nello stesso tempo poteva comunque girare più o meno liberamente per Pechino, frequentare altri intellettuali e attivisti, usare internet, spedire i suoi articoli alle riviste di tutto il mondo e finanche raccogliere adesioni per la firma della Carta 2008, nella quale si chiedeva al Partito nientemeno che di rinunciare ai propri privilegi per condividere in modo costituzionale il potere con altre forze politiche. Subito dopo le Olimpiadi di Pechino, però, l'aria ha cominciato a cambiare, e il governo ha cominciato a ridurre gli spazi che aveva informalmente concesso, fino a quel momento, alla libertà di espressione e all'azione della società civile, mostrando nel contempo una crescente insofferenza nei confronti dei valori liberali e delle "forze ostili" occidentali che li sostenevano. È stato Liu Xiaobo, a quel punto, a pagarne il prezzo più alto, ricevendo nel 2009 una condanna esemplare a undici anni evidentemente volta a dare un messaggio non solo a chi in Cina lottava per portare più democrazia e diritti umani, ma anche all'opinione pubblica occidentale che benediceva quelle battaglie. Forse quelli che avevano assegnato a Liu Xiaobo il Premio Nobel per la Pace, pochi mesi dopo, avevano pensato fiduciosi che il prestigio internazionale conferito dal premio avrebbe giovato alla causa della sua scarcerazione, ma si erano sbagliati di grosso: anzi, non sia mai che il premio non abbia convinto le autorità cinesi, inorgolite dall'affermazione mondiale del loro modello di sviluppo mentre il mondo occidentale cominciava ad avvitarci in una crisi senza fine, a gonfiare ulteriormente il petto e a far vedere i muscoli. Mostrare i muscoli, d'altronde, è diventato in seguito un tratto prominente della politica di Xi Jinping, che ha fatto tornare indietro l'orologio della tolleranza con la sua imposizione di una stretta impietosa sulla società civile, sull'opinione pubblica e sui valori "occidentali", e sembra avere per il momento sconfessato una volta per tutte il mito della

“fine della storia” derivante dal trionfo globale della democrazia liberale che lo stesso Liu Xiaobo aveva con tanta convinzione divulgato. La Cina di Xi Jinping ormai dimostra di non voler fare nessuna concessione alle pressioni occidentali, e lo si è visto con chiarezza nei giorni della malattia e della morte di Liu, in cui i leader occidentali imploravano balbettanti che Liu Xiaobo venisse mandato a curarsi negli Stati Uniti o in Germania (come se il livello della medicina, nella Cina di oggi, fosse ancora fermo al periodo dei “medici scalzi”), mentre la stampa cinese dichiarava senza alcuna pietà né simpatia umana che Liu Xiaobo era un prigioniero comune e come tale andava trattato, sostenendo che, avendo sfidato il potere dello stato, egli presto verrà dimenticato senza lasciare traccia nella storia cinese.

E così, a partire dalla constatazione della spietatezza con cui il governo cinese ha liquidato la scomparsa di Liu Xiaobo, è arrivato finalmente il momento di mettere in luce quelli che secondo me sono gli aspetti più positivi del suo pensiero, in modo purtroppo piuttosto sbrigativo data la necessità di portare rapidamente a conclusione questo saggio. In sintesi, questi aspetti coincidono a mio avviso con la forte vocazione all’interiorità che Liu Xiaobo manifesta sin dagli inizi della sua carriera e che continua a portare avanti per tutta la sua vita intellettuale fino al momento della morte. Come già ho avuto modo di osservare, in Liu Xiaobo è presente un forte impulso a scavarsi dentro, a mettersi radicalmente in discussione, a scandagliare le proprie debolezze, a confessare le proprie manchevolezze per sforzarsi di rettificarle: questo impulso, tradottosi nella sua prima stagione accademica in egocentrica volontà di potenza, con la maturità intellettuale si apre all’accettazione umile della fragilità, l’esternazione della tenerezza, la manifestazione del sentimento di pietà, come ci rivelano sotto forma di frammenti, in questo speciale di *Sinofere*, le poesie che ha tradotto Nicoletta Pesaro. È in questa introspezione, in questo mettersi a nudo, in questa spasmodica ricerca della trasparenza intellettuale ed etica, in questo costante sforzo di auto-trasformazione all’insegna dell’onestà verso se stessi e gli altri, piuttosto che nel suo fondamentalismo liberale e anti-comunista, io penso, che troviamo la risposta probabilmente più feconda ai comportamenti brutali dello stato, la cui violenza, oggi, è meno il frutto di un dispotico arbitrio feudale di

quanto non lo sia di un'ossessiva e unilaterale ricerca della modernità e della potenza a essa associata. Questa brutalità, ancor più che nella repressione mirata di coloro che osano sfidare il potere statale, si manifesta tipicamente, nella Cina di oggi, nel non infrequente abbruttimento che la legge cieca della competizione tende a provocare nella popolazione trascinata in una gara senza fine senza aver modo di soffermarsi a pensare sulle implicazioni esistenziali di tutto questo sforzo. In fondo il messaggio etico di Liu Xiaobo - quel messaggio che scorre costante lungo tutta la sua vita intellettuale, benché spesso sommerso dalla marea delle sue astrazioni militanti - è piuttosto semplice: per avere la democrazia occorre diventare, per prima cosa, interiormente democratici. Il che vuol dire prima di tutto imparare a guardarsi dentro, a saper scegliere con coscienza, a essere onesti con sé stessi, al fine di dialogare, onestamente, con il prossimo. Ora le aspirazioni democratiche in Cina sembrano temporaneamente congelate, addormentate sotto la coltre di nazionalismo che Xi Jinping ha gettato sulla nazione per recuperarne il consenso. Molti, probabilmente, hanno in effetti già dimenticato Liu Xiaobo. Ma magari un domani, non molto in là nel tempo, ci sarà qualche giovane che si ricorderà di lui, e dopo avere setacciato pazientemente i suoi scritti, troverà il nocciolo del suo messaggio filosofico, e contribuirà a diffonderlo.

L'eresia della coerenza – Liu Xiaobo e la Cina del benessere economico

*Quando un'eresia del passato diventa
la norma di comportamento del
futuro, l'avvento della nuova società
non è troppo lontano¹*

Nella sua prefazione a *Politica cinese e intellettuali cinesi contemporanei* del 1988 Liu Xiaobo scriveva:

Questo libro probabilmente non ha alcun valore per chi si interroga sul destino del genere umano, sul futuro del mondo e sull'autorealizzazione dell'individuo. Si occupa di una questione troppo circoscritta e di corto respiro, si concentra sulla Cina vista con gli occhi di un cinese, non esamina il futuro corso del mondo dalla prospettiva di un essere umano (...) In base a questi argomenti, anche se lodo in tutti i modi la cultura occidentale e critico aspramente la cultura cinese, rimango una «rana in fondo al pozzo», che vede solo una piccola porzione del cielo.²

Qualche pagina più avanti chiariva ulteriormente:

Né i classici orientali né l'attuale cultura occidentale sono in grado di salvare l'umanità da una situazione disperata. Tutt'al più, la superiorità della cultura occidentale può condurre un Oriente arretrato verso uno stile di vita occidentalizzato.³

¹ Liu Xiaobo 刘晓波, "Gaige shidai de xin qimeng: yi Xidan Minzhu Qiang wei li," 改革时代的新启蒙 - 以西单民主墙为例, *Zhengming* 争鸣, 07/2008. https://blog.boxun.com/hero/200807/liuxb/6_1.shtml

Per la traduzione italiana vedi "Il neilluminismo dell'era della riforma: l'esempio del Muro della democrazia", in *Monologhi del giorno del giudizio* (Milano: Mondadori, 2011), trad. it. di Valeria Varriano, 28.

² Liu Xiaobo 刘晓波, "Houji" 後記 (Postfazione), *Zhongguo zhengzhi yu Zhongguo dangdai zhishifenzi* 中國政治與中國當代知識份子 (Politica cinese e intellettuali cinesi contemporanei) (Taipei: Tangshan chubanshe, 1990). Vedi anche "Postfazione a *Politica cinese e intellettuali cinesi contemporanei*", in *Monologhi del giorno del giudizio*, 105, trad. it. di Valeria Varriano.

³ *Ibid.*, 111.

Nel leggere la traduzione del saggio *La filosofia del Maiale* qui proposta, è importante che il lettore tenga presente questa posizione. Liu Xiaobo è stato un intellettuale provocatore, convinto che il suo ruolo fosse quello di denunciare la menzogna del sistema al fine di trasformare il carattere nazionale cinese e liberarlo dalle catene di una tradizione reazionaria. Questa posizione è già chiara negli scritti precedenti al 1988, ma in questi primi testi l'autore sembra mosso da considerazioni estetiche più che politiche. Durante uno dei suoi soggiorni all'estero nel 1988, appunto, si consolida in Liu l'opinione che nessuna rivoluzione artistica possa prescindere da una profonda trasformazione culturale e politica. In seguito, all'uscita dal campo di "rieducazione" dove era stato mandato dal 1996 al 1999 per avere "disturbato l'ordine sociale", l'autore individua per sé una missione storica: "sovvertire la menzogna con la verità" per rendere onore a quanti hanno sacrificato la vita a Piazza Tian'an men nel 1989. Non è presente nei suoi scritti una vocazione "universale", una volontà di esprimere dei discorsi validi per realtà diverse dalla Cina.

Se i moti di piazza dell'89 riportarono Liu Xiaobo in patria facendogli abbandonare gli Stati Uniti e una carriera promettente, la conclusione violenta delle proteste di piazza lo richiuse all'interno di un perimetro angusto che gli avrebbe consentito di parlare solo di Cina e di utilizzare i riferimenti alla "non Cina" in quanto funzionali alla sua volontà di demistificare la politica cinese. In altre parole Liu Xiaobo porta al massimo livello quella "ossessione per la Cina" di cui parlò C. T. Hsia nel suo articolo in appendice alla seconda edizione della sua *A History of Modern Chinese Fiction* del 1971, dove, esaminato lo sviluppo della narrativa cinese alla fine degli anni Sessanta, concluse che tutti gli autori cinesi, ossessionati dal malessere nella propria nazione, non avevano l'energia o la mente per rivolgere la loro attenzione fuori della Cina. Liu Xiaobo aggiunge un nuovo sintomo a questa malattia: guarda fuori della Cina esclusivamente per trovare argomenti a supporto della sua critica rispetto all'incapacità dei cinesi di emanciparsi da una tradizione razionalista e moraleggiante che sopprime l'individuo per il bene della collettività.

D'altro canto Liu si era imposto all'attenzione del mondo intellettuale cinese proprio per questa vena iconoclasta. A consacrare la sua fama era stato, infatti, l'intervento al convegno *Dieci anni di letteratura del nuovo periodo* organizzato dall'Istituto di Ricerche Letterarie dell'Accademia

delle Scienze Sociali, successivamente pubblicato sul Quotidiano della Gioventù di Shenzhen con il titolo “Crisi! La letteratura della Nuova Era è entrata in crisi”⁴. In questo intervento, per sua stessa ammissione dal tono “spontaneo e non sistematico”, Liu Xiaobo si scagliava contro la cosiddetta nuova letteratura, contro le opere che in quegli anni facevano parlare di rinascita della cultura cinese. A suo avviso, invece, si trattava di manifestazioni di una coscienza rivolta al passato, di una regressione concettuale caratterizzata dal rinnovato interesse per la cultura tradizionale. Questo “pericoloso e reazionario ritorno al tradizionalismo” andava combattuto con tutte le forze per spingere gli intellettuali a tornare nel solco tracciato dagli scrittori cinesi all’inizio del XX secolo.

Bisogna procedere a un’introspezione distaccata, fredda, sulle tendenze della nuova letteratura. Non è in discussione solo lo sviluppo delle belle lettere nella Cina di oggi, ma è necessario anche capire se gli intellettuali sono oggi capaci di continuare la tradizione del Quattro Maggio facendosi carico del pesante fardello storico di illuminare il pensiero e trasformare le tare nazionali sì da fare tabula rasa delle millenarie tradizioni feudali. (...) A mio avviso il fatto che questi dieci anni siano stati elevati al rango di «scintillanti», a un nuovo picco della letteratura cinese in continuità con il Quattro Maggio, è legato a un modo di pensare tipico della tradizione cinese: guardare la storia da quell’unica prospettiva che definisce lo sviluppo paragonando il presente al passato evitando i paragoni sincronici con il mondo.⁵

Già nel 1987 Liu Xiaobo afferma con chiarezza che la Cina ha bisogno, per produrre una vera letteratura, così come per diventare un paese moderno, di rimuovere le cause culturali dell’arretratezza ideologica, motivo tanto della debolezza del tardo impero Qing quanto degli orrori della Rivoluzione Culturale. Nella sua visione, se gli intellettuali cinesi non sono stati in grado di produrre opere innovative è perché mancano di una coscienza individuale dettata dall’esperienza diretta della vita. La razionalizzazione, il dogmatismo e il filtro delle virtù morali tradizionali

⁴ Liu Xiaobo 刘晓波, “Weiji! Xin Shiqi wenxue mianlin weiji!” 危机! 新时期文学面临危机 (Crisi! La letteratura della Nuova Era è entrata in crisi), *Shenzhen Qingnianbao* 深圳青年报, 3/10/1986.

⁵ Ibid.

non permettono ai cinesi di crearsi una coscienza moderna e individuale. Per superare questo limite è necessario essere degli antitradizionalisti radicali e opporsi a qualsiasi limitazione della libertà.

Quella di Liu Xiabo è una posizione, estetica prima che etica, che va compresa nel contesto in cui si è sviluppata e di cui è figlia. Negli anni Ottanta il mondo intellettuale vibra di voglia di cambiare e mettersi in gioco. Dentro e fuori delle accademie si discute di massimi sistemi, dei limiti della tradizione o dei suoi pregi, dell'importanza della democrazia così come della sua inutilità, del valore del Confucianesimo come filosofia chiave di potenze emergenti come Singapore e della sua pericolosità. Nel contempo l'economia del paese sta affrontando un profondo cambiamento che spaventa e incanta con il suo aprirsi a inedite possibilità di profitto e a nuovi spazi di corruzione. Di questa crisi si fanno portavoce gli studenti che tra il 1986 e il 1987 scendono più volte in piazza per protestare contro le inadeguate condizioni professionali e di vita, in favore di procedure e istituzioni più democratiche. Non meno complessa è la situazione politica. Nel 1987 Hu Yaobang, uno dei più forti sostenitori della politica riformista, è rimosso dal suo ruolo di Segretario Generale del Partito e scompare dalla scena politica lasciando il suo posto a Zhao Ziyang, allora primo ministro del Consiglio degli Affari di Stato della Repubblica Popolare Cinese che, a sua volta, si "dimetterà" in seguito alla repressione delle manifestazioni di Piazza Tian'an men del 1989.

Un contesto vivace, all'interno del quale la voce di Liu Xiaobo è apprezzata per il suo anticonformismo, nonostante sia poco condivisa⁶. Liu diventa la punta di diamante della nuova Cina, che legge opere straniere, esprime idee nuove, può confrontarsi ad armi pari con gli intellettuali stranieri. Inorgogliscono le lezioni di letteratura e filosofia che questo professore della Normale di Pechino, salito in cattedra subito dopo la laurea a soli 29 anni, tiene in università prestigiose come quella di Oslo o la Columbia, anche se in patria viene spesso allontanato dai circoli intellettuali per la veemenza delle sue critiche. Il Liu Xiaobo di questi anni

⁶ Un divertente esempio di questo apprezzamento, che va al di là della condivisione delle sue idee, è il nome di "centunesima scuola" dato alla sezione della rivista *Baija* (le "cento scuole") dove nel 1988 Liu Xiaobo pubblicò alcuni sui saggi. Il titolo della sezione era volto a sottolineare l'eterodossia del suo pensiero, che non poteva essere ricondotto a nessuna delle scuole mai esistite in Cina.

è noto, ma non amato, né in Cina né all'estero. Senza entrare nei dettagli delle aspre critiche che, a partire dagli anni di soggiorno all'estero, Liu porta avanti contro tutto e tutti, è importante tenere presente che lui è felice di essere impietosamente franco (e supponente) e, per giunta, di essere solo. Nella sua visione la solitudine è la sola via per la libertà. Ma non va dimenticato che negli anni del suo successo la sua personalità sfrenata è tollerata anche in quanto funzionale a una certa politica del partito. I fatti del 1989 stravolgono questo panorama. I carri armati modificano le politiche del paese, condizionano l'atteggiamento e la vita di intellettuali e studenti, ma non cambiano Liu Xiaobo che, nonostante un iniziale cedimento, continua a parlare con la lingua di sempre.

Rimanere coerenti in un mondo che cambia è un'opzione che risulta difficile, scartata da molti, capace di risultare provocatoria in un mondo in cui l'incoerenza viene giustificata come ineluttabile. Liu Xiaobo, invece, opta per la coerenza proprio nel tentativo di indurre un ripensamento in chi ha abbandonato la sua originaria missione storica. Tuttavia trovandosi a lungo rinchiuso, e non solo metaforicamente, tra le mura di celle e abitazioni, egli finirà, almeno in parte, per perdere il contatto con la realtà. Il saggio qui presentato, inizialmente scritto nel 2000, è un importante esempio di questo processo.

Oggetto della sua polemica è tutta la classe intellettuale cinese, quella élite che dovrebbe farsi carico di illuminare una massa senza nome e senza coscienza, una massa capace di "sacrificarsi fino alla morte per un qualche ideale, anche utopico" ma anche di "diventare lo strumento di un arrivista e trasformarsi in un boia che non esiti a far scorrere fiumi di sangue".

Al lettore di questo testo Liu Xiaobo chiede lo sforzo di superare la sua "cinesità", da subito, proponendo uno stile che volutamente echeggia quello della saggistica in lingue a flessione con un periodare lungo e complesso, fatto di numerose subordinate e rimandi a parole di pensatori non cinesi. È un esempio della fitta rete di riferimenti il termine secolarizzazione, che rimanda alle riflessioni di Durkheim e Weber, ma anche di Hegel e Nietzsche, o il concetto di libertà attiva e passiva di Berlin, il cui riferimento viene però esplicitato, e lo stesso gioco con l'etimo della parola cinese "democrazia".

La sensazione è quella di leggere un articolo che, dalla sintassi fino alla morfologia delle parole, sembra essere la traduzione di un saggio straniero.

Di fronte a un testo stilisticamente ostico e linguisticamente specializzato, il traduttore non riesce del tutto a sottrarsi alla tendenza di renderlo leggibile nella lingua di arrivo. Questo probabilmente attutisce l'effetto voluto dall'autore, che provoca il lettore con continui anacoluti, riferimenti extra-testuali colti che precludono la comprensione del messaggio a quel popolo senza volto che l'intellettuale deve guidare. Si potrebbe pensare che questo testo possa essere maggiormente fruibile per i non cinesi, quei sinologi per i quali Liu Xiaobo non ebbe mai troppa simpatia, o per i cinesi abituati a letture in lingue straniere. Sicuramente l'accesso al testo è favorito a questo genere di lettore esterno al "grande firewall cinese", ma una parte cospicua dei contenuti sono poco intellegibili per chi non vive in Cina. Si dà per scontata la conoscenza degli avvenimenti e delle personalità a cui si fa riferimento, mentre spesso si tratta persone e fatti di cui poco trapela fuori della Cina.

Questi elementi contribuiscono a fornire l'immagine di un uomo solitario e chiuso nel suo mondo, sicuramente pronto a sposare quelle iniziative pacifiche che possano sensibilizzare l'opinione pubblica – per esempio aderendo a numerose petizioni scritte nei primi anni 2000 – ma non a scendere a compromessi, neppure a quello di semplificare la sua scrittura per renderla più fruibile. Diversamente dalla sua poesia, l'elemento razionale nella sua saggistica ha un ruolo importante.

Una contraddizione per chi scriveva nella tesi di dottorato:

C'è libertà estetica solo quando le inclinazioni individuali superano i principi oggettivi, quando la forza delle emozioni supera i dogmi della ragione.⁷

Motivato a portare avanti la sua missione storica, Liu Xiaobo è un uomo pronto a morire per la fedeltà alla propria causa e che trova, pertanto, in Gesù un suo modello:

⁷ Liu Xiaobo 刘晓波, "Shenmei de chaoyue" 审美的超越 (La trascendenza dell'esperienza estetica), in *Shenmei yu ren de ziyou* 审美与人的自由 (Estetica e libertà umana) (Beijing: Beijing Shifan Daxue Chubanshe, 1988), 1.

Gesù è quindi il prototipo dell'uomo che muore per fedeltà alla propria causa: di fronte alle seduzioni del potere, del denaro e della bellezza, Gesù dice «no»; di fronte alla minaccia di essere crocifisso, Gesù dice ancora «no»!

La cosa importante è che, quando Gesù dice “no”, non prova odio o desiderio di vendetta, ma al contrario è ricco di tolleranza e infinito amore; non incita a sostituire una forma di violenza con un'altra, ma sostiene la lotta passiva non violenta e, mentre porta la croce sulle spalle, dice tranquillo “no”.⁸

Quando nel 1998 scriveva queste frasi nell'Istituto di Rieducazione di Dalian, Liu Xiaobo aveva chiaro che l'epilogo per chi rimane fedele a una causa potesse essere solo il martirio.

Valeria Varriano

La Filosofia del maiale

Nella Cina del nuovo secolo, a parte il nuovo e incompiuto “Monumento del millennio”, non c'è nulla di nuovo. La mediocrità che antepone a tutto il profitto è penetrata fino al midollo, a tal punto che la linea di demarcazione tra giustizia e dissolutezza è stata quasi cancellata dall'avidità. La promessa dell'agiatazza ha comprato le anime corrotte e oggi non si trova più un funzionario pulito, né un centesimo che sia frutto di guadagno, né una parola sincera.

Si potrebbe dire che la mediocrità è una caratteristica della modernizzazione perché la modernizzazione è di per sé secolarizzazione, e

⁸ Liu Xiaobo 刘晓波, “Weile huozhe he huochu zunyan: guanyu zhongguoren de shengcun zhuangtai” 为了活著和活出尊严 – 关于中国人的生存状态, *Boxun* 博讯, 18/7/2004. Traduzione italiana “Per la vita e la dignità del vivere”, in *Monologhi del giorno del giudizio*, 165, trad. it. di Valeria Varriano.

la secolarizzazione a sua volta è la legittimazione della ricerca del profitto; non si può avere una secolarizzazione che non si curi del profitto.

È vero che il sistema democratico nato nel processo di modernizzazione – con regole decise dalla maggioranza – è di certo un gioco di secolarizzazione, e perfino di mediocrizzazione, incentrato sullo scambio di interessi, ma questo scambio necessita di regole chiare, e quando è equo si basa sul sostegno offerto contemporaneamente all'esterno della legge e all'interno della coscienza. In Cina, invece, il profitto ha sostituito coscienza e legge, diventando il solo sostegno alla cosiddetta dottrina del “nero e spesso”⁹ e a un sistema politico assolutista. In secondo luogo il pilastro fondamentale del sistema democratico è la libertà, un valore di innata nobiltà che trascende il secolarismo. Senza un orientamento etico in cui la libertà è prioritaria, la democrazia non solo può condurre a tirannie come quella hitleriana, e a dittature di singoli o di partiti create in nome del popolo, ma può anche indurre ad equiparare la bellezza, la nobiltà e la dignità della natura umana alla mediocrità di una maggioranza anonima.

Secondo le regole democratiche la maggioranza gode di una naturale legittimità, una volta che si mobilita è capace di sacrificarsi fino alla morte per un qualche ideale, anche utopico, così come può diventare lo strumento di un arrivista e trasformarsi in un boia che non esiti a far scorrere fiumi di sangue.

In Cina non manca certo una tradizione di “grande democrazia” caratterizzata dalla ribellione delle masse, mentre non c'è mai stata una tradizione democratica che metta la libertà al primo posto: è difficile ci sia libertà se manca il pane. Contro la mediocrità, che antepone a tutto il profitto, la nobiltà, che pone la libertà prima di ogni cosa, può provenire solo da un'élite minoritaria che possiede alti valori morali. Solo la libertà può evitare che questa minoranza venga divorata dalla maggioranza mediocre e dal profitto mondano.

⁹ L'espressione traduce il titolo di un testo di Li Zongyu (*Houheixue* 厚黑学 in originale) scritto nei primi anni della Repubblica di Cina, nel 1917, dove l'autore argomentava provocatoriamente che il vero eroe è un uomo con una faccia spessa come una cinta muraria e il cuore nero come il carbone, come quello dei “cattivi” della tradizione tipo Cao Cao. La sua formulazione è stata considerata dai posteri una lucida analisi del lato oscuro ed egoista della natura umana che fornisce i mezzi per arrivare a risultati importanti in modo spregiudicato.

Dopo la scomparsa dell'antica classe nobiliare, la qualità della società moderna è definita dalla capacità delle minoranze di controbilanciare le maggioranze all'interno di organizzazioni istituzionali in cui la libertà è prioritaria. Le élite minoritarie si preoccupano dei deboli, criticano il potere, resistono ai gusti delle masse e quindi mantengono una natura critica indipendente verso il potere politico e i piaceri della maggioranza, controllano in maniera critica il governo e guidano le masse. Sono loro che permettono il continuo miglioramento della qualità di una società.

Se modernizzare comporta la secolarizzazione della vita quotidiana e democratizzare rende mediocre la vita politica, è ovvio che le masse desiderino una felicità secolare e mediocre. E se la mettessimo semplicemente in questi termini noi saremmo già moderni e democratici; un po' di grettezza e di mediocrità in più e saremmo perfetti. La cosa più comica e triste insieme è che invece non abbiamo né democrazia né modernità, ci stiamo ancora confrontando con un potere dispotico, ma la società tutta, inclusa l'élite, è già incredibilmente gretta e visibilmente mediocre.

Li Peng, che in patria non è neppure in grado di leggere correttamente i suoi discorsi e non ha successi di cui vantarsi, quando va all'estero, incapace di mantenere il controllo, è facile agli scoppi d'ira. Allora dà una pessima immagine di sé modificando all'ultima ora impegni organizzati da tempo quando, durante le visite ufficiali, i governi stranieri non assecondano la sua richiesta di mettere fine a manifestazioni di protesta indette contro di lui. Per Li Peng visitare la residenza di Goethe è una cosa da niente, mentre l'importante è che gli si attribuisca il rispetto dovuto a chi governa un paese potente. E poi, a dirla tutta, questa tappa del viaggio è solo un modo per atteggiarsi a uomo di cultura, non certo un omaggio sincero a un grande poeta.

Il poliglotta Jiang Zemin invece è proprio bravo a recitare, e infatti, dopo l'ispezione delle truppe dei tre corpi militari in occasione del cinquantenario della fondazione della Repubblica Popolare, nell'anno zero del nuovo millennio è subito salito sull'incompiuto "Monumento del millennio" a offrire sacrifici agli antenati. Dopo aver messo fine alle "tre

importanze”¹⁰ ha quindi dato inizio alle “tre rappresentanze”,¹¹ ha represso il Partito Democratico, annientato il Falungong ed è andato più volte in tour all'estero armato dell'autostima di un sovrano di una grande nazione. Ha goffamente strimpellato l'aria “le acque del lago Hong” sul pianoforte di Mozart, e inoltre, impaziente, ha afferrato a mano tesa la medaglia conferitagli da un capo di stato straniero e se l'è appuntata sul petto da solo.

Zhu Rongji, verso il quale nutrivano grandi aspettative le masse nazionali e persino le società straniere, durante la conferenza stampa del giorno della nomina a primo ministro, ha stupito tutti i presenti con la fiera dichiarazione di esser pronto ad affrontare ogni genere di pericolo senza timore della morte. In una successiva visita negli Usa ha ricevuto una straordinaria accoglienza e si è comportato da leader di un grande stato.

Inoltre, una volta, solo due anni dopo, in una conferenza per la stampa nazionale si è vantato trionfo di avere molta più esperienza di lotta per la libertà democratica della Segretaria di Stato americana Margaret Albright. In un'altra occasione ha risposto ai giornalisti: “la corruzione non l'avete anche voi in Germania? E nel gestirla non avete forse ucciso tante persone quante noi?”. Lo scorso luglio poi, durante la visita in Germania, adducendo l'argomento che [nelle elezioni di Taiwan] girano fondi neri e il presidente è eletto da meno del 40% dei votanti, ha dichiarato sprezzante al mondo intero: “le elezioni di Taiwan sono una barzelletta per la democrazia”. E questa sua “barzelletta” è diventata a livello internazionale la battuta comica migliore sulla sua conoscenza dell'ABC della democrazia.

Negli incontri tra amici capita spesso di sentire freddure sulla terza generazione del PCC, ma dopo gli scherzi e le risate si sospira: com'è possibile che, in una crisi in cui la legittimità etica del regime comunista è quasi completamente svanita, loro, pur avendo talmente perso il sostegno dell'opinione pubblica da suscitare la comune ilarità, dopo il massacro [di Tian'an men] siano riusciti a rimanere stabili sullo scanno più alto del potere politico per dieci anni? Non è forse questa una vergogna per l'élite colta del paese?

¹⁰ L'espressione, pubblicata su diversi quotidiani del partito a partire dal novembre 1995, fa riferimento al dover attribuire importanza allo studio, alla politica e alla rettitudine.

¹¹ Secondo questo principio, oggi inserito anche nella costituzione, il Partito Comunista deve rappresentare le forze d'avanguardia della produzione, la cultura più avanzata e gli interessi fondamentali della parte più ampia possibile del popolo”.

Sì, è un'onta, ma non perché uno stupido comanda il saggio, non perché un codardo comanda l'eroe o un vile guida il nobile. La vergogna è che un popolo di un miliardo e trecento milioni di persone non abbia altra scelta che obbedire a dei mediocri. In realtà è la debolezza dei governati stessi, e in modo particolare dell'élite, che crea governanti dozzinali. Per contro un governante mediocre che possiede un potere assoluto renderà moralmente ed intellettualmente mediocre tutta la società. Il gioco tra élite e governanti per ottenere una doppia vittoria deve essere un gioco misero da persone con un basso quoziente intellettivo la cui regola è "pensare solo al tornaconto". Chi ha un quoziente intellettivo alto non riesce a giocare o lo fa con grandi intrighi, complotti e brutalità.

Jin Yong, fondatore della rivista *Mingbao* e noto scrittore di romanzi di cappa e spada di Hong Kong, dovrebbe avere una comprensione dei vantaggi della libertà di stampa più profonda e articolata di quella di un qualche operatore del mondo dell'informazione in Cina, eppure una volta accettato l'incarico di direttore dell'Istituto di Letteratura di una certa università della Cina continentale¹² ha proclamato nel suo discorso: "Non esiste da nessuna parte una libertà di stampa assoluta. In Occidente la cosiddetta libertà di stampa non è altro che quella dei proprietari dei media, chi lavora per i media non è libero". E, cosa ancora più difficile da comprendere, egli ha inaspettatamente esortato i giornalisti ad imparare dai soldati dell'Esercito di Liberazione la naturale vocazione all'obbedienza assoluta.

In fin dei conti solo un giornalista famoso, provetto autore di romanzi di cappa e spada, poteva riuscire in un simile *coup de théâtre*. Qualcuno potrebbe chiedersi: come è possibile che Jin Yong, famoso giornalista che ha beneficiato per i suoi successi della libertà di stampa di Hong Kong, dica simili vergognose corbellerie senza tener conto della sua decennale esperienza giornalistica? Come è possibile che il cavaliere solitario di Hong Kong toccato il suolo continentale si sia immediatamente trasformato in un soldatino obbediente dell'Esercito di Liberazione?

È una magia speciale della Cina continentale: qui non c'è modo di far sopravvivere nobiltà morale e buonsenso. La mediocrità, che uniforma ogni cosa, lima ogni differenza al punto che, di fronte al potere assoluto

¹² Nel 1999 Jin Yong è stato nominato direttore dell'Istituto di Letteratura dell'Università del Zhejiang.

istituzionale, letterati confuciani dalla conoscenza enciclopedica, ricconi pieni di soldi, star ultrapopolari, alti funzionari che nascondono la verità alle masse, si comportano tutti allo stesso modo: i loro muscoli ben allenati danno prova della deferenza totale dei loro volti e dell'assenza di spina dorsale dei loro corpi.

Il cavaliere Jin giunto da Hong Kong è stato certamente codardo, ma è più facile da sopportare della meschinità dell'élite della Cina continentale. L'attribuzione dei premi "Fiume azzurro" della rivista *Dushu* (Leggere) annunciata a inizio giugno è l'esempio più recente. Questa rivista professa di sostenere posizioni non governative, un'affermazione dubbia di per sé perché nella Cina di oggi non esiste organizzazione editoriale che sia formalmente indipendente, e la casa editrice Sanlian che la pubblica non fa eccezione.

Ma tornando ai premi: il presidente onorario della giuria Fei Xiaotong ha vinto il "premio speciale d'onore", il direttore della rivista *Dushu*, Wang Hui, quello "per la migliore opera", il giurato Qian Liqun quello per "il migliore articolo". Inoltre un certo numero di opere dei giurati sono state segnalate, selezionate, e purtroppo alla fine scelte.

Già permettere a opere del presidente onorario, del direttore e dei membri della giuria di partecipare alla gara è una violazione delle norme generalmente accettate. Il vero scandalo, tuttavia, è che abbiano vinto dei premi! Probabilmente non vi è gara al mondo in cui l'arbitro possa anche essere contemporaneamente giocatore, possa scendere in campo e vincere una partita. E qualora gli imbrogli non si riuscissero ad evitare del tutto, perlomeno sarebbero nascosti. Osare comportamenti scorretti alla luce del sole, come quelli del premio "Fiume azzurro", sarebbe severamente e giustamente sanzionato, mentre qui "una lampante imparzialità procedurale" è stata sfacciatamente sostituita da una non meglio definita "giustizia intrinseca" che non è chiara a nessuno.

Che pennivendoli come Fei Xiaotong o Wang Hui¹³ si comportino così sarebbe già sufficientemente scandaloso, ma non ci si aspettava certo che *Dushu* pubblicasse sul *Zhongguo qingnianbao* (Giornale della gioventù

¹³ In realtà Fei Xiaotong (1910-2005) e Wang Hui (1959-) sono due intellettuali di grande spessore con una certa notorietà anche fuori dalla Cina; il primo ha posto già negli anni Quaranta le basi per lo sviluppo della sociologia cinese, il secondo è forse l'esponente più noto della cosiddetta "nuova sinistra".

cinese) un comunicato ufficiale per difendere un'azione che viola il buonsenso e le regole minime dell'imparzialità accademica. Un cavillare sofista che cita le leggi per intimorire, come la litania del direttore Huang Ping il quale, intervistato, parla del più e del meno senza affrontare la questione. Ma di questo se ne può ridere e lasciar perdere, perché *Dushu* negli ultimi anni ha ormai perso smalto, non ha più la volontà di affrontare la vita infernale che spetta a chi si oppone strenuamente e, indossata la maschera di giornale indipendente, si è oramai aggregato alla magnifica danza dei cosiddetti "leitmotiv ideologici" dove si sente comodo e a suo agio.

È invece stupefacente che un professore come Qian Liqun – negli anni Novanta tra i più amati dagli studenti, sempre attento a fare ogni sforzo per mantenere pulita la sua reputazione, che ha sempre professato di "sostenere una scrittura indipendente" ed ha effettivamente scritto articoli molto belli – inaspettatamente, senza il minimo buonsenso, abbia accettato, senza manifestare disagio rispetto alle obiezioni della società, uno dei premi di cui era membro della giuria. Egli ha addirittura dichiarato, da giudice vincitore del premio che lui stesso attribuiva, che questa volta non c'era stata corruzione tra i giurati.

Fungere da giudice di un premio importante è di per sé un grande onore che, in termini di risorsa simbolica, può portare enormi benefici intangibili. Vincerlo è un altro tipo di onore a cui segue un profitto economico. L'uomo non può essere troppo avido, l'avidità tende a superare i limiti, a violare le regole, si supera il minimo buonsenso e ci si rende ridicoli. Queste sono verità semplici e lampanti; com'è possibile che lui non le abbia capite?

Una volta un amico mi disse: "oggi per comprare uno studioso cinese bastano centomila yuan". Allora io pensai parlasse in modo troppo categorico, ma dopo il caso del premio di *Dushu*, la ricetta è chiara: oggi basta un premio di centomila yuan per un'opera, e di trentamila per un articolo.

Un amico straniero mi chiede continuamente "com'è possibile che nell'arco di una sola notte sia caduto il silenzio sull'enorme massacro del Quattro Giugno, a cui tanti hanno partecipato e per cui tanti sono morti? I carnefici sono davvero riusciti ad uccidere la giustizia? Com'è potuto accadere?" In altri momenti sono rimasto senza parole con cui replicare, ma se me lo chiedesse oggi potrei raccontargli del premio "Fiume azzurro".

Una nazione con una élite che, quando è tentata dal denaro, si dimentica dell'integrità, potrebbe mai essere capace di dare importanza alla giustizia dimenticando il profitto?! Senza dubbio è stata lanciata, senza alcuna vergogna, una sfida all'imparzialità sociale e alla conoscenza accademica. In Cina quasi tutti hanno il coraggio di lanciare simili sfide alla moralità e alla giustizia, mentre sono pressoché scomparsi gli uomini onesti che abbiano il coraggio morale di sfidare una realtà indecente.

Il terrore sanguinario del Quattro Giugno ha gettato la Cina nel pantano della regressione da cui è difficile uscire. Sebbene nel 1992 il “viaggio a Sud” di Deng Xiaoping abbia rotto il silenzio di morte, e nonostante “il miracolo dell'atterraggio dolce” creato dalla mano di ferro di Zhu Rongji sia riuscito a posticipare l'esplosione di una crisi economica profonda, tuttavia non è stato assolutamente eliminato nessuno dei fattori sistemici della crisi. In campo culturale, politico ed ideologico predominano l'atmosfera opprimente del silenzio di morte e la propaganda sui tempi di “pace e di prosperità” che va a braccetto con la corruzione galoppante e con la repressione delle opinioni dei dissidenti.

Con l'arrivo e la diffusione in Cina della cultura di Taiwan e di Hong Kong, gorgoglio rumoroso della cultura di massa locale, compagna dei “leitmotiv ideologici” imperniati sulle “tre importanze” e sul patriottismo, la gente pensa di condurre una vita di piacere e benessere, felice e libera da preoccupazioni. Deng Xiaoping ha comprato la memoria della gente con la sua “vita negli agi” e a finire nel dimenticatoio non sono state solo innumerevoli tragedie storiche: le immagini del recente massacro sono state sbiadite fino a sembrare quasi irreali.

In questa atmosfera di apatia e amnesia di tutta la nazione, le élite hanno creato la “filosofia del maiale” che collabora con l'ideologia dominante con la scusa di professionalizzare la ricerca e “localizzare” il sapere. Legatasi saldamente all'egemonia del discorso che pone “l'edificazione economica al centro”, questa filosofia usa tutta la sua saggezza al servizio “della pace e della prosperità”, della dimostrazione che mantenere la stabilità sia il solo modo per sviluppare l'economia e che scappatoie del tipo “diritto all'assenza della storia” siano razionali. In poche parole argomenta su come far dormire i maiali sazi e far mangiare i maiali svegli, su come mantenerli al massimo in uno stadio in cui alla sazietà segua la dissolutezza, senza alcuna possibilità di avere altre e più importanti ambizioni.

Nel panorama istituzionale della Cina di oggi ogni indirizzo riformatore è di tipo politico e i discorsi delle teorie umanistiche devono obbligatoriamente fare da eco al dispotismo del sistema.

Come si può rendere la riforma economica un terreno vergine del tutto privo di qualunque trattamento inquinante della politica? Come è possibile usare in modo pretenzioso teorie straniere per giustificare la codardia?

Compongono la cinica filosofia del maiale in ambito economico la teoria nazionalistica del “centro forte” e le scienze economiche centriste dei “fedelissimi del generale” e dei “memorialisti del re”, in ambito politico teorie come quella di Liu Zaifu e Li Zehou dell’“addio alla rivoluzione” o quelle della “nuova sinistra” e delle fazioni pro-mercato e, infine, in ambito culturale la “localizzazione” dell'accademia, che teorizza la necessità di creare concetti cinesi per emanciparsi da quelli occidentali nel dominio delle scienze umane, e un nazionalismo folle, nascosto in ogni angolo.

Fa riflettere che élite provenienti da ogni dove, senza mettersi d'accordo prima, si siano unite per raggiungere uno stesso obiettivo, siano entrate nel porcile in maniera del tutto involontaria, casuale e spontanea, senza riuscire a controllarsi, quandanche lo avessero voluto, così come accadde ad alcune di loro undici anni fa quando entrarono spontaneamente a fare parte del “movimento dell'89”.

Quasi in una sola notte, in modo naturale, c'è chi da membro dello stato maggiore con potere decisionale si è trasformato in un general manager o un presidente di un consiglio di amministrazione, capace di ottenere lautissimi bottini grazie all'audacia di azioni che mettono la giustizia in un angolo (come è successo alle élite dell'epoca di Zhao Ziyang, che sono state scacciate dai livelli più alti della gestione politica). Altri da poeti d'avanguardia sono diventati venditori di libri e broker culturali incattiviti, da registi d'avanguardia si sono trasformati in invitati d'onore, seduti in tribuna durante la celebrazione del cinquantenario della fondazione della Repubblica e in finanziatori per le scuole del “Progetto Speranza”¹⁴ costruite dalla Lega della Gioventù Comunista nelle regioni povere (come Zhang Yimou e Chen Kaige).

Altri ancora, da liberali che guardavano all'Occidente, sono diventati nazionalisti che si oppongono all'egemonismo occidentale o membri della

¹⁴ Progetto Speranza è il nome di un'iniziativa legata alla Lega della Gioventù Comunista cinese che si è occupata di costruire edifici scolastici nelle regioni povere del paese.

“nuova sinistra” (come i vari Gan Yang e Li Tuo), e, tra i pochi intellettuali che continuano a sostenere valori di orientamento liberale, alcuni arringano dicendo che l'eredità liberale deve molto al conservatorismo anglosassone, secondo il quale la “libertà passiva” è il solo liberalismo ortodosso possibile. Il loro “copione teatrale” sostiene che il Quattro Giugno sia la prova più recente della sconfitta del radicalismo politico e della pratica della “libertà attiva”.

Nel suo *Malati di cinismo* Hu Ping ha fatto un'analisi penetrante della “libertà passiva” con caratteristiche cinesi. Prenderò in prestito il senso generale della sua analisi. La traduzione stessa delle due parole proposte da Isaiah Berlin per denominare due tipi di libertà rivela una debolezza inconsapevole. Le espressioni di Berlin “negative liberty” e “positive liberty” potevano essere rese in cinese o come “libertà negativa” e “libertà affermativa”, o come “libertà passiva” e “libertà attiva”: noi, ovviamente, abbiamo finito per scegliere le seconde espressioni, che abbandonano l'idea della negazione e lanciano un facile richiamo mentale alla passività, alla fuga. Letteralmente “libertà passiva” è sinonimo di “fuggire la realtà”, somiglia a frasi del saggio “Contro il liberalismo” di Mao Zedong, del tipo: “Ci si disinteressi di tutto quello che non ci riguarda direttamente, anche se si sa bene che è sbagliato, e se ne parli il meno possibile; si giochi sul sicuro, sperando solo di non commettere errori”.

Solo con la trasformazione del liberalismo occidentale in cinismo, grazie agli scritti dei nostri liberali, si è potuto finalmente avere il “liberalismo dalle caratteristiche cinesi”. Ed è sotto la protezione della “libertà passiva con caratteristiche cinesi”, che l'indifferenza verso la politica – caratterizzata da frasi del tipo “diritto alla mancanza della storia”, “far svanire l'ideologia”, “dare prominenza al sapere accademico”, “allontanarsi dalla realtà e tornare ai libri”, “non parlare di politica” - è diventata l'assurda motivazione del rifiuto dell'élite di affrontare la crudele realtà del dispotismo.

Dal momento che il liberalismo ortodosso ritiene che il governo migliore sia quello che interviene di meno, che la politica migliore sia quella che meno ha a cuore la gente e che “libertà passiva” indichi la “libertà di non intervenire negli affari degli altri e non costringerli a fare qualcosa” e non quella “di agire di propria iniziativa” non c'è bisogno di combattere per ottenere una qualunque cosa.

Come risultato fantomatici intellettuali liberali hanno fregiato del nome di liberalismo filosofie volte al distacco dal mondo, del tipo di quelle di Laozi e Zhuangzi. Sono filosofie del maiale al cento per cento: spingono gli uomini a entrare, a scappare dentro le porcilaie per mangiare e basta!

Queste filosofie tradizionali promuovono l'allontanamento dal mondo, infiocchettano la codardia con frasi di ispirazione taoista come "l'uomo imita la Via, la Via imita la natura", usando la gentilezza per vincere la durezza, mentre le élite attuali abbelliscono e difendono la loro fuga codarda e opportunistica con il liberalismo. Il cinismo dell'antichità sarà pure separato da migliaia di anni da quello a "caratteristiche cinesi", ma i due si capiscono con tacita intesa.

La verità storica è che se in alcuni luoghi c'è libertà, non importa se passiva o attiva, è perché qualcuno ha preso l'iniziativa di lottare perché ci fosse. Anche la libertà del tipo di quella inglese, di cui alcuni intellettuali si dilettono a parlare, è stata ottenuta solo grazie alla "gloriosa rivoluzione".

Il massacro sanguinario ha castrato l'iniziativa dei cinesi, ha ucciso l'entusiasmo politico della lotta attiva per la libertà, lo spirito di ribellione dei giovani, e soprattutto ha spaventato le élite intellettuali e studentesche. Le fughe in tanti paesi del mondo ci hanno privati della migliore occasione di sostenere la nobiltà umana. Dopo l'era maoista sono andati in esilio uno dopo l'altro simboli importanti di moralità e giustizia che lottavano per la libertà. Una grande emorragia e uno spreco di risorse morali che non solo ha permesso al PCC di eliminare facilmente oppositori politici diretti, ma ha anche fatto percepire ai semplici partecipanti del movimento dell'89 che il loro fervore per la giustizia e la morale, così come il loro sacrificio, siano semplicemente serviti agli interessi e alla fama di qualche personalità in esilio, e inevitabilmente questo li ha fatti sentire umiliati, imbrogliati da una minoranza elitaria che li avrebbe presi in giro.

Poiché in una società completamente dispotica le risorse morali invisibili sono il solo sostegno su cui si può fare affidamento per resistere al regime che possiede tutte le risorse visibili, nel momento più sanguinoso la moralità e la giustizia possiedono la maggiore forza di ispirazione e coesione. Se nel terrore sanguinario ci sono simboli di grande virtù morale che si ergono a sfidare la forza brutta, allora il sentimento popolare avrà un cuore intorno a cui aggregarsi, il massacro dei carnefici del Partito Comunista sarà solo una sconfitta temporanea dovuta a cause esterne. Ma

noi non abbiamo avuto la forza e la nobiltà per fermare le valvole dell'oscurantismo. La perdita e lo spreco di risorse morali, determinato dalla viltà e dalla miopia dell'élite, hanno causato un invisibile e interiorizzato senso di sconfitta, un senso di frustrazione e persino di disperazione che durerà a lungo. Chi ha visto la vanità della vita è possibile che consideri la morale e la giustizia come inutile spazzatura o come mezzi per ottenere fama e ricchezza, ed è possibile che diventi un arrivista.

La sola cosa che non è cambiata in questi dieci anni sono i maoisti o i gruppi di estrema sinistra espulsi dai livelli più alti della politica già nei primi anni Ottanta. Il Quattro Giugno e i grandi cambiamenti dell'Europa dell'Est hanno fornito loro la forza sufficiente per tornare a difendere l'eredità politica di Mao Zedong. Questi hanno pubblicato, durante tutti gli anni Novanta, quattro lunghi memoriali che presentavano i cambiamenti conseguenti al programma di Riforma e Apertura, esaminati dall'alto angolo di visione di un'estrema sinistra che mette in guardia contro le "evoluzioni pacifiche" e chiede di garantire la tranquillità del potere al PCC, di difendere il sistema socialista e di lavorare per il benessere delle masse degli strati sociali più poveri.

L'estrema sinistra che dispone di abbondanti risorse economiche per le sue tre riviste nazionali *Zhenli de zhuiqiu* (La ricerca della verità), *Dangdai sichao* (Correnti di pensiero contemporaneo) e *Zhongliu* (Corrente centrale), spesso dal fronte di battaglia delle sue discussioni denuncia, senza nominarle apertamente, iniziative politiche importanti come lo sforzo di Zhu Rongji di fare entrare la Cina nel WTO o l'ultimo capolavoro di Jiang Zemin "le tre rappresentanze". Non si fa scrupoli neppure di ricorrere allo stile delle "nove critiche", rivolto in epoca maoista contro il "revisionismo" di Krusciov, per criticare l'intenzione di Jiang Zemin di "rappresentare gli interessi fondamentali della parte più ampia possibile del popolo" affermando di voler trasformare il Partito Comunista da avanguardia proletaria a partito borghese dell'"intero popolo".

I maoisti sono sempre stati molto attivi, non hanno mai cessato di dare battaglia alla "centralità del pensiero di Jiang Zemin", ma mai nessuno ha osato esercitare una pressione politica nei loro confronti e ispezionare o fermare le loro pubblicazioni, poiché la natura stessa del potere del PCC ha stabilito che la "sinistra" sia nel giusto sempre più della "destra", e sia sempre più sicura di quest'ultima.

Non c'è neppure da preoccuparsi che la “nuova sinistra”, fondata da alcuni studiosi che hanno vissuto all'estero, molto apprezzata negli ultimi anni, possa essere pericolosa. Nella situazione attuale, in cui gli intellettuali liberali non dispongono di alcun luogo dove sostenere le loro posizioni (è difficile che la rivista diretta da Liu Junning *Gonggong Luncong* (Res publica) riesca a sopravvivere, e si possono immaginare le future evoluzioni dopo l'espulsione di Liu Junning dall'Accademia delle Scienze Sociali), la “nuova sinistra” non solo può esprimersi su organi di opinione importanti come *Dushu* e *Tianya*, ma ha beneficiato anche dell'entrata nel mercato della grande rivista teorica *Shijie* (Visuali) diretta da Li Tuo. La rivista ha un bel design, solo che la sua linea politica, che prevede “venga governata come una grande famiglia”, per cui gli articoli di grande valore sono tutti realizzati dai “fratelli”, suscita molti dubbi.

E gli intellettuali liberali?

Il loro modo di comportarsi è la messa in pratica della “libertà passiva” di cui abbiamo detto prima. In un'ampiezza di movimento determinata da una corda a volte stretta ed altre larga, le relazioni tra loro e il sistema il più delle volte sono tiepide, ma in casi rari si assiste anche ad un'intesa reale sotto le mentite spoglie di un disaccordo. Da anonimi vogliono ribellarsi, da famosi fare i soldi, da ricchi e celebri vogliono essere amnistiati, o perlomeno mantenere lo status quo, ecco perché si prova un certo imbarazzo per queste divisioni o per la differenza tra le loro parole e i loro atti.

Anche se ai liberali piace collocarsi all'interno della società civile, definire indipendenti le loro ricerche e i loro scritti, in realtà non si riesce a trovare qualcuno che non viva grazie a un lavoro statale. Lo stato accorda loro tutti i benefici della previdenza sociale, dal salario al titolo professionale, dalla posizione accademica alla casa dove vivono o alle cure mediche. Per presenziare a seminari e conferenze di ogni tipo, correndo da un podio all'altro, da un paese a un altro, è necessario disporre della legittimità conferita da una posizione ufficiale. Uno dei metodi più utilizzati da chi gestisce il potere per esercitare pressione su di loro è minacciare di espellerli da enti pubblici o di licenziarli (vedi il caso di Liu Junning espulso dall'Accademia della Scienze Sociali e Qin Hui che è stato licenziato dall'Università Qinghua). Ecco, quindi, che se da una parte i loro discorsi pubblici e quelli privati fanno proseliti per il liberalismo, e a volte non

esitano a denunciare, persino con una certa audacia, le debolezze dei despoti, tuttavia nel contempo nel loro modo di vivere seguono regole che non hanno il minimo sentore di liberalismo, sono persino capaci di dimenticare l'integrità per il denaro, non danno la minima prova di giustizia, moralità e onestà, non corrono il minimo rischio di provocare i superiori.

Per questo negli ambienti intellettuali liberali, sottoposti a ripetute pressioni del governo, non si è capaci di combattere alla luce del sole per proteggere il proprio diritto alla libertà di parola, e ancor meno si è in grado di creare gruppi di pressione della società civile organizzati o semi-organizzati; e certo, poi, non si è più capaci di difendere l'equità sociale facendo petizioni collettive per giovani contadini a cui hanno tagliato la lingua. Il loro liberalismo si limita al nascondersi da soli in uno studio dove ciascuno gestisce da sé i propri interessi, porta avanti una resistenza per iscritto da bordocampo, in ordine sparso, senza assolutamente mai perdere la faccia apertamente nelle azioni, senza rompere quel paravento che le due parti conoscono bene. La realtà è che, nel lungo gioco che da tempo conducono con il sistema esistente, i liberali hanno stabilito internamente una linea di difesa invisibile che, se non superata, dovrebbe garantire loro l'incolumità fisica e il mantenimento dei diritti acquisiti. Se il governo fa pressione, mi ritiro; se la pressione aumenta, vado ancora più indietro, se diventa ancora più violenta, allora sto un po' di tempo in silenzio. L'appello del 1999 firmato da dieci celebrità del mondo della cultura, tra i quali Dai Huang e Shao Yanxiang, per la difesa dei semplici cittadini, che a suo tempo suscitò un certo entusiasmo, e che fu battezzato il "J'accuse" cinese, una volta presentato non ha ottenuto un ampio sostegno pubblico, per cui è stato soffocato all'apertura della Nona Assemblea Popolare Nazionale con la repressione del Partito Democratico. "L'accusa" è diventata silenzio ed è finito tutto in un nulla di fatto. L'esperienza dell'élite liberale sembra aver dimostrato l'esistenza di questa regola invisibile: il governo non gioca la sua mano assassina purché non ci siano appelli pubblici all'azione o alla resistenza collettiva. La linea da non superare individuata dalle élite liberali non è altro che una forma di autolimitazione provocata dall'interiorizzazione del terrore esterno ed equivale a una tacita promessa fatta al governo.

Ma viene da porsi una domanda: questa linea invisibile senza nessuna garanzia legale è sicura?

La Cina è ancora oggi un paese in cui lo stato di diritto è meno forte dell'assolutismo, qualunque gioco si faccia non esistono regole che chi governa debba osservare. Il potere di definire e fissare le regole di creazione di questa linea difensiva è completamente nelle mani di chi governa. Per cui al confine invisibile che gli intellettuali hanno stabilito al loro interno, in realtà non corrisponde alcuna frontiera definita e il tracciato di questa linea mobile rimane opera di detentori del potere che non obbediscono a una legge visibile ma ai loro sentimenti soggettivi di sicurezza nell'esercizio del potere. Se la loro paura supera il limite da loro sopportabile - e non importa se il pericolo esterno sia reale e se sia a un livello tale da sovvertire il loro regime - prendono delle decisioni del tutto irrazionali. È quindi constatabile che, per quale che sia la linea stabilita dalle élite liberali, questa non sarà mai reale, mai sarà garanzia di sicurezza, né una forza in grado di limitare in qualche modo le azioni di chi governa.

In fondo in Cina nessuno è al sicuro in modo assoluto. Se non si vuol citare a riprova il fatto che creare un partito o esprimere delle opinioni può essere considerato un crimine, va detto che anche i padroni, che si arricchiscono sotto la protezione della filosofia del periodo di "pace e prosperità", rischiano di vedere svanire la loro fortuna nello spazio di una notte. Se alcuni cinesi non esitano a spendere decine di migliaia di dollari e a mettere a rischio la loro vita pur di fuggire clandestinamente verso l'Occidente è perché fondamentalmente non si sentono sicuri. Quindi la linea di sicurezza definita dai piccoli e grandi burocrati e dei piccoli e grandi uomini d'affari non vale nulla proprio come quella dell'élite liberale, visto che sono entrambe autodefinitive. Si tratta solo di espedienti per tirare avanti alla bell'e meglio.

In questo senso non c'è alcuna differenza sostanziale tra la condotta delle élite liberali e di quelle al soldo del potere, dato che entrambe devono erigere archi di trionfo che si differenziano solo per grandezza. Su uno c'è scritto "Vendesi volontariamente sorriso, corpo e persona", su un altro "Vendesi sorrisi e corpo, non persone". Su un altro ancora "Vendesi, non per scelta, sorrisi, ma solo sorrisi, non corpi". Si può dire che non importa se si tratta di pennivendoli, e accolti di ogni genere, o di persone che resistono e sotto la coercizione del sistema autodefiniscono linee da non

superare; in ogni caso tutti si prestano alle esigenze di quella ideologia dominante che è il socialismo con caratteristiche cinesi, e aggiungono una pennellata armoniosa alla Filosofia del Maiale della Cina continentale.

Nella collusione tra codardia dell'élite, terrore politico e seduzione del profitto, le regole materialistiche del primato dell'economia e della materialità, fiorite a poco a poco a partire dagli anni Ottanta, hanno completamente sostituito i sogni spirituali e la moralità come elementi dominanti dell'animo umano. La Filosofia del Maiale, per la quale l'economia è la sola cosa importante e il profitto viene prima di tutto, con il pretesto della riflessione ha iniziato una critica contro il radicalismo e la resa dei conti con l'idealismo; l'indifferenza nata dal trasformare in cinesi teorie delle scienze sociali straniere si è sostituita all'entusiasmo per le idee liberali, e tutti, senza eccezione, incluso persino il moralismo estremo che si propone di resistere alla cultura di massa di quella che è stata definita "letteratura di resistenza", partono dalla premessa di collaborare con il sistema esistente.

La Cina degli anni Novanta è brutta e marcia sia dal punto di vista della ricostruzione o della rinascita della cultura nazionale, che da quello dell'elevazione o rafforzamento dell'universalismo della natura umana. La mediocrità brutta e marcia è ormai il segno distintivo di quest'epoca.

Il problema non è nell'importanza attribuita all'economia e alla ricchezza materiale nel mondo reale, perché la modernizzazione comporta essa stessa delle forti tendenze verso la secolarizzazione; come Max Weber ha puntualizzato, il processo di "disincanto" della modernità è una forma di secolarizzazione. È senza dubbio del tutto legittimo e razionale considerare come un'esigenza spontanea, individuale e di massa, la preminenza attribuita dai cinesi al profitto economico e al piacere materiale, soprattutto considerando che nell'epoca maoista hanno sperimentato una mancanza di beni materiali da vita monacale e una rivoluzione tanto violenta da entrare nel profondo delle loro anime. È passato poco tempo da quando siamo stati espropriati con la forza persino del semplice diritto di perseguire una felicità secolare, e nessuno ha il diritto di privare di nuovo la gente comune di questo diritto con la violenza adottata da Mao Zedong.

Ma l'edonismo che mette al primo posto l'economia, comparso tra le élite cinesi, non è il prodotto naturale delle difficoltà dell'esistenza, quanto piuttosto la conseguenza artificiale della sottomissione a un terrore

istituzionalizzato. Frutto nascosto della riflessione critica sugli anni Ottanta, è una forma di codardia diffusa di cui è difficile parlare, che la gente disprezza, è una fuga di fronte all'ordine politico terrorista, una tattica di sopravvivenza ben calcolata. Quindi la sostituzione del discorso ideologico con quello accademico, della partecipazione politica con l'economia, dei diritti umani con la produttività, della cultura d'élite con quella di massa, ha dettato la nuova moda cinese negli anni Novanta, ma sotto tutto questo permane il terrore e la corruzione su cui il potere politico basa il suo dominio.

In realtà nel mondo di oggi in cui i valori liberali e la loro organizzazione istituzionale costituiscono la corrente dominante, l'opposizione alla dittatura del partito unico dovrebbe godere di abbondanti risorse morali, ed essere considerata legittima e giusta. Invece in Cina, con la soppressione del movimento dell'89 che aveva visto una mobilitazione nazionale basata su una legittimazione etica, con la graduale erosione delle risorse morali, anche il movimento di rivendicazione della libertà, sotto i principi guida della filosofia "della pace e prosperità", è passato dal dare priorità alla morale a darla all'economia, al puro profitto, e giustizia ed equità non sono neppure più contemplati. Non importa se si tratta di mobilitare forze popolari ostili al dispotismo esterne al sistema o spingere forze riformiste illuminate all'interno del sistema, è comunque necessario in primis far sì che si percepisca che i loro interessi non saranno lesi. Non sono la morale e la giustizia, ma il profitto ad aver disegnato la linea con cui si misura ogni cosa. Quando si sa che se si partecipa a un movimento antidittatoriale si rischia di perdere tutto, persino la vita propria e quella dei propri cari, nessuno è pronto difendere moralità e giustizia.

Certe élite in esilio, quando criticano i governi occidentali per essersi venduti al PCC con la promessa di ordini di beni e mercati in cui vendere, e per aver messo gli interessi commerciali al di sopra dei diritti umani, non dovrebbero porsi delle domande sul comportamento di noi cinesi? Mettendo su una bilancia morale e profitto a cosa noi diamo più valore? Davvero pensiamo che ci staremmo comportando meglio dei governi occidentali? Che staremmo mettendo la morale prima al profitto? Non dovremmo farci un esame di coscienza? Quante delle risorse morali accumulate con il sangue abbiamo già consumato? La qualità della nostra tempra morale e la nostra intelligenza politica sono degni del prezzo pagato

dai nostri predecessori e dell'enorme sostegno che ci ha dato la comunità internazionale? La sicurezza che ci ha portato l'esilio non ha fatto di noi un ornamento decorativo per un sistema inumano? Non stiamo anche noi dando un contributo forzato all'ordine dispotico della “stabilità vince su tutto”?

La bruttezza della Cina di oggi è la perfetta combinazione dell'orrore del terrore del despotismo con la turpitudine della debolezza della codardia umana e della sconcezza della cupidigia.

Ovviamente io non affermo che sia del tutto assente un'intelligenza liberale che osi rompere quel paravento, ma sostengo che una persona come Li Shenzhi¹⁵ sia un caso isolato che l'élite liberale nel suo insieme non osa imitare. Non dico neppure che in questi anni l'intelligenza liberale non abbia fatto nulla, intendo solo indicare la situazione reale in cui si trova. In questi anni ha riportato innegabili successi nella riscrittura della storia, nella puntualizzazione di problemi correnti, nella propaganda delle idee liberali. In un coro nazionalista in cui cantano insieme il belletto culturale del noto scrittore Yu Qiuyu,¹⁶ il video, girato da Chen Kaige per Mtv, dell'alzabandiera per la celebrazione del cinquantesimo anno dalla fondazione della Repubblica, e l'eleganza politica del contributo economico di Zhang Yimou alle scuole del Progetto Speranza, le loro parole franche suscitano indignazione, ridestano la razionalità, risvegliano il mondo.

Per tragica che sia stata la sconfitta del Quattro Giugno essa ha comunque mostrato la bontà, il senso di giustizia e lo spirito di sacrificio della gente comune. Dopo tutto la morte di un giovane diciassettenne ha risvegliato la coscienza profondamente addormentata [dei suoi genitori n.d.t.], di due intellettuali cresciuti negli insegnamenti del Partito Comunista, e li ha convinti a unirsi al gruppo delle vittime; ha permesso alla gente di comprendere la natura dispotica del partito, l'ha spinta a non credere più alla legittimità morale del dominio del Partito Comunista e alle

¹⁵ Li Shenzhi, noto studioso liberale, in occasione del Cinquantenario della RPC ha pubblicato un saggio che viene considerato un modello per il pensiero liberale cinese.

¹⁶ Yu Qiuyu è una delle più note figure culturali e letterarie cinesi contemporanee. Le sue opere, best-seller in tutta l'Asia, raccontano in forma abbellita molteplici aspetti della cultura cinese tradizionale. Nel 2004 Yu è stato selezionato dall'Università di Pechino e dal gruppo China Talent come uno dei dieci migliori talenti artistici rappresentanti della cultura cinese, e nel 2005 è stato l'unico studioso cinese invitato a partecipare al Forum sul patrimonio culturale mondiale dell'UNESCO.

sue scuse ideologiche. Ha portato ad un movimento di opposizione civile pubblico, che è andato avanti senza fermarsi, che è riuscito per la prima volta dalla presa del potere del PCC a far sì che un vecchio comunista, di sua volontà, per ragioni morali, abbandonasse il ruolo, e i relativi benefici, di segretario generale del partito e ha indotto un gran numero di élite interne al sistema a seguire la via della rivolta. Di tutto questo rimarrà il ricordo eterno di un nobile fervore libero e onorevole. O, in altri termini, oggi come domani tutto questo rappresenterà l'incoraggiamento morale più prezioso nella nostra vita, perché ha fornito alla nostra nazione mediocre e codarda un'occasione per comportarsi con coraggio, dignità e nobiltà.

Nel dispotismo del partito unico, dove ancora si può essere arbitrariamente privati dal potere dei diritti fondamentali, per edificare un sistema di libertà in cui tutti abbiano il diritto di essere egoisti e di cercare la felicità secolare, è necessario contare sulla nobiltà e sull'altruismo del senso di giustizia dell'umanità. Per ottenere una libertà passiva che eviti interferenze e obblighi imposti da altri è necessario avere uno spirito libero che sappia prendere l'iniziativa di lottare con positività.

Abbiamo bisogno di pane ma per essere veri uomini abbiamo ancor di più bisogno di libertà.

Gli uomini che non si rassegnano a una vita da maiali, questi stolti che non cambiano idea e vogliono ancora riunire insieme le risorse morali della Cina con il loro coraggio e il loro senso morale, devono possedere una nobiltà innata e essere capaci di conservare la speranza di fronte a una situazione, quasi disperata, di rovina morale.

Dongxiang, settembre 2000

Liu Xiaobo