orizzonteCina

grafica e impaginazione: www.glamlab.it

Religioni, spiritualità ed etica con caratteristiche cinesi

Fede con caratteristiche cinesi | *Gerda Wielander*

L'umanesimo etico di Confucio | *Maurizio Scarpari*

La Via della Seta e la via del Vangelo | *Alberto Melloni*

Il Daoismo tra il XX e il XXI secolo | *Attilio Andreini*

Vitalità, continuità e rinnovamento del Buddhismo nella Cina d'oggi | *Ester Bianchi*

Islam con "caratteristiche cinesi". L'amministrazione della fede e i musulmani nella Repubblica popolare dell'era Xi Jinping | *Francesca Rosati*

Osservatorio STIP: *Science, Technology, and Innovation Policy*
Aggiornamenti dal paese delle città intelligenti. Sperimentazione o realtà consolidata? | *Francesco Silvestri*

CinesItaliani
Le religioni dei cinesi in Italia | *Daniele Brigadoi Cologna*

Recensione
Ignazio Musu, *Eredi di Mao: economia, società, politica nella Cina di Xi Jinping* (Roma: Donzelli Editore, 2018) | *Giuseppe Gabusi*

Alle strette maglie dell'ateismo di Stato sfugge un numero crescente di cittadini cinesi, i quali si affidano a varie proposte etico-religiose o spirituali per trovare senso esistenziale o conforto nella preghiera in un'epoca percepita come moralmente vacua. Come per lo studio della Storia dell'arte, disciplina in cui si usa distinguere tra "arti della Cina" e "arti in Cina", questo numero di OrizzonteCina *si propone di restituire una visione d'insieme delle religioni della Cina e in Cina. Nella "nuova era" di Xi Jinping, se da una parte l'aspettativa del Partito comunista cinese è che tutte le identità etico-religiose e spirituali, indipendentemente dalla rispettiva origine, siano compiutamente "sinificate", dall'altra è il Partito stesso a chiedere direttamente alla popolazione di avere "fede" (e non più semplicemente "fiducia") nel suo operato, e di rafforzare questa fede attraverso specifiche ritualità e gesti di devozione (immagine: Shi Yunping/VCG via Getty Images).*

Registrato con il n.56 del 07/08/2018 presso il Tribunale di Torino - ISSN 2280-8035

twai TORINO WORLD AFFAIRS INSTITUTE
2009–2019, 10TH ANNIVERSARY

TO CHINA HUB
ESCP EUROPE | UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO | twai

Rivista trimestrale di politica, relazioni internazionali e dinamiche socio-economiche della Cina contemporanea

www.orizzontecina.it

orizzonteCina
2019 | VOL. 10, N. 1

DIRETTORE RESPONSABILE

Giovanni B. Andornino, Università di Torino, European University Institute e Torino World Affairs Institute (T.wai)

COMITATO EDITORIALE

Daniele Brigadoi Cologna, Università degli Studi dell'Insubria e T.wai

Daniele Brombal, Università Ca' Foscari di Venezia e T.wai

Carlotta Clivio (coordinatrice di redazione), London School of Economics e T.wai

Simone Dossi, Università degli Studi di Milano e T.wai

Enrico Fardella, Peking University e TOChina Hub

Giuseppe Gabusi, Università di Torino e T.wai

Andrea Ghiselli, Fudan University e TOChina Hub

Emma Lupano, Università degli Studi di Milano

Giorgio Prodi, Università di Ferrara e T.wai

Flora Sapio, Università "L'Orientale" di Napoli e T.wai

AUTORI IN QUESTO NUMERO

Attilio Andreini, professore associato di Fonti manoscritte e trasmissione del sapere nella Cina antica, Lingua cinese classica e Storia della filosofia e delle religioni in Cina, Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, Università Ca' Foscari di Venezia

Ester Bianchi, professoressa associata, Dipartimento di filosofia, scienze sociali, umane e della formazione, Università di Perugia

Daniele Brigadoi Cologna, ricercatore e docente di Lingua e cultura cinese, Università degli Studi dell'Insubria; research fellow, T.wai; socio fondatore, agenzia di ricerca e intervento Codici

Giuseppe Gabusi, docente di International political economy e political economy dell'Asia orientale, Università di Torino; research fellow e responsabile del programma "Asia Prospect", T.wai

Alberto Melloni, ordinario di Storia del Cristianesimo, Università di Modena-Reggio Emilia; titolare della Cattedra Unesco sul pluralismo religioso e la pace, Università di Bologna; direttore, Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII

Francesca Rosati, dottoranda di ricerca in Chinese Studies, Universiteit Leiden ed École des haute études en sciences sociales (EHESS), Parigi

Maurizio Scarpari, professore in quiescenza di Lingua cinese classica, Università Ca' Foscari di Venezia

Francesco Silvestri, docente di Comparative public policy, Beijing Foreign Studies University; acting director for China, TOChina Hub, Pechino

Gerda Wielander, professor of Chinese studies e associate head (external relations), College of Liberal Arts and Sciences, University of Westminster

IL TORINO WORLD AFFAIRS INSTITUTE

Costituito nel 2009, il Torino World Affairs Institute (www.twai.it) conduce attività di ricerca, *policy analysis*, alta formazione e dialogo track-1.5 nell'ambito di tre programmi: Global China, Violence & Security, Asia Prospect, Pubblica i trimestrali *OrizzonteCina*, *RISE - Relazioni internazionali e International political economy del Sud-Est asiatico* e *Human Security*.

IL TOCHINA HUB

Operativo dal 2017, il TOChina Hub (www.tochina.it) è tra le principali piattaforme europee di ricerca, alta formazione e *policy dialogue* sulla Cina contemporanea in ambito politico-economico e di management cross-culturale. È costituito dalla sinergia tra Centro TOChina dell'Università di Torino, Torino World Affairs Institute ed ESCP Europe business school.

OrizzonteCina è classificata come rivista scientifica dall'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca per l'Area 14 (Scienze politiche e sociali).

Dal 2010 *OrizzonteCina* contribuisce al dibattito in lingua italiana sulla Cina contemporanea pubblicando saggi originali e rigorosi che rendano accessibile una più articolata conoscenza di istituzioni politiche, relazioni internazionali e dinamiche socio-economiche della Repubblica popolare cinese e della più ampia *koinè* sinofona. La rivista ospita contributi di ricercatori affermati ed emergenti con l'obiettivo di agevolare il dialogo tra diverse prospettive analitiche, anche favorendo la traduzione di articoli proposti da studiosi internazionali.

In linea con la programmazione tematica dei volumi di *OrizzonteCina*, il comitato editoriale accoglie manoscritti in lingua italiana, inglese e cinese coerenti con il profilo scientifico della rivista. Tutti i manoscritti vengono sottoposti a verifica redazionale (*desk review*) e successivamente a revisione tra pari a singolo cieco (*one-side blind*). Gli autori che desiderano sottoporre un manoscritto o comunicare con la redazione sono invitati a scrivere a orizzontecina@tochina.it.

OrizzonteCina, c/o Giovanni B. Andornino, Università di Torino, Campus Luigi Einaudi, Lungo Dora Siena 100/a, 10153 Torino (IT).

Fede con caratteristiche cinesi

di Gerda Wielander

Traduzione dall'inglese a cura di Carlotta Clivio

"La fede, la fiducia, la sicurezza di sé e il duro lavoro sono la garanzia del successo delle nostre imprese": una delle prime dichiarazioni politiche formulate dalla Scuola centrale del Partito comunista cinese (Pcc) dopo l'ascesa al potere di Xi Jinping presentava nel suo incipit la parola "fede" (*xìnyǎng*, 信仰).[1] Negli ultimi anni il motto "se il popolo ha fede, la nazione ha speranza, e il Paese ha forza" è diventato uno slogan d'importanza tale da apparire su manifesti e striscioni sparsi per le maggiori città della Cina, e da essere inserito nel titolo di una canzone composta in occasione del 19° Congresso nazionale del Partito nell'ottobre 2017. L'amministrazione di Xi Jinping, dunque, individua nel valore della "fede" un ingrediente fondamentale per il successo di ciò che la Cina si appresta a realizzare – a partire dal "sogno cinese" (*Zhōngguó mèng*, 中国梦) – e negli ultimi anni non ha mancato di sottolinearne il significato e la portata, soprattutto agli occhi dei membri più giovani del Pcc. Richiami più o meno frequenti alla nozione di "fede" nel discorso ufficiale del Partito sono indice di un fenomeno sorprendente.

La diffusione della religione in Cina durante l'era delle riforme è ben documentata. Inizialmente fu interpretata come la manifestazione di un "bisogno di religione" e di "conforto spirituale", ricercati dalla popolazione per far fronte a un percepito "vuoto morale" della società cinese contemporanea.[2] In realtà, il fervere dell'attività religiosa nella Cina degli ultimi quarant'anni non è che il palesamento di una dinamica che si era sviluppata in sordina già nel corso della Rivoluzione culturale.[3] Quando la presa delle religioni sulla società cinese contemporanea si fece più evidente nei primi anni Ottanta, le autorità circolarono, in occasione del 12° Congresso nazionale del Pcc, un testo intitolato "Punto di vista di base e politica sulle questioni religiose durante il periodo socialista del nostro Paese", meglio noto come "Documento 19", che fornì un quadro per la disciplina della vita e delle pratiche religiose nella Repubblica popolare cinese (Rpc) tramite l'istituzione di organi amministrativi per il controllo delle cinque religioni ufficialmente riconosciute: Buddhismo, Daoismo, Islam, Protestantesimo e Cattolicesimo. Ad oggi, queste cinque religioni ufficiali sono controllate da enti statali "patriottici" (*àiguó de*, 爱过的) che regolano le attività dei luoghi di culto, la redazione di testi religiosi, la produzione di articoli religiosi, e che disciplinano gli ordinamenti monastici. Questi enti sono inoltre incaricati di determinare l'intensità con cui si possono svolgere attività

Tre generazioni raccolte in preghiera per la celebrazione della Messa della Vigilia di Natale del 2018 in una chiesa cattolica di Pechino. Come suggerito dall'autrice nella sua monografia del 2013, le donne che si avvicinano al Cristianesimo in Cina sono spesso alla ricerca di conforto dalle tribolazioni quotidiane della vita lavorativa e coniugale (immagine: Wang Zhao/AFP/Getty Images).

[1] Dipartimento di Storia del Partito, Scuola centrale del Partito comunista cinese, "«Bā ge bìxū» níngjù gòngshí" [Gli «otto doveri» cristallizzati in consenso], 16 gennaio 2013, disponibile all'Url http://cpc.people.com.cn/n/2013/0116/c64387-20224497-4.html (in cinese). Per una traduzione in inglese del testo (benché non ufficiale), si veda: China Copyright and Media, "«Eight musts» coalesce into consensus", 17 gennaio 2013, disponibile all'Url https://chinacopyrightandmedia.wordpress.com/2013/01/17/eight-musts-coalesce-into-consensus/.

[2] Teresa Poole, "Engineers of the soul try to fill China's moral vacuum", *Independent*, 21 settembre 1996, disponibile all'Url https://www.independent.co.uk/news/world/engineers-of-the-soul-try-to-fill-chinas-moral-vacuum-1364265.html.

[3] Daniel Bays, *A new history of Christianity in China* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012).

di proselitismo, oltre a fornire direttive in materia teologica. Attività religiose alternative o aventi luogo al di fuori del controllo delle organizzazioni statali patriottiche sono considerate illegali. Le religioni della Cina e in Cina sono però varie, eclettiche e dinamiche, e la diffusione di molte di queste ha avuto luogo proprio ai margini dell'attività di quegli enti statali incaricati di regolarne lo sviluppo.

La repentina diffusione del Protestantesimo, in particolare, ha attirato l'interesse di diversi commentatori stranieri, primo tra tutti David Aikman, ex corrispondente senior di *TIME Magazine* a Pechino. Nella sua monografia *Jesus in Beijing* l'autore sostiene che una popolazione cristiana in relativa crescita rispetto al passato potrebbe gettare le basi di un potenziale cambiamento politico della Cina contemporanea.[4] Da Aikman in poi il nesso tra l'attivismo per la tutela dei diritti umani in Cina e la fede cristiana è stato un tema al centro di numerosi dibattiti, anche perché un numero considerevole di avvocati un tempo attivi nel campo della tutela dei diritti umani in Cina (e oggi irreperibili) sono cristiani. Alcune delle più note chiese clandestine devono la loro fama specialmente al modo in cui hanno sondato e dilatato gli spazi di manovra della società civile e i margini della libertà religiosa nel contesto fissato dall'ateismo del Partito-Stato cinese. Ma davvero saranno i cristiani cinesi a fungere da motore per il cambiamento sociale e politico della Cina di domani?[5] Non bisogna dimenticare che i cristiani, come ogni altro gruppo religioso in Cina (e nessuno più duramente dei musulmani), hanno visto restringersi negli ultimi anni la propria autonomia, mentre si acuisce la pressione per la "sinificazione" (*Zhōngguóhuà*, 中国化).

Il Cristianesimo in Cina porta con sé lo stigma dell'essere considerato una "religione straniera", nonostante la sua presenza plurisecolare in Asia. In tempi più remoti rispetto alla recente chiamata alla "sinificazione", alcuni gruppi di fede cristiana hanno cercato di ottenere il riconoscimento ufficiale di una teologia sino-cristiana, che si oppone al voler "rendere autoctono" il Cristianesimo e alla necessità di "tradurne il pensiero" in cinese a tutti i costi. Secondo i suoi fautori, la teologia sino-cristiana avrebbe dovuto svilupparsi dall'interno di pre-esistenti sistemi di pensiero, discorsi, concetti, espressioni linguistiche ed esperienze proprie della cultura cinese: in altre parole, forgiando un sincretismo di sistemi di pensiero confuciani, daoisti e buddhisti, senza dimenticare le risorse intellettuali provenienti dalla prosa e dalla poesia cinese classiche.[6]

In una stazione della metropolitana di Pechino un manifesto riporta lo slogan: "Se il popolo ha fede, la nazione ha speranza, e il Paese ha forza" (immagine: Gerda Wielander).

Quando si parla di "sinificazione", tuttavia, si fa riferimento a un fenomeno che poco ha a che vedere con tale ipotesi di teologia sino-cristiana. "Sinificazione" è il lemma maggiormente utilizzato per la traduzione dell'originale "Zhōngguóhuà", termine al quale fece ricorso uno studioso del Confucianesimo per la prima volta nel 2012, e che da quel momento è stato non solo utilizzato dalle autorità in maniera sistematica, ma anche inserito nel discorso ufficiale, in particolare in quello dedicato al Protestantesimo in Cina.[7] I primi due ca-

[4] David Aikman, *Jesus in Beijing. How Christianity is transforming China and changing the global balance of power* (Oxford: Monarch Books, 2003).

[5] Il quesito funge da punto di partenza della riflessione contenuta in una monografia dell'autrice dedicata ai valori del Cristianesimo in Cina. Si veda: Gerda Wielander, *Christian values in communist China* (Londra: Routledge, 2013).

[6] Liu Xiaofeng, "Sino-Christian Theology in the Modern Context", in *Sino-Christian Studies in China*, a cura di Yang Huilin e Daniel H. N. Yeung (Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006), 77-78.

[7] Katrin Fiedler, "More than just old wine in new bottles – The «sinification» of Protestant Christianity as a reaction to current religious policy issues in China", contributo presentato alla *Conference on Religion and Politics in Contemporary China* di Olomouc (Repubblica Ceca), 2–4 aprile 2015.

ratteri del termine, 中国 (*Zhōngguó*), significano la Cina come Stato. Nonostante "Zhōngguó" non sia il nome ufficiale della Repubblica popolare cinese, per coloro che risiedono a Taiwan, Hong Kong, o che fanno parte della diaspora cinese all'estero il termine rimanda inequivocabilmente a quest'ultima. L'ultimo carattere del termine, 化 (*Huà*), qui usato come suffisso, indica invece un "cambiamento irreversibile".[8] Considerati nel loro insieme, questi tre caratteri indicano quindi l'irrevocabile trasformazione di qualcosa (una cultura, un sistema di valori o, in questo caso, una religione) in qualcos'altro che appartiene alla Rpc. Quando si parla di "sinificazione" si fa dunque riferimento alla "Rpc-zzazione" (termine più appropriato, benché stilisticamente meno efficace) di qualcosa che proviene dall'esterno della Cina intesa come Stato. Tuttavia, il significato profondo del termine va ricercato in una dimensione storico-culturale che trascende il periodo compreso tra la fondazione della Rpc e oggi, e possiede piuttosto un forte carattere nazionalista, la cui potenza non è veicolata appieno dal lemma "sinificazione".

Nel 2015, il vice-direttore del Dipartimento nazionale per gli affari religiosi Jiang Jianyong ha formulato una lista di richieste rivolte ai fedeli protestanti della Cina chiamandoli a contribuire alla realizzazione del "sogno cinese". Ai protestanti Jiang chiese di anteporre il bene della nazione al proprio, garantire la stabilità sociale, rafforzare l'unità etnica, e promuovere l'unità non solo della patria, ma anche della fede religiosa alla quale appartengono. Una direttiva politica, dunque, ma anche nitidamente teologica, che intese riaffermare il carattere unitario e non denominazionale della fede protestante in Cina – da sempre un'aspirazione, più che una realtà.[9]

Nell'aprile 2016, presiedendo la Conferenza nazionale sulle attività religiose, Xi Jinping ha sottolineato invece l'importanza della necessità di "costruire una teoria socialista della religione con caratteristiche cinesi", e ha insistito sul fatto che le religioni debbano "aderire alla direzione indicata dalla sinificazione", e "interpretare valori e dogmi in modo che siano in linea con i bisogni della Cina". Nel discorso di Xi la necessità di sottoporre una religione al processo di "sinificazione", tuttavia, non sembra riguardare soltanto le religioni tradizionalmente considerate "straniere", come il Cristianesimo e l'Islam. L'aspettativa attuale, infatti, è che anche le religioni tradizionalmente legate alla cultura cinese in senso lato debbano essere ulteriormente "sinificate": questo perché stiano al passo con la Cina nella nuova era di Xi Jinping, e perché i fedeli possano identificare e dare risalto a quegli aspetti del loro credo che sono maggiormente in linea con i valori cardine del socialismo.

A tal proposito, l'Istituto Centrale per il Socialismo – diretto da Ye Xiaowen, già direttore dell'Amministrazione nazionale per gli affari religiosi (SARA) dal 1995 al 2009 –offre corsi sulla sinificazione religiosa e pubblica "piani quinquennali" per lo sviluppo pianificato delle religioni ufficiali. La "pianificazione centrale" dell'Islam, ad esempio, prevede che tra il 2018 e il 2022 trovi piena implementazione la politica dei "quattro ingressi", espressione che si riferisce all'ingresso nelle moschee della bandiera della Rpc, della sua Costituzione, dell'amore per i valori socialisti, e dell'insegnamento della letteratura cinese classica. La pianificazione centrale del Cristianesimo prevede, invece, la promozione di un "Cristianesimo cinese", nonché l'introduzione di iniziative per la traduzione e l'annotazione della Bibbia volte all'individuazione di una "corretta comprensione" del testo e di passaggi che si accostino ai principi cardine del socialismo.[10] Dalla pubblicazione del Documento 19 le disposizioni in materia religiosa sono state frequentemente aggiornate. La ricerca di un compromesso tra una maggiore presa di coscienza della diffusione delle religioni in Cina e il controllo delle loro attività ha però

[8] Si pensi a come *huàxué* (化学), ad esempio, sia il termine cinese con il quale si indica la disciplina della chimica (letteralmente "studio dei cambiamenti irreversibili").

[9] Zhuo Xinping e Cai Kui (a cura di), *Jīdūjiào yú héxié shèhuì jiànshè* [Il Cristianesimo e la costruzione di una società armoniosa] (Pechino: China Society Science Publishing House, 2015), 8-10.

[10] Lily Kuo, "In China they are closing churches, jailing pastors – and even rewriting the scriptures", *The Guardian*, 13 gennaio 2019, disponibile all'Url https://www.theguardian.com/world/2019/jan/13/china-christians-religious-persecution-translation-bible. Per ulteriori dettagli sul piano quinquennale per il Cristianesimo, si veda la traduzione in inglese (non ufficiale) di Ucanews, "Protestant five-year plan for Chinese Christianity", 20 aprile 2018, disponibile all'Url https://www.ucanews.com/news/protestant-five-year-plan-for-chinese-christianity/82107.

stretto il Pcc e i fedeli della Cina contemporanea in un abbraccio che, se nel 1982 apparve caldo e accogliente, nella realtà politica e sociale odierna sembra essersi tramutato in una morsa letale.

In alcuni articoli dedicati alle disposizioni attualmente vigenti in Cina in materia religiosa si può tuttavia notare come le azioni del governo della Rpc non siano sempre dirette alla marginalizzazione dei gruppi religiosi o al ridimensionamento delle loro attività. Alcune disposizioni presentano linee guida su come gestire le procedure delle domande per il riconoscimento di nuovi siti religiosi, e talvolta svolgono la funzione di "documenti quadro" che guidano gli enti amministrativi locali nella gestione dei gruppi religiosi e delle loro attività. Ancora, il voler preservare determinati siti religiosi da processi di estrema commercializzazione è indice del riguardo che le autorità nutrono nei confronti della natura spirituale di luoghi considerati sacri. Disposizioni di questo tipo consentono ai gruppi religiosi di portare avanti attività di beneficienza, e già questo in sé rappresenta una rottura con le pratiche precedenti, in base alle quali, ad esempio, le azioni di carità avrebbero dovuto essere svolte solo in contesti di matrice laica. Oggi invece, stando all'ultimo "piano quinquennale", lo svolgimento di attività di beneficenza rientrerebbe nel novero degli obblighi della comunità cristiana in Cina.

Le disposizioni in materia religiosa recentemente emendate sono un esempio di come la "controllocrazia" cinese abbia stretto la sua presa su ogni versante di sviluppo della società a partire dell'ascesa al potere di Xi Jinping.[11] All'indomani di un'ondata di demolizioni di chiese e di rimozioni di campanili e croci dagli edifici di culto, sono state introdotte misure restrittive anche contro gli avvocati per la tutela dei diritti umani, molti dei quali, come già accennato, sono dichiaratamente di fede cristiana. La reale efficacia degli emendamenti alle disposizioni regolamentari, tuttavia, dipende dalla loro concreta implementazione. Per il momento, gli avvenimenti degli ultimi mesi hanno dimostrato la determinazione delle autorità a far sì che ogni aspetto dell'attività religiosa in Cina rientri nei confini di quanto stabilito dagli organi competenti, e che ogni espressione di fede possa essere plasmata in modo da rispettare i parametri di volta in volta stabiliti dall'ideologia del Partito-Stato. I tentativi sistematici del governo di "controllare e rieducare" la popolazione uigura di fede musulmana è l'esempio più eclatante dell'estremo a cui tale controllo può arrivare. La distruzione di statue religiose di tutte le fedi e la detenzione di uomini di fede molto conosciuti, come Wang Yi della Chiesa della Prima Pioggia di Chengdu,[12] sono ulteriori segnali della severità della repressione dell'attività religiosa al di fuori di quanto stabilito dallo Stato.

Nel pensare all'impatto che i cristiani cinesi potrebbero avere sulle trasformazioni politiche e sociali della Cina contemporanea – come suggerito da David Aikman – è importante considerare alcuni punti dei quali si discute solo raramente. Ad esempio, il fatto che le più articolate voci della cristianità in Cina (quelle che vantano maggior seguito, possiedono i migliori contatti, o presentano un profilo pubblico di maggior spicco) sono spesso anche le più conservatrici, promotrici di una visione del mondo che si fonda sull'assunzione di ruoli di genere complementari, e che considera l'omosessualità un peccato. Costoro mostrano inoltre poca tolleranza nei confronti di altri cristiani che giudicano depositari di una fede "incorretta", e sono assai poco interessati all'apertura e al dialogo verso i credenti di altre fedi. Ciò che è ancora più sorprendente è che alcune delle chiese contemporanee che godono di maggior visibilità replicano e rafforzano le dinamiche, le aspettative, e i ruoli di genere propri del patriarcato tradizionale: quando si trattano questioni riguardanti la *leadership*, la direzione teologica, o la missione delle chiese le voci maggiormente interpellate sono prevalentemente maschili. I tradizionali ruoli di genere e le nozioni sulla "natura maschile dell'intelletto" sembrano trovare ampio spazio in una realtà dominata da uomini di

[11] Stein Ringen, *The perfect dictatorship. China in the 21st century* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2016).

[12] Ian Johnson, "This Chinese Christian was charged with subverting the Chinese state", *The New York Times*, 25 marzo 2019, disponibile all'Url https://www.nytimes.com/2019/03/25/world/asia/pastor-wang-yi-detention.html.

mezza età altamente istruiti, la cui *leadership* è passivamente accettata, soprattutto dalle donne.[13]

In generale, i cristiani cinesi mantengono comunque un basso profilo politico. La gente comune tende ad avvicinarsi alla fede cristiana quando è alla ricerca di qualcosa, che può essere la risposta a una domanda esistenziale ("qual è il senso della vita?"), o la soluzione di un problema ("come possiamo risolvere i problemi della Cina?"). Sembra tuttavia che nella maggior parte dei casi la gente si avvicini al Cristianesimo per lenire i piccoli dolori di natura psicologica della vita di tutti i giorni. Il fatto che le chiese cinesi siano maggiormente popolate da donne è indice del fatto che sono proprio queste ultime a cercare maggior conforto dalla tensione quotidiana provocata da problemi di vita coniugale, casalinga, o lavorativa. Anche in coppie formate da individui con un pari livello di istruzione, infatti, molto spesso sono gli uomini ad ottenere le carriere migliori, e magari a condurre uno stile di vita che entra in diretto contrasto con il loro ruolo di coniugi, si presume, fedeli. Non è raro imbattersi in uomini che, nel condurre i propri affari, hanno seconde o terze "mogli" in città diverse: situazioni, queste, che le mogli trovano estremamente difficili da accettare, ma che spesso subiscono nella convinzione che il loro matrimonio possa risentire anche di una loro eventuale condanna dei comportamenti dei mariti. Spesso sono dilemmi psicologici di questo tipo, dunque, ad avvicinare le donne alle chiese protestanti, dove trovano conforto nell'ascoltare prediche sul "dover amare il prossimo", nonostante questi non ami a sua volta.

Il fatto che molti cristiani cinesi organizzino di incontrarsi in piccoli gruppi di studio è un altro fenomeno da tenere in considerazione, e che non si spiega con il semplice fatto che i cristiani sentono il bisogno di "nascondersi" da uno Stato onnipresente. I gruppi di studio marxiani sono un esempio di questa tendenza – e fanno parte di una categoria contro la quale il Partito-Stato ha preso provvedimenti negli ultimi mesi.[14] Gli incontri di questo tipo si organizzano per scopi quali l'approfondimento intellettuale, spirituale, o psicologico, ma non necessariamente religioso. Al di fuori delle abituali occasioni d'incontro, i partecipanti ai gruppi di studio portano avanti le discussioni su piattaforme di messaggistica *online*, ed è perfino possibile che il testo o il sistema morale nel nome del quale organizzano seminari sia secondario rispetto alla loro abitudine d'incontrarsi a cadenza regolare. In generale, sembra però che l'incontro in piccoli gruppi sia di grande conforto psicologico per tutti i partecipanti. Trascorrere qualche ora in compagnia di individui con i quali condividere il proprio pensiero è visto infatti come una pratica di "coltivazione del sé" che porta grandi benefici al benessere psico-fisico. Questi gruppi creano piccole "isole morali di significato" in un ambiente sociale impegnativo e all'interno del quale la fiducia nell'altro pare aver raggiunto livelli minimi. Occorre dunque condurre ulteriori studi che possano aiutare a comprendere quali fattori spieghino la rapida diffusione di questi gruppi di studio e a quali bisogni di carattere psicologico essi rispondano. La premessa di studi di questo genere, tuttavia, dev'essere che gli incontri dei piccoli gruppi non hanno luogo solo tra credenti, e che la loro formazione non è necessariamente dettata da un bisogno di "eludere" pratiche di controllo governativo. Si tratta, semplicemente, di "incontri tra menti affini".

Nell'occuparsi di Cristianesimo in Cina, i media occidentali tendono a focalizzarsi unicamente su storie di repressione; ma la relazione esistente tra lo Stato e la religione non è una storia lineare di repressione e resistenza. Stando a Stein Ringen, circa la metà della popolazione adulta della Rpc è più o meno direttamente inserita nel Pcc o in organizzazioni ad esso legate. Questo lascia presumere che metà della popolazione cristiana (o di qualsiasi altro credo) della Cina di oggi in qualche modo rientri nelle strutture organizzative del Pcc. Non bisogna dimenticare come gli individui spesso possiedano identità mul-

[13] Gerda Wielander, *Christian values in communist China* (Londra, New York: Routledge, 2013).

[14] Per un rapporto sul tema si veda Yuan Yang, "Inside China's crackdown on young marxists", *Financial Times*, 19 febbraio 2019, disponibile all'Url https://www.ft.com/content/fd087484-2f23-11e9-8744-e7016697f225.

tiple: i quadri del Pcc possono essere al contempo i principali esecutori della politica dello Stato, membri della classe lavorativa insoddisfatti delle rispettive carriere, e individui alla ricerca di conforto spirituale in qualche chiesa. Gran parte del discorso del Pcc sulla fede, quindi, è riproposto all'interno delle chiese cinesi con l'obiettivo di richiamare l'attenzione dei cristiani dalle identità multiple, esposti a una propaganda costante e ai meccanismi di controllo di un Partito che, come ragionevolmente ci si può attendere, trova sempre il modo di insinuarsi all'interno delle chiese. Molti cristiani cinesi, tuttavia, vedono i propri interessi preservati dal Partito-Stato, e ne accettano per questo l'egemonia. A differenza dei buddhisti tibetani e degli Uiguri musulmani, i cristiani cinesi hanno in gran parte tratto beneficio dalla modernizzazione e dalle riforme economiche – la maggior parte di loro, inoltre, è cinese Han. Oggi si assiste quindi all'appropriazione (un po' inconscia, un po' strategica) da parte dei cristiani cinesi e di altri fedeli del discorso del Pcc. Con le richieste recenti di "sinificare" il Cristianesimo, l'adozione del discorso del Pcc è però diventata obbligatoria.

Qui si torna a porre enfasi sulla "fede" di cui parla Xi Jinping. Come accade per gran parte del contributo ideologico di Xi, l'uso di questo termine non proviene dal nulla. L'importanza della fede per il successo delle imprese della Cina è stata discussa sin dall'inizio dell'era Repubblicana. Diversi filosofi, religiosi e ideologi del Partito hanno parlato dell'importanza della "fede" nel garantire il successo della Cina. Uno degli avvocati per i diritti umani maggiormente conosciuto, Xu Zhiyong, fa riferimento esplicito all'importanza della fede per il suo lavoro, così come Liu Xiaobo, che ne parlò nei suoi scritti politici dei secondi anni Novanta. In generale si riconosce che la fede è una buona cosa, ma che, per un motivo o per l'altro, essa è carente nella società cinese contemporanea. A riappropriarsi del discorso sulla fede, dopo gli attivisti sopracitati, è ora il governo centrale. Tutti si trovano d'accordo sul fatto che la fede sia costruita su valori comuni, e che costituisca una forza motivazionale forte che può portare a importanti trasformazioni politiche e sociali. La fede può fungere da collante spirituale e morale di piccoli gruppi, o dell'intera nazione. Si è inoltre d'accordo sul fatto che, per realizzare queste funzioni trasformative, la fede abbia bisogno di gesti e ritualità. Probabilmente ciò che è di maggiore interesse è che tutti i discorsi sulla fede, incluso quello che ne fa il Pcc, enfatizzano l'importanza di ciò che è "spirituale". La scienza (e una mente scientifica) e la fede non sono più viste come in diretta contrapposizione l'una con l'altra.[15]

Importanti differenze riguardano anche la comprensione stessa del termine "fede", o i valori religiosi che si ritiene ne debbano costituire l'essenza. Sono pochi i punti di contatto tra i valori fondanti del socialismo e quelli promossi dalle menti più liberali delle quali si è fatto accenno sopra, e spesso non ci si trova d'accordo sul "perché" la fede debba essere considerata benefica in sé e per sé. Alcuni ritengono che la bontà della fede risieda nel suo essere "strumento di rafforzamento del sé", mentre altri ritengono che costituisca un valore in quanto tale. Quesiti di questo tipo conducono a domande essenziali sulla trascendenza, o sull'importanza della metafisica – domande che, nell'uso che il Partito fa del concetto di "fede", restano senza risposta, ma che sono centrali per chi si avvicina alla fede o a temi che riguardano la trasformazione del paese.

La comparsa della nozione di "fede" tra i termini chiave del discorso politico del Pcc non è, dunque, una coincidenza. Il termine "fede" è diventato un importante "significatore galleggiante":[16] uno di quei termini il cui significato il Pcc è disposto a modellare purché resti all'interno di una predefinita rete di significato e di senso. Tuttavia, gli sforzi del Pcc vanno ben oltre il livello discorsivo e oltre la definizione di fede dettata da parametri politici e laici. Stando a quanto affermato da Benoît Vermander, mentre tra il 1980 e il 2012 il Partito-Stato ha agito come "regolatore" anziché come "approvvigionatore" di sacralità, il nuovo regime del sacro è volto

[15] Gerda Wielander, "What China is Missing – *Faith* in Political Discourse", capitolo in volume collettaneo prossimo all'uscita e lectio tenutasi presso la Chinese University of Hong Kong, 7 dicembre 2017.

[16] Ernesto Laclau and Chantalle Mouffe, *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics* (Londra: Verso, 1985).

a ridirigere risorse sociali e simboliche verso canali di sacralità sponsorizzati unicamente dallo Stato.[17] Il Partito si trova così ad ispirare "amore e paura, funge da chiesa, e unisce sotto la medesima ideologia".[18] Nel contesto di una sinificazione pianificata delle religioni, il Partito-Stato e i suoi simboli hanno fatto ingresso nei luoghi di culto. Alle misure restrittive recentemente implementate a danno della religione si è unito l'attivo posizionamento del Partito e della sua ideologia a "credo alternativo" al quale le altre fedi devono sottomettersi, quasi fossero tutte componenti diverse della "Chiesa madre" del Socialismo. Pertanto, quando Xi Jinping parla di fede, non parla più solo di fiducia nell'operato politico del Pcc. Alla fede nel Partito e nei suoi progetti, ora, occorre affiancare riti, pratiche, e devozione. ●

[17] Benoît Vermander, "Sinicizing religion, sinicizing religious studies", *Religions* 137 (2019) 10: 4, disponibile all'Url https://www.mdpi.com/2077-1444/10/2/137.

[18] Ivi, 18.

L'umanesimo etico di Confucio

di Maurizio Scarpari

Il confucianesimo è un sistema di pensiero sviluppato da generazioni di intellettuali che si sono rifatti a un *corpus* di valori culturali, morali e spirituali sostenuto da una lunga tradizione letteraria e da un ricco patrimonio di leggende, culti popolari e riflessioni filosofiche; ponendo l'uomo e la società in stretto rapporto con la natura e con il divino, sostiene un ideale di armonia basata su una gerarchia ben definita di valori e di ruoli familiari e sociali, appresi e interiorizzati grazie a una continua e accurata educazione incentrata su principi ereditati dal più remoto passato e attualizzati da ogni generazione grazie a un confronto continuo con le situazioni contingenti. Il confucianesimo è stata l'ideologia politica che ha determinato la struttura dell'impero per oltre due millenni, imprimendo un'impronta indelebile sulla cultura e sulla vita quotidiana dei cinesi e delle popolazioni di numerosi paesi dell'Asia orientale, tanto da diventare parte integrante della loro identità.

I giovani scolari della scuola elementare Fuzimiao partecipano a una cerimonia per l'inaugurazione dell'anno scolastico presso il tempio di Confucio di Nanchino, Jiangsu. Per soddisfare le esigenze di genitori alla ricerca di un sistema d'istruzione più tradizionale, ogni anno in Cina trovano spazio nuove scuole private d'ispirazione confuciana (immagine: VCG/VCG via Getty Images).

Il nucleo centrale del pensiero confuciano è costituito da valori morali, quali l'amore per il prossimo (*rén*, 仁), l'empatia (*shù*, 恕), il rispetto (*jìng*, 敬), in particolare il rispetto filiale (*xiào*, 孝) e la deferenza verso anziani e superiori (*tì*, 悌), la lealtà (*zhōng*, 忠), l'affidabilità (*xìn*, 信), il coraggio di chi sa di essere nel giusto (*yǒng*, 勇), il senso di ciò che è corretto (*zhèng*, 正) e di ciò che è appropriato dal punto di vista etico (*yì*, 义) che, insieme allo studio (*xué*, 学) e alla riflessione (*sī*, 思), conduce alla conoscenza superiore (*zhì*, 智), l'osservanza dei riti e delle convenzioni sociali (*lǐ*, 礼). Grazie soprattutto all'interazione positiva di rén, yì e lǐ l'uomo è in grado di coltivare la propria persona ed esprimere il meglio di sé, creando le condizioni ideali per sviluppare uno stile di vita etico, dignitoso e rispettoso del prossimo che possa fungere da modello e da volano virtuoso per l'intera società. La conformità ai principi morali e alle convenzioni sociali richiede

la costante ricerca del punto di maggior equilibrio tra esigenze contrastanti (*zhōng*, 中), percorrendo la sola via che porta alla realizzazione dell'armonia sociale (*hé*, 和), un'armonia nel rispetto delle diversità (*hé ér bù tóng* 和而不同) per usare l'espressione coniata da Confucio e fatta propria dai governanti di oggi.[1]

Coloro che sono investiti di responsabilità di governo hanno il dovere di agire in modo eticamente appropriato (*rényì*, 仁义), sacrificando il proprio interesse personale (*lì*, 利) in un'ottica di condivisione, con animo sensibile all'altrui sofferenza (*yǒu bùrěn rén zhī xīn*, 有不忍人之心). I governanti coerenti con questi sentimenti pongono l'uomo e il popolo a fondamento dell'azione politica (*yǐ rén / mín wéi běn*, 以人/民为本), creando le condizioni per sviluppare e diffondere quel benessere materiale di cui parlava Mencio nel IV secolo a.C.,[2] che consentirebbe a ogni individuo di trovare il tempo e le risorse per dedicarsi alla cura della propria educazione e della propria persona (*xiū shēn*, 修身).

Così come esistono leggi e principi che governano l'universo e il mondo naturale, anche la società degli uomini deve essere governata da modelli e regole. I saggi hanno compreso tale necessità, traducendola in un sistema organico di norme e rapporti formali strettamente vincolato alle virtù: "I principi costitutivi dell'ordine naturale (*jīnglǐ*, 经理) sono la vera essenza del magistero degli antichi sovrani" ha sostenuto Xunzi nel III secolo a.C. Il rapporto con la divinità era assicurato dalla relazione armoniosa tra i principi dell'ordine naturale e i riti e le convenzioni sociali, grazie alla quale "gli inferiori diventano obbedienti e i superiori acquistano sagacia; tutto e tutti trovano, attraverso innumerevoli adattamenti, la giusta collocazione".[3]

In quest'ottica saggio è colui che segue i principi regolatori dell'universo cercando il punto di perfetto equilibrio tra essi e il proprio agire, ispirandosi alle virtù nella prospettiva del massimo perfezionamento morale (*chéng*, 诚). Le basi per l'elaborazione di una teoria etica dell'universo erano state poste in epoca classica; saranno i neo-confuciani dell'XI e XII secolo a conferire un significato pregnante al binomio Tiānlǐ 天理 "Principio celeste", laddove lǐ 理 "principio" non verrà più inteso come un'entità astratta e statica, ma dinamica, che genera un movimento costante, mantenendo in un flusso ordinato i principi vitali che sottendono e garantiscono nell'universo la vita, la continuità e la razionalità dei diecimila esseri e processi (*wànwù*, 万物). Il Principio che regola l'universo è per sua stessa natura morale e, in quanto tale, viene equiparato alla massima virtù confuciana, rén 仁 "amore per il prossimo", che non va più intesa come riferita alla sola umanità, ma estesa all'intero universo. La valenza universale di rén 仁 e l'esistenza di un unico ente ("corpo", *yītǐ* 一体) che annullerebbe ogni differenza tra la natura del cosmo e la natura dell'uomo si fondono così in un Principio unico, che può assumere forme diverse (*lǐ yī ér fēn shū*, 理一而分殊). Pur sussistendo una pluralità di principi individuali alla base dei singoli oggetti e fenomeni, vi è un unico Principio universale che regola il loro insieme: ogni principio individuale è dunque una manifestazione del Principio celeste, che nell'uomo si estrinseca nella sua natura innata sotto forma di virtù.

Ritenendo che solo l'educazione possa garantire il manifestarsi delle virtù e la correttezza delle relazioni sociali, i neo-confuciani, come i grandi maestri che li avevano preceduti, sottolinearono il valore dello studio, della disciplina, della coltivazione interiore, dell'impegno civile e politico, dell'assunzione di responsabilità in ambito sociale. La concezione confuciana della società era sì di stampo aristocratico, ma l'educazione, e non la nascita, era determinante per raggiungere livelli di eccellenza. Ogni uomo ha il compito di coltivare la propria persona e creare le condizioni affinché anche altri possano ricevere i benefici dell'educazione. La persona educata ai valori confuciani (*jūnzǐ*, 君子) non ricerca i misteri di un sapere iniziatico, non è infatuato del proprio bagaglio intellettuale, ma esercita la costante pratica della virtù, tanto più agevole quanto più sottratta al pungolo della necessità. Infatti nell'ascendere a livelli sempre

[1] Confucio, Dialoghi, 13.23. Per un approfondimento si rinvia a: Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi* (Torino: Einaudi, 2010).

[2] Mencio, 1A.7, 2A.6.

[3] Xunzi, 19.2.

più alti di perfezione il saggio non dimentica chi è oppresso da condizioni materiali svantaggiate, tali da impedire l'accesso a un'efficace educazione.

Confucio e il confucianesimo

È curioso notare come storicamente il termine "confucianesimo" non abbia nella lingua cinese un immediato corrispettivo, essendo di derivazione occidentale, così come occidentale fu lo sviluppo del concetto di confucianesimo come religione, avvenuta nel corso dell'Ottocento. Si è infatti soliti tradurre con "confucianesimo" il binomio rújiā 儒家, impiegato in epoca imperiale per indicare la classe (*jiā*, 家) dei rú 儒, uomini di cultura e profondi conoscitori del patrimonio del passato, delle usanze e dei cerimoniali di corte, della musica, delle regole dell'etichetta, degli ideali e dei principi etici che avevano ispirato i saggi sovrani dell'antichità. Con il trascorrere del tempo il termine rú 儒 venne usato per indicare i confuciani e il confucianesimo, anche se per l'epoca Zhou (1045-256 a.C.) sarebbe più appropriato tradurre rú 儒 con "classicisti" o "letterati". Rúxué 儒学 "studi confuciani" si riferisce all'apprendimento (*xué*, 学) dei principi e dei valori etici promossi dai rú 儒 e delle opere canoniche che li hanno teorizzati, mentre rújiào 儒教 è il termine più prossimo al concetto di religione confuciana. Va osservato che in origine jiào 教 non aveva il significato di "religione", essendo il suo ambito semantico confinato ai concetti di "insegnamento, dottrina". Fu tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo che cominciò a essere impiegato nell'accezione di "religione", generando una confusione che ancor oggi permane, avendo rújiào 儒教 la duplice accezione di "pensiero, dottrina, sistema filosofico confuciano" e di "religione confuciana".[4]

Alla luce di queste considerazioni è evidente che Confucio (551-479 a.C.) non può essere considerato il capostipite dei rú 儒, che esistevano ben prima di lui, semmai egli ne fu uno degli esponenti più brillanti. Tantomeno fu il fondatore del confucianesimo, ma di certo ne è il padre spirituale.[5] Il suo pensiero è stato trasmesso da una pluralità di fonti, ma nessuna opera è attribuibile a lui: i discepoli e i seguaci si sono incaricati di riportare i suoi precetti e insegnamenti, interpretando, sviluppando e tramandando quanto attribuito al maestro. Fu con i neo-confuciani di epoca Song (960-1279) e Ming (1368-1644) che il confucianesimo, divenuto parte integrante della società, risentendo dell'influenza del Daoismo e del Buddhismo, dedicò maggiore attenzione a questioni di natura cosmologica e metafisica e al rapporto che lega l'uomo al destino e al divino.

Per oltre due millenni l'impero cinese ha trovato la sua ossatura in un capillare sistema burocratico, il cui funzionamento era strettamente legato all'educazione confuciana, volta alla formazione di letterati-funzionari colti e irreprensibili che ovunque nel vastissimo paese si preparavano alle selezioni pubbliche seguendo programmi di studio basati su un *corpus* di opere a sfondo moraleggiante, canonizzate nei primi secoli dell'impero. Obiettivo dell'insegnamento non era tanto fornire competenze tecniche, quanto instillare nell'allievo valori e principi etici, suggerendo una prassi di *governance* basata sul rispetto delle gerarchie, iniziando da quelle che legavano i componenti di uno stesso clan familiare, che nella Cina tradizionale arrivava a comprendere centinaia di membri. Il fine ultimo era formare uomini di grande virtù e valore, figli e sudditi capaci di impegno sociale, di una condotta ispirata a valori condivisi, all'obbedienza e alla sollecitudine, padri e governanti autorevoli e al tempo stesso premurosi nei confronti di figli e sudditi, in una visione umanistica che perseguiva l'interesse e il benessere comuni.

[4] Nella lingua cinese esiste, ovviamente, una parola traducibile con "religione" nel senso proprio del termine, che non presenta ambiguità di sorta. Essa è *zōngjiào* 宗教, binomio introdotto in Cina dal Giappone intorno alla fine del XIX secolo.

[5] Secondo Lionel Jensen non esisteva in Cina alcun movimento di pensiero che si potesse definire "confuciano" nel senso letterale del termine: esso fu generato dall'azione congiunta dei gesuiti giunti in Cina nel XVI secolo e di alcuni studiosi cinesi attivi all'inizio del XX secolo. Quest'ipotesi è stata oggetto di dibattito. Si vedano: Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism, Chinese traditions and universal civilization* (Durham, NC: Duke University Press, 1977); Nicholas Standaert, "The Jesuits did NOT manufacture «Confucianism»", *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 16 (1999): 115-132; Liang Cai, "When the Founder is Not a Creator: Confucius and Confucianism Reconsidered", in *Varieties of Religious Invention: Founders and Their Functions in History*, a cura di Patrick Gray (Oxford: Oxford University Press, 2015): 62-82.

Confucianesimo come religione

La questione relativa alla natura religiosa del confucianesimo viene dibattuta da secoli, generando infinite controversie tra gli intellettuali delle più diverse estrazioni: teologi, storici delle religioni, antropologi, sociologi, filosofi e sinologi.[6] Attualmente il confucianesimo non figura tra le cinque religioni ufficialmente riconosciute dallo Stato (Buddhismo, Daoismo, Islam, Cattolicesimo e Protestantesimo) e a ben pochi cinesi verrebbe in mente di definirsi credenti confuciani, diversamente da quanto accade a Hong Kong e in Indonesia, dove il confucianesimo è ufficialmente considerato una religione, e in Occidente, dove viene spesso presentato e classificato come una delle grandi religioni del mondo.

A definire il confucianesimo una religione fu James Legge (1815-1897), missionario congregazionalista scozzese della London Missionary Society, il più autorevole traduttore di classici cinesi della sua epoca.[7] Nel 1877 egli presentò alla Conferenza Plenaria dei Missionari Protestanti in Cina tenutasi a Shanghai una relazione nella quale, per la prima volta, il confucianesimo veniva descritto come un sistema religioso degno di essere messo a confronto con il Cristianesimo.[8] Tre anni più tardi pubblicò un volume in cui confucianesimo e Daoismo venivano presentati come le due religioni autoctone cinesi comparabili al Cristianesimo;[9] tale posizione si affermò rapidamente in Occidente, portando nel 1915 alla pubblicazione del volume di Max Weber (1864-1920) *Konfuzianismus und Taoismus*, ristampato in un'edizione ampliata e riveduta nel 1920 e tradotto in inglese nel 1951, divenendo un'opera di riferimento per generazioni di sinologi e storici delle religioni e condizionando a lungo il pensiero occidentale.[10]

E in Cina? In epoca imperiale non esisteva alcuna classificazione ufficiale che considerasse il confucianesimo una religione o un movimento di natura religiosa. Negli ultimi anni della dinastia Qing (1644-1911), sulla spinta del dibattito da tempo avviato da missionari e studiosi occidentali circa la natura religiosa delle pratiche cultuali riconducibili a Confucio, prese corpo l'idea di far assurgere il confucianesimo a religione di Stato. A porre la questione in modo esplicito fu il grande riformista Kang Youwei (1858-1927), che seppe dare una dimensione politica al termine guójiào 国教, da lui inteso nel significato pieno di "religione di Stato". Fu in riferimento a questo concetto che coniò il termine Kŏngjiào 孔教 che potremmo tradurre "religione confuciana" (*Kŏng* 孔 è il cognome di Confucio) o "confucianità", parafrasando il termine "cristianità" di cui Kŏngjiào è chiaramente il calco linguistico. Nacque così il cosiddetto Movimento religioso confuciano (*Kŏngjiào yùndòng*, 孔教运动), che fu attivo nel secondo decennio del Novecento. Nel 1913 fu presentata al governo una petizione che chiedeva di inserire nel testo della nuova costituzione il confucianesimo come religione di Stato, ma la proposta non fu accolta; un secondo tentativo fallì qualche anno dopo. Alla fine degli anni Venti il governo repubblicano ordinò alle Associazioni di ispirazione confuciana di modificare il proprio nome in Kŏngxuéhuì (孔学会), sostituendo quindi Kŏngjiào (孔教) con Kŏngxué (孔学): si veniva così a perdere la connotazione religiosa che il termine jiào (教) denotava, limitando il campo delle attività delle congregazioni al solo studio, insegnamento e apprendimento dei valori e dei principi etici confuciani, sintetizzati per l'appunto nel termine xué 学 "studio, apprendimento". Kŏngxuéhuì va quindi tradotto "Associazione per lo studio del confucianesimo".

[6] Sul tema di questa sezione si rinvia ad Anna Sun, *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013), e più sinteticamente a Maurizio Scarpari, "Confucianesimo e religione", Inchiesta, 43, No. 181 (2013): 76-85.

[7] James Legge trascorse 34 anni tra Malacca (1839-1843) e Hong Kong (1843-1873), dedicandosi allo studio della cultura cinese e alla traduzione delle principali opere della sua tradizione. Nel 1876 venne chiamato all'Università di Oxford a ricoprire la cattedra di nuova istituzione di Lingua e letteratura cinese, che tenne fino all'anno della sua morte.

[8] James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity: A Paper Read before the Missionary Conference in Shanghai on May 11th, 1877* (Shanghai: Kelly and Walsh, 1877). La relazione venne presentata in absentia, trovandosi Legge a Oxford, al Corpus Christi College. Il nome "Confucius" (latinizzazione di Kongfuzi, Maestro Kong) era stato creato dai gesuiti nel 1687, mentre "Confucianist" apparve solo nel 1846 e "Confucianism" nel 1862.

[9] James Legge, *The religions of China: Confucianism and Taoism described and compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880).

[10] Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trad. ingl. Hans H. Gerth e Don Martindale (New York: Free Press, 1951).

Nel 1930 Chen Huanzhang (1881-1933), discepolo di Kang Youwei, si trasferì a Hong Kong, dove fondò la Kǒngjiào xuéyuàn (孔教学院) "Accademia di studi religiosi confuciani", un'organizzazione non governativa ancor oggi molto attiva, che ha come obiettivi la promozione del confucianesimo come religione di Stato, l'insegnamento nelle scuole di ogni ordine e grado dei valori e dei principi etici confuciani, e la costruzione, ovunque nel mondo, di templi dedicati a Confucio. L'associazione è presente, in misura contenuta ma crescente, anche nella Cina continentale.

Con l'avvento della Repubblica popolare nel 1949 la questione fu archiviata: il confucianesimo, etichettato come ideologia deviante, venne considerato un retaggio del passato, espressione di un sistema feudale, nocivo per la società. Una graduale apertura nei confronti della libertà religiosa si ebbe solo dopo la fine della Rivoluzione culturale (1966-1976) e fu allora che la questione del confucianesimo tornò d'attualità, al punto che oggi è fortemente incoraggiato dalle autorità, ma non in funzione religiosa, anche se non manca chi opera per promuovere il confucianesimo come religione.[11]

La mancanza di riti d'iniziazione e di conversione, di un ordine sacerdotale, di una Chiesa e, soprattutto, di una comunità di fedeli che si ritenga veramente tale non consente di annoverare il confucianesimo tra le grandi religioni. Si diventa confuciani attraverso l'educazione, l'osservanza di pratiche rituali e l'adesione a modelli di comportamento che esprimono una particolare concezione etica, non grazie a un puro atto di fede. Chi si considera confuciano può al tempo stesso essere ateo o abbracciare una religione, non sussiste alcuna contraddizione. Per quei tratti di religiosità che comunque caratterizzano il confucianesimo, in parte derivati da commistioni con il Daoismo e il Buddhismo, e in mancanza di criteri che consentano di separare in modo netto i credo religiosi da concezioni filosofiche, il confucianesimo potrebbe essere annoverato tra le cosiddette "religioni civili".

Considerazioni conclusive

In anni recenti la Cina è tornata sui suoi passi, promuovendo il recupero delle virtù confuciane e opponendole a quei "valori occidentali" ritenuti estranei alla propria cultura e sensibilità e dannosi per l'ordine costituito. Risulta difficile immaginare un percorso che, soprattutto nel breve termine, possa condurre il paese verso forme di governo democratico, foss'anche di "democrazia confuciana", intesa sia come visione, sia come pratica alternativa alla democrazia liberale.

La riappropriazione del retaggio culturale tradizionale è promossa in funzione del progresso armonioso della società e di un suo più efficace controllo. Indicando come fonte di legalità e di legittimazione i grandi ideali del passato si è voluto avviare un processo di moralizzazione della vita politica, economica e sociale per contrastare la dilagante corruzione degli ultimi decenni. I valori confuciani, rientrati a pieno titolo nei programmi delle scuole private e pubbliche di ogni ordine e grado, sono oggetto di campagne di sensibilizzazione di massa e di misure legislative.[12] Chiamati a rappresentare la vera forza propulsiva della civiltà cinese, essi promettono un nuovo umanesimo e un futuro migliore, consentendo a un presente incerto e problematico di ritrovare una connessione con la mil-

[11] Per un'introduzione del fenomeno si rinvia a Maurizio Scarpari, Ritorno a Confucio. *La Cina di oggi fra tradizione e mercato* (Bologna: il Mulino, 2015). Tra gli esponenti del cosiddetto Neo-confucianesimo della Cina continentale (*dàlù xīn rúxué*, 大陆新儒学), che si rifà, rielaborandolo per adattarlo alle esigenze della Cina del XXI secolo, al pensiero di Kang Youwei (e per questo noto anche come Neo-Kangyouweismo, *Xīnkāngyǒuwéizhǔyì*, 新康有为主义), un ruolo preminente è svolto da intellettuali del calibro di Jiang Qing, Kang Xiaoguang, Chen Ming, Gan Chunsong, Tang Wenming, Zeng Yi e altri ancora. Le loro posizioni sono in parte note anche in Occidente, grazie all'opera di promozione svolta da oltre un decennio prevalentemente da Daniel A. Bell (si veda ad esempio, ma non solo, il suo *China's new Confucianism: politics and everyday life in a changing society*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008) e alla pubblicazione in lingua inglese di alcuni saggi rilevanti da parte di alcuni dei protagonisti del movimento. Primo fra tutti, Jiang Qing, autore di *A Confucian constitutional order: how China's ancient past can shape its political future* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012). Non mancano però anche coloro che, negando la natura religiosa del confucianesimo, sostengono l'assoluta preminenza dell'aspetto culturale incentrato sullo studio dei Classici della tradizione (*wénjiào*, 文教), come ad esempio Yao Zhongqiu. Si veda, ad esempio, il suo *Rújiào fēi zōngjiào lùn* [Il confucianesimo non è una religione], *Journal of Tongji University* (Social Science Section), (2013) 4: 72-82.

[12] Maurizio Scarpari, "La Confucianizzazione della Legge: Nuove Norme di Comportamento Filiale in Cina", in *Il liuto e i libri. Studi in onore di Mario Sabattini*, a cura di Magda Abbiati e Federico Greselin (Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2014), 807-830.

lenaria storia del paese. Allo stesso tempo garantiscono al Partito un controllo capillare della società, facendo leva sul tradizionale senso di rispetto dell'autorità costituita e su sistemi di verifica del comportamento individuale, come ad esempio quello rappresentato dal credito sociale.

Indipendentemente dalle motivazioni che hanno favorito il ritorno al confucianesimo e alla possibilità di un suo uso strumentale, determinato da logiche di potere o di governo, gli ideali e i valori confuciani saranno nuovamente appresi e interiorizzati da centinaia di milioni di cinesi e verranno, con gradualità, messi in pratica. Come in passato, potranno servire da collante per favorire la coesione di un paese immenso e una popolazione eterogenea e concorrere alla creazione di un sistema ideologico nuovo che sostenga il passaggio da un'economia di stampo socialista a un'economia di tipo più liberale, coniugando una visione laica della società con le esigenze di natura spirituale e religiosa dell'individuo. È un processo che richiede tempi lunghi, ma se non verrà interrotto, porterà risultati che incideranno significativamente sulla vita dell'intera popolazione. ●

La Via della Seta e la via del Vangelo

di Alberto Melloni

Il 22 settembre 2018 è diventata di pubblico dominio l'esistenza di un accordo fra Cina e Santa Sede di portata davvero epocale sia per la Repubblica popolare cinese, sia per la Chiesa cattolico-romana e più in generale per il Cristianesimo.[1]

Per la Repubblica popolare cinese significa l'uscita *provvisoria* (su questo torneremo) da una posizione provinciale che non combaciava con l'ambizione del paese e della sua dirigenza di svolgere una funzione globale. Infatti, se la campagna di persecuzione e di repressione dei cattolici in Cina – che segna gli anni Cinquanta con arresti, sequestri, condanne, espulsioni[2] – rientra in uno standard repressivo dei paesi del socialismo reale, fin da allora si evidenzia il tentativo di trovare delle forme di sopravvivenza fra il governo e la chiesa ispirate a principi di "autonomia" che proprio i cattolici avevano elaborato e che portarono alla nascita nel 1957 della Associazione patriottica cattolica cinese: un organismo che sorge dopo la fine di ogni relazione diplomatica o informale fra Roma e Pechino e che segna l'inizio di una lacerazione fra le sue comunità – una che grazie all'associazione continua a godere di una continuità nella successione apostolica con una gerarchica di vescovi ordinati validamente ancorché illeggittimamente, e l'altra che in modo clandestino coltiva la stessa fede e che in diverse regioni della Cina riceve trattamenti diversi.[3]

Un'evoluzione in fondo rapida avviene sul finire del decennio: se nel 1958 Pio XII, con la enciclica *Ad Apostolorum Principis*, continua a lamentare una situazione che per lui costituisce solo una fattispecie cinese della più generale campagna antireligiosa dei paesi comunisti e ritiene quella forma di repressione una semplice concretizzazione dell'ideologia dell'ateismo di Stato, dall'anno successivo, il nuovo Papa Giovanni XXIII spera che il Concilio ecumenico che ha annunciato il 25 gennaio 1959, poco dopo aver di nuovo menzionato la situazione cinese, possa mutare il quadro. Com'è noto,

[1] Sala Stampa della Santa Sede, "Comunicato circa la firma di un Accordo Provvisorio tra la Santa Sede e la Repubblica Popolare Cinese sulla nomina dei Vescovi", 22 settembre 2018, disponibile all'Url https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/09/22/0673/01468.html.

[2] Per un riferimento comparativo di lungo periodo si vedano: Francesco D'Arelli, "A. Camps e P. McCloskey, *The friars minor in China (1294-1955): Especially the years 1925-55*, St. Bonaventure: St. Bonaventure University / Roma: Segretariato Generale per l'Evangelizzazione Missionaria Curia Generalizia", *Archivum Franciscanum Historicum* 40 (1997): 629-630.

[3] Elisa Giunipero, *Chiesa cattolica e Cina comunista. Dalla rivoluzione del 1949 al Concilio Vaticano II* (Brescia: Morcelliana, 2007).

Papa Giovanni pensa infatti che alla grande assise che aprirà i lavori l'11 ottobre 1962 possano intervenire anche i vescovi dei paesi comunisti, Cina inclusa, alla quale si fanno aperture ancora da studiare analiticamente attraverso la nunziatura del Cairo.[4] Tale sforzo porterà, sul versante sovietico, alla presenza dei vescovi cattolici dell'est europeo fra i padri conciliari e dei rappresentanti del patriarcato di Mosca fra gli osservatori. Il tentativo di far arrivare da Pechino una analoga risposta andrà invece deluso, e renderà impossibile una qualsiasi forma di dialogo diplomatico e teologico negli anni della Rivoluzione culturale, durante i quali anche i cristiani di confessione cattolica patiscono di una campagna repressiva senza quartiere.

Eppure, questa distanza incolmabile rispetto a Roma non costituisce solo una causa di patimenti per chi deve scegliere fra collaborazione o refrattarietà all'allineamento col governo: costituisce anche un indebolimento di una politica che di nuovo in un breve lasso di tempo – fra il 1979 e il 1982 – vira in modo repentino anche su questo piano. In quel *terminus a quo* la politica di Deng Xiaoping, basata sul famoso Documento 19 del Comitato centrale del Partito, traccia i lineamenti della politica di riforma ed apertura. In esso, il Partito prende atto non tanto dello scisma interno al Cattolicesimo cinese, quanto della contraddizione in cui si trova proprio il governo che, per avere un episcopato lealista, deve formare, scegliere e ordinare chierici che siano di indubitabile fede cattolica, ai quali imporre nel caso una consacrazione episcopale in cui il mandato di Roma è certamente assente, ma nella quale è possibile una comunione interiore con il successore di Pietro – che non si può impedire, né certificare, né verificare – e che fa parte proprio della tradizione cristiana e cattolico-romana in ispecie. Dall'altra parte, deve però impegnarsi in una repressione della chiesa clandestina che in molti luoghi non ha atteggiamenti politicamente così vivaci e antagonisti, mentre in altri luoghi costituisce una riserva di resistenza anche politica che, sovrapponendo fede cristiana ed anticomunismo in modo tutt'altro che originale, si trova a dover affrontare un martirio politico e religioso il cui intreccio, ancora una volta, non è possibile verificare, né certificare, né impedire.

La chiesa di Chongwenmen a Pechino, istituita nel tardo Ottocento per iniziativa della Chiesa Metodista di Ashbury, è una delle principali chiese protestanti della capitale cinese nonché una di quelle ufficialmente riconosciute dal governo centrale (immagine: Frederic J. Brown/AFP/Getty Images).

Eppure, proprio la caduta del muro di Berlino e il successo della Ostpolitik vaticana (senza la Ostpolitik di Agostino Casaroli, Karol Wojtyła non sarebbe nemmeno salito sul volo per Roma nel 1978) hanno creato le condizioni di un dialogo nuovo, prudente, complesso. La visita dell'allora mons. Ferdinando Filoni ad un'anodina mostra filatelica, i contatti di mons. Claudio Celli, la posizione prima dello stesso Casaroli e poi del card. Achille Silvestrini hanno messo a fuoco la necessità di aprire canali diretti – strategia che aveva molti avversari dentro e fuori la Cina, anche aldilà del nugolo di sedicenti mediatori e facilitatori che aggiungevano passaggi intermedi ad un contatto che sarebbe stato credibile solo se diretto. Aveva contro, dentro la Cina, quei settori del Partito convinti che per tutto l'universo delle fedi religiose – da quelle cristiane a quelle islamiche, alle chiese istituite secondo forme di congregazionalismo molto fluido – si dovesse usare lo stesso metro. Ed è a questi ambienti che si devono le non poche provocazioni anche sanguinose che hanno visto consumarsi, proprio nei momenti in cui si apriva qualche spiraglio di dialogo, espulsioni e arresti, distruzione di chiese e occultamento di croci. Dentro il Cattolicesimo è stata invece la voce solenne dei perseguitati – ai quali Giovanni Paolo II diede la porpora cardinalizia quasi a saldare un debito di fraternità che

[4] Alberto Melloni (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II* (Bologna: Il Mulino, 2015).

l'ex suddito della Polonia comunista non poteva non sentire verso confratelli che avevano conosciuto le prigioni e la "rieducazione" – a catalizzare l'opposizione ad un contatto al quale si imputava addirittura di essere corrivi ai persecutori,[5] quasi che si volesse ignorare la voce dei confessori della fede che non professavano la fede dalla galera, ma che tenevano viva una tradizione sacramentale, dottrinale, liturgica.

Gli avversari dell'uno e dell'altro tipo hanno ottenuto "successi" significativi, come ad esempio le canonizzazioni dei martiri cinesi fissate durante il giubileo del 2000 in concomitanza con la festa nazionale della Repubblica popolare con un gesto di sfida tanto sterile quanto politicistico e, dall'altra parte, l'annuncio dell'ordinazione di ben 12 vescovi (numero non casuale) consacrati senza mandato papale; o le due ordinazioni illegittime del 2006 che volevano sanzionare la creazione del card. Joseph Zen Zekiun di Hong Kong.

La concentrazione del dissidio della questione delle ordinazioni ha segnato, però, anche un progresso: perché circoscriveva l'area del conflitto ad un terreno in cui la Cina pagava una scarsa conoscenza storica ed un deficit di conoscenze teologiche che non potevano essere sostituite dal ricorso a figure e ambienti che si sono candidate a fungere da mediatori fra due entità al fondo comparabili per la complessità del loro *decision making*.[6] La Cina infatti continuava a considerare la nomina dei vescovi e l'"autonomia" di quel processo dentro le categorie ecclesiologiche dei cattolici del Sichuan degli anni Cinquanta: quasi che il potere di nomina papale fosse una garanzia della cattolicità. Mentre, come tutti sanno, i modi di elezione dei vescovi sono stati molteplici nel tempo e a più riprese, laddove non era il clero o il capitolo ad eleggere il vescovo, era stata l'autorità del sovrano cattolico che aveva esercitato una funzione di scelta, rispetto alla quale il nodo centrale era la capacità dell'eletto di essere accolto (*nullus invitus detur episcopus* dice la regola di san Celestino ancora valida nella chiesa latina). E d'altro canto la memoria d'elefante della diplomazia pontificia non dimenticava che per una chiesa come quella latina avere vescovi è più essenziale che sceglierli, anche perché quando negli anni Sessanta venne il momento di dare un vescovo a Cracovia fu proprio il Partito comunista polacco che preferì Wojtyła, ritenendolo più malleabile...

Così, quando a Casaroli e Silvestrini si è sostituito l'allora mons. Parolin a gestire il complesso dossier Cina, è stato possibile alla Santa Sede scrivere e recapitare una lettera ai cattolici cinesi firmata da Benedetto XVI:[7] con essa, il Papa ha riconosciuto in una parte non piccola del clero e dell'episcopato che pure aveva accettato il compromesso col governo una fedeltà nella fede dalla quale, nella visione cattolica, non può non scaturire la comunione, che è un dono e non un sentimento. Alcuni vescovi pertanto sono stati riconosciuti bilateralmente da Roma e da Pechino; altri sono "usciti" dalla clandestinità, come il vescovo Francis An Shuxin, coadiutore di Baoding, importante città dell'Hebei ed epicentro delle persecuzioni in vari decenni precedenti. E la politica dell'armonia (*héxié*, 和谐), indicata nel 2005 da Hu Jintao come linea di condotta, ha iniziato a modificare il paesaggio.[8]

Com'era prevedibile, anche quella lettera ha suscitato approvazioni e provocazioni. Da parte cinese, la più grave fu quella avvenuta al momento della successione a Shanghai, dove fra il 2010 e il 2012 i vescovi consacrati per reggere la diocesi dopo mons. Alojsius Jin, santo e vegliardo gesuita che durante la sua vita aveva avuto sia la condanna del Partito sia la scomunica di Roma, sono stati deposti e arrestati in una stretta repressiva che diceva quanto fosse vicino il risultato.[9]

---

[5] Beatrice Leung, "Communist party-Vatican interplay over the training of Church leaders in China", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (2001) 4: 657-673.

[6] Si confrontino ad una decina di anni fa le posizioni di "Cina e cristianesimo: una nuova fase di incontro?" *Concilium, Rivista Internazionale di Teologia* (2008) 2.

[7] Il testo in inglese della lettera di Benedetto XVI è disponibile all'Url www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070527_china_en.html.

[8] Matteo Nicolini-Zani, *I nostri fratelli cinesi. Le comunità cattoliche nella Cina contemporanea* (Bose: Qiqjon, 2009).

[9] Gianni Valente, "Pechino-Vaticano: la pace s'avvicina malgrado tutto", Limes - Rivista Italiana di Geopolitica, 25 gennaio 2017, disponibile all'Url http://www.limesonline.com/cartaceo/pechino-vaticano-la-pace-savvicina-malgrado-tutto?prv=true.

Sensazione confermata con un abbrivio diverso dopo l'elezione di un gesuita al soglio di Pietro (perché per la compagnia la Cina è da sempre l'orizzonte della missione) e dopo la nomina di Parolin a Segretario di Stato. L'uomo che aveva tenuto le fila del dialogo ne diventava così il tessitore e i segni di attenzione di Pechino sono diventati sempre più netti: Papa Francesco che diceva di voler incontrare Xi Jinping fissava un metodo, accompagnato dalla canonizzazione di Matteo Ricci e Xuanqi.[10]

In realtà la previsione di un incontro era audace e qualche passaggio (e ancora qualche provocazione) si sarebbe manifestato: il più importante di questi è stato un'intervista nel quaderno 4015 "Civiltà Cattolica" del 7 ottobre 2017 del gesuita cinese Joseph Shih, prete novantenne, formatosi con Arrupe, per molti anni alla Radio Vaticana dell'era Tucci.[11] Apparsa alla vigilia del congresso nazionale del Partito comunista cinese, l'intervista diceva tre cose che non sarebbe insensato considerare i presupposti storico-teologici dell'accordo almeno da parte Vaticana. Shih sosteneva che in Cina c'è "una chiesa sola": non si trattava di un fervorino, ma di un'ipotesi di revoca generale della scomunica che colpiva vescovi consacrati e consacranti che avevano agito senza mandato papale. Certo, alcuni di loro potranno essere stati o essere spiritualmente invertebrati (e non sarebbero i soli nel collegio episcopale): ma credere che i tanti preti che crescono sapendo di non sapere quale sarà il loro destino canonico quando gli sarà chiesto di prendersi cura di una chiesa non siano mai assistiti dallo Spirito sarebbe impossibile. Inoltre Shih spiegava che l'ipotesi di accordo (evidentemente già elaborata in quel momento) si basava su una "reciproca tolleranza": non dunque un riconoscimento fra poteri, ma un modello che si potrebbe definire a-costantiniano. Infine Shih annunciava la riabilitazione di mons. Ma Daqin, vescovo di Shanghai deposto poche ore dopo la sua consacrazione per una frase interpretata da solerti funzionari come un attacco all'associazione patriottica di cui era stato membro: un segno che l'accordo aveva delle contropartite divenute visibili.

A febbraio del 2018 si sono testate altre parti dell'accordo (ancora con una reazione del card. Zen resa più vibrante dall'adesione del porporato alla cordata antibergogliana nella chiesa cattolica): si è infatti provveduto alla nomina di due nuovi vescovi di Shantou e Mindong, in sostituzione di due vescovi della chiesa clandestina ormai anziani. Un'operazione che in altri tempi si sarebbe consumata con metodi spicci o peggio: e che invece hanno visto prevalere la logica dell'unità e del Vangelo, nella convinzione che l'incontro fra il Cristo e la Cina debba guidare i passi apostolici e non la riduzione del Cattolicesimo come "correlato religioso" (come dice Gianni Valente) dell'ideologia occidentale.

A luglio del 2018, infine, un importante giornale cinese di stretta osservanza governativa – il Global Times – in un pezzo firmato da Zhang Yu lasciava dire ad un intervistato che la visita del Papa in Cina avrebbe "un significato e un impatto maggiore di quella di Nixon del 1972". Tesi ovvia, ma che indicava come da Pechino venisse un segnale che dava all'accordo il suggello tanto atteso e accendeva un primo semaforo verde, ancorché in lontananza.

Così si è giunti all'annuncio del 22 settembre 2018 sulla firma fra i due vice di Parolin e del suo omologo cinese di un accordo segreto che risolve la questione della nomina concordata dei vescovi. Dell'accordo si conosce il poco scritto in un comunicato congiunto dal quale si deduce che la procedura concordata, fatta di scelte cinesi e verifiche vaticane (in quest'ordine) è ormai stabile e restituisce alla chiesa cinese unita dalla fede anche l'unità disciplinare e istituzionale che si realizzerà nell'arco di qualche anno, con l'avvicendamento nelle sedi maggiori o con la regolarizzazione di quelle vacanti. Dell'accordo non si conoscono i dettagli procedurali (quanti vescovi propone l'associazione patriottica e quante volte Roma ha possibilità di veto), ma è da presumere che siano non molto diversi da quelli già goduti dalle corone cattoliche. Quel che si sa è che esso si presenta con sopraffino *understatement* come "provisional" (dice il testo inglese) ovvero "provvisorio" nella versione italiana o "temporaneo" (dice il testo cinese).

[10] Ron Po-chia Hsia, *Un gesuita nella città proibita. Matteo Ricci, 1552-1610* (Bologna: Il Mulino 2012).

[11] Antonio Spadaro, "La chiesa e il governo cinese. Intervista a p. Joseph Shih", *Civiltà Cattolica IV* (2017) 4015: 52-58.

Non è la traccia di una diffidenza che non lascia tempo al tempo: forse il contrario. La convinzione cioè che il tempo appianerà difficoltà e darà modo ad entrambi gli interlocutori di comprendere fino in fondo la portata delle questioni in gioco.[12] L'accordo ha infatti un peso rilevantissimo sul piano della politica cinese, in certo senso testimoniato dalla decisione del Presidente Xi di non usare la sua visita a Roma del marzo 2019 per incontrare il Papa: cosa che avrebbe avuto certo un valore simbolico enorme e un peso politico ben più alto di quello rappresentato dal primo contatto fra gli alti funzionari del Partito e gli alti funzionari di curia che al riparo da occhi indiscreti hanno continuato gli scambi e deciso su di questioni di peso. Nel vaso della politica cinese, infatti, può darsi che il timore della penetrazione delle chiese evangeliche – che la Repubblica popolare misura sul proprio suolo e nelle grandi aree africane in cui è presente – abbia avuto un peso: così difficile da cogliere e sfuggente a quelle operazioni repressive che sulle grandi chiese strutturate sono agevoli, la disseminazione delle chiese evangeliche potrebbe aver convinto le autorità prudenti e quelle ottuse a intensificare il dialogo con una chiesa che ha una gerarchia e una catena di comando intelligibile alle menti del Partito e dello Stato. Certo l'accordo sino-vaticano dimostra che il paese che vuole essere l'interlocutore dei grandi agglomerati ha capito che la chiesa di Roma è l'unico interlocutore globale col quale valga la pena confrontarsi: non in quanto potere o sistema all'ombra del quale crescono ambizioni di potere a volte perfino comiche nella loro smisurata vanità, ma perché ha una capacità di far sentire la voce universale del povero, che per lei è icona misteriosa del suo Signore.

L'accordo ha pure un rilievo enorme sul piano della vita della chiesa universale, anche se proprio a marzo del 2019 il Papa ha dovuto ripiegare dopo aver dato la sua disponibilità a qualsiasi forma di contatto – dentro o fuori le mura vaticane – che egli avrebbe preparato dentro di sé con le stesse regole e gli stessi fini con cui Francesco d'Assisi incontrò il Sultano nel 1219.[13] Nella Santa Sede infatti è ormai chiaro che se c'è una cosa che la crisi degli abusi sessuali del clero ha mostrato è stata l'insufficienza dei vescovi, anche dei più robusti, sul piano della carriera: e spinge a chiedersi qual è il modo con cui sono stati scelti e se le stesse ragioni emergenziali che dopo la crisi napoleonica portarono a concentrare a Roma la scelta dei futuri vescovi non spingano oggi le chiese ad assumere una responsabilità più diretta nell'elezione dei loro pastori. Il "modello" cinese concentra questa elezione in un organo che si ritiene adeguato per la sua lealtà politica: ma con esso si rompe il tabù della scelta fatta (a nome del Papa e più di rado dal Papa). Si riapre una questione di grande portata istituzionale e canonica, insieme a quella teologica: perché l'universalismo cristiano ha bisogno di imparare il cinese per poter esprimere la sua cattolicità.

Nel XVII secolo per scrivere il nome di Gesù con due ideogrammi i primi missionari seguirono una via fonetica e scelsero i segni di Yi-Shu: sembrava un buon risultato, ma il significato proprio dei due segni – "topo migratore" – era fuorviante a dir poco.[14] Dieci secoli prima, i monaci siro-orientali venuti da Isfahan alla corte dell'imperatore a Xi'An avevano preferito parlare di una "religione luminosa" nella quale "il venerabile e radioso messia" aveva spinto "coi remi la barca della misericordia per salire al palazzo luminoso" e "si elevò alla Verità". E Matteo Ricci aveva tradotto il terzo comandamento così: "nel giorno di festa far visita al monastero per recitarvi dei sûtra".[15] Oggi quella sfida si propone in termini nuovi, con una nuova "dinastia" con la quale non si deve trovare un accordo per bieche ragioni di *realpolitik* ma perché quella ricerca di come il *logos* si faccia ideogramma tocca il cuore del Vangelo ed è il servizio della Cina al Vangelo. ●

[12] Per una cornice si veda ancora Étienne Ducornet, *La Chiesa e la Cina* (Milano: Jaca Book, 2008).

[13] Antonio Spadaro (a cura di), *Nell'anima della Cina. Saggezza, storia, fede* (Roma: Civiltà Cattolica, 2017).

[14] Per la questione del nome di Dio si veda Kevin N. Cawley, "Deconstructing the name(s) of God: Matteo Ricci's translational apostolate", *Journal Translation Studies* 6 (2003) 3: 293-308.

[15] Sulla semiologia di Ricci come traduttore si veda Wu Zhiwei, "Introducing a Western scientific work to China: Xu Guangqi and Matteo Ricci's translation of *The Elements of Geometry*", Guangdong University of Foreign Studies, disponibile all'Url https://pdfs.semanticscholar.org/1336/16dfe322ce841e3692c805b4a24553a040c3.pdf.

Il Daoismo tra il XX e il XXI secolo

di Attilio Andreini

Al di là delle profonde differenziazioni dottrinali che ne hanno contraddistinto la storia, dopo quasi due millenni il Daoismo resta una componente distintiva della spiritualità del popolo cinese, soprattutto in virtù del proprio carattere precipuo di istituzione religiosa garante di una legittimità liturgica profondamente radicata nelle comunità locali.[1]

Il Daoismo sta registrando una crescente diffusione al di fuori dell'ampia sfera linguistico-culturale sinica, ma persiste nell'identificarsi come credo religioso praticato prevalentemente dalla comunità etnica Han: si tratta, in buona sostanza, dell'unica religione autoctona tra le cinque elette dal Governo cinese al rango dell'ortodossia. Come è noto, le attività religiose sono costantemente monitorate dallo Stato e il governo cinese riconosce cinque espressioni cultuali "ufficiali", ovvero, oltre al Daoismo (*Dàojiào*, 道教), il Buddhismo (*Fójiào*, 佛教), l'Islam (*Yīsīlánjiào*, 伊斯兰教), il Protestantesimo (*Jīdūjiào*, 基督教) e il Cattolicesimo (*Tiānzhǔjiào*, 天主教). Tali dottrine e le forme di culto dalle stesse espresse sono supervisionate dall'Amministrazione Nazionale per gli Affari Religiosi (*Guójiā zōngjiào shìwùjú*, 国家宗教事务局, o SARA), o anche "Ufficio per gli Affari Religiosi", fino al 2018 sotto l'autorità del Consiglio per gli affari di Stato, poi governato direttamente dal Partito.[2] Associazioni religiose anch'esse "ortodosse" sono state istituite al fine di regolamentare tanto le attività che i criteri di adesione. L'Ufficio per gli Affari Religiosi gestisce anche i rapporti con il clero e concorda con questo l'entità delle pratiche che hanno luogo nelle sedi cultuali che vantano un significato storico-culturale profondo, mentre l'Ufficio Nazionale per la Promozione Culturale (*Guójiā wénhuàjú*, 国家文化局) è responsabile della salvaguardia dei beni artistici e l'Ufficio Nazionale per la Promozione Turistica (*Guójiā lǚyóu jú*, 国家旅游局) ne è della loro commercializzazione e della definizione delle politiche connesse al flusso dei visitatori nei luoghi sacri.

Devozione personale al Tempio della Nuvola Bianca, Pechino (immagine: Giovanni B. Andornino).

Quanto appena esposto conferma il riconoscimento accordato al Daoismo di un'autorità che discende dal suo essere la religione propriamente cinese, poiché radicata nella più profonda tradizione culturale nazionale, al punto che quei principi che definiscono le dinamiche proprie dell'estetica, dell'etica, delle scienze, della spiritualità, del rapporto tra l'uomo e il cosmo, ma anche, ad esempio, dell'arte culinaria, della musica e delle pratiche psicofisiche di autocoltivazione, non possono dirsi immuni dall'aver subito e dal subire ancora oggi influenze "daoiste". Eppure, nonostante sia incontestabile l'impatto del Daoismo nella

[1] In lingua italiana, si segnalano i seguenti volumi sugli sviluppi dottrinali e sulle pratiche daoiste: Isabelle Robinet, *Storia del taoismo. Dalle origini al XIV secolo* (Roma: Ubaldini, 1993) Edizione originale: *Histoire du taoïsme: Des origines au XIVe siècle* (Parigi: Editions du Cerf, 1991); Attilio Andreini e Maurizio Scarpari, *Il Daoismo* (Bologna: Il Mulino, 2007); Ester Bianchi, *Il Taoismo* (Milano: Mondadori Electa, 2009); Maurizio Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrina, pratiche* (Roma: Carocci, 2014). Si rimanda, inoltre, ai seguenti contributi che si distinguono per spessore e ampiezza, toccando i più disparati temi legati al Daoismo: Livia Kohn (a cura di), *Daoism handbook* (Boston, Colonia e Leida: Brill, 2000); Livia Kohn and Harold D. Roth (a cura di) *Daoist identity: history, lineage, and ritual* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002); Russell Kirkland, *Taoism. The enduring tradition* (Londra e New York: Routledge, 2004); Fabrizio Pregadio (a cura di), *The Encyclopedia of Taoism Voll. 1 and 2* (Londra e New York: Routledge, 2008).

[2] Per delucidazioni circa la struttura e la natura del Guójiā zōngjiàoshì wùjú, si rinvia all'Url http://www.sara.gov.cn/.

storia culturale cinese, la domanda posta circa mezzo secolo fa da Herrlee G. Creel[3] resta ancora attualissima. Ciò è sicuramente imputabile alla natura del sentimento religioso cinese, che è per tradizione inclusivo, sincretico e funzionale, poiché mosso dalla necessità di rivolgersi, a seconda dei bisogni, a esperti capaci di officiare riti mirati al conseguimento di precise finalità. Rischia, dunque, di risultare improprio chiedersi quale sia il profilo dei fedeli daoisti, poiché questi potrebbero anche dirsi buddhisti, ad esempio, come anche intimamente legati ad altre esprienze devozionali; altrettanto arduo è dar conto di quanti siano effettivamente gli addetti al culto, sui quali non disponiamo di dati chiari: non sappiamo con precisione il numero dei preti daoisti, né in quale percentuale appartengano alle due principali scuole attive oggi in Cina, ossia la tradizione Zhèngyī (正一, Uno Ortodosso) e la tradizione Quánzhēn (全真, Perfezione Completa, consolidatasi soprattutto secondo i principi del lignaggio *Lóngmén*, 龙门, La Porta del Drago).

La tradizione Zhèngyī, diffusa *in primis* nelle aree meridionali del Fujian e a Taiwan, si conforma a un complesso rituale secondo principi che vengono trasmessi da maestro a discepolo, oppure di padre in figlio, e gran parte delle attività cultuali e liturgiche promosse ha luogo sia nei templi dedicati a divinità locali che nelle abitazioni private. Le cerimonie più frequenti rientrano tra i sacrifici comunitari (*jiào*, 醮), gli esorcismi minori (*xiǎofǎ*, 小法) e le preghiere per i defunti (*gōngdé*, 功德). L'officiante è comunemente detto gāogōng (高功, Maestro che vanta sommi meriti) e può agire da solo o coadiuvato da attendenti. Egli presiede anche un'altra cerimonia, che prevede la visualizzazione del paesaggio interiore attraverso cui l'officiante compie un viaggio nel proprio corpo, seguendo quel percorso che culmina con il cranio, sede dei Palazzi Celesti, dove il gāogōng presenta un memoriale alle divinità che lì abitano, primo fra tutti l'Imperatore di Giada (*Yùdì*, 玉帝). È un viaggio, questo, che riporta l'officiante alla condizione originaria dell'infante, seguendo un processo alchemico interiore (*nèidān*, 内丹)[4] che produce una trasformazione del corpo (*biàn shēn*, 变身), affinché lo spazio e il tempo vengano percepiti "diversamente", o, piuttosto, "inversamente". Il Dao, l'Assoluto, viene infatti abbracciato andando a ritroso, recuperando cioè quella condizione di Unità che precede la differenziazione nel mondo fenomenico dei Diecimila Esseri (*wànwù*, 万物).

La tradizione Zhèngyī è anche detta Tiānshī (天师, Maestri Celesti), ispirandosi alla nomenclatura della più alta carica ecclesiastica, assunta, a partire dal XX secolo, da Zhang Yuanxu (1862–1924; LXII), Zhang Enpu (1904–69; LXIII), Zhang Yuanxian (1930–2008; LXIV), Zhang Jiyu (1962-; LXV).[5] Il figlio maggiore del LXII Maestro Celeste, Zhang Enpu, riparò nel 1949 a Taiwan assieme al governo nazionalista e si stabilì a Taibei, che divenne, *de facto*, la sede ufficiale del Daoismo Zhèngyī. Attorno alla figura di Zhang Enpu fu fondata l'Associazione Daoista Taiwanese (*Táiwān shěng Dàojiàohuì*, 台湾省道教会) nel 1950, poi ribattezzata Associazione Daoista della Repubblica di Cina (*Zhōnghuá mínguó Dàojiàohuì*, 中华民国道教会), sotto il cui controllo fu condotta nel 1962 una ristampa dell'edizione di epoca Ming del Dàozàng (道藏, Canone Daoista). Con la morte di Zhang Enpu, la carica di Maestro Celeste passò al nipote, Zhang Yuanxian e, infine, a Zhang Jiyu. Per quanto fosche siano le circostanze legate ai più recenti passaggi di testimone, resta significativo che Zhang Jiyu, attuale leader della tradizione Zhèngyī, risieda nella Repubblica popolare cinese e sia uno dei vicepresidenti dell'Associazione Daoista Cinese (*Zhōngguó dàojiào xiéhuì*, 中国道教协会).[6]

In epoca moderna la figura del Maestro Celeste è stata fortemente ridimensionata e va sottolineato come, in realtà, siano gli esponenti di lignaggi eccle-

[3] Si rimanda a Herrlee G. Creel, *What is Taoism? And other studies in Chinese cultural history* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

[4] Sulla tradizione alchemica il seno al Daoismo, si rimanda a Fabrizio Pregadio, *Great clarity: Daoism and Alchemy in early medieval China* (Stanford: Stanford University Press, 2005) e, più in particolare, sull'alchimia interiore, a Isabelle Robinet, *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: De l'unité et de la multiplicité. Avec une traduction commentée des Versets de l'éveil à la Vérité* (Parigi: Éditions du Cerf, 1995).

[5] Si veda Terry Kleeman, "Tianshi Dao", in *The Encyclopedia of Taoism Vol. 2*, a cura di Fabrizio Pregadio (Londra e New York: Routledge, 2008), 981-986.

[6] Per maggiori informazioni circa le funzioni dell'Associazione, si rimanda all'URL http://www.taoist.org.cn/loadData.do.

siastici che operano a stretto contatto con le comunità locali a incarnare lo spirito più autentico del Zhèngyī. L'attenzione crescente degli studiosi cinesi, ma soprattutto occidentali e giapponesi, ha portato negli ultimi anni a concentrare l'attenzione su figure carismatiche quali il prete taiwanese Zhuang Chen Dengyun (1911-1976), di cui si è occupato Michael Saso[7], mentre Kristofer Schipper[8], John Lagerwey[9] e Poul Andersen[10] si sono rivolti all'investigazione di Chen Rongsheng (1927-). Saso (1930-) e Schipper (1934-), tra l'altro, sono stati tra i primi occidentali ordinati come preti Zhèngyī, diventando, al contempo, praticanti e ricercatori che hanno aperto nuove prospettive "interne" alla disamina della dimensione daoista. Entrambi hanno impresso un deciso impulso agli studi del settore, incoraggiando anche numerosi stranieri ad accostarsi al Daoismo e a prendere i voti, come dimostra la vistosa presenza di occidentali nelle più recenti cerimonie di ordinazione di ampia portata che hanno avuto luogo sul Monte Long Hu (nei pressi di Yingtan, nella Provincia del Jiangxi), il principale luogo sacro del Daoismo Zhèngyī nella Cina continentale assieme al Monte Mao (presso Jurong, nel Jiangsu). I preti Zhèngyī, lo ribadiamo, sono officianti pienamente integrati nel tessuto sociale, in molti casi sposati, che non sono tenuti a sottostare a restrizioni alimentari: il loro sostegno proviene prevalentemente da associazioni e singoli che ne richiedono espressamente l'intervento, commissionando specifiche cerimonie rituali.

Al di là della diffusione della tradizione Zhèngyī, è il Daosimo Quánzhēn a detenere il controllo dei principali templi e dei luoghi sacri, anche in virtù del vincolo speciale che quest'ultima espressione di culto vanta sia con l'Ufficio Affari Religiosi che con una delle sue dirette emanazioni, ovvero l'Associazione Daoista Cinese.

Nel caso della tradizione Quánzhēn, prevalente nell'area cinese settentrionale, i riti hanno luogo nei templi e nei monasteri; il principale centro di culto, sede del Seminario daoista (*Dàojiào xuéyuàn*, 道教学院) e, soprattutto, dell'Associazione Daoista Cinese, è il Báiyúnguān (白云观, Tempio della Nuvola Bianca) di Pechino. Il Quánzhēn si regge su una comunità monastica i cui aderenti sono celibi e vegetariani; la loro pratica fondamentale coincide con la meditazione secondo i principi dell'alchimia interiore, al di là delle cerimonie liturgiche celebrate quotidianamente nei templi.

Un resoconto puntuale del Daoismo nella Cina di oggi non può prescindere dal considerare l'Associazione Daoista Cinese, fondata nel 1957. Dopo la sospensione imposta dalla Rivoluzione culturale, essa si è ricostituita nel 1980, anno che ha sancito la rinascita degli studi di carattere religioso nella Cina Popolare. La prima assemblea fu presieduta da novantuno rappresentanti dei principali lignaggi daoisti provenienti dalle sedi cultuali dominanti e culminò con l'elezione di sessantun membri, tra cui fu scelto Yue Chongdai (1888–1958), abate del Tàiqīnggōng (太清宫, Palazzo della Somma Purezza, presso Shenyang, Provincia del Liaoning), come Presidente.[11]

Il primo obiettivo che si pose l'Associazione fu quello di procedere al restauro dei templi oltraggiati dalle Guardie Rosse e a riacquisire quegli spazi espropriati e divenuti negli anni sedi di associazioni non religiose. Al recupero architettonico ha fatto seguito la ripresa delle attività di culto. A partire dai maggiori centri urbani fino alle aree rurali, la riqualificazione è stata progressiva e costante, come rilevato da Li Yangzheng, dell'Istituto Nazionale di Studi Daoisti, che ha contato ben millesettecentoventidue templi ricostruiti fino al 1997.[12] Già nel 1982 oltre venti dei principali templi, per buona parte affiliati alla tradizione Quanzhen, sono stati classificati dalle autorità come "centri religiosi nazionali protetti" e riaperti alla liturgia e al

[7] Si veda Michael R. Saso, *Zhuāng Chén Dēngyún shǒu chuán* (Taipei: Cheng Wen Publishing Co. Ltd., 1975); Michael R. Saso, *The teachings of Taoist Master Chuang* (New Haven: Yale University Press, 1978).

[8] Si rimanda a Kristofer Marinus Schipper, *Le Fen-Teng: Rituel taoïste* (Parigi: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1975); Kristofer Marinus Schipper, *The Taoist body* (Berkeley: University of California Press, 1993), 91-93.

[9] Si veda John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese society and history* (Londra: Macmillan, 1986).

[10] Poul Andersen, "The Transformation of the Body in Taoist Ritual", in *Religious Reflections on the Human Body*, a cura di Jane Marie Law (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 186-208.

[11] Si rinvia a Wang Yi'e, *Daoism in China: an introduction* (Warren: Floating World Editions, 2004), 137-172.

[12] Si veda lo studio di Li Yangzheng, *Dāngdài Dàojiào* [Daoismo contemporaneo] (Pechino: East Asia Press, 2000).

culto. La necessità da parte delle autorità politiche di esercitare un controllo efficace sui templi e sui membri delle comunità ecclesiastiche ha incoraggiato la promozione di associazioni ed enti daoisti, tant'è che fino al 2000 si contavano centotrentatre associazioni daoiste regionali e provinciali (responsabili dell'amministrazione dei templi, del reclutamento di novizi e della loro formazione), tutte rappresentate a livello nazionale e censite, sotto il diretto controllo dell'Ufficio per gli Affari Religiosi che opera in ogni distretto.[13]

La rinascita del Daoismo, che ha fatto seguito alla stasi durante la prima fase della Repubblica popolare cinese, ha vissuto due fasi. La prima, negli anni ottanta del secolo scorso, ha coinciso con il restauro dei templi, la ripresa delle attività religiose e la promozione di nuove ordinazioni. Inoltre, a partire dal 1992, l'Associazione Daoista Cinese ha istituito programmi semestrali di educazione superiore per daoisti, il cui accesso era limitato a studenti altamente selezionati e raccomandati. Negli anni Novanta del secolo scorso si è poi aperta la seconda fase, caratterizzata dalla volontà di definire in modo rigoroso i principi per regolare l'organizzazione interna ai templi e le competenze dei membri delle comunità ecclesiastiche, al fine di chiarire quali fossero le "attività cultuali ortodosse", determinando con precisione tanto i ruoli degli affiliati residenti nei templi quanto lo status dei cosiddetti "preti daoisti che vivono a casa" (*huǒjū dàoshì*, 火居道士), ovvero operatori che officiano fuori dalle sedi istituzionali.

In tempi recenti, le attenzioni dell'Associazione Daoista Cinese si sono concentrate anche sulla regolamentazione del conferimento dei registri per le ordinazioni (per quanto concerne la tradizione Zhèngyī) e le norme per la trasmissione dei precetti (nella tradizione Quánzhēn).

Il 1989 ha segnato un momento cruciale, poiché presso il Báiyúnguān (Tempio della Nuvola Bianca) ebbe luogo la prima cerimonia d'iniziazione dopo quella del 1946:[14] dei settantacinque ordinandi secondo la tradizione Quánzhēn, trenta erano donne.[15] Da allora, l'Associazione Daoista Cinese ha intensificato la politica delle ordinazioni, istituendo, nel 1995, un'altra grande cerimonia che sancì l'ingresso di quattrocento nuovi membri – monaci e monache – nella comunità Quánzhēn.

Il sistema delle ordinazioni Zhèngyī è più complesso rispetto al Quánzhēn, poiché i preti sono legittimati all'esercizio delle proprie funzioni direttamente all'interno del sistema familiare dei Maestri Celesti. Garante dell'ortodossia Zhèngyī era, almeno fino al 1644, il Maestro Celeste, capo della congregazione, che presiedeva alle ordinazioni presso il Monte Longhu, oppure in occasione dei suoi spostamenti nei luoghi sacri disseminati nell'Impero. Era lui a conferire i registri individuali, a selezionare gli attendenti, a rilasciare licenze ai luoghi di culto locale. La scottante questione del trasferimento dei registri fu prima affrontata nel 1989, ma giunse a una soluzione di compromesso solo nel 1994. Possiamo però affermare che la vertenza più delicata in ambito Zhèngyī coincida con la definizione del ruolo dei "preti che vivono a casa". Mentre il Daoismo Quánzhēn si era sostanzialmente conformato al modello della comunità monastica buddhista, condividendone il celibato e il nubilato, il Zhèngyī non ha mai riconosciuto l'essenzialità di tali presupposti, come dimostrato dal fatto che i dàoshì, indipendentemente dal genere, fossero spesso sposati. Essi sono oggi definiti huǒjū dàoshì ("preti daoisti che dimorano a casa") o anche sǎnjū dàoshì ("preti daoisti che vivono «disseminati» nella società"): il loro *status* è da lungo tempo oggetto di discussione, al punto che più volte le autorità hanno tentato di metterli di fronte alla scelta di seguire rigidamente la vita monastica oppure di tornare a far parte della società civile, perdendo però il loro diritto a officiare le cerimonie. La tendenza ad assimilazione i sǎnjū dàoshì alla configurazione del clero buddhista portò in passato a bandire i riti daoisti fuori dei templi e, con l'avvento del comunismo, i sǎnjū dàoshì furo-

[13] Si vedano: *Zhōngguó Dàojiào* [Daoismo cinese] (1999) 5, 4; Lai Chi Tim, "Daoism in China today, 1980-2002", *The China Quarterly* 174 (2003): 413-427, soprattutto p. 416; Attilio Andreini e Maurizio Scarpari, *Il Daoismo* (Bologna: Il Mulino, 2007), 123-4; Shiling McQuaide, "Daoism", in *Enciclopedia of Chinese History*, a cura di Michael Dillon (Londra e New York: Routledge, 2016), 148-150.

[14] Li Yangzheng, *Dāngdài Dàojiào* [Daoismo contemporaneo] (Pechino: East Asia Press, 2000), 124.

[15] *Zhōngguó Dàojiào* [Daoismo cinese] (1989) 3, 5.

no dichiarati "illegali" e, negli anni della Rivoluzione culturale, buona parte delle fonti a carattere rituale e liturgico venne distrutta, sancendo la drammatica perdita di elementi fondamentali per ricostruire la dimensione sacra del Zhèngyī. Intono al 1980 si assiste finalmente alla ripresa dei rituali jiào (醮) e dei funerali zhāi (斋), senza che la funzione dei sǎnjū dàoshì fosse però definita con chiarezza. Ciò era dovuto al fatto che questi "operatori" celebrassero negli stessi luoghi dove sciamani e altre figure non ben qualificate svolgevano le proprie funzioni di culto, finendo così per agevolare, quasi, una sovrapposizione tra superstizione e culto ufficiale. Simili presupposti non agevolarono certo la ripresa delle ordinazioni in seno al Zhèngyī, che comunque ebbe luogo nel 1995. Già nel 1992, però, l'Associazione Daoista Cinese riuscì a elaborare una serie di criteri per separare in modo netto quei preti che operavano "correttamente" da quanti, invece, non rispettavano l'ortodossia: un prete Zhèngyī poteva dirsi tale solo se detentore del "certificato daoista della tradizione Zhèngyī" rilasciato dall'Associazione Daoista Cinese.[16] Almeno in linea teorica, ciò significava che era illegale presiedere cerimonie al di fuori dei templi daoisti, a meno che non vi fosse l'approvazione dell'associazione nazionale.[17]

La cerimonia di ordinazione Zhèngyī del 1995 rappresenta un momento decisivo nella storia del Daoismo del XX secolo: il fulcro del rito risiedeva nel conferimento dei "certificati", di cui godettero oltre duecento studenti e novizi, tra cui giovanissimi e anziani, cui fu consegnato al termine della cerimonia un "certificato di registrazione", non più un "registro delle scritture". Va puntualizzato come il registro (*jīnglù*, 经箓) costituisca, assieme alle regole disciplinari e alle scritture dei Maestri Celesti, il patrimonio di cui entrava in possesso un dàoshì a seguito dell'ordinazione. Tale registro conteneva la lista dei nomi delle divinità e degli spiriti incarnati nelle Scritture, in modo da consentire al prete di esercitare il proprio dominio su queste forze numinose. In sostituzione dal registro, nel 1995 fu conferito agli ordinandi un certificato di registrazione (*zhídié*, 职牒) assieme a una raccolta di saggi sulle scritture e sui principi che regolano le ordinazioni secondo il credo Zhèngyī. Dal 1995 non vi sono state più ordinazioni e non possiamo prevedere cosa accadrà in futuro e, soprattutto, quando la tradizione rituale ufficiale Zhèngyī verrà a pieno titolo reintrodotta. Ciò dipende essenzialmente da due fattori: il primo è rappresentato dalla confusione attorno al sistema di "successione" all'interno della scuola; il secondo, dallo status dei sǎnjū dàoshì.

Queste considerazioni ci portano a concludere che il futuro del questo antichissimo credo religioso dipende dal grado di apertura che il governo saprà manifestare, ma anche dalla credibilità che i sǎnjū dàoshì riusciranno a conquistare prendendo le distanze da quelle forme tacciate di superstizione dall'autorità politica cinese.[18]

L'esistenza di operatori ai margini dell'ortodossia conferma quantomeno un punto essenziale: il Daoismo, nella sua complessa e talora contraddittoria configurazione, trae la propria ragione di esistere dal sincero sentimento religioso espresso dalle comunità di fedeli. Indipendentemente dalle differenti affiliazioni, è ben chiaro quale sia il nucleo di elementi inequivocabili che definisce le funzioni dei dàoshì: essi curano malattie, praticano esorcismi, sono responsabili delle celebrazioni in onore delle divinità locali, consacrano i templi, presiedono alle cerimonie di purificazione. ●

[16] La norma del 1992 fu poi integrata con una misura correttiva nel 1998. Si veda *Zhōngguó Dàojiào* [Daoismo cinese] (2002) 3, 6.

[17] Tra il 1992 e il 1994 l'Associazione Daoista Cinese elaborò una serie di documenti finalizzati a inquadrare nel dettaglio le funzioni dei sǎnjū dàoshì. Si rimanda a *Zhōngguó Dàojiào* [Daoismo cinese] (1992) 4, 6-7; (1994) 4, 14; (1999) 5, 4, Infine, si veda Li Yangzheng, *Dāngdài Zhōngguó Dàojiào* [Daoismo cinese contemporaneo] (Pechino: China Social Sciences Press, 1993), 316-322.

[18] Si rinvia a *Zhōngguó Dàojiào* [Daoismo cinese], (2000) 1, 9 e Li Yangzheng, *Dāngdài Dàojiào* [Daoismo contemporaneo] (Pechino: East Asia Press, 2000), 185, nonché a Lai Chi Tim, "Daoism in China today, 1980-2002", *The China Quarterly* 174 (2003). La diffidenza nei confronti dei sǎnjū dàoshì è assai profonda, al punto che le autorità governative e la stessa Associazione Daoista Cinese spesso li hanno associati a occultisti e maghi che vengono tacciati di diffondere credenze devianti. Fino ai primi anni Novanta del secolo scorso mancava un effettivo censimento dei "preti che vivono a casa". A partire dal 1992, si è cercato di procedere a un controllo capillare, che ha portato i primi risultati. Secondo le fonti ufficiali dell'Associazione Daoista Cinese, nel 1996 vi erano circa ventimila sǎnjū dàoshì sparsi sul territorio nazionale; nel 2000, nella sola Provincia del Jiangsu, essi raggiungevano le quattromila unità.

Vitalità, continuità e rinnovamento del Buddhismo nella Cina d'oggi[1]

di Ester Bianchi

Il Buddhismo si trova oggi in uno stato di evidente vitalità in Cina, sia nelle sue manifestazioni istituzionali, sia in ambienti che scelgono un profilo defilato per poter operare con la maggiore libertà possibile all'ombra dei riflettori. La continuità rispetto al passato è stata garantita, all'inizio degli anni Ottanta, dal ritorno sulla scena di alcuni dei principali protagonisti del Buddhismo cinese dell'epoca repubblicana, sopravvissuti – talvolta fisicamente, altre attraverso i propri lignaggi di filiazione spirituale – alle traversie dell'epoca maoista. Tra le più evidenti novità della nuova era spiccano la diffusione tra la popolazione cinese Han (*hàn*, 汉) di forme di Buddhismo non cinese e lo sviluppo di approcci ecumenici secondo una visione moderna panasiatica della religione.

Sul piano istituzionale, le misure di controllo e ingerenza nelle questioni religiose da parte delle autorità politiche si accompagnano assai agevolmente all'impiego del Buddhismo come elemento di stabilità sociale e come strumento di soft power in politica interna ed estera. Degno di nota, a tale proposito, il *5th World Buddhist Forum* (Putian, 28-30 ottobre 2018), evento imponente quanto ambizioso, organizzato sotto l'egida dell'Associazione Buddhista di Cina (*Buddhist Association of China*, BAC) e con il benestare di Pechino, capace di riunire nel Fujian un migliaio di partecipanti tra monaci buddhisti, rappresentati istituzionali e studiosi provenienti da ogni angolo dell'Asia e del mondo.[2]

Quando alla fine degli anni Settanta è stata lanciata la nuova fase di libertà di credo, molti buddhisti

Badessa buddhista tiene un discorso sul legame tra arte tradizionale del tè e Buddhismo durante una cerimonia del tè presso Chongzhou, Sichuan, settembre 2018 (immagine: Ester Bianchi).

che erano stati attivi nella prima metà del XX secolo si sono posti alla guida della ricostruzione buddhista, spesso rispondendo alle esplicite richieste del governo nazionale e dei governi regionali e andando ad assumere posizioni di rilievo nell'Associazione Buddhista centrale o nelle sue diramazioni locali.[3] Unico organo legale rappresentativo di tutti i buddhisti del paese dal 1949 a oggi, l'Associazione Buddhista di Cina è strutturata in modo piramidale, dipende direttamente dallo Stato ed esercita funzioni di controllo politico e di gestione delle attività religiose ma anche, nei limiti resi possibili dalle disposizioni di legge, di garante dei diritti dei buddhisti.

Lo Stato interviene periodicamente con misure più restrittive e penalizzanti per le religioni in generale, come la normativa varata nell'agosto del 2018 sul divieto di utilizzare *social media* e il *web* nella comuni-

[1] Questo articolo è tratto, in versione lievemente modificata, dal saggio dell'autrice: "Oscillando fra Tradizione, Ammodernamento e Riforma: Il Buddhismo Cinese Incontra la Modernità", in *Fede e culture nell'attualità cinese*, a cura di Emanuela Fogliadini (in corso di stampa).

[2] Wei Peiquan, "World Buddhist Forum opens in Fujian", *Xinhua*, 28 ottobre 2018, disponibile all'Url http://www.xinhuanet.com/english/2018-10/28/c_137564569.htm.

[3] Per una raccolta di ritratti di personalità di rilevo delle religioni cinesi del ventesimo secolo, tra cui molti buddhisti, si veda: Vincent Goossaert, Ji Zhe e David Ownby (a cura di), *Making saints in modern China* (Oxford e New York: Oxford University Press, 2017). Sui legami tra il Buddhismo repubblicano e l'attuale revival, si vedano Ji Zhe, Tian Shuijing e Wang Qiyuan (a cura di), *Èrshí shìjì Zhōngguó fójiào de liǎng cì fùxīng* [I due *revival* del Buddhismo cinese nel XX secolo] (Shanghai: Fudan University Press, 2016).

cazione con i propri fedeli. Dopo l'ascesa al potere di Xi Jinping, è in atto una stretta sulla libertà di credo in generale, che è sentita in modo crescente anche negli ambienti del Buddhismo cinese.[4]

Il Buddhismo cinese gode tuttavia di una situazione privilegiata, rispetto ad esempio al Buddhismo di tradizione tibetana o ad altre religioni, probabilmente perché raramente ha manifestato in epoca moderna tendenze sovversive, propendendo piuttosto alla promozione di un atteggiamento collaborativo da mantenere nei confronti del governo (come nel caso dell'opposizione al *Fălún Gōng*, 法轮功, il noto movimento religioso messo al bando dalle autorità all'inizio degli anni 2000 dopo essere stato dichiarato "culto eretico"). Considerato utile per la creazione di una "società armoniosa", il Buddhismo è entrato a far parte del patrimonio culturale nazionale ed è sostenuto dal governo sia in virtù della sua funzione pubblica come elemento di stabilità sociale sia – in continuità con quanto già accaduto durante la Repubblica di Cina e in epoca maoista – per il suo potenziale utilizzo come strumento di *soft power* nei rapporti internazionali, in particolare con Taiwan e gli altri stati asiatici di fede buddhista (Nepal, Sri Lanka, Tailandia, Birmania e Malesia).[5]

La recente Belt and Road Initiative ha consegnato al Buddhismo un ruolo importante nelle politiche di promozione delle nuove Vie della Seta, in particolare lungo le rotte marittime che collegano la Cina ai paesi del Sudest Asiatico. Il mondo buddhista cinese ha risposto all'appello rinsaldando i rapporti con i buddhisti locali e favorendo il dialogo fra Mahāyāna e Therāvada con l'obiettivo non tanto di diffondere il dharma (il proselitismo non è ammesso per legge della Rpc) quanto piuttosto di "creare ponti culturali, favorire relazioni amichevoli e promuovere la conoscenza reciproca tra le civiltà" (così si pronunciava il monaco buddhista Xuecheng, all'epoca Presidente della BAC, prima di essere destituito in seguito a un caso di sospette molesti sessuali e corruzione).[6] Il già citato *5th World Buddhist Forum* è stato forse il più grandioso di una serie di analoghi eventi, da cui si evince il desiderio del Buddhismo cinese più istituzionale di porsi alla guida dei buddhisti del mondo.

Sul piano economico, il turismo religioso è capace di muovere ingenti capitali anche dall'estero ed è pertanto sostenuto dai governi locali. Le istituzioni governative favoriscono l'impegno sociale dei monasteri buddhisti, pronti a investire i fondi derivanti dalle donazioni dei laici in opere filantropiche come orfanotrofi, case di riposo per anziani, ospedali o donazioni in caso di calamità.[7]

Il nuovo corso ha determinato un aumento esponenziale del numero dei credenti e delle ordinazioni monastiche. Nel 2010 l'Accademia delle Scienze Sociali di Pechino ha reso noti nel "Libro blu sulle religioni" i risultati di un sondaggio, secondo cui solo il 15% dei cinesi si dichiarerebbe non-religioso, a fronte del 59% del 1993. Secondo la stessa indagine, il 18% dei cinesi sarebbe di fede buddhista, un dato che renderebbe il Buddhismo la più diffusa tra le cinque religioni istituzionali.[8] Gli ultimi dati disponibili, pubblicati nell'aprile 2018 dall'Ufficio d'Informazione del Consiglio per gli affari di Stato, confermano sostanzialmente il quadro del 2010.[9]

Degno di nota anche il netto aumento del numero dei monasteri e delle ordinazioni monastiche buddhiste che stanno gradualmente riportando la

[4] Zhe Ji, "Buddhist Institutional Innovations", in *Modern Chinese Religion II: 1850-2015*, a cura di Vincent Goossaert, Jan Kiely e John Lagerwey (Leiden: Brill, 2015), 729-766.

[5] André Laliberté, "Buddhist revival under state watch", *Journal of Current Affairs* 40 (2011) 2: 107-134, e "Religion and the State in China: the limits of institutionalization", *Journal of Current Chinese Affairs* 2 (2011): 3-15.

[6] Ian Johnson, "#MeToo in the monastery: a Chinese abbot's fall stirs questions on Buddhism's path", *The New York Times*, 15 settembre 2018, disponibile all'Url https://www.nytimes.com/2018/09/15/world/asia/metoo-china-monastery.html.

[7] Ji Zhe e Vincent Goossaert (a cura di), "Social implications of the Buddhist revival in China", numero speciale di Social Compass 58 (2011) 4, disponibile all'Url https://journals.sagepub.com/toc/scp/58/4.

[8] Ji Zhe, "Chinese Buddhism as a social force. Reality and potential of thirty years of revival", *Chinese Sociological Review* 45 (2012) 2: 8-26.

[9] Xinhua, "China has nearly 200 mln religious believers: white paper", 3 aprile 2019, disponibile all'Url http://www.xinhuanet.com/english/2018-04/03/c_137084917.htm.

percentuale dei religiosi ai numeri della prima metà del XX secolo.[10] Secondo i dati più recenti, ci sarebbero oggi in Cina 33.500 luoghi di culto buddhisti, di cui 28.000 cinesi, 3800 tibetani e 1700 Theravāda (Buddhismo in lingua Pāli diffuso nello Yunnan sud-occidentale), un incremento davvero considerevole a fronte dei 16.000 del 2007 e dei 20.000 del 2008. Quanto ai religiosi, i dati ufficiali parlano di 222.000 monaci e monache buddhiste, una cifra che include, oltre ai buddhisti cinesi, i cosiddetti "buddhisti etnici" tibetani e Theravāda, a fronte dei 70.000 monaci e monache cinesi nel 1997 e dei circa 80.000 nel 2009.[11]

Per quanto concerne le ordinazioni, va aggiunto che vige oggi un totale controllo sulla loro programmazione e organizzazione da parte delle autorità governative, che in questo modo non solo stabiliscono il numero degli ordinandi – prerogativa del governo cinese già in epoca imperiale – ma si esprimono anche in merito alle procedure e ai contenuti rituali.[12] All'inizio degli anni Ottanta, grazie a significativi finanziamenti statali, la BAC si impegnò per la riapertura dei monasteri e la creazione di accademie per la formazione del *saṇgha*, la comunità monastica.[13] L'Istituto di studi buddhisti della Cina di Pechino cominciò a operare già nel 1981, e fu seguito l'anno successivo dal suo corrispettivo femminile a Chengdu. Da quel momento in poi, il numero degli istituti continuò a crescere. Collocati all'interno dei principali monasteri del paese e modellati sulle accademie buddhiste dell'epoca repubblicana, offrono curriculum moderni che affiancano una formazione strettamente religiosa incentrata sullo studio delle principali dottrine e scritture del Buddhismo inteso come religione panasiatica, a materie secolari quali gli studi classici nazionali (lingua, letteratura e storia cinese), la psicologia, le lingue straniere, l'informatica e l'educazione politica. Da oltre trent'anni queste istituzioni formano la nuova élite monastica destinata a ricoprire posizioni di rilievo nelle associazioni buddhiste o nei monasteri. Fattori come la chiara prossimità alle autorità politiche o il prevalere dello "studio" sulla "pratica", fanno sì che sussista una generalizzata sfiducia dei buddhisti meno vicini al governo rispetto a questi istituti di studio.

Sul piano dottrinale, l'Associazione Buddhista di Cina si è fatta promotrice del "Buddhismo tra gli uomini" (*rénjiān fójiào*, 人间佛教), "un Buddhismo che, fondato sui principi buddhisti, cerca di riformare e far progredire la società e di far avanzare il mondo" per la costruzione di una "terra pura tra gli uomini" (*rénjiān jìngtǔ*, 人间净土). Questa idea di Buddhismo impegnato, concepita in epoca repubblicana dal monaco riformatore Taixu (1890-1947) e ulteriormente sviluppata nella Taiwan della seconda metà del ventesimo secolo, mirava a una sostanziale riforma della società da realizzarsi attraverso l'applicazione dei principi morali buddhisti. Zhao Puchu (1907-2000), all'epoca Presidente dell'Associazione Buddhista di Cina, se ne fece promotore già all'inizio degli anni Ottanta, legandola alla modernizzazione socialista e fornendone quindi una lettura ideologico-politica.[14]

Va tuttavia rimarcato che in Cina, a differenza di Taiwan, il "Buddhismo tra gli uomini" sembra essere più una questione di ordine politico-idelologico della BAC ed è poco rappresentato all'interno dei monasteri. Eredi del Buddhismo della prima metà del XX secolo, le nuove istituzioni monastiche rappresentano la maggior parte delle tradizioni, con una prevalenza di monasteri *chán* (禅), Terra Pura o misti, ma anche con una discreta presenza di centri dediti ad altre forme di pratica (*tiāntái*, 天台,

[10] Ester Bianchi, "Quando Rigore e Rigenerazione si Incontrano. Procedure di Ordinazione e Disciplina Monastica nell'Ambito del Revival del Buddhismo Cinese Contemporaneo", in *Il liuto e i libri. Studi in onore di Mario Sabattini*, a cura di Magda Abbiati e Federico Greselin (Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2014), 53-65.

[11] Ji Zhe, "Chinese Buddhism as a social force. Reality and potential of thirty years of revival", *Chinese Sociological Review* 45 (2012) 2: 8-26, disponibile all'Url https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2753/CSA2162-0555450201.

[12] Ester Bianchi, "«Transmitting precepts in conformity with the Dharma»: restoration, adaptation and standardization of ordination procedures", in *Buddhism after Mao: negotiations, continuities, and reinventions*, a cura di Ji Zhe, Gareth Fisher, André Laliberté (Honolulu: University of Hawaii Press, 2019) (in corso di stampa).

[13] Raoul Birnbaum, "Buddhist China at the century's turn", *China Quarterly* 174 (2003): 451-467.

[14] Ji Zhe, "Zhao Puchu and his renjian Buddhism", *The Eastern Buddhist* 44 (2013) 2: 35-58.

huáyán, 华严, *vinaya*, tantrica giapponese e tibetana, Theravāda). Altri centri, come il Lóngquánsì (龙泉寺) di Pechino, propendono invece per un Buddhismo ecumenico o "non settario", in cui trovano spazio elementi di tradizioni diverse.

Un'altra caratteristica degli ultimi decenni è la riaffermazione del *vinaya*, la disciplina monastica. Gli istituti di studi buddhisti, a prescindere da dimensioni, livello o afferenza, prevedono tutti classi per lo studio della disciplina monastica fra i propri insegnamenti fondamentali. Allo stesso modo, nella maggior parte dei monasteri si assiste a un recupero dei rituali prescritti nel *vinaya* e caduti nell'oblio e a un sempre più diffuso rispetto delle norme disciplinari. Alla base di questo fenomeno vi è la convinzione che il *vinaya* sia il fondamento su cui poggia il *dharma* e che sia pertanto imprescindibile per la rigenerazione della comunità monastica.[15]

Una fetta crescente della popolazione cinese sceglie di legarsi a una particolare istituzione, a un lignaggio o a un maestro attraverso l'accettazione di specifici precetti o semplicemente "prendendo rifugio" nel Buddhismo e divenendo così un "laico" (*jūshì*, 居士). È soprattutto per costoro che sono organizzati i tanti campi estivi e i ritiri di preghiera e meditazione – prevalentemente chán ma spesso anche di tradizione tibetana o Theravāda – che, nei mesi estivi o durante le festività, raccolgono centinaia quando non migliaia di praticanti buddhisti. In questo contesto, un ruolo rilevante è svolto dalle associazioni note come "bosco di bambù dei laici" (*jūshìlín*, 居士林). Formate prevalentemente da rappresentanti della borghesia urbana, queste associazioni si posero subito come una delle caratteristiche più rilevanti del rinnovamento del Buddhismo durante la prima fase del XX secolo. Furono bandite in tutto il paese dopo il 1949 e tardarono a riemergere dopo la Rivoluzione culturale, quando la creazione di associazioni di laici buddhisti era ancora scoraggiata, se non proibita, per questioni ideologiche e di controllo della popolazione non monastica. Solo alla fine degli anni novanta si è assistito alla loro ricomparsa: un'evidente concessione del governo a fronte della crescita numerica e dell'influenza dei laici buddhisti in ogni ambiente del paese.[16]

Tra i segni dello stato di vivacità del Buddhismo nella Rpc vanno menzionati anche: il fiorire degli studi accademici e il loro sostegno da parte delle comunità monastiche più facoltose (benché lo studio dei fenomeni contemporanei sia tendenzialmente evitato, perché considerato tema sensibile); lo sviluppo di dibattiti e studi su possibili punti di convergenza tra il Buddhismo e le scienze cognitive; e la popolarità del Buddhismo in ambienti alla moda e tra alcune celebrità. In questi contesti, il Buddhismo sembra essere percepito come una raffinata espressione della cultura tradizionale, patrimonio da promuovere e salvaguardare, in perfetta consonanza con la riscoperta della ricchezza dei costumi e delle arti tradizionali della Cina. ●

[15] Ester Bianchi, "Yǐ jiè wéi shī 以戒為師. Theory and practice of monastic discipline in modern and contemporary Chinese Buddhism", *Studies in Chinese Religions* 3 (2017) 2: 111-141.

[16] Si vedano: Yoshiko Ashiwa e David L. Wank, "The globalization of Chinese Buddhism: clergy and devotee networks in the twentieth Century", *International Journal of Asian Studies* 65 (2006) 2: 337-359; Gareth Fisher, *From comrades to Bodhisattvas: moral dimensions of Lay Buddhist practice in contemporary China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2014).

Islam con "caratteristiche cinesi". L'amministrazione della fede e i musulmani nella Repubblica popolare dell'era Xi Jinping[1]

di Francesca Rosati

In Cina, l'Islam si è propagato principalmente attraverso il matrimonio di donne cinesi con mercanti e soldati arabi, persiani e centroasiatici, i quali migrarono verso l'Impero di mezzo tra il tardo VII e l'VIII secolo.[2] Da allora, lentamente, ma ininterrottamente, la fede islamica è penetrata nel tessuto sociale cinese, articolandosi in una pluralità di pratiche e tradizioni locali che hanno sempre negoziato con l'autorità centrale i termini della loro autodeterminazione. Ma quali sono le sorti dei musulmani cinesi nell'era di Xi Jinping, ora che il gigante asiatico si impone al mondo come potenza "globale"? Che ruolo giocano nel mastodontico progetto economico-strutturale della nuove Vie della Seta? Con quali modalità il socialismo con caratteristiche cinesi influenza la pratica religiosa? Lungi dal dipingere l'Islam cinese come fenomeno omogeneo ed uniforme, in questo breve articolo si cercherà di proporre alcuni spunti di riflessione, nella speranza di fornire qualche strumento per poter rispondere, almeno in parte, a questi importanti interrogativi.

A differenza del Buddhismo, del Daoismo e del Cristianesimo, l'Islam nella Repubblica popolare è percepito principalmente come fenomeno etnico. Con la "classificazione etnica" *(mínzú shìbié*, 民族识别) messa in atto tra il 1953 ed il 1979, il Partito comunista identificò cinquantacinque minoranze nazionali (*shǎoshù mínzú*, 少数民族), oltre al gruppo maggioritario Han, che oggi costituisce circa il 94% della popolazione cinese.[3] Dieci di queste minoranze sono di fede islamica, riconosciute tali per discendenza e/o pratica religiosa alla fine di un complesso percorso di indagine etnografica scaturito dall'esperienza della lunga marcia (1934-1935), durante la quale i comunisti entrarono in contatto con molti gruppi non-Han della Cina nord-occidentale.[4]

Ispirandosi ai principi illustrati da Stalin nell'opera *Il Marxismo e la questione nazionale* del 1913, il Partito considerò l'elemento religioso che queste dieci etnie hanno in comune solo come una delle componenti dell'identità etnica che le contraddistingue e non come quella preponderante. Oggi, i Tatari, i Bonan, gli Uzbeki, i Tagiki, i Salar, i Kirghizi, i Dongxiang, i Kazaki, gli Uiguri e gli Hui, abitanti soprattutto le province nordoccidentali del paese (Xinjiang, Gansu, Qinghai e Ningxia), superano i 23 milioni di individui i quali, in maggioranza Hui e Uiguri, costituiscono meno del 2% del miliardo e trecento milioni di abitanti della Repubblica popolare. Ad eccezione dei Tagiki, popolo di lingua farsi-dari che aderisce all'ismailismo sciita, i musulmani cinesi appartengono al sunnismo hanafita e solo in minima parte si rifanno alle scuole giuridiche hanbalita e shafi'ita.[5]

Il numero dei musulmani in Cina sale se si considerano coloro che hanno abbracciato l'Islam a seguito

[1] L'espressione "Islam with Chinese characteristics", da cui è tratto il titolo di questo articolo, deriva dall'espressione "socialismo con caratteristiche cinesi" (*yǒu Zhōngguó tèsè de shèhuì zhǔyì*, 有中国特色的社会主义), formulata da Deng Xiaoping negli anni Ottanta e ufficializzata dal Partito nel 1992. Essa ricorre ormai in diverse pubblicazioni redatte in lingua inglese di carattere politico e giornalistico. Nel mondo accademico, Kristian Petersen la usa nel suo libro *Interpreting Islam in China: pilgrimage, scripture, and language in the Han Kitab* (Oxford: Oxford University Press, 2017), in riferimento all'adozione da parte dei letterati islamo-confuciani della fine del XVII secolo della tradizione classica cinese nell'elaborazione dei loro scritti religiosi.

[2] Francesca Rosati, *L'Islam in Cina. Dalle origini alla Repubblica popolare* (Roma: L'Asino d'Oro, 2017), 11-23.

[3] Ivi, 189-197.

[4] Gruppo di studi sulle questioni etniche, *Huíhui mínzú wèntí* [La questione dell'etnia Hui] (Pechino: The Ethnic Publishing House, 1982).

[5] Francesca Rosati, *L'Islam in Cina. Dalle origini alla Repubblica popolare* (Roma: L'Asino d'Oro, 2017), 194-196; Francesca Rosati, "Islam e identità etnica in Cina. Dalla fine della dinastia Qing alla Repubblica popolare", *Sulla Via del Catai*, anno X (2017) 16: 83-92.

di conversioni e matrimoni misti, a prescindere dalla propria identità etnica (*mínzú shēnfèn*, 民族身份). Purtroppo, scoraggiando il governo ogni forma di proselitismo e disconoscendo ogni culto e setta al di fuori delle cinque "religioni di Stato" amministrate dal Partito – Buddhismo, Cattolicesimo, Protestantesimo, Buddhismo e Islam "etnico" – non è possibile stabilire l'entità numerica di questi "nuovi musulmani" (*xīn mùsīlín*, 新穆斯林).[6]

Benché la costituzione della Repubblica popolare cinese (Rpc) sancisca la libertà di culto e garantisca una certa autodeterminazione per le minoranze etnico-religiose, la professione di fede è di fatto scoraggiata qualora superi i confini tracciati dalla grande macchina burocratico-amministrativa degli affari religiosi che la regola in modo variabile a seconda delle realtà regionali e dei periodi storici. A un momento di relativa tolleranza religiosa coincidente con la fondazione della Rpc nel 1949 seguirono gli anni bui della Campagna anti-destra (1957-1959) e del Grande balzo in avanti (1958-1960), fino ad arrivare al decennio della Rivoluzione culturale (1966-1976), quando gli esponenti di ultra-sinistra del Partito, capeggiati da Mao Zedong, iniziarono una pesante persecuzione delle minoranze religiose. Ai musulmani fu vietato di pregare, le loro moschee furono adibite a porcili o a magazzini e molti imam furono deportati nei láogǎi, i campi di lavoro forzato e di rieducazione.[7]

Due anni dopo la morte di Mao e l'arresto della "banda dei quattro" nel 1976, in occasione della terza Sessione plenaria dell'11° Comitato centrale del Partito comunista, Deng Xiaoping lanciò la campagna di riforma ed apertura. Oltre a favorire l'ascesa dell'impresa privata e l'afflusso di capitali stranieri, la riforma attuata da Deng comportò l'adozione di politiche più liberali verso la religione, che rifiorì in tutta la Cina. Nella costituzione della Rpc del 1982, il "Punto di vista di base e la politica sulle questioni religiose durante il periodo socialista del nostro paese", noto come Documento 19, rimise in vigore gli

I cortili interni della Grande Moschea di Xi'An nel 2015. Le attuali narrazioni sulle "Vie della Seta" poggiano su dinamiche storiche come quella dei circuiti commerciali animati da mercanti persiani e arabi durante la dinastia Tang (618-906 d.C.). La costruzione della Grande Moschea, intorno a cui sorge uno dei quartieri musulmani più conosciuti di tutta la Cina, fu avviata nel 742 d.C. (immagine: Giovanni B. Andornino).

organi preposti agli affari religiosi aboliti durante la Rivoluzione culturale.[8] Anche il libero esercizio del culto fu riconosciuto, purché avesse luogo nei siti registrati e autorizzati dal governo. I musulmani poterono finalmente ricostruire le loro moschee e ridare vigore al dibattito religioso interno. Le "madrase" furono riaperte, e di nuove ne furono fondate. Grazie all'aumento degli scambi con il mondo islamico internazionale ed al ripristino dello Hajj nel 1979, un numero crescente di ragazze e ragazzi musulmani cinesi si orientò verso gli studi religiosi e l'apprendimento della lingua araba nell'intento di rafforzare le proprie radici culturali e di trovare lavoro come interpreti o insegnanti.

La linea politica adotta da Deng fu ripresa dai suoi successori; tuttavia, il timore che potesse verificarsi in Cina uno scenario analogo a quello che portò alla nascita delle repubbliche centro-asiatiche post-Unione Sovietica spinse il Partito a mettere in atto un controllo più serrato dell'attività religiosa. In particolare, il separatismo etnico-religioso tibetano e quello degli Uiguri nello Xinjiang, insieme alla paura di ingerenze da parte di movimenti legati a governi stranie-

[6] Rosati, *L'Islam in Cina*, 5.

[7] Rosati, *L'Islam in Cina*, 212-218.

[8] Michael Dillon, "Religious minorities in China", *Minority Rights Group International* (2001), disponibile all'Url https://www.refworld.org/pdfid/469cbf8e0.pdf.

ri, determinò un controllo capillare delle espressioni di fede, mirato a soffocare il fervore religioso ed i suoi potenziali impeti sovversivi.

In occasione dalla Conferenza nazionale sulle politiche religiose (*zóngjiào gōngzuò*, 宗教工作) del dicembre 1990, il presidente Jiang Zemin sottolineò che la religione non deve sovrapporsi all'autorità del Partito, né minacciare l'unità nazionale e il socialismo assoggettandosi all'influenza di forze straniere. La necessità dell'adattamento della fede al socialismo fu ribadita in un discorso ai quadri apicali del Partito tenuto il 18 dicembre 2007 dal suo successore, Hu Jintao, il quale sottolineò come i credenti dovessero partecipare alla crescita economica e morale della "società moderatamente prospera" (*xiǎokāng shèhuì*, 小康社会).

Nella nuova retorica del Partito, la "moderata prosperità" (*xiǎokāng*, 小康) – menzionata nell'ode Minlao del Libro delle Odi e nel settimo capitolo del Libro dei Riti – si riferisce all'obbiettivo di allargare il bacino della classe media secondo un nuovo linguaggio propagandistico che sostituisce al gergo marxista della lotta di classe le massime dei Classici Confuciani.[9]

Dopo la caduta dell'Unione sovietica, molte espressioni derivate dal pensiero classico cinese riprese dal grande antropologo Fei Xiaotong sono divenute la base della nuova narrazione del Partito per rinforzare l'unità nazionale. Il concetto di nazione cinese come "entità multietnica unitaria" (*Zhōnghuá mínzú duōyuán yītǐ*, 中华民族多元一体), nata da un medesimo sostrato morale ed emozionale ripreso da Fei nel 1988 in un intervento all'Università di Hong Kong è stato citato dalla Commissione per gli affari etnici nel 1990 e poi ufficialmente adottato da Hu Jintao nel 2005.[10] Xi Jinping ha ripreso l'idea dell'inclusione e del legame morale/spirituale ("cuore a cuore", *jiāngxīn bǐxīn*, 将心比心) tra le nazioni cinesi, indicata da Fei, come *conditio sine qua non* per la realizzazione del sogno cinese.[11]

Tuttavia, nelle province nord-occidentali largamente popolate da minoranze islamiche, la retorica "neoconfuciana" di Stato non è completamente efficace, poiché qui l'universo morale della nascente classe media la porta a "consumare" e a fare impresa nell'ambito di un'etica religiosa condivisa con la *ummah* "globale" (pensiamo al commercio e al consumo di carni *halal*, ad esempio).[12] Per rendere il suo messaggio più incisivo, dunque, il Partito applica lo stesso criterio di selezione dei Classici Confuciani alla tradizione islamica, appropriandosi dei passi coranici che meglio servono ad indirizzare le comunità islamiche cinesi verso il suo disegno politico-economico: la realizzazione di un Islam con caratteristiche cinesi.[13] I passi delle Scritture sono usati cioè come slogan attraverso una propaganda visuale che mira a promuovere la "società armoniosa" (*héxié shèhuì*, 和谐社会) e la "solidarietà etnica" (*mínzú tuánjié*, 民族团结) tra le minoranze della Cina e la maggioranza Han in termini "islamici". L'esempio più comune è la riproduzione su manifesti e targhe affissi in ogni moschea, mausoleo o associazione islamica dell'incipit del versetto 103 della Sura della famiglia di 'Imrân: "Aggrappatevi insieme al canapo di Dio, e *non siate divisi*" (enfasi dell'autrice): un chiaro per quanto indiretto ammonimento contro il separatismo etnico.[14]

Riprendendo in parte le fila del dibattito degli intellettuali nazionalisti musulmani del primo periodo repubblicano (1911-1949), i quali consideravano ''l'amore per la patria parte della fede'', il Partito esalta

[9] Questa parte è ripresa dal libro dell'autrice, *L'Islam in Cina*, 219-226.

[10] Zhou Minglang, ''Nation-state Building and Multitculturalism in China'', in *Handbook on Ethnic Minorities in China*, a cura di Xiaowei Zang (Cheltenham, UK and Northampton, MA: Edward Elgar, 2016),111-138.

[11] Ivi, 130.

[12] Yukari Sai e Johan Fischer, ''Muslim Food Consumption in China: Between *Qingzhen and Halal*'', in *Halal matters. Islam, Politics and Markets in Global Perspective*, a cura di Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer and John Lever (Londra: Routledge, 2015), 160-174.

[13] Qualcosa di simile avviene anche con la selezione di passi dai Canoni buddhisti e dalla Bibbia cristiana.

[14] Si vedano: Matthew S. Erie, ''Defining Shari'a in China: state, ahong, and the post-secular Turn'', special issue of *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review*, (2014) 12: 88-117, disponibile all'Url http://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-12; Rosati, *L'Islam in Cina,* 223.

il profondo processo di acculturazione dell'Islam alla tradizione cinese.[15] Combattere il separatismo diviene dunque un fattore fondamentale della strategia di rafforzamento del ruolo-guida del Partito nel processo di modernizzazione delle più arretrate province nord-occidentali. Per raggiungere questo scopo, nel 1999 il presidente Jiang Zemin lanciò il piano del "Grande sviluppo delle regioni occidentali" (*Xībù dàkāifā*, 西部大开发) per la messa a punto di opere infrastrutturali su larga scala, come aeroporti, ferrovie, strade, viadotti, e impianti a gas per ridurre il divario tra l'arretrato Nord-ovest e la Cina interna. Oggi, il piano di rinascita auspicato dal presidente Xi Jinping riassunto nel concetto di "sogno cinese", al centro del quale si trova l'implementazione del progetto della nuove Vie della Seta prosegue il lavoro iniziato da Jiang Zemin con il *Xībù dàkāifā*.[16] Tuttavia, a differenza di Jiang, Xi non crede che l'avanzamento economico delle province occidentali basti a mitigare le tensioni etniche locali: accanto alla crescita della classe media ed alla messa a punto di piani infrastrutturali, occorre educare il Nord-ovest cinese ai valori spirituali dell'amor patrio.[17] Durante il 1° Congresso del principale organo di attuazione delle politiche etniche e religiose, il Fronte Unito del Lavoro Centrale, tenutosi nell'anno 2015, Xi ha sottolineato che il "reciproco adattamento tra socialismo e religione", deve: "perseverare in direzione della sinificazione" (*jiānchí Zhōngguóhuà fāngxiàng*, 坚持中国话方向). Per ciò che riguarda l'Islam, la sinificazione si traduce in una serie di misure: l'indottrinamento degli imam attraverso corsi di formazione svolti presso la Società Islamica di Pechino; l'incoraggiamento all'uso del cinese a scapito delle lingue locali e dell'arabo; la severa censura dei movimenti missionari musulmani attraverso l'innalzamento a 35 anni dell'età ritenuta idonea al pellegrinaggio con liste d'attesa di oltre vent'anni; l'obbligo di restaurare e costruire moschee secondo i dettami stilistici dell'architettura tradizionale cinese.

Queste politiche si sono fatte più esplicite dopo il 19° Congresso nazionale del Partito comunista cinese dell'ottobre 2017, durante il quale Xi ha definitivamente sancito il suo ruolo di capo indiscusso dei principali organi politici del governo. Durante il suo discorso, Xi ha sottolineato che il Partito si impegnerà a guidare la religione verso il socialismo, rinforzando lo "stato di diritto" (*fǎzhì*, 法治),[18] ovvero l'applicazione della legge da parte del Partito comunista in quanto assoluta ed indiscutibile coscienza politica del popolo cinese.[19] Più recentemente, il 5 gennaio 2019 a Pechino si è tenuto un convegno con le maggiori associazioni islamiche governative del paese dal tema "perseguire il lavoro quinquennale per la sinificazione dell'Islam nel nostro Paese" (*jiānchí wǒguǒ Yīsīlánjiào Zhōngguóhuà fāngxiàng wǔnián gōngzuò*, 坚持我国伊斯兰教中国化方向五年工作), con il quale il Partito ha promosso una serie di misure da attuare entro l'anno 2022. Tali misure mirano ad inculcare tra i credenti il rispetto dei "4 discorsi" (*sì jiǎng*, 四讲), ossia delle leggi e degli statuti sulla pratica religiosa, sul socialismo, e sulla cultura tradizionale cinese mediante l'organizzazione di incontri e corsi di formazione nelle moschee sparse per il paese.[20] Questo programma, incentrato allo sviluppo di un legame "emotivo" tra i cittadini e lo Stato-Partito, "centro" ed arbitro di civiltà, ha determinato un inasprimento del trattamento di quelle minoranze etnico-religiose storicamente collocate "alla frontiera" della Cina, in primis gli Uiguri che abitano la Regione Autonoma dello Xinjiang.

[15] Rosati, *L'Islam in Cina*, 174-175.

[16] Rosati, *L'Islam in Cina*, 236-237.

[17] James Leibold, "The Spectre of insecurity: the CCP's mass internment strategy in Xinjiang", *China Leadership Monitor*, 2019, disponibile all'Url https://www.prcleader.org/leibold?_fbclid=IwAR1_2iOWeAvcyV5n5N8j7ajffJMpigCRX6BXDEqS7iO3QjvRly2dl0bPKxg.

[18] Li Yuan, "At the Congress Xi reaffirms: sinicization of religions under the Communist party", *Asia News*, 19 ottobre 2017, disponibile all'Url http://www.asianews.it/news-en/At-the-Congress-Xi-reaffirms:-Sinicization-of-religions-under-the-Communist-Party-42096.html.

[19] Ignazio Castellucci, "Rule of law with Chinese characteristics", *Annual Survey of International & Comparative Law* 13 (2007) 1: Article 4, disponibile all'Url http://digitalcommons.law.ggu.edu/annlsurvey/vol13/iss1/4.

[20] Min Junqing, Ma Dan e Dong Saimo, "Zhōngguó Yīsīlánjiào Xiéhuì zài Běijīng zhàokāi «jiānchí wǒguǒ Yīsīlánjiào Zhōngguóhuà fāngxiàng wǔnián gōngzuò guīhuà gāngyào» yántǎohuì" [L'Associazione Islam Cina apre a Pechino un seminario dedicato al «perseguimento del lavoro quinquennale per la sinificazione dell'Islam nel nostro paese»] disponibile all'Url http://www.chinaislam.net.cn/cms/news/xhxw/201901/05-12941.html (link in cinese).

Lo Xinjiang (letteralmente "la Nuova Frontiera"), annesso alla Cina solo nel 1884 sotto dominazione mancese (1644-1912), si estende su una superficie di 1,664,900 chilometri quadrati e costituisce un sesto del territorio della Repubblica popolare, ospitando 55 dei suoi 56 gruppi etnici.[21] Negli anni Ottanta, gli Uiguri – turcofoni di religione musulmana – costituivano l'80% della popolazione locale. Da allora, lo Stato centrale ha ripreso il "colonialismo interno" fondato sullo *ethnic drowning* già caro ai Mancesi, ovvero la massiccia migrazione degli Han, che oggi superano il 41%, contro il 43% di Uiguri.[22] Ricco di idrocarburi e "porta" per l'Eurasia, lo Xinjiang ha un'importanza strategica fondamentale nei legami di Pechino con l'Occidente lungo le nuove Vie della Seta. A partire dagli anni Novanta, i crescenti attacchi terroristici attribuiti al Movimento Islamico del Turkestan Orientale accusato di avere legami con al-Qaeda e ISIS, hanno inasprito le politiche repressive del Partito il quale, per contrastare legittimamente la violenza terroristica entro i suoi confini, sta tuttavia perpetrando un attacco indiscriminato verso le espressioni della cultura uigura.[23] La pressione sul controllo dello Xinjiang si è acuita dopo la rivolta di Urumqi del 2009, scatenatasi a seguito del pestaggio di due operai uiguri in una fabbrica dello Guangdong da parte di alcuni Han, e dopo l'inserimento del terrorismo uiguro nella lista nera della guerra al globale terrorismo, post-11 settembre.

La proclamazione di Xi a "padre" della nazione cinese[24] e a presidente *ad perpetuum* sancita nel corso del 19° Congresso nazionale ha inasprito le tensioni etniche tra Han ed Uiguri che già furono all'origine di pesanti attacchi terroristici, come quello di Piazza Tian'anmen del 2013. In questo stesso anno, Xi si è messo a capo della Commissione della sicurezza nazionale e ha posto la Commissione degli affari etnici e l'Amministrazione degli affari religiosi sotto il Dipartimento del lavoro del Fronte Unito, accentrando così sotto il suo diretto controllo tutte gli organi preposti alle politiche etnico-religiose. Nonostante queste misure, il perpetuarsi degli attacchi terroristici lo ha spinto ad attuare su larga scala un piano per la "trasformazione educativa" (*jiàoyù zhuǎnhuà*, 教育转化) della masse.[25]

Nello Xinjiang, eccezion fatta per le danze tradizionali che rispondono ad un progressiva folklorizzazione delle culture nazionali, il Partito vieta l'utilizzo della lingua uigura nelle scuole e negli uffici governativi e proibisce le pratiche religiose e l'uso del velo. Negli ultimi anni, la provincia è stata progressivamente militarizzata, istituendo "campi di rieducazione professionale" (*zài jiàoyù zhōngxīn*, 再教育中心), i cui "ospiti" – il cui numero sembra abbia raggiunto quasi il milione nel 2018 – perdono qualsiasi contatto con il mondo esterno e con i propri familiari, e apprendono un lavoro manuale sottopagato che, una volta usciti, forse ne aumenterà il già esistente divario professionale con gli Han.[26] Oltre alla prigionia nei campi, il Partito invia presso gli Uiguri i "parenti" Han: civili addestrati alla propaganda "civilizzatrice" di Stato secondo un disegno politico che l'antropologo Darrel Bayler ha definito "paternalismo violento". Questi "parenti" s'intrattengono per giorni nelle

[21] Svetlana Kozhirova, Aigul Khazhmuratova e Taissya Marmontova, "Ethnic composition of Xinjiang population: past and present", Anthropologist 26 (2016) 1, 2: 72-80, disponibile all'Url http://krepublishers.com/02-Journals/T-Anth/Anth-26-0-000-16-Web/Anth-26-1,2-000-16-Abst-PDF/T-ANTH-SV-26-1,2-072-16-1873-Kozhirova-S/T-ANTH-SV-26-1,2-072-16-1873-Kozhirova-S-Tx[12].pdf.

[22] Timothy Cheek, *Living with reform: China since 1989* (Londra: Zed Books, 2006), 134; Gisela Grieger, "China: assimilating or radicalising Uighurs?", *European Parliamentary Research Service EPRS*, novembre 2014, disponibile all'Url http://www.europarl.europa.eu/EPRS/EPRS-AaG-538966-China-Assimilating-or-radicalising-Uighurs-FINAL.pdf.

[23] Rosati, *L'Islam in Cina*, 230-236; Andrea Pira, "Cina vs Turkestan/Xinjiang. Tra Indipendentismo, Terrorismo e Propaganda", in *A Oriente del Califfo: a est di Raqqa. Il progetto del gruppo Stato Islamico per la conquista dei musulmani non arabi*, a cura di Emanuele Giordana con la collaborazione di Lettera22 (Torino: Rosenberg & Sellier, 2017), 112-123.

[24] Xi Jinping è noto alla stampa locale come "Xi Dada", papà Xi.

[25] James Leibold, "The spectre of insecurity: the CCP's mass internment strategy in Xinjiang", *China Leadership Monitor*, 2019, disponibile all'Url https://www.prcleader.org/leibold?fbclid=IwAR1_2iOWeAvcyV5n5N8j7ajffJMpigCRX6BXDEqS7iO3QjvRly2dl0bPKxg.

[26] Gabriele Battaglia, "Le radici della crisi nello Xinjiang", *Internazionale*, 26 gennaio 2019, disponibile all'Url https://www.internazionale.it/notizie/gabriele-battaglia/2019/01/26/radici-crisi-xinjiang; UHRP, "The mass internment of Uyghurs: «We want to be respected as humans. Is it too much to ask?»", disponibile all'Url https://docs.uhrp.org/pdf/MassDetention_of_Uyghurs.pdf.

case dei loro "fratelli minori" per educarli alla cultura cinese, assicurandosi che non usino parole uigure o arabe, che non preghino… Insomma, che siano "sinceramente" secolarizzati.[27]

L'irrigidimento del controllo sulla pratica religiosa, a cui è seguito un aumento importante dei blog "anti-Islam" tra gli internauti Han, sta colpendo, seppur in modo più lieve, anche gli Hui, la minoranza etnica musulmana più numerosa e storicamente più acculturata alla società cinese che abita maggiormente il Gansu, il Qinghai ed il Ningxia. Questi stanno avendo maggiore difficoltà nell'accesso alle scuole coraniche ed ai loro forum di discussione in rete.[28]

Alla politica invasiva perseguita all'interno dei propri confini, corrisponde una "non ingerenza" della Cina nelle affari domestici dei paesi musulmani con i quali fa affari.[29] Le nuove Vie della Seta investono nella costruzione di infrastrutture nei paesi in via di sviluppo, come il Pakistan, che è uno dei partner economici chiave della Cina in Asia centrale, o il Kazakistan, ma si basano anche su accordi bilaterali per forniture di petrolio, di energia rinnovabile e nucleare, e sulle telecomunicazioni di ultima generazione per un giro d'affari di miliardi di dollari. Nel febbraio 2019, Xi Jinping e il principe ereditario dell'Arabia Saudita Mohammed bin Salman hanno firmato 35 accordi economici per un valore complessivo di 28 miliardi di dollari.[30] Il volume di affari cresce anche con gli altri paesi del Consiglio di cooperazione del Golfo e con l'Iran, percepito come un paese meno colpito dal terrorismo: fattore determinante per Pechino, che trasferisce molti dei suoi cittadini in Medio Oriente per la realizzazione di progetti infrastrutturali. Anche in Africa, gli accordi con i paesi a maggioranza musulmana aumentano di anno in anno.[31] Proprio in virtù della presenza di minoranze di fede islamica entro i suoi confini, la Cina può giocare la carta religiosa e creare un legame emotivo con i paesi musulmani che l'Europa fatica ad instaurare.[32] Tuttavia, considerando che la maggior parte dei musulmani "etnici" vive nelle province meno sviluppate del Nord-ovest e rappresenta la parte meno educata del paese, sorge spontaneo chiedersi quanti di loro abbiano accesso alle imprese cinesi sorte lungo le nuove Vie della Seta gestite direttamente dallo Stato-Partito, dominato dalla maggioranza Han. ●

Figura 1

La popolazione musulmana in Cina

Gruppo etnico	1990	2000	2010	Percentuale sulla popolazione totale nel 2010
Huizu	8.602.978	9.816.805	10.586.087	0,7943%
Uiguri	7.214.431	8.399.393	10.069.346	0,7555%
Kazaki	1.111.718	1.250.458	1.462.588	0,1097%
Dongxiang	373.872	513.805	621.500	0,0466%
Kirghizi	141.549	160.823	186.708	0,0140%
Salar	87.697	104.503	130.607	0,0098%
Tagiki	33.538	41.028	51.069	0,0038%
Bonan (*Bao'an*)	12.212	16.505	20.074	0,0015%
Uzbeki	14.502	12.370	10.569	0,0008%
Tatari	4.873	4.890	3.556	0,0003%
Nuovi convertiti all'Islam	–	–	–	–
Popolazione musulmana (gr. etnici) Totale	17.597.370	20.320.580	23.142.104	1,7363%

Fonte: Francesca Rosati, *L'Islam in Cina. Dalle origini alla Repubblica popolare* (Roma: L'Asino d'Oro, 2017), 190.

[27] Darren Byler, "Violent paternalism: on the banality of Uyghur unfreedom", *The Asia-Pacific Journal*, 24 (2018) 4.

[28] James Leibold, "Creeping Islamophobia: China's Hui muslims in the firing line", *China Brief* 16 (2016) 10 disponibile all'Url https://jamestown.org/program/creeping-islamophobia-chinas-hui-muslims-in-the-firing-line/.

[29] Rosati, *L'Islam in Cina*, 234-238.

[30] Charlotte Gao, "Chinese President and Saudi Crown Prince hold a «win-win» meeting", *The Diplomat*, 23 febbraio 2019, disponibile all'Url https://thediplomat.com/2019/02/chinese-president-and-saudi-crown-prince-hold-a-win-win-meeting/.

[31] Stasa Salacanin, "The Middle East and the new Silk Road", The Middle East Monitor, 22 settembre 2016, disponibile all'Url https://www.middleeastmonitor.com/20160922-the-middle-east-and-the-new-silk-road/; Julia Breuer, "Two Belts, one Road? The role of Africa in China's Belt & Road initiative", Blickwechsel, luglio 2017, disponibile all'Url http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/4092/1/Breuer-2017.pdf.

[32] Rosati, *L'Islam in Cina*, 239. Ad eccezione della Turchia, i paesi musulmani in affari con la Cina sulle nuove Vie della Seta tendono a non prendere posizione sulla questione del trattamento subìto dagli Uiguri. L'Arabia Saudita, ad esempio, ha recentemente espresso una generica solidarietà verso le azioni di anti-terrorismo del governo di Xi.

ESCP EUROPE BUSINESS SCHOOL
PARIS
LONDON
BERLIN
MADRID
TORINO

Aggiornamenti dal paese delle città intelligenti. Sperimentazione o realtà consolidata?

di Francesco Silvestri

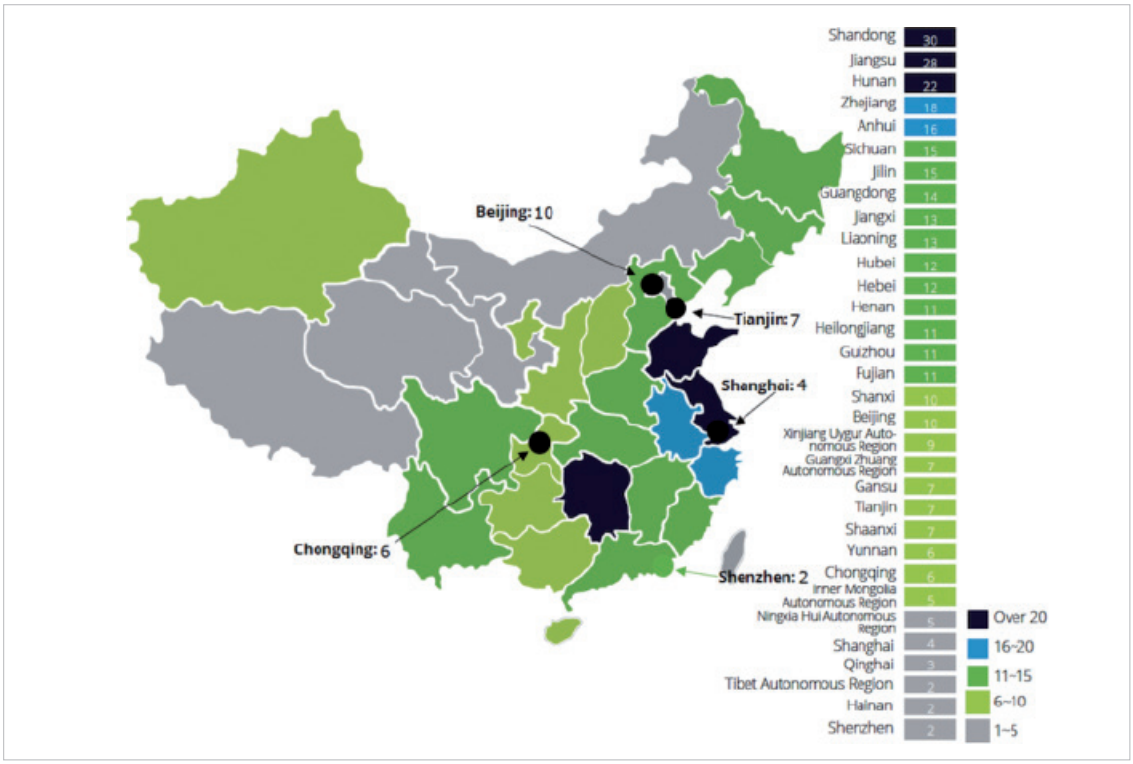
In Cina, lo sviluppo delle *smart city* (*zhìhuì chéngshì*, 智慧城市) si sta evolvendo in parallelo al successo che questo termine sta ottenendo nel resto del mondo. In questo ambito, la Cina è un terreno di sperimentazione in grande fermento, analogamente a quanto accade per altre tecnologie chiave come intelligenza artificiale, *big data*, sensoristica, 5G, *e-commerce*, pagamenti mobili, internet delle cose, e numerose altre infrastrutture tecnologiche avanzate. La genesi di ognuna di queste innovazioni non è slegata e distinta da tutte la altre. Si tratta anzi di un'evoluzione tecnica in rapida accelerazione che ha dimensioni ed effetti globali e le cui tecnologie dominanti sono coevolute agendo reciprocamente da fattori abilitanti. Il concetto di *smart city* può essere visto da un lato come la concretizzazione geografica di questa integrazione tecnica, dall'altro come l'applicazione di strumenti tecnologici alla vita della *polis*.

Valutare l'attuale stato dello sviluppo delle *smart city* in Cina non è compito facile, data la diversità e molteplicità dei progetti in corso. Troviamo programmi pilota per la creazione di *smart city* in moltissimi contesti locali e riferimenti a questo termine in numerosi documenti di *policy* lungo tutti i livelli amministrativi e nel corso dei più importanti eventi politici nazionali. Nel corso delle "Due Assemblee" (*liǎnghuì*, 两会), l'appuntamento politico saliente dello Stato cinese, vari esponenti del mondo digitale hanno avanzato proposte inquadrabili nell'idea di *smart city*. Pony Ma, fondatore e CEO di Tencent e deputato della 13° Assemblea nazionale del popolo, ha proposto la creazione di una banca interamente incentrata sul *fintech*. Robin Li, leader di Baidu e membro della Conferenza politica consultiva del popolo, ha sostenuto la necessità di integrare ulteriormente l'intelligenza artificiale ai trasporti e alla diagnostica. Altri imprenditori meno noti al pubblico occidentale, come Wang Xiaochuan (fondatore di Sougu) hanno evidenziato la necessità di digitalizzare il settore sanitario e incrementare la trasparenza dei dati.

In questa pletora di esperimenti e proposte non è compito facile discernere quali siano realmente efficaci, sostenibili nel lungo periodo e genuinamente integrati con la vita sociale, economica e politica (per quanto il termine sia necessariamente connotato restrittivamente in Cina) dei cittadini. Altrettanto arduo è individuare quali progetti diventeranno modelli da imitare per il resto del paese. Nel tentativo di effettuare un'opportuna ricognizione, è utile cominciare a definire quali attributi caratterizzino le *smart city*. Intendiamo con questo termine un contesto urbano a cui sono applicati uno o più sistemi digitali con lo scopo di migliorare, ottimizzare, facilitare processi fisici o informativi e risolvere criticità che tradizionalmente sono state gestite in assenza di un ausilio digitale. Analizzando vari modelli e interpretazioni, si potrebbero sintetizzare alcune caratteristiche che fungono da minimo comun denominatore: l'acquisizione automatica e diffusa di dati tramite *device* e sensori connessi con l'ambiente fisico; una capacità a

Figura 1

***Smart city*: progetti pilota per provincia**



Il numero di *smart city* pilota in Cina ha conosciuto una crescita esponenziale negli ultimi anni. Tendenzialmente, la maggior parte dei test pilota sono localizzati nelle zone costiere, i motori principali della crescita economica e dell'urbanizzazione cinese. Il grafico è indicativo, non comprensivo di tutti i progetti pilota esistenti in Cina.

Fonte: Deloitte Public Sector, TMT Industry, Deloitte Research, "Super *smart city*: happier society with higher quality", 29 giugno 2018.

livello centrale di processare e standardizzare questi dati e trasformarli in informazioni utili per i decisori e i cittadini; applicazioni *hardware* e *software* che fungono da interfaccia tra gli individui e i sistemi fisici (infrastrutture, edifici, veicoli, canali, eccetera); la possibilità per i cittadini di accedere in tempo reale a dati e informazioni significative per loro vita (dall'ambiente, al traffico, alla salute, alla sicurezza, all'accesso ai più disparati servizi urbani).

La Cina: il più grande campo di sperimentazione

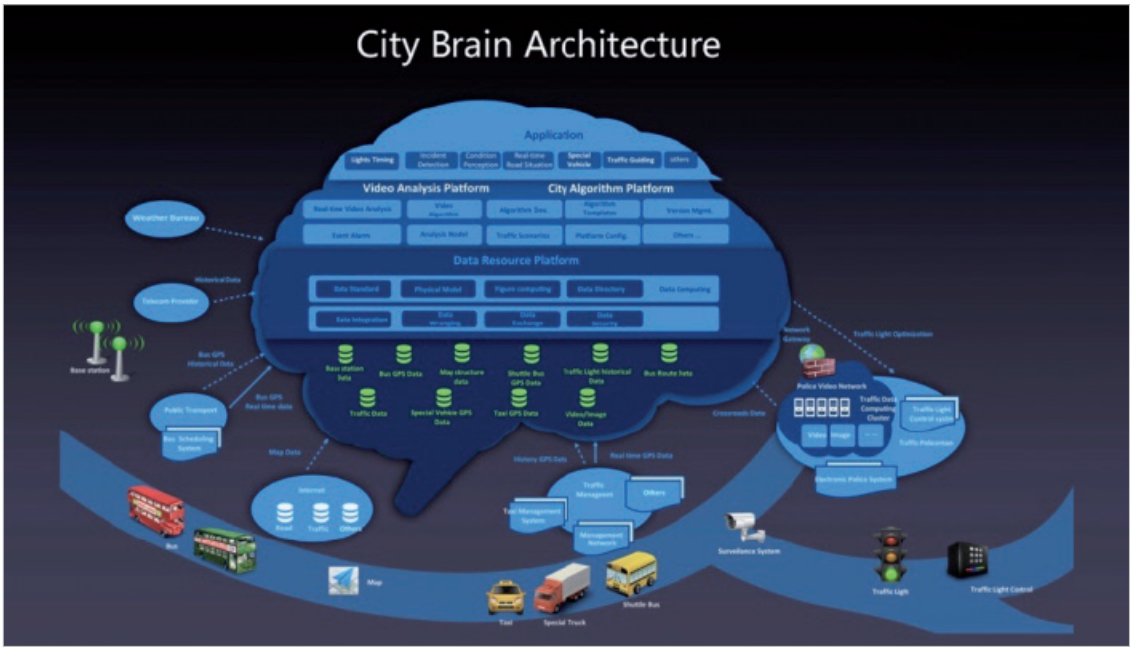
Spostando lo sguardo in Cina è possibile osservare come il paese asiatico sia diventato uno dei più grandi campi di sperimentazione delle città intelligenti. Ad avviso di chi scrive, le ragioni si iscrivono in tre macro categorie: il perfezionamento dei fattori tecnologici abilitanti, l'imponente processo di urbanizzazione in corso, e, come è consueto quando si tratta di Cina e tecnologia, un marcato impulso statale. A questo proposito si rimanda al numero di *OrizzonteCina* dedicato alle luci ed ombre dell'urbanizzazione in Cina,[1] in particolare all'articolo di apertura di Daniele Brombal sulla discrepanza tra un'idea di *governance* efficiente – orientata alla crescita economica e alla "gestione" (*guǎnlǐ*, 管理) sociale – e una genuina partecipazione alle scelte che riguardano la città, e all'articolo di Lorenzo Mariani e Giulia Giannasi sui potenziali punti d'incontro tra Europa e Cina nel settore delle *smart city*.

Tecnologia, urbanizzazione e pianificazione sono dunque tre scenari abilitanti per la frenetica prolifera-

[1] "L'Urbanizzazione in Cina: traguardi e nuove sfide", *OrizzonteCina* 8 (2017) 4, disponibile all'Url https://www.twai.it/magazines/lurbanizzazione-cina-traguardi-e-nuove-sfide/.

Figura 2

City Brain Architecture



Integrando le videocamere di sorveglianza del traffico con il City Brain di Alibaba Cloud sono aumentate le segnalazioni giornaliere di incidenti ad Hangzhou. Al contempo, sono diminuiti i tempi di risposta dei soccorsi e i tempi di percorrenza di tutti i veicoli grazie al coordinamento intelligente di semafori e segnali stradali.

Fonte: Alibaba Cloud, Easyaq.com

zione di *smart city* pilota in tutto il paese. Nondimeno, questi tre fattori sembrano essere coadiuvati e potenziati dal proattivo ed energetico contributo delle grandi imprese digitali cinesi, che trovano nei contesti urbani odierni un'occasione irripetibile di sperimentazione, ricerca e sviluppo su larga scala. In effetti, attori privati come Alibaba, Tencent, Baidu e in misura sempre maggiore altri *player* di recente consolidamento come Meituan Dianping, Didi Chuxing e Mobike, per citarne alcuni, hanno impresso un'energica spinta alla costruzione delle *smart city* cinesi, contribuendo a riplasmarne spazi e funzioni grazie a innovazioni per lo più autoctone. La fulminea metamorfosi dei settori dell'*e-commerce*, del *retail*, delle consegne, dei pagamenti mobili e del *ride hailing* ci danno la misura di come la fruizione dello spazio urbano attraversi un continuo processo di accomodamento.

Allo stesso modo altre funzioni tradizionalmente svolte dall'amministrazione pubblica stanno sperimentando fertili integrazioni con i sistemi digitali (come le reti elettriche, l'accesso alla sanità, la gestione del traffico e dei parcheggi, il *reporting* ambientale) coinvolgendo in misura sempre maggiore il pubblico nella produzione di dati salienti. È ormai certo che queste innovazioni proseguiranno rapidamente verso ulteriori frontiere, come l'utilizzo dei droni, l'analisi dei flussi e delle masse di individui, il riconoscimento biometrico. Il tutto è integrato dalla crescente e inarrestabile innovazione nell'*edge computing*,[2] ovvero il mondo dei *wereable*, di internet delle cose e della sensoristica: una moltitudine di dispositivi diffusi e dislocati perifericamente che contribuiscono a generare e alimentare di dati i server centrali. In questo movimento di co-evoluzione tra strumenti digitali, spazi urbani e individui, il capitale finanziario ha risposto con decisione andando ad aggrumarsi intorno ai germogli di innovazione tecnologica più promettenti, anch'essi concentrati in spazi urbani ben precisi (incubatori, acceleratori, campus universitari e parchi tecnologici).

[2] Mahadev Satyanarayanan, "The emergence of edge computing", *Computer* 50 (2017) 1: 30-39.

Piani e progetti pilota

I progetti che fanno riferimento all'idea di *smart city* sono ormai onnipresenti in tutti i livelli dell'amministrazione cinese: funzionari, esperti ed imprese hanno varie intese e definizioni di cosa sono e dovrebbero essere le città intelligenti. Menzionata per la prima volta nel 12° Piano quinquennale, l'idea di *smart city* è successivamente ripresa da una serie di politiche, regolamenti e linee guida promulgate dal Consiglio per gli affari di Stato e dalla Commissione nazionale per lo sviluppo e le riforme, ma senza raggiungere una definizione o un obiettivo strategico condiviso a livello nazionale o interministeriale. In particolare, il secondo articolo del "Piano nazionale per l'urbanizzazione di nuovo tipo (2014-2020)" indica la direzione per lo sviluppo delle città intelligenti, enfatizzando la necessità di coordinamento e condivisione di informazioni tra vari dipartimenti, l'integrazione tra diverse tecnologie, il consolidamento di data centers, *network* e infrastrutture informative, la collaborazione tra dipartimenti, aziende e governi locali, la modernizzazione dello sviluppo industriale e un'attenta governance sociale. Un altro documento significativo è la "Guida per la promozione di un sano sviluppo delle città intelligenti (2014)", con un focus specifico su infrastrutture intelligenti, miglioramento dei servizi pubblici e lancio di progetti pilota. I documenti di *policy*, tuttavia, proliferano a livello locale. Secondo una ricerca di Deloitte, nel 2016, il 95% delle città di livello sub-provinciale, più del 76% delle prefetture e oltre 500 città nel paese hanno proposto la costruzione o sono già impegnate nel processo di costruzione di città intelligenti con i focus più svariati.[3]

Numerosi documenti programmatici e alleanze sono stati emanati da ministeri e altre unità governative, in particolare dal Ministero della scienza e della tecnologia, dal Ministero dell'industria e della tecnologia dell'informazione e dalla Commissione nazionale per lo sviluppo e le riforme. Così come in altri ambiti esiste una frammentazione di piani e documenti con molteplici obiettivi e definizioni. È lo stesso "Piano nazionale per l'urbanizzazione di nuovo tipo" a non specificare una definizione organica e univoca di che cosa debba essere una *smart city*, enfatizzando invece la necessità di sperimentazione e apprendimento tramite progetti pilota. Ai piani nazionali seguono iniziative private come il progetto PATH (acronimo di Ping An, Alibaba, Tencent, Huawei)[4] e lo Shanghai Big Data Exchange.[5] La prima è un'iniziativa lanciata nel 2018 durante la China Smart City International Expo di Shenzhen e prevede l'integrazione urbana di diverse tecnologie, ognuna trainata da una delle quattro grandi imprese digitali (nell'ordine: AI, *blockchain* e *big data*; pagamenti mobili; connettività; *hardware*). Il secondo è un vero proprio mercato dei dati dove istituzioni finanziarie, imprese digitali e manifatturiere, e perfino autorità governative possono acquistare dati grezzi di individui e consumatori generati da transazioni commerciali.

Lo stato dell'arte: il City Brain di Hangzhou

Uno dei progetti di sperimentazione più avanzati nel settore delle *smart city* è il sistema ET City Brain (*ET chéngshì dànǎo*, ET城市大脑). Sviluppato da Alibaba Cloud e lanciato in fase pilota nel 2016, il City Brain è utilizzato in primis come strumento di ottimizzazione del traffico urbano di Hangzhou, capitale della Provincia dello Zhejiang. Negli ultimi anni, Hangzhou è stata una delle città più affette dal congestionamento stradale e dall'inquinamento urbano. L'eccesso di veicoli di proprietà, unito a una geografia urbana non favorevole, hanno reso per anni il reticolo urbano della città un'area estremamente problematica per la circolazione dei veicoli, soprattutto nella gestione di soccorsi e rapidi interventi. Secondo il presidente di Alibaba

[3] Deloitte Public Sector, TMT Industry, Deloitte Research, "Super *smart city*: happier society with higher quality", 29 giugno 2018, disponibile all'Url https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/cn/Documents/public-sector/deloitte-cn-ps-super-smart-city-en-180629.pdf.

[4] BusinessWire, "Ping An showcases innovative solutions for cities at China Smart City International Expo 2018", 21 agosto 2018, disponibile all'Url https://www.apnews.com/bf2820e6ce1046d5b7e4276eb3855dd3.

[5] Shanghai Municipal People's Government, "Shanghai's high hopes for Big Data hub", 4 giugno 2016, disponibile all'Url http://www.shanghai.gov.cn/shanghai/node27118/node27818/u22ai82382.htm.

Cloud,[6] Simon Hu, a solo un biennio dall'installazione del City Brain, Hangzhou è passata dal 5° (2015) al 57° posto (2017) nella classifica delle città più congestionate in Cina. Il "cervello urbano" di Hangzhou è basato sul sistema operativo cloud Apsara, un'architettura in grado di elaborare dati cloud su larghissima scala e basata su tecnologia proprietaria del Gruppo Alibaba. Grazie a questa capacità di calcolo, migliaia di telecamere e sensori dislocati in gran parte dell'area urbana possono generare dati sulle condizioni stradali in tempo reale. I dati prodotti sono acquisiti e inviati per l'elaborazione in tempo reale al server centrale, a sua volta connesso a semafori, centrali degli autobus, stazioni di polizia, vigili del fuoco e altre infrastrutture e servizi stradali.

Il City Brain si basa su tre funzioni principali: 1) *city event detection*: un sofisticato sistema di algoritmi con cui il sistema è in grado di riconoscere pattern inusuali nel flusso del traffico e pertanto identificare anomalie e incidenti; 2) *smart processing*: la capacità di inviare in automatico un'allerta alle autorità competenti (polizia, ambulanze, vigili del fuoco) utilizzando una tecnologia di dispacciamento intelligente dei veicoli; 3) *traffic optimization*: il City Brain è autorizzato dalla polizia stradale a coordinare i semafori non solo per ottimizzare il flusso del traffico per i mezzi di traposto privati e pubblici ma anche per fornire ai veicoli di soccorso un passaggio prioritario e raggiungere la propria destinazione nel minor tempo possibile. Secondo quanto dichiarato da Alibaba Cloud, il calcolatore segnala una media di 500 anomalie al giorno con un'accuratezza del 92% e una velocità di segnalazione di circa un secondo, permettendo ai servizi di assistenza di raggiungere il luogo interessato in cinque minuti. La versione 2.0 del City Brain copre un'area di 42 chilometri quadrati per un'accuratezza del 95% sulle violazioni del traffico e il coordinamento in tempo reale di 1300 semafori e segnali del traffico gestiti autonomamente agli algoritmi del server centrale. Il sistema è connesso ad oltre 200 agenti municipali che possono ricevere allerte e messaggi in tempo reale. Il City Brain è attualmente in fase di sperimentazione in decine di altre città cinesi e verrà presto impiegato anche all'estero, a partire dalla Malesia (Kuala Lumpur).

Considerazioni conclusive

Uno dei problemi tecnici prevalenti per le *smart city* è quello dell'aggregazione e standardizzazione dei dati i quali, una volta generati, devono essere resi compatibili e interpretabili per poter essere fruiti. I decisori cinesi sono ben consapevoli di questo ostacolo, da loro ben reso nell'espressione "camini di dati" (*shùjù yāncōng*, 数据烟囱). Tale espressione è un'interpretazione cinese dei cosiddetti *information silos* (o *information island*): ossia, dati sviluppati da unità, dipartimenti, processi, e contesti diversi che non sono compatibili o intellegibili fra loro. È forse ironico osservare che lo stesso fenomeno avviene a livello macro se osserviamo la grande e vibrante arena cinese di sperimentazione delle città intelligenti. Lo sviluppo organico delle *smart city* in Cina risentirà negli anni a venire della grande frammentazione delle politiche attuate e dei progetti pilota in corso di sperimentazione. Se da un lato la Cina è il più vasto campo di sperimentazione urbana al mondo, dall'altro, una caotica molteplicità di obiettivi, definizioni e interessi sembrano rendere problematico l'accumulo di uno stock esperienziale necessario per elaborare un piano coerente e armonico a livello nazionale.

Sono nondimeno riscontrabili sperimentazioni di grande successo, se scrutate attraverso la lente ideologica del Partito-Stato. Il progetto ET City Brain di Hangzhou ne è una prova. Tecnicamente ineccepibile, la portata sociale e politica del "cervello urbano" sviluppato dal Gruppo Alibaba è ancora difficile da misurare. Ancora, sarà sempre più decisivo lo sviluppo dell'*edge computing*, ovvero la produzione periferica di dati tramite sensoristica per quanto riguarda le infrastrutture, e attraverso *wereable device*, smartphone e dispositivi geolocalizzabili per quanto riguarda gli individui. Tutto questo rende più granulare fino al livello del singolo individuo la produzione di dati e sempre più efficienti i sistemi produttivi, il monitoraggio e la gestione dei flussi e l'anticipazione problemi (traffico, salute, rifiuti, pro-

[6] Jenny W. Hsu, "Alibaba Cloud launched «ET City Brain 2.0» in Hangzhou", *Alizila*, 20 settembre 2018, disponibile all'Url https://www.alizila.com/alibaba-cloud-launched-city-brain-2-0-hangzhou/.

blemi ambientali ed energetici). Una città più efficiente e fluida è sicuramente un ambiente più adatto alla vita di tutti i giorni, alla salute, ma anche all'imprenditorialità, riducendo molti fattori di incertezza e abbassando il costo delle attività quotidiane.

Le *smart city* renderanno le città più efficienti, ma questo non si tradurrà necessariamente in una maggiore partecipazione degli individui al governo della polis. L'idea degli osservatori esterni di un'assoluta disattenzione agli aspetti etici e politici nella gestione dei dati in Cina è sicuramente fuorviante e poco accurata. Il dibattito sull'utilizzo dei dati è tutt'altro che ignoto ai decisori, dalle aziende, ai cittadini e ai consumatori. È invece innegabile che l'idea di *smart city* cinese, o meglio, le molteplici idee, sperimentazioni e modelli testati non abbia a che vedere (almeno per ora) con una maggiore partecipazione dei cittadini nei processi decisionali della governance urbana. Siamo dunque lontani dalla concezione di "città intelligente" *à la* Sassen,[7] ovvero la capacità dei cittadini di rispondere o replicare (*talk back*) alla propria amministrazione urbana. Siamo ancora forse più lontani da un'idea di "città saggia", come la traduzione cinese di *smart city* (*zhìhuì chéngshì*, 智慧城市) vorrebbe affermare. L'idea di saggezza differisce dal concetto di intelligenza proprio per la sua qualità esperienziale, relazionale e sociale. Applicato al contesto urbano, la "città saggia" richiama un'idea di uno spazio co-prodotto attraverso un processo aperto, adattivo al cambiamento e alle sfide dei tempi, e in continua evoluzione e rigenerazione. In Cina, invece, non è chiaro dove sia collocata la fonte di questa saggezza urbana, e attraverso quali canali l'esperienza del cittadino possa informare il funzionamento della città. Avere visibilità sullo scenario futuro ci è precluso e non sappiamo se il *locus* decisionale della vita urbana sarà collocato al livello dei cittadini, del governo o delle sempre più dominanti imprese digitali. Sappiamo invece con certezza che questo sarà ancora uno dei terreni di sperimentazione e frenetica trasformazione negli anni a venire. ●

[7] Saskia Sassen, "Talking back to your intelligent city", McKinsey, 2011.

Si ringrazia Francesca Celi per il contributo alla ricerca.

CINESITALIANI

Le religioni dei cinesi in Italia

di Daniele Brigadoi Cologna

Quando si domanda a una persona cinese residente in Italia quale sia la sua religione, nella maggior parte dei casi la risposta è: "non ho una religione". Certo, non mancano le eccezioni, come vedremo. Ma quel che preme rilevare qui è che questa risposta spesso non rende giustizia alla complessità di credenze, concezioni e percezioni del sacro, all'adesione implicita a ritualità quotidiane e a straordinari riti di passaggio che cementa l'identità culturale e sociale dei nostri cinesi. Talmente vasta è tale materia, che in queste poche righe si può solo sperare di tracciarne i contorni, anche nella speranza di esser di stimolo a maggiori ricerche sul tema. Anche considerando soltanto l'immigrazione dal Zhejiang, la componente più robusta di un "etnorama"[1] di provenienze regionali e identità culturali in costante evoluzione, l'intreccio delle tradizioni religiose è spesso fitto e provvido di sorprese. Nei villaggi e nelle piccole cittadine di montagna che sono la patria ancestrale dei lignaggi più rappresentati nel nostro paese, come Yuhu, nel distretto di Wencheng, o Fushan in quello di Qingtian, è per esempio ancora molto vivo

[1] Il riferimento è naturalmente al concetto di *ethnoscape* proposto da Arjun Appadurai come una delle cornici interpretative elementari per analizzare discrepanze e disgiunture nei flussi culturali globali contemporanei. Si veda: Arjun Appadurai, *Modernità in polvere* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2012).

il culto della Dama di Linshui (*Línshuǐ fūren*, 临水夫人, detta anche Dama di Shunyi (*Shùnyì fūren*, 顺懿夫人), una tradizione rituale daoista originaria della vicina regione del Fujian. In questo culto assai antico (risale alla dinastia Tang), incentrato sulla figura di una donna di sangue divino, Chen Jinggu, concepita da una donna anziana senza la fecondazione maschile,[2] si radicano pratiche sciamaniche arcaiche, incentrate sulla trance e sulla possessione spiritica. Tali pratiche sono di grande importanza per alcuni riti di passaggio apotropaici tuttora assai diffusi sul territorio di origine dell'immigrazione dal Zhejiang e dal Fujian insediatasi in Italia. Nelle piccole comunità citate, ho potuto assistere di persona, e in occasioni diverse lungo l'arco degli ultimi vent'anni, alla celebrazione del rito dei trentasei cancelli (*sānshíliù guān*, 三十六关. Il termine 关 guān può anche essere inteso come "passaggio pericoloso", o "preoccupazione"), rivolto a proteggere i bambini nati all'estero o demarcarne alcuni loro critici passaggi d'età. Le persone che assistevano alla celebrazione di questi riti da parte di sacerdoti daoisti o di sciamani locali (detti *wūpó* 巫婆 o "streghe": gli sciamani maschi infatti assumono un'identità e un costume femminile per eseguire il rituale), invariabilmente dichiaravano che si trattava di "superstizioni" (*míxìn*, 迷信), ma ciò nondimeno vi partecipavano intensamente, pagando lauti compensi agli officianti.

Un altro esempio della pervasività e complessità delle pratiche religiose tradizionali, è dato dal fatto che anche giovani cinesi di seconda generazione, al momento di avviare nuove attività – magari un nuovo ristorante di street food o uno di quei locali dedicati a cucine regionali così di moda oggi a Milano, Torino o Roma – non esitano a conformarsi ai riti che la famiglia considera indispensabili per il buon esito della nuova avventura commerciale, generalmente offrendo, prima dell'apertura dell'attività, un piccolo sacrificio al dio del suolo (*tǔshén*, 土神) e al dio della prosperità (*fúshén*, 福神). Quest'ultimo, inoltre, lo si trova spesso al centro del piccolo pantheon di

*Il rito dei trentasei cancelli eseguito da uno sciamano tradizionale (*wūpó, 巫婆*) a Yuhu, Zhejiang, nel 2000 (immagine: Daniele Brigadoi Cologna).*

lari protettivi collocato in scrigni o altari posti in un angolo dei negozi o dei ristoranti, assieme alla "dea della misericordia" Guanyin (declinazione cinese del bodhisattva buddhista Avalokiteśvara), e magari agli otto immortali della tradizione daoista, illuminati da candele elettriche perenni e nutriti da costanti offerte di incenso, riso, frutta fresca. Nel portafogli del cinese di prima generazione, anche quando si dichiara ateo o agnostico, raramente mancano piccoli talismani portafortuna, "santini" di Guanyin, o magari della Madonna. In un sincretismo pragmatico, creativo e disinvoltamente interculturale, prassi e tradizioni apotropaiche si uniscono e si contaminano a vicenda con facilità: la vita dell'emigrante e dei suoi discendenti è per definizione caratterizzata dal rischio, dall'incertezza e dal bisogno di protezione, non è il caso di spaccare il capello in quattro in termini di coerenza confessionale. Altri usi e costumi a sfondo religioso di cui si osserva il passaggio di generazione in generazione hanno a che fare con le tradizioni del parto e del dopo-parto (*zuòyuè*, 坐月, il mese di immobilità e recupero energetico dopo il parto), con i relativi tabù alimentari per la puerpera, o con pratiche di protezione dei bambini piccoli, come l'impiego delle piccole cavigliere con sonagli d'argento per tenere lontane le influenze maligne (*bìxié*, 辟邪). Allo stesso modo, i figli maschi fin dall'infanzia indossano talismani in giada da portare al collo appesi a un cordoncino di seta rossa. Tutte queste pratiche e credenze fanno parte della cosiddetta "religione cinese" popolare, ovvero il sostrato più profondo di ortoprassi spirituali che sottende an-

[2] Brigitte Baptandier, "The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess", in *Unruly Gods. Divinity and Society in China* a cura di Meir Shahar e Robert P. Weiler (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996), 149.

che a sistemi religiosi più normati e codificati, come quello delle moderne religioni buddhista, daoista, cristiana cattolica, cristiana protestante (nelle sue diverse articolazioni riconosciute e protette dallo Stato cinese). Ne consegue che anche persone che non si considerano "credenti" nel senso convenzionale del termine (come lo si impiega nelle culture in cui predominano confessioni religiose monoteiste), spesso aderiscono fedelmente a costumi ritenuti vincolanti per donare sacralità a certi momenti chiave della vita di una persona: la nascita, il matrimonio, l'avvio di nuove imprese, la malattia, la morte. Nelle comunità d'origine in Cina, il funerale di un parente rimpatriato dall'estero "per morire in patria" o, più raramente, l'inumazione di una salma che si è fatta arrivare direttamente dal luogo del decesso in Europa (pratica che, diciamolo a scanso di equivoci, è sempre accompagnata da una complessa burocrazia diplomatica e doganale ufficiale), si esegue generalmente secondo i dettami della tradizione confuciana, con i parenti in lutto vestiti di semplice tela grezza e le consuete corone di fiori di carta bianchi, ma con il corredo sacrificale tipico della locale tradizione daoista (con l'erezione nel tempio degli antenati del proprio clan di pittoreschi altari ricolmi d'offerte di cibo ed effigi di divinità ed eroi del pantheon daoista), e magari anche le benedizioni di un monaco buddhista. In Italia, non è raro che si chieda l'intervento di un prete, anche qualora il defunto non fosse stato cattolico, semplicemente perché la sacralità del momento e la "faccia" – il prestigio sociale dei parenti nei confronti della comunità – richiedono l'equivalenza di un tempio, di un sacerdote, di un luogo consacrato in cui accompagnare degnamente il defunto nel suo ultimo viaggio. Il ruolo sociale della religione, in chiave confuciana, è dunque chiaro e palese anche ai non credenti, che generalmente lo considerano sempre con grande rispetto.

Dal 2010 al 2016 il numero di nuovi permessi di soggiorno rilasciati annualmente a cittadini cinesi si è ridotto del 76%; nel corso del 2016 gli ingressi di cittadini cinesi son calati del 20% rispetto all'anno precedente. La popolazione residente di nazionalità cinese in Italia cresce ormai prevalentemente in virtù delle nuove nascite, che pure sono anch'esse in progressiva diminuzione, man mano che si esaurisce il nuovo afflusso di coppie giovani e quelle formatesi tra giovani di seconda generazione tendono a posticipare l'età del matrimonio e del primo parto.[3] Per questo motivo, man mano che la presenza cinese in Italia si radica sul territorio, configurandosi sempre più come minoranza etnica italiana e sempre meno come "flusso migratorio", questo ruolo sociale della religione prende forma anche in un più articolato fabbisogno di luoghi e contesti di culto. In questo senso l'Italia è ancora in una posizione arretrata rispetto ad altri contesti storici della diaspora cinese in Europa. Solo Prato può contare su un tempio buddhista attivo e riconosciuto, il tempio Puhua (*Pǔhuà sì*, 普华寺), fondato nel 2009 e gestito dall'omonima associazione buddhista,[4] che è un'importante punto di riferimento per la comunità cinese pratese, ma la cui rilevanza religiosa e sociale trascende il territorio toscano. Mentre Roma dal 2013 può contare sulla presenza del tempio buddhista cinese più grande d'Europa, il tempio Huayi (*Huàyì sì*, 华义寺) in via dell'Omo (che tuttavia fa capo a un'associazione buddhista taiwanese), Milano è tuttora sprovvista di un luogo di culto che possa fungere da sostegno spirituale per i cinesi di fede buddhista, tanto che in occasione di eventi di rilievo (matrimoni, funerali, capodanno cinese, ecc.), si è storicamente ricorso a monaci buddhisti e daoisti di varia denominazione (compresi lama tibetani "filocinesi") importati da comunità d'oltralpe. A Roma e Milano è invece ben attestata la comunità cristiana evangelica del Zhejiang, le cui origini possono essere fatte risalire all'attività nell'area di Wenzhou del missionario scozzese George Stott nel 1867, ma che con l'avvicendarsi di generazioni di fedeli cinesi si è progressivamente "nativizzata", tanto che oggi metà delle sue sei denominazioni principali sono state fondate da figure carismatiche cinesi.[5] Questa comunità di cristiani

[3] Laura Giacomello et al. (a cura di), *La Comunità cinese in Italia. Rapporto annuale sulla presenza dei migranti - 2017* (Roma: Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, 2018).

[4] Davide Parbuono, "Il centro del centro. Il Tempio buddhista e il capodanno cinese nello spazio urbano di Prato", *ANUAC* 5 (2016) 1: 171-203.

[5] Nanlai Cao, *Constructing China's Jerusalem. Christians, power, and place in contemporary Wenzhou* (Stanford: Stanford University Press, 2011).

evangelici appartiene a organizzazioni religiose che sono riconosciute dal governo cinese, e non va confusa con le sette carismatiche pentecostali (che il governo cinese considera culti eterodossi, socialmente pericolosi e da reprimere) cui appartengono le diverse centinaia di rifugiati religiosi cinesi. Questi ultimi, così come i membri del "culto eterodosso" sincretico con ascendenze buddhiste Falungong (*Fălún Gōng*, 法轮功), tendono a mantenere le distanze dai cinesi d'Italia che non appartengono alla loro cerchia di discepoli e adepti, e sono a loro volta trattati con un certo sospetto e timore da questi ultimi.

Le congregazioni religiose ufficiali, che in genere oggi fanno capo ad associazioni regolarmente costituite, sono ormai uno degli snodi chiave in cui si articola la partecipazione sociale, culturale e perfino politica dei cinesi d'Italia. Spesso diventano un canale fondamentale per le attività di beneficenza, magari rivolte ai bisogni della cittadinanza a livello locale o nazionale,[6] oppure si rivelano partner ideali per le istituzioni locali e le realtà del privato sociale che vogliano coinvolgere la comunità cinese in eventi o manifestazioni all'insegna dell'inclusione sociale. Per questo motivo, Marco Wong, imprenditore, presidente onorario di Associna e attivista politico di lunga data, che oggi sta sondando il terreno in vista delle prossime elezioni per raggiungere e coinvolgere il maggior numero possibile di cinesi pratesi in una transizione politica che non mancherà di avere ricadute anche sulla loro vita quotidiana, ha pensato bene di stringere contatti non soltanto con le tradizionali associazioni di imprenditori, ma anche con le principali associazioni religiose. A proposito della rilevanza di queste realtà, Wong racconta: "Mi sono reso conto dell'importanza di questo associazionismo religioso grazie anche alla vita sociale di mia moglie, che nell'ambito della sua cerchia amicale ha diverse persone legate alle associazioni religiose buddhiste e cristiane evangeliche. La chiesa evangelica è in realtà più radicata tra i cinesi d'Italia, e anche quella che fa più proseliti, tanto che molti cinesi diventano cristiani qui. Sono molto organizzati e ben finanziati. Recentemente li ho incontrati in occasione dell'apertura di una nuova chiesa a Roma, dove offrono anche corsi piuttosto interessanti, come la cucina coreana, perché alcuni loro pastori sono coreani, e corsi di canto (inni e salmi sono molto importanti nella loro liturgia), corsi di cinese, ecc. Le comunità cattoliche sono invece assai più piccole, tanto che con la chiesa cattolica i cinesi in genere hanno a che fare più in ragione del suo ruolo nell'ambito dell'assistenza agli immigrati, che non per ragioni confessionali. Mentre a Roma la chiesa evangelica cinese assolve a un ruolo sociale riconosciuto, tanto che alcuni cinesi la frequentano come gli italiani magari frequentano l'oratorio, un modo per conoscere gente e fare cose, con l'aspetto religioso che rimane sullo sfondo. Questo poi magari diventa un canale di proselitismo. Ecco, su questo piano, direi che evangelici e Testimoni di Geova (tra cui anche italiani che parlano cinese!) sono assai più attivi dei cattolici, che raramente fanno esplicitamente missionariato tra i cinesi d'Italia. In Piazza Vittorio c'è stato per un po' anche una sorta di tempio daoista informale, ubicato nell'appartamento del portiere di uno stabile di Via Turati, nel rione Esquilino, gestito da una laica praticante. Direi invece che il tempio buddhista di maggior rilievo per i cinesi d'Italia oggi sia ancora quello di Prato, perché quello romano, pur essendo più grande e comunque ben frequentato dai cinesi di Roma, ha forse meno relazioni con le istituzioni italiane. A Prato invece l'associazione cui afferisce il tempio buddhista è riuscita a dialogare bene con le istituzioni locali, un'operazione che all'associazionismo cinese di carattere culturale e imprenditoriale non sempre riesce". Nei prossimi anni, è assai probabile che questa dimensione sociale e culturale della religiosità espressa dai cinesi d'Italia assuma maggiore spessore e rilevanza, configurando interlocutori nuovi e di grande interesse tanto per le istituzioni quanto per la società civile, vale dunque la pena di seguirne l'evoluzione e di imparare a conoscerne i principali protagonisti. ●

[6] Diocesi di Prato, "Associazione buddista cinese all'opera per l'emporio della solidarietà", 12 settembre 2016, disponibile all'Url http://www.diocesiprato.it/associazione-buddista-cinese-allopera-per-lemporio-della-solidarieta/.

Dal 2010 a oggi hanno contribuito a *OrizzonteCina*, tra gli altri, **Edoardo Agamennone** (Edf e T.wai), **Marco Aliberti** (ESPI), **Giovanni B. Andornino** (Università di Torino e T.wai), **Eleonora Ardemagni** (analista indipendente), **Sabrina Ardizzoni** (Università di Bologna), **Alessandro Arduino** (Shanghai Academy of Social Sciences), **Gabriele Battaglia** (China Files), **Sara Beretta** (Università degli studi di Milano Bicocca), **Alberto Bradanini** (Ambasciata d'Italia presso la Rpc), **Daniele Brigadoi Cologna** (Università dell'Insubria, T.wai e Codici), **Martina Bristot** (University of Hong Kong), **Daniele Brombal** (Università Ca' Foscari di Venezia e T.wai), **Eugenio Buzzetti** (AGI e AGIChina24), **Anna Caffarena** (Università di Torino e T.wai), **Maria Adele Carrai** (Princeton-Harvard China and the World Program), **Nicola Casarini** (IAI), **Martina Caschera** (Università di Chieti-Pescara), **Larry Catá Backer** (Pennsylvania State University), **Epaminondas Christofilopoulos** (Praxi/Forth), **Vannarith Chheang** (Cambodian Institute for Cooperation and Peace), **Carlotta Clivio** (LSE e T.wai), **Roberto Coisson** (Università di Parma), **Andrea Critto** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Giuseppe Cucchi** (Nomisma), **Da Wei** (China Institutes of Contemporary International Relations), **Massimo Deandreis** (SRM), **Lidia De Michelis** (Università degli Studi di Milano), **Simone Dossi** (Università degli Studi di Milano e T.wai), **Nicolas Douay** (Université Paris Diderot e UMR Géographie-Cités), **Ceren Ergenç** (Middle East Technical University), **Fang Kecheng** (Southern Weekly - 南方周末), **Paolo Farah** (Edge Hill University), **Enrico Fardella** (Peking University e T.wai), **Feng Zhongping** (CICIR), **Susan Finder** (University of Hong Kong), **Clarissa Forte** (Collegio Umberto I), **Ivan Franceschini** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Fu Chenggang** (International Finance Forum), **Giuseppe Gabusi** (Università di Torino e T.wai), **Edoardo Gagliardi** (Università di Roma "La Sapienza"), **Gao Mobo** (University of Adelaide), **Michele Geraci** (Nottingham University Business School e Zhejiang University), **Andrea Ghiselli** (Fudan University e T.wai), **Gabriele Giovannini** (Northumbria University), **Elisa Giubilato** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Andrea Goldstein** (UNESCAP), **Simona Grano** (Università di Zurigo), **Ray Hervandi** (T.wai), **Huang Jing** (China Institutes of Contemporary International Relations), **Jean-François Huchet** (Inalco), **Massimo Iannucci** (Ministero degli Affari Esteri), **Joan Johnson-Freese** (US Naval War College), **Kairat Kelimbetov** (Banca centrale della Repubblica del Kazakistan), **Andrey Kortunov** (Russian International Affairs Council), **Yuan Li** (University of Duisburg-Essen), **Liang Zhiping** (Accademia nazionale cinese delle arti), **Liang Yabin** (Scuola centrale del Pcc), **Lin Zhongjie** (University of North Carolina), **Shahriman Lockman** (Institute of Strategic and International Studies, Malaysia), **Luo Hu** (China COSCO Shipping Group), **Emma Lupano** (Università degli Studi di Milano), **Giovanna Mapelli** (Università degli Studi di Milano), **Antonio Marcomini** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Maurizio Marinelli** (Goldsmiths University of London), **Daniele Massaccesi** (Università di Macerata), **Christopher A. McNally** (East-West Center e Chaminade University), **Silvia Menegazzi** (LUISS), **Marina Miranda** (Università di Roma "La Sapienza"), **Dragana Mitrović** (Università di Belgrado), **Lara Momesso** (University of Portsmouth), **Angela Moriggi** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Gianluigi Negro** (Università della Svizzera Italiana), **Elisa Nesossi** (Australian National University), **Giovanni Nicotera** (UNODC), **Niu Xinchun** (CICIR), **Paola Paderni** (Università di Napoli "L'Orientale"), **Raffaello Pantucci** (RUSI), **Dragan Pavlicevic** (Xi'An Jiaotong Liverpool University), **Roberto Pedretti** (Università degli Studi di Milano), **Peng Jingchao** (SIPRI), **Andrea Perugini** (Ministero degli Affari Esteri), **Luca Petroni** (Deloitte Financial Advisory), **Lisa Pizzol** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Arianna Ponzini** (University of Oxford e T.wai), **Giorgio Prodi** (Università di Ferrara e T.wai), **Anna Paola Quaglia** (T.wai), **Ming-yeh T. Rawnsley** (University of Nottingham), **Xavier Richet** (University of the New Sorbonne), **Alessandro Rippa** (University of Aberdeen), **Giulia C. Romano** (IN-EAST Universität Duisburg-Essen e SciencesPo), **Stefano Ruzza** (Università di Torino e T.wai), **Marco Sanfilippo** (Robert Schuman Centre for Advanced Studies, EUI), **Flora Sapio** (Australian National University e T.wai), **Dini Sejko** (Chinese University of Hong Kong), **Francesco Silvestri** (TOChina Hub), **Alessandra Spalletta** (AGIChina 24), **Francesca Spigarelli** (Università di Macerata), **Jonathan Sullivan** (University of Nottingham), **Sun Hongzhe** (Peking University), **Justyna Szczudlik-Tatar** (Polish Institute of International Affairs), **Antonio Talia** (AGI e AGIChina24), **Matteo Tarantino** (Università di Ginevra), **Patricia Thornton** (University of Oxford), **Plamen Tonchev** (IIER), **Konstantinos Tsimonis** (King's College London), **Alexander Van de Putte** (IE Business School), **Anastas Vangeli** (Polish Academy of Sciences), **Alessandro Varaldo** (Intesa Sanpaolo e Penghua Fund Management), **Wang Jinyan** (Chinese Academy of Social Sciences), **Wang Ming** (Tsinghua University), **Wang Tao** (Beijing Energy Network), **Wang Zheng** (Seton Hall University), **Christopher Weidacher Hsiung** (Norwegian Institute for Defense Studies e University of Oslo), **Chloe Wong** (Foreign Service Institute of the Philippines), **Xu Xiaojie** (Chinese Academy of Social Sciences), **Yu Hongjun** (Dipartimento per gli Affari Internazionali del Pcc), **Zhang Jian** (Peking University), **Zhang Weiliang** (Hangzhou Normal University), **Zhang Zhan** (USI), **Zhang Zhenjun** (China Institute of Space Law), **Zhao Minghao** (China Center for Contemporary World Studies), **Zhou Tianyang** (University of Sussex), **Zhu Feng** (Peking University), **Zhu Shaoming** (Pennsylvania State University), **Zhu Zhongbo** (China Institute of International Studies), **Fabiano Zinzone** (Esercito Italiano).

** Le affiliazioni qui riportate sono riferite al momento in cui gli autori hanno contribuito a* OrizzonteCina.

DOCUMENTI DI *POLICY* IN PRIMO PIANO

- Ufficio d'Informazione del Consiglio per gli affari di Stato della Repubblica popolare cinese, "Xīnjiāng de fǎnkǒng, qù jíduānhuà dòu zhēng yú rénquán bǎozhàng báipíshū" [Libro bianco sulla tutela dei diritti umani e la lotta contro il terrorismo e per l'eliminazione dell'estremismo in Xinjiang], Pechino, 18 marzo 2019, disponibile all'Url www.gov.cn/zhengce/2019-03/18/content_5374643.htm (link in cinese).

- Ufficio d'Informazione del Consiglio per gli affari di Stato della Repubblica popolare cinese, "Zhōngguó bǎozhàng zōngjiào xìnyǎng zìyóu de zhèngcè hé shìjiàn báipíshū" [Libro bianco sulla politica e la pratica della tutela della libertà religiosa della Repubblica popolare cinese], Pechino, 3 aprile 2018, disponibile all'Url www.gov.cn/cinwen/2018-04/03/content_5279419.htm (link in cinese).

Ignazio Musu

Eredi di Mao: economia, società, politica nella Cina di Xi Jinping

(Roma: Donzelli Editore, 2018)

Ignazio Musu, professore emerito di economia politica all'Università Ca' Foscari di Venezia, torna a occuparsi della realtà politica, economica e sociale della Repubblica popolare cinese (Rpc) sette anni dopo avere pubblicato *La Cina contemporanea* (Bologna: Il Mulino, 2011). Lo fa con un libro completo e ottimista (accompagnato da un avviso all'Europa, come vedremo). Completo, perché in meno di duecento pagine mette in evidenza tutte le principali questioni sul tavolo di Xi Jinping e del Partito comunista cinese (Pcc), offrendo al pubblico non specialista una bussola per orientarsi nel complesso mondo della Cina dei giorni nostri, e agli studenti universitari innumerevoli spunti per approfondire determinati temi nelle loro ricerche. Ottimista, perché l'autore ritiene che la Rpc si sia ormai dotata degli strumenti, sotto la ferma guida di Xi, per vincere le innumerevoli sfide che attendono il paese.

Già dal titolo, il libro pone la Cina in un'ottica di continuità, accompagnata certamente da continui esperimenti, innovazioni, percorsi di apprendimento, sbagli. Il primo capitolo infatti dedica alcune pagine a quel che è successo dal 1978 al 2012, prima dell'ascesa di Xi Jinping alla presidenza della Rpc. Fu Deng Xiaoping ad imparare dalla storia dell'Ottocento che le "città aperte" sulla costa orientale potevano diventare un motore di sviluppo, purché stavolta non lo diventassero in base a *diktats* imposti dagli stranieri, ma a iniziative volute e controllate dai cinesi (p. 13). Furono Hu Jintao e Wen Jiabao – due leader poco carismatici e perciò a torto trascurati dalla memoria – a rimediare agli eccessivi costi del "turbocapitalismo" degli anni di Jiang Zemin, cercando di ripristinare un minimo di *welfare state* nell'istruzione e nella sanità. È in quegli anni, inoltre, che si pongono le basi per le primi azioni di contrasto al degrado ambientale.

Certo, Musu osserva come Hu e Wen non combatterono in maniera decisa il fenomeno della corruzione e non furono in grado di offrire una visione strategica per il futuro della nazione, mentre è proprio su questi due assi portanti che Xi fonda il suo mandato. Recupera il confucianesimo, i valori etici della cultura tradizionale cinese, e li rende compatibili con il marxismo, visto più come ideologia di riferimento per il suo potere trasformativo della società, più che come analisi delle storture del capitalismo. Musu ricorda il discorso di Xi al 19° Congresso nazionale del Partito, nel passaggio in cui fa riferimento ai "Tre Rigori" (essere rigorosi con se stessi nel coltivare se stessi, nell'uso del potere, nell'esercizio dell'autodisciplina) e alle "Tre Serietà" (essere seri nel modo di pensare, di lavorare, e di comportarsi).

Tra le sfide più importanti sottolineate dall'autore, la permanente disparità economica tra diverse zone del paese, il crescente indebitamento, e la disuguaglianza – il 25% più povero della popolazione possiede solo l'1% della ricchezza totale, e un terzo di questa è appannaggio dell'1% più ricco della popolazione, secondo una

tendenza peraltro riscontrabile a livello mondiale (p. 103). Verrebbe quasi da dire che, mentre per Deng era importante che qualcuno si arricchisse per primo, nella Cina attuale siano solo i ricchi a continuare ad arricchirsi.

L'autore ricorda correttamente come Pechino non ponga una sfida diretta all'ordine liberale, poiché la Cina prospera grazie a un regime commerciale aperto, senza barriere. Xi l'ha ricordato chiaramente a Davos nel 2017, con una metafora speculare rispetto a quella già cara a Deng ("aprendo le finestre entrano anche le mosche"): "inseguire il protezionismo è come chiudersi in una stanza buia. Mentre il vento e la pioggia ne sono tenuti fuori, quella stanza buia bloccherà anche la luce e l'aria" (p. 149). Per aggirare determinate norme sugli investitori stranieri, aziende cinesi del calibro di Alibaba ricorrono allo strumento delle *Variable Interest Equity* nei paradisi fiscali – quegli stessi paradisi fiscali ampiamente tollerati dai governi occidentali fino alla Grande recessione del 2007-08, quando emerse chiaramente il loro potenziale rischio per la stabilità e la trasparenza del sistema finanziario globale. Certo, l'opacità delle compagini sociali delle aziende non aiuta la Cina, un paese in cui pubblico e privato si sovrappongono, si incrociano, si mescolano, in una confusione di diritti di proprietà che – se riflettiamo – potrebbe essere una delle principali cause dei sospetti e dei timori che le aziende cinesi suscitano e incutono quando investono all'estero: "molte aziende che sono nei fatti proprietà di persone […] sono registrate come imprese di proprietà pubblica; spesso sono affittate ai «proprietari sostanziali» dai loro «proprietari originali formali», che sono per lo più governi locali" (p. 82).

Musu dedica infine un capitolo alle relazioni internazionali della Cina, offrendo un rapido *excursus* dei rapporti più significativi di Pechino, a cominciare da quelli con gli Stati Uniti e l'Unione Europea, e del ruolo che questi assumono nel quadro delle nuove Vie della Seta. Se Washington DC ha ormai adottato un atteggiamento di chiusura verso gli investimenti cinesi in settori tecnologici e strategici, la posizione dell'Unione Europea è più cauta, ma più assertiva che in passato, come si evidenzia dal comunicato congiunto *China-EU Strategy* della Commissione Europea e dell'Alto Rappresentante per la politica estera del 12 marzo (approvato proprio mentre l'Italia annunciava la firma del Memorandum of Understanding sulla Belt and Road Initiative), in cui la Cina viene definita sia "partner negoziale", sia "rivale sistemico" che propone un modello alternativo di *governance* – sfidando quindi indirettamente l'ordine liberale. Chissà se oggi l'autore concluderebbe quindi il suo libro (sostanzialmente ottimista sulla Cina) ancora con le note di pessimismo sulla capacità dell'Europa di superare la frammentarietà al suo interno: "non possiamo non augurarci che questo avvenga, perché, se non avverrà, la stessa ancora indiscutibile forza economica dell'Europa non sarà in grado di contrastare l'inevitabile avanzata egemonica della Cina, e finirà per essere compromessa" (p. 194). Che sia alla fine suonata la sveglia? ●

I libri recensiti in questa rubrica possono essere acquistati presso la Libreria Bodoni di via Carlo Alberto, 41, Torino.

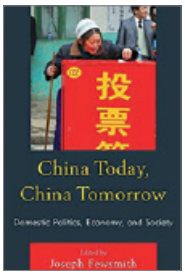
La Biblioteca del Torino World Affairs Institute ospita una delle più ricche e aggiornate collezioni italiane di volumi dedicati alle questioni di politica interna, relazioni internazionali, economia, storia e società della Cina contemporanea.

Dal 2012 la Biblioteca mantiene anche abbonamenti alle seguenti riviste: ***The China Journal, China Perspectives, The China Quarterly, Journal of Chinese Political Science, Mondo Cinese, Pacific Affairs, Twentieth Century China, Sulla via del Catai.***

Vi si trovano altresì copie di ***China Information, European Journal of International Relations, Foreign Affairs, Modern China, The Pacific Review.***

L'accesso alla Biblioteca è consentito a chiunque vi si iscriva in qualità di ricercatore individuale. Tutti i contenuti possono essere agevolmente reperiti mediante una ricerca sul catalogo online della Biblioteca. È possibile avere in prestito fino a tre libri per volta per un periodo di una settimana, e consultare sul posto le riviste scientifiche.

La Biblioteca è aperta il LUNEDÌ (14.00 – 17.00), MARTEDÌ (14.00 – 17.00), GIOVEDÌ (14.00 – 17.00). Gli orari possono subire variazioni, segnalate sul sito di T.wai. Per qualsiasi informazione è possibile scrivere a info@twai.it.



Joseph Fewsmith (a cura di)

China today, China tomorrow

(Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010)

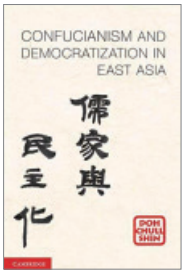
Il volume passa in rassegna i successi conseguiti dalla Cina nell’era delle riforme e le sfide che la società cinese si trova ad affrontare oggi. Rispetto al ruolo della religione, si segnala in particolare il capitolo di Jamie Horsley, dedicato ai tentativi di costruire uno stato di diritto nel paese, e al modo in cui la diffusione delle religioni in Cina influisce su questo processo.

Elizabeth J. Perry, Mark Selden (a cura di)

Chinese society: change, conflict and resistance

(Londra, New York: Routledge, 2000)

Pur privo di una cornice teorica che conferisca organicità al testo, e nonostante la tendenza a concepire i rapporti tra società e autorità cinesi esclusivamente nei termini di una relazione fondata sul binomio resistenza-repressione, il volume curato da Elizabeth Perry e Mark Selden illustra i cambiamenti sociali e i conflitti sviluppatisi all’interno della società cinese come risultato di libertà inizialmente concesse nei primi anni Ottanta, poi gradualmente limitate nei decenni successivi.

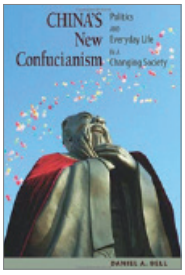


Shin Doh Chull (in collaborazione con)

Confucianism and democratization in East Asia

(Cambridge: Cambridge University Press, 2012)

Cosa si intende per “confucianesimo”? Che cosa significa “confucianesimo” per il singolo cittadino di un qualsiasi paese dell’Asia Orientale? Quali sono le specificità riscontrabili in paesi come la Corea del Sud, la Repubblica popolare cinese, o il Giappone? Da ultimo, in che modo si può valutare se il “confucianesimo” costituisca un ostacolo alla democrazia, o se al contrario la incoraggi? Il volume di Shin Doh Chull offre una risposta a queste domande, coniugando una profonda conoscenza del confucianesimo con la capacità di dare forma a un progetto di ricerca qualitativa di grande efficacia.



Daniel A. Bell

China’s new Confucianism: politics and everyday life in a changing society

(Princeton: Princeton University Press, 2008)

Uno dei pochi studiosi stranieri ad insegnare filosofia politica in Cina, Daniel Bell osserva i riti e le abitudini della società cinese da una posizione privilegiata, riflettendo su quali siano le difficoltà insite nell’insegnamento del confucianesimo in Asia, così come in America e in Europa. Scritto in una fase politica in cui il discorso del Partito comunista cinese faceva ampio uso di espressioni quali “società armoniosa”e “costruzione di un mondo armonioso”, la monografia di Bell esamina la possibilità che il Pcc prenda le distanze dal comunismo per abbracciare una versione 2.0 del confucianesimo.

OrizzonteCina è sostenuta da: Compagnia di San Paolo | International Affairs *Partner editoriale* f! formiche

地中海 China MEDiterranean
BUSINESS PROGRAM

The ChinaMed Business Program (CMBP) offers a uniquely intensive set of crash courses to graduate students and dynamic future managers pursuing an effective business career across China and the Euro-Mediterranean region.

The 7th edition of CMBP, hosted by Peking University over 5 weeks in July and August 2019, will take place across Beijing, Chongqing and Shenzhen (China).

Up to 50 outstanding candidates are admitted to the program to be equipped with a diverse set of strategic skills in the areas of business internationalization, cross-cultural management and creative entrepreneurship.

Seek new tools for the future. Take the right path TOChina.

chinamedbusiness.eu

APPLICATIONS CLOSE MAY 27TH, 2019