

# Indice

|  |     |
|--|-----|
| Introduzione.....  | 5   |
| 1 La condizione cinese.....  | 11  |
| 1.1 Cina e immaginario ideologico.....   | 11  |
| 1.2 Il percorso dell'eterodossia cinese.....   | 13  |
| 1.2.1 La Rivoluzione Xinhai e il Movimento del Quattro Maggio.....                         | 14  |
| 1.2.2 Il maoismo: un marxismo "altro".....   | 20  |
| 1.2.3 La Rivoluzione culturale: le contraddizioni ultime.....                              | 24  |
| 1.2.4 Dopo Mao.....  | 29  |
| 1.3 La ricezione dell'esperienza cinese in Italia.....                                     | 31  |
| 1.3.1 La frattura del blocco comunista.....  | 33  |
| 1.3.2 I movimenti, le riviste, le organizzazioni.....                                      | 35  |
| 1.4 I viaggi politici in Cina.....   | 45  |
| 2 La rappresentazione della Cina.....  | 53  |
| 2.1 Tentativi di un avvicinamento mancato.....   | 53  |
| 2.2 Fortini. Un modello interpretativo.....  | 57  |
| 2.3 Traducibilità.....   | 65  |
| 2.4 Orientalismo e umanesimo.....  | 70  |
| 3 Dalla Cina. Narrazioni della Rivoluzione.....  | 77  |
| 3.1 Scrittura e reportage.....   | 77  |
| 3.2 La delegazione del 1955.....   | 81  |
| 3.2.1 Cassola, <i>Viaggio in Cina</i> .....  | 83  |
| 3.2.2 Fortini, <i>Asia Maggiore</i> .....  | 86  |
| 3.3 Altre visite: gli anni centrali.....   | 96  |
| 3.3.1 Malaparte, <i>Io, in Russia e in Cina</i> .....                                      | 97  |
| 3.3.2 Levi e i reportage dalla Cina.....   | 102 |
| 3.3.3 Parise, <i>Cara Cina</i> .....   | 106 |
| 3.3.4 Moravia, <i>La Rivoluzione culturale in Cina ovvero il convitato di pietra</i> ..... | 116 |
| 3.3.5 Manganelli, <i>Cina e altri Orienti</i> .....  | 120 |
| 3.4 La delegazione del 1980. Malerba, Arbasino, Luzi, Sereni.....                          | 125 |
| Bibliografia.....  | 135 |



## Introduzione

L'oggetto principale di questa tesi è dato da alcuni reportage che diversi scrittori italiani hanno prodotto a cavallo tra gli anni Cinquanta e i Settanta, dopo essere stati nella Cina maoista, talvolta in delegazione, talaltra in solitudine. Si sono prese in considerazione alcune delle caratteristiche formali e tematiche che, attraverso figure e immagini riscontrabili in questa produzione, ne costituiscono la nervatura intellettuale e umana, marcata dal fatto che si tratta di testi nei quali autore e protagonista coincidono.

Il titolo richiama una sezione di *Questioni di frontiera* di Franco Fortini, intitolata *I paesi allegorici*. Le nazioni in questione sono la Russia sovietica e la Repubblica Popolare Cinese, «enti coronati come figure dei tarocchi»<sup>1</sup> nella sfera politica occidentale degli anni Sessanta e Settanta. «Ma anche luoghi dove vissute con più intensità e quindi più evidenti sono le contraddizioni che ci lacerano»<sup>2</sup>. Questo è vero soprattutto per la Cina dopo l'avvio della destalinizzazione kruscioviana, quando marcò e radicalizzò il proprio distacco dal modello russo emergendo come una figura politica a sé stante, autonoma ed eretica. È questa eterodossia che sollevò l'interesse occidentale per le vicende cinesi, le quali entrarono a diritto nel pantheon dei riferimenti politici del Sessantotto e dei movimenti che ne derivarono. Il bisogno di simbolizzare eventi, personaggi o, come in questo caso, paesi, è sintomatico del bisogno di organizzare il discorso politico in forme polisemantiche, che mostrino le linee di tenuta delle ideologie e le loro contraddizioni, e che spostino altrove da sé il significato che rappresentano, allegoricamente appunto; anche per questo motivo Fortini si riferisce alla Cina come «Grande Corpo Celeste»<sup>3</sup> o come «l'altra faccia della Luna»<sup>4</sup>. Il tentativo di alcuni dei reportage qui trattati è stato spesso quello di superare il dito che la indicava per giungere al senso della costellazione complessiva; anche compromettendosi, tuttavia, con diversi errori e illusioni.

---

<sup>1</sup> F. FORTINI, «Lettera da Shanghai», in ID., *Questioni di frontiera*, Einaudi, Torino 1977, p. 231. Ma sono citate anche Germania, Algeria, Cuba, Vietnam e Israele.

<sup>2</sup> E. MASI, «I paesi allegorici», in L. LENZINI, E. NENCINI e F. RAMPAZZO (a cura di), *Dieci inverni senza Fortini*. Atti delle giornate di studio nel decennale della scomparsa (Siena 14-16 ottobre 2004), Quodlibet, Macerata 2006, p. 309.

<sup>3</sup> F. FORTINI, «Traduzione e interpretazione della pubblicistica cinese», in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 184.

<sup>4</sup> F. FORTINI (e P. JACHIA), *Fortini. Leggere e scrivere*, Marco Nardi, Firenze 1993, p. 76.

Per giudicare questi reportage è dunque necessario prescindere da una valutazione che coinvolga un facile senno di poi, soprattutto considerando le difficoltà che comunque si incontrano nel provare un ricongiungimento lineare della Cina maoista con la Cina di oggi<sup>5</sup>. La produzione “cinese” degli autori qui trattati non è peraltro stata considerata come testimonianza storica della Cina di quegli anni; il suo senso è stato inteso come mediazione letteraria di un confronto con un’alterità politica e culturale, che spesso coincideva con l’alterità per eccellenza, considerando l’impreparazione sinologica dei viaggiatori e la sedimentazione che ha caratterizzato per lungo tempo l’immaginario occidentale della Cina: «si può dire che per secoli la più vera immagine dell’Oriente, al di là dei sogni e delle leggende, al di là delle fantasie convenzionali dei poeti e dei novellatori, sia rimasta, nella concezione degli europei, essenzialmente affidata al Milione»<sup>6</sup>. È noto inoltre che la percezione che la Cina ha di sé è autocentrata: *Zhongguó* è il nome della Cina in cinese e significa letteralmente “impero di mezzo”, tradendo un pensarsi come “centrale”. È uno straniamento caro a Moravia, che si arrende «alla consapevolezza malinconica e impotente dell’immensità della Cina. All’idea, in fondo disperata, che la Cina è “il mondo”; e che, fuori della Cina, non c’è nulla»<sup>7</sup>. Similmente, ma con un’inversione, Malerba: «si scopre ancora che i cinesi non conoscono la parola “Cina”, che per loro è Chung Kuo, che significa Regno del Centro, e che il Centro è quello del mondo (ahimé, un duro colpo per il nostro eurocentrismo). Ma si potrebbe anche concludere che la “Cina” non esiste, che è soltanto una parola inventata dagli europei, un mito, una leggenda, una favola, un luogo immaginario»<sup>8</sup>. La Rivoluzione cinese andava a connotare ulteriormente, e in forme inedite, un portato simbolico già in sé vertiginoso. Rispetto alla valutazione della situazione cinese, questi reportage costituiscono non uno strumento analitico ma piuttosto una pietra d’inciampo: poiché contengono tanto una verità personale e quanto un limite obiettivo. La loro riuscita si muove dunque tra queste due polarità senza mai toccarne una, inseguendo il tentativo di rendere quella verità personale alla dimensione collettiva, in quanto intellettuali e scrittori.

---

<sup>5</sup> Per un recente tentativo, cfr. C. SORACE, I. FRANCESCHINI e N. LOUBERE (a cura di), *Afterlives of chinese communism*, ANU Press e Verso Books, Australia 2019.

<sup>6</sup> S. SOLMI, “Prefazione”, in M. POLO, *Il Milione*, Einaudi, Torino 1954, p. VI.

<sup>7</sup> A. MORAVIA, “Introduzione”, in MAO TSE-TUNG, *Tutte le poesie*, Newton Compton, Roma 1972, p. 11.

<sup>8</sup> L. MALERBA, *La Cina esiste*, «Produzione e cultura», n. 20-21, marzo 1981, p. 87. Il tema ricorrente; è stato reso celebre da *Le città invisibili* di Calvino, dove le città cinesi sembrano farsi evanescenti sotto il volto di una «città implicita», Venezia. Cfr. I. CALVINO, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 2003, p. 86.

Per inquadrare le specificità obiettive e storicamente misurabili di questa produzione, la prima parte di questa tesi è dedicata al percorso dell'eterodossia cinese rispetto all'ortodossia marxista-leninista conosciuta in Occidente. Detto in altre parole, si è cercato di mostrare come evolve il percorso politico della Cina seguendo il pensiero di Mao Zedong e di evidenziare quali sono i punti di distacco (che sono stati talvolta chiamati "eretici") che l'hanno reso interessante per gli osservatori occidentali, i quali talvolta ne hanno esoticamente legittimato i fanatismi, talaltra ne hanno eurocentricamente snobbato le bizzarrie. La ricostruzione qui proposta cerca di sottolineare come, invece, le caratteristiche del socialismo cinese siano linearmente individuabili e comprensibili sia dal punto di vista ideologico che da quello materiale, qualora si osservi in che modo le idee marxiste vengano "sinizzate" secondo precise esigenze e contingenze. Questa prima parte si conclude con una panoramica della ricezione delle vicende cinesi nel panorama politico-intellettuale italiano e con una mappatura delle visite italiane in Cina, con particolare attenzione a quelle avvenute tra il 1949, l'anno della Rivoluzione, e il 1976, l'anno della morte di Mao. Anche i reportage considerati, con alcune eccezioni, come si vedrà, sono compresi entro questi limiti cronologici.

La seconda parte riguarda strumenti desumibili da tre autori: Fortini, Gramsci e Said. Il primo costituisce un riferimento generale per tutta la tesi, sia per la mole della produzione "cinese" sia per il livello della riflessione attorno al tema. Gramsci e Said, entrambi autori frequentatissimi per le questioni postcoloniali e per i fenomeni di decolonizzazione (e la Rivoluzione cinese si colloca, pur con le dovute differenze, in questo ambito), vengono usati per due termini chiave: rispettivamente, «traducibilità» e «orientalismo», il cui uso non è sistematico ma risponde alla volontà di un taglio obliquo delle posture che emergono nei reportage, che in quanto genere "impuro" si presta ad un largo ventaglio di strategie di mediazione, stilistiche, diegetiche e contenutistiche. Tra i fini cui queste strategie pervengono, è stato privilegiato quello che è stato chiamato liberamente come "umanesimo", intendendo con questo termine quella disposizione degli autori a ritenere centrale un'osservazione dei «rapporti fra gli uomini»<sup>9</sup>. L'espressione è

---

<sup>9</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore. Viaggio nella Cina*, Einaudi, Torino 1956, p. 18.

centrale<sup>10</sup> anche nel lavoro di una delle figure centrali della sinologia italiana, Edoarda Masi, che ha costituito insieme a Fortini il paradigma di riferimento di questa tesi.

La terza parte è dedicata ai reportage; nell'ordine, gli autori considerati sono: Carlo Cassola, Franco Fortini, Curzio Malaparte, Carlo Levi, Goffredo Parise, Alberto Moravia, Giorgio Manganelli. Vengono considerati brevemente anche il reportage di Gianni Rodari e quelli di Luigi Malerba, Alberto Arbasino, Vittorio Sereni e Mario Luzi. Le visite di questi scrittori in certi casi sono sovrapponibili perché svolte insieme in pressoché tutti i momenti; in altri, risultano radicalmente diverse, nel contenuto e nello sguardo, perché avvenute in momenti molto diversi tra loro. In particolar modo si nota una differenza sostanziale tra le visite prima e durante la Rivoluzione culturale: l'inquadramento storico della prima parte di questa tesi era necessario anche per poter fare una tara di queste differenze.

Questi testi odeporici costituiscono una produzione che, se letterariamente può conservare il suo valore, dal punto di vista storico e politico è stata destinata ad un veloce invecchiamento. Ne era consapevole Fortini: «il fine di scritti di questo genere è quello di affrettare il giorno in cui essi saranno trovati inutili o ridicoli»<sup>11</sup>. Per il tema di cui si occupano, sono testi la cui lettura risulta decisamente superflua o superata, a meno di essere interessati ad una panoramica di descrizioni della Cina di sessanta o cinquant'anni fa, con tutte le limitazioni e i vizi di forma che quei viaggi comportavano. Sono testi che, dunque, non sono stati letti per il loro valore di documenti. Sono stati presi in considerazione soprattutto per le diverse forme che hanno cercato di proiettare sulla relazione tra uomo e storia, intesa come tentativo in cui il primo si avvicina, se non alla comprensione della seconda, almeno alla misura della propria dimensione e della propria visione del mondo, misurandovisi con strumenti letterari e intellettuali. Citando un brano di Kafka<sup>12</sup>, Fortini raccoglieva così il frutto della resa dei conti con l'esperienza cinese, non solo la sua, ma quella di tutta la generazione alla fine degli anni Sessanta:

---

<sup>10</sup> E. MASI, "Insegnamenti teorici del comunismo cinese", in EAD., *La contestazione cinese*, Einaudi, Torino 1969, p. 106.

<sup>11</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 20.

<sup>12</sup> «Colui che osserva l'anima non può penetrare nell'anima; esiste però una linea marginale in cui viene in contatto con essa. Ciò che si scopre in tale contatto è che anche l'anima ignora se stessa. Perciò deve necessariamente restare ignota. La cosa sarebbe triste solo se esistesse qualcosa all'infuori dell'anima, ma in realtà non esiste nient'altro. [...] Il fatto che esista solo il mondo dello spirito ci toglie la speranza e ci dà la certezza». F. KAFKA, *Lettera al padre - Gli otto quaderni in ottavo*, Mondadori, Milano 1988, p. 88.

Ma «contare sulle proprie forze» invece che sulle proprie debolezze è stato precetto troppo grave. Chi ebbe a scrivere che «la verità ci toglie la speranza e ci lascia la certezza»? La verità cinese lo fa: ci toglie la speranza inferiore, la speranza del sogno e della fantasticheria; e anche la disperazione inferiore, quella che è sempre sull'orlo del cinismo<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> F. FORTINI, “Ancora in Cina”, in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 221.





# 1 La condizione cinese

## 1.1 Cina e immaginario ideologico

La carica simbolica che la Cina è stata in grado di accumulare per l'Occidente nel corso del Novecento va oltre la cronologia dei singoli avvenimenti e la loro analisi storica, e supera le dimensioni del secolo stesso<sup>14</sup>. La sua caratterizzazione millenaria è innervata di una lunga fila di scene, motivi e topoi che vanno sotto il segno del gigantismo: la vastità demografica, l'incrollabilità dell'impero, la densità quotidiana e immanente del taoismo e del confucianesimo. Questa dimensione ipertrofica dell'immaginario ha attraversato il diciannovesimo secolo appesantendosi del marchio coloniale, aggiungendo alle forme precedenti l'immagine del cinese indolente e sottomesso. Non si tratta tuttavia di caratteristiche attribuite esclusivamente ai cinesi: esse sono condivise da buona parte del continente asiatico nel momento in cui le potenze occidentali, inclusi il Giappone e la Russia zarista, guardano con interesse coloniale i vasti territori dell'Asia centrale e dell'Estremo Oriente<sup>15</sup>; per quanto riguarda specificamente la Cina, le due guerre dell'oppio (1839-1842 e 1856-1860) sigillano i rapporti ottocenteschi con l'Occidente sotto il segno dell'umiliazione. Una prima scossa dal torpore di questa tipizzazione si ha con la rivolta dei Boxer del 1900, i quali, aggredendo le legazioni commerciali di diversi stati europei (tra cui l'Italia) e non solo, hanno improvvisamente fatto riemergere la Cina come una presenza sopita lungamente sottovalutata<sup>16</sup>. È in questi anni che il simbolo cinese per eccellenza, il dragone imperiale, «diventa il dragone malefico dell'immaginario occidentale, abbattuto dai cavalieri cristiani»<sup>17</sup>. Dopo aver subito un lungo e costante discredito a partire dagli anni Quaranta dell'Ottocento (i trattati ineguali della seconda metà del secolo ne sono la manifestazione politico-economica), il “mandato celeste” dell'impero cinese trova la sua fine con la Rivoluzione Xinhai del 1911 e il paese inaugura il proprio Novecento: oltre ad essere una data storica di secolarizzazione, è

---

<sup>14</sup> Per una rapida panoramica delle suggestioni cinesi limitatamente all'Italia, cfr. D. SOSCIA, *Forma sinarum. Personaggi cinesi nella letteratura italiana*, Mimesis, Milano 2016; per un approfondito studio sulle relazioni tra i due popoli per tutto il corso della loro storia, cfr. G. BERTUCCIOLI e F. MASINI, *Italia e Cina, L'asino d'oro*, Roma 2014.

<sup>15</sup> La stagione del colonialismo in Asia centrale è stata riassunta nella formula di Kipling del “Grande Gioco”. Cfr. P. HOPKIRK, *Il Grande Gioco*, Adelphi, Milano 2004.

<sup>16</sup> «[L'Occidente], ormai sicuro della propria superiorità, guarda con una certa condiscendenza a un'Asia che sembra divenuta immobile, se non decadente». P. GROSSER, *Dall'Asia al mondo. Un'altra visione del XX secolo*, Einaudi, Torino 2018, p. XXX.

<sup>17</sup> Ivi, p. XLVII.

anche la prima grande prova di occidentalizzazione, in cui viene adottata, con grandi difficoltà per mantenerla attiva, la forma repubblicana (1912). Da qui in poi la storia cinese ha preso contatto con la filosofia, la cultura e il pensiero politico (primariamente quello marxista) occidentali in modo fertile e pressoché continuativo, sperimentandone teorie e prassi in forme del tutto inaspettate, “cinesizzate”<sup>18</sup>, talvolta rifiutando il proprio passato tradizionale, talaltra risemantizzandolo e ibridandolo. Il culmine di questa appropriazione si ha nella rivoluzione maoista e nella fondazione della Repubblica Popolare Cinese nel 1949: esse sono state la manifestazione reale e tangibile, agli occhi occidentali, dell’investimento teorico, pratico e umano che in Cina si era fatto del marxismo-leninismo<sup>19</sup>. Dal punto di vista degli europei, le innovazioni cinesi sono parse eterodosse spesso inconciliabili con le proprie analisi, come attrito creatosi tra Cina maoista e Russia sovietica, oppure, nel caso opposto, sono sembrate un loro superamento o uno scostamento inedito, in grado di suscitare un interesse che il “marxismo occidentale”<sup>20</sup> si era spesso precluso con le proprie involuzioni teoriche. Da un lato dunque l’immensa e poco conosciuta storia della Cina, la massa sterminata dei suoi abitanti e la patina dell’orientalismo contribuivano a sfocare e a tipizzare l’idea che l’europeo aveva del cinese; dall’altro, il fatto che proprio questo paese arretrato – praticamente un paese di contadini –, con il suo portato simbolico millenario, intraprendesse un percorso rivoluzionario del tutto anomalo e quasi spregiudicato, sembrò una convergenza affascinante e ricca di spunti per l’analisi storica e politica, sia per la condizione cinese (e asiatica) che per quella europea a sua volta declinata nelle diverse situazioni nazionali. La distanza culturale, il fatto che quella di Mao Zedong fosse un’eterodossia del marxismo tradizionale e talvolta la miopia di chi osservava hanno

---

<sup>18</sup> M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, Einaudi, Torino 2010, p. 285. L’espressione “cinesizzazione (o sinizzazione) del marxismo” è definita da Mao Zedong stesso e sarà richiamata poi da Deng Xiaoping nel 1982, con la formula del “socialismo con caratteristiche cinesi”.

<sup>19</sup> Non solo: con la vittoria comunista della guerra civile ha termine anche il “secolo di umiliazione” della Cina: P. GROSSER, *Dall’Asia al mondo*, cit., p. XL. Si tratta quindi, anche e primariamente, di una conquista contro l’imperialismo coloniale.

<sup>20</sup> Il termine è stato introdotto in P. ANDERSON, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Bari 1977, per riferirsi a quella generazione di teorici marxisti (Adorno, Benjamin, Althusser per nominarne solo alcuni) che, dedicandosi allo studio metodico delle sovrastrutture della modernità, hanno portato il pensiero marxista in aree che tradizionalmente gli erano estranee. Il risultato di queste analisi, che si servono della teoria marxista senza includerne la prassi, ha comportato quello che Anderson chiama il «pessimismo diffuso e latente» (ivi, p. 114) del marxismo occidentale. Questa linea evolutiva del pensiero di Marx è stata ricostruita e portata oltre in M. GATTO, *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*, Quodlibet, Macerata 2012.

determinato una certa difficoltà nella riuscita di lucide analisi. La scarsa comunicabilità che era possibile ottenere con le istituzioni cinesi, e con i cinesi stessi, ostacolava ulteriormente la possibilità di avvicinarsi. La «cortina di bambù», che divideva idealmente la Cina dai paesi asiatici non comunisti quali il Giappone, l'India, la Corea del Sud, l'Indonesia e altri, non sarà allora solo una barriera geopolitica, ma anche una metafora per indicare un vero e proprio filtro che adombrava e intricava la comprensione della questione cinese.

## 1.2 Il percorso dell'eterodossia cinese

L'inaugurazione della Repubblica Popolare Cinese il primo ottobre del 1949 segna uno spartiacque fondamentale nel Novecento della Cina. L'identità comunista che ora assumeva non solo portava il segno della guerra anti-giapponese e di una guerra civile che aveva visto l'isolamento dei nazionalisti a Taiwan, ma era stata conquistata in pochissimo tempo dopo l'affrancamento dalla dinastia Qing e dopo aver compiuto un'evoluzione politica frenetica e multiforme, che peraltro non cessò dopo il '49. Prima della vittoria dei comunisti, la Cina repubblicana era stata attraversata da una pluralità di tensioni interne non solo comuniste, ma anche democratiche, nazionaliste, anarchiche, feudali, spesso con forti accenti militaristici<sup>21</sup>. Il volto comunista della Cina è stato solo uno degli esiti possibili e, sia agli osservatori europei che ai cinesi stessi, non dovette nemmeno sembrare il più scontato, dal momento che i comunisti cinesi, perseguitati dal 1927-28<sup>22</sup>, appena vent'anni prima della vittoria erano una presenza assolutamente minoritaria<sup>23</sup> e clandestina nel paese. La rivoluzione non si può peraltro ridurre alla sola

---

<sup>21</sup> «Leadership politica e militare si sono sostanzialmente combinate in una sola persona: i casi di Yuan Shikai, Chiang Kai-shek e Mao Zedong, per citare quelli più eclatanti, sono indicativi del fatto che per poter stabilire la propria egemonia in Cina era indispensabile in una certa misura edificare un esercito ed esserne riconosciuti quale leader»: G. SAMARANI, *La Cina del Novecento. Dalla fine dell'Impero a oggi*, Einaudi, Torino 2004, p. 18.

<sup>22</sup> È il biennio in cui nasce l'Armata Rossa cinese e in cui viene stabilito il governo nazionalista a Nanchino, dopo la "spedizione al Nord" guidata da Chiang Kai-shek per sottrarre la Cina al dominio dei signori della guerra. Da qui in poi ha inizio, per i comunisti cinesi, il periodo delle "basi rosse" e della persecuzione da parte dei nazionalisti. Ha inizio la guerra civile cinese.

<sup>23</sup> In particolare le forze direttamente sotto Mao Zedong erano quasi insignificanti: nell'autunno del 1927 l'Armata Rossa che segue Mao in ritirata sulle montagne dello Jinggangshan conta appena un migliaio di soldati, parte dei quali sono vagabondi, banditi e mendicanti. Il Pcc cinese contava invece, nel 1928, circa 130000 membri. Queste cifre acquistano significato se comparate con i più di 500 milioni di abitanti che popolavano la Cina al tempo. Commenta Edoarda Masi: «Il Marx da me conosciuto privilegiava il proletariato-erede sulla massa dei poveri-alienati-emarginati: gli straccioni che già nel 1928 Mao Zedong aveva accolto nel suo esercito di banditi. Quando i poveri e gli emarginati diventano i soggetti principali dello sfruttamento e dell'alienazione e gli antagonisti potenziali, va radicalmente modificata la costruzione

presa del potere del 1949: essa era il risultato di vent'anni di lavoro nelle campagne, nonché l'esito della larga confusione politica e bellica (come dimostrano le ambiguità degli accordi del Fronte Unito e soprattutto l'incidente di Xi'an<sup>24</sup>) in cui il paese versava durante la guerra civile, e che aveva lasciato aperte strade del tutto diverse<sup>25</sup> da quella infine percorsa dall'Armata Rossa di Mao Zedong.

La Cina dunque diventava comunista, ma conservava in sé una storia millenaria e una tumultuosa giovinezza politica che la caratterizzarono e ne ibridarono la forma<sup>26</sup>, conferendo al comunismo cinese il segno di una chiara eterodossia. L'artefice di questa distanza teorica e pratica dai precetti del marxismo-leninismo ortodosso si ha, come è noto, in Mao Zedong. Il «pensiero di Mao Zedong», come veniva chiamata l'ideologia ufficiale del Partito comunista cinese, muovendosi da basi teoriche originali diede frutto a svolte inedite per la Rivoluzione cinese, la più eclatante delle quali è forse quella di una “seconda” rivoluzione, quella culturale della seconda metà degli anni Sessanta. Si trattava di un percorso del tutto anomalo agli occhi degli osservatori europei, e che sembrava affrontare con audacia alcuni dei problemi dello stalinismo russo. Proprio in relazione a ciò, oltre alle novità teoriche, la Rivoluzione cinese apparve notevole se consideriamo che, nonostante la Russia sovietica abbia appoggiato il Pcc durante la guerra civile e contro i giapponesi, il Comintern esprimeva un profondo dissenso nei confronti delle scelte politiche di Mao<sup>27</sup> e che addirittura Stalin simpatizzava per Chiang Kai-shek<sup>28</sup> e

---

che si basava sul privilegio della classe operaia». E. MASI, *Ritorno a Pechino*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 16.

<sup>24</sup> Per approfondire: M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., p. 121 e G. SAMARANI, *La Cina del Novecento*, cit., pp. 150-153.

<sup>25</sup> La seconda guerra sino-giapponese, in particolare, aveva suggerito la possibilità di un'alleanza tra Cina e USA a guerra ultimata, in quanto potenze unite contro il Giappone: infatti Chiang Kai-shek partecipò con gli altri leader mondiali alla Conferenza del Cairo (novembre 1943), e ne ottenne l'impegno americano circa il recupero dei territori cinesi ceduti al Giappone. Ma la sconfitta di Chiang Kai-shek nella guerra civile cancellò questa possibile alleanza.

<sup>26</sup> «Due terreni sconosciuti, per così dire, si presentavano intrecciati al viaggiatore europeo: la Cina della grande tradizione e alterità e la Cina popolare». E. MASI, “Postfazione”, in F. FORTINI, *Asia Maggiore. Viaggio nella Cina e altri scritti*, manifestolibri, Roma 2007, p. 262.

<sup>27</sup> Fin dal periodo delle “basi rosse”, il Comintern cercò di orientare gli sviluppi maoisti secondo i propri piani di ortodossia formando studenti cinesi all'Università di Mosca, con lo scopo di ridefinire il comitato centrale del Pcc. L'episodio dei “ventotto bolscevichi”, come erano chiamati quegli studenti cinesi filorussi, è anche la causa di una delle prime purghe di Mao nei confronti di dissidenti politici: M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., pp. 99-100.

<sup>28</sup> Ivi, p. 119. Dopotutto, fino al 1927, l'URSS aveva sostenuto e in parte aiutato il Kuomintang grazie al lavoro di Borodin, consigliere russo del partito di Chiang Kai-shek e fondatore della famosa accademia militare di Whampoa. L'appoggio ai nazionalisti e le pressioni sul Pcc affinché collaborassero con essi è dovuto al fatto che i russi ritenevano indispensabile attraversare la fase borghese lungo la via al socialismo.

che, dunque, la rivoluzione maoista è avvenuta sotto lo sguardo di disapprovazione della Russia sovietica: «La Rivoluzione cinese ha ottenuto la vittoria facendo il contrario di quella che era la volontà di Stalin»<sup>29</sup>. La crisi sino-sovietica degli anni successivi avrebbe dimostrato quanto le divergenze dei due paesi fossero insanabili, e avrebbe suggellato la “diversità” del comunismo cinese rispetto a quello russo.

Alla luce di queste condizioni di eccezionalità, è allora utile considerare la Rivoluzione del 1949 come un episodio, seppur cruciale, all'interno di un contesto di sovversione politica più ampio, durato quasi sessant'anni. I momenti “rivoluzionari” nel Novecento cinese, nel senso etimologico del termine più che in quello strettamente politico, sono almeno quattro: la Rivoluzione Xinhai del 1911, il Movimento del Quattro Maggio 1919, la Rivoluzione del 1949 e la Rivoluzione culturale del 1966-1968<sup>30</sup>. Ciascuno di questi momenti ha comportato cambiamenti considerevoli per la storia cinese, e ne ha determinato il percorso: è a partire da una considerazione delle ragioni e delle forme di questi avvenimenti che si possono individuare i motivi dell'interesse che la Rivoluzione cinese, o meglio, che la Cina rivoluzionaria riscuoteva agli occhi degli osservatori occidentali:

nel 1912 la Cina non solo mette fine a due millenni di storia imperiale, ma è trascinata in una serie di convulsioni rivoluzionarie che terminerà solo dopo la Rivoluzione culturale, negli anni Settanta. I socialisti europei si appassionano a queste rivoluzioni, anche se non

---

Ma i comunisti cinesi, da parte loro, non tollerarono mai di essere uno strumento della politica estera sovietica, nonostante vedessero nell'URSS un sostegno per l'antimperialismo.

<sup>29</sup> Ivi, p. 165; il commento è di Mao Zedong. Cfr. inoltre H. SUYIN, *Mao Tse-Tung. Una vita per la rivoluzione*, Bompiani, Milano 1972, pp. 467-486. Stalin stesso si esprime così: «Anche noi, è vero, abbiamo commesso errori. Per esempio, dopo la guerra invitammo a Mosca i compagni cinesi e discutemmo la situazione della Cina. Dicemmo loro chiaro e tondo che secondo noi il sollevamento delle masse in Cina non aveva probabilità di svilupparsi, e che i compagni cinesi avrebbero dovuto cercare un *modus vivendi* con Chiang Kai-shek, aderire al suo governo e sciogliere il loro esercito. I compagni cinesi accettarono l'opinione dei compagni russi, ma, tornati in Cina, si comportarono diversamente. Chiamarono a raccolta le loro truppe, organizzarono i loro eserciti ed ora, come vediamo, stanno sconfiggendo l'esercito di Chiang Kai-shek. Orbene, nel caso della Cina, noi ammettiamo di avere sbagliato. Fu dimostrato che avevano ragione i compagni cinesi e non i russi». In O. LATTIMORE, “Il significato della nuova Cina”, in P. CALAMANDREI (a cura di), *La Cina d'oggi*, suppl. «Il ponte», anno XII, La Nuova Italia, Firenze 1956, p. 24.

<sup>30</sup> Tra queste date capitali si vanno inserendo una serie di fatti, minori per rilevanza ma intimamente legati ad esse, che hanno scandito i momenti fondamentali di queste rivoluzioni. Alcuni di questi momenti sono la nascita del soviet nello Jiangxi (1930), la Lunga Marcia (1934-1935), la riforma agraria (1950-1953). Altri potrebbero essere la campagna dei Cento Fiori (1956-1957) e il Grande balzo in avanti (1958-1961), ma la prima non fu di grande portata e il secondo fu un fallimento. Anche il giudizio sulla Rivoluzione culturale, in realtà, è controverso e tendenzialmente negativo.

ne conoscono pienamente i dati, e le interpretano soprattutto in base all'influenza delle idee occidentali<sup>31</sup>.

### 1.2.1 La Rivoluzione Xinhai e il Movimento del Quattro Maggio

Per comprendere gli aspetti di innovazione che la Cina apporta a certi elementi del pensiero occidentale, e quindi anche le ragioni di una certa attenzione intellettuale internazionale nei suoi confronti, è necessario considerare i primi passi di democratizzazione della società cinese e la diffusione delle idee europee che ne conseguono<sup>32</sup>. La Rivoluzione Xinhai costituisce il primo grande momento di secolarizzazione della società cinese. Nel giro di pochi mesi si condensa l'epilogo di una storia millenaria, con l'abdicazione del giovanissimo imperatore Pu Yi, ultimo rappresentante della dinastia mancese (o Qing). Se in un primo momento sembrava possibile una transizione moderata verso una monarchia costituzionale a guida mancese, ben presto questa strada venne bloccata dalla *Tongmenghui* (o "Lega giurata"), la società rivoluzionaria guidata da Sun Yat-sen, che riuscì a imporre il radicale rovesciamento dell'impero e a costituire l'assetto repubblicano. La temperie politica della *Tongmenghui* (il cui contributo alla Rivoluzione non va esagerato, come nota Edoarda Masi<sup>33</sup>) era il frutto della formazione cosmopolita dei suoi membri, che avevano avuto modo di studiare nel Giappone del periodo Meiji e negli USA, e del forte nazionalismo che spingeva per una rinascita del paese, anche e soprattutto in senso anticolonialista. La Rivoluzione Xinhai non era imprevedibile: la rivolta dei Boxer nel 1900 e l'abolizione degli esami imperiali nel 1905 avevano suggerito la prossimità di una caduta definitiva del "mandato

---

<sup>31</sup> P. GROSSER, *Dall'Asia al mondo*, cit., p. 19.

<sup>32</sup> Quella dell'incontro tra culture, o dell'ingresso di una cultura in un'altra, è ovviamente un'immagine semplificata. Inoltre, così come la Cina non presentava un'uniformità culturale su tutto il suo vasto territorio, «è altrettanto fuorviante fare riferimento a una generica civiltà occidentale. I cinesi non si sono confrontati solo con un'idea astratta di Occidente, ma anche con diverse e specifiche realtà. La presenza occidentale, o meglio internazionale, nei porti aperti era costituita, ad esempio, da individui e comunità nazionali differenti; i loro interessi e la loro visione del rapporto con i cinesi potevano divergere, o anche contrapporsi, a quelli dei governi o delle opinioni pubbliche della madrepatria; [...]. In secondo luogo, va posta attenzione alla complessità del ruolo rivestito dalla civiltà occidentale sul piano simbolico. A partire dalla fine dell'Ottocento è certamente impossibile astrarre l'esperienza cinese del moderno da una percezione diffusa, almeno fra gli intellettuali, di arretratezza del proprio paese e della propria civiltà conseguente al confronto con l'Occidente non solo come forza economica e militare che limitava la sovranità cinese, ma come specchio delle debolezze della propria civiltà e modello di programmi di rinnovamento. [...] In Cina, come d'altronde in altre realtà extraeuropee, l'Occidente ha avuto un ruolo fondamentale tanto come potere oppressore quanto come paradigma di una modernità desiderata e da raggiungere». L. DE GIORGI e G. SAMARANI, *La Cina e la storia. Dal tardo impero ad oggi*, Carocci, Roma 2005, p. 70.

<sup>33</sup> E. MASI, *Breve storia della Cina contemporanea*, Laterza, Bari 1979, p. 32 e p. 34.

del cielo”, e avevano preparato il terreno per lo smantellamento della struttura politica e burocratica dello stato mancese occorso nel biennio 1911-1912. In molte province del paese, tuttavia, la Rivoluzione significò disordine politico e sociale, come dimostrò il lungo e difficile processo di unificazione (realizzatosi tra 1926 e 1928 sotto la guida nazionalista) per sottrarre il dominio di larghe zone ai *warlords* e al governo Beiyang. Ma ciò che la Rivoluzione aveva imposto non era solamente l’urgenza politica e amministrativa di una gestione centralizzata, ma anche e soprattutto la necessità di ripensare l’identità cinese ora che il suo garante storico, vale a dire il celeste impero, era venuto meno. La questione dell’identità, ora che la Cina era una nazione “moderna” e aspirante al consesso delle grandi nazioni mondiali, costituiva il campo di confronto di istanze politicamente diverse e in lotta tra loro; anche la “cinesizzazione” del marxismo muove in questi anni di democratizzazione i suoi primi passi.

Trascurando le novità istituzionali e amministrative, l’adozione della forma repubblicana, pur in condizioni di estrema precarietà<sup>34</sup> e pur mantenendo un fortissimo centralismo che risulta immutato fino ad oggi, permise la circolazione di idee di matrice occidentale, tra cui positivismo, evoluzionismo e marxismo<sup>35</sup>. Essenziale fu la rapidissima e imponente diffusione dei giornali. I nomi dei maggiori intellettuali che affrontarono e svilupparono la coniugazione di queste idee con la tradizione cinese sono numerosi, e altrettanto varia è la declinazione politica del loro contributo; per la maggior parte di essi ad essere centrale è, comprensibilmente, la riflessione sulla nazione e sul suo progresso, complice la rapida diffusione dei testi classici della filosofia politica occidentale (quali Rousseau, Smith, Montesquieu, Dewey, l’utopismo socialista e anarchico). Va notato tuttavia che «rotto l’isolamento, i cinesi erano spinti a riconoscersi come nazione perché erano condizionati dalla dominante borghesia internazionale, ma nel loro paese mancava la base sociale capace di dare un contenuto effettivo a quel concetto, che restava puramente mitologico»<sup>36</sup>. Una catalizzazione decisiva del dibattito, nonché una sua radicalizzazione in termini politici, si ha con il Movimento di Nuova

---

<sup>34</sup> Cfr. G. SAMARANI, *La Cina del Novecento*, cit., pp. 13-29. Non sorprende che l’instabilità non fosse solamente un problema di consenso politico, ma che fosse dovuta soprattutto all’amministrazione di una popolazione vastissima con mezzi inediti, ibridi e inadeguati.

<sup>35</sup> «Ma dell’Europa e dell’Occidente non c’era nulla che venisse rifiutato: gli studenti cinesi facevano propri a un tempo pensiero illuministico e positivistico e irrazionalismo, Schopenhauer e Huxley, romanticismo, realismo e decadentismo, democrazia inglese e utopismo anarchico, il liberalismo espresso dalla borghesia e il socialismo della classe proletaria». E. MASI, *Breve storia della Cina contemporanea*, cit., p. 41.

<sup>36</sup> Ivi, p. 32.

Cultura a partire dal 1915. La nascita del movimento fu una risposta al potere militarista di Yuan Shikai<sup>37</sup>, presidente del governo Beiyang, che tentò di stroncare l'esperimento repubblicano esiliando Sun Yat-sen. Con forte spirito rinnovatore, le battaglie del movimento rifiutavano il retaggio confuciano e le sue norme di comportamento tradizionale, spingendo invece per una modernizzazione linguistica, culturale e sociale. Tra le maggiori figure della rivista principale del movimento («Nuova Gioventù») stavano Chen Duxiu, che in seguito sarebbe stato il primo segretario del Pcc, Hu Shi, alunno di Dewey, Lu Xun, padre della moderna letteratura cinese; è inoltre tra le pagine di questa rivista che prendono forma alcune idee che saranno successivamente elaborate da Mao Zedong<sup>38</sup>, tra le quali l'idea di Rivoluzione culturale, la fiducia nella funzione della coscienza umana nella storia e una marcata attenzione al ruolo sociale dei giovani.

Quando nel 1919 la Cina si vide esclusa dai trattati di Versailles<sup>39</sup>, le posizioni del Movimento di Nuova Cultura si innervarono di nazionalismo e ant imperialismo: guidato dagli studenti dell'Università di Pechino, ebbe inizio il Movimento del Quattro Maggio, il primo momento di ampio rinnovamento culturale, soprattutto letterario e politico, della moderna storia cinese. Oggi è ricordato in Cina come «il simbolo della partecipazione e della democrazia studentesca e popolare, del sacrificio individuale al fine della “salvezza della patria”, tanto che negli eventi della primavera del 1989 il richiamo a quei giorni straordinari è risuonato ancora nelle voci dei protagonisti»<sup>40</sup>; è anche stata una delle prime occasioni di lotta operaia, pur limitatamente a Shanghai. Il dibattito che ne derivò, pur confinato ai centri urbani, permise l'elaborazione libera e asistemica di valori, idee e progetti della tradizione occidentale, di cui studenti e intellettuali si servirono per rompere con la tradizione passata. L'ampio confronto, connotato politicamente in toni assai vari, fu caratterizzato sul versante marxista dal contributo di Chen Duxiu, Li Dazhao (il primo e maggiore teorico marxista cinese) e, in misura minore, del giovane Mao. È necessario sottolineare, prima di osservare quale fisionomia assume il pensiero di sinistra cinese nei suoi primi passi, che a dominare lo scenario intellettuale cinese tra gli anni '10 e gli anni

---

<sup>37</sup> Il quale morì nel 1916, ponendo fine alla crisi e riaprendo le prospettive di rinnovamento del paese.

<sup>38</sup> E che «contribuirono a formare la storia intellettuale e politica della moderna *intelligenza* cinese». M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., p. 12.

<sup>39</sup> Nonostante nel 1917 la Cina avesse dichiarato guerra alla Germania al fianco della Triplice Intesa, il Trattato di Versailles non comportò la restituzione ai cinesi della regione dello Shandong, occupata dai tedeschi e assegnata invece al Giappone.

<sup>40</sup> G. SAMARANI, *La Cina del Novecento*, cit., p. 70.



'20 è uno spiccatissimo sincretismo: la formazione politica di quella che sarà la classe dirigente avviene in questi anni e riceve l'apporto di teorie tra loro molto diverse.

Il marxismo fu assunto dagli intellettuali cinesi del Movimento del Quattro Maggio come un'ideologia eminentemente occidentale e scientifica, che, pur non incontrando un riscontro adeguato nella società cinese (il proletariato urbano quasi non esisteva), sapeva offrire un'analisi storica dello sviluppo delle nazioni e che connotava la Cina come vittima del capitalismo imperialista; nella forma del marxismo-leninismo era inoltre in grado di presentare una soluzione chiara e rapida alla condizione di arretratezza in cui versava la Cina: che fosse una dottrina fortemente pragmatica l'aveva dimostrato al mondo la Rivoluzione russa, meno di due anni prima. L'altra grande area di pensiero politico a sinistra è quella anarchica, che fu oggetto di fascino per i primi due decenni del Novecento cinese e che si formò fuori dai confini nazionali, a Parigi e a Tokyo. L'anarchismo veniva valorizzato nel contesto cinese con un approccio antimodernista, enfatico sull'autosufficienza e sul lavoro manuale da un lato; con un accento populista, libertario ed egualitario nell'altro. Fu quest'ultimo modello, sviluppato a Parigi e desunto principalmente da Kropotkin, che ebbe maggior influenza e durata. La formazione politica di Mao e del «pensiero di Mao Zedong» muove i suoi primi passi in questo contesto bipolare, tra anarchismo e marxismo, coltivando anche una forte fiducia nella democrazia e nelle idee del populismo ottocentesco. In particolare, l'infatuazione iniziale di Mao per l'anarchismo populista arricchì le sue posizioni politiche di almeno due tratti fondamentali: la teoria del «mutuo aiuto» di Kropotkin, che intersecava reciprocamente lavoro manuale e intellettuale, e una teoria dei «vantaggi della arretratezza» simile a quella di Herzen, che attribuiva maggiore vitalità politica e morale a quei popoli arretrati, non ancora corrotti dal capitalismo avanzato e quindi in grado di compiere uno slancio verso il socialismo «scavalcando» la fase borghese<sup>41</sup>. Ciò avrebbe permesso alla Cina di primeggiare tra le nazioni moderne grazie alle proprie virtù di paese arretrato, e in sostanza grazie al proprio volontarismo vitalistico; sarà un aspetto irrazionale della politica maoista che rimarrà ben presente negli sviluppi del maoismo e della politica cinese, anche postrivoluzionaria. Fu solo nel 1920 che Mao si convertì, infine e tuttavia

---

<sup>41</sup> Non è del tutto corretto porre anarchismo e populismo sullo stesso piano. Tuttavia, «in Cina, l'idea dei vantaggi dell'arretratezza era arrivata attraverso gli scritti anarchici. Ma nella storia intellettuale dell'Occidente è un'idea che viene di solito associata al populismo russo». M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., p. 31.

con una certa riluttanza, al marxismo; ma «anche se alla metà degli anni Venti Mao poteva immaginare se stesso come marxista, la sua conoscenza delle teorie marxiste era scarsa, e tale sarebbe rimasta per molti anni»<sup>42</sup>. L'anno seguente sarebbe stato fondato il Pcc: ma si tratta per certi versi di una genesi anomala rispetto ai partiti comunisti degli altri paesi occidentali, perché in Cina non era presente una tradizione marxista consolidata a cui attingere e su cui formarsi. È un fatto inedito che la prima generazione di comunisti cinesi si sia impegnata politicamente prima ancora di conoscere la teoria marxista. Mao fu uno di essi: il suo marxismo era impreciso e ibridato. Applicarlo alla situazione cinese significava quasi reinventarne l'aspetto teorico e verificarne di volta in volta la prassi: due esigenze che caratterizzarono la forma della sua strategia politica negli anni seguenti e che definirono quella che qui è stata chiamata l'“eterodossia cinese”.

### 1.2.2 Il maoismo: un marxismo “altro”

Non è possibile procedere qui in una descrizione dettagliata delle implicazioni teoriche e pratiche che il «pensiero di Mao Zedong» ha posto al marxismo classico. È però possibile individuare quali sono gli scarti che il maoismo ha segnato rispetto ad esso, così come si presentarono agli occhi degli osservatori occidentali sollevandone l'interesse: o, in altre parole, mostrare perché il maoismo affascinò e sembrò in grado di offrire una soluzione politica, ma anche esistenziale e morale, a coloro in Occidente che credevano nel valore delle idee socialiste. Per quanto riguardò l'Oriente, costituì la prassi per la rivoluzione più grande, in termini di popolazione, della storia. Lo scenario in cui va formandosi il maoismo dopo il 1927 (l'anno in cui si rompe il primo fronte unito con il Kuomintang) è dominato dalla guerra civile tra nazionalisti e comunisti. I primi tenteranno a più riprese di stanare i secondi, che troveranno una forma di sopravvivenza clandestina nella guerriglia e nel lavoro agricolo a stretto contatto con la popolazione contadina, prima a sud nello Jiangxi, dove fu stabilito il primo “soviet” cinese, e poi a nord, in seguito alla celebre “Lunga Marcia”, che li portò a stabilire nello Shanxi settentrionale la “base rossa” di Yan'an. Dal 1937 in poi questa condizione di estrema precarietà dovette misurarsi con la guerra sino-giapponese, che fu sfruttata dai comunisti per costruire ampio consenso tra le popolazioni rurali e permise di infittire le fila dell'Armata Rossa cinese. Dopo il 1945, questa formazione militare divenne l'Esercito

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 39.

Popolare di Liberazione e condusse vittoriosamente la fase finale della guerra civile contro i nazionalisti, riunificando il paese e fondando la Repubblica Popolare Cinese nel 1949. Questa rapida panoramica degli eventi restituisce il senso di un'ideologia politica, il maoismo, che è nata come strategia bellica precaria e clandestina, si è formata senza radicarsi nei principali centri urbani, bensì nelle campagne, e ha infine assolto un compito nazionalista di unificazione. A partire dalla «Lunga marcia», Mao intese questo percorso come una sorta di destino<sup>43</sup>, personale e della Cina stessa. Il maoismo non fu, ovviamente, l'unica ideologia presente all'interno del Pcc<sup>44</sup>, ma fu quella che seppe misurarsi maggiormente con la realtà sociale cinese, con la condizione di milioni di contadini e soprattutto con la dimensione bellica: Mao (e Zhu De) fu a capo di uomini armati sin dall'inizio della guerra civile, dimostrandosi impegnato militarmente prima ancora che politicamente. L'ascesa del maoismo non si deve allora ad una disputa ideologica, ma soprattutto all'uso delle armi per un fine politico<sup>45</sup>. Come recita la famosa massima maoista: «il potere politico nasce dalla canna del fucile». È solo nel 1945 che il Pcc assume formalmente la linea data dal «pensiero di Mao Zedong» come propria.

Formandosi in condizioni così peculiari e proprie della realtà cinese, non stupisce che siano molti e clamorosi gli scostamenti “eretici” che Mao opera rispetto al marxismo classico. Mao non li esplicitò direttamente: i suoi scritti anzi rivelano una facciata marxista-leninista ortodossa, dalla quale è necessario prescindere per osservare invece le

---

<sup>43</sup> «Il fatto che fossero sopravvissuti a difficoltà così grandi venne accolto come il segno non solo della validità della Rivoluzione, ma anche della saggezza del suo leader e delle sue politiche. [...] I successivi resoconti dei comunisti cinesi, nel celebrare l'eroismo personale dei veterani della Lunga Marcia, la salutano come una grande vittoria, annunciatrice del trionfo del 1949». Ivi, pp. 110-111; «Mao ha la fama di godere di un incantesimo. Veniva dato per morto dai suoi nemici e, dopo pochi giorni, si riparlava di lui sulle colonne dei giornali [...] Non è escluso che la leggenda dell'incantesimo sia originata dal fatto che durante tutti questi anni Mao non sia stato ferito neppure una volta, benché abbia combattuto numerose battaglie, sia stato fatto prigioniero dalle truppe nemiche riuscendo poi a fuggire e sulla sua testa penda la taglia più alta del mondo». E. SNOW, *Stella rossa sulla Cina*, Einaudi, Torino 1967, pp. 83-84.

<sup>44</sup> Il quale, invece, si atteneva a seguire la linea dettata dal Comintern (in particolare le tesi del secondo Congresso del Comintern del 1920). Cfr. E. MASI, “Lettura delle posizioni cinesi”, in EAD., *La contestazione cinese*, cit., p. 11. Gli attriti tra Mao e altri dirigenti del Pcc, primo fra tutti Li Lisan, ebbero inoltre conseguenze drammatiche come nel caso dell'incidente di Futian.

<sup>45</sup> In Occidente spesso si è franteso il maoismo come sinonimo della Rivoluzione culturale, identificandolo univocamente con il *Libretto rosso*, i *tazebao*, le guardie rosse. Ma: «il cosiddetto maoismo è teoria e pratica politica che si sviluppa lungo trent'anni di lotta e guerra, dal leninismo degli anni Venti alla costruzione del socialismo negli anni Cinquanta; e non soltanto nel decennio della Rivoluzione culturale e di un Mao ultrasettantenne». F. FORTINI, “Risposta a un ragazzo di oggi (su Mao)” in E. MASI, *La Rivoluzione Culturale in Cina*, Edizioni ThyruS, Terni 2016, p. 119.

soluzioni pratiche e storicamente collocate delle sue scelte politiche<sup>46</sup>. L'innovazione principale sta nell'aver sostituito «la classe contadina al proletariato come agente della rivoluzione»<sup>47</sup>, comportando un primato della campagna sulle città che, anzi, subivano lo stigma di essere dominate economicamente dagli stranieri. Si tratta di un'innovazione che risponde alla realtà demografica cinese, in cui il proletariato è praticamente assente se trascuriamo qualche centro urbano, primo fra tutti Shangai; ed è una posizione che ignora il classico percorso della storia in senso marxista e che ritiene possibile la rivoluzione anche in assenza di capitalismo avanzato, valorizzando, come si è visto, l'aspetto volontaristico del popolo<sup>48</sup>, valutandone la “coscienza” prima che le condizioni materiali in senso stretto. Il diretto effetto di questo spostamento teorico, in assenza di un proletariato come forza reale, è la sovrapposizione tra il partito e la classe<sup>49</sup>. È il Pcc che, «guidato dalla coscienza proletaria, a prescindere dalla [propria] reale composizione sociale»<sup>50</sup>, si fa interprete della rivoluzione dei contadini: i suoi dirigenti «devono continuamente mirare a distruggersi come tali e tornare fra il popolo, onde evitare di costituirsi in entità distinta da quello»<sup>51</sup>. La fiducia nella verità rivoluzionaria di cui il popolo è detentore viene dallo stretto legame che Mao seppe costruire con le popolazioni rurali durante la guerra civile, ma anche dalle idee democratiche e anarco-populiste che nutrivano il Movimento del Quattro Maggio; ad essere privilegiata, sin dal *Rapporto sullo Hunan* del 1937, era la spontanea creatività delle masse. Questa tensione populista continuò ben oltre la Rivoluzione, caratterizzando molte delle azioni politiche di Mao,

---

<sup>46</sup> «Nonostante l'impiego di espressioni ambigue (e diverse nei diversi periodi) miranti a collocare almeno formalmente la rivoluzione cinese nell'ambito dell'ortodossia marxista, in realtà i comunisti cinesi [hanno] guidato una rivoluzione essenzialmente contadina». Ivi, pp. 88-89.

<sup>47</sup> M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., p. 127.

<sup>48</sup> Ad un carissimo prezzo: l'idea che il progresso della nazione si fondi sulla volontà del popolo arretrato piuttosto che su una graduale strutturazione delle risorse disponibili è alla base del fallimento del Grande balzo in avanti e della carestia che ne conseguì. «Quello che è stato chiamato “il nazionalismo contadino” era un'ipotesi di rivoluzione che escludeva il passaggio obbligato per una fase di sviluppo del capitale, dal cui seno scaturisse la necessità del socialismo. La scommessa socialista era di evitare lo sviluppo del capitale *prima* che esso entrasse come ossatura *interna* alla Cina. È la scommessa eroica di Yan'an. [...] Nulla è *necessario* nella storia umana, tutto è *possibile*. La strategia rivoluzionaria prendeva a fondamento la realtà popolare per aggredire il capitalismo contemporaneo nelle sue forme più avanzate, neoimperialiste e subimperialiste». E. MASI, “Una follia necessaria”, in T. DI FRANCESCO (a cura di), *L'assalto al cielo La rivoluzione culturale cinese quarant'anni dopo*, manifestolibri, Roma 2005, pp. 20-21.

<sup>49</sup> «Mao viene spesso ritratto come un super-leninista che avrebbe visto nel Partito comunista l'incarnazione istituzionale della verità rivoluzionaria. [...] La separazione della “coscienza proletaria” dal proletariato in carne ed ossa (o da qualsiasi altra classe sociale) riflette la fede di Mao Zedong nell'importanza decisiva, per la storia, delle idee e dei fattori spirituali». M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., p. 211.

<sup>50</sup> Ivi, p. 161.

<sup>51</sup> E. MASI, “Lettura delle posizioni cinesi”, in EAD., *La contestazione cinese*, cit., p. 37.

come in *Sulla giusta soluzione delle contraddizioni in seno al popolo*, del 1957: «poiché era del tutto possibile che il partito e i suoi capi cadessero in errore, sottolineava Mao, era importante che fossero sottoposti a critica da parte del “popolo” e che “ascoltassero opinioni differenti dalle proprie”. Gli intellettuali, in quanto parte del “popolo” erano quindi invitati a criticare il Partito comunista e a “esercitare una supervisione” su di esso»<sup>52</sup>. Non a caso veniva ipervalutata la funzione di “rieducazione” del lavoro manuale nelle campagne, al quale venivano sottoposti membri del partito, tecnici e intellettuali, non solo con scopo punitivo ma anche come formazione avanzata e piena dell’individuo; a giovare sarebbe stata anche la formazione di contadini e operai. Uno dei tratti più interessanti che connota la visione maoista della società riguarda infatti la lotta contro la divisione del lavoro e gli sforzi per pensare una soggettivazione del lavoratore, emancipandolo dalla condizione oggettuale e interscambiabile in cui si troverebbe in un sistema capitalistico: «il programma cinese sarebbe di arrivare a eliminare la distinzione fra uomo-soggetto e uomo-oggetto nell’organizzazione della produzione; si ritiene mezzo valido, fra gli altri, a questo fine la collaborazione permanente fra ricercatori ed esecutori: fino a che ricercare e sperimentare, conoscere e fare tornino a essere una sola attività, riunita in un solo soggetto. Questo è il senso della dialettica pratica-teoria-pratica che oggi propagandano così largamente. Insomma, sono i rapporti fra uomini che, in questo senso, ci si propone di mutare, non i rapporti fra uomini e cose»<sup>53</sup>. Molti degli sforzi di comprensione e analisi della realtà cinese furono tesi ad una verifica di questi rapporti, la cui testimonianza venne assunta come prova della validità della rivoluzione stessa. «Decentramento» e «democratizzazione» furono i due cardini sui quali si strutturò la messa in pratica di questi obiettivi politici, non sempre valutando correttamente la loro realizzabilità tecnica, come nel caso del «Grande balzo in avanti». È essenziale notare infatti che la dimensione degli obiettivi realmente conseguiti dalla Cina di Mao spesso non corrisponde con quanto avrebbe voluto la loro propaganda, né internamente ai confini cinesi né esternamente, agli occhi di chi valutava in Occidente. Va inoltre chiarito che la storia della Repubblica Popolare Cinese è anche una storia di emancipazione dall’imperialismo e di secolarizzazione: i problemi che incontrò riguardarono questioni

---

<sup>52</sup> M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., p. 194.

<sup>53</sup> E. MASI, “Insegnamenti teorici del comunismo cinese”, in EAD., *La contestazione cinese*, cit., p. 106.

assai comuni tra le nazioni coinvolte nella decolonizzazione<sup>54</sup>, qualsiasi fosse il colore politico che ne guidava i passi. Il maoismo tuttavia, al di fuori di un giudizio storico su di esso, riusciva a illuminare le contraddizioni che una società socialista generava e proponeva un loro accordo che coniugasse rivoluzione e democrazia<sup>55</sup>. *Sulla pratica e Sulla contraddizione*, entrambi del 1937, sono tra gli scritti di Mao in cui emerge chiaramente la visione dialettica e ancorata alla *praxis* del suo pensiero politico. Il primo importante invito alla discussione e al confronto è dato dalla «campagna dei cento fiori» del 1956. Proprio nello stesso anno Mao formalizza questa tensione politica nel saggio *I dieci grandi rapporti*, dichiarando l'insolubilità delle contraddizioni della rivoluzione e la presenza nella società cinese di faglie più profonde di quelle individuabili dal cambiamento dei soli rapporti di produzione. È anche il momento in cui emerge un certo distacco dal modello russo seguito finora, pur mantenendo ambiguità nei confronti dell'operato di Stalin, sconfessato dal Krusciov nel corso del XX Congresso del PCUS<sup>56</sup>. Inizialmente la Repubblica Popolare Cinese aveva seguito l'impianto sovietico, che prevedeva la conclusione della rivoluzione e l'avvio della dittatura del proletariato, ma Mao si rese via via conto della burocratizzazione e della gerarchizzazione che il mantenimento di quella struttura comportava: le contraddizioni permanevano. Soprattutto nel contesto della crisi sino-sovietica, la Cina riuscì a suscitare largo interesse per questa non riducibilità nel polo del “secondo mondo”, tanto più dopo il 1956; è tuttavia a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta che essa ricopre una vera e propria posizione di avanguardia.

---

<sup>54</sup> «Il raggiungimento dell'indipendenza, il rovesciamento delle classi dominanti da tempo stabilite, la divulgazione del concetto di legittimità, la razionalizzazione della pubblica amministrazione, la nascita di élite moderne, il diffondersi dell'alfabetizzazione e delle comunicazioni di massa, e l'ingresso, deliberato o no, di governi senza esperienza in mezzo a un precario disordine internazionale che neanche i suoi protagonisti più vecchi capiscono, tutto contribuisce a creare un senso diffuso di disorientamento [...]». C. GEERTZ, *Interpretazioni di culture*, il Mulino, Bologna 2017, p. 257.

<sup>55</sup> «La rivoluzione per la democrazia (e il comunismo) va oltre l'attuale stadio della rivoluzione cinese; ma questa già la prefigura, in quanto non si cristallizza ed è rivoluzione ininterrotta». E. MASI, “Insegnamenti teorici del comunismo cinese”, in EAD., *La contestazione cinese*, cit., p. 111.

<sup>56</sup> Già ne *I dieci grandi rapporti* vengono nominati certi errori di «alcuni paesi socialisti». Per l'elaborazione di queste critiche ai russi cfr. MAO TSE-TUNG, *Su Stalin e sull'URSS. Scritti sulla costruzione del socialismo 1958-1961*, Einaudi, Torino 1975.

### 1.2.3 La Rivoluzione culturale: le contraddizioni ultime

Spesso si è tentato di ridurre questo atteggiamento di continua tensione dialettica al taoismo della tradizione cinese<sup>57</sup>, da cui Mao avrebbe desunto l'idea di un ciclico divenire universale, declinandola poi in interpretazione politica. Ciò può anche sembrare plausibile esternamente, ma va ribadito che nel pensiero di Mao si ha una direzionalità opposta a quella di una semplice applicazione di uno schema astratto. L'intelligenza dialettica di Mao era il frutto dell'eterogeneità della sua formazione teorica e dello studio delle contraddizioni della realtà pratica, non solamente di un sostrato religioso-spirituale. Ad essere rilevante è piuttosto un certo ethos cinese, quello confuciano e il suo «valore assoluto assegnato alla norma, alla forma, al segno, sicché la realtà si presenta come un impenetrabile sistema di convenzioni che irride al cristianesimo e al romanticismo degli occidentali sempre preoccupati della coscienza e della autenticità»<sup>58</sup>. Appare inoltre chiaro che la mancanza di una formazione pienamente occidentale<sup>59</sup> abbia segnato profondamente il percorso eretico cinese; in particolare, brutalizzando l'analisi, l'assenza di una concezione della storia in senso hegeliano ha privato il maoismo, almeno teoricamente, di una conclusione finale della lotta di classe; le contraddizioni permangono dunque anche a rivoluzione compiuta. «La storia, nella rappresentazione di Mao, non è lo svolgimento dialettico di un processo razionale e unitario, destinato a compiersi e a finire, una volta arrivato alla soluzione dell'ultima e più perfetta contraddizione di classe nella società. [...] Non si prevede la fine del processo, la conclusione, i “due che si riuniscono in uno”; centrale è il presente, l'immanenza; il momento dell'antitesi, della rottura, della pluralità e del “disordine”; “l'uno che si divide in due”»<sup>60</sup>. La rivoluzione

---

<sup>57</sup> Una delle critiche maggiori su questo versante viene da Li Zehou, filosofo postmaoista, secondo cui il maoismo non ebbe nulla a che vedere con il marxismo e non fu che un'espressione del pensiero cinese tradizionale. Cfr. G. SAMARANI, *La Cina del Novecento*, cit., pp. 284-285. Ma il taoismo presuppone una circolarità statica estranea al maoismo; è tuttavia innegabile che moltissime delle espressioni di Mao erano desunte da un quadro culturale impregnato della tradizione taoista, come del resto è inevitabile: «Chi capisce la ragione di ciò, ha capito gran parte della Cina», scriveva Lu Xun». E. MASI, *A margine della discussione su relativismi, fondamentalismi, relatività*, in «L'ospite ingrato», ns I, 2008, p. 122.

<sup>58</sup> F. FORTINI, “Risposta a un ragazzo di oggi (su Mao)” in E. MASI, *La Rivoluzione Culturale in Cina*, cit., p. 122.

<sup>59</sup> A differenza di molti teorici marxisti cinesi che studiarono in Europa o in Giappone, la prima volta che Mao uscì dai confini cinesi fu a cavallo tra 1949 e 1950, a rivoluzione compiuta, per recarsi a Mosca.

<sup>60</sup> E. MASI, “Rivoluzione cinese e Rivoluzione culturale”, in EAD., *La Rivoluzione Culturale in Cina*, cit., pp. 102-103. Si tratta di considerazioni che non hanno una causa nella sola mancanza di una chiusura della lotta di classe, ma anche nella particolare lotta cinese contro l'imperialismo: «tutta la scienza – anche quella che fa coscienti delle necessità – è oggi nelle mani delle élite dominanti, a tutti i livelli; e di ciascun individuo per quella frazione che in lui appartiene ai dominanti. Né i subalterni delle zone “arretrate”

non si presentò quindi a Mao come un percorso teleologicamente ordinato, ma piuttosto come una condizione dell'agibilità politica in cui è possibile esprimere una contraddittorietà presente e attiva nello scontro tra dominati e dominanti. Per realizzarla era necessario ridiscuterla e perpetuare la sua presenza come spazio di critica e rovesciamento.

In senso stretto, la «Grande Rivoluzione culturale proletaria» copre un arco di tempo che va dalla primavera del 1966 alla fine del 1968<sup>61</sup> ed è il principale di questi tentativi di apertura alla discussione, alla critica delle gerarchie e alla violenza contro il revisionismo. Appoggiata da Mao, fu guidata in maggioranza da studenti<sup>62</sup>, organizzatisi sotto il nome di «Guardie Rosse», note tanto per il fervore (Mao dovette ricorrere all'esercito per fermarle, a partire dal 1967) quanto per il fanatismo<sup>63</sup>. Non stupisce la potenza che l'invito alla ribellione esercitò sull'immaginario non solo degli studenti cinesi, ma anche del socialismo mondiale e dei movimenti giovanili in rapida espansione.

---

possono contrapporre il recupero del loro passato al loro asservimento presente da quando sono stati inglobati nel sistema dell'imperialismo [...]. Allora i subalterni che rappresentano la punta rivoluzionaria estrema si trovano a combattere il nemico nudi sul piano della scienza e dei valori teorici, come lo sono di fatto sul piano reale del potere e della proprietà. Perciò il momento rivoluzionario di configura nel pensiero di Mao come il momento dell'antitesi, della pura negazione, della distruzione». E. MASI, "La Rivoluzione culturale cinese in Occidente", in N. BALESTRINI e P. MORONI, *L'orda d'oro 1968-1977*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 169.

<sup>61</sup> Nel maggio 1966 Mao invita con una circolare a smascherare gli atteggiamenti di borghesia nelle autorità accademiche e a criticare i rappresentanti della borghesia del partito; a giugno si hanno le prime mobilitazioni studentesche all'università di Pechino (Beida); il cinque agosto Mao divulga il tazebao *Bombardare il quartier generale* e qualche giorno dopo viene approvato il documento dei «16 punti», che stabiliva gli obiettivi della Rivoluzione culturale. Le date sono tuttavia dibattute ed estendibili, poiché se ne trova menzione nei documenti del Pcc a partire dal 1965. Per quanto riguarda la fine, nell'autunno del 1968 si ha una stabilizzazione politica e la sconfitta parziale dei rivoluzionari; alcuni la anticipano all'autunno 1967; altri la prolungano fino al 1969, anno in cui venne sciolto il «Gruppo della rivoluzione culturale» il suo capo, Chen Boda, espulso dal partito; altri ancora fino al 1971, con la morte di Lin Biao, o addirittura alla morte di Mao nel 1976, attribuendovi un significato più ampio di apogeo e declino del maoismo come filosofia politica.

<sup>62</sup> Parzialmente, anche da operai: è esemplare il caso della comune di Shanghai del 1967, che ebbe tuttavia brevissima durata, dato che, nella «dualità dei poteri fra il quartier generale operaio e il partito [...], l'incomunicabilità è totale». K.S. KAROL, "La rivoluzione di un maestro che non volle diventare amministratore del potere", in *Aprile 1968*, suppl. «il manifesto», 4 aprile 2018, p. 15.

<sup>63</sup> «La caccia alle donne che portavano le trecce, agli intellettuali, ai professori esitanti, a tutti i "quadri" che non adottano la stessa fraseologia di questo o quel gruppo scissionista, le incursioni nelle biblioteche o nei musei, l'intollerabile arroganza di piccoli capi rivoluzionari nei confronti delle masse degli indecisi, tutto questo provocherà presto un genuino sentimento di repulsione tra le persone comuni, contro l'ala estremista delle Guardie rosse. [...] La verità è che, armati soltanto con lo slogan "la lotta del nuovo contro il vecchio", molte Guardie rosse cedettero a una ben nota tendenza (negativa) nelle rivoluzioni: l'iconoclastia, la persecuzione delle persone per futili motivi, una sorta di barbarie data per scontata». A. BADIOU, "La Rivoluzione Culturale: l'ultima rivoluzione?", in T. DI FRANCESCO, *L'assalto al cielo*, cit., pp. 51-52. È noto l'*engagement* politico del filosofo con le aree maoiste e di estrema sinistra francesi a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta.



Che addirittura si suggerisse di «bombardare il quartier generale» sembrò toccare i nervi scoperti di una questione chiave, cioè la gestione del potere al termine del momento di rivoluzione<sup>64</sup>. Mao rigettava la questione alle masse, di fatto indicando che non esiste rivoluzione che non contenga in sé il germe della propria contraddizione e che questa non fosse affrontabile se non dal popolo stesso: «non c'è un momento risolutivo, una volta per tutte, delle contraddizioni. Ogni volta che chi detiene il potere pretende di essere arrivato a quel momento risolutivo, passa “a destra”, dalla parte di chi detiene il potere su altri per la conservazione e contro la libertà. Allora, partiticità e posizione di classe, e punto di vista di classe, sono per la sinistra il rovesciamento di questo schema: l'assunzione del punto di vista dei “dannati della terra” come sola verità e sola scientificità»<sup>65</sup>. Dal punto di vista meno romantico e più pragmatico, la Rivoluzione culturale fu sì una mossa per infrangere la crescente burocratizzazione del Pcc, ma anche un modo che Mao adottò per riacquistare rilievo all'interno di un partito dal quale si era progressivamente allontanato dopo il fallimento del «Grande balzo in avanti» e la cui gestione era passata nelle mani di Liu Shaoqi, braccio destro di Mao e capo dell'esercito. I risultati effettivamente ottenuti grazie alla Rivoluzione culturale, inoltre, non furono troppo significativi, riducendosi a «modeste riforme che avrebbero potuto benissimo essere intraprese senza i costi umani e sociali richiesti dalla Rivoluzione culturale»<sup>66</sup>, anche se l'economia cinese crebbe durante questo periodo e in quello successivo fino alla morte di Mao<sup>67</sup>. Anche per quanto riguarda il lato più burocratico, si trattò più di una

---

<sup>64</sup> Tuttora irrisolta. «Rimane il grande interrogativo di come arrivare alla liberazione degli individui attraverso il riconoscimento e l'attuazione delle singole personalità nella dimensione collettiva. Per quali vie ciascuno possa giungere a riconoscere la propria non esistenza, se non come molecola di una collettività complessiva». E. MASI, *Il singolare e il plurale*, in «L'ospite ingrato», I, 1998, pp. 49-50.

<sup>65</sup> EAD., «Una follia necessaria», in T. DI FRANCESCO, *L'assalto al cielo*, cit., p. 33.

<sup>66</sup> M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., p. 266. Inoltre, anche dal punto di visto peculiarmente politico, «il popolo cinese non ha compiuto quel primo passo oltre il socialismo, che la rivoluzione culturale postulava. Nell'era e nel contesto del socialismo questa rimane per intero e appare un momento di esplicitazione dei contrasti e di frattura, senza soluzione positiva». E. MASI, «I fini della rivoluzione culturale. Il fallimento di una vicenda in anticipo sui tempi», in *Aprile 1968*, suppl. «il manifesto», 4 aprile 2018, p. 18.

<sup>67</sup> Cfr. EAD., «Rivoluzione cinese e Rivoluzione culturale», in EAD., *La Rivoluzione Culturale in Cina*, cit., pp. 108-109. Non si tratta di un giudizio molto condiviso, in realtà; soprattutto a distanza di anni. Non è infatti possibile ignorare, a meno di incorrere in mistificazioni, che le molte premesse della Rivoluzione culturale si sono verificate erronee e i suoi obiettivi sono risultati disattesi: «Non c'è dubbio: il bilancio di tutto ciò dev'essere considerato fallimentare. Sul piano politico, ben lungi dal conoscere l'auspicato impetuoso sviluppo, il processo di democratizzazione ha subito un pauroso rallentamento o regresso. Cancellate sono state le regole del gioco e le garanzie democratiche nell'ambito dello stesso partito comunista e, tanto più, all'interno della società. [...]. Il fallimento è risultato evidente anche sul piano economico, e non solo per le lacerazioni e gli scontri incessanti provocati dalla crisi di ogni principio di legittimazione che non fosse la fedeltà al capo carismatico». D. LOSURDO, *Fuga dalla Storia? Il movimento*

ristrutturazione che di una svolta “rivoluzionaria”: Zhou Enlai dichiarò che «il 95 per cento dei vecchi membri erano già stati riammessi nel partito. Riammessi, ma non necessariamente riportati ai posti occupati in precedenza»<sup>68</sup>. C'è dunque una differenza sostanziale tra la carica simbolica prodotta dalla Rivoluzione culturale e la carica politica elaborata con la realizzazione delle sue pretese; il successo eccezionale che ebbe al di fuori dei confini cinesi è senza dubbio merito della prima.

Come si è visto, l'idea di «Rivoluzione culturale» non è nuova: era comparsa per la prima volta nel contesto del Movimento di Nuova Cultura e del Movimento del Quattro Maggio e auspicava un profondo rinnovamento culturale guidato dalla gioventù cinese e dalle masse. Si trattava di un'idea che incrociava pienamente la concezione maoista di una cultura non mediata dalle élite, come voleva il modello leninista, ma interamente in mano alle masse e costruita dal basso. Veniva meno, inoltre, il rapporto marxista di implicazione tra struttura e sovrastruttura: la seconda necessitava di un adeguamento alle mutazioni della prima<sup>69</sup>. L'altro grande apporto alla Rivoluzione culturale viene dall'anarchismo del giovane Mao. Si è già insistito su quanto le idee anarchiche abbiano contribuito a innervare il marxismo maoista di irrazionalismo e volontarismo; nel caso della Rivoluzione culturale questi contributi si accentuano e si arricchiscono del diritto del popolo alla ribellione<sup>70</sup>. Infine, la figura personale di Mao si dava come emblema ambiguo della rivoluzione cinese e della sua negazione. Egli era stato contemporaneamente il Lenin e lo Stalin della rivoluzione cinese, assumendo su di sé tanto la figura del ribelle rivoluzionario quanto quella del capo dello stato, e poté mantenere, in virtù di questa ambiguità, sia una politica di appoggio che una di repressione nei confronti della Rivoluzione culturale, forte del culto che lo investiva:

---

*comunista tra autocritica e autofobia*, La città del sole, Napoli 1999, pp. 55-56. Per approfondire, cfr. S. CARUSO, *Cina. Contraddizione e rivoluzione*, Bertani, Verona 1974.

<sup>68</sup> E. SNOW, *La lunga rivoluzione*, Einaudi, Torino 1973, p. 15.

<sup>69</sup> Cfr. E. MASI, “Note sulla rivoluzione culturale cinese”, in EAD., *La contestazione cinese*, cit., pp. 145-146. «Per Mao Tse-tung il problema del rivoluzionamento nella sovrastruttura è così determinante che, per lui, la presa del potere non è mai un successo definitivo se si limita alla struttura: “È indispensabile prendere il potere ideologicamente se si vuole consolidare l'egemonia della classe operaia”. Ovvero si tratta di lottare per un'egemonia reale [...], man mano che si sviluppano i mezzi e le forze produttive in un paese che avanza verso il progresso tecnico e industriale». M.A. MACCIOCCHI, *Per Gramsci*, il Mulino, Bologna 1974, p. 234.

<sup>70</sup> «Mao portò fino alle ultime conseguenze la sua convinzione che il “disordine” rivoluzionario “confonde la borghesia e libera le masse”, rappresenta cioè il vero momento di forza». E. MASI, *Breve storia della Cina contemporanea*, cit., p. 99. Tanto più che la Rivoluzione culturale servì anche come prova di forza nel ribadire una linea politica profondamente antirussa; pochi anni prima, infatti, si era aperta (e non si sarebbe più richiusa) la crisi sino-sovietica.

«“Mao” era il nome della “costruzione del socialismo” ma anche della sua distruzione»<sup>71</sup>. La marcatissima eresia al marxismo, le gigantesche proporzioni delle mobilitazioni, i famosi *tazebao* e lo slancio alla contestazione e alla discussione delle gerarchie contribuivano dunque a far apparire in Occidente la Rivoluzione culturale come un fatto assolutamente inedito e quasi inebriante<sup>72</sup>. Non solo veniva completamente ridefinito il senso storico della rivoluzione come lotta di potere, ma si ribaltava, e forse vi si poneva termine, la «concezione rivoluzionaria dell’articolazione tra politica e Stato»<sup>73</sup>, arricchendo il Novecento cinese di un messaggio quasi “ultimo” per le possibilità reali del socialismo; non senza difficoltà e grandi illusioni<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> A. BADIOU, “La Rivoluzione Culturale: l’ultima rivoluzione?”, in T. DI FRANCESCO, *L’assalto al cielo*, cit., pp. 64-65. E poco prima: «“Mao” è un nome intrinsecamente contraddittorio nel campo della politica rivoluzionaria. Da una parte, è il nome supremo del partito-Stato, il suo presidente innegabile, colui che, come capo militare e fondatore del regime, detiene la legittimità storica del partito comunista. Dall’altra, “Mao” è il nome di colui che, nel partito, non può essere ridotto alla burocrazia dello Stato. [...] Sotto tutti gli aspetti, “Mao” è il nome di un paradosso: il ribelle al potere, il campione della dialettica messo a prova delle continue esigenze di “sviluppo”, l’emblema del partito-Stato alla ricerca del suo superamento, il capo militare che predica la disobbedienza alle autorità». E ancora, in una frase che descrive l’ipervalutazione del momento *destruens*, nella sua dimensione presente, incontrollata, vertiginosamente incerta: «Mao ci ha insegnato che il rovesciamento è necessario ma non è necessariamente determinata la sua direzione». F. FORTINI, *L’ospite ingrato. Primo e secondo*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 152.

<sup>72</sup> Si veda ad esempio M.A. MACCIOCCHI, *Dalla Cina*, Feltrinelli, Milano 1974, celebre reportage dove si parla della Cina della Rivoluzione culturale in toni riccamente enfatizzati.

<sup>73</sup> A. BADIOU, “La Rivoluzione Culturale: l’ultima rivoluzione?”, in T. DI FRANCESCO, *L’assalto al cielo*, cit., p. 38. È interessante osservare che proprio per questo interesse eminentemente politico e teorico il messaggio della Rivoluzione culturale fu recepito in Occidente in maniera assai diversa che in Cina, rispetto agli obiettivi per cui era nata: «Se in Cina la ribellione era invocata al fine di dare libero corso all’impegno entusiastico delle masse nel lavoro e nello sviluppo della ricchezza sociale, in Occidente la ribellione contro il potere in quanto tale rendeva impossibile l’edificazione di un ordinamento sociale alternativo a quello esistente e comportava la riduzione del marxismo a (impotente) “teoria critica” ovvero, nella migliore delle ipotesi, ad attesa messianica». D. LOSURDO, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Bari 2017, p. 94.

<sup>74</sup> Riguardo ai fallimenti della Rivoluzione cinese e alle illusioni occidentali, si riporta qui un commento di Edoarda Masi sul discorso «meschinamente etnocentrico – di superficiale cinica superiorità universitario-giornalistica – col quale spesso vengono oggi descritte e commentate le faccende cinesi dai saputi che non sanno di non sapere, istruiti come sono sui vari libri neri del comunismo, A costoro va detto che non eravamo né cretini né delinquenti, si conoscevano i mali del “socialismo reale” e li si denunciavano; e tuttavia dalle menti più alte del secolo, a cominciare da Lukács e da Brecht, avevamo imparato che non esiste una verità che non sia di parte. Nonostante i suoi mali, e combattendoli, non abbandonavamo la nostra parte perché si conosceva chi erano gli avversari e il loro *orrendo* male e dove avrebbero portato il mondo, una volta lasciati a se stessi. Non sono scomparsi con la sconfitta di Hitler, come oggi si può constatare, nel nostro paese e per l’intero pianeta». E. MASI, “Postfazione”, in F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 264. Un esempio delle accuse contro cui Masi si difende è il seguente: «[...] questi intellettuali europei che fanno giri turistici in paesi sui quali si abbattono cicloni e ne tornano invece che con l’animo compreso d’orrore e di pietà, col bisogno di celebrare la grandezza dei cicloni medesimi e di ombreggiare con metafore l’umana rovina che i cicloni medesimi lasciano dietro di sé... Una cosa è sicura: se invece di imprese vilente, catastrofiche e colossali, si trattasse di tentativi di miglioramento graduale e pacifico, l’immaginazione di codesti intellettuali rimarrebbe fredda. [...] Un barbaro estetismo è dunque quel che si ritrova in fondo all’atteggiamento di questi intellettuali: l’estetismo delle grandi imprese unanime, delle visioni d’insieme,

## 1.2.4 Dopo Mao

Nel 1971 un incontro tra Henry Kissinger e Zhou Enlai segnala l'avvio della normalizzazione dei rapporti tra Cina e USA, implicitamente riconoscendo l'insolvibilità della crisi sino-sovietica. L'anno successivo, a recarsi a Pechino e a incontrare Mao Zedong è Nixon stesso, accompagnato da Kissinger il quale rimane molto colpito dal "Timoniere": la stanza «sembrava più il ritiro di uno studioso che non la sala di ricevimento dell'onnipotente leader della nazione più popolosa del mondo [...] non ci furono cerimonie, Mao stava semplicemente lì in piedi... Non ho mai incontrato nessuno, tranne forse Charles De Gaulle, che emanasse in tal modo una naturale e concentrata forza di volontà, [...] da lui emanava in forma quasi tangibile l'irresistibile forza di dominio»<sup>75</sup>. La vecchiaia di Mao coincise anche con lo spegnersi dei tumulti della Rivoluzione culturale, lasciando una Cina politicamente lacerata; per ultima, la vicenda di Lin Biao, fedelissimo capo dell'esercito e successore designato di Mao, che, accusato prima di bonapartismo, poi attaccato con la strana campagna «Critica Lin, critica Confucio», accomunati come due reazionari, e infine sospettato addirittura di aver progettato l'assassinio di Mao, morì nel 1971, nello schianto dell'aereo a bordo del quale stava fuggendo. Mao non lasciava così alcun "erede", bensì un partito ben rafforzato dal filtro della Rivoluzione culturale e dal giro di vite che riguardò molti dei dirigenti del Pcc: da Chen Boda, a Liu Shaoqi, a Lin Biao e soprattutto a Deng Xiaoping, coinvolto in uno sventato colpo di stato nell'aprile 1976. A rimanere come primo ministro Mao scelse Hua Guofeng, funzionario defilato e fedele, che fu di fatto il continuatore di un «maoismo senza Mao»<sup>76</sup>, fino al 1979. Mao Zedong morì il 9 settembre 1976; a gennaio era morto anche Zhou Enlai. In ottobre venivano arrestati per complotto contro lo Stato i componenti della Banda dei quattro, un gruppo radicale tra cui figurava la moglie di Mao che rivendicava le conquiste della Rivoluzione culturale e ne prometteva altre, seguendo fedelmente le idee maoiste. In questa condizione di prolungamento politico piatto, nessuno riuscì a impedire il ritorno di Deng Xiaoping, che fu l'interprete e il promotore della politica delle «quattro modernizzazioni» (industria, agricoltura, scienza e

---

della forza trionfante». A scrivere è Nicola Chiaromonte, citato in V. ZACCARO, "Reportage dai Sud del mondo", in C. LEVI, *Il pianeta senza confini. Prose di viaggio*, Donzelli, Roma 2003, p. XLIII.

<sup>75</sup> In M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., pp. 272-273.

<sup>76</sup> G. SAMARANI, *La Cina del Novecento*, cit., p. 281.

tecnologia, difesa), che aprì la fase di transizione da un'economia pianificata ad una di libero mercato.

La Cina che Deng vorrebbe è spinta a una permanenza, nelle intenzioni: paese di contadini e di burocrati; e di mercanti controllati dai burocrati. Con ambizioni di egemonia asiatica, quanto meno sull'Asia orientale; ma condivisa col Giappone e dentro una scena mondiale. Poiché questa è dissonante, si introduce il barcamenio fra le superpotenze e la modernizzazione. L'arcaico nell'alieno, il nazionalismo condizionato da potenze più forti; soluzioni, all'interno, oscillanti fra apertura alle multinazionali (pseudoliberismo) e controllo burocratico del mercato (copia sovietica). Con risultati fascistoidi<sup>77</sup>.

L'idea di un «socialismo con caratteristiche cinesi» comincerà a diffondersi dopo il 1982, rappresentando un adattamento del marxismo-leninismo alle condizioni cinesi, in virtù del fatto la Cina avrebbe dovuto sviluppare le proprie forze produttive per continuare il proprio percorso verso il comunismo<sup>78</sup>. Ad oggi, questa politica di costante riadattamento del marxismo-leninismo alle circostanze mutevoli della realtà cinese è ancora attiva e rivendicata dal Pcc.

### 1.3 La ricezione dell'esperienza cinese in Italia

Prima di qualunque considerazione in merito, va fatta una premessa. Chi non vive in Cina si trova oggi in una grave difficoltà per quanto concerne l'informazione. Infatti sono stati soppressi tutti i periodici di importanza nazionale, salvo i grandi quotidiani e la rivista ufficiale del partito, «Hung ch'i». Questi sono i soli che pervengono per vie ufficiali in Occidente (oltre alle pubblicazioni in lingue straniere che in genere ne riprendono o riassumono testi e notizie), e in apparenza non accolgono le voci delle diverse correnti. Dall'inizio della Rivoluzione culturale (e già dai suoi immediati precedenti, negli ultimi

---

<sup>77</sup> E. MASI, *Il libro da nascondere*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 41-42.

<sup>78</sup> Va tuttavia osservato che questo scenario non è affatto estraneo all'idea della rivoluzione che Mao aveva, già alla vigilia del 1948. Domenico Losurdo definisce questa posizione come *long durée* della rivoluzione, ossia «la consapevolezza che in Cina la rivoluzione non sarà immediatamente socialista ma avrà, per “un lungo periodo” di tempo – osserva Mao alla fine del 1947 – un contenuto in primo luogo antif feudale e anticoloniale, con la permanenza quindi, anche dopo la conquista del potere, di “un settore capitalista dell'economia”». D. LOSURDO, “Prospettive politiche e geopolitiche della Repubblica Popolare Cinese”, in D. LOSURDO e S. AZZARÀ (a cura di), *Cinquant'anni di storia della Repubblica Popolare Cinese. Un incontro di culture tra Oriente e Occidente*, La città del sole, Napoli 2003, p. 25. Ad essere ben distinte erano l'espropriazione economica e quella politica della borghesia. La seconda era condotta a fondo, la prima no, date le condizioni di arretratezza cinesi; si tratta di una differenza notevole da quella del percorso sovietico.

mesi del 1965), prima della discussione e poi nella lotta, attraverso questi canali sembra di udire una voce sola, che si proclama costantemente fedele al pensiero di Mao Tse-tung.

Ma in realtà, chiarisce Edoarda Masi subito dopo, non è tanto la monotonia delle versioni ufficiali a costituire un problema, quanto il piano stesso della comunicazione ad essere evasivo, muovendosi perlopiù attraverso l'uso dei *tazebao*.

La difficoltà a orientarsi è aggravata dal modo in cui l'informazione è fornita. Il discorso politico nella stampa ufficiale cinese è sempre, programmaticamente, discorso ideologico; assai spesso, è anche discorso metaforico. (Si fondono due orientamenti formali, discesi da due tradizioni: l'uno dal linguaggio comunista postleniniano, l'altro dall'uso della metafora a fini politici nella letteratura cinese). Ne risulta un discorso a chiave. [...] L'informazione pubblica da parte loro, se pur parziale, è comunque più ricca di quella fornita dai comunisti di qualsiasi altro paese. *Ma per comprenderla è indispensabile conoscere i meccanismi della metafora.* [...] Possiamo anche, entro questi limiti, esprimere consenso e dissenso: ma deve esserci ben chiaro il carattere parziale, provvisorio e ipotetico della nostra interpretazione e dei nostri giudizi<sup>79</sup>.

Queste considerazioni impongono un forte raffreddamento nell'analisi occidentale della questione cinese e sollevano il dubbio che alcune, se non molte, delle valutazioni elaborate da chi si appassionò della Cina possano essere state scorrette, o quantomeno vittime di un non eliminabile vizio di forma. Alle difficoltà esposte da Masi si può aggiungere la scarsa conoscenza delle stratificazioni della cultura cinese e della lingua stessa: i testi circolavano in traduzione, fatta eccezione per quei pochi sinologi che potevano attingere al testo originale, e coloro che si recavano in Cina necessitavano di un interprete. Se certamente la fascinazione per la Cina derivava anche dall'assoluta alterità culturale e dalla sua storia imperiale, la sua identità ora «era in primo luogo quella che gli proveniva dal fatto di essere un paese comunista»<sup>80</sup>, il che concedeva il fianco a pregiudizi

---

<sup>79</sup> E. MASI, "Note sulla rivoluzione culturale cinese", in EAD., *La contestazione cinese*, cit., pp. 138-141.

<sup>80</sup> R. RASTRELLI, prefazione a R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina. La rivoluzione culturale e la sinistra extraparlamentare italiana negli anni '60 e '70*, BFS Edizioni, Pisa 1998, p. 8. Eppure, continua Rastrelli nelle pagine seguenti, «il modello di sviluppo cinese attinge dunque a una solida eredità e a una precisa identità storico-culturale. Molta della ricerca storica della Cina già da tempo valorizza il passato e la continuità, piuttosto che il breve presente "comunista" e la sua presunta capacità di rottura». Questa interpretazione è anche propria di uno dei più diffusi testi divulgativi sulla Cina maoista: «[la tradizione cinese] li preparava eccezionalmente bene a sopravvivere nel mondo moderno. E quel medesimo senso della storia e del destino politico doveva rendere ad un tempo facile e inevitabile per Mao e i suoi seguaci riaffermare la continuità della Cina di oggi con quella dell'impero degli Han, a onta delle trasformazioni causate da uno dei radicali sconvolgimenti sociali nella storia del mondo». S. SCHRAM, *Mao Tse-tung e la Cina moderna. Dalla rivolta dei Boxer alla rivoluzione culturale*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 18. Va

o mistificazioni ideologiche. È tuttavia necessario prescindere dai difetti delle analisi per valutarne la portata: chi si interessò alla Cina spesso non lo fece con minuzia o prudenza, né dopotutto aveva necessità di farlo. La Cina non costituì un caso da sezionare e studiare<sup>81</sup>, ma piuttosto un esempio di «modernità alternativa attraverso la rivoluzione [...] senza il partito, per riannodare i legami con una tradizione anarchica che contesta ogni potere e ogni autorità, per andare verso il popolo al fine di “servirlo” e per inserirsi all’interno delle reti globali di vittime del colonialismo e del razzismo»<sup>82</sup>. La Cina suscitò, si potrebbe dunque dire, un interesse generazionale, quasi un’infatuazione adolescenziale in alcuni casi, perché presentava fuse insieme una serie di questioni tra loro altrimenti irrelate, non solo a livello politico ma anche sociale ed esistenziale: una sorta di nodo, condensato nella storia rivoluzionaria di una nazione poverissima, che racchiudeva le contraddizioni che sarebbero state caratterizzanti della stagione politica e culturale degli anni Sessanta e Settanta.

### 1.3.1 La frattura del blocco comunista

Una delle qualità distintive della Cina sul panorama mondiale è la sua non riducibilità alla sfera sovietica: né prima del 1956, quando non accettava un adeguamento servile allo stalinismo, sia in termini puramente ideologici che nella politica estera, né soprattutto dopo, quando rifiutò il “revisionismo” kruscioviano. Costituì dunque una possibilità di attuazione del socialismo nel momento in cui il colosso russo sembrava allontanarsi dalla strada seguita fino a quel momento sconfessando le politiche staliniste. La data del distacco non è il 1956, ma il 1963<sup>83</sup>, anno del celebre documento *Sulle divergenze tra il compagno Togliatti e noi*, uscito sul Renmin Ribao (il quotidiano

---

inoltre sottolineato che l’idea di “rivoluzione” non era estranea alla sensibilità storica cinese: per tutta la millenaria storia dinastica della Cina, una dinastia «si sarebbe mantenuta al potere fintantoché, «degenerando per tirannia e malgoverno, non avrebbe perduto il “mandato” celeste in seguito a sollevazioni guidate da contadini virtuosi e piccoli signori feudali». U. MELOTTI, *Marx e il Terzo Mondo. Per uno schema multilineare dello sviluppo storico*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 163. Mao stesso, come si vedrà, ne era ben consapevole.

<sup>81</sup> Se non in alcuni casi: alcuni dei libri più divulgativi sull’argomento si proponevano di fare esattamente questo. Cfr., ad esempio J. MYRDAL, *Rapporto da un villaggio cinese*, Einaudi, Torino 1965 e il successivo ID., *Un villaggio cinese nella rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino 1971.

<sup>82</sup> P. GROSSER, *Dall’Asia al mondo*, cit., p. 413. Che la Cina comunista tentasse di porsi alla testa delle nazioni non allineate non è stato argomento dei paragrafi precedenti, ma senza dubbio costituì uno dei punti di forza della sua immagine internazionale, nonché un caso emblematico di sovrapposizione tra marxismo e ant imperialismo.

<sup>83</sup> Il 31 dicembre 1962, in realtà. Ma il testo venne tradotto dal cinese a gennaio 1963, permettendone la divulgazione fuori dai confini cinesi.

emanazione della linea politica del Pcc), dove Togliatti veniva attaccato non solo come segretario del Pci ma anche in quanto uno dei massimi dirigenti dell'Internazionale comunista. I cinesi esprimevano il loro dissenso sui temi della coesistenza pacifica e sulla guerra nucleare, ribadendo l'insolvibilità della lotta di classe e dello scontro tra paesi oppressi e paesi imperialisti: la distensione operata da Krusciov, invece, andava in tutt'altra direzione, prediligendo una via al socialismo pacifica e riformatrice (che in Italia sarebbe stata poi sviluppata da Berlinguer, la cui visita in Cina nel 1980 costituì tuttavia un passo importante per il disgelo tra Pci e Pcc)<sup>84</sup>.

I rapporti tra Cina e URSS dopo la destalinizzazione sembrano tuttavia suscettibili di interpretazioni diverse se considerati dal punto di vista cinese o da quello occidentale. Con la Rivoluzione culturale negli anni Sessanta, la Cina sembra divenire il simbolo di un comunismo che sfuggiva al male dello stalinismo<sup>85</sup>, ma si tratta di un giudizio che proveniva dall'identificazione dello stalinismo con una burocrazia granitica e con una decisa causalità della struttura sulla sovrastruttura: aspetti che il maoismo sembrava rifiutare, o perlomeno affrontare, ma senza tuttavia sconfessare l'opera di Stalin; anzi. Si tratta infatti di una valutazione parzialmente distorta, perché il Pcc dopo il 1956 si autorappresentò proprio come un partito nel solco dello stalinismo<sup>86</sup>, raffigurando invece

---

<sup>84</sup> G. SAMARANI e L. DE GIORGI, *Lontane, vicine. Le relazioni fra Cina e Italia nel Novecento*, Carocci, Roma 2011, p. 122.

<sup>85</sup> «C'è in questa rivoluzione un'anticipazione, al livello sovrastrutturale, di una cultura e una morale socialiste tenute vive mentre imperversa in tutto il mondo la lotta di classe, con i suoi riflessi temibili nelle abitudini, nelle acquiescenze, negli appagamenti in quegli stessi paesi che hanno pure espropriato gli espropriatori. E c'è anche, implicita ma di evidenza cristallina, la critica allo stalinismo e alle sue conseguenze». L. DELLA MEA, *Eppure si muove: rendiconto politico di un proletario rivoluzionario*, Jaca Book, Milano 1970, p. 29. E così commentava Rina Gagliardi, allora studentessa a Pisa e poi giornalista de «il manifesto», commentando il filomaismo del '68 italiano: «la Cina rappresentava un paese che rompeva con il socialismo burocratico, con lo stalinismo, con le pratiche dei partiti comunisti della Terza Internazionale e contro quell'aspetto dittatoriale e totalitario di un potere rivoluzionario, quindi «la Cina era questo: era un socialismo». R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina*, cit., p. 152.

<sup>86</sup> È celebre la scena di Zhou Enlai che, ospite a Mosca nel 1961 per il XXII Congresso del PCUS, lasciò indignato la città, ma non prima di aver deposto corone di fiori al mausoleo funebre di Lenin e Stalin, in seguito alla decisione del Congresso di far rimuovere la salma di Stalin e di lasciare solamente quella di Lenin. Ma è significativo notare che anche dal punto di vista cinese i rapporti con lo stalinismo sono ambivalenti: pur allontanandosi dal revisionismo kruscioviano, Mao era ben lungi «da una difesa dello stalinismo come impostazione politica e teorica e della sua pratica del potere». E. COLLOTTI PISCHEL, «Nel '68: quando l'Oriente era rosso», in A. AGOSTI, L. PASSERINI e N. TRANFAGLIA (a cura di), *La cultura e i luoghi del '68*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 94. Anche considerando le gravi responsabilità che vengono imputate all'aspetto dittatoriale della politica di Mao dopo la conquista del potere, «non ne consegue però che egli vada condannato come un assassino di massa non diversamente da Hitler e Stalin, come qualcuno lo dipinge troppo disinvoltamente. Mao non lanciò il Grande Balzo in Avanti con lo scopo di far fuori una parte della classe contadina, così come Stalin aveva ordinato ai suoi scagnozzi di «liquidare i kulaki come classe», o Hitler che ideò e portò a compimento la «soluzione finale». C'è una differenza morale decisiva



Krusciov come un leader revisionista<sup>87</sup>. Si tratta di uno strabismo interpretativo che è frutto di un doppio fuoco delle letture: uno interno alla politica cinese, l'altro esterno ed europeo. È utile ricordare che questo doppio livello rimane sempre attivo e sbilanciato: sono pochi gli intellettuali che seppero adottare un punto di vista prettamente cinese delle interpretazioni, perlopiù sinologi (il caso di Edoarda Masi è esemplare) o politici (come dimostra tutta l'area marxista-leninista, pur con i suoi eccessi); ma la maggioranza di coloro che si appassionarono alla Cina, tra cui la maggioranza degli movimenti studenteschi, colse i contenuti che venivano dalla Cina, si è visto con quali limitazioni, e li rielaborò con categorie occidentali, ad uso occidentale. Comprensibilmente, poiché non si trattava di prendere la Cina a oggetto di studio in sé, ma di distillarne le forme perché fossero produttive di senso per l'osservatore, anche al di là di una reale verifica dei contenuti. Ma a prescindere da questo doppio livello, la crisi sino-sovietica degli anni Sessanta stabilisce uno scarto: «Va chiarito in primo luogo (e parrebbe scontato) che l'esperienza cinese non può in alcun modo rappresentare una sorta di surrogato o di sostituto del mito sovietico fallito»<sup>88</sup>; e si tratta di uno scarto produttivo, perché sollecitava gli osservatori internazionali a volgere lo sguardo sull'impellenza delle questioni cinesi. La distanza dal modello sovietico comportava un nuovo assetto mondiale<sup>89</sup>, specialmente dopo che la Cina divenne nel 1964 il primo paese «non bianco» ad accedere all'arma atomica; ma soprattutto alimentava l'ideale socialista di una linfa inedita, non omologata, eretica, che poneva la necessità di prendere una posizione e di triangolare le analisi: «la Cina costituisce un problema che certamente interessa tutti, forse addirittura una sfida. La vecchia Cina non poneva al mondo alcun interrogativo. Oggi ha ripreso il suo posto nella storia; come la Sfinge essa è lì a dirci: rispondi o sarai distrutto»<sup>90</sup>.

---

tra le conseguenze non previste delle azioni politiche e un genocidio intenzionale». M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., p. 230.

<sup>87</sup> Cfr. GROSSER, *Dall'Asia al mondo*, cit., p. 373.

<sup>88</sup> E. MASI, "Insegnamenti teorici del comunismo cinese", in EAD., *La contestazione cinese*, cit., p. 87.

<sup>89</sup> Anche se non tutti sono concordi nel pensare lo scenario della guerra fredda diviso tra liberismo, marxismo e maoismo. Ha avuto più successo la proposta di Alfred Sauvy di pensare questa differenza in termini di sviluppo, distinguendo tra Primo, Secondo e Terzo Mondo; certo è che lo scisma sino-sovietico «tripolarizza il Terzo Mondo spingendo alla radicalità», P. GROSSER, *Dall'Asia al mondo*, cit., p. 369.

<sup>90</sup> P. RICOEUR, "Interrogativi sulla Cina", in P. CALAMANDREI, *La Cina d'oggi*, cit., p. 129.

### 1.3.2 I movimenti, le riviste, le organizzazioni

In Italia sono moltissimi gli intellettuali, gli scrittori e i politici<sup>91</sup> che reagiscono alla questione cinese, in forme assai differenziate. Si è visto come il 1963 abbia segnato una «divergenza» tra le linee del Pcc e quelle del Pci<sup>92</sup>; non tutto il Pci respinge tuttavia certe simpatie filocinesi e in alcuni compagni, commenta Togliatti, «sorge la tendenza a rifugiarsi nell'estremismo parolaio, a predicare la rivoluzione in astratto, come sola alternativa possibile, ma in realtà inesistente»<sup>93</sup>. Sia dentro che fuori il Pci si rintracciano tuttavia alcuni gruppi ristretti, i cui interessi mostrano nitidamente quell'ambiguità tra antistalinismo e filostalinismo di cui si è detto: «il richiamo del comunismo cinese e del suo “anti-revisionismo” influenza praticamente due diverse tendenze: da un lato gruppi di intellettuali dissidenti (Fortini, i «Quaderni Rossi», Gianni Bosio e le «Edizioni Avanti», Gianni Pirelli e il centro Frantz Fanon) che ne sottolineano la qualità di comunismo *diverso*, cercano nella cultura di un paese del terzo mondo non il residuo di un passato ma ciò che di anti-capitalista emerge nella dimensione egualitaria; dall'altro funzionari stalinisti del Pci, emarginati o declassati dentro il partito, più o meno legati alle tradizioni e alle posizioni di Pietro Secchia, che leggono nostalgicamente nella polemica anti-kruscioviana dei cinesi e nella loro difesa di Stalin un richiamo ideologico alla tradizione di stalinismo “duro” e rivoluzionario del Pci degli anni Quaranta»<sup>94</sup>. L'interesse non si limitava peraltro ai militanti, ma coinvolgeva anche personalità esterne al Pci e politicamente “laiche”, come il caso esemplare di Calamandrei<sup>95</sup>. Per quanto

---

<sup>91</sup> Viene preso in considerazione il solo scenario italiano. Ma in tutta Europa il mito cinese è presente, in particolar modo in Francia, nelle personalità di Badiou, Kristeva, Sollers, Sartre, De Beauvoir e altri; negli USA questa partecipazione è connotata razzialmente: sono i neri a produrre le migliori elaborazioni del maoismo e a contribuire alla diffusione del *Libretto*. Cfr. P. GROSSER, *Dall'Asia al mondo*, cit., p. 415.

<sup>92</sup> Prima di questo momento «le vicende della Rivoluzione cinese [...] non avevano avuto grande risonanza in Italia [...]. L'esperienza di costruzione del socialismo nel paese più popolato del mondo pareva non interessare ai comunisti italiani, tutti occupati nella pratica dell'“ideologia della ricostruzione”». N. BALESTRINI e P. MORONI, *L'orda d'oro*, cit., p. 159. Non è del tutto vero per quanto riguarda i rapporti diplomatici tra Pci e Pcc che, seppur non fitti, ci furono: per una dettagliata cronologia, cfr. M.F. PINI, *Italia e Cina, 60 anni tra passato e futuro*, L'asino d'oro, Roma 2011, pp. 84-98. Per una panoramica sull'ideologia della ricostruzione, cfr. R. LUPERINI, *Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione nel dopoguerra*, Edizioni di Ideologie, Roma 1971.

<sup>93</sup> G. CRAINZ, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli, Roma 2005, p. 141.

<sup>94</sup> A. MANGANO e A. SCHINA, *Le culture del Sessantotto: gli anni Sessanta, le riviste, il movimento*, Massari, Bolsena 1998, p. 70.

<sup>95</sup> Il quale fu uno dei partecipanti ad uno dei primissimi viaggi italiani nella Cina postrivoluzionaria, nel 1955; il viaggio fruttò un numero straordinario interamente dedicato alla Cina della rivista «Il ponte», di cui Calamandrei era direttore. Il giudizio di Calamandrei era entusiasticamente fiducioso, pur essendo scevro di una fede politica socialista: «Certo, il regime che c'è oggi in Cina non è un regime democratico nel senso occidentale della parola [...]. Bisogna domandarsi se un'opera di trasformazione sociale della

riguarda lo scenario al di fuori del Pci il panorama è assai frammentato<sup>96</sup> (complice non solo la Cina ma anche l'Ungheria) e non è possibile riprenderne qui tutti gli aspetti: si va dalle numerose riviste (con o senza partito) che si appassionano e trattano della questione cinese, ai molti gruppi e partiti politici che popolavano l'area più ortodossa, detta marxista-leninista<sup>97</sup>; di questi diversi attori è utile nominarne almeno qualcuno.

Pur non avendo la Cina al centro dei loro temi, una posizione privilegiata nello scenario delle analisi politiche "cinesi" è ricoperta due riviste: «Quaderni rossi» e «Quaderni piacentini». La prima fu apripista in Italia per la valutazione del maoismo dopo il contrasto tra Pci e Pcc<sup>98</sup> e per la sua chiara connotazione in senso antistalinista, con due articoli firmati da Edoarda Masi usciti nel quarto numero della rivista, nel 1963<sup>99</sup>; altri ne

---

portata di quella che è in corso, potrebbe esser condotta a compimento, date le condizioni storiche della Cina, colle forme del liberalismo democratico e colla sola virtù, tanto celebrata in Occidente, della "iniziativa privata". [...] noi non vogliamo essere (non siamo mai stati) come coloro per i quali fino a ieri il verbo di Stalin valeva più della verità. Per noi *amicus Plato, sed magis amica veritas*. Per trovarci accanto alla Cina popolare contro Chiang Kai-shek, per sentire che la liberazione di Formosa significa per i cinesi quello che cent'anni fa significava per gli italiani la liberazione della Sicilia, non importa aver letto Marx o Lenin: basta aver letto Mazzini»; e concludeva, dopo aver lodato le affinità tra italiani e cinesi: «un gran popolo ha ripreso in mano la propria sorte: vuol provvedere da sé, traendo forza dalla sua tradizione ma guardando all'avvenire, a dare a seicento milioni di creature umane pace e dignità. [...] L'Europa deve andare incontro all'Asia, da pari a pari: riaprire il colloquio delle libertà. Andiamo a vedere che cosa c'è al di là della Grande Muraglia: basterà affacciarci, e ci accorgeremo che c'è la primavera». P. CALAMANDREI, "Guardare oltre la Grande Muraglia", in ID., *La Cina d'oggi*, cit., pp. 66-67, 69 e 72. Riguardo all'assenza di democrazia in Cina, Edoarda Masi è molto più lapidaria e pragmatica: «noi tendiamo a credere che il solo modello di costruzione del potere sulla base del consenso sia quello della democrazia, ateniese; mentre può essere anche quello del dispotismo, cinese». E. MASI (con V. RIESER e M. DE GOUVILLE), "Conversazione a Borgotaro", in EAD., *La rivoluzione culturale in Cina*, cit., p. 35.

<sup>96</sup> Per approfondire, cfr. D. PEROTTI, *Il mito cinese della Nuova Sinistra italiana*, in «Il Politico», Vol. 46, n. 1/2, marzo-giugno 1981, pp. 223-280. È il primo studio sull'argomento e perciò ricco di materiale tratto direttamente dalle fonti.

<sup>97</sup> «Con marxista-leninista [...] si voleva indicare quel militante iscritto al Pci che non condivideva la svolta sovietica, accettata nel frattempo dai dirigenti del Pci nell'VIII e X Congresso del partito. Il marxista-leninista italiano rivendicava invece l'adesione alla politica svolta da Stalin fino alla sua morte. In seguito, dopo il lancio della Rivoluzione culturale in Cina nel '66, gli "m-l" rappresenteranno i maoisti per eccellenza; i militanti degli altri gruppi della sinistra rivoluzionaria, pur vedendo in Mao un punto di riferimento per la loro azione politica, non si dissero mai maoisti». R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina*, cit., p. 103. Tralasciando le riviste «Nuova Unità» e «Viva il leninismo» e la «Federazione marxista-leninista d'Italia», la prima organizzazione italiana ad essere espressamente filocinese, i due principali gruppi m-l furono il «Partito Comunista d'Italia (marxista-leninista)» e l'«Unione dei Comunisti Italiani (marxisti-leninisti)». Il primo fu l'unico partito italiano ad essere riconosciuto dal Pcc e invitato in Cina nel 1968: Osvaldo Pesce e Dino Dini furono tra i pochi italiani a incontrare personalmente Mao. La seconda (dal 1972 si chiamerà «Partito Comunista (marxista-leninista) Italiano») fu guidata dal fanatismo di Aldo Brandirali e aveva come rivista «Servire il popolo»: famosa per essere fortemente gerarchizzata e intrusiva fin nella vita privata dei suoi militanti, guadagnandosi l'ironica fama di "chiesa rossa".

<sup>98</sup> Commenta Vittorio Reiser: «i Quaderni Rossi sono stati il primo gruppo di sinistra che in Italia in qualche modo ha fatto riferimento a Mao, nel senso che allora i gruppi m-l non c'erano ancora, altri gruppi della sinistra del Pci erano sostanzialmente di tipo trotzkista [...]», in *ivi*, p. 43.

<sup>99</sup> *Lettura delle posizioni cinesi e Interpretazioni occidentali della politica cinese*, ora riuniti nel più volte citato *La contestazione cinese*, insieme ad altri articoli usciti per «Quaderni rossi», «Quaderni piacentini»

usciranno nei numeri successivi e nei volumi delle «Lettere ai Quaderni Rossi. Le posizioni della redazione dei «Quaderni rossi» esprimevano alcuni punti di convergenza con la dottrina maoista, o se non altro dimostravano una curiosa somiglianza: la teoria di Panzieri sul controllo operaio si rifletteva nella fiducia che Mao nutriva per le masse come garanti della coscienza rivoluzionaria e le idee sulla non-neutralità della scienza sono pressoché sovrapponibili; così come il metodo dell'inchiesta operaia ha un eco nello slogan maoista «Chi non fa l'inchiesta non ha diritto di parola»<sup>100</sup>. Per quanto riguarda i «Quaderni piacentini», anche se «già dal 1962 Fortini aveva suggerito di “imparare il cinese” per meglio comprendere le motivazioni del conflitto già in atto tra Cina e URSS e, contemporaneamente, Giovanni Giudici aveva approfondito la sua analisi su Fanon e le problematiche emergenti del Terzo mondo»<sup>101</sup>, è solo a partire dal biennio 1963-1964 che la dimensione redazionale della rivista si allarga e amplifica la propria analisi, dedicandosi anche alla Cina grazie alla penna di Edoarda Masi. La sua figura a cavallo tra queste due riviste appare in effetti cruciale e insostituibile, non solo per il lavoro interno ma anche per il movimento studentesco: l'articolo «*Note sulla Rivoluzione culturale cinese*» in seguito sarebbe diventato – assieme a un articolo scritto con Rieser sul numero tredici delle «Lettere ai Quaderni Rossi»<sup>102</sup> – uno dei punti di riferimento per l'intero movimento rivoluzionario italiano di quegli anni»<sup>103</sup>.

Una delle riviste chiave per la divulgazione dei fatti cinesi è «Vento dell'Est» delle Edizioni Oriente, le quali nascono a Milano nel 1963 (che è dunque un vero e proprio anno cruciale per la ricezione italiana della Cina maoista), fondate da Giuseppe Regis e Maria Arena, e pubblicano il materiale di formazione e di propaganda dei gruppi marxisti-leninisti in Italia, ancora molto sparuti e rintracciabili sono in poche città. Le

---

e altre riviste. La premessa al volume è del 1968, in piena Rivoluzione culturale: «Gli scritti che seguono non sono opera di storico della Cina né di commentatore politico. Il lavoro dello storico e del commentatore politico è tanto più valido quanto più essi misurano con occhio distaccato, se non freddo, l'oggetto della loro indagine. Qui invece il punto di vista parziale è assunto programmaticamente, e l'oggetto della ricerca interessa ai fini dell'azione politica. Il discorso qui svolto nasce dunque da un'esigenza pratica: fornire informazioni precise e fondate su quanto avviene in Cina e cercare di darne un'interpretazione corretta ai fini dell'analisi, della discussione e dell'azione. [...]». E. MASI, *La contestazione cinese*, cit., p. 7.

<sup>100</sup> Cfr. R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina*, cit., pp. 50-51, dove viene riportato un commento di Luciano Della Mea: «alcune cose [di Mao] prima che nascesse la contestazione del '68 le avevamo pubblicate, lette discusse. Panzieri l'aveva letto [...] prima del '61, aveva letto Mao ed era stato in Cina».

<sup>101</sup> Ivi, p. 53.

<sup>102</sup> *La rivoluzione culturale socialista in Cina*, in «Lettere dei Quaderni Rossi», gennaio 1967, n. 13, pp. 279-310. L'articolo, molto più lungo rispetto alla norma degli interventi al riguardo, fu pubblicato non firmato, come frutto di un lavoro comune. In seguito se ne assunse la paternità Vittorio Rieser.

<sup>103</sup> R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina*, cit., p. 56.

pubblicazioni delle Edizioni Oriente contribuiranno a far crescere il loro numero, pubblicando le opere di Mao e diverse testimonianze dalla Cina, costruendo la discussione italiana attorno alla questione cinese, la cui portata crescerà per tutti gli anni Sessanta, fino a convergere con il '68. «Durante il grande dibattito sulla “Rivoluzione culturale” in Cina, le pubblicazioni delle Edizioni Oriente forniranno i principali materiali di riflessione su quegli avvenimenti, la cui influenza politica va molto al di là delle *querelles* dei marxisti-leninisti, e tenderà a influenzare tutto il dibattito della sinistra rivoluzionaria, divenendo spesso per gli studenti e i giovani un elemento di riferimento simbolico e una fonte di cultura politica. La funzione di questa iniziativa culturale è di larga e lunga portata. Il rigore delle scelte e delle traduzioni, la complessa cultura dei suoi promotori, contribuiranno a diffondere il pensiero maoista anche in ambienti intellettuali di diversa estrazione»<sup>104</sup>. Le Edizioni Oriente cesseranno la loro attività nel 1977; «Vento dell'Est» due anni dopo; di loro pubblicazione anche il mensile «Quaderni della stampa cinese», in attività fino al 1978.

Almeno altre due riviste canoniche del filomaoismo italiano sono rilevanti: «Lavoro Politico» e «Monthly Review». La prima, attiva brevemente dal 1967 al 1969, elabora soprattutto analisi politiche sulla Rivoluzione culturale; sono suoi gli sforzi per attribuire all'esperienza cinese un valore in sé e non solo come prosecuzione dello stalinismo, attribuendo a Mao un'innovazione del marxismo-leninismo autonoma; «un'affermazione che sarebbe stato impossibile leggere su un qualsiasi giornale redatto dai classici partiti m-l»<sup>105</sup>. La seconda, molto più diffusa nel mondo anglosassone, fu animata da Paul Sweezy e Leo Huberman; la versione italiana ebbe vita dal 1968 al 1987. Costituì un banco di prova teorico slegato dai partiti e dai megafoni della propaganda cinese, interessandosi peraltro non solo all'Oriente ma ai vari movimenti che costellavano i processi di decolonizzazione; «svolse una funzione di critica “da sinistra” del socialismo realizzato, e cercò di individuare un nuovo percorso [...] che facesse uscire la sinistra mondiale dalle secche sia dello stalinismo sia del riformismo»<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> N. BALESTRINI e P. MORONI, *L'orda d'oro*, cit., p. 155.

<sup>105</sup> R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina*, cit., p. 92.

<sup>106</sup> Ivi p. 101.

Un'ultima menzione va fatta per il gruppo de «il manifesto». Formato da personalità appartenenti al Pci<sup>107</sup>, nacque proprio in aperta dissidenza con esso: «Il fallimento del modello sovietico per Pintor e compagni comportava una domanda di comunismo e non di liberalismo, quindi essi prospettavano un'uscita dallo stalinismo alla sua sinistra e non verso un'economia capitalistica e di mercato»<sup>108</sup>. Rivista dal 1969 al 1971, nacque proprio all'interno della temperie culturale figlia del '68, e per questo motivo seppe farsene interprete acuta. Diventò poi quotidiano; nel 1974 ebbe anche una breve e infruttuosa parentesi elettorale. La redazione de «il manifesto» spicca nel panorama delle discussioni riguardo alle questioni cinesi, perché fece dell'analisi critica il proprio indirizzo, allontanandosi tanto dai fanatismi (non solo quelli m-l, ma anche quelli di scrittori e intellettuali come Macciocchi o Jacoviello) quanto dai presunti revisionismi del Pci: «“il manifesto” non propone certo né il maoismo come nuovo edificio dottrinario, né la Cina come nuovo “modello” da importare. Non è neppure [...] un gruppo leninista, rivendica con forza le proprie radici (e matrici) comuniste occidentali, predilige su tutte la tradizione gramsciana (il Gramsci dei consigli) e, se rivendica un'ortodossia, è quella del ritorno a Marx – un Marx da rileggere senza “ismi”. Lo sforzo [...] è teso a praticare, come fine peculiare, quel primato della politica che nel comunismo moderno appartiene a Mao»<sup>109</sup>. Escluse da queste breve panoramica dei gruppi dedicatisi all'analisi cinese rimangono il gruppo di «Avanguardia Operaia», che si interessò a Mao ma «solo per rifiutare quelle che erano le caricature, le feticizzazioni dello stesso maoismo»<sup>110</sup>, accogliendo un uso della lezione cinese che fosse il più possibile concreto, in linea con la militanza attiva e aggressiva che contraddistingueva il gruppo; e «Nuovo Impegno», rivista fondata nel 1965 da Romano Luperini, Gianfranco Ciabatti e Franco Petroni (si sarebbe aggiunto di lì a breve Luciano della Mea), filomaoista soprattutto per quanto riguarda i giudizi libertari sul valore della Rivoluzione culturale, che veniva vista come un accordo tra democrazia e comunismo. La lista dei

---

<sup>107</sup> «Non si trattava di anonimi “vecchi e gloriosi compagni” che in nome di Stalin si apprestavano a dare vita a una organizzazione m-l, ma di importanti dirigenti come Massimo Caprara, Lucio Magri, Aldo Natoli, Luigi Pintor, Rossana Rossanda e Ninetta Zandegiacomi. Facevano parte del gruppo anche Luciana Castellina, Eliseo Milani, Valentino Parlato e altri [...]». Ivi, p. 191. Per quanto riguarda la Cina, vi collaborarono inoltre K. S. Karol, Enrica Collotti Pischel, Lisa Foa, Charles Bettelheim e altri.

<sup>108</sup> Ivi, p. 192.

<sup>109</sup> R. GAGLIARDI, “Il cinese diffuso. Tappe e mappa del maoismo italiano”, in *Aprile 1968*, suppl. «il manifesto», 4 aprile 2018, p. 21.

<sup>110</sup> R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina*, cit., p. 174.

collettivi, delle riviste e dei gruppi militanti che contribuirono al discorso sulla Cina è ben più lunga (si potrebbero citare il gruppo Karl Marx di Pisa, il gruppo de Il potere operaio pisano o il Gruppo Gramsci di Milano) e si intreccia indissolubilmente alle vicende dell'extraparlamentarismo degli anni Sessanta e Settanta, la cui storia qui non pertiene. Che la Rivoluzione cinese si sia inserita nel dibattito italiano con una convergenza quasi sincronica alle stagioni del '68 e dell'Autunno caldo contribuì senza dubbio ad amplificarne il riverbero; prima ancora emotivamente che teoricamente: Adriano Sofri, leader di Lotta Continua, che infatti veniva accusato di una fascinazione troppo spontaneista della lezione maoista, riassume così la "vicinanza" cinese: «eravamo attratti dalla figura di Mao, e Mao ci cadeva a pennello; per una generazione come la nostra, che non aveva più maestri, scoprire Mao era come trovare una nuova paternità. E poi Mao aveva un modo di scrivere... uno stile talmente personale nel linguaggio politico che sapeva di rottura. Eravamo eterodossi e Mao Tse-tung ci sembrava un pozzo di San Patrizio di eterodossia, ci cavavi sempre quello che volevi, andava sempre bene»<sup>111</sup>.

Proprio per questa sua duttilità, di forma forse più che di contenuto, la questione Cina venne adottata con facilità nel momento in cui l'eco della Rivoluzione culturale si unì alla stagione del '68<sup>112</sup>. È in questa fase, corroborata dai contributi delle analisi viste prima, che essa guadagna la sua massima visibilità e innalza il livello del dibattito, riducendo vertiginosamente le distanze tra Cina e Italia, tanto che gli studenti sentono, come recita il famoso slogan, che «la Cina è vicina»<sup>113</sup>: «il '68 aveva percepito il grande significato storico della rivoluzione cinese. Il Novecento infatti, non può essere capito appieno se non si presta la massima attenzione alla rinascita cinese, perché essa impone all'Occidente di dover ripensare alla propria identità di fronte a civiltà che aveva voluto ignorare e sottomettere»<sup>114</sup>. Non è solamente il lato politico a venire ridisegnato; per gli

---

<sup>111</sup> Ivi, p. 233.

<sup>112</sup> «Chi facesse una graduatoria di quelle che si incontrano nelle università occupate, in testa troverebbe Ho Chi Minh, poi Guevara, Mao, Lenin. Le idee sono, ancora, quel che si sa o si dice di Guevara (in parte attraverso Debray), Marcuse (*L'uomo a una dimensione*, alcuni articoli), Carmichael e il *Black Power*, quel che si sa di Rudi Dutschke e del movimento tedesco, qualche cosa della rivoluzione culturale, piuttosto "sentita" immediatamente – il suo peso è, certo, determinante – che studiata; [...]. Ma, come vedremo, il rapporto con i testi, anche quelli rivoluzionari, è bruciante e allusivo, ha poco a che fare con lo studio e la discussione e la citazione (di qui la scarsa fortuna dei gruppi "marxisti-leninisti", nonostante la straordinaria fortuna della rivoluzione culturale), ma piuttosto con una adesione immediata all'essere e al fare, modi di riconoscersi e indicazione per la lotta, a costo – anzi, in grazia – di certe semplificazioni altrettanto manichee quanto mobilitatrici». R. ROSSANDA, *L'anno degli studenti*, De Donato, Bari 1968, p. 28.

<sup>113</sup> Il film di Bellocchio prende in prestito il famoso titolo dal reportage di Enrico Emanuelli.

<sup>114</sup> R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina*, cit., p. 16.

studenti la questione cinese è anche appropriazione di un'estetica inedita: il Maggio francese adottò il *Libretto rosso* e le tute militari come tratto distintivo, il gruppo tedesco della Kommune 1 che utilizzò l'icona di Mao, il maoista «servire il popolo» delle Black Panthers, ma anche tutta una serie di pratiche quali l'occupazione di scuole e università, prassi canonica delle Guardie Rosse durante la Rivoluzione culturale, e il diffondersi di slogan cartacei sul modello dei *tazebao*. Anche fuori dall'area studentesca la galvanizzazione dell'immaginario cinese è sensibile: si va dal Mao di Warhol, all'opera teatrale *Quotations from chairman Mao Tse-tung* di Edward Albee, ai film di Bellocchio (*La Cina è vicina*), Godard (*La chinoise*) e Antonioni (*Chung Kuo, Cina*) e Ivens (*Come Yukong spostò le montagne*)<sup>115</sup>. È utile soffermarsi sul fatto che per l'Occidente, e in particolare per le generazioni più giovani, la Cina non costituisce dunque un semplice insieme di novità teorico-pratiche del marxismo, né si limita ad essere un caso di bizzarria geopolitica: essa, come altri “paesi-mito” di quegli anni, ricopre una posizione ben definita dell'immaginario, attraverso la quale il '68 prende una definizione propria e articola le proprie rivendicazioni. Si tratta di un'appropriazione spesso sminuita dalle generazioni precedenti: «gli anziani al potere – osservava Giorgio Bocca – amano ironizzare sulle letture planetarie e spesso mal digerite dai giovani, sulle loro disinvolute sintesi di Ho Chi Minh e di Reich, di Lukàcs o di Mao, di Marcuse e di Carmichael. Ma intanto incominciano a riconoscere che questo rapporto internazionale esiste [...]. Per i padri la Cina, l'Africa, l'America Latina semplicemente non esistevano, fuori dalla cultura eurocentrica c'era il vuoto, il buio, al massimo il folklore. Per i giovani, invece, ci sono le idee, le proposte, se volete le suggestioni e le illusioni, ma ci sono»<sup>116</sup>. All'ironia sulla dimensione minoritaria che il movimento studentesco aveva, gli studenti rispondevano: «Non siamo soli. Siamo settecento milioni»<sup>117</sup>; la Rivoluzione culturale e le sue Guardie Rosse non erano allora solo un modello, ma la conferma stessa della legittimità delle rivendicazioni che animavano il movimento in Italia, che si sentiva affine a quei coetanei che riempivano i muri delle università cinesi dei loro *tazebao*. Soprattutto, la Cina era «ambigua»: proprio per questa malleabilità del suo immaginario venne

---

<sup>115</sup> Per alcune ricorrenze e usi di Mao “fuori contesto”, dagli slogan delle Brigate Rosse al tatuaggio di Mike Tyson e a Diabolik, cfr. R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina*, cit., pp. 65-71.

<sup>116</sup> G. CRAINZ, *Il paese mancato*, cit., p. 234.

<sup>117</sup> R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina*, cit., p. 131. Non a caso, il già citato reportage *La Cina è vicina* è stato unito a *Il pianeta Russia* dello stesso autore, sotto un nome significativo: E. EMANUELLI, *Mille milioni di uomini*, Mondadori, Milano 1963.



adottata dal movimento, perché c'era «più d'una Cina. E un multisignificante Mao. [...] La Cina come comunismo non “imborghesito”, non incline a coesistere e patteggiare, amica delle “fiamme rivoluzionarie” che si levano nelle “campagne del mondo”, lei stessa terzo mondo rivoluzionato. La Cina poverissima e nitidissima come modello anticonsumista contro un Occidente monetizzante e di spreco. La Cina della prima e radicale critica all'industrializzazione. La Cina come modello antigerarchico dello “Sparate sul quartier generale”. La Cina come creatività dal basso, Comune in fieri, comunismo subito»<sup>118</sup>.

Appare tuttavia ingenua, o perlomeno vittima di un vizio di forma (di cui si tenterà una definizione nel secondo capitolo), la valorizzazione di questi usi della Rivoluzione cinese quando essi non siano accompagnati da una mediazione politica e culturale che restituisca le proporzioni reali di quell'esperienza. Se da un lato «al maoismo fa riferimento chi, contro la sicurezza e la staticità, rivendica il primato della dinamica rivoluzionaria, dell'inquietudine, dello slancio volontaristico contro le “leggi obiettive storiche ed economiche”», dall'altro «la Cina [...] diventa anche quel rifugio abbastanza remoto da esorcizzare qualsiasi pericolo di riferimento realistico alla situazione europea ed italiana»<sup>119</sup>, di fatto costruendone un'astrazione o una mitizzazione; anzi, rendendola efficace nel dibattito e nelle lotte proprio in quanto ideale e immaginata, segnata da un certo volontarismo che è, in ogni caso, tutto fuorché estraneo alla matrice maoista, come si è visto. Commenta Edoarda Masi:

Sì, la confusione c'è. La protesta contro la società capitalista è la richiesta d'una liberazione immediata dalla repressione, cui si mischia una visione marxista e rivoluzionaria che ha per obiettivo la rottura dei rapporti di produzione. Ma c'è troppa “felicità”, nella rivolta. Gli studenti sembrano ignorare che le rivoluzioni passano attraverso una fase infelice, penosa. Citano Mao, ma dimenticano che proprio Mao parla

---

<sup>118</sup> R. ROSSANDA, in “La cometa di Mao nel cielo d'Europa. Le molte Cine dei movimenti studenteschi”, in *Aprile 1968*, suppl. «il manifesto», 4 aprile 2018.

<sup>119</sup> D. PEROTTI, *Il mito cinese nella Nuova Sinistra italiana*, cit., p. 224. Nello stesso capitolo viene citata una pungente valutazione di Simon Leys: «...gli spiriti generosi, ma deboli che, in Occidente, sognano la rivoluzione senza capire che, se intendono farla, devono reinventarla nei propri paesi e non limitarsi a coglierla come un pomo maturo in un frutteto esotico, hanno buttato in faccia ai loro dirigenti il nome di Mao, allo stesso modo che i filosofi del secolo dei lumi utilizzavano quello di Confucio, di cui a loro poco importava: meno ne erano informati, meglio lo potevano adottare alle loro fantasticherie. I nostri filosofi oggi paiono egualmente poco desiderosi di indagare sulla realtà storica del maoismo, temendo, senza dubbio, che un confronto con la realtà si riveli troppo dannoso a questo mito che li dispensa dal pensare con la propria testa...».

della rivoluzione come d'un avvenimento sanguinoso, triste, persino noioso. Insomma, qui si rivela che la combinazione Marx-Marcuse può dar luogo a qualche equivoco. La proposizione marcusiana della "gioia" come fine della repressione non c'entra, o c'entra poco, con la rivoluzione. Detto questo, chi può negare l'importanza, l'utilità del movimento? Ma il problema dei "gruppi minoritari" è oggi difficile e grave. Tocca a loro di spingere il movimento studentesco verso una chiarificazione dei contenuti politici della rivolta. Altrimenti tutto diventerà inutile<sup>120</sup>.

Ma il rischio di una cattiva appropriazione dei contenuti cinesi non è dovuto alla sola ingenuità dei movimenti studenteschi e politici occidentali che, come si è detto, trattenevano solo ciò che di utile il panorama cinese aveva da offrire, anche snaturandolo; esso è anche il frutto di un vizio di orientalismo che permea la visione della Cina e che contribuisce a mantenerne un'immagine radicalmente "altra"<sup>121</sup>. Maria Antonietta Macciocchi attribuisce questo depotenziamento principalmente alla critica che la stampa borghese fa della Rivoluzione osservandone gli sviluppi senza complicità; ma si tratta di un raffreddamento delle posizioni di chi osserva che colpisce anche i giudizi più sinceri e schierati. Nel momento stesso in cui si attribuisce a Mao il ruolo di «grande timoniere» e alla Rivoluzione culturale quello di antonomasia delle rivoluzioni, si rende innocua la loro capacità di produrre una differenza di potenziale all'interno dell'analisi politica; si incorre cioè nel rischio di una "orientalizzazione" politica della Rivoluzione cinese.

«[...] nel frattempo, la borghesia francese, tanto per citare un esempio ideologico clamoroso – giovandosi del silenzio immusonito e talvolta dell'ostilità perdurante dei partiti comunisti verso la Cina – si è gettata in una sorta di apoteosi di questo socialismo cinese così gradevole, e di cui fa un elogio tanto più esaltante in quanto le pare che esso non costituisca *alcun rischio*, nemmeno ideologico o teorico, così che i suoi scrittori, ministri in carica del governo, o segretari del partito gollista [...] ne parlano come della nascita di una nuova religione. Mao come Budda, laggiù nel mitico oriente. Le *cineserie* oggi di moda non sono dunque più le porcellane della signora Pompadour, i paraventi, le lacche, le stanze cinesi del castello di Schönbrunn, i dragoni incatenati, la filosofia e la saggezza dei mandarini, di cui si sono tanto estasiare tutte le monarchie europee

---

<sup>120</sup> In S. VIOLA, "Trenta e Lode a Mao Tse-tung", *L'espresso*, 3 marzo 1968.

<sup>121</sup> Ci furono degli elementi residuali di carattere culturale nell'analisi politica della Rivoluzione cinese, i quali non poterono essere colti per una mancata mediazione tra sguardo occidentale e civiltà cinese: ad esempio, per nominare i più evidenti, una diversa concezione della democrazia e del rapporto tra élite e Stato. Per approfondire, cfr. E. COLLOTTI PISCHEL, "Nel '68: quando l'Oriente era rosso", in A. AGOSTI, L. PASSERINI e L. TRANFAGLIA, *La cultura e i luoghi del '68*, cit., pp. 85-86.

dell'Ottocento che "adoravano" anch'esse la Cina e le han mosso contro due guerre dell'oppio, e l'hanno smantellata, per secoli, in pezzi, di cui ogni potenza occidentale ha cercato di fare il boccone più grosso. Le *cineserie* di oggi sono i libri e gli articoli che la borghesia dedica alla Cina, nell'intento di creare le sue forme neocolonialiste ideologizzanti per orientare, essa, le masse nei confronti di questo nuovo gigante socialista; per imprimere la direzione voluta alla conquista dei mercati, alla diplomazia, alla politica dell'Occidente, e per esportarvi il proprio modello di sviluppo. Vogliono esorcizzare la Cina, per esorcizzare la loro paura del socialismo. Così si può dire che tali e tanti scrittori restano sempre al punto di partenza che è quello, pur dichiarandosi "innamorati" della Cina, di non spiegare mai nulla su quella rivoluzione, per il semplice fatto che "odiano" ogni vera rivoluzione. [...] Così la borghesia vorrebbe ridurre ad una *evanescente chimera* la Cina, parlandone in modo esotico, pittoresco, come una pianta rara, da guardare dietro i vetri della nostra serra, e della nostra decadenza<sup>122</sup>.

Il *Libretto Rosso*, in quanto breviario della rivoluzione già fissata e già canonizzata, costituisce l'emblema di questo dispositivo di disinnescamento. È un rischio che riguarda diffusamente il dibattito sulla Rivoluzione cinese; alcuni intellettuali (molti in realtà, e di primo piano nel panorama culturale italiano ed europeo) tentarono di rompere il rischio di questa lontananza recandosi personalmente in Cina. Non sempre il dispositivo si frantumò, e in alcuni casi amplificò anzi il proprio effetto, producendo rappresentazioni ugualmente artificiali ma sostenute dalla profonda sicurezza della propria testimonianza di prima mano. Al contrario in altri casi, più rari, è la critica stessa all'orientalismo politico a fornire i migliori strumenti di valutazione della rivoluzione, e quel dispositivo, non essendo ritenuta possibile la sua completa eliminazione, è servito allora ad articolare un doppio livello della critica, verso la rivoluzione e verso se stessi.

#### 1.4 I viaggi politici in Cina

Il numero degli italiani e delle italiane che si recarono personalmente in Cina per approfondire la loro conoscenza del paese orientale è di qualche decina, escludendo le visite amatoriali e svolte privatamente con il solo fine turistico. Si sono considerate invece le visite con fine documentaristico, di intellettuali, politici, scrittori, giornalisti<sup>123</sup> e quei

---

<sup>122</sup> M.A. MACCIOCCHI, *Dalla Cina*, cit., pp. 15-16.

<sup>123</sup> «[...] bisogna sottolineare che il pellegrinaggio in Cina non era una prerogativa soltanto [degli intellettuali] né riguardava solo coloro che avevano una precedente, accertata simpatia nei confronti della

viaggi che hanno avuto come esito una produzione scritta pubblicata al ritorno<sup>124</sup>. Va sottolineato, prima di vedere le principali di queste esperienze, il loro carattere guidato e rigidamente formalizzato. L'agenzia statale per i viaggi in Cina regolava tutti gli aspetti del soggiorno: selezionava le scuole e le fabbriche che sarebbero state visitate, le famiglie contadine che sarebbero state incontrate e ovviamente gli interpreti che avrebbero mediato gli incontri<sup>125</sup>. Non è possibile quindi far prescindere un giudizio su questi viaggi da questa forte strutturazione e limitazione; si può, tuttavia, valutarne l'effetto sull'osservatore e assumerne la portata comunicativa come una tara uniforme; ma in nessun caso è possibile delegittimare per questi motivi il risultato dell'osservazione, che anzi risulta spesso gravata maggiormente da vizi di forma soggettivi che non da quelli oggettivi ed esterni.

Risulta decisamente sbilanciato il rapporto tra le visite compiute prima e dopo il 1949: la maggioranza di esse appartiene alla seconda metà del secolo, ma si tratta di una sproporzione che, seppure politicamente ovvia, va tarata sullo sviluppo dei mezzi di trasporto e sulla loro crescente accessibilità pratica ed economica. In realtà, ad essere davvero discriminante non è la maggiore quantità dei racconti odeporeici, ma la posizione di rilievo nel panorama culturale dei loro autori; a visitare la Cina dopo il 1949 e soprattutto durante e dopo la Rivoluzione culturale sono infatti alcuni tra i maggiori scrittori e intellettuali italiani.

Mantenendo come periodo di interesse generale il solo ventesimo secolo, al suo principio si posizionano i viaggi e i resoconti di Luigi Barzini (*Nell'estremo Oriente*), di Renato Simoni (*Cina e Giappone*) e di Raffaele Calzini (*Agonia della Cina*), corrispondenti del «Corriere della Sera», del giornalista e scrittore Arnaldo Cipolla, di Mario Appellius e dello scrittore Giovanni Comisso (*Cina-Giappone*); sono diversi i testi frutto di un coinvolgimento diplomatico o militare, come quelli del tenente Valli, del

---

Cina». P. HOLLANDER, *Pellegrini politici. Intellettuali occidentali in Unione Sovietica, Cina e Cuba*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 409.

<sup>124</sup> Un ampio ma incompleto elenco dei testi riguardanti viaggi in Cina lungo il XIX e XX secolo è di M. MARINELLI, *La Cina dei viaggiatori. Lettere, diari, descrizioni di viaggio degli occidentali in Cina tra '800 e '900*, Il Nove, Bologna 1994. Un'antologia di alcuni di questi testi è invece raccolta in D. SOSCIA (a cura di), *In Cina. Il Grand Tour degli italiani verso il centro del mondo 1904-1999*, Edizioni ETS, Pisa 2010. Un dettagliatissimo studio delle visite in Cina è nel già citato M.F. PINI, *Italia e Cina*.

<sup>125</sup> Nel citato P. HOLLANDER, *Pellegrini politici* si trova un'ampia panoramica di questi fenomeni di controllo, non solo in Cina ma anche in Russia e a Cuba; il giudizio che ne emerge è così scettico che ne risulta invalidata non solo l'esperienza dal punto di vista politico, ma anche la postura intellettuale di chi visitò quelle nazioni.

sottotenente Manfredi Gravina di Ramacca, del diplomatico Giuseppe de' Luigi, e il resoconto di un'intera spedizione esplorativa dell'Himalaya del principe Luca Amedeo di Savoia, avvenuta nel 1909 e scritta dal medico di viaggio Filippo De Filippi e, il quale diresse una seconda imponente spedizione nel Karakorum e nel Turkestan cinese nel 1913-1914, raccontata anche dal geografo Giotto Dainelli. Diverse inoltre sono le memorie e testimonianze di missionari, che spesso coprono l'arco di interi decenni. Spicca inoltre una visita isolata di Alberto Moravia nel 1937, inviato dal Ministero della propaganda in qualità di giornalista. Va citata, se non altro per la sua incollocabilità tra questi nomi, la figura di Antonio Riva, aviatore iscritto al Partito fascista e istruttore nell'aviazione nazionalista cinese sin dal 1934, che fu ingiustamente giustiziato nel 1950 con le accuse di tentato omicidio di Mao Zedong e di spionaggio.

Per quanto riguarda la stampa indipendente, il primo italiano a recarsi in Cina dopo la Rivoluzione, e quindi a inaugurare una serie di viaggi e reportage che coinvolgono l'analisi politica, è il giornalista Corrado Pizzinelli, autore di *Dietro la Grande Muraglia*, edito poi da Mondadori nel 1956. Già dal settembre 1949 tuttavia si trovava in Cina il senatore del Pci Velio Spano, che vi rimase fino a gennaio 1950 cogliendo i primissimi momenti della Repubblica Popolare Cinese, incontrando Mao Zedong e i maggiori dirigenti del Pcc. Non è ancora aperta la stagione della freddezza nei rapporti tra il Pcc e l'Internazionale comunista: il giudizio di Spano<sup>126</sup> è entusiastico e costituirà il materiale per il reportage dai toni epici *Nella Cina di Mao Ze-Tun*. Un secondo viaggio per conto del Pci è quello del filosofo Antonio Banfi nel 1952, che in *Europa e Cina* conduce una critica positiva della dimensione cinese, concreta e immanente, in piena polarità rispetto a quella occidentale, segnata invece dal razionalismo e dell'astrazione. A recarsi (nel 1956) in Cina fu anche Leopoldo Piccardi, uno dei fondatori del Partito radicale<sup>127</sup> e «una rappresentanza di comunisti italiani guidata da Giuliano Pajetta»<sup>128</sup>, subito dopo il XX Congresso del PCUS, incrociando già una certa freddezza da parte dei cinesi<sup>129</sup>. Di una

---

<sup>126</sup> È sua la prima corrispondenza radio a riportare il successo dei comunisti, il 22 settembre 1949 e pubblicata in prima pagina su «l'Unità».

<sup>127</sup> Per approfondire viaggi e relativi resoconti di Banfi e Piccardi, cfr. G. SAMARANI, "Roma e Pechino negli anni della Guerra Fredda: il ruolo del Centro studi per le relazioni economiche e culturali con la Cina", in C. MENEGUZZI ROSTAGNI e G. SAMARANI (a cura di), *La Cina di Mao, l'Italia e l'Europa negli anni della Guerra Fredda*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 108-116.

<sup>128</sup> G. SAMARANI e L. DE GIORGI, *Lontane, vicine*, cit., p. 121.

<sup>129</sup> L'incontro tra i delegati Scoccimarro, Pajetta e Lajolo e Liu Shaoqi è descritto in M.F. PINI, *Italia e Cina*, cit., p. 92. Una seconda delegazione guidata da Pajetta sarà inviata nel 1959.

notevole importanza economica è invece il viaggio “rompighiaccio” del presidente dell’ENI Enrico Mattei.

Dopo una visita guidata da Francesco Flora<sup>130</sup>, nel 1955 (nello stesso anno, ma in un’altra visita, si era recato a Pechino anche il segretario socialista Pietro Nenni) si reca in Cina la prima delegazione italiana in visita ufficiale, grazie agli sforzi per la normalizzazione dei rapporti con la Cina da parte di Ferruccio Parri<sup>131</sup>. A capo della delegazione è Piero Calamandrei (il cui figlio era corrispondente stabile a Pechino per «l’Unità», poi sostituito da Emilio Sarzi Amadè). «La compagine», che rimase in Cina un mese esatto dal 24 settembre al 24 ottobre, «è composta da personalità di varia estrazione disciplinare. Fanno parte del gruppo definitivo i giuristi Piero Calamandrei e Norberto Bobbio, lo zoologo Emilio Durio, il fisiologo Rodolfo Margaria, il patologo Gaetano Benedetti, lo studioso di psicologia Cesare Musatti, lo psichiatra Rosario Ruggeri, gli scrittori e giornalisti Franco Antonicelli, Umberto Barbaro, Carlo Bernari, Rocco Cacopardo, Carlo Cassola, Franco Fortini [che si recò in Cina una seconda volta nel 1972], Corrado Pizzinelli, Antonello Trobadori, la sinologa Maria Arena Regis, l’architetto Franco Berlanda, il pittore Luigi Treccani»<sup>132</sup>. L’anno seguente ulteriori delegazioni specialistiche, sempre coordinate da Parri<sup>133</sup>, visitarono la Cina, mentre nel 1957 viene inviato in Cina il primo gruppo di studenti, presso l’università Beida di Pechino: Edoarda Masi, Renata Pisu e Filippo Coccia<sup>134</sup>. Sempre nel 1957 si recano in

---

<sup>130</sup> «[...] l’opposizione dell’allora Presidente del Consiglio Mario Scelba non consentì al critico di presentarsi alle autorità cinesi in veste di rappresentante ufficiale». D. SOSCIA, *In Cina*, cit., p. 77.

<sup>131</sup> Il quale era a capo del «Centro per le relazioni economiche e culturali con la Cina»; i rapporti diplomatici tra Italia e Cina si normalizzeranno solo a partire dal gennaio 1969, quando «su proposta del ministro degli Esteri Pietro Nenni, il leader socialista italiano che aveva incontrato a Pechino Mao Zedong già nel 1955, l’Italia avvia il processo per il riconoscimento diplomatico della Cina comunista (e non di Taiwan). L’Italia sarà uno dei primi paesi europei ad avviare i primi accordi commerciali con Pechino e a intravedere un futuro di cooperazione economica». E. DEAGLIO, *Patria 1967-1977*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 157. Per una brevissima panoramica sulla diplomazia tra Italia e Cina, cfr. C. MENEGUZZI ROSTAGNI, *Italia e Cina. Un secolo di relazioni*, in «Italogramma», vol. 2, 2012, pp. 43-53.

<sup>132</sup> D. SOSCIA, *In Cina*, cit., p. 77. Un dettagliato resoconto del viaggio è in M. COCURULLO, *La cortina di bambù. La Cina nei reportage italiani della seconda metà del Novecento*, Gammarò, Sestri Levante 2007, pp. 15-94.

<sup>133</sup> Ma il «Centro per le relazioni economiche e culturali con la Cina» non fu l’unico organismo a occuparsi dei viaggi dall’Italia, che furono organizzati anche dalle «Edizioni Oriente» e dall’associazione «Italia-Cina». Cfr. S. GRAZIANI, “L’interesse politico-ideologico per la Cina di Mao sulla scia del contrasto sino-sovietico: alcune considerazioni sulla nascita dell’associazione Italia-Cina (1962-1963)”, in C. MENEGUZZI ROSTAGNI e G. SAMARANI, *La Cina di Mao, l’Italia e l’Europa negli anni della Guerra Fredda*, cit., pp. 147-173.

<sup>134</sup> Cfr. L. DE GIORGI, “Alle radici della diplomazia culturale cinese: l’interesse occidentale negli anni Cinquanta”, in C. MENEGUZZI ROSTAGNI e G. SAMARANI, *La Cina di Mao, l’Italia e l’Europa negli anni della Guerra Fredda*, cit., p. 139. L’esperienza di Masi fruttò un diario autobiografico sulla propria

Cina i futuri fondatori delle «Edizioni Oriente», Giuseppe Regis e Maria Arena (che vi era già stata l'anno prima) per insegnare l'italiano ai quadri e ai funzionari del Pcc; con loro anche Mireille De Gouville, sinologa francese che collaborò con i coniugi alla redazione della rivista. Nel 1960 Radio Pechino iniziò le trasmissioni in lingua italiana, grazie al lavoro di Manlio Fiacchi, Ninetta Gisondi, l'ex gappista Marisa Musu e Aldo Poeta, inviati appositamente dal Pci. Dal 1964 al 1966 soggiornarono in Cina Manlio Dinucci (cugino di Fosco Dinucci, segretario del Pcd'I(m-l)) e Carla Pellegrini, per lavorare come traduttori per la casa editrice ufficiale per l'estero di Pechino<sup>135</sup>. È tuttavia notare che i rapporti tra questa piccola colonia di italiani in Cina, tutti vicini o appartenenti al Pci, non sempre ebbe la simpatia dei comunisti cinesi, dato il raffreddamento (che sarebbe arrivato alla sua acme tra 1962 e 1963) dei rapporti tra i due partiti<sup>136</sup>. Nel 1965, all'interno di una delegazione del Pci prima diretta in Vietnam, vi si recò Aldo Natoli, futuro cofondatore de «il manifesto». Ad avere più larga risonanza, dato anche lo scoppio della Rivoluzione culturale, fu la già citata delegazione del Partito Comunista d'Italia (marxista-leninista), invitata e accolta a Pechino nel 1968: Dino Dini e Osvaldo Pesce incontrarono personalmente Mao Zedong. «Resta la curiosità di capire perché Mao volle vedere i rappresentanti di un partito che in Italia aveva pochissimi aderenti. Probabilmente fece tale gesto per sottolineare l'appoggio morale che la Cina doveva ai partiti marxisti-leninisti puri, non contaminati dai sovietici. In effetti, nel decennio della Rivoluzione culturale, molte delegazioni di piccoli partiti marxisti-leninisti occidentali, tanto piccoli quanto il nostro Pcd'I(m-l), arrivarono a Pechino e, molto probabilmente, in alcuni casi fino al cospetto di Mao»<sup>137</sup>.

Se, come visto, a recarsi in Cina non sono solamente personalità politicamente schierate, colpisce allora il viaggio di Ugo Spirito, allievo di Gentile e teorico del corporativismo fascista, che si recò in Cina (e prima in Urss) nel 1961; l'analisi spicca sia

---

permanenza pechinese, che però venne rifiutato da Einaudi (e non vide la pubblicazione fino al 1993 per Feltrinelli), poiché venivano presentate diverse critiche al regime cinese: cfr. I. MORDIGLIA, *Il diario cinese di Edoarda Masi. Un caso di rifiuto editoriale degli anni Sessanta*, in «L'ospite ingrato. Rivista telematica del Centro Studi Franco Fortini», 6 aprile 2009.

<sup>135</sup> R. NICCOLAI, *Quando la Cina era vicina*, cit., p. 31.

<sup>136</sup> A lamentare una certa ostilità sono soprattutto Emilio Sarzi Amadè e Marisa Musu: cfr. M.F. PINI, *Italia e Cina*, cit., pp. 94-96. «Dopo il 1962 continuarono ad arrivare in Cina italiani desiderosi di studiare il cinese o di lavorare per i cinesi. Ma non erano più membri del Pci, o ben visti dal Pci». Ivi p. 116. Tra questi Giorgio Zucchetti, fondatore con il nipote Lanfranco Mencaroni, dell'associazione Italia-Cina.

<sup>137</sup> Ivi, p. 112.

per i riferimenti culturali di matrice conservatrice («[la Cina] non conosce Atene, né Roma, né Cristo»), sia per un apprezzamento “da destra” di un sistema che «ha superato in modo decisivo il dualismo sovietico di agricoltura e industria» ed è il frutto di «un comunismo rispondente alla tradizione millenaria di una civiltà che ha sempre dato prova di sentire il valore della collettività al di sopra di quello dell’individuo»<sup>138</sup>.

Ma numerosi furono i viaggi di inviati solitari, giornalisti e appassionati: Giancarlo Vigorelli negli anni Cinquanta (*Domande e risposte per la nuova Cina*), il già citato Enrico Emanuelli, giornalista prima per «La Stampa» e poi per «Il Corriere della Sera»; sempre per «Il Corriere» Alberto Cavallari (*Una lettera da Pechino* e *La Cina dell’ultimo Mao*); il sinologo Adriano Màdaro (*Nel Grande Ignoto Paese al di là della Muraglia*); lo scrittore Virgilio Lilli (*Dentro la Cina rossa*); i corrispondenti RAI Sandro Paternostro (*Qui Pechino*) e Ilario Fiore (numerosi i suoi libri nel corso degli anni Ottanta); i giornalisti Enzo Biagi (*Cina*), Felice Chilanti e Tiziano Terzani<sup>139</sup>; la folta schiera di giornalisti che accompagnò il ministro degli esteri Giuseppe Medici in visita nel 1973. Una menzione a parte meritano alcuni scrittori di primo piano nel panorama culturale italiano: Curzio Malaparte, Carlo Levi, Goffredo Parise, Giorgio Manganelli, Gianni Rodari, Alberto Moravia. Del 1980 è la delegazione ufficiale guidata da Sandro Pertini, cui parteciparono Adriano Sofri e Oriana Fallaci, autrice di famose interviste a Deng Xiaoping. Di particolare rilevanza sono i viaggi di Maria Antonietta Macciocchi per «l’Unità», accompagnata dal marito Alberto Jacoviello, nel 1970. Entrambi i viaggi frutteranno dei reportage già citati, quello di Macciocchi particolarmente fortunato per la larga diffusione in tutta Europa, complice «una umanità sorprendente e commovente, eppure forte, audace e vitalissima»<sup>140</sup>, ma che le sarà riconosciuta soprattutto in Francia, dove entrerà a par parte degli ambienti del maoismo, e non solo, francesi. Jacoviello ritornerà in Cina anche nel 1972; *Capire la Cina* e *In Cina due anni dopo* furono scritti a chiaro scopo divulgativo, seguendo un impianto di domande-risposte sui temi e sulle

---

<sup>138</sup> In G. SAMARANI, “Roma e Pechino”, in MENEGUZZI ROSTAGNI e SAMARANI, *La Cina di Mao, l’Italia e l’Europa negli anni della Guerra Fredda*, cit., pp. 108-109.

<sup>139</sup> Il quale fu talmente appassionato dalla Cina da trasferirvisi, con l’idea di restarci, a partire dal 1980, adottando usi e costumi cinesi (e addirittura un nuovo nome, scelto già nel 1968: Deng Tiannuo). «[...] il giornalista volle trasferirvi l’intera famiglia, nel tentativo di realizzare un incontro “totale” con la Cina, senza più barriere culturali e politiche che si opponessero a una reciproca assimilazione». D. SOSCIA, *In Cina*, cit., p. 237. Profondamente deluso dall’esperienza, venne espulso dal Pcc come controrivoluzionario.

<sup>140</sup> M. COCURULLO, *La cortina di bambù*, cit., p. 150. Qualità non scevre di una certa ingenuità politica.



curiosità riguardanti la Cina<sup>141</sup>. Un'ultima considerevole delegazione di intellettuali, oltre a quella del 1955, è quella organizzata dal Sindacato Nazionale degli Scrittori nel 1980, su invito dell'Associazione degli scrittori cinesi. A recarsi in Cina dal 9 al 30 novembre furono Aldo De Jaco, segretario del Sindacato, «la sinologa Anna Bujatti e gli scrittori Alberto Arbasino, Luigi Malerba, Vittorio Sereni e Mario Luzi, il primo e il secondo dei quali subentrarono per il rifiuto di Paolo Volponi e di Italo Calvino»<sup>142</sup>.

Questa panoramica non vuole avere un carattere di esaustività; nel terzo capitolo verrà approfondita la produzione odepica in Cina di alcuni scrittori. La lista dei viaggi e dei personaggi autorevoli vuole solamente rendere conto di un'esperienza che rispondeva alle esigenze di un'urgenza politica. Vi furono certamente anche ragioni meno impegnate, politicamente laiche o anche borghesi, le quali tuttavia non fanno che testimoniare la dimensione generazionale della passione cinese<sup>143</sup> che percorse gli anni Sessanta e Settanta. Un discrimine fondamentale deve essere posto a cavallo del 1976, anno della morte di Mao Zedong: «l'entusiasmo del Dopoguerra nei confronti dell'esperimento maoista si è decisamente ingrigito e la Cina ha ormai smesso di essere un punto di riferimento o, meglio, lo spazio prediletto delle proprie proiezioni utopiche»<sup>144</sup>. Da qui in poi, prima con l'arresto della Banda dei quattro, poi con Hua Guofeng e con Deng Xiaoping, la Cina avrebbe via via riformato il proprio impianto avviandosi verso il noto «socialismo con caratteristiche cinesi», disinnescando l'interesse di coloro che finora avevano creduto nella Cina come qualcosa di “vicino”<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> A. JACOVIELLO, *Capire la Cina*, Jaca Book, Milano 1972 e ID., *In Cina due anni dopo*, Jaca Book, Milano 1973; i due libri costituiscono in pratica un'opera unica.

<sup>142</sup> D. SOSCIA, *In Cina*, cit., p. 213.

<sup>143</sup> «[I cinesi] acquistarono la loro aura di fascino in un peculiare processo percettivo in cui la tensione affettiva era creata da una mistura di familiare ed esotico, di ordinario e di straordinario». P. HOLLANDER, *Pellegrini politici*, cit., pp. 440-441.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> «[...] lo scacco dei “quattro” – come in minor misura era stato il fallimento di Ernesto Che Guevara – rappresenta per una generazione di militanti il fallimento del soggettivismo rivoluzionario, mentre Deng Xiaoping conforta chi al soggettivismo rivoluzionario non aveva mai creduto: è la vittoria delle continuità. L'illimitato revisionismo del Pci e la disperazione delle P38 si ancorano solidamente sull'“Avete visto come è andata a finire in Cina”. Pretesto per rinsavire o disperare, il che ai fini della rivoluzione è lo stesso». R. ROSSANDA, “Il comunismo difficile”, in T. DI FRANCESCO, *L'assalto al cielo*, cit., p. 136.



## 2 La rappresentazione della Cina

### 2.1 Tentativi di un avvicinamento mancato

Non è semplice delineare i margini entro cui è possibile giudicare i reportage visti in precedenza; considerato lo statuto letterario che caratterizza il genere, non sempre è possibile usare liberamente categorie di verificabilità dei fatti narrati, o anche di sola verosimiglianza. A questo problema si aggiunge quello della mediazione culturale e dell'incontro con un'alterità, che contribuisce spesso alla falsificazione dell'osservazione in forme che non sono facilmente ricostruibili. Per tagliare obliquamente la questione si tenterà di partire da alcune ulteriori questioni storico-politiche che riguardano la già vista condizione cinese, e da alcune soluzioni che vi permettono un approccio descrittivo.

I tratti peculiari dell'eresia maoista sono già stati presi in considerazione; uno di questi rimane ancora non nominato, perché non riguarda solamente la storia cinese ma anche quella asiatica in generale, e cioè il fatto che il maoismo abbia costituito il paradigma di un modello di sviluppo marxista non eurocentrico; materialmente, e non solo, come è ovvio, culturalmente<sup>146</sup>. Questo decentramento non è un'innovazione che il maoismo produce autonomamente dal punto di vista teorico; sarà peraltro un problema con cui si confronteranno tutte le rivoluzioni in Asia, in Africa e in Sud America, sollevando il problema ben oltre il livello di una semplice connotazione formale e legandolo ad una diversa articolazione, multilineare, dello sviluppo storico. Come ebbe a commentare Ho Chi Minh: «Marx ha edificato la sua dottrina su una certa filosofia della storia. Quale storia? Quella dell'Europa. Ma che cos'è l'Europa? Non è l'umanità nella sua interezza»<sup>147</sup>. Per quanto riguardò la Cina, fu un decentramento frutto di due particolari caratteristiche: un diverso modo di produzione (definito tributario o asiatico)

---

<sup>146</sup> Per una panoramica sulla congiuntura tra aspetti filosofici e culturali cinesi e prassi marxista, cfr. M. MARTELLI, "Mao, la Cina, la filosofia", in D. LOSURDO e S. AZZARÀ, *Cinquant'anni di storia della Repubblica Popolare Cinese*, cit., pp. 118-138. Già la sola campagna «Critica Lin, Critica Confucio» è emblematica dell'alterità dei riferimenti cinesi, che si triangolano assai più agevolmente con le coordinate del periodo delle «Cento scuole di pensiero» (VIII-III sec. a.C.), che non con quelle della modernità occidentale. Non si tratta peraltro di un caso specifico riguardante solo la sinizzazione del marxismo o gli slogan di Mao. Diceva il noto sinologo Marcel Granet: «Non dimentichiamo mai che il buddismo si è acclimatato in Cina solo a prezzo di diventare cinese. Non dimentichiamo mai che così accade sempre quando il pensiero cinese tanta di rinnovarsi. Il contatto con l'Occidente ha dato lo slancio. Tuttavia quando si tratta di acclimatare nozioni veramente nuove, nate da un movimento scientifico veramente nuovo anche in Occidente, è pur sempre filtrandolo attraverso riti e simbologia che anche i cinesi più modernisti pensano di riuscire nell'intento [...]». In A. CAVALLARI, *Una lettera da Pechino*, Garzanti, Milano 1974, p. 68.

<sup>147</sup> In D. LOSURDO, *Il marxismo occidentale*, cit., p. 30.

e una condizione di subalternità coloniale<sup>148</sup>. Per quanto riguarda la prima, il maoismo ha effettuato nella pratica la verifica dell'analisi dei modi di produzione elaborata Marx e ha contraddetto invece quella propugnata da Stalin<sup>149</sup>, nonché parzialmente da Mao stesso<sup>150</sup>; le eresie descritte nel primo capitolo sono la diretta conseguenza di una diversa condizione materiale, di cui il maoismo ha linearmente preso atto. La seconda implica invece una saldatura tra lotta rivoluzionaria e nazionalismo antimperialista; si è già osservato come questo tema fosse ben presente nella storia cinese novecentesca, prima con la rivolta dei Boxer, poi con il Movimento del Quattro Maggio. Mao stesso, alla vigilia dell'inaugurazione della Repubblica Popolare Cinese dichiarava: «La nostra non sarà più una nazione soggetta all'insulto e all'umiliazione. Ci siamo alzati in piedi [...] L'era nella quale il popolo cinese era considerato incivile è ora terminata»<sup>151</sup>. A queste due anomalie se ne può aggiungere una terza, che Losurdo definisce della *long durée*<sup>152</sup>, vale a dire la percezione della Rivoluzione cinese come un fatto prolungato nel tempo, tutto da costruire negli anni a venire ed erede di una vicenda millenaria, ben diverso dal senso di urgenza che connotava la Rivoluzione russa nel clima della Prima guerra

---

<sup>148</sup> Marx trattò della Cina in almeno due testi: *India, Cina, Russia*, scritto con Engels, e *Sulla Cina*, cui si somma altra produzione sulle forme economiche precapitalistiche. La Cina costituisce il sistema più compiutamente aderente al modello "asiatico", sia per forma che per durata, nonostante gli sforzi di Marx nell'elaborazione del concetto fossero tesi soprattutto verso l'India, che al tempo ricopriva un ruolo di particolare interesse data la dominazione britannica (e date le vicende del Grande Gioco).

<sup>149</sup> In Marx (elaborato poi da Plechanov) i "modi di produzione" hanno un'utilità per «sottolineare le relazioni strategiche implicate nello sviluppo del lavoro sociale» (E. WOLF, *L'Europa e i popoli senza storia*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 129) e non sono necessariamente ordinati in una linearità storica consequenziale. Marx stesso espresse scetticismo su un'unica «teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli, in qualunque situazione storica essi si trovino» (in U. MELOTTI, *Marx e il Terzo Mondo*, cit., p. 25). Per Stalin, invece, i modi di produzione sono inseriti nel medesimo flusso storico lineare, di cui l'URSS era unico modello accettabile, come stabilito anche dal "dogma" del *Breve corso del partito comunista bolscevico dell'URSS*, «tale da non tollerare nessuna interpretazione arbitraria». G. BOFFA, *Storia dell'Unione Sovietica 1928-1941*, L'unità, Roma 1990, p. 284. Un ricco e criticato studio sul modo di produzione asiatico è in K.A. WITTFOGEL, *Il dispotismo orientale*, SugarCo, Milano 1980; si aggiungono le valutazioni di Eric Hobsbawm, Samir Amin e Sweezy-Huberman, che nella «Monthly Review» dichiararono «l'assurdità di trattare lo schema del *Manifesto* come una formula universale» (in U. MELOTTI, *Marx e il Terzo Mondo*, cit., p. 24). Questo filone della storiografia è riconducibile ad una tendenza più generale, la *world history*, i cui principali esponenti sono Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein, Perry Anderson e lo stesso Wolf.

<sup>150</sup> Il quale accettò la differenziazione marxiana dei modi di produzione, ma non la relativa terminologia, poiché legata ad una connotazione negativa dell'Asia come vassallo dell'Occidente; cercò soprattutto di ribadire «la grande tradizione di civiltà della Cina, il suo splendido retaggio storico e la sua stessa millenaria esperienza rivoluzionaria». Ivi, p. 249. La stessa storiografia cinese fu peraltro decisamente incline a valutare la Cina secondo uno schema di sviluppo unilineare, non evidenziando le peculiarità della storia cinese; in particolar modo ignorando la funzione della burocrazia mandarinale. Ivi, pp. 26-28.

<sup>151</sup> In D. LOSURDO, "Prospettive politiche e geopolitiche della Repubblica Popolare Cinese", in D. LOSURDO e S. AZZARÀ, *Cinquant'anni di storia della Repubblica Popolare Cinese*, cit., pp. 22-23.

<sup>152</sup> Ivi, p. 25

mondiale. Queste tre anomalie svilupparono peculiarmente la Rivoluzione cinese, in forme radicalmente altre per uno sguardo eurocentrico, dal momento che veniva dimostrato uno sviluppo multilineare della storia non interpretabile con categorie estranee all'oggetto osservato; a condizioni di partenza diverse corrispondevano esiti diversi nell'articolazione della struttura dello Stato e, ovviamente, della sovrastruttura che ne era implicata<sup>153</sup>. Se quindi si vanno a considerare le condizioni storiche della Cina prerivoluzionaria, le quali si allungano considerevolmente a ritroso nella linea del tempo asiatica, è possibile verificare come certe "cineserie" della politica maoista (la rivoluzione senza operai, le gigantografie dei volti, il culto della vita rurale e diverse perplessità di cui abbondano i numerosi reportage), che sembravano peculiari di un'alterità inconciliabile con lo sguardo occidentale, non erano che la diretta conseguenza del sostrato produttivo e culturale cinese<sup>154</sup>. Una delle ingenuità che infatti caratterizzano molti dei reportage qui trattati sta nel giudizio per cui «la trasformazione in atto nella Cina, se va fatta risalire ai valori del comunismo, tuttavia non vi va identificata e dogmatizzata, proprio perché è una febbrile, minuta, gioiosa vittoria dell'uomo sull'uomo politico»<sup>155</sup>. Ma questa considerazione non tiene conto, appunto, che il comunismo cinese ha un nome ben preciso, e cioè maoismo, che, come si è visto, è una dottrina ha affrontato direttamente i problemi tra "uomo" e "uomo politico", e che se c'è una «vittoria» del primo sul secondo questa è da attribuirsi ad esso e non ad un qualche astratto umanesimo di bontà peculiare dei cinesi.

---

<sup>153</sup> Il che porta a meglio comprendere l'assoluta estraneità dell'internazionalismo di Trotsky nel dibattito politico del marxismo cinese: non potevano esserci soluzioni universali valide per la diversità delle condizioni nazionali.

<sup>154</sup> Viceversa, anche certi aspetti che venivano indebitamente attribuiti alla caratura culturale asiatica possono essere spiegati in termini interamente politici e amministrativi: «[...] fino a che punto le cose che hanno allarmato la gente a proposito della nuova Cina (l'irreggimentazione del pensiero, l'imposizione di un comportamento uniforme, il considerare come un peccatore contro la società ogni anticonformista), fino a che punto queste cose sono fenomeni di un particolare sistema sociale, politico ed economico? Fino a che punto possono invece essere dovute al fatto che quando si istituisce una nuova autorità centrale in un vasto paese devastato da decenni di guerra civile, seguita da un'invasione straniera, e da un'altra guerra civile, essa deve necessariamente creare una burocrazia per rimettere in moto la vita della nazione, con l'infelice risultato che la burocrazia si matura e apprende i segreti del potere più presto di quanto il popolo non si maturi e impari ad affermarsi politicamente?». O. LATTIMORE, "Il significato della nuova Cina", in P. CALAMANDREI, *La Cina d'oggi*, cit., p. 31. Per una interessante panoramica sull'eterogeneità della formazione politica di Mao Zedong, in relazione con il sostrato culturale cinese, cfr. E. MASI, "Mao, un monaco nella Rivoluzione Culturale?", in EAD., *La Rivoluzione Culturale in Cina*, cit., pp. 111-114.

<sup>155</sup> G. VIGORELLI, "L'ultimo viaggio di Malaparte", in C. MALAPARTE, *Io, in Russia e in Cina*, Vallecchi, Firenze 1958, p. XIII.

Le opinioni, le analisi e i viaggi si dovettero misurare con questa difficoltà: per comprendere quanto avveniva in Cina sarebbe stato necessario conoscere non solo la struttura produttiva asiatica, ma anche i suoi legami sovrastrutturali con la cultura e la società cinese, nonché la sua storia coloniale e il suo tentativo di affrancamento così diverso da quello terzomondista:

La condizione del continente cinese [...] è in questo processo, paradossale: come quella di una cultura di altissima tradizione che vuol negarsi e superarsi in presenza di due elementi contraddittori, quelli che appunto si affrontano nella Cina moderna: la cultura-scienza occidentale – già usata come strumento distruttivo dalla generazione del 4 maggio – che presiede oggi, in parte recepita e in parte combattuta, alla costruzione socialista; e la forma che, “linguaggio degli schiavi”, quella cultura-scienza ha assunto nell’universo coloniale. Di qui, tra parentesi, l’ambiguità dell’esperienza cinese per l’Occidente, le violente reazioni che suscita in Unione Sovietica. Per l’Occidente è più facile affrontare – al limite, integrare – l’“uomo con la roncola” cubano o congolese, di cui ci parlò Fanon, che non l’inafferrabile (più “avanti”? più “indietro”?) Rivoluzione cinese<sup>156</sup>.

Di fatto sarebbe stata necessaria una formazione specialistica, appannaggio della sola disciplina sinologica, la cui assenza ha prodotto visioni distorte, talvolta enfatizzate, talaltra edulcorate, e in definitiva false<sup>157</sup>. «Se non fosse perché si dice: sono cinesi – commentava un sindacalista in visita dall’Italia – dovremmo concludere che sono tutti pazzi»<sup>158</sup>. La “cinesità”<sup>159</sup> di quanto veniva osservato veniva assunta come paradigma della valutazione, senza che venisse mediata assumendone le contraddizioni<sup>160</sup>: ne risultò

---

<sup>156</sup> F. FORTINI, “Lo spettro cinese” in ID., *Verifica dei poteri*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 333.

<sup>157</sup> Un’amara e cinica critica alle sviste e alle inesattezze, anche clamorose, di scrittori, giornalisti e intellettuali nel loro raccontare la Cina è in G. MANTICI, *La sindrome cinese*, in «Prometeo», anno XVII, n. 68, 1999. «[...] una sorta di potenziamento inquietante degli stereotipi ricevuti e l’assoluta incapacità di registrare correttamente dei fatti. Di fronte alla realtà culturale, artistica, sociale, politica cinese – concentrato evidente anche di entità soggettive, fantastiche ed esotiche da parte di chi decide di confrontarvisi e descriverle – la reazione del soggetto (probabilmente inconscia e di sicuro inconsapevole) è di sentirsi autorizzato a togliere i freni alla propria arroganza e al proprio narcisismo intellettuale, ciò che conduce inevitabilmente ad abbassare la soglia dello spirito critico e provoca, nello stesso soggetto, una sorta di baldanzosa certezza che ciò che sta per scrivere godrà comunque di incondizionata impunità [...]». Ivi, p. 40.

<sup>158</sup> E. MASI, *Il libro da nascondere*, cit., p. 35.

<sup>159</sup> Il termine è usato liberamente prendendo spunto da un vizio orientalista, cioè quello che tende a tipizzare gli orientali secondo una loro qualità intrinseca e generale. Per “cinesità” si intende dunque quello che si può definire l’*ethos* dei cinesi, la loro natura, la loro tempra comportamentale.

<sup>160</sup> «[...] bisogna evitare l’equivoco o l’illusione di assumere parole d’ordine o affermazioni teoriche dei dirigenti cinesi nel loro significato apparente e letterale e di riferirle immediatamente al qui e ora; o peggio, di attribuire ai comunisti cinesi problemi e opinioni nostri, cancellando più o meno inconsciamente quanto in essi vi contraddice». EAD., “La Rivoluzione culturale cinese in Occidente”, in N. BALESTRINI e P.

una Cina cristallizzata, esotizzata, disinnescata nella sua capacità comunicativa al di fuori dell'emulazione<sup>161</sup> o dell'assenso verso qualcosa di bizzarro e lontano. In altri casi non si poté evitare una repulsione, o in altri ancora una sospensione di giudizio, come nel caso di Roland Barthes, che in un viaggio in Cina del 1974, meno celebre di quello in Giappone che aveva fruttato *L'impero dei segni*, registrò una piatta perplessità:

Scuotiamo l'albero del sapere per far cadere la risposta e per tornare forniti di ciò che costituisce il nostro principale nutrimento intellettuale: la decifrazione di un segreto. Ma non cade nulla. In un certo senso, torniamo (al di là della risposta politica) con *niente*. Interroghiamo allora noi stessi: e se questi oggetti sui quali vogliamo a tutti i costi domandare qualcosa (il sesso, il soggetto, il linguaggio, la scienza) fossero particolarità storiche e geografiche, idiotismi di una specifica civiltà? Vogliamo che ci siano cose impenetrabili per poterle penetrare: per atavismo ideologico, siamo esseri della decifrazione, soggetti ermeneutici; crediamo che il nostro compito intellettuale sia sempre quello di scoprire un senso. La Cina sembra resistere a questo svelamento del senso, non perché lo nasconda ma, più sovversivamente (e in questo è ben poco confuciana), perché disfa la costituzione dei concetti, dei temi, dei nomi; la Cina non divide gli obiettivi del sapere come facciamo noi; il campo semantico è disorganizzato; la domanda posta indiscretamente al senso ritorna come domanda di senso, il nostro sapere diventa fantasmagoria: gli oggetti ideologici costruiti dalla nostra società sono silenziosamente dichiarati *im-pertinenti*. È la fine dell'ermeneutica<sup>162</sup>.

## 2.2 Fortini. Un modello interpretativo

Esistono tuttavia casi che si distinguono nella comprensione della Cina, perlomeno nel tentativo di un avvicinamento ad essa: sono pochi e si distinguono per una

---

MORONI, *L'orda d'oro*, cit., p. 166. Anche Franco Fortini nota come i testi di Mao «sono stati purtroppo presentati per anni dai cinesi, e ricevuti da noi, come corpi dottrinari e fonti di saggezza più che come messaggi etico-politici volti a fini e tempi determinati». F. FORTINI, «Ancora in Cina», in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 192.

<sup>161</sup> Emulazione che fu iconica e scimmiettosa nel caso già citato dell'Unione dei Comunisti Italiani e di «Servire il popolo». Per una dettagliata (ma viziata di ironia) narrazione della loro storia politica, cfr. S. FERRANTE, *La Cina non era vicina. Servire il popolo e il maoismo all'italiana*, Sperling & Kupfer, Milano 2008.

<sup>162</sup> R. BARTHES, «Allora la Cina?», in ID., *Scritti. Società, testo, comunicazione*, Einaudi, Torino 1998, pp. 434-435. Il giudizio trova una precedente conferma, meno pessimistica, più consapevole del proprio orientalismo e più d'auspicio: «Bisognerebbe, un giorno, fare la storia della nostra stessa oscurità, palesare la resistenza del nostro narcisismo, inventariare lungo i secoli quei pochi richiami di differenza che abbiamo potuto ascoltare, i recuperi ideologici che ne sono immediatamente derivati e che consistono ogni volta nell'acclimatare la nostra ignoranza dell'Asia, grazie a dei linguaggi noti (l'Oriente di Voltaire, quello della «Revue Asiatique», di Loti e dell'*Air France*)». ID., *L'impero dei segni*, Einaudi, Torino 1984, p. 6.

riflessione prolungata nel tempo. Tra questi, il caso di Franco Fortini è emblematico e costituisce il paradigma di riferimento in questa sede, sia per la portata politica ed esistenziale che distingue la sua prima visita nel 1955 e il relativo libro, *Asia Maggiore*, sia per la riflessione condotta in seguito<sup>163</sup>. La stessa difficoltà manifestata da Barthes non è ignorata da Fortini, che vi si pone però con tutt'altra disposizione, sottoponendola a critica e assumendosene il peso:

[...] l'infastidito interesse per, diciamo, un terzo degli uomini, cioè per la terza parte di noi stessi, può essere giustificato dal carattere astratto della "conoscenza", dalla impossibilità di scoprire le mediazioni tra il mondo di là e quello di qua, tra l'esistenza di quegli uomini e la nostra. Ma crediamo che questa impossibilità sia *innocente*? Non era forse la stessa che cento o cinquant'anni fa vietava all'intellettuale la "conoscenza" della classe operaia e quella del fondamento capitalistico delle crisi e delle guerre? È un'impossibilità procurata, coltivata; o almeno accettata. Dunque, in una certa misura è voluta<sup>164</sup>.

Ecco che allora è possibile rivalutare il senso di straniamento che connota le scritture e i racconti della Cina, che non sarà solo l'effetto di una carenza culturale, ma anche e soprattutto il risultato di una disposizione politica responsabile della propria fallita mediazione. Ma Fortini registra anche il rovescio di questa pretesa incomunicabilità: una posizione che «rifiuta radicalmente la prima, applica a quanto reca il nome di cinese, i propri criteri e (perché no?) i propri pregiudizi, negando misteri e indecifrabilità»<sup>165</sup>. Da un lato impossibilità comunicativa, afasia passiva; dall'altro accettazione supina, im-mediata, disposta al peggior orientalismo. L'intento di Fortini di individuare «mediazioni» tra i due mondi è singolare nel panorama italiano<sup>166</sup>, e risulta centrale nel suo approccio sia alla luce della sua storia personale al termine dei *Dieci inverni*<sup>167</sup> e all'interno di una riflessione di lungo corso sul proprio ruolo, sia come

---

<sup>163</sup> La produzione fortiniana riguardante la Cina si snoda anche nei capitoli di *Questioni di frontiera, Verifica dei poteri, L'ospite ingrato*, in articoli e contributi su riviste e volumi miscellanei; un suo secondo viaggio in Cina è nel 1973.

<sup>164</sup> F. FORTINI, *Le chinois, ça s'apprend*, in «L'ospite ingrato», VIII / 2, 2005, p. 169. Il pezzo è uscito per la prima volta nei «Quaderni piacentini», nell'ottobre 1962.

<sup>165</sup> ID., «Risposta a un ragazzo di oggi (su Mao)» in E. MASI, *La Rivoluzione Culturale in Cina*, cit., p. 118.

<sup>166</sup> «Non posso dimenticare che quasi tutti coloro che ebbero a che fare con le riviste che hanno anticipato il 1968 («Ragionamenti», «Officina», «Quaderni piacentini», «Quaderni rossi») non avevano né reale interesse né strumenti intellettuali adeguati ad avvicinare i temi della Cina comunista». Ivi, p. 135.

<sup>167</sup> Che anche dalla Cina non vengono dimenticati: è marcata la tensione che lega il momento di sospensione del viaggio in Oriente alle vicende del Pci che, di lì a breve, avrebbe incontrato uno dei momenti di maggior rottura in seguito ai fatti del 1956. A echeggiare è un'Italia «remota nello spazio, una realtà quasi



modello generale di una dialettica tra sé osservante e oggetto osservato, ridefinendone i ruoli e ricostituendo il secondo come parte reciprocamente attiva del rapporto. È nel momento in cui si riconosce ai cinesi il tratto di un'universalità della loro condizione e la possibilità di una risonanza tra la loro e la propria, che diventa possibile un avvicinamento; riflettendo sulle distanze tra stalinismo e maoismo, Fortini evidenzia il nesso che lo permette: «l'ottimismo marxista fallisce nella misura in cui ignora tutta la microscopica complessità dei conflitti umani, e affrontando meccanicamente il rapporto fra strutture e sovrastrutture dimentica il carattere universale della contraddizione (come forte dell'insegnamento di Mao, il Pc cinese ha soavemente ricordato ai sovietici)»<sup>168</sup>. Si tratta dunque di mettere a contatto le due polarità dimensionali enunciate: il microscopico e l'universale. È peraltro la stessa eresia maoista, di cui si sono evidenziate le forme nel primo capitolo, a offrire le condizioni per questo ricongiungimento, poiché essa pone con urgenza il problema, anche una volta ottenuto il potere, dell'insolvibilità delle contraddizioni, esibendone il carattere generale e del tutto umano. In *Asia Maggiore*, uno degli effetti di questo riallacciamento, che sta nel cogliere relazioni universali all'interno di contraddizioni particolari, trova realizzazione nella comunanza che Fortini attribuisce all'esperienza dei contadini italiani e cinesi<sup>169</sup>; a primeggiare nella loro descrizione non sarà più allora la loro "cinesità", ma la loro "subalternità", riportando il piano della mediazione ad un livello di comparabilità più efficace<sup>170</sup> e meno fumoso, sulla base del quale, peraltro, è possibile esprimere una valutazione sulla Rivoluzione stessa e sui suoi aspetti deficitari. Un esempio: una delle considerazioni che colpiscono per la loro assenza nelle critiche politiche sulla Rivoluzione culturale è quella che denuncia che non si sia tenuto conto «del processo di secolarizzazione: non si può fare appello in permanenza e

---

immaginary e insieme vicinissima, un luogo dove – ci si illude – basterebbe tanto poco per poter lavorare senza rancore». F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 164.

<sup>168</sup> ID., "Stalinismo e unanimità tendenziale", in ID., *Dieci inverni 1947-1957*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 277.

<sup>169</sup> L'osservazione è in L. MARI, "Tre tristi Gramsci. Per una rilettura di *Asia Maggiore* (1956) di Franco Fortini", in P. DESOGUS, M. CANGIANO, M. GATTO e L. MARI (a cura di), *Il presente di Gramsci*, Galaad, Teramo 2018, pp. 199-201. Lorenzo Mari si serve in particolare del riuso di Gramsci operato dalla branca degli studi postcoloniali e condensato nella frase di Ian Chambers: «la lotta politica non consiste nel rapporto tra la *tradizione* e la *modernità*, ma tra la parte *subalterna* e la parte *egemonica* del mondo». Ivi, p. 187. All'interno di questo scenario, i contadini cinesi e quelli italiani condividerebbero una medesima "struttura del sentire", per usare l'espressione di Raymond Williams poi ripresa da Edward Said, che Fortini riesce con successo a interpretare con una «mediazione dialettica». Ivi, p. 207.

<sup>170</sup> Che Fortini tenti di «superare, per quanto possibile, la "distanza" cinese, potenziando la mediazione marxiana» è notato anche in D. BALICCO, *Non parlo a tutti. Franco Fortini intellettuale politico*, manifestolibri, Roma 2006, p. 117, che dove se ne ribadisce peraltro la pertinenza poiché è la stessa teoria che «guida la trasformazione sociale di quell'immenso continente e dunque ne riduce l'alterità». *Ibidem*.

per l'eternità alla mobilitazione, all'abnegazione, allo spirito di rinuncia e di sacrificio, all'eroismo delle masse. Questo appello può costituire l'eccezione, non già la regola. Si potrebbe dire con Brecht: "Beati i popoli che non hanno bisogno di eroi". [...] Sarebbe un "comunismo" ben strano quello che presupponesse una prosecuzione all'infinito, o quasi, dello spirito di sacrificio e di rinuncia. La normalità dev'essere gestita con criteri diversi, mediante meccanismi e norme che consentano il godimento possibilmente tranquillo della quotidianità [...]»<sup>171</sup>. Si tratta di una conclusione cui perviene anche Vittorio Rieser<sup>172</sup>, e che infrange la mitizzazione cui i cinesi rivoluzionari sono stati sottoposti, quasi fossero individui ideologicamente connotati fino alla saturazione e incomprensibili secondo altri criteri, come è assai poco plausibile. L'approccio di Fortini inibisce invece conclusioni di questo tipo.

Se dunque «la Cina non è "inconoscibile"»<sup>173</sup>, essa tuttavia non sembra portare, per Fortini, un proprio contenuto di verità in quanto tale, osservabile e verificabile; non che questo dipenda dallo straniamento del trovarsi in un paese così lontano, quanto piuttosto dall'ottusità della disposizione del viaggiatore. «I cinesi osservano, intimamente non saprei se divertiti o sgomenti, questa ritmica richiesta di "verità" e di "autenticità" da parte degli occidentali»<sup>174</sup>. Si tratta di una osservazione che, se non risultasse apparentemente comica, rivelerebbe una carenza del tutto intrinseca alla ragione stessa del viaggio politico in Cina: cioè la verificabilità della Rivoluzione cinese. La quale non solo non è ottenibile se vi si applicano le categorie di "verità" e "autenticità", ma nemmeno rappresenta l'obiettivo dell'intento fortiniano. La Cina sembra piuttosto costituire un modo per sondare una verità dell'osservazione stessa; o, in altre parole, ciò che di verificabile e di "vero" c'è nell'esperienza in Cina, non sta nell'universale verità

---

<sup>171</sup> D. LOSURDO, *Fuga dalla Storia?*, cit., pp. 56-57.

<sup>172</sup> «[...] ma le masse non hanno voglia di fare la rivoluzione tutto il tempo. Questo, se vogliamo, io l'ho visto in piccolo alla FIAT: quello che spesso i compagni non hanno capito è che la principale ragione della sconfitta alla FIAT non era né che il sindacato avesse "tradito" né che avesse seguito una linea estremista, ma che dopo dieci anni in cui dovevano lottare ogni giorno gli operari erano stanchi. Il delegato, l'avanguardia poteva considerare la lotta come il suo "mestiere", l'operaio la considera come una necessità e una necessità costosa. Questo vale a maggior ragione per la Rivoluzione Culturale». V. RIESER (con E. MASI e M. DE GOUVILLE), "Conversazione a Borgotaro" in E. MASI, *La Rivoluzione Culturale in Cina*, cit., p. 14.

<sup>173</sup> F. FORTINI, "Ancora in Cina", in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 192.

<sup>174</sup> Ivi, p. 206. E continua, con una postura del tutto disposta alla comprensione: «Come spesso accade, la pupilla conservatrice vede più chiaro di quella progressista: Giorgio Manganelli, sul «Giorno», ha detto una verità molto seria sulla Cina d'oggi, quando ha celebrato nel comportamento di quelle genti un civile senso dello spettacolo opposto al nostro romantico bisogno di essere "se stessi" e di "autenticità"».

della sua lezione, ma in ciò che di quell'universale è riconducibile, come è stato detto, al particolare di chi osserva. Di qui la necessità sempre avvertita dallo scrittore di una mediazione che non si fermi alla comprensione dei cinesi, ma che prosegua verso un'analisi delle proprie categorie interpretative e, di riflesso, del proprio retaggio ideologico-culturale, in una sorta di meta-comprensione<sup>175</sup>: usare insomma la Cina come «specchio deformante»<sup>176</sup>. Si tratta peraltro di una necessità che non è eludibile; nemmeno se il tentativo si struttura per somiglianze e analogie, poiché il viaggiatore dovrà scontrarsi con l'impossibilità di «ridurre la Cina ad un qualche altro termine noto. Di qui gli atteggiamenti paradossali dei visitatori. Ora difensivi, volti a recuperare tutti i possibili punti di identità e di somiglianza: un albergo è un albergo, una birra è una birra, le ragazze sono – dopotutto – ragazze e nelle fabbriche gli operai sono come i nostri. Ora perplessi: la diversità e l'ambiguità di ogni comunicazione messa in evidenza, anzi esasperata...»<sup>177</sup>. Il risultato maggiore che Fortini sembra trarre dalla sua esperienza cinese è quello di una verifica della propria tensione intellettuale, che egli non si stanca di ricondurre sempre alla dimensione di partenza, alla scena politica di casa, al «noi». A questo scopo, se la similitudine non può che esaurirsi nella tautologia, la figura che Fortini vi sostituisce è allora l'allegoria: «L'allegoria dice una cosa e ne fa intendere un'altra; l'allegorista parla di un popolo (straniero) per discutere di un'altra cosa – di un problema che riguarda

---

<sup>175</sup> È un esercizio descritto concisamente in É. BALIBAR, *L'Europa fuori dall'Europa*, in «Critica marxista», n. 5, 2001, pp. 33-38. Balibar (parlando di Europa e colonialismo, ma la validità del discorso rimane anche considerando nazioni che non hanno avuto, o hanno avuto sporadicamente, come Italia e Cina, dei legami coloniali) descrive il movimento di allontanamento da sé che l'Europa ha avuto bisogno di eseguire per potersi osservare e per poter mettere a critica l'impunità ideologica di cui una storia tutta eurocentrica l'ha dotata. Tale riflesso è mediato dalla definizione di Levi-Strauss dello «sguardo da lontano», che però l'antropologo intende come non-interferenza dell'osservatore nei confronti dell'oggetto; Balibar rovescia questo significato, rimbalzando lo sguardo al soggetto stesso allontanatosi da sé. Ma pur assumendo entrambe le premesse, lo scopo rimane il superamento dell'«antinomia apparente tra l'unicità della condizione umana e la pluralità apparentemente sconfinata delle forme sotto cui la percepiamo». C. LÉVI-STRAUSS, «L'etnologo davanti alla condizione umana», in ID., *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino 1984, p. 44.

<sup>176</sup> R. BONAVIDA, *L'anima e la storia. Strutture delle raccolte poetiche e rapporto con la storia in Franco Fortini*, Biblion, Milano 2017, p. 228. Una metafora simile, ma che indica non una deformazione del punto di vista dell'osservatore, ma dell'oggetto osservato, falsato con «lenti deformanti: la certezza della nostra democrazia, la solidità della nostra cultura», è in E. MASI, *Ritorno a Pechino*, cit., p. 15.

<sup>177</sup> F. FORTINI, «Ancora in Cina», in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 205. Inoltre: «nel corso di viaggi brevi in paesi poco conosciuti esiste per tutti una difficoltà nella ricerca di un rapporto con le persone, che è inevitabilmente per gran parte immaginario. Il viaggiatore non sperimenta una convivenza ma solo incontri occasionali, dove ciascuno non è se stesso ma il ruolo che riveste. Allora al posto degli esseri viventi appaiono i tipi, i concetti o le figure». E. MASI, «Postfazione», in F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 261. Non si tratta che di sforzi tesi alla riduzione al noto di ciò che appare lontano, peraltro secondo forme tipiche della retorica.

l'allegorista stesso e la propria cultura»<sup>178</sup>. Essa trae la sua efficacia in quanto forma del discorso che è in grado di astrarsi da sé, di conservare l'analisi della struttura anche attraverso la propria proiezione altrove:

Perché tentare di spiegarvi che non mi passa nemmeno per la mente di identificarmi con quella cultura e con quelle forme di interpretazione del mondo? Che so bene di illuminare quei paesaggi e quei volti con gli antichi effetti teatrali della metafisica greco-cristiana, a loro tanto estranei? [...] Che non porto nessun "amore" alla Cina ma che essa – o quel che ho creduto capirne – è termine necessario, né solo a me, per capir meglio di che storia e natura noi si sia, qui, fatti?<sup>179</sup>

Si arriva così ad una Cina come allegoria di una dimensione possibile, storica e naturale appunto, che sia in grado di comunicare attraverso una «traducibilità» più intelligente dell'«orientalismo» che la colpisce, e che la porti a farsi *propria* dell'osservatore<sup>180</sup>. L'esperienza cinese costituisce allora lo strumento di verificabilità della propria condizione, «qui», significativamente posto in una pausa espressiva prima di terminare la frase.

Anche se va precisato che «con *Asia Maggiore* non siamo ancora nella Cina allegorica»<sup>181</sup>, il tentativo di reinterpretare le singole contraddizioni nella loro dimensione universale servendosi dell'allegoria cinese costituisce il valore primo e fondante della riflessione di Fortini sull'esperienza in Oriente. Ad essere centrale non è la Cina in sé, ma la sua capacità di dimostrare storicamente una condizione particolare (la struttura produttiva) in grado di determinare un mutare dei rapporti umani (la sovrastruttura sociale) universali e comprensibili anche a Occidente. Si tratta, all'interno del vasto panorama dei reportage e dei viaggi, del risultato più onesto perché più umanistico; poiché intraprende, gramscianamente, una riflessione attorno alla «storia e natura» dell'uomo: «In ogni singolo uomo si può trovare che cosa è ogni "singolo uomo"»,

---

<sup>178</sup> T. TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991, p. 407.

<sup>179</sup> F. FORTINI, "Ancora in Cina", in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 217.

<sup>180</sup> Va notato che in questa appropriazione la categoria di "verità" non viene delegittimata ai fini della valutazione; la sua funzione è però slegata dall'osservabilità del vero e trova invece una dimensione quasi retorica: la Cina è vera in quanto è in grado di significare una verità anche fuori da sé, in quanto può essere verificata, appunto, allegoricamente. Durante il secondo viaggio, nel 1973, Fortini scriverà: «Il rapporto tra identità e differenza: la seconda volta, lo si sa, è la volta *vera*. E ora per me la Cina è *vera*, ha una sua realtà misurabile. Fa parte del mondo». Ivi, p. 205.

<sup>181</sup> E. MASI, "Postfazione", in F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 264. L'idea dei «paesi allegorici» e i relativi scritti compaiono infatti nella seconda metà degli anni Settanta, dopo il secondo viaggio in Cina.

esattamente come per le tautologie albergo-albergo, birra-birra, ragazza-ragazza. «Ma a noi non interessa che cosa è ogni singolo uomo, che poi significa che cosa è ogni singolo uomo in ogni singolo momento. Se ci pensiamo, vediamo che ponendoci la domanda che cosa è l'uomo vogliamo dire: che cosa l'uomo può diventare? [...] Diciamo dunque che l'uomo è un processo e precisamente è il processo dei suoi atti»<sup>182</sup>. Riferendosi a testi e ad autori che trattavano della questione terzomondista e della decolonizzazione, prende forma in Fortini la medesima espressione: «L'uomo europeo neoborghese guarda sempre meno le pupille del suo simile. Non perché abbia qualcosa da nascondere. Anzi. Perché non ha nulla da scoprire. Naturalmente, al limite della coscienza, *sa* ed ha vergogna di sapere. [...] i testi dell'antologia [...] non sono presentati in quanto tali ma appena quali contributi alla descrizione – che è anche economica – d'un condizione attuale degli uomini *verso* una loro possibile altra condizione»<sup>183</sup>. È andando dunque a verificare «una novità di rapporti fra gli uomini»<sup>184</sup>, a vedere “come gli uomini possono essere”, che Fortini si pone pienamente di fronte alla «domanda prima e principale della filosofia»<sup>185</sup>.

Un ultimo esempio della disposizione umanistica di Fortini. Durante il viaggio del 1955, Fortini scattò più di duecento fotografie; in *Asia Maggiore* ne sono pubblicate solo diciassette. Tra quelle inedite ce n'è una che ha costituito l'occasione per alcuni versi: sette operai cinesi che guardano dritto nell'obiettivo, chi fumando chi con le mani in tasca, tutti col berretto, davanti ai portoni di una fabbrica. È marcata la percezione, diffusa in tutti i versi, di trovarsi di fronte «i veri autori della rivoluzione cinese. Gente che si era fatta in venti o trent'anni di lotta contro miseria, giapponesi e Kuomintang»<sup>186</sup>. La poesia in questione è il *Sonetto dei sette cinesi*<sup>187</sup>, che prende come riferimento un altro modello, questa volta letterario e non fotografico, cioè la poesia *Colui che dubita* di Bertolt Brecht<sup>188</sup>.

---

<sup>182</sup> Q10, II, 54, 1343-1344. Per le citazioni dai *Quaderni del carcere* si fa riferimento alla seconda ristampa (1977) dell'edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1975, con la seguente dicitura: Q, numero del quaderno, numero romano dell'eventuale sezione, numero del paragrafo, numero della pagina.

<sup>183</sup> F. FORTINI (a cura di), *Profezie e realtà del nostro secolo*, Laterza, Bari 1965, p. IX.

<sup>184</sup> ID., *Asia Maggiore*, cit., p. 18.

<sup>185</sup> Q10, II, 54, 1343.

<sup>186</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 101. Ma nel testo il soggetto della citazione non sono però i sette operai (fotografati nel polo metallurgico di Anshan), bensì i contadini di Mukden (oggi Shenyang).

<sup>187</sup> ID., *L'ospite ingrato*, cit., p. 181.

<sup>188</sup> B. BRECHT, *Poesie e canzoni*, Einaudi, Torino 1971, pp. 200-201. L'interesse di Brecht per la Cina è noto; basti pensare all'opera teatrale *L'anima buona di Sezuan*, al *Me-ti. Libro delle svolte* o a *Il Romanzo*

Una volta il poeta di Augsburg ebbe a dire  
che alla parete della stanza aveva appeso  
l'Uomo del Dubbio, una stampa cinese.  
L'immagine chiedeva: come agire?

Ho una foto alla parete. Vent'anni fa  
nel mio obiettivo guardarono sette operai cinesi.  
Guardano diffidenti o ironici o sospesi.  
Sanno che non scrivo per loro. Io

so che non sono vissuti per me.  
Eppure il loro dubbio qualche volta mi ha chiesto  
più candide parole o atti più credibili.

A loro chiedo aiuto perché siano visibili  
contraddizioni e identità fra noi.  
Se un senso esiste, è questo.

Alla luce delle considerazioni condotte finora, il testo parla da sé nel tredicesimo verso, dove emerge quella tensione tra universale e particolare di cui si è detto: è la coppia «contraddizioni e identità» a costituire il portato semantico dell'intera esperienza cinese, e non solo, di Fortini; a tal punto che è possibile parlare di un'endiadi, come se i due termini si presentassero separati sì, ma sono nell'enunciazione, e fossero in realtà la medesima cosa. Pur considerando, nei versi precedenti, le distanze tra lui e i sette operai<sup>189</sup>, è nel senso di affinità generato dallo sguardo reciproco che è possibile un

---

*dei tui*, nonché ai vari momenti poetici in cui la cultura cinese affiora, o costituisce l'intelaiatura stessa, come nel caso della *Leggenda sull'origine del libro Taoteking dettato da Laotse sulla via dell'emigrazione*. Le ragioni di questo interesse sarebbero da ricondurre alle peculiarità del teatro cinese, che fornirebbe un esempio di quello "straniamento" teorizzato da Brecht, come sostiene Cases, in opposizione a Adorno, nell'introduzione al *Libro delle svolte*; per approfondire cfr. S.M. CARLETTI, *La Cina nella cultura occidentale del XX secolo*, «Cina», n. 9, 1972, pp. 49-51; oppure A. ILLUMINATI, "Mao/Brecht", in E. COLLOTTI PISCHEL, E. GIANCOTTI e A. NATOLI (a cura di), *Mao Zedong dalla politica alla storia*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 375-377, dove vengono evidenziate curiose assonanze nell'elaborazione politica dei due.

<sup>189</sup> Al nono verso, «Io / so che non sono vissuti per me» fanno da eco invertito due versi da *Giardino d'estate, Pechino*: «ma nulla in me, in nessuno, si interrompe / finché, remoti, siete anche per me», dove la tensione che l'autore misura nei suoi confronti (la fine di verso è identica in entrambi i brani, «per me») ha un esito positivo, duraturo nel tempo, quasi in forma di una verità non deperibile, anche a distanza. F. FORTINI, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2014, pp. 172-173.

superamento del «dubbio», racchiuso nei rimanti cinesi : sospesi; «parole» e «atti» non possono disgiungersi dai loro destini.

Traducibilità e orientalismo, termini prima nominati, non vogliono essere intesi qui come i due poli di un rapporto che misura la buona o la cattiva riuscita dell'avvicinamento alla Cina, ma piuttosto come due criteri interpretativi delle posture che i singoli autori hanno adottato nei reportage qui trattati. Il primo termine è di Antonio Gramsci<sup>190</sup>, il secondo di Edward Said. Prima di valutare queste due categorie è necessario dichiarare che il loro uso, seppur non arbitrario, trascura quello di altri strumenti interpretativi, forse più solidi e storicamente accurati, che talora sono desunti dal campo disciplinare della sinologia, talaltra dagli studi antropologici. Data inoltre la matrice politica dei viaggi in Cina, i reportage che ne sono derivati non sono stati quindi considerati solamente in termini odeporeici, ma anche come dispositivi di mediazione di un incontro con un'alterità politica. Si tratta, infine, di categorie limitanti e forse non sempre opportune in questa sede, usate liberamente anche al di fuori dello stretto contesto in cui sono state usate e in cui sono filologicamente individuabili (soprattutto per quanto riguarda Gramsci), ma che sono risultate utili non per una completezza teorica ma per filtrare le esperienze cinesi degli scrittori qui considerati, specialmente per quelle più peculiarmente politiche e intellettuali, in primis quella di Fortini.

### 2.3 Traducibilità

Nei *Quaderni del carcere* la parola “traducibilità” compare isolatamente e a partire dai paragrafi 46-49 dell'undicesimo quaderno, intitolati “Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici”. Riassumendo, Gramsci sostiene che «non si passa mai direttamente da una lingua ad un'altra, ma soltanto per mezzo di un percorso che comprenda le culture delle lingue di partenza e di arrivo, che a loro volta, sono influenzate dai particolari modi in cui le loro rispettive società sono sviluppate: le società svolgono il ruolo di mediatore tra le lingue»<sup>191</sup>. Si tratta di una considerazione che ha origine da

---

<sup>190</sup> Per un contatto tra il pensiero di Gramsci e la Rivoluzione cinese, soprattutto per quanto riguarda egemonia e ruolo degli intellettuali, cfr. M.A. MACCIOCHI, *Per Gramsci*, cit., pp. 228-246. Il tentativo di unione è tuttavia screditato in G. LIGUORI, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 177-178. Per quanto riguarda invece gli scritti di Gramsci riguardanti la Cina, della quale si interessò soprattutto per il ruolo degli intellettuali e per la scrittura logografica, cfr. S.M. CARLETTI, *La Cina nella cultura occidentale del XX secolo*, cit., pp. 47-48.

<sup>191</sup> D. BOOTHMAN, “Traducibilità e traduzione interparadigmatica alla luce della teorizzazione di Antonio Gramsci”, in R. PITITTO e S. VENEZIA (a cura di), *Tradurre e comprendere. Pluralità dei linguaggi e delle*

un'affermazione di Marx presente ne *La sacra famiglia*, dove si sostiene che «il linguaggio politico di Proudhon corrisponda e possa tradursi nel linguaggio della filosofia classica tedesca» o, in altre parole, elabora Gramsci, che la traducibilità di un linguaggio politico in un altro è possibile, se si «presuppone che una data fase della civiltà ha un'espressione culturale “fondamentalmente” identica, anche se il linguaggio è storicamente diverso, determinato dalla particolare tradizione di ogni cultura nazionale e di ogni sistema filosofico, dal predominio di una attività intellettuale o pratica ecc.»<sup>192</sup>. È una dichiarazione audace, che riguarda direttamente l'elaborazione politica di Gramsci<sup>193</sup> e che fa diretto riferimento al binomio struttura-sovrastuttura<sup>194</sup>: due lingue, inserite nei rispettivi sistemi culturali (le relative sovrastrutture, semplificando), sono traducibili tra loro nel momento in cui le strutture che ne costituiscono la base sono dello stesso grado di sviluppo; riducendo alle estreme conseguenze, la traducibilità sovrastrutturale è determinata dalla possibilità di confrontare ed equiparare la dimensione strutturale. È un abbozzo di una teoria della traducibilità che ha un eco in quella di Thomas Kuhn, e che risulta circoscrivibile con il medesimo termine “paradigma”<sup>195</sup>. Va comunque subito ridimensionata la portata di questa tesi per Gramsci, il quale ragiona attorno a specifici passi di Marx, di Giovanni Vailati, di Benedetto Croce. Le idee di “traduzione” e di “traducibilità” sono ben presenti in Gramsci<sup>196</sup>, ma vengono sviluppate soprattutto entro i rapporti tra spazio linguistico nazionale («ma in realtà, entro qualsiasi spazio: sociale,

---

*culture*, Atti del XII Congresso nazionale (Piano di Sorrento, settembre-ottobre 2005), Aracne, Roma 2006, p. 387.

<sup>192</sup> Q11, V, 47, 1468.

<sup>193</sup> «Il principio di traducibilità reciproca delle superstrutture [...] trova riscontro nel proposito da lui perseguito fino dagli anni dell'«Ordine Nuovo» di “tradurre in linguaggio storico italiano” i postulati del comunismo internazionale. Tale atteggiamento riflette il ripudio dello schema “matematico” – rigido e astratto – nelle tesi e azioni politiche e la conseguente esigenza di uno schema “storico e psicologico” che sia duttile veicolo di concretezza. Irrinunciabile criterio di mediazione fra due culture o concezioni del mondo, atta a mediare criticamente la mutevole molteplicità e specificità del reale, la traduzione garantisce da qualsiasi irrigidimento “metafisico”, poiché consente di evitare che verità contingenti siano dichiarate assolute e astrattamente fossilizzate in ideologie; il concetto di traduzione dà quindi in un certo senso la misura dello “storicismo assoluto” gramsciano». L. BORGHESE, *Tia Alene in bicicletta: Gramsci traduttore dal tedesco e teorico della traduzione*, in «Belfagor», vol. 36, n. 6, 1981, p. 636.

<sup>194</sup> «Sebbene il pensiero di Gramsci subisca dei cambiamenti profondi e radicali in questo periodo in particolare [autunno 1932] e, di conseguenza, il concetto di “blocco storico” prenda il sopravvento rispetto alla metafora “struttura-sovrastuttura/e”, quest'ultimo accoppiamento rimane continuamente uno strumento utile per consentirgli di compiere operazioni di astrazione per motivi di analisi scientifica». D. BOOTHMAN, “Traducibilità e traduzione interparadigmatica alla luce della teorizzazione di Antonio Gramsci”, in R. PITITTO e S. VENEZIA, *Tradurre e comprendere*, cit., p. 387.

<sup>195</sup> Ivi, pp. 388-393.

<sup>196</sup> Cfr. le relative voci curate da Derek Boothman in G. LIGUORI e P. VOZA (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma 2009.



culturale, razziale, ecc.»<sup>197</sup>) ed enunciati distinti. Sono tuttavia frammenti di un ragionamento che non si limita a questo solo livello, ma che si estende alle premesse strutturali della traduzione linguistica e politica: «non si tratta solo della traduzione in senso “ortodosso” tra due lingue nazionali, ma anche della traducibilità di diverse *culture* nazionali (ad esempio tra “la civiltà greca e quella latina” [...]), e – caso ancora più complesso – l’operazione di tradurre tra diverse teorie, tra diverse visioni del mondo»<sup>198</sup>.

Uno dei significati che la traducibilità ha per Gramsci si esplicita in un paragrafo dei *Quaderni* subito precedente a quello prima citato: «Nel 1921 trattando di questioni di organizzazione Vilici scrisse e disse (press’a poco) così: non abbiamo saputo “tradurre” nelle lingue europee la nostra lingua»<sup>199</sup>; il che vale a dire che i russi non hanno saputo rendere fruibile l’esperienza della rivoluzione alla comprensione di coloro che la osservarono in Europa. In questo senso, il Lenin disegnato da Gramsci si riferisce non ad una traducibilità linguistica, ma della *praxis*<sup>200</sup>. La nozione di traducibilità appare allora intimamente legata alla possibilità di mediare la dimensione di un’esperienza politica, culturale e in definitiva storica, anche al di fuori della nazione che la contiene e definisce e che l’ha resa possibile, stabilendo una «rete di connessioni e di rapporti di comprensione fra culture diverse»<sup>201</sup>. Si tratterà allora di trovare un modo per tradurre non solamente «la nostra lingua», bensì tutto ciò che la lingua informa e veicola, dal “nostro” programma politico, alle “nostre” analisi, alla visione del mondo, della storia, dei rapporti tra gli uomini. Si vede come questa porzione del pensiero gramsciano, che risponde al suo invito

---

<sup>197</sup> F. FROSINI, “Traducibilità dei linguaggi e unità di teoria e pratica nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci”, Il testo descrive inoltre la teoria della traducibilità come alla base dell’inscindibilità tra teoria e pratica, e dunque nucleo teorico della filosofia della *praxis*. Cfr. *ivi*, pp. 51, 55 e 61.

<sup>198</sup> D. BOOTHMAN, “L’approccio di Gramsci alla traduzione e alla traducibilità”, in L. PASQUINI e P. ZANELLI, *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere*, cit., p. 97.

<sup>199</sup> Q11, V, 46, 1468.

<sup>200</sup> Non a caso, nel paragrafo successivo, Gramsci commenta: «Pare si possa dire appunto che solo nella filosofia della prassi la “traduzione” è organica e profonda, mentre da altri punti di vista spesso è un semplice gioco di “schematismi” generici». Q11, V, 47, 1468. Proprio perché il marxismo ha avuto l’ambizione di proporsi come una teoria della totalità (cfr. D. LOSURDO, *Il marxismo occidentale*, cit., p. 80) Gramsci vi attribuisce il compito di una traduzione delle differenze: «La filosofia della prassi assume su di sé in tutta la sua ampiezza e organicità il problema epocale della traduzione o traducibilità reciproca di linguaggi differenti, perché essa sola è in grado di pensare l’universalità e identità della prospettiva che definisce, attraversando i più diversi contesti geopolitici e culturali, la fase attuale della civiltà: l’unificazione del genere umano». G. BARATTA, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003, p. 206.

<sup>201</sup> D. JERVOLINO, *Croce, Gentile e Gramsci sulla traduzione*, in «International Gramsci Journal», n. 1(2), 2010, p. 27.

a «pensare mondialmente»<sup>202</sup>, sia particolarmente fruttuosa per valutare le esperienze di traducibilità dell'esperienza cinese che hanno messo alla prova i viaggi e i reportage visti finora, di cui *Asia Maggiore* costituisce l'esempio migliore proprio perché mosso dal tentativo di individuare quel "mondiale" che prima è stato diversamente definito "universale", e di adeguarvi l'analisi dell'osservatore.

Fortini stesso ragiona sul tema<sup>203</sup>, enunciando una tesi chiarissima e dimostrando una formulazione del problema assai simile a quella gramsciana: «L'argomento è quello delle difficoltà ad intendere il linguaggio politico e culturale della Cina contemporanea. Il problema di quella comprensione lo chiamerò problema di traduzione»<sup>204</sup>; la tesi fortiniana è che il problema non fosse sinologico, cioè dovuto ad una carenza di formazione sulle differenze tra civiltà, ma politico, dovuto ad un'incomprensione sull'uso che del discorso politico cinese veniva fatto (in Cina) e sulla sua diversità rispetto a quello occidentale. Una diversità che «vietava un rapporto emotivo»<sup>205</sup>. Era politicamente necessario che il loro discorso non fosse accettato supinamente, ma che si chiarisse «l'esistenza di una traduzione, il fatto che dobbiamo e vogliamo tradurre. [...] pena la fine della comunicazione»<sup>206</sup>. Proprio in quanto problema politico, prima che culturale, la traduzione allora non sarà allora mera mediazione da un punto A ad un punto B, ma scavo nell'uso del proprio discorso<sup>207</sup> e reificazione della propria teoria politica: «*il solo modo di verificare se realmente la nostra lettura delle posizioni cinesi è corretta e se non siamo vittime di una generosa illusione, è di fare qui, non già quel che hanno fatto o fanno o faranno in Cina, ma quel che è opportuno e necessario qui fare*»<sup>208</sup>. Questo approccio

---

<sup>202</sup> I. CHAMBERS, "Il sud, il subalterno e la sfida critica", in ID., (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006, p. 14. Gramsci stesso pone in evidenza il nesso che lega il linguaggio alla sua traduzione, quasi esibendone la necessità; ogni linguaggio deve porsi il problema di una sua traducibilità se vuole misurarsi con una storia che non può non essere "mondiale": «La grammatica storica non può non essere "comparativa": espressione che, analizzata a fondo, indica la intima coscienza che il fatto linguistico, come ogni altro fatto storico, non può avere confini nazionali strettamente definiti, ma che la storia è sempre "storia mondiale" e che le storie particolari vivono solo nel quadro della storia mondiale». Q29, 2, 2343.

<sup>203</sup> Considerando che, tuttavia, Fortini non ebbe l'opera gramsciana tra i propri riferimenti teorici.

<sup>204</sup> F. FORTINI, "Traduzione e interpretazione della pubblicistica cinese", in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 178.

<sup>205</sup> ID., "Risposta a un ragazzo di oggi (su Mao)" in E. MASI, *La Rivoluzione Culturale in Cina*, cit., p. 119.

<sup>206</sup> F. FORTINI, "Ancora in Cina", in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 200.

<sup>207</sup> «Si tratta di proporci di tradurre noi, a noi stessi, il nostro pensiero, la nostra ideologia, la nostra volontà politica. [...] Correremo il rischio di non essere d'accordo con i compagni cinesi? Ma sarà sempre meglio che ignorare il disaccordo per errori di controllo, ossia di traduzione». F. FORTINI, "Traduzione e interpretazione della pubblicistica cinese", in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 184.

<sup>208</sup> Ivi, p. 185.

non ignora, ovviamente, le consistenti differenze culturali, tanto più nel momento in cui Fortini stesso dichiara la propria impreparazione sul tema<sup>209</sup>; anzi, esse vengono considerate in una dimensione paratestuale e in diretta comunicazione con il contenuto politico del discorso cinese, pur non in via pregiudiziale per la mediazione di quest'ultimo: «In ogni parola di Mao [...] avvertivo un alone stilistico, come una tensione, come uno sterminato extra-testo, con un sistema di riferimento a me sconosciuto o noto solo per frammenti minimi e luoghi comuni. In questo senso la formulistica degli scritti e dei documenti di propaganda di partito era agghiacciante non solo perché ossificata, modulare, ripetitiva, ma, per quel che lasciava intuire o sospettare di fluido, di equivoco, di inafferrabile»<sup>210</sup>.

Dunque, riassumendo, l'idea di traduzione risulta inestricabile tanto da quella di interpretazione quanto da quella di verifica; comporta inoltre il rifiuto di considerare «le scritture etico-politiche di Mao» come testi ornamentali, come peraltro sarebbe inaudito fare nei confronti di testi stilisticamente analoghi come «i miti platonici, le parabole evangeliche, la aforistica di Pascal o la saggistica di Kraus»<sup>211</sup>. Lo sforzo, per uno scrittore inesperto della Cina, è notevole<sup>212</sup> ma risulta convincente perché costantemente motivato dalla coscienza che «quanto avviene in Cina riguarda *direttamente* il resto del mondo, anche per quello che è dell'elaborazione teorica e della sperimentazione politico-sociale. Sa che gli eventi nei vari paesi e il loro senso si collegano in un discorso unico»<sup>213</sup>, il quale può esistere solo grazie a questo sforzo di traducibilità e di “mondialità” che Gramsci descriveva:

«Il mondo è grande, terribile e complicato» – ha esclamato il giovane Gramsci. Perché «complicato»? Complicata, o complessa, è l'unità del diverso che il mondo rappresenta e che impone allo «storico dello sviluppo sociale» di muoversi perennemente a zigzag,

---

<sup>209</sup> «Nulla, nella mia educazione e formazione, mi aveva disposto, tra quelli della mia generazione, a interessarmi delle vicende dell'Estremo Oriente. Dieci anni dopo la fine della guerra, quella cinese era una cultura a me sconosciuta e le sole immagini che ne avevo erano state mediate dalla storia della rivoluzione d'Ottobre e da *La condizione umana* di André Malraux». ID., “Risposta a un ragazzo di oggi (su Mao)” in E. MASI, *La Rivoluzione Culturale in Cina*, cit., p. 117.

<sup>210</sup> Ivi, pp. 119-120.

<sup>211</sup> Ivi, p. 120.

<sup>212</sup> Notevole proprio per l'inesperienza sinologica: «[...] è straordinaria la capacità di penetrazione, fin da allora, dei caratteri essenziali della specificità cinese da parte di un non politico, letterato, al primo contatto con quel mondo». E. MASI, “Postfazione”, in F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 262.

<sup>213</sup> Ivi, p. 265.

ricercando «la sostanziale diversità sotto l'apparente identità» e «la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione»<sup>214</sup>.

## 2.4 Orientalismo e umanesimo

*Orientalismo* di Edward W. Said è un testo che risulta imprescindibile per il tema qui trattato, ma d'altra parte sviluppa un discorso che esonda sia dagli argini qui storicamente tracciati (il rapporto Italia-Cina e i pellegrinaggi politici), sia quelli sottintesi, di ordine geopolitico, antropologico, culturale. Osservando anche solo sommariamente la letteratura degli studi postcoloniali è inevitabile constatare il punto di riferimento che *Orientalismo* ha costituito per definire i rapporti tra Occidente e Oriente, constatando che l'idea del secondo sia indissolubilmente legata all'autodefinizione del primo, in forme che hanno condotto ad una ossificazione di quei rapporti; *Orientalismo* è un testo pressoché onnipresente. Per questi motivi non è possibile né utile, in questa sede, trattare sistematicamente il tema, né mapparne gli sviluppi critici, data anche la parziale non pertinenza dello studio di Said ai temi sviluppati qui<sup>215</sup>. Anche se Said non si è

---

<sup>214</sup> G. BARATTA, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma 2007, p. 130. I brani citati sono tratti da Q24, 3, 2268.

<sup>215</sup> «[...] Said spiega nelle sue prime pagine che solo per una funzionale delimitazione del campo della ricerca non ha esteso alla Cina (l'Oriente Estremo) le proprie riflessioni e ha dovuto limitare alle fonti anglofrancesi la propria analisi. Sembrerebbe dunque che non sia questa la sede per discutere l'opera di Said. Tuttavia i felici propositi delle prime pagine cedono lentamente a un'analisi a tutto campo che non si limita all'orientalismo ma abbraccia la concezione complessiva dell'Oriente da parte dell'Europa fino a concludersi col definire "orientalismo" qualunque immagine dell'Oriente sia maturata nella storia europea. Il procedimento confonde una parte per il tutto e, certo involontariamente, trasforma la lettura dell'Oriente data in ambito anglofrancese in epoca coloniale nella lettura dell'Oriente data dall'Europa in tutta la storia. [...] se non si può fare a meno della letteratura colonialistica anglofrancese, tanto meno è possibile ignorare oltre due millenni di centralità mediterranea, di fonti greche, latine e italiane. Si tratta in definitiva di riaffermare un concetto tutt'altro che originale: l'orientalismo, per come lo si è inteso per anni – è denominazione applicata a una fase recente di un millenario processo storico i cui eventi di maggiore rilevanza sono ben altri, per durata e spessore: l'Impero romano, la colonizzazione orientale del Mediterraneo, la colonizzazione deca dell'Asia, lo scontro tra Bisanzio e i Sasanidi, i rapporti tra Roma e la Cina, il contributo iranico all'orizzonte spirituale ebraico e cristiano, i commerci euroasiatici del mondo antico... e via via fino a Marco Polo, le repubbliche marinare, Venezia, la Chiesa cattolica, Federico II. Se l'oggetto dell'indagine è ricostruire la cultura "orientalistica" dei circoli colonialistici londinesi e parigini, allora è inappropriato parlare di Europa. Se invece il tema dell'indagine è proprio l'Europa e la sua "creazione" dell'Oriente nel corso dei secoli, allora il cammino segue altre strade e la cultura colonialistica di Francia e Inghilterra nei secoli XVII e XVIII andrà collocata nel posto che le compete, il penultimo capitolo di un libro piuttosto ampio sostanzialmente centrato sulla cultura letteraria, politica e religiosa del Mediterraneo. Ignorare infatti le fonti in latino e in italiano, in provenzale e in greco conduce al far coincidere la scoperta dell'Oriente (o la sua creazione) da parte dell'Europa con l'arrivo sulla scena del mondo dell'Inghilterra. Evento indubbiamente luminoso ma non esattamente il primo in ordine di tempo. Corollario non marginale – più che dell'opera di Said, del "saidismo" – è l'aver dato dignità scientifica ai peggiori fantasmi del nazionalismo asiatico e africano. Trasformando la cultura dell'Europa in quella dell'Europa colonialistica nei confronti dell'Asia, si è incendiato il mondo letterario creando una contrapposizione frontale che non è mai esistita. Non in questi termini, non in queste proporzioni, non per

occupato specificamente di Cina, la nozione di “orientalismo” conserva tuttavia, e sicuramente, la sua validità per i testi qui considerati, pur considerando che i loro autori non sono “orientalisti” nel senso inteso da Said. L’accezione del termine qui presa in considerazione riguarda soprattutto i problemi della rappresentazione esteriore, e saranno trascurate invece le peculiarità che esso comporta per il punto di vista dell’osservante<sup>216</sup>. È dopotutto su questa dimensione del “visibile” che poggia la descrizione dei reportage, i quali non possono che muoversi a partire da questa concretezza<sup>217</sup>: «L’orientalismo è interamente basato sull’esteriorità, nel senso che il poeta o lo studioso che guardano all’Oriente si propongono di descriverlo all’Occidente, di farlo parlare, per così dire, e di renderne più comprensibili gli aspetti misteriosi. L’Oriente non esiste per loro, se non come causa di quanto dicono e spiegano. [...] Il principale prodotto di questa esteriorità è, naturalmente, una rappresentazione»<sup>218</sup>. Sembra inevitabile, sia nel discorso di Said che, con le dovute mutazioni, in quello degli scrittori italiani in Cina, una descrizione dell’Oriente come di un fenomeno che avviene in maniera controllata, dominata dallo sguardo occidentale; Said usa a questo proposito la metafora del palcoscenico<sup>219</sup>, nel quale gli orientali vengono “interpretati” nel loro ruolo, così come si interpretano i personaggi di una scena. Ancora una volta, il caso di *Asia Maggiore* si offre come esempio virtuoso, essendo in grado di decostruire questa dimensione teatrale. Si vedano

---

questa durata temporale». S. CAMELLI, *Ombre cinesi. Indagine su una civiltà che volle farsi nazione*, Einaudi, Torino 2006, pp. 133-135. Si tratta di una critica ricorrente al monolitismo che l’orientalismo assume nell’impianto saidiano. Per una mappatura delle critiche sviluppate a Said, anche da parte dei due suoi allievi più famosi, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, cfr. M. MELLINO, “Riflessioni sul ‘voyage in’ di Said”, in ID. (a cura di), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma 2009, pp. 37-46. Per le risposte di Said ad alcune di queste critiche, si veda “Altre considerazioni sull’orientalismo”, *ivi*, pp. 90-112.

<sup>216</sup> Poiché nel caso di Italia e Cina non si ha una produzione orientalistica confrontabile a quella generata dalle vicende coloniali di Francia e Inghilterra. Alcune di queste peculiarità tuttavia sono riconducibili a ciò che Said mette sotto il nome di “orientalismo latente”: diversamente dall’orientalismo “manifesto”, che produce il discorso esplicito sull’Oriente, quello latente perpetua l’affermazione di quel discorso, accettandone i contenuti senza verificarli, come una sorta di “inconscio strutturale” dell’Occidente (che quindi si potrebbe attribuire anche al caso Italia-Cina). È in questo modo che l’orientalismo costituisce un «potente “dispositivo identitario”». M. MELLINO, “Riflessioni sul ‘voyage in’ di Said”, in ID., *Post-orientalismo*, cit., p. 14.

<sup>217</sup> Non è un caso che, nella produzione orientalistica, ad essere privilegiati siano i verba videndi, dei quali Said registra un abuso: «verbi come “dimostrarsi”, “rivelare”, “sembrare” sono introdotti senza specificarne l’oggetto: a chi è che gli arabi “si dimostrano”, “rivelano”, “sembrano”? A nessuno in particolare, naturalmente, bensì a tutti in generale, che è un modo di dire che si tratta di verità lapalissiane». E.W. SAID, *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 307.

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>219</sup> Cfr. *ivi*, pp. 72-73.

ad esempio i passi sulla critica delle fotografie<sup>220</sup>: «Mi chiedo come giudicheremmo lo straniero che venisse fotografando la gente seduta in Via Veneto o le nostre massaie che fanno la spesa» e «Fra il gruppo di contadini o di ragazzi che si mettono in “posa” o magari sull’attenti per farsi fotografare e il foto-reporter che li vuole “naturali”, l’incivile è quest’ultimo»<sup>221</sup>. Anzi, Fortini rovescia addirittura i ruoli: «E mi rendo conto che il livello della nostra vita in albergo, quel medio-alto livello europeo, deve sembrare ai cinesi qualcosa di assurdo, una messinscena per gli stranieri»<sup>222</sup>. La metafora teatrale è inoltre efficace per evidenziare la staticità temporale che connota l’osservazione, dominata dal «presupposto che l’intero Oriente possa essere dominato da un unico punto di osservazione»<sup>223</sup>; è una tendenza che porta ad evitare analisi di carattere diacronico o storico<sup>224</sup>, prediligendo la cattura dell’“essenza generale” degli orientali o, come è stata chiamata per i testi qui trattati, della cinesità<sup>225</sup> che, come si vedrà, ricorre assai frequentemente. La cinesità non è peraltro trattata in quanto effetto esteriore o manifestazione, ma piuttosto come causa intrinseca e, soprattutto, unica: essa costituisce spesso il paradigma centrale di interpretazione, il residuo ineliminabile e monogenetico di ogni comportamento osservato. Talvolta la cinesità viene attribuita al taoismo, talvolta al confucianesimo, talaltra all’impero; ciò che è rilevante è la sua predisposizione a essere «tutto, o significare tutto»<sup>226</sup>.

Per quanto riguarda il caso cinese, tuttavia, è forse possibile operare una distinzione che spezzi questa sincronia inerte: la Rivoluzione sembra infatti sfuggirne grazie alla sua funzione spartiacque, perché impone, agli occhi degli osservatori, una fortissima scansione cronologica, un prima e un dopo che consentono alla Cina di sollevarsi da una rappresentazione immanente e di collocarsi invece in una diacronia ben

---

<sup>220</sup> Il tema è sviluppato in L. DEL CASTILLO, *Il reportage come fotografia in scrittura: la Cina di Roland Barthes, Franco Fortini e Goffredo Parise*, «Between», vol. VIII, n. 16, 2018.

<sup>221</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 169.

<sup>222</sup> Ivi, p. 92.

<sup>223</sup> E.W. SAID, *Orientalismo*, cit., p. 237.

<sup>224</sup> Ci sono tuttavia autori che se ne servono abbondantemente: uno di questi, che tuttavia prende comunque le mosse dalla propria esperienza contingente, è Moravia, come si vedrà. Al contrario, ci sono anche reportage che sono piuttosto dei saggi: *Il gigante Cina* di Carlo Bernari, ad esempio.

<sup>225</sup> La quale costituisce il corollario necessario alla presunta oggettività dell’Oriente e degli orientali; anzi sarebbe proprio in virtù di essa che è possibile studiarli. Osserva lo storico egiziano Abdel Malek: «avremo un *homo sinicus*, un *homo arabicus*, un *homo africanus*, essendo l’uomo senza aggettivi – quello “normale” – soltanto quello europeo [...]». E.W. SAID, *Orientalismo*, cit., p. 102.

<sup>226</sup> Ivi, p. 276. Nel testo, a scrivere è H.A.R. Gibb, celebre orientalista inglese, riferendosi agli arabi; secondo il suo punto di vista la causa prima del mondo arabo è l’islam.

marcata. È peraltro una scansione di cui si avvalgono i cinesi stessi, che interpellati sui frutti della Rivoluzione insistono nella comparazione tra le condizioni di vita «prima» e «dopo» il 1949<sup>227</sup>. L'altro scostamento che la Cina presenta rispetto all'Oriente saidiano è di carattere politico, dal momento che la larga maggioranza dei viaggi che vi si svolgevano avevano questa finalità, anche prescindendo dal personale orientamento ideologico: «In breve, si viene in Cina esattamente come negli anni Cinquanta si andava in Russia: per “vedere il socialismo”»<sup>228</sup>. Il tema politico e quello orientalista trovano allora una sovrapposizione in quella che è stata precedentemente chiamata “orientalizzazione” della rivoluzione, e che sembra avere due effetti principali: il primo, già osservato, è il suo disinnescamento ideologico. Attribuendo alla Cina di Mao un carattere di alterità che non è possibile né replicare né fare proprio al di fuori dei confini cinesi, fenomeno tipico dell'orientalismo di Said, si finisce per trattare la Rivoluzione cinese come un fatto orientale prima che politico. Il secondo è dato dalla percezione che la Rivoluzione cinese esista *per* l'osservatore europeo, che si autopercepisce come investito del compito di testimoniare e il “fatto” rivoluzionario con il fine di «redimerlo e, così redento, [di] riconsegnarlo al presente»<sup>229</sup>. Il risultato di questi due aspetti converge in ciò che potrebbe essere definito come una sorta di “museificazione”<sup>230</sup> della Rivoluzione.

Pur considerando che, in varia misura, tutti i testi degli scrittori recatisi in Cina sono affetti da forme dell'Orientalismo, alcune delle quali qui riassunte, ciò non può costituire una detrazione nei confronti del loro lavoro o della loro postura intellettuale. Integrare al giudizio la consapevolezza di una mancata formazione sinologica e di un inevitabile vizio di forma orientalista non compromette il valore storico e letterario di quei testi, che seppur (raramente) scorretti o (meno raramente) ingenui, dimostrano uno

---

<sup>227</sup> È un aspetto presente in quasi tutti i reportage, soprattutto nei primi; soprattutto in *Viaggio in Cina* di Carlo Cassola, come si vedrà.

<sup>228</sup> F. FORTINI, “Ancora in Cina”, in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 192.

<sup>229</sup> E.W. SAID, *Orientalismo*, cit., p. 160. Che l'Oriente non sia in grado di autorappresentarsi è uno dei principali assunti del testo di Said, fin dalla citazione di Marx in esergo: «Essi non possono rappresentarsi, debbono essere rappresentati». Ivi, p. 11. Le ragioni di questo pregiudizio fanno riferimento ad un Oriente cristallizzato, replica di se stesso, ossificato nel tempo e incapace di rendersi presente: «L'esteriorità della rappresentazione poggia sempre su qualche versione della tautologia secondo la quale, se l'oriente fosse in grado di fornire una rappresentazione di se stesso, l'avrebbe già fatto». Ivi, p.30. È proprio questa presunta ingenuità, o infantilità dell'Oriente rispetto all'Occidente, che permette di validare quasi automaticamente lo sguardo esterno: poiché quello interno è ritenuto inesistente. Va tuttavia ribadito che questa percezione dell'Oriente rivoluzionario “schiuso” per l'osservatore europeo è amplificata e ricercata proprio dai cinesi stessi, attraverso quelle che Hollander ha chiamato le “tecniche dell'accoglienza”.

<sup>230</sup> Cfr. E.W. SAID, *Orientalismo*, cit., p. 168

sforzo notevole e, spesso, una totale e sincera disposizione alla testimonianza e alla comprensione. Nei casi migliori si può constatare quello che prima è stato definito una verifica dei «rapporti fra uomini»<sup>231</sup>: verifica che necessita di un lavoro che superi l'esteriorità visibile dell'orientalismo e del genere reportage, e che richiede un «rischio»<sup>232</sup> da parte dell'osservatore. Si andava in Cina per vedere il socialismo: «Ma il socialismo non è mai qualcosa che si vede. Si vedono centrali elettriche e contadini al lavoro, realizzazioni scolastiche e balletti folkloristici, esposizioni industriali e sfilate, non i rapporti tra gli uomini»<sup>233</sup>. Eppure questi due aspetti della dimensione cinese, le cose e gli uomini, non rappresentano un'antinomia, se a mediarne il rapporto è l'analisi della loro storia. È possibile, se ci si avvale di quella che Said chiama «umanesimo»<sup>234</sup>, desumendo il termine da Giambattista Vico: osservare le opere degli uomini non nella loro materialità, ma come il prodotto di una loro azione storicamente collocata. Con Vico: «il vero umano è ciò che l'uomo, mentre conosce, compone e fa»<sup>235</sup>, non è possibile cioè conoscere «i rapporti tra gli uomini» al di fuori di ciò che quegli uomini hanno prodotto, non è possibile avvalersi di una gnoseologia estranea alla storia dell'uomo. È per questo motivo che, per Gramsci, una teoria della traducibilità, cioè di una teoria che sia in grado di considerare «la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione»<sup>236</sup>, è pienamente formulabile solo nella «filosofia della prassi», al di fuori della quale non sono

<sup>231</sup> E. MASI, «Insegnamenti teorici del comunismo cinese», in EAD., *La contestazione cinese*, cit., p. 106.

<sup>232</sup> «La prospettiva che la Cina ci ha aperto all'inizio degli anni Sessanta [...] non è quella della "rivoluzione-socialista-nella-autenticità-e-fedeltà", [...] non è la bandiera della miserabile speranza fideistica di chi vuol credere ad una guida, ad un vindice. È la proposta di un rischio che si gioca di giorno in giorno, di singolo in singolo, sulle "proprie forze" di ogni singolo e che, proprio per questo, coincide con la libertà e col rischio etico; onde produrre la rivoluzione, lottare per il socialismo ed essere-nella-autenticità, sono – o per meglio dire: tornano ad essere – la stessa cosa». F. FORTINI, «Ancora in Cina», in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 221.

<sup>233</sup> Ivi, p. 192.

<sup>234</sup> «[...] nel cuore dell'umanesimo si trova la convinzione, laica, che il mondo storico è fatto dagli uomini e dalle donne, e non da Dio, e che può essere compreso razionalmente secondo i principi formulati da Vico nella *Scienza nuova*. Secondo questi principi, possiamo realmente conoscere solo ciò che facciamo, o, per dirlo in altri termini, possiamo conoscere le cose in base al modo in cui sono state fatte. [...] in quanto esseri umani che vivono nella storia conosciamo ciò che possiamo fare, o ancora: sapere equivale a sapere come una cosa è fatta, a vederla dal punto di vista dell'artefice umano. Da qui allora deriva anche la nozione vichiana di *sapienza poetica*, una forma di conoscenza storica basata sulla capacità dell'essere umano di produrre conoscenza e non solo di assorbirla passivamente, in modo reattivo e pigro». E.W. SAID, *Umanesimo e critica democratica*, Il Saggiatore, Milano 2007, pp. 40-41. Il termine è centrale anche in altro autore già citato, Tzvetan Todorov, che declina il termine con una forte centralità dell'autonomia individuale e nel solco dell'illuminismo e del liberalismo (non a caso il modello di riferimento è Raymond Aron). Cfr. G. RUOCCO, «Perché l'altro deve essere scoperto...». *L'umanesimo di Todorov, tra critica della violenza e ibridazione culturale*, in «Suite française», n. 1, 2018, pp. 77-93.

<sup>235</sup> G. VICO, «L'antichissima sapienza degli italici», in ID., *La scienza nuova e altri scritti*, UTET, Torino 1996, p. 195.

<sup>236</sup> Q24, 3, 2268.



possibili che «schematismi generici»<sup>237</sup>. Ed è per lo stesso motivo che Fortini, discorrendo sul rapporto tra rivoluzione e tradizione, scriveva che la “radice della struttura” è «l’uomo stesso”. Dove credevi trovare un modo, una forma, una struttura, trovi uomini ossia qualcosa che dev’essere risolto sempre e di nuovo in modi, forme e strutture»<sup>238</sup>. Ed è, infine, primariamente per questo motivo che, pur con tutte le detrazioni di cui si è detto, l’incontro di questi scrittori con la Cina ha un valore, qualora la loro attività si collochi all’altezza di questa traducibilità e di questa coscienza umanistica:

Cominciamo con il riconoscere che l’esperienza umana, oltre a possedere un irriducibile nucleo soggettivo, è anche un’esperienza storica e secolare, è accessibile all’analisi e all’interpretazione e, soprattutto, non è riducibile a teorie totalizzanti, non è segnata e limitata da barriere dottrinarie o nazionali, non è confinabile una volta per tutte in rigide strutture analitiche. Se si ritiene, con Gramsci, che una vocazione intellettuale sia socialmente possibile oltre che desiderabile, ecco che diviene una contraddizione inammissibile voler costruire l’analisi dell’esperienza storica attorno a delle esclusioni; esclusioni ad esempio basate sul principio che solo le donne possono comprendere l’esperienza femminile, solo gli ebrei possono capire le sofferenze del loro popolo, solo coloro che sono stati sudditi delle colonie possono comprendere l’esperienza coloniale. [...] Se si presuppone che l’esperienza africana, iraniana, cinese, ebraica o tedesca, sia in sé completa, coerente, separata e quindi comprensibile solo per gli africani, gli iraniani, i cinesi, gli ebrei o i tedeschi, si finisce col postulare come entità originaria qualcosa che invece è stato creato storicamente<sup>239</sup>.

Gramsci correggeva la propria domanda «che cosa è l’uomo» in «che cosa l’uomo può diventare», aprendo una diacronia nell’interrogativo ontologico<sup>240</sup>, proprio per concludere vichianamente che l’uomo è «il processo dei suoi atti», inestricabilmente dalla storia in cui è inserito, non per quello che è ma per quello che fa. La storia della Rivoluzione cinese allora è, in questo senso, una storia di ciò che l’uomo può essere; non

---

<sup>237</sup> Q11, V, 47, 1468.

<sup>238</sup> F. FORTINI, “Lo spettro cinese” in ID., *Verifica dei poteri*, cit., p. 331. Questa uniformità universale dell’umano nella sua dimensione «etica e pratica» sembra distinguere le posizioni di Fortini da quello che Balicco chiama un «errore di fondo della cultura occidentale, errore di derivazione illuminista che tende a ridurre la qualità dell’esistenza alle facoltà teoretiche dell’Io, finendo per esprimere, in questo modo, un’antropologia dell’autocoscienza riflessa in se stessa». D. BALICCO, *Non parlo a tutti*, cit., p. 117.

<sup>239</sup> E.W. SAID, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell’Occidente*, Gamberetti, Roma 1998, p. 57.

<sup>240</sup> «L’ontologia si traduce in morale, la filosofia in politica, il sostantivo in verbo». G. BARATTA, *Antonio Gramsci in contrappunto*, cit., p. 31.

fideisticamente o positivisticamente, ma «nella storia; e possibilmente in quella a noi contemporanea»<sup>241</sup>. Di questa possibilità che interroga la natura dell'uomo i migliori reportage dalla Cina cercano di rendere conto. Il risultato più riuscito non sarà quello della sola testimonianza: «il fine di scritti di questo genere è quello di affrettare il giorno in cui essi saranno trovati inutili o ridicoli»<sup>242</sup>; né quello di rispondere alla domanda: «Ma, insomma, ci andresti a vivere?»<sup>243</sup>; bensì quello che avrà inteso la Cina non come dimostrazione di un «progresso garantito»<sup>244</sup>, ma come

un arco, o un cerchio, storico dove collocare tutta la nostra “sconfitta” biologica [...] una superiore non-speranza ma certezza. Sensibile, empirica, reale, quotidiana; ma, proprio perché priva visibilmente di dimensione tragica, immagine tersa della condizione terrestre senza illusioni. Come qualsiasi altro luogo della terra certo, ma, come nessun altro dei nostri giorni a me noto, capace di proporre nello stesso tempo l'intimità, la cortesia, l'ironia dei limiti e gli spazi illimitati di compiti anche feroci, anche apparentemente sovrumani<sup>245</sup>.

---

<sup>241</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 19.

<sup>242</sup> Ivi, p. 20.

<sup>243</sup> ID., “Ancora in Cina”, in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 217.

<sup>244</sup> Ivi, p. 221.

<sup>245</sup> Ivi, pp. 221-222.

### 3 Dalla Cina. Narrazioni della Rivoluzione

#### 3.1 Scrittura e reportage

I reportage qui considerati sono di soli scrittori, escludendo così la produzione di carattere giornalistico. Le ragioni di questa esclusione sono essenzialmente tre. La prima riguarda la funzione del giornalismo in luoghi di caldo interesse politico e il suo legame con la necessità di una verifica e interpretazione dei fatti; compiute quelle, il suo scopo può dirsi assolto. Proprio perché il materiale letterario qui considerato non deve necessariamente adempiere a questo scopo, la sua dimensione sarà ricoperta da uno strato formale in meno. Non che questo significhi che gli scrittori possano permettersi una falsificazione dei fatti rispetto ai giornalisti, né che quanto essi dicano sia necessariamente da considerarsi con una leggerezza innocua; tuttavia il reportage narrativo implementa aspetti della costruzione del testo che ne complicano la pura referenzialità a quanto osservato<sup>246</sup>. «Nell'introduzione alla sceneggiatura del suo documentario sulla Cina, "Chung Kuo", girato nel 1972, Michelangelo Antonioni sostiene che "per capire la Cina forse sarebbe necessario viverci a lungo"»<sup>247</sup>, un commento simile a quello di Edoarda Masi: «Lo straniero che viaggia in Cina per breve tempo è colpito in vario modo dalla scoperta di questo paese, e spesso al ritorno rilascia interviste, scrive articoli o libri. I reduci da soggiorni più lunghi per la maggior parte tacciono, o parlano solo con altri reduci. Non perché intendano nascondere qualcosa, ama perché hanno sperimentato la distanza e si riconoscono impotenti a trasmettere il senso di una realtà per mezzo di strumenti espressivi apparentemente incompatibili»<sup>248</sup>. I testi qui trattati sono tutti esito di viaggi brevi; una proclamazione d'ignoranza è peraltro assai comune in tutti i testi qui trattati, posta in incipit<sup>249</sup>: è questa la seconda ragione dell'esclusione del giornalismo, e

---

<sup>246</sup> È un genere che si distingue inoltre per un sicuro sfasamento del rapporto tra fatto accaduto e fatto narrato, dato da una perpetua «dialettica di tempo vissuto e tempo della composizione». G. BENVENUTI, "Il diarismo in Asia Maggiore di Franco Fortini", in A. DOLFI, N. TURI e R. SACCHERINI (a cura di), *Memorie, autobiografie e diari nella letteratura italiana dell'Ottocento e del Novecento*, ETS, Pisa 2008, p. 497.

<sup>247</sup> R. DE GENNARO, *Enigma Cina. Impressioni di viaggio: Fortini, Cassola, Parise*, «Aperture», n. 17/18, 2004, p. 101.

<sup>248</sup> E. MASI, *Per la Cina*, Mondadori, Milano 1978, p. 7.

<sup>249</sup> Il che ha delle conseguenze non indifferenti anche per quanto riguarda un certo vizio orientalista, assecondando un «paradosso per cui, nella generale affermazione di un'ignoranza delle cose cinesi, e nell'ammissione dell'aura di fascino creata dalla non conoscenza, quell'utopia che si vorrebbe realizzare si morde la coda alimentando se stessa, mantenendosi e volendosi mantenere luogo inventato, non-luogo che assume valore e forza attrattiva del suo non esistere, e dall'essere quindi aperto contenitore di speranze e sogni». G. DE PASCALE, *Scrittori in viaggio. Narratori e poeti italiani nel Novecento in giro per il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 162.

cioè la volontà stessa degli autori qui trattati a distinguersi dalla professione giornalistica<sup>250</sup>. Anche e soprattutto perché questi reportage sono il frutto di brevissime permanenze non è opportuno considerarli per fini storiografici, che spettano invece ai sinologi, agli storici, ai giornalisti, il cui lavoro è deontologicamente accomunabile e non può essere trattato qui. Soprattutto, non si ritiene utile, né qui né in generale, valutare i testi esaminati nei termini di conferma o smentita storico-politica, e tantomeno dividerli in schiere di critici e di apologeti della Rivoluzione cinese. La forma del reportage complica inoltre anche il panorama dei generi per chi voglia considerarlo da un punto di vista letterario, in quanto forma “impura” che «descrive, indaga, racconta, contiene dati e denunce, spunti lirici e riflessioni teoriche. Non è registrazione del tutto obiettiva, né aspira ad uno statuto scientifico. Ma d’altra parte, ciò che viene detto in un reportage può essere discusso, contestato, confrontato con dati di fatto diversi e nuovi, può essere contraddetto e falsificato. Pur essendo un genere letterario, pur richiedendo immaginazione e stile, un reportage non è solo bello o brutto, è anche vero o falso»<sup>251</sup>. La sua dimensione si colloca in buona parte, dunque, in una zona paratestuale, nella quale la sua validità è costantemente e virtualmente sottoposta a verifica.

La terza ragione riguarda invece il campo di azione intellettuale entro cui si muovono gli scrittori<sup>252</sup> qui trattati, ragion per cui verranno privilegiati quegli autori che

---

<sup>250</sup> In alcuni casi non è così: primo fra tutti quello di Parise, che è stato inviato giornalistico anche in zone di guerra e per il quale la dimensione del reporter qualifica marcatamente il dato biografico; e tuttavia Parise stesso è il primo a dichiarare la non divisibilità di questa professione dall’intento letterario: «Un giornalista generalmente sente il bisogno di comunicare quello che ha visto. È il suo mestiere. Io in un reportage mi esprimo come in un romanzo. Per me reportage e romanzo nascono nello stesso modo, da un’idea, che al principio è molto semplice, magari una piccola notizia letta su un giornale. Il reportage è un romanzo, con una situazione di cui lo scrittore è il protagonista. [...] Io faccio il giornalista una volta l’anno, al massimo due, e solo se c’è una necessità. Un viaggio, un’inchiesta in un certo paese, m’interessa come un romanzo. L’affronto con lo stesso animo, altrimenti preferisco non farne nulla. Per la Cina è stato così». G. PARISE, *Opere*, vol. II, Mondadori, Milano 1989, p. 1653. Il brano è tratto da una breve raccolta di commenti dell’autore, riunita nel Meridiano a lui dedicato, riguardanti il viaggio in Cina e comparsi in forma sparsa su riviste e giornali. In una forma decisamente più “passiva”, lo stesso concetto è declinato diversamente da Moravia, interrogato sul perché viaggiasse come inviato speciale dei giornali e non per conto suo: «Per crearmi una specie di impegno. Altrimenti tante cose non le vedrei. Comunque non sono un giornalista ma uno scrittore che scrive sui giornali e non per i giornali». A. MORAVIA, “Breve autobiografia letteraria”, in *ID.*, *Opere 1927-1947*, Bompiani, Milano 1986, pp. XXXII-XXXIII.

<sup>251</sup> A. BERARDINELLI, *L’esteta e il politico. Sulla nuova piccola borghesia*, Einaudi, Torino 1986, p. 39.

<sup>252</sup> «Gli scrittori, come categoria specifica del più vasto campo degli intellettuali, rappresentano, per la funzione e il ruolo che svolgono nella società, dei mediatori particolari, per la capacità che essi hanno di connettere (e quindi di mediare) esperienze soggettive e vicende più ampie, destini individuali e destini generali. Questa funzione ci sembra particolarmente rilevante quando poeti o narratori si confrontano con l’alterità [...]». D. SANTARONE, “La mediazione letteraria in prospettiva interculturale: la rappresentazione della Cina in Alberto Moravia, Franco Fortini e Alberto Arbasino”, in M. FIORUCCI (a cura di), *Incontri. Spazi e luoghi della mediazione interculturale*, Armando, Roma 2004, pp. 30-31.

avranno magnetizzato quel campo facendone apparire tensioni politiche, sociali, esistenziali, e che si siano posti al livello di una mediazione di quelle tensioni, dalla propria prospettiva individuale di visitatore a quella generale dei destinatari:

Il viaggio, insomma, vale solo se è un viaggio di Telemaco, se al ritorno ci si senta veramente eredi del re di Itaca: «Padre mio, ormai ti porterò uno scudo e due lance e un elmo tutto di rame bene adatto alle tempie, ed io stesso andrò ad armarmi e armerò anche il porcaro e il vaccaro; giacché è meglio essere armati»<sup>253</sup>.

La bidimensionalità autore-lettore lungo cui si articola questo rapporto non rispecchia la realtà nel contesto sociale in cui sono inseriti tanto l'autore quanto i destinatari della sua opera. Essa è solo una delle dimensioni su cui si articolano i rapporti di potere che definiscono, appunto, il "campo letterario". La nozione è stata sviluppata da Pierre Bourdieu<sup>254</sup> per definire «quel sistema mobile di tensioni contrapposte e di progettualità in concorrenza e conflitto nel tentativo di conseguire obiettivi diversificati, [...] che orienta le strategie comportamentali, scientifiche o creative (il cosiddetto "habitus"), i gusti e le aspirazioni dei singoli. [...] È un sistema dinamico, in cui ogni posizione si istituisce contrapponendosi alle altre, modificandone gli equilibri precedenti»<sup>255</sup>. L'idea di andare in Cina allora risponderà non solo al desiderio del singolo di vederla e testimoniarla, ma alla possibilità di farlo e di scriverne che sarà espressa dal campo letterario; in secondo luogo, la nozione di "campo" permette di uscire da una «logica di responsabilità personali [...] e di operare una sostituzione di questi agenti visibili che altro non sono che, secondo la metafora di Platone, delle marionette di cui bisogna identificare i fili»<sup>256</sup>. Non si vuole incoraggiare una spersonalizzazione e una deresponsabilizzazione nella valutazione di questi reportage e non si vuole considerare i reportage dalla Cina come prodotto di una «classe di fatti (reali o possibili) di cui [il

---

<sup>253</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 25.

<sup>254</sup> Cfr. P. BOURDIEU, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano 2005, pp. 288-298.

<sup>255</sup> R. BONAVIDA, *L'anima e la storia*, cit., p. 33.

<sup>256</sup> P. BOURDIEU, *Sul concetto di campo in sociologia*, Armando, Roma 2010, p. 86. È una visione dell'intellettuale radicalmente diversa da quelle proposte nell'ambiente francese dopo la guerra: «quella di J.P. Sartre fa emergere l'intellettuale "come tecnico del sapere pratico"» (M. D'ERAMO, "Il disinteresse paga", in P. BOURDIEU, *Campo del potere e campo intellettuale*, Lerici, Cosenza 1978, p. 23), in una dimensione contraddittoria tra «la sua tecnica universalista e l'ideologia dominante» (*ibidem*); quella di Foucault punta invece sul grande affresco genealogico di cui l'intellettuale non è che «un nodo nelle reti che intrecciano potere (potere sulle società fino a potere sui singoli, minuti gesti), sapere (teorie generali fino a pignole pratiche empiriche), tecnologia (in senso lato, cioè tecnologia del corpo, dei gesti, dell'educazione) e coercizione» (ivi, pp. 24-25).

singolo autore] fa sociologicamente parte»<sup>257</sup>; né si intende rifiutare il legame che questi testi hanno, obiettivamente, con la biografia dei loro autori<sup>258</sup>; tuttavia, è fondamentale riconnettere l'esito di questi testi all'apparato culturale e politico che li legittimati, distribuiti, prodotti. Quando Fortini parla del «noi», certamente si riferisce (anche) a questo ordine di problemi, e quando individua il proprio compito in Cina nel dimostrare una ragione per cui «il nostro *habitat* sociale possa mutare»<sup>259</sup>, certamente è perché è consapevole che «il campo letterario è, come tutti i campi, il luogo dei rapporti di forza (e delle lotte miranti a trasformarle o a conservarle)»<sup>260</sup>, e che l'opera del singolo ha e deve avere una precisa posizione all'interno della dimensione sociale.

Infine, per quanto riguarda lo scenario culturale italiano e il dibattito che l'ha attraversato negli anni dei testi qui considerati (dalla metà degli anni Cinquanta agli inizi dei Settanta), è possibile avanzare qualche considerazione. La produzione dei testi “cinesi” costituisce una parte infinitesima sia a livello generale, in termini meramente percentuali, sia per gli autori qui trattati; forse solo nel caso di Fortini e Parise il reportage dalla Cina è stato percepito, da loro stessi e dalla critica, come un momento degno di nota nella loro bibliografia. Per Moravia il discorso è a parte, trattandosi di uno scrittore che ha fatto del viaggio una propria costante; fatto che, in qualche maniera, “depotenzia” la rilevanza del viaggio cinese. In tutti i casi, inoltre, si tratta di produzione secondaria per sua propria natura, al confronto inevitabile con i romanzi e le poesie da cui è circondata nella bibliografia di ciascuno di questi scrittori. Qualità e valore della loro opera rimarrebbero inalterati anche se vi escludessimo questa produzione dalla Cina, dimenticandocene o oscurandola. I racconti dei viaggi orientali sono insomma derubricabili a piccole divagazioni o esperimenti isolati, colpiti peraltro dal veloce deperimento dell'interesse che sono in grado di mobilitare. Tuttavia è possibile considerare questa debole produzione come qualcosa d'altro rispetto a un prodotto di una moda o di una diversione annoiata: non solo perché politicamente danno testimonianza di un'esigenza collettiva (e questo aspetto è stato ampiamente osservato nel primo

---

<sup>257</sup> P. BOURDIEU, “Campo intellettuale, campo del potere e *habitus* di classe”, in ID., *Campo del potere e campo intellettuale*, cit., p. 61.

<sup>258</sup> Come invece la nozione di campo di Bourdieu tende a fare, «a rifiutare sia la relazione diretta tra la biografia individuale e l'opera [...] sia l'analisi interna di una singola opera o anche l'analisi intertestuale». P. BOURDIEU, “Il campo intellettuale: un mondo a parte”, in ID., *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, p. 186.

<sup>259</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 23.

<sup>260</sup> P. BOURDIEU, “Il campo intellettuale: un mondo a parte”, in ID., *Cose dette*, cit., p. 180.

capitolo: che la Cina di Mao abbia affascinato, e perché, è un dato ben misurabile) e perché, dunque, essere tra coloro che hanno scritto sulla Cina significa «differire»<sup>261</sup> all'interno del campo, ma anche perché, letterariamente, si è dimostrata una potenzialità della lingua e dello stile. In una nota del 1965<sup>262</sup>, Calvino, parlando di Manganelli e della situazione presente della letteratura italiana, esprime un'insofferenza sia nei confronti dell'«imperativo del romanzo neorealista»<sup>263</sup> sia verso l'antiromanzo della neoavanguardia; la vocazione della lingua italiana non le consentirebbe di trattenersi a lungo su queste due dimensioni programmatiche, perché a rimanere esclusa è quella prosa «degli scrittori di viaggio, dei cronisti, dei predicatori, di tutti coloro che, usando la scrittura per scopi pratici, hanno finito per fare letteratura. [...]»; una prosa che dunque produce un effetto non previsto, una slogatura del suo fine: un'«idea di prosa come scrittura che si impasta per formarci una spiegazione delle cose»<sup>264</sup>. In questo quadro, dunque, i testi che seguono non saranno solo allora solo una manifestazione di un certo clima politico-culturale, ma anche espressione di una precisa esigenza formale, di cui la forma del reportage (che, si vedrà, non sarà adottata affatto omogeneamente) permetteva uno svolgimento e una possibilità all'interno del campo.

### 3.2 La delegazione del 1955

La già vista delegazione del 1955, la prima ad entrare ufficialmente in territorio cinese dopo la Rivoluzione, ha dato frutto al già citato volume straordinario de «Il Ponte» e a tre principali reportage: *Asia Maggiore* (1956) di Franco Fortini, *Viaggio in Cina* (1956) di Carlo Cassola e *Il gigante Cina* (1957) di Carlo Bernari. I primi due intrattengono un rapporto privilegiato, che si intuisce dalle reciproche dediche nei rispettivi libri; ma il merito di questo legame è soprattutto riconducibile alla forma del testo di Fortini, che struttura il suo percorso «quasi interamente sulla base del confronto

---

<sup>261</sup> ID., *Sul concetto di campo in sociologia*, cit., p. 82.

<sup>262</sup> I. CALVINO, *Notizia su Giorgio Manganelli*, «Il Menabò», n. 8, 1965, pp. 102-105.

<sup>263</sup> M. BELPOLITI, *Settanta*, Einaudi, Torino 2010, p. 143.

<sup>264</sup> Ivi, p. 144. In seguito Calvino riformulò il suo giudizio al riguardo: «Gli anni Settanta sono un'epoca in cui ci si abitua “a una visione della società come fallimento d'ogni progetto politico”, all'interno della quale è difficile scorgere una letteratura “che non sia mimetica, a rimorchio dell'esistere” [...] è nato un nuovo giornalismo che [Calvino] definisce “degli scrittori”: tutto negli anni Settanta è avvenuto “per i giornali e sui giornali”». Ivi, p. 184. Il brano è da leggersi in forma apologetica per l'apertura della propria produzione al fantastico.

con Cassola»<sup>265</sup>, che in *Asia Maggiore* compare sotto lo pseudonimo di «Fausto»<sup>266</sup>. Il viaggio della delegazione, che si snodò tra numerosi scali aerei europei via Zurigo, Praga, Varsavia e Mosca, seguì a volo pressappoco l'itinerario della Transiberiana: Gorkij, Sverdlovsk, Omsk, Novosibirsk, Krasnojarsk, Irkutsk, Ulan-Bator, per concludersi infine a Pechino. Da qui la visita vera e propria, passando per la Manciuria (a Mukden, oggi nota come Shenyang), Shangai, Hanchow, Canton e Hong Kong. Il viaggio di ritorno segue invece un altro percorso più a Sud, passando per Bangkok, Calcutta, Bombay, il Cairo, Roma.

Si tratta di un viaggio a ridosso di un anno cruciale per il comunismo mondiale, come visto in precedenza, i cui avvenimenti «sconfesseranno drammaticamente molte tesi e osservazioni fatte da Cassola, Fortini e Bernari nei loro rispettivi reportage. Consideriamo che mentre i tre scrittori rielaboravano e pubblicavano i loro appunti di viaggio (*Viaggio in Cina* di Cassola finisce di essere stampato il 14 aprile del 1956, *Asia Maggiore* di Fortini il 16 aprile dello stesso anno, *Il gigante Cina* di Bernari addirittura il 21 giugno del 1957), si svolgeva il XX Congresso del PCUS (14-26 febbraio 1956), dove il 25 febbraio veniva data lettura – segreta – del rapporto Krusciov, pubblicato all'estero soltanto il 4 giugno. Nel maggio dello stesso anno Mao annunciava la politica dei «cento fiori», in seguito all'improvviso ritiro dei tecnici sovietici dalla Cina. In ottobre scoppiava la rivolta d'Ungheria, il 4 novembre era il giorno dell'intervento militare sovietico»<sup>267</sup>. Ovviamente, è necessario rifiutare una strumentalizzazione del senno del poi.

Il testo di Bernari<sup>268</sup> si differenzia radicalmente dagli altri due, sia perché non entra in comunicazione reciproca, sia perché si tratta di un testo metodologicamente diverso: non è un reportage, ma «una sorta di trattato della Cina antica e moderna, meticoloso, preciso, informatissimo»<sup>269</sup>, per il quale Bernari si è documentato largamente sia da testi di sinologia sia dai classici della cultura cinese, sia letterari che filosofici. Il testo sembra

---

<sup>265</sup> D. SOSCIA, *In Cina*, cit., p. 78.

<sup>266</sup> La scelta del nome è da ricondurre al protagonista dell'ultimo romanzo di Cassola, pubblicato nel 1952, *Fausto e Anna*.

<sup>267</sup> A. PELLEGRINO, *Verso Oriente. Viaggi e letteratura degli scrittori italiani nei paesi orientali (1912-1982)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1985, p. 96.

<sup>268</sup> C. BERNARI, *Il gigante Cina*, Editori Associati, Roma 1990.

<sup>269</sup> A. PELLEGRINO, *Verso Oriente*, cit., p. 104.



addirittura mirare ad un carattere di completezza dottrinale che è impensabile per un solo viaggio.

### 3.2.1 Cassola, *Viaggio in Cina*

Il viaggio di Cassola vede l'autore misurarsi con una verginità degli spostamenti fuori dai confini nazionali: «Il 12 settembre, alle dieci di sera, un telegramma di Antonello Trombadori mi chiedeva se volevo far parte della delegazione culturale in partenza per la Cina. Il 18, a mezzogiorno, passavo la frontiera a Chiasso. Era la prima volta che andavo all'estero»<sup>270</sup>. Si tratta di un libro esile, costruito per scene giustapposte e ansiosamente descritte secondo uno stile fotografico, che raramente lascia spazio ad un approfondimento di tipo saggistico. Proprio in virtù di questa pragmatica oggettività, Cassola non concede spazio ad investigazioni sulla “natura” dei cinesi, e le descrizioni delle persone tentano di restituire il più possibile la loro nitidezza sullo sfondo, come servendosi di un colpo d'occhio che coglie la storia dei soggetti: «una donna anziana coi piedi minuscoli, che avanza sorretta da un giovane, probabilmente un figlio. Le due figure sono davvero un'immagine della vecchia Cina; alla barbarica usanza di deformare i piedi femminili fa riscontro la pietà filiale, comandata da Confucio. Ma il giovane ha anche le caratteristiche dell'uomo nuovo: infatti veste l'abito nazionale, di panno turchino e di foggia militare, e per di più porta la mascherina di garza»<sup>271</sup>. Questo impianto diacronico perennemente conteso tra il prima e il dopo la Rivoluzione<sup>272</sup> permette alla rappresentazione della Cina cassoliana di non scivolare nell'orientalismo dell'osservazione privilegiata da un unico punto vista, dal momento che Cassola si impegna a verificare ciascuna situazione sempre in riferimento alla temporalità del prima-dopo: non si ha, dunque, una Cina ossificata e immobile. È tuttavia utile notare che, in primo luogo, questo accorgimento viene utile per misurare solo gli aspetti contingenti alla Rivoluzione, riguardanti un arco di tempo di circa un decennio, e non quelli riguardanti la Cina imperiale; non è un caso se quindi Cassola opera una decisa cesura tra le due Cine, quella moderna e quella antica, la prima vagliata con la misura del prima-dopo, la seconda semplicemente respinta: «l'antica civiltà cinese rimane fondamentalmente impenetrabile

---

<sup>270</sup> C. CASSOLA, *Viaggio in Cina*, Feltrinelli, Milano 1956, p. 12.

<sup>271</sup> Ivi, p. 25.

<sup>272</sup> In forme enfaticizzate e ripetute, tanto che lasciano il sospetto di un'ironia. «[...] se chiedete a un contadino cinese come sta, vi risponderà che ora sta bene, benissimo, che non c'è confronto con come stava prima». Ivi, p. 46.

per noi occidentali. Indubbiamente talune forme d'arte, per esempio la poesia o la pittura, suscitano la nostra ammirazione: ma "l'ammirazione confina col capogiro", come si esprime Montale nella prefazione alle *Liriche cinesi* edite da Einaudi. C'è insomma qualcosa, in quelle pitture o in quelle poesie, che sfugge irrimediabilmente alla nostra comprensione»<sup>273</sup>. Addirittura la distanza è tale da travisare completamente la dimensione della scrittura idiografica nel contesto culturale cinese, arrivando ad auspicare l'adozione dell'alfabeto occidentale<sup>274</sup>, tradendo un marcato senso di superiorità eurocentrica. In secondo luogo, se l'appiattimento temporale è relativamente evitato, la Cina che Cassola descrive appare considerevolmente schiacciata dal marcato abuso di dati statistici: tutto il testo è cosparso da dati, numeri, registri, con una sovrabbondanza tale che oscura quasi completamente il giudizio politico<sup>275</sup>. Non solo; il primo effetto che comporta l'estrema neutralità della rappresentazione di Cassola è l'oscuramento di Cassola stesso, che risulta del tutto nascosto dietro un ruolo impersonale: «nelle pagine di Cassola, il vero grande assente è Cassola stesso»<sup>276</sup>. Le ragioni di questo filtraggio statistico possono rintracciarsi in due aspetti. Il primo è l'evidente scetticismo che Cassola prova verso il senso politico del viaggio della delegazione, dal momento che subito comprende l'artificialità organizzata di tutti gli incontri e di tutte le tappe<sup>277</sup>; il dato obiettivo allevierebbe dunque il senso di finzione, riportando una verità razionalmente misurabile, nonostante l'uso che ne viene fatto sia del tutto astratto e inefficace nella rappresentazione<sup>278</sup>. L'altra ragione del "raffreddamento" statistico è desumibile da *Asia Maggiore*, dove appare un Cassola assai meno ferreamente giornalistico di quanto appaia in *Viaggio in Cina*, e più

---

<sup>273</sup> Ivi, p. 27.

<sup>274</sup> «Questa lingua è una vera maledizione, una vera e propria palla al piede del polo cinese sulla via della sua resurrezione». Ivi, p. 70.

<sup>275</sup> Per esempio, durante la visita Mukden, si trovano annotazioni precisissime per quanto riguarda riforma agraria e produttività: «Il villaggio ha in tutto 1100 abitanti, ripartiti in 102 famiglie, La superficie agricola è di 2700 mu (il mu è un quindicesimo di ettaro) [...] Oggi la cooperativa raggruppa la maggioranza delle famiglie (83 su 102) e possiede la maggior parte della terra (1867 mu su 2700)» e così via, ma quando si tratta di interloquire con i contadini, al di là dei numeri, Cassola si fa subito reticente e sbrigativo: «Un'ultima domanda: il presidente della cooperativa è comunista? No, non lo è. Vi sono dei comunisti nel villaggio? Sì, ve ne sono». Ivi, pp. 55-56.

<sup>276</sup> D. SOSCIA, *In Cina*, cit., p. 93.

<sup>277</sup> «Qualunque istituto culturale si vada a visitare, ci attende un ricevimento in piena regola da parte dei dirigenti l'istituto in parola. Qualunque ora sia, dobbiamo sederci davanti alle rituali tazze di tè e sorbirci il benvenuto, a cui naturalmente bisogna rispondere con un discorsetto di ringraziamento». C. CASSOLA, *Viaggio in Cina*, cit., pp. 34-35.

<sup>278</sup> Alcune registrazioni di dati sono, ad esempio, perfettamente inutili perché non confrontabili; l'ordine di grandezza rimane così aleatorio. Ad esempio, parlando di Shangai, viene fornito un dato del genere completamente isolato: «Nel '46 si verificarono 10400 furti». Ivi, p. 79.

debolmente umano: «Così Fausto, questi primi giorni, s'è preso – dicono gli amici – un “colpo di Cina”, si rifiuta scontrosamente alle visite, passa i pomeriggi disteso sul letto d'albergo»<sup>279</sup>.

Lo stile assolutamente imparziale e didascalico si potrebbe allora considerare come una reazione alla difficoltà di una mediazione culturale o, per usare un termine precedentemente trattato, alla mancata individuazione di un sistema di traducibilità della Cina, come peraltro sarebbe scontato se si considera che lo scrittore si trova per la prima volta fuori dai confini nazionali<sup>280</sup>. Se da un lato il senso di disorientamento, per non dire «del disagio e della noia»<sup>281</sup>, affiora nelle parole dell'autore stesso<sup>282</sup>, dall'altro è possibile scorgere delle strategie di superamento all'incomunicabilità. La più evidente di queste si ha nelle continue similitudini con la geografia italiana: «le strade bordate di acacie gli rammentano quelle eguali delle nostre campagne, il panorama verso la Manciuria è simile alla Maremma, mentre a Pechino e poi a Sciangai e ancor più a Canton gli viene naturale il parallelo con Napoli, infine, al termine del viaggio, sente di non aver conosciuto solo la Cina ma di aver acquistato anche una più precisa coscienza dei profondi rinnovamenti di cui ha necessità l'Italia»<sup>283</sup>; il riferimento è così presente<sup>284</sup> da connotare il viaggio con una perpetua tensione nostalgica, tanto che uno dei pochi momenti di commozione in tutto il libro è al ritorno, quando dall'aereo si scorgono le luci della penisola italiana. Ma la strategia meglio riuscita si ha durante la visita alle miniere di Fushun, dove risulta visibile il «denominatore comune d'interesse per la gente che

---

<sup>279</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 61.

<sup>280</sup> Una diversa e ingenerosa opinione si ha in A. PELLEGRINO, *Verso Oriente*, cit., pp. 96-97: «*Viaggio in Cina* è un esempio di quei libri di viaggio scritti per obbligo, per sdebitarsi in qualche modo dell'invito ufficiale. Che cosa si richiede a uno scrittore invitato a un viaggio ufficiale? Di scrivere. Ma Cassola non ne ha proprio voglia. Soffre per tutto il tempo [...]. Si rassegna allora a svolgere il “temino cinese” che gli è stato assegnato, a far strettamente il suo dovere e basta».

<sup>281</sup> R. LOMBARDI, “Uno sguardo sulla Cina degli anni Cinquanta: Giancarlo Vigorelli, Carlo Cassola e Curzio Malaparte”, in A. BREZZI (a cura di), *La letteratura italiana in Cina*. Atti del convegno internazionale (Pechino, 21-23 ottobre 2005), Tiellemedia, Roma 2008, p. 169.

<sup>282</sup> «[...] farò un'affermazione che sembrerà retorica: in Cina, la vergogna di essere un bianco ti accompagna come un'ombra». C. CASSOLA, *Viaggio in Cina*, cit., p. 31.

<sup>283</sup> G. MANACORDA, *Invito alla lettura di Cassola*, Mursia, Milano 1973, p. 104.

<sup>284</sup> Come del resto in tutta la produzione qui considerata e, in generale, in tutta la letteratura di viaggio: «[...] una modalità diffusissima nei testi odeporeici e verificabile quasi ad apertura di pagina, e cioè la tendenza a riportare l'ignoto al già noto, attraverso continui processi di comparazione, atti ad evidenziare somiglianze e punti di contatto». R. RICORDA, *La letteratura di Viaggio in Italia. Dal Settecento ad oggi*, La Scuola, Brescia 2012, p. 18.

lavora, minatori, operai, contadini, insegnanti»<sup>285</sup>. La visita alla miniera<sup>286</sup> è preceduta dal consueto infittirsi di dati numerici, che per una volta vengono però del tutto posti in secondo piano dal graduale avvicinamento alla realtà della lavorazione mineraria, dapprima con la ripetuta constatazione («è tutto come da noi»<sup>287</sup>) delle somiglianze delle gallerie cinesi con quelle italiane, poi con l'empatia verso i minatori: «Anche le ombre dei minatori mi sembrano familiari. Sono persuaso che, se potessi parlare a fondo con loro, scoprirei che non hanno una mentalità molto diversa da quella dei nostri minatori: che hanno gli stessi bisogni, le stesse aspirazioni, lo stesso orgoglio professionale, lo stesso senso di solidarietà»<sup>288</sup>. Il motivo di questa eccezione empatica è dovuto alla tragedia della miniera di Ribolla del 1954, che Cassola aveva seguito con attenzione<sup>289</sup> e che richiama alla memoria sul momento: «È troppo vivo in me il ricordo di quella spaventosa sciagura perché al ritorno, quando posso finalmente parlare un po' col minatore che ci accompagna, non cerchi di sapere qualcosa intorno alle misure di sicurezza adottate nella miniera di Lon Fon»<sup>290</sup>; ne segue l'unico dialogo con un cinese di cui l'autore senta la necessità di sviluppare e di riportare, il quale si svolge con la consueta bipartizione prima-dopo. L'avvicinamento ai lavoratori e la documentazione del miglioramento delle loro vite sembrano allora ridefinire l'atteggiamento didascalico e freddo del reportage, collocando la valutazione degli esiti della Rivoluzione, che sarebbe altrimenti assente, all'interno di un rapporto di proporzionalità con le condizioni di vita degli uomini.

### 3.2.2 Fortini, *Asia Maggiore*

Il testo di Fortini, di cui si è già parlato, rappresenta il "fratello maggiore" di quello di Cassola, non solo perché conduce più sapientemente il ragionamento superando la zona delle semplici impressioni di viaggio, ma anche perché attraverso il suo racconto è

---

<sup>285</sup> R. BERTACCHINI, *Carlo Cassola*, Le Monnier, Firenze 1977, p. 142.

<sup>286</sup> È la più grande, a cielo aperto, del mondo; subito dopo ne viene visitata anche una in sotterraneo, quella di Lon Fon.

<sup>287</sup> C. CASSOLA, *Viaggio in Cina*, cit., p. 64.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> Cfr. L. BIANCIARDI e C. CASSOLA, *I minatori della Maremma*, Laterza, Bari 1956. Il testo, scritto a quattro mani, è costituito da un'ampia prima parte dove viene ripercorsa la storia delle miniere maremmane, con abbondanza di dati sociologici e tecnici, fino alla tragedia del '54, dove morirono 43 minatori. La seconda parte è composta da 17 brevi biografie di minatori. Il fatto sconvolse Bianciardi che, come è noto, lo stesso anno si allontanò da Grosseto verso Milano.

<sup>290</sup> C. CASSOLA, *Viaggio in Cina*, cit., pp. 64-65.

possibile far specchiare il personaggio Cassola-Fausto in un'angolatura che il solo *Viaggio in Cina* non permette. *Asia Maggiore* è infatti costruito secondo un impianto che vede giustapposte brevi impressioni, riflessioni, brani saggistici; ciascuna di queste è dedicata ad un tema specifico o ad una precisa situazione del viaggio. Il modello «che agisce prima di tutto sul piano formale e sintattico, saranno i recentissimi *Minima moralia* di Adorno, tradotti da Renato Solmi solo due anni prima; e se quest'ultimo è un libro sulla fine del mandato sociale e dell'intellettuale nell'universo del capitale monopolistico [...], il diario sulla Cina Popolare di Fortini è, all'opposto, un saggio sul superamento possibile dell'alienazione in una realtà a socialismo realizzato»<sup>291</sup>, ragion per cui si è insistito sulla postura “umanistica” dell'autore. Il testo è polifonico e in certi passi si compone del solo dialogato; strategia che permette a Fortini di impostare la discussione attorno al senso e al fine della visita come il risultato di una discussione, socraticamente. Il personaggio di Fausto ricopre, a questo scopo, un ruolo centrale, quello dello «stoico, nemico dell'agitazione inconsulta e decadente, del continuo “essere altrove”. Egli si propone di “servire” ossia di esser uomo dovunque la sorte lo abbia posto»<sup>292</sup>. Le aree del testo in cui prende forma la discussione tra Fausto e Fortini sono principalmente due, anche se in tutto il testo sono presenti le voci dei compagni della delegazione, come una sorta di brusio di sottofondo: a Mukden, che si conferma luogo di catalizzazione emotiva anche per Fortini, e a Shangai, a ridosso di uno dei momenti di maggiore scoramento della visita, quando l'autore percepisce chiaramente l'artificialità e la macchinosità delle visite nelle scuole e nelle fabbriche “modello”<sup>293</sup>. Questa discussione viene rappresentata nei termini di uno scontro diretto. Parla Fausto:

Tu sei un critico, [...] parli da critico, parli in nome della cultura, della storia. A me, tutto sommato, non me ne frega nulla della storia. Tutti questi storicisti a buon mercato, che giustificano ogni cosa a colpi di storia, mi nauseano. [...] Io non grido nulla. Io sto zitto. Faccio lo scrittore, do lezioni, non mi agito, scrivo qualche articolo per campare, e basta. Voi altri volete rifare il mondo perché non sapete fare voi stessi<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> D. BALICCO, *Non parlo a tutti*, cit., pp. 112-113.

<sup>292</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 23.

<sup>293</sup> Interamente dedicati al confronto tra Fausto e Fortini sono i due paragrafi *Un'ora difficile e Ombre bianche*, ivi, pp. 174-180.

<sup>294</sup> ID., *Asia Maggiore*, cit., pp. 114-115.

Che cosa siamo venuti a fare? Questo non è il nostro mestiere. Sono uno scrittore, io; non sono un organizzatore culturale. Io dovevo restare in camera mia, in Italia, e scrivere. Quello che so, lo so ormai. Ho fatto male ad accettare, a partire<sup>295</sup>.

E tu credi di risolvere, di aiutare a risolvere, questa situazione da spostati e da dilettanti, questa situazione, voglio dire, da “non addetti ai lavori”, – (si corregge, e non solo per cortesia verso di me, ma per rispetto ed ironia verso se stesso), – venendo a viaggiare in un paese di cui non sai nulla e rimanerne poi, non diversamente da quegli “intellettuali” che disprezzi, con delle belle memorie?<sup>296</sup>

L'altro personaggio prediletto, seppur minore rispetto a Cassola-Fausto, è Norberto Bobbio, che nel testo viene presentato sotto il nome di “Delle Carte”, per la somiglianza con Cartesio. Nessuno scontro con Fortini questa volta; il personaggio serve piuttosto a Fortini per condensare in una persona tutto un atteggiamento mentale e filosofico, un polo astratto di sapere illuminista:

Il suo moralismo è continuamente controllato, urbanissimo. Costringe alla ammirazione e al rispetto; ma senti che le sue preferenze e i suoi giudizi sulle cose e sugli uomini nascono da un orrore dell'ambiguità e dell'incertezza. Il suo atteggiamento mentale preferito è certo questo: – Vediamo un po'...<sup>297</sup>

[...] sì che tu sei continuamente costretto, parlando con lui, ora a sottolineare la sostanziale identità umana di noi occidentali e degli orientali cinesi, a negare l'esistenza di “misteri della Cina” – questa invenzione occidentale – ora invece a mettere in evidenza quello che, dei caratteri tradizionali di questa civiltà, è forse da salvare in una sintesi avvenire. L'*honnête homme* Delle Carte, invece, diffida dell'avvenire; l'avvenire è buio<sup>298</sup>.

Le due figure di Fausto e Delle Carte contribuiscono quindi a dare forma visibile ad una triangolazione del pensiero e dei dubbi intellettuali di Fortini, la cui postura viene mediata e tarata dall'atteggiamento dei due compagni di viaggio. La loro comparsa non ha dunque una sola valenza diegetica, ma si pone come una modulazione del ruolo dell'intellettuale, anche se la loro posizione non è certo collocabile ai poli di uno stesso asse. Se Delle Carte «incarna un modello di sapere laico e razionale [...], e difende senza alcuna esitazione la superiorità culturale europea e lo statuto scientifico/critico

---

<sup>295</sup> Ivi, p. 175.

<sup>296</sup> Ivi, p. 177.

<sup>297</sup> Ivi, p. 122. Alla figura di Bobbio è dedicato un intero paragrafo, *Delle Carte*.

<sup>298</sup> Ivi, p. 123.

dell'antropologia intellettuale liberale», Fausto «all'opposto, è un intellettuale che crede nella necessaria e virtuosa divisione del lavoro, nel ruolo specifico del suo mestiere di scrittore, come lavoro artistico sulle parole, senza alcuna pretesa, né velleità, di voler «rifare il mondo»»<sup>299</sup>. In loro non c'è quella disposizione umanistica che in Fortini permetteva la traduzione dell'alterità cinese: «quella che viene negata è la realtà materiale dell'uomo come essere naturale generico»<sup>300</sup>; nel caso di Cassola, tuttavia, quest'ultima affermazione sembrerebbe decisamente smentita nell'episodio della miniera. Ma se si considerano i termini in cui avviene il contatto tra Cassola e i minatori, questo è dato perché la loro esperienza è analoga a quella dei minatori italiani, e non in quanto tale; si tratta di una vicinanza che porta il segno delle proprie categorie, e della propria nostalgia.

Il giudizio intellettuale di Fortini si trova dunque ad essere sollecitato da due posizioni tra loro assai diverse. È dunque naturale nell'equilibrio del testo che senta il bisogno di essere chiaro: il primo capitolo si apre con una premessa che apre e chiude i propositi dell'autore, *Giustificazione e conclusione*. Vi emerge con nitidezza il senso del «qui», di cui si è parlato in precedenza: non c'è altro senso, cioè, del viaggio in Cina, se non il poterne raccogliere il significato presente, in atto<sup>301</sup>, in una dimensione di contemporaneità di portata globale, e di ricondurlo alla propria situazione di partenza. Non per cogliere un qualche esotismo, non per conoscenza del diverso, «non per respirare chissà quale “novità” catastrofica e mistica e per goderne tanto più quanto meno si è disposti, nell'intimo, a mutare; ma perché il nostro *habitat* sociale possa mutare»<sup>302</sup>. Il che ovviamente non delinea un'attività paraintellettuale a metà tra il rivoluzionario e l'ideologo pronto a esportare il germe della rivoluzione anche in Italia; bensì un'attività prospettica<sup>303</sup>, che consenta, dalla Cina, di meglio comprendere la ragione umana della Rivoluzione e le possibilità potenziali di «cosa l'uomo può diventare», per riutilizzare le

---

<sup>299</sup> D. BALICCO, *Non parlo a tutti*, cit., p. 116.

<sup>300</sup> *Ibidem*.

<sup>301</sup> «L'esperienza studiata sui libri non giova. Ancora una volta, l'atteggiamento dello stoico – fa' il tuo dovere, avvenga che può – e del calvinista, rivelano una leggiadra ipocrisia; il nostro dovere è fari sì che *non* avvenga quel che *può* avvenire (perché in nessun libro è scritto l'avvento del socialismo) [...] Noi abbiamo bisogno non solo di sapere se e come la società, cioè noi stessi, *sia* diversa, nella storia; e possibilmente in quella a noi contemporanea. Perché se così non è e non può essere, se questo mutamento dev'essere respinto nel Millennio o circondato di tante cautele e restrizioni, allora spicciamoci a dirlo, a dircelo, per trarne tutte le conseguenze, anche pratiche, anche politiche». F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 19.

<sup>302</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>303</sup> «[...] più ancora che un libro sulla Cina [...], un libro sull'Italia, un discorso sulla situazione italiana fatto per via indiretta e mediata». A. BERARDINELLI, *Franco Fortini*, La nuova Italia, Firenze 1973, p. 45.

parole dai *Quaderni del carcere*. Non come esercizio astratto, ma come analisi concreta della postura occidentale: «la loro relativa mancanza di prospettiva storica, e quindi di distinzioni, nei confronti dell'intricato sviluppo ideologico dell'Occidente moderno [...] fornisce all'occidentale una eccezionale panoramica su se stesso»<sup>304</sup>. L'intero viaggio è dunque sorretto dalla profonda necessità di «rendere intelligibile la Cina di Mao: questo l'imperativo categorico che Fortini sembrerebbe pronunciare tra le righe, giustapporre funzione divulgatrice e discorso lirico insieme»<sup>305</sup>. La risposta ai dubbi di Fausto, che rappresenta una vera e propria «coscienza seconda e demistificatoria»<sup>306</sup>, pur condividendo l'insofferenza per la modalità di viaggio rigidamente guidata, passerà allora attraverso una disposizione gnoseologica del tutto opposta ai dubbi di Cassola, nonché speculare alla sicumera di Bobbio; una risposta di cui Fortini ha sentito il dovere di accoppiare ad un profondo senso di autocritica:

[...] temo che talvolta Fausto e molti altri come lui non vogliano la rivoluzione; ossia la vogliano per gli altri e non per sé. La loro fede nella ragione razionale, nell'Occidente illuministico, non è forse la generosa intenzione di estendere ai più, a tutti, la propria dignità, il proprio privilegio di persone, un inavvertito volere gli altri come sé, invece che sentire quel che manca agli altri come una *propria* incompletezza, una minorazione?<sup>307</sup>

Il «propria», così come il già incontrato «qui», sono termini in grado di delineare il raggio di portata dell'allegoria rappresentata dalla Cina: essa ha un effetto retorico che è del tutto rivolto verso casa, verso la possibilità di traduzione, verso l'agibilità di un pensiero politico che sia prima di tutto “utile” per i destinatari, sia per quelli “laici” che per quelli *engagés*. Per quanto riguarda i primi, è sempre in questo contesto di traducibilità che si collocano ad esempio i versi “montaliani”:

---

<sup>304</sup> Ivi, p. 26. È un giudizio che incontra una verità nell'osservare il sincretismo del rapidissimo Novecento cinese, ma che è colpito da quel vizio orientalista del dominio visuale dal singolo punto di vista, che ha come effetto l'appiattimento della realtà orientale in quanto osservabile tutta d'un colpo dall'occidentale.

<sup>305</sup> D. SOSCIA, *In Cina*, cit., p. 70.

<sup>306</sup> L. TODARELLO, *Brunelleschi e il giardino di Mao. La Cina in Fortini e Luzi*, «*minima&moralia*», 28 maggio 2010.

<sup>307</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 115. Ma questo giudizio verrà a capovolgersi nel corso del libro, sostenendo che «Fausto è stato l'unico di noi che con l'abbattimento e il rifiuto di comprendere della sua prima settimana cinese, ha dimostrato di *capire*. Parafrasando Adorno vien da pensare che in un mondo dove la malattia è considerata salute, chi reagisce sanamente non può non figurare come malato. Ed ora m'avvedo che gli argomenti di Fausto non sono che una trascrizione nativa – toscana, diciamo – e che si vuole spontanea, dell'ultimo stoicismo ed anarchismo aristocratico, quello del filosofo tedesco delle *Minima moralia*» Ivi, p. 194.



Qualcuno ha detto, a un certo punto, che quel paesaggio sarebbe piaciuto a Montale. Abbiamo allora improvvisato qualche verso (*Barche sul Hwang Pu*) e per un po' si è discusso se mandarne il testo a Montale, come un manoscritto trovato in una bottiglia. Lo trascrivo sul mio taccuino: «Dove la seppia del catrame sbarra / le pupille e la melma delle Sette / Montagne si fa cieca; dove il fumo / reca nomi di banche spente al ghigno / dei tartari (o di giovani leggeri / ermafroditi); dove più s'impigliano / fili e fiamme, oh non venga la tua figlia / Proserpina, non torni / la prima verità. Resta oltre il cerchio / dei fusi orari, orribile; ripeti / l'inverno. Basta un tempo, il nostro. E ora...»<sup>308</sup>

Si tratta di versi che, venendo partoriti in una situazione di assoluto straniamento culturale, cercano solidamente un aggancio allo stile di Montale «([...] il titolo è evidente parodia di *Barche sulla Marna*, mentre la fuga paratattica di subordinate e qualche prestito lessicale ricordano il *Carnevale di Gerti*)»<sup>309</sup>, riconoscendo che «quel linguaggio rappresenta un Codice. Con la maiuscola perché non è solo condiviso, ma anche cogente, prescrittivo»<sup>310</sup>, adottato come linguaggio condiviso e riconosciuto, necessario alla comprensione e alla traduzione, poetica in questo caso. Per quanto riguarda invece i destinatari più “politici”, non sfugge a Fortini la valenza teorica che investe il maoismo nei confronti dell'ortodossia marxista (anche se non ancora in una dinamica di aperto scontro, come sarà dopo il 1956). «Il maoismo è percepito immediatamente nei suoi aspetti di novità e di rottura rispetto agli schemi del marxismo europeo»<sup>311</sup>: è in *Giustificazione e conclusione* che viene messo a punto questo aspetto politico: «[in Cina] si realizza quella saldatura tra anarchismo e comunismo, tra essere per avere e avere per essere, che dalla Comune in poi ha lacerato (tanto più profondamente quanto più l'esigenza anarchica ed utopistica sembrava apparentemente scomparsa) il movimento di liberazione operaia del nostro Occidente»<sup>312</sup>. Sullo sfondo campeggia la vastità di un dubbio politico che ha dimensioni mondiali; e quando negli anni Settanta Fortini ritornerà

---

<sup>308</sup> Ivi, p. 193.

<sup>309</sup> R. BONAVIDA, *L'anima e la storia*, cit., p. 231.

<sup>310</sup> *Ibidem*.

<sup>311</sup> A. BERARDINELLI, *Franco Fortini*, cit., p. 45.

<sup>312</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 27. Appare notevole, considerate le difficoltà di ricezione che inizialmente l'esperienza maoista aveva in Italia, e considerato che la Rivoluzione culturale non era ancora sbocciata, che Fortini giungesse a cogliere il nesso tra marxismo e anarchismo che così marcatamente aveva connotato la formazione politica di Mao. Se si considera il percorso politico personale di Fortini, il problema dell'eresia maoista trova un incastro come «conferma pratica della correttezza di una dissidenza, nonché dell'impostazione teorica generale del proprio antiriformismo. Marx e Mao, integrazione e sistema mondo: gli “inverni” si chiudono, dunque, con la lezione del comunismo cinese». D. BALICCO, *Non parlo a tutti*, cit., p. 119.

per una seconda visita in Cina, questo «pensare mondialmente»<sup>313</sup> di gramsciana memoria si legherà al senso collettivo e fatalistico dei “destini generali”, che nella Cina di Mao aveva avuto un dispiegamento:

La Cina veniva omessa, o posta fra parentesi, considerata l’eccezione, l’anomalia, il vitello con due teste, soprattutto perché da essa, voglio dire, dal più profondo insegnamento di Mao [...] veniva, inequivocabile, una affermazione che era pur stata presente in Marx ma che era stata di fatto lasciata cadere dalla storia rivoluzionaria della prima metà del nostro secolo: e cioè che il socialismo non è scritto nei cieli o, per essere più precisi, che le contraddizioni non sono sopprimibili, ma solo sostituibili, che nulla è acquisito una volta per tutte, che le fasi storiche non si seguono come le dinastie egizie, che nulla è certo e tutto può essere perduto per un intero ciclo storico o, se si vuole, che l’uomo non può uscire dalla sua condizione di uomo. (E se questo non è «marxismo», tanto peggio per il «marxismo»)<sup>314</sup>.

L’allegoria cinese ha dunque avuto senso per Fortini e per il socialismo in Occidente non solo perché metteva alla prova un’eresia alternativa al modello russo e al marxismo occidentale; ma perché in questo tentativo era intravedibile un nodo utopico che poneva l’uomo di fronte alla sua propria non derogabilità, alla sua condizione presente, e che poteva «rendere meno ingiusta l’esistenza e meno insensata la morte»<sup>315</sup>. E se questa conclusione può sembrare ipertrofica rispetto al significato della Cina rivoluzionaria, tale non sembrò a Fortini: «Possibile», direbbe il ragazzo ventenne che gli avesse chiesto di Mao (il testo è del 1986), «che per spiegare il significato del maoismo e dell’Europa negli anni Sessanta si debba mobilitare tutte le figure allegoriche dell’esistenza umana?». E Fortini, “mondialmente”: «Sì, carissimo, [...] dietro a quel nome c’è uno sconvolgimento e un conflitto che ha impegnato per decenni un essere umano su quattro e che ha mutato la sorte di più generazioni e si è posto come esempio alla parte più oppressa e umiliata del mondo. [...] quel pugno d’uomini o quel singolo

---

<sup>313</sup> Cfr. I. CHAMBERS, “Il sud, il subalterno e la sfida critica”, in ID., *Esercizi di potere*, cit., p. 14; cfr. Q29, 2, 2343. La tendenza a connotare internazionalmente molte zone del suo percorso intellettuale è riscontrabile in D. SANTARONE, “Internazionalismo di Fortini: La statua di Stalin”, in L. LENZINI, E. NENCINI e F. RAMPAZZO, *Dieci inverni senza Fortini*, cit., pp. 315-334.

<sup>314</sup> F. FORTINI, “Ancora in Cina”, in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 220.

<sup>315</sup> ID., “Risposta a un ragazzo di oggi (su Mao)” in E. MASI, *La Rivoluzione Culturale in Cina*, cit., p. 121.

avevano saputo vedere se stessi come un episodio di qualcosa che deve superarli e temporaneamente travolgerli»<sup>316</sup>.

*Asia Maggiore* è ambientato quasi totalmente in Cina; fanno eccezione due flashback che integrano le memorie dalla Russia, uno da Mosca, l'altro da Leningrado. L'incipit è classicamente svolto con una dichiarazione d'ignoranza: «Non ho mai sognata, mai immaginata la Cina. Quando sono stato invitato, ho fatto una breve recapitolazione della mia ignoranza. Sono d'una generazione che ha passato l'adolescenza a sognare l'Europa, non il resto del mondo. Parigi, Londra, Madrid, e le città universitarie tedesche [...]. Dire Cina era come dire Luna»<sup>317</sup>. Fin da subito, come se anticipasse il difetto persistente nella narrazione del compagno di viaggio Cassola, Fortini tenta di rappresentare gli scenari cinesi, non appena scende dall'aereo, in termini di equiparazione a ciò che è familiare, ai panorami italiani; ma non è che una strada imboccata per dimostrarne l'impercorsibilità, dato che subito se ne allontana:

Stupore, ma stupore di cose già note, già viste, come se avessimo fatto metà del giro del mondo per ritrovarci nella piana di Caserta o di Fidenza. Il rapporto tra gli alberi e le case

---

<sup>316</sup> Ivi, pp. 121-122. Ancora sul "mondialmente" desunto da Gramsci: «*Asia Maggiore* costituisce un esempio della costante attenzione che Fortini ha dedicato nel corso della sua attività intellettuale alle periferie del sistema capitalistico e alla Cina in particolare, consapevole che i conflitti sociali e i processi di cambiamento non possono che avere un orizzonte internazionale o, come oggi si dice, globale». D. SANTARONE, "Contraddizioni e identità fra noi": Fortini e la Cina", in F. FORTINI, *Asia Maggiore. Viaggio nella Cina e altri scritti*, manifestolibri, Roma 2007, p. 13.

<sup>317</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 31. Il quadro si può ampliare con questa rapida fotografia dei punti di riferimento culturali e letterari di Fortini, riguardo alla Cina: «Ho avuto, posso dire, tutto uno scaffale mentale, di testi sulla Cina, che vanno da opere divulgative sulla sua storia a frammenti della sua letteratura antica e moderna, letti in traduzioni di inverificabile qualità. Una quotidiana discussione mentale sui significati del "Paese di Mezzo" mi è durata per oltre venticinque anni e non può quindi, in nessun modo, venir descritta in termine di pagine di libri. Questi furono, certo, molti, da poeti antichi a Mao, da Il sogno della Camera Rossa a Lu Hsun; ma soprattutto furono opere di ricerca storica, di memorialistica e di politica, da Needham a Snow o da Hinton a Schurmann o Schramm. Credo che la dizione "paesi allegorici", che ebbi a impiegare per una sezione di *Quaderni di frontiera* debba essere presa nel suo senso più forte. La cultura e l'esperienza di Edoarda Masi mi sono state un tramite necessario perché mi fosse possibile tracciare (con la rozza energia di una ignoranza che si ignora) i confini di un'altra parte del genere umano. [...] Al di là c'è la Cina odierna, non più fantasma né proiezione, un paese come gli altri paesi, da decifrare o ignorare, ma senza più pensarlo come m'era parso nel 1955, ossia "altra faccia della luna". Come credo di aver detto in più di una occasione, non ho mai condiviso le ridicole e puerili fantasie dei "cinesi" d'Italia o di Francia; mentre, fra i primi anni Sessanta e la metà dei Settanta, ho creduto – né ho da pentirmene – nel valore politico, a nostro favore, di quell'alterità radicale. Le mie letture sono state quindi dilettantesche e, nello stesso tempo, essenziali. Sono tornato, motivatamente, all'Europa "dagli antichi parapetti", ma è mutato il mio modo di guardarmi intorno; quella difficile tensione fra similitudine e diversità, fra comprensibilità e incomprensibilità mi accompagna ormai in ogni lettura, anche se lontanissima da quel paese e da quella cultura. Non si tratta di leggere Petrarca o Machiavelli in chiave "sinica". Per carità. Ma valutare – la luna, ancora una volta – quali effetti magnetici si determinano, anche a nostra insaputa, a partire da quella massa di passato e presente». F. FORTINI e P. JACHIA, *Fortini*, cit., pp. 75-76.

dei contadini, la pergola e il pozzo, la bicicletta e la viottola; il colore dei muri, dei visi umani, degli ortaggi; lo spartito dei campi, del granturco; i bambini sulle aie; i ciclisti operai che tornavano dalla città – tutto era un settembre italiano, con i suoi fossi, l’ozio prima di cena, il fumo dalle casipole [...] Su tre successive collinette poco alte, quasi dei tumuli, ho visto raccolti tre gruppi d’uomini. Stavano in piedi o seduti sui talloni. Accanto ad uno dei gruppi c’era piantata una bandiera rossa. – Che cos’è? – ho chiesto. – La riunione dopo il lavoro, istruzione e autocritica, – ci hanno risposto. La prima impressione, di già veduto, di già noto, era finita<sup>318</sup>.

Lo sguardo di Fortini sembra procedere piuttosto per altre vie, che meglio permettono un avvicinamento all’«antropologia comunista reale, quotidiana, incarnata nei gesti delle persone, nell’ospitalità, nel riconoscimento dell’altro»<sup>319</sup>. Se dunque i “misteri cinesi” vengono respinti, non solo per disposizione all’incontro ma per metodo, non svanisce tuttavia il senso di una radicale distanza tra sé e i cinesi<sup>320</sup>, la quale viene però posta all’interno di un dispositivo dubitativo che non cessa di agire per tutta la durata del viaggio. Uno degli esempi di questo dubbio si trova durante la descrizione della parata del Primo Ottobre, anniversario della proclamazione della Repubblica Popolare (Cassola non vi aveva dedicato che due pagine puramente descrittive). «È possibile che ci si sbaglia? È possibile che qualcuno ci inganni, che questo popolo sterminato che ci passa dinanzi, sia, come pretendono i propagandisti americani, vittima di una tecnica diabolica, di una fredda volontà di dominio?». E subito, prontamente: «No, mi rispondevo, non è possibile. Non è possibile, perché mi sento eguale a questi uomini e se essi non avessero fatto, non stessero facendo, quello che fanno, sarei costretto a sentirmi superiore a loro, come certo

---

<sup>318</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 38.

<sup>319</sup> D. BALICCO, *Non parlo a tutti*, cit., p. 117. Ma «in Fortini confluiscono approcci metodologici diversi e coordinati che vanno dallo storicismo marxista alla psicoanalisi freudiana; storiografia, filosofia, economia [...], il ricorso allo stereotipo è tenacemente respinto dalla percezione della inconciliabile differenza rappresentata dalla società cinese nata dall’epoca di Mao Zedong». D. SOSCIA, *In Cina*, cit., p. 78.

<sup>320</sup> Come emerge in un atteggiamento disarmato di fronte alle poesie di Mao, delle quali Fortini cerca il punto di contatto tra lirica e ideologia. Cfr. F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., pp. 148-149. Dopo il secondo viaggio in Cina, a ridosso della morte di Mao Fortini scrisse l’introduzione ad una raccolta delle sue poesie, che si apre ribadendo la distanza culturale («la nozione di poesia, il suo significato sociale, le sue consonanze tradizionali sono, in Cina, tanto diverse dalle nostre che alla impenetrabilità propria a tutta la lirica orientale si aggiunge qui il rapporto [...] che l’autore deve aver reso fra l’atto cerimoniale di scrivere versi secondo canoni secolari e la volontà di innovazione che è ben sua [...]). ID., “Introduzione”, in MAO TSE-TUNG, *Poesie*, Garzanti, Milano 1976, p. 7) e si conclude inaspettatamente, mostrando arrendevolezza non più verso la situazione cinese ma per quella italiana: «Da diecimila e diecimila *li* di distanza, dipinte con l’antico inchiostro rituale da una mano fraterna e moderna, ci vengono così alcune parole dall’immenso discorso di lavoro e di gioia, di pena e di speranza che anche per noi, avviliti o distratti, pronunciano in questi anni i popoli della Cina comunista». Ivi, p. 10. Il *li* è un’unità di lunghezza; equivale a circa mezzo chilometro.

si sentono coloro che li ignorano o li odiano. E per sentirmi loro eguale non ho bisogno di rinunciare a nulla di quella che è la mia eredità, ma solo ho bisogno di non crederla più soltanto mia bensì anche loro»<sup>321</sup>. Ad essere rifiutata è certamente una postura eurocentrica, non per sgravarsi di una responsabilità interpretativa, ma anzi per assumersene e condividerne l'eredità. È proprio in quanto occidentale fuori d'Occidente che Fortini si sente responsabile di un'esigenza di traducibilità tra sé e loro, prima ancora che dal punto di vista politico; il dubbio iniziale non è che l'innesco del riconoscimento.

Se anche Fortini si avvale della stessa tecnica cassoliana del prima-dopo<sup>322</sup>, l'atteggiamento che però più ne caratterizza le intenzioni va sotto il nome di *Je voudrais savoir*: «è l'inizio di tutte le mie frasi»<sup>323</sup>, con il quale Fortini cerca di non arrendersi alle imprecisioni o alle vaghezze che la rigidità dei colloqui comportano. Si tratta di una postura quasi ostinata, che non accetta la delusione dello scambio culturale, soprattutto quando coinvolge scrittori e intellettuali cinesi, i quali vengono sollecitati da Fortini ad andare oltre, a non dare risposte piane e ideologiche<sup>324</sup>. «Bobbio e Antonicelli rimproverarono la mia ingenuità [...] e mi rimase il soprannome di *Je voudrais savoir*»<sup>325</sup>, che meglio di ogni altro testimonia il tentativo lucido di individuare un sistema di relazioni non apparente, ma culturale, comprensibile, estrapolabile. A questa tensione chiarificatrice se ne appaia una seconda, di qualità decisamente più lirica; è con essa che Fortini si riallaccia agli autori della propria formazione cinese, Malraux e Snow<sup>326</sup>. *La condizione umana* in particolare costituisce un riferimento primario in *Asia Maggiore*, per la vividezza delle descrizioni della Shangai del 1927, che ora Fortini rivede nelle fotografie esposte alla Casa della cultura operaia<sup>327</sup>. I momenti di maggior cura letteraria

---

<sup>321</sup> ID., *Asia Maggiore*, cit., pp. 67-68.

<sup>322</sup> Ivi, p. 104. Anzi, Fortini evidenzia in corsivo tutti i *prima*, segnalando che questa enfasi è da ricondurre effettivamente al modo di narrazione degli ospiti cinesi, tanto più che le due descrizioni dei fatti coincidono (ci si trova a Mukden).

<sup>323</sup> Ivi, p. 165. La lingua di scambio tra la delegazione e l'interprete è infatti il francese.

<sup>324</sup> «Fortini si esprime con le armi della cultura occidentale ma si ritrova spesso disarmato dall'eloquenza e dalla semplicità dei suoi interlocutori. Si tratta di intellettuali, funzionari di partito, contadini o semplici cittadini, egli fa di essi al tempo stesso l'attore e il pubblico della sua narrazione; a loro domanda, a loro mostra la propria differenza storica, e della loro gode criticamente, con sottile *curiositas*». L. TODARELLO, *Brunelleschi e il giardino di Mao*, cit.

<sup>325</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 167.

<sup>326</sup> Cfr. F. FORTINI (e P. JACHIA), *Fortini*, cit., pp. 75-76. I modelli sono ribaditi anche in ID., «Risposta a un ragazzo di oggi (su Mao)» in E. MASI, *La Rivoluzione Culturale in Cina*, cit., p. 121.

<sup>327</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., pp. 150-151. Malraux è un riferimento non solo visivo, ma anche stilistico: è celebre la descrizione saturata di una Shangai nebbiosa, notturna, oscura, «dove pulsava la vita degli uomini che non uccidono». A. MALRAUX, *La condizione umana*, Garzanti, Milano 1967, p. 9. Considerando che, a posteriori, la vita avventurosa di Malraux è stata notevolmente ridimensionata al netto

assolvono una duplice funzione; la prima è puramente espressiva, collocata in quelle porzioni della descrizione particolarmente sensibili, come nel caso dei tumuli funebri incontrati arrivando a Shanghai, dietro cui si nasconde un'amara realizzazione:

Questa continua presenza dei morti. Il viaggio [...] è come accompagnato dalle variazioni dei tumuli, che segnano, più delle montagne e dei fiumi, i passaggi dall'una all'altra regione. [...] Sparsi senza ordine in mezzo all'ordine degli appezzamenti di terreno, quei tumuli dicono tanto l'imperioso arbitrio della morte, quanto antiche partizioni, ora scomparse, della terra. Il contadino della grande pianura alluvionale coltiva l'ultimo palmo di terra tutt'intorno al tumulo, come tutt'intorno alle colline. Quei morti probabilmente non sono nemmeno i suoi morti, ma lemuri antichi. Quando si introdurranno i trattori, quei tumuli li dovranno spianare<sup>328</sup>.

Oppure, nel secondo caso, la marcatura stilistica di certi passi funziona da valvola orientalista, cui anche Fortini non sfugge, servendosene anzi come strumento divertito di ammiccamento alla Cina più letteraria e mitologica:

Non mi piaceva, il famoso giardino; anche se il paesaggio, visto da una delle erte scalinate, era proprio quello della tradizione, con le grandi nebbie, le barche sottili. – Siamo in fondo ad una tazza di tè, – disse qualcuno, – noi e il mondo, e ora un Dragone assetato ci berrà d'un sorso<sup>329</sup>.

Ciò che più colpisce, concludendo, è la capacità di Fortini di rinnovare per tutto il corso della narrazione le soluzioni della rappresentazione: la postura investigativa non sembra ridursi mai alle possibilità di un'interpretazione piana, opaca, afferrabile, scivolando con frequenza e ritmo dall'analisi politica al diario, dal dialogato alla descrizione, dall'aforisma al saggio; ugualmente si può dire della sua disposizione ad

---

di diverse falsità, colpisce che Fortini già registrasse lo scarto tra verità e invenzione nella sua narrazione, quasi costituendo in Malraux un archetipo delle false descrizioni della Cina, colpito da «uno dei vizi più esemplari della nostra cultura, un vizio à la Malraux, estetico e falso storicistico». F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 165. Per un bilancio sulla sua figura, cfr. M.C. SCALFI, *La Cina di Malraux. Storia o trafigurazione?*, «Cina», n. 10, 1973, pp. 112-121.

<sup>328</sup> ID., *Asia Maggiore*, cit., pp. 147-148.

<sup>329</sup> Ivi, p. 83. Su questo stesso stile onirico si colloca anche *Sonetto di Shaoshan*, poesia a tema cinese (molto diversa da quella, già vista, dei *sette cinesi* e da un'altra, *Le difficoltà del 1961*, che si assestano su uno stile decisamente meno esotico): «Voi che disegna una bava d'inchiostro / muri e cortili infiniti a Pechino, / grigio di luccio, indaco marino, / agro di ardesia, caglio di colostro, / oggi quale ironia chiede al camino / della casa celata nel suo bistro / non quello delle fabbriche sinistro / ma il fumo delle arachidi turchino? / Così senza rimorso anzi protervo / come un esteta novecentotre / dall'alto albergo nella sera osservo / che svelta e snella da un orto si è mossa / verde come una foglia in fondo al thè / una ragazza della Guardia Rossa». ID., *L'ospite ingrato*, cit., p. 182.

avanzare proposte, a ritrattare posizioni, a interrogarsi scetticamente tanto sull'oggetto del suo sguardo quanto sui propri strumenti interpretativi; in definitiva *Asia Maggiore* riesce «nella capacità di mettere a frutto la distanza culturale e antropologica, trasformandola in una risorsa cognitiva»<sup>330</sup>.

### 3.3 Altre visite: gli anni centrali

I reportage trattati di seguito non sono riconducibili a esperienze collettive. Si tratta di una serie di viaggi svolti con obiettivi più o meno specifici (alcuni di questi per conto di qualche giornale) e compiuti da alcuni degli scrittori di primo piano del panorama culturale italiano. Gli anni sono quelli dell'apogeo maoista, dalla fine degli anni Cinquanta con le campagne dei Cento Fiori e del Grande Balzo e della Rivoluzione culturale; la Cina, a questo punto, come si è visto, è radicalmente altra cosa dall'Unione Sovietica. Sono anche gli anni della grande “infatuazione cinese” da parte dell'Occidente, politicamente e soprattutto culturalmente parlando. Tra questi reportage, quello di Malaparte si trova in una posizione liminare, riferendosi al viaggio dell'autore del 1956: si colloca a ridosso del XX Congresso del PCUS, ma è ancora lontano dalla stagione della Rivoluzione culturale.

Oltre ai testi che titolano le sezioni seguenti, spicca un inaspettato reportage di Gianni Rodari, il cui viaggio in Cina è avvenuto tra il settembre e l'ottobre 1971. Si è detto “inaspettato” non perché l'autore si recò in Cina «quasi per caso»<sup>331</sup>, ma perché il testo (composto da articoli prima pubblicati su «Paese Sera») presenta una delle posture più equilibrate e autoconsapevoli tra quelle qui esaminate, il che è rilevante dal momento che si è abituati a pensare a Rodari come scrittore per l'infanzia e non come scrittore *engagé*: non è del tutto esatto<sup>332</sup>. Il marchio che caratterizza il viaggio, come dopotutto dice il titolo del libro, è quello del turismo: «[...] né io, né altri del mio gruppo, ha avuto a Pechino incontri con dirigenti cinesi, di governo o di partito, che gli chiarissero le linee generali della loro politica di costruzione del socialismo [...]. Non lo dico per recriminare: eravamo stati accolti come “turisti”, e come tali – con ogni cortesia, ma anche con i limiti

---

<sup>330</sup> R. BONAVIDA, *L'anima e la storia*, cit., p. 228.

<sup>331</sup> G. RODARI, *Turista in Cina*, Il Rinascimento, Roma 1974.

<sup>332</sup> Anche la produzione di testi per l'infanzia è infatti notoriamente impegnata. Due esempi: *La lettera* (G. RODARI, *Filastrocche lunghe e corte*, Editori Riuniti, 1981, p. 20) e *Bella nave* (ivi, p. 45), riguardanti rispettivamente il tema del licenziamento e quello bellico.

di quella nostra condizione – eravamo trattati»<sup>333</sup>. Rodari non si pone dunque nei panni del sinologo, né tantomeno in quelli dell'esteta. Sa che non è il primo a raccontare la Cina: su tutti, Moravia e Parise erano già stati esaurienti nel raccontare la Cina dopo il '56. Lo scrittore si mantiene quindi sobrio e in uno stile medio, teso «all'attenuazione, alla comprensione, in una parola all'abbellimento»<sup>334</sup>; modestia formale che non gli impedisce di far precedere il reportage da una dichiarazione di realismo politico: «“Ma insomma, sei per la Cina o contro?”. Ho sempre cercato di dimostrare che una domanda del genere è improponibile. Essa non appartiene alla classe delle domande come: “Sei per la Lazio o contro? Ti piace Picasso o no?”. Piuttosto a quest'altra classe: “Approvi il pianeta Terra o no? Sei per il Sistema solare o contro?”. La Cina è una realtà. Di fronte alla realtà si ha il dovere di capire, o di cercar di capire, senza pregiudizi di nessun genere»<sup>335</sup>.

### 3.3.1 Malaparte, *Io, in Russia e in Cina*

L'«informe diario»<sup>336</sup> viene pubblicato postumo nel 1958, qualche mese dopo la morte, suscitando un dibattito indispettito sia per la prossimità della pubblicazione sia perché il Malaparte che vi appare è uno «scrittore nuovo»<sup>337</sup>, che sembra incorrere nel corso del viaggio in una vera e propria rivelazione emotiva, sia perché dalla Cina tornò solamente, e con difficoltà, solo per morire: «viene prontamente curato negli ospedali di Ciunking e Pechino ma il tumore è inarrestabile e l'11 marzo 1957 viene trasportato in Italia in aereo e ricoverato alla clinica *Sanatrix* a Roma»<sup>338</sup>. Il caso del ricovero cinese di Malaparte divenne addirittura un caso politico, che venne strumentalizzato per legare in qualche modo l'improvvisa malattia alle scarse competenze mediche cinesi; lo scrittore è però irremovibile:

Si dice che sto morendo perché nella Cina popolare non ci sono ospedali, non ci sono medici, finiti tutti ammazzati, non ci sono medicine etc. La campagna di calunnie si è

---

<sup>333</sup> ID., *Turista in Cina*, cit., p. 9.

<sup>334</sup> L. DI NUCCI, “I pellegrini politici degli intellettuali italiani”, in P. HOLLANDER, *Pellegrini politici*, cit., p. 671.

<sup>335</sup> G. RODARI, *Turista in Cina*, cit., p. 8. È una risposta simile a quella di Fortini che realizzava, al suo secondo viaggio, che «la Cina è vera». F. FORTINI, “Ancora in Cina”, in ID., *Questioni di frontiera*, cit., p. 205.

<sup>336</sup> G. GRANA, *Malaparte*, La nuova Italia, Firenze 1968, p. 149.

<sup>337</sup> G. VIGORELLI, “L'ultimo viaggio di Malaparte”, in C. MALAPARTE, *Io, in Russia e in Cina*, cit., p. IX.

<sup>338</sup> L. MARTELLINI, *Invito alla lettura di Malaparte*, Mursia, Milano 1977, p. 63.



trasformata in una serie di tentativi per portarmi via dalla Cina, farmi curare in ospedali americani o occidentali etc. [...] ho fatto rispondere per le rime che sono ottimamente curato in Cina, che gli ospedali cinesi sono attrezzatissimi, i medici cinesi ottimi, e che non voglio avere nulla a che fare né con gli inglesi e gli americani, né tanto meno con i partigiani di Chang Kai-shek di Hong Kong o di altrove: benché io sia un uomo libero, cioè non impegnato con nessun partito, i miei amici sono da questa parte e non da quell'altra. [...] È da quando ho visto le *callampas* del Sud America, e gli orrori del colonialismo americano nell'America meridionale, che ho deciso di prendere la mia strada<sup>339</sup>.

L'esperienza malapartiana in Cina sembra essere tutta sotto il segno dello stupore incantato, dell'affetto incondizionato, della scoperta umana e amorevole di un popolo infinitamente buono: *Io, in Russia e in Cina* si conclude con un capitolo isolato, intitolato *Voglio bene ai cinesi*, dove si dimostra commosso e grato allo stesso tempo: «Se insisto su questa mia esperienza di affetto, di gentilezza, di solidarietà umana, non è per spirito *deamicisiano*, ma perché è un fatto raro e meraviglioso che un popolo impegnato in una così dura lotta contro l'eredità di miseria e di sofferenza del passato, per la costruzione di un grande paese moderno, libero, giusto e umano, sappia volgere tanta parte del suo spirito alla bontà, alla generosità, alla fraternità»<sup>340</sup>. A simboleggiare questa profonda gratitudine verso il popolo cinese è la donazione della famosa villa di Capri agli scrittori, artisti e intellettuali cinesi, per farne luogo di incontri, lavoro, studio<sup>341</sup>.

Il viaggio venne annunciato nella rubrica giornalistica *Battibecco* come «lungo, meraviglioso»<sup>342</sup> e descritto come un percorso attraverso la Cina (e la Russia) del passato, delle steppe<sup>343</sup>, della seta, quasi un «narcisistico ricalcare le orme di Marco Polo»<sup>344</sup>. Ad invitarlo sono i cinesi stessi, in occasione del ventesimo anniversario della morte dello

---

<sup>339</sup> In M. SERRA, *Malaparte. Vite e leggende*, Marsilio, Venezia 2012, pp. 491-492.

<sup>340</sup> C. MALAPARTE, *Io, in Russia e in Cina*, cit., p. 340. La gratitudine verso il personale medico è più volte ribadita: «[...] tutti hanno diritto alle cure gratuite: nell'ospedale di Hankow dove ero ricoverato, accanto alla mia camera [...] era degente, in una camera uguale alla mia, uno spazzino della città, anch'egli colpito da una forma grave di tubercolosi. E la sollecitudine dei medici per me era pari alla loro sollecitudine per il mio vicino di camera». E ancora: «Per questo sono grato alla Cina: non soltanto per le cure affettuose che tutti mi hanno prodigato nella mia lunga e pericolosa malattia, ma per la fede che ha saputo ispirarmi nell'avvento sicuro e inevitabile di un mondo di bontà e di giustizia». Ivi, pp. 341 e 344.

<sup>341</sup> M. SERRA, *Malaparte. Vite e leggende*, cit., p. 491.

<sup>342</sup> C. MALAPARTE, *Io, in Russia e in Cina*, cit., p. XIII.

<sup>343</sup> In effetti, il percorso seguito è anomalo rispetto a quello più tradizionale attraverso le principali città della costa: Malaparte visita le regioni interne dello Xi'an, dello Xinjiang, dello Shanxi.

<sup>344</sup> A. PELLEGRINO, *Verso Oriente*, cit., p. 110.

scrittore Lu Xun. È un viaggio che, come visto, si lega indissolubilmente alla vita di Malaparte, il cui resoconto ha un carattere più schiettamente autobiografico di altri e che, per questo motivo, assume le forme di un'esperienza talvolta autoreferenziale e tutta raccolta attorno ad un io granitico. Sullo sfondo emerge timidamente il '56 ungherese<sup>345</sup>, che però non è che un'occasione per ribadire quanto la Cina sia esente dal male dello stalinismo<sup>346</sup>: sembra dunque che uno degli intenti narrativi di Malaparte sia quello di consegnare ai suoi lettori un'immagine della Cina incorrotta e perfetta, in una sorta di difesa di quella che egli percepisce essere l'ultima esperienza della propria vita<sup>347</sup>. Questa tesi è forse ingenerosa, ma rende conto di un viaggio cesellato e quasi modellato sulla figura di Malaparte, come se tutto accadesse in sua funzione; legare così direttamente il testo alla vita dell'autore potrà allora sembrare meno arbitrario di quanto non sia. D'altra parte è difficile dubitare dell'affetto sincero nei confronti dei cinesi. Il titolo, che non è dell'autore ma del curatore del volume, Gianfranco Vigorelli<sup>348</sup>, è proporzionale a questa centralità dell'io narrante.

Nonostante questo viaggio non sia per Malaparte certamente il primo<sup>349</sup>, il reportage presenta una postura orientalistica marcatissima: l'intero paesaggio sembra dischiudersi appositamente per lui, così come i personaggi che lo abitano, così che se ne

---

<sup>345</sup> C. MALAPARTE, *Io, in Russia e in Cina*, cit., pp. 343-344.

<sup>346</sup> Parlando del sistema economico russo, attribuisce la ragione dei prezzi delle merci alla «mancanza di metodo democratico nella vita del Partito e dello Stato. [...] ora mi trovo in Cina, e quel che mi interessa, ora, è la Cina: dove certi problemi, non esistono». Ivi, p. 117.

<sup>347</sup> A. PELLEGRINO, *Verso Oriente*, cit., p. 112.

<sup>348</sup> Il quale a sua volta si era recato in Cina negli stessi anni. Così viene giustificata la scelta del titolo: «Appena messo il piede in Cina, avvertì che più che giudicare gli altri, avrebbe finito per giudicare se stesso, il suo "io": *Io, in Russia e in Cina*, così infatti abbiamo intitolato quest'ultimo libro, ma proprio per confermare che avendo portato in Russia e in Cina quel maledetto "io" malapartesco, se ne venne via con un altro "io", che non avrebbe cessato di essere malapartesco, ma che senz'altro ci avrebbe dato finalmente il meglio, e non il peggio, di Malaparte». G. VIGORELLI, "L'ultimo viaggio di Malaparte", in C. MALAPARTE, *Io, in Russia e in Cina*, cit., pp. XV-XVI.

<sup>349</sup> Una certa dimensione internazionale emerge anche dai riferimenti geografici che Malaparte sceglie: non solo luoghi italiani, pure presentissimi «il paesaggio ricorda le campagne intorno a Varese, ad Arona, a Romagnano», «la valle sembra una valle bergamasca, la Brembana, o quella che sale alla Presolana, in alcuni punti mi par d'essere nella conca di Vaiano, in Val di Bisenzio, a tratti i monti emergono dal terreno gibbosi, come i colli che da Como per S. Fermo portano a Varese». C. MALAPARTE, *Io, in Russia e in Cina*, cit., p. 236 e 261), ma anche luoghi russi e europei. Un certo gusto per l'estero è denotato dalla grafia «Pekino», con la "k" inglese o francese, anche se in Italia era correntemente diffusa la forma «Pechino». In un momento inverte addirittura i poli, usando la Cina per descrivere l'Italia: «All'estremità del ponte, accanto ad alte colonne alate, simili a quelle di Venezia, che portano in vetta leoni seduti, si erge un tabernacolo con una lapide in cui è inciso un verso scritto di suo pugno dall'Imperatore Chien Lung. E io mi domando come sian giunti a Venezia queste colonne, e questi ponti, e le gondole, le lanterne, le mille cose che fan di Venezia una città cinese. E vorrei sapere chi ha portato a Venezia il cielo di Pekino». Ivi, p. 98.

possano cogliere gli attributi decisamente mitici e impressionistici. È un filtro che vizia ogni descrizione: «la Cina è un'immensa tavolozza gialla dalle mille sfumature»<sup>350</sup> o ponendosi al centro della scena come un ospite privilegiato, con descrizioni inverosimili: «[...] la bambinetta mi ha regalato un sassolino. È un dono prezioso: in Cina non vi son pietre. La Cina è fatta di terra, le pietre sono rarissime. Dal Baltico al Pacifico, l'Europa e l'Asia non han pietre, sono un immenso mucchio di terra gialla»<sup>351</sup>. A questo filtro va aggiunto tutto un certo esotismo libresco e mitologico, decisamente gratuito: «Son della razza han, per la quale solo la terra esiste. La razza che ha incatenato il cielo alla terra, che ne ha fatta una cosa da pestarsi sotto i piedi, da camminarci sopra, come su un tappeto»<sup>352</sup>. La strategia narrativa che Malaparte segue è dunque apertamente lirica<sup>353</sup>, configurandosi secondo un modello diametralmente opposto a quello statistico adottato da Cassola: «le cifre, le statistiche, non m'interessano. Non già che io non me ne fidi: ma non sono opera mia, debbo accettarle ad occhi chiusi. E poi l'importante, per me, non è tanto conoscere quante tonnellate si produce oggi a Kelemai e quante se ne estrarranno tra due anni, quanto il vedere, il sapere l'immensa profonda trasformazione in atto per opera della Repubblica Popolare»<sup>354</sup>.

L'evento centrale del viaggio è l'incontro con Mao Zedong, durante la commemorazione del novantesimo anniversario della nascita di Sun Yat-sen. È una rappresentazione quasi agiografica del capo cinese, forse influenzata dal culto di cui Mao godeva<sup>355</sup>.

---

<sup>350</sup> Ivi, p. 139.

<sup>351</sup> Ivi, p. 141.

<sup>352</sup> Ivi, p. 160. Esotismo che non esclude anche l'estetizzazione languida della donna: «Prima di andar via dico alcune cose gentili. Gli occhi tristi della maestra, quel che penso voglia dirmi: ("vorrei parlare con lei, a lungo, ma non posso...")». Ivi, p. 221.

<sup>353</sup> Eccone un esempio impressionistico: «Quadro. Nel ritorno: contadini vestiti di nero, con buoi neri, sotto un cielo temporalesco, nero, arano campi giallo-scuro, sui quali passeggiano migliaia di neri corvi. Spettacolo indimenticabile. Paesaggio. È il tramonto. La strada corre ai piedi dei monti, il paese degrada verso il Fiume Hui, che si vede luccicare là in fondo. Alberi ancora verdi, contadini nei campi, un'aria di temporale primaverile, acerbo, una luce di pittura olandese, una Cina dolce, serena, romantica». Ivi, p. 214. Malaparte sembra tuttavia consapevole di questa tipizzazione estetica: alla rappresentazione della Cina è dedicato il capitoletto *Turbine Nero*, personaggio del teatro cinese che racconta il suo viaggio attraverso i paesaggi e da cui Malaparte prende le distanze: «È inutile che io descriva le cose che ho visto durante il mio viaggio in Cina: le ho già viste e descritte Turbine Nero. Dirò solo quel che non ha visto Turbine Nero». Ivi, p. 297. Il che, dunque, si potrebbe interpretare come una dichiarazione di intenti, contro una descrizione oggettiva e didascalica.

<sup>354</sup> Ivi, p. 182.

<sup>355</sup> Cfr. A. BADIOU, "La Rivoluzione Culturale: l'ultima rivoluzione?", in T. DI FRANCESCO, *L'assalto al cielo*, cit., pp. 64-65. «La Cina è Mao, Mao è la Cina, e tutto quanto la sua ineffabile espressione riesce a

Mi affascinava il suo sguardo: che è fermo, sereno, dolce, profondamente buono. Tutti i visitatori stranieri concordano nel disegnare di lui un ritratto, nel quale la fermezza si accompagna alla bontà. Se la sua prodigiosa vita d'uomo di azione, di rivoluzionario, è lo specchio del suo coraggio, del suo spirito di sacrificio, della sua volontà di ferro, il suo viso è lo specchio del suo animo buono, generoso<sup>356</sup>.

O forse, come è più probabile, la lode a Mao non costituisce un caso più rilevante di altri, se si considerano le descrizioni che Malaparte offre del popolo cinese, del quale appare impotentemente infatuato: «Quegli uomini sono uomini, non bruti. Hanno una coscienza, hanno un dolore, in loro, una piaga che duole. Ah quegli occhi tristi, quegli sguardi pazienti, ma fieri. Quel bagliore in fondo a quegli occhi! [...] È un'esperienza che bisogna fare. Un'esperienza necessaria, questo incontro con gli uomini che tirano i carri, attaccati alle stanghe, che camminano curvi sotto la soma. È necessario per tutti, per voi, per me. Quegli uomini riscattano anche voi, anche me. Riscattano la nostra cultura, la nostra condizione di intellettuali, condizione, talvolta, così spregevole»<sup>357</sup>. È qui evidente la forzatura pietistica, al limite del caritatevole, che caratterizza lo sguardo malapartiano, quasi nei toni del “buon selvaggio” ottocentesco che mette a nudo la decadenza occidentale.

Se l'affetto e l'ammirazione di Malaparte per i cinesi sembrano dunque l'effetto di una testimonianza di «un comunismo gentile»<sup>358</sup>, non vanno tuttavia derubricate a un fenomeno di “conversione” o di “scoperta del popolo”: «quando si afferma che Malaparte in Cina scoprì il popolo, si dice cosa inesatta perché Malaparte il popolo lo scoprì da ragazzo a Prato e successivamente nelle trincee del primo conflitto mondiale [...] Il popolo puro e semplice, immutabile nella sua essenza primitiva [...] perché ha profonde radici nella natura, ha rappresentato per Malaparte il termine di opposizione al disfacimento e alla corruzione della società moderna»<sup>359</sup>. Quello che Malaparte descrive è un avvicinamento primariamente emotivo, pur in forme macchiettistiche e orientalistiche, e solo secondariamente un avvicinamento culturale. La scoperta è, ancora una volta,

---

comunicare. Mao è il noumeno inviolabile di un continente comunista». D. SOSCIA, *Forma sinarum*, cit., p. 75.

<sup>356</sup> C. MALAPARTE, *Io, in Russia e in Cina*, cit., pp. 121-122.

<sup>357</sup> Ivi, p. 241. La descrizione del popolo cinese viene particolarmente stilizzata nel capitolo *Altri fogli*, dove trova posto una descrizione delle qualità cinesi secondo pregi, difetti, aneddoti.

<sup>358</sup> G.B. GUERRI, *L'arcitaliano. Vita di Curzio Malaparte*, Leonardo, Milano 1991, p. 288.

<sup>359</sup> G. MARTELLI, *Curzio Malaparte*, Borla, Torino 1968, pp. 201-202.

scoperta di una consonanza: «Il “superuomo” aveva scoperto gli uomini, forse lì in faccia all’Uomo di Pechino: e si trovò ad essere “uomo”»<sup>360</sup>; anche se, purtroppo, con una mediazione univocamente sentimentale e poetica: un tentativo di “traducibilità” non è nemmeno approntato.

### 3.3.2 Levi e i reportage dalla Cina

Nel 1959 Carlo Levi si reca in Cina come inviato per «La Stampa», per la quale era stato in India due anni prima; l’occasione è data dal decennale della proclamazione della Repubblica Popolare. Gli articoli che ne sono risultati non sono stati raccolti, a differenza di altri (quelli di Moravia o di Parise) in un volume ad essi dedicato, se non dopo la morte dell’autore<sup>361</sup>. Se per un verso la produzione odepórica di Levi costituisce un vero e proprio «secondo tempo»<sup>362</sup> all’interno della sua opera, per l’altro un germe del suo sviluppo è già presente nel testo più celebre di Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, che è già considerabile, pur con i necessari distinguo per la particolare vicenda biografica dell’autore, come un testo della letteratura di viaggio<sup>363</sup>, non perché un viaggio viene effettivamente compiuto, ma perché l’autore si trova in una situazione umana radicalmente diversa dalla propria. Il rapporto tra Levi e i contadini lucani, e dunque con la dimensione rurale dell’esistenza umana, rimarrà determinante sia per la sua riflessione antropologica sia per quella più strettamente letteraria, e il viaggio in Cina ne è una prova nella sua evidenza materiale, umana, radicalmente terrena e quotidiana:

La Cina è un paese di terra, di mani che toccano la terra, la lavorano, l’impastano, la scavano; di acque che erodono la terra, la imbevono, la trascinano, la spogliano o la fertilizzano: è il più grande paese dei contadini. Seicento milioni di contadini stanno sulla

---

<sup>360</sup> G. VIGORELLI, “L’ultimo viaggio di Malaparte”, in C. MALAPARTE, *Io, in Russia e in Cina*, cit., p. XXXII.

<sup>361</sup> A differenza della produzione “cinese” di Malaparte, gli articoli di Levi (in Cina e in India) non sono stati riuniti in un libro autonomo per molti anni, tanto che la critica ne ha ignorato talvolta completamente lo statuto letterario. Oggi sono riuniti in C. LEVI, *Buongiorno, Oriente. Reportage dall’India e dalla Cina*, Donzelli, Roma 2014, e ID., *Il pianeta senza confini. Prose di viaggio*, Donzelli, Roma 2003.

<sup>362</sup> V. NAPOLILLO, *Carlo Levi*, Brenner, Cosenza 1984, p. 65. Dopo *L’orologio*, tutta la produzione è tratta da viaggi: *Le parole sono pietre*, *Il futuro ha un cuore antico*, *La doppia notte dei tigli* e *Tutto il miele è finito*. Tuttavia, se si considerano alcune costanti presenti nell’opera, «tutti i libri di Levi sono libri di viaggio: connotazione generica che può riuscire specifica se dei singoli viaggi seguiamo contestualmente le diverse destinazioni reali e, collegandoli fra loro, ne rileviamo la unitaria convergenza antropologica». G.B. BRONZINI, *Il viaggio antropologico di Carlo Levi: da eroe stendhaliano a guerriero birmano*, Dedalo, Bari 1996, p. 12.

<sup>363</sup> Cfr. V. ZACCARO, “Reportage dai Sud del mondo”, in C. LEVI, *Il pianeta senza confini*, cit., p. XXV; G. SCIANATICO, *La scrittura di viaggio di Carlo Levi*, «Forum Italicum», vol. 50 (2), 2016, pp. 556-560.

terra, fanno parte della terra, hanno il colore, la pazienza, il dolore, la fatica, la misura, il tempo della terra: non distinti da essa, chiusi nella sua polvere e nel suo fango e nelle sue stagioni; per epoche eterne, dinastie e dinastie, servi della terra, della miseria, della fame, della schiavitù feudale, indifesi come gli steli dell'erba, tra i cataclismi di una natura gigantesca<sup>364</sup>.

Levi «ritrova la Basilicata e la civiltà contadina nel paese dei Draghi»<sup>365</sup>, e anzi, considerata la rilevanza dei contadini nel disegno politico maoista, vi trova il paese rurale per eccellenza sotto questo punto di vista. Questo aspetto “georgico” dell’opera leviana è certamente centrale nel definire la visione del mondo dell’autore<sup>366</sup>, ma risulta particolarmente interessante in questa sede per il fatto che, grazie ad esso, Levi riesce in un riconoscimento umano che è simile a quello individuato per Fortini in termini di universalità, tentando dunque di «penetrare nell’animo di un popolo che ha avuto una storia diversa dalla nostra, cercare di individuarne la mentalità, di rintracciare tutti quegli elementi che possono farcelo sentire più vicino, partecipe, insomma, di una comune vicenda umana»<sup>367</sup>, proprio perché popolo contadino, prima che cinese; ritorna, insomma, il primato della subalternità che era presente in *Asia Maggiore*, e che anche Levi affronta con postura umanistica, pur mantenendosi in una posizione ideologicamente laica. Proprio perché non politicizzato, l’umanesimo di Levi si ritrova spogliato di quel presupposto prospettico che caratterizzava l’intento di Fortini e che conferiva un

---

<sup>364</sup> C. LEVI, *Buongiorno, Oriente*, cit., p. 111.

<sup>365</sup> G. RUSSO, “Presentazione”, in C. LEVI, *Il pianeta senza confini*, cit., p. XVI. Il nesso non è solo tematico e viene esplicitato da Levi nel momento in cui se ne serve per alcune descrizioni: «[...] con la stessa grazia ospitale dei contadini del Mezzogiorno», ivi, p.106; «[...] è una stanza come le mille e mille che ho visto nel Mezzogiorno d’Italia». Ivi, p. 107; «si passa sulle distese di un fango preistorico e onduloso, segnato in milioni di calanchi arboreoscenti», ivi, p. 148.

<sup>366</sup> «[...] tutto l’arco della ricerca artistica e conoscitiva di Carlo Levi si incardina attorno a due poli: 1) la visione del “tramonto dell’Occidente”, con tutto il suo peso di catastrofe e di sventura [...]; 2) la visione di un possibile universo alternativo, che egli mitizza nel mondo contadino, che si oppone in re a tutto ciò». G. DE DONATO, *Le parole del reale. Ricerche sulla prosa di Carlo Levi*, Dedalo, Bari 1998, p. 23.

<sup>367</sup> M. MICCINESI, *Invito alla lettura di Carlo Levi*, Mursia, Milano 1973, p. 94. Si tratta di un tentativo in atto già al tempo del confino in Lucania: «[...] è qui la chiave del rapporto che si istituirà tra i contadini e il confinato: nella capacità di nutrire un reale interesse e di avvertire dispiacere per chi soffre». Ivi, p. 67. Si tratta di un vero e proprio strumento interpretativo e antropologico di cui Levi dispone: «[...] la inattaccabile fiducia che Levi possiede di appropriarsi della realtà senza altri tramiti che non siano quelli di una profonda disposizione amorosa, il modo cioè attraverso il quale l’individuo si ricongiunge alla massa, e per nella sua “distinzione”, scopre l’“identità” del *quid unicum*, in esso autorivelandosi come “luogo di tutti i rapporti”. [...] certe zone del la realtà sociale, certo mondo contrapposto alternativamente alla civiltà tecnologica, sollecita prodigiosamente questo tipo di conoscenza, e incoraggia una comunicazione diretta e tutta emozionale, che rimuove, proprio in grazia di questo tipo di incontro, tutte le riserve e le “astrattezze” dei rapporti “schematici” e i limiti delle analisi mediate». G. DE DONATO, *Saggio su Carlo Levi*, De Donato, Bari 1974, p. 143.

significato quasi antropologico al senso che la Rivoluzione cinese poteva avere, come si è visto. Il risultato è duplice: da un lato si ha in un'astratta, proprio perché non politicamente mediata, posizione filocinese, che risulta fin troppo accomodante nei confronti della propaganda ufficiale<sup>368</sup>; dall'altro sembra che Levi riesca effettivamente ad avvicinarsi ai cinesi in maniera "gratuita", non in quanto protagonisti di un esperimento politico ma in quanto empaticamente vicino a loro. Uno degli aspetti più evidenti di questa empatia è nello scetticismo dimostrato rispetto ai giudizi sulla cinesità, rifiutata in quanto non ritenuta intellettualmente onesta: quando gli viene detto che la forma sociale dei cinesi è "naturalmente" collettivistica («L'amico mi va dicendo che qui non esiste realmente l'individuo, nel senso che millenni di cultura gli hanno dato nei nostri paesi, ma soltanto un collettivo nazionale [...]»<sup>369</sup>) la sua risposta è la seguente:

È veramente così? Gran parte dei viaggiatori e degli osservatori, anche i più amichevoli e entusiasti, si sono fermati, a un certo punto davanti alla realtà dei cinesi, e hanno detto e scritto che essi non si possono capire. Mi domando se questa difficoltà, se questo mistero, non sia altro che quello della semplicità: se, per capire, non sia necessario, e non basti, sforzarci di uscire dalle complicazioni della psicologia individuale, dalla complessità delle cause che non scindiamo dalle cose, dalle oscurità religiose e poetiche dei miti arcaici che danno, al di là della coscienza, la nostra struttura più profonda<sup>370</sup>.

L'interno e insondabile apparato dei «misteri della Cina»<sup>371</sup> è dichiarato così inesistente o fasullo: non esiste una cinesità ardua da conoscere dal momento che il problema è tutto di mediazione, di traducibilità, e coinvolge più la capacità dell'osservatore di rinunciare al proprio sostrato culturale che una presunta conformazione intrinseca dei cinesi. Ecco allora che è massima la tensione dell'autore

---

<sup>368</sup> «Questa buona disposizione di fondo provoca talvolta una serie di affermazioni e di stereotipi che ora appaiono almeno ingenui [...]», P. SANTANGELO, "Carlo Levi dalla Cina", in C. LEVI, *Il pianeta senza confini*, cit., p. XXI. Si potrebbe inoltre portare come esempio un intero articolo intitolato *Gli oggetti crudeli* (ID., *Buongiorno, Oriente*, cit., pp. 153-158) dove l'autore assume supinamente la versione cinese e ufficiale dei fatti rispetto alla recente repressione militare delle rivolte in Tibet. Non è tuttavia taciuta la presa di posizione a favore della Repubblica Popolare, in un articolo su «Paese Sera» del 29 gennaio 1964, in risposta ad alcune accuse che gli erano state rivolte riguardo agli articoli sulla Cina: «[...] quel mondo esiste, e pensa, e costringe tutti a rendersene conto. Gli anni sono passati, e hanno proposto e riproposto un problema invano evitato, censurato, relegato fuori dalla coscienza. E allora si creano vani argomenti di tecnica diplomatica e di equilibrio internazionale per continuare a evitarlo o rimandarlo». In V. ZACCARO, "Reportage dai Sud del mondo", in C. LEVI, *Il pianeta senza confini*, cit., p. XLIV.

<sup>369</sup> ID., *Buongiorno, Oriente*, cit., p. 137.

<sup>370</sup> Ivi, p. 138.

<sup>371</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 123.

verso un contatto con le persone incontrate, che superi la contingenza e che permetta di «penetrare con lo sguardo dentro il tempo storico dell'uomo»<sup>372</sup>, di individuare insomma le tracce di una condizione che possa essere raccolta e raccontata: «Un vecchio cammina, una ragazza lo segue a due passi, afflitta, in silenzio. Forse è un padre che ha punito la figlia? Per quale colpa? La fantasia conoscitiva vorrebbe entrare in quella storia casuale fra le milioni di altre possibili: ma già esse sono, col loro dolore, lontane dietro di me»<sup>373</sup>; «Mi fermo a parlare con qualcuno di loro. Una anziana operaia, che viene da lunghe esperienze nelle vecchie filande di Shangai, mi dice che ora qui si vive meglio. Le chiedo perché. La risposta è semplice senza retorica e, per quel che riguarda il passato, agghiacciante. “Perché”, dice, “non debbo più baciare la mano ai padroni. E perché ora non mi si batte più”»<sup>374</sup>. A questa apertura mite, rara nei reportage qui trattati, fa eco un impianto stilistico particolarmente lirico, morbido, ricchissimo in termini paesaggistici e talvolta esplicitamente bucolici. Spesso il tono si innalza nelle chiusure degli articoli: «C'è l'acqua di oggi che spinge quella di ieri, la vita che fluisce operosa di speranza, c'è il sole, e l'alta malinconia dell'Imperatore»<sup>375</sup>; «L'automobile corre verso la città, il sole rosso e rotondo cala all'orizzonte, la Pagoda bianca si leva sui gradini nelle brume del crepuscolo»<sup>376</sup>; «Sui margini dei campi e sui sentieri il vento muove gli avanzi dei draghi di carta. Un grande falco sta immobile in cielo»<sup>377</sup>; «Il ragazzo suona assorto, lontanissimo da ogni cosa. Nel cielo sereno e fitto di stelle brilla piena la luna»<sup>378</sup>.

L'antropologica “sentimentalità” dell'approccio leviano risulta, anche se a costo di una sporadica ingenuità, una delle strategie in fondo più riuscite per quanto riguarda il lato letterario; non perché quanto raccontato da Levi sia validato dalla sua buona fede, ma perché la sua narrazione sceglie deliberatamente una postura che punta all'individuazione di un movimento umano nelle scene che descrive<sup>379</sup>. Il che non dice

<sup>372</sup> G. DE DONATO, *Saggio su Carlo Levi*, cit., p. 170.

<sup>373</sup> C. LEVI, *Buongiorno, Oriente*, cit., p. 133.

<sup>374</sup> Ivi, p. 144. Su questo tema Levi si sofferma per trattare la situazione femminile: «Una delle novità rinnovatrici nel sistema delle Comuni popolari è il fatto che il salario sia pagato non ai capi famiglia, ma ai singoli lavoratori, uomini e donne, Per la prima volta le donne, già serve ed oggetti, hanno in mano, materialmente, il segno della loro attività e della loro esistenza». Ivi, p. 169.

<sup>375</sup> Ivi, p. 109.

<sup>376</sup> Ivi, p. 117.

<sup>377</sup> Ivi, p. 124.

<sup>378</sup> Ivi, p. 130.

<sup>379</sup> «Ad attrarre Levi è sempre una civiltà in cui i protagonisti sono figure, persone, uomini, donne. È la gente; e sono i luoghi in cui tali protagonisti si muovono e le atmosfere e i colori e tutto ciò che costituisce il contesto (in tutti i sensi) in cui essi sono calati. [...] l'autore sente costantemente il bisogno di tradurre il



molto sull'obiettività dell'esperienza di Levi, che dopotutto viene schermata da un'autocritica per le complessità di natura «storica, ideologica, culturale, poetica, psicologica sociale, economica, [...] non è certo un viaggio di uno o di due mesi che possa permettere di andare a fondo e di tentare un giudizio»<sup>380</sup>; tuttavia è un tentativo che esprime soprattutto il bisogno di riportare ciò che è visibile della Rivoluzione cinese alla dimensione terrena e umana delle persone che ne sono coinvolte.

[...] mi è quasi sempre avvenuto, in tutti i miei viaggi, che il senso di un paese nuovo, che avrebbe trovato poi infinite dimensioni e determinazioni, si formasse in me, liberato da ogni prevenzione o preconetto, e perfino dal peso di ogni conoscenza storica e letteraria, attraverso una prima immagine (idea o intuizione, o vago sentimento, o impressione) che, come in un incontro d'amore, prende il carattere della «cristallizzazione». Non importa, in fondo, se questa immagine sia in sé precisa e fondamentale: importa che sia vera e viva, e servirà poi a aprire come una chiave tutte le porte, a far capire i molteplici aspetti della realtà, che a loro volta la modificheranno, o arriveranno anche a distruggerla o a eliminarla. Questa immagine, che può nascere anche da un oggetto insignificante, da una parola, dal colore del cielo e delle case, dall'odore dell'aria, da un confronto o da un contrasto, non è altro che una apprensione o appropriazione amorosa: una constatazione simultanea di identità e di alterità, una sintesi vaga e larghissima della conoscenza, potente e rivelatoria nella sua vaghezza<sup>381</sup>.

### 3.3.3 Parise, *Cara Cina*

Rispetto agli autori visti finora, che si recarono in Cina come intellettuali o scrittori, Goffredo Parise rappresenta un'inversione di rotta, e parzialmente anche di scopi: si reca in Asia non sotto invito ufficiale o per la sua professione<sup>382</sup>, ma in qualità di inviato del «Corriere della Sera»<sup>383</sup>. Il viaggio in Cina è il primo di una serie, attraverso i quali Parise affermò una propria dimensione non solo come scrittore ma anche come reporter; il viaggio in Cina è il primo ad essere oggetto di scrittura, seguiranno Vietnam

---

resoconto e la descrizione in racconto con personaggi e fatti, di cui i personaggi sono protagonisti». E. GUAGNINI, *Carlo Levi nella letteratura di viaggio del Novecento. Alcuni appunti*, «Italiès», n. 17-18, 2014, p. 234.

<sup>380</sup> C. LEVI, *Buongiorno, Oriente*, cit., pp. 223-224.

<sup>381</sup> ID., *La doppia notte dei tigli*, Einaudi, Torino 1959, p. 18.

<sup>382</sup> Non è del tutto vero, in realtà: i cinesi sapevano benissimo che Parise era non solo un giornalista ma anche uno scrittore, come dimostra l'accoglienza a lui riservata quando si reca «all'Associazione Scrittori, dove mi accolgono in pompa magna ma dove mi sento come seduto in una poltrona dentro un acquario». G. PARISE, *Cara Cina*, Einaudi, Torino 1972, p. 70.

<sup>383</sup> Ne uscirono 19 articoli, poi riuniti per Longanesi in un unico volume nel 1966.

(1967), Biafra (1968), Laos (1970), Cile (1973), Stati Uniti (1975), Giappone (1980)<sup>384</sup>. Sono le tappe di un percorso che è anche stilistico e letterario, nel quale la postura dell'autore verso il testo e verso il mondo cambia considerevolmente. In *Cara Cina* è forte la sensazione di una scoperta di «nuovo sentimento»<sup>385</sup>, sia rispetto alla produzione circostante<sup>386</sup> sia rispetto alla visita in negli Stati Uniti: la necessità di recarsi in Cina sta «nell'aver fatto un viaggio in America. Laggiù avevo visto cos'è una civiltà di massa esistente nel mondo. Sentivo l'importanza del confronto»<sup>387</sup>. È proprio su questo sbalzo culturale che Parise imposta la scoperta della Oriente, che assume le connotazioni di un geografico «antidoto alle degradate condizioni cui si è ridotto il mondo occidentale»<sup>388</sup>. È una postura che cambia considerevolmente nei successivi reportage dal Sudest asiatico e dal Biafra, sia perché Parise arriva a trovarsi in situazioni dove dominano distruzione e morte, sia perché sembra maturata la coscienza politica e culturale del proprio ruolo fuori dal continente europeo: «Se è uno scrittore italiano, che scrive in lingua italiana, sa quanto poca cosa sia tutto ciò che egli ha visto e raccontato: in parte perché le sue informazioni [...] rimangono in famiglia, una famiglia “politicamente” anche troppo ricca all'interno, ma tutto sommato assai povera all'esterno. In parte perché egli usa la lingua di Dante,

<sup>384</sup> Non si tratta della totalità dei viaggi; prima della Cina era già stato negli Stati Uniti, «nell'estate 1967 Parise visita Cuba, nel maggio 1968 è testimone delle sommosse studentesche a Parigi; nella primavera del '69 torna a Pechino e ad Hanoi, in giugno visita (scrivendone sul «Corriere» e sull'«Espresso») l'Albania, in ottobre compie un altro viaggio nell'Europa orientale; nella primavera del 1971 viaggia ancora in Asia Centrale, dove però, ammalatosi, non riesce a realizzare i previsti servizi giornalistici». A. BALDUINO, “I ‘miti’ antiamericani di Parise”, in I. CROTTI (a cura di), *Goffredo Parise. Atti del convegno promosso dalla Fondazione Giorgio Cini (Venezia, 24-25 maggio 1995)*, Leo S. Olschki, Venezia 1997, p. 92. Il ritorno in Cina nel 1969 ha dato frutto a due articoli “in forma di sillabario” su «L'Espresso», ora riuniti in G. PARISE, “Un sillabario dalla Cina”, in M. BELPOLITI e A. CORTELLESSA (a cura di), *Goffredo Parise*, «Riga», n. 36, Marcos y Marcos, Milano 2016, pp. 137-154; sullo sfondo, il IX Congresso del Pcc. Quanto scritto sull'Albania è invece raccolto in G. PARISE, *La Cina è lontana, l'Albania vicinissima. Note da un viaggio, 1969*, in «Lo straniero», XX, 197, novembre 2016, pp. 97-107.

<sup>385</sup> «[...] l'amore per l'Asia, continente mitizzato come segno della semplicità, della frugalità, della povertà felice». C. ALTAROCCA, *Goffredo Parise*, La nuova Italia, Firenze 1972, p. 156.

<sup>386</sup> Sono gli anni in cui escono, in forma di “favole turpi”, *Il padrone* (1965) e *Il crematorio di Vienna* (1969). La costante che guida le due opere («Un giorno il padrone entrò nell'ufficio di B.». G. PARISE, *Il crematorio di Vienna*, Feltrinelli, Milano 1969, p. 7; è l'incipit), andando indebolendosi verso la svolta del *Sillabario n. 1* (1971), è l'analisi angosciata della società contemporanea, dell'uomo a lavoro e in città. La quarta di copertina de *Il crematorio di Vienna* recita: «suite di variazioni sullo stesso tema, che domina il pensiero dell'autore: la chirurgica e demonica violenza intellettuale dell'uomo sull'uomo, cremazione morale della sua essenza, sostituito ovvero transfert contemporaneo dell'eliminazione del più debole, dell'inadatto o inadattabile alle morali».

<sup>387</sup> ID., *Opere*, cit., p. 1653. Un primo fondamentale incontro con gli USA è narrato in G. PARISE, *Gli americani a Vicenza*, Adelphi, Milano 2016. testo che costituisce una sorta di protoreportage nella carriera di Parise: l'impianto è narrativo-descrittivo, l'oggetto è l'arrivo delle truppe della SETAF in città; ma i toni sono onirici, espressionisti, fortemente evocativi.

<sup>388</sup> A. GIALLORETO, *La parola trasparente. Il «sillabario» narrativo di Goffredo Parise*, Bulzoni, Roma 2006, p. 141.

ristretta dentro angusti confini. Infine perché egli, lo voglia o no, è sempre e comunque e ogni giorno di più scrittore coloniale»<sup>389</sup>. Il distacco definitivo dai viaggi politici, «il che significa, secondo un certo obbligo corrente, non fare più viaggi *tout court*, perché è quasi indegno uno scrittore che non fa viaggi “politici” e i viaggi puri e semplici potrebbero significare “disimpegno”»<sup>390</sup>, avviene con il viaggio in Giappone, trasposto letterariamente come una favola filtrata<sup>391</sup>, dove il protagonista Marco non è che un Marco Polo che ha prolungato oltre il suo viaggio in Catai; l'autore non compare che sotto questa maschera, e il disimpegno è dichiarato nel momento in cui ci si riferisce all'Italia come un fiabesco «paese della politica»; mai così lontano, dunque.<sup>392</sup>

*Cara Cina* è un testo che dimostra «un esotismo ben dissimulato sotto la veste del reporter»<sup>393</sup>; si può aggiungere che ad allontanare il senso di costruzione orientalistica sono inoltre determinanti due aspetti: il fortissimo uso dei dialoghi pressoché integralmente riportati e lo stile piano. È utile partire partendo da quest'ultimo. Lo stile di Parise è stato oggetto di diversi studi che ne hanno sottolineato la chiarezza<sup>394</sup>, l'essenzialità, la pulita definizione delle descrizioni nel loro muoversi dall'osservabile al nascosto. Nel momento in cui queste qualità si sono venute a intersecare con un bisogno di «veicolarità»<sup>395</sup> connaturato al genere del reportage, l'esito è apparso come inaspettatamente efficace, riuscendo a funzionare nella mediazione tra comunicazione e cronaca: «la prosa forse migliore di Parise, asciutta e scorrevole, pacata, senza ornamenti né sciatte formalità»<sup>396</sup>. L'effetto di questa prosa ha un'implicazione nella

---

<sup>389</sup> G. PARISE, *Guerre politiche*, Adelphi, Milano 2007, p. 15. L'introduzione al volume risale al 1975.

<sup>390</sup> Ivi, p. 13.

<sup>391</sup> ID., *L'eleganza è frigida*, Adelphi, Milano 2008.

<sup>392</sup> Non è tuttavia l'ultimo testo odepórico. Parise continuò a scrivere dei propri viaggi in una rubrica sul «Corriere della Sera», intitolata *Lontano*, tra l'aprile del 1982 e il marzo del 1983; i testi sono ora raccolti in ID., *Lontano*, Adelphi, Milano 2009.

<sup>393</sup> R. DAMIANI, «Alla ricerca dello stile: Parise reporter in Asia», in I. CROTTI, *Goffredo Parise*, cit., p. 103.

<sup>394</sup> La sovrapposizione tra autore e stile sotto il segno della «chiarezza» è emersa inoltre a partire dal botta e risposta con Franco Fortini, nell'articolo «Perché è facile scrivere chiaro» dove Parise espresse la pulsione alla chiarezza come «sentimento di libertà che potremmo chiamare “universalmente democratico”». (G. PARISE, *Opere*, cit., pp. 1412-1415), in contrapposizione all'oscurità di linguaggio propria del potere, di cui è esempio il *latinorum* di Don Abbondio nei confronti di Renzo.

<sup>395</sup> «Troviamo nel Parise “veicolare”, quello che parla dalle pagine dei giornali e si rivolge ad un pubblico su problemi ben precisi, che sfugge la piattezza della mera “informazione” ed equilibra con eccezionale perizia le due modalità di cui sopra si è detto: informazione e creazione, prosa e poesia»; A. ZANZOTTO, «Goffredo Parise giornalista e critico», in N. NALDINI (a cura di), *Con Goffredo Parise*, Atti del convegno (Treviso, 19 settembre 1987), Zoppelli, Treviso 1998, p. 42.

<sup>396</sup> P. PETRONI, *Invito alla lettura di Parise*, Mursia, Milano 1975, p. 124. E ancora, a sottolineare la felice convergenza delle due qualità: «*Cara Cina* è senz'altro l'opera “giornalistica” in cui Parise è più “scrittore”», C. ALTAROCCHA, *Goffredo Parise*, cit., p. 158, e «Il viaggio in Cina della primavera 1966 fu

rappresentazione della scena cinese, che ne risulta scandagliata con progressione razionale ed esteriore, per piccoli *frame* marginali, scene precarie, momenti consecutivi, secondo un effetto d'osservazione che si risconterà più avanti nei *Sillabari*<sup>397</sup>: «Su tutto grava il senso di vigile e inquieta attenzione, la concentrazione di sguardi che sembrano trapassare oggetti e persone per coglierne il segreto [...]. È la cura del dettaglio, del particolare inciso, una delle forme in cui meglio si manifesta la devozione di Parise verso tutto ciò che è unico e perituro, transitorio manifestarsi in un volto, in un gesto, in un'ora del giorno, di caratteri non generali o banali»<sup>398</sup>. Si tratta di una disposizione dello sguardo che gli permette un raro senso di lucidità nella valutazione dell'esteriorità cinese, che viene premesso al libro stesso nell'incipit quando, dopo aver assistito ad una scena di «giunche», «lumini ad olio», «ciotole di riso» e «pagode», commenta: «come tutte le immagini entrate nella convenzione essa si identifica con quella convenzione e perde di colpo ogni significato»<sup>399</sup>. L'altra postura che qualifica il racconto di Parise è infatti lo scetticismo razionalizzante<sup>400</sup>, sia ideologico che culturale. Se da un lato si nota il tentativo di «interpretare *ex novo* la diversità»<sup>401</sup>, costringendosi a diventare «almeno un poco cinese, abbandonando almeno per un poco educazione umanistica e individualismo occidentale con tutti i loro strumenti di conoscenza»<sup>402</sup>, dall'altra si incontra un punto d'osservazione costantemente sotto una luce di disincanto. Parise non simpatizzava con

---

un'occasione romanzesca, affrontata con deliberata volontà narrativa». R. DAMIANI, "Alla ricerca dello stile: Parise reporter in Asia", in I. CROTTI, *Goffredo Parise*, cit., p. 101.

<sup>397</sup> In *Amicizia*: «[...] un altro uomo che sapeva fare una cosa sola nella vita, cioè osservare nei particolari (sempre mutevoli) gli altri e il tempo [...]». G. PARISE, *Sillabari*, Adelphi, Milano 2004, p. 31.

<sup>398</sup> A. GIALLORETO, *La parola trasparente*, cit., pp. 151-152. Un'efficace espressione per descrivere questa selezione delle cose minute è «miniaturizzazione». I. CROTTI, *Tre voci sospette. Buzzati, Piovene, Parise, Mursia*, Milano 1994, p. 163.

<sup>399</sup> G. PARISE, *Cara Cina*, cit., p. 9.

<sup>400</sup> «[...] abbiamo gli stessi strumenti conoscitivi di Marco Polo: gli occhi per guardare e il cervello per riflettere. E basta». ID., *Opere*, cit., p. 1653.

<sup>401</sup> I. CROTTI, *Tre voci sospette*, cit., p. 160.

<sup>402</sup> G. PARISE, *Cara Cina*, cit., pp. 26-27.

Mao<sup>403</sup>, né aveva una visione della storia in senso marxista<sup>404</sup> che viziassero positivamente la sua valutazione della Cina. Ne risulta una certa insofferenza per il linguaggio ideologico, la stessa accusata da Fortini, che emerge fin dai primissimi giorni di permanenza:

Osservo l'interprete che mi è molto simpatico: non è necessariamente la sua ideologia che me lo rende simpatico, come dovrebbe accadere secondo i canoni che guidano anche i puri moti dello spirito, ma i tratti del suo volto, il suo modo di camminare e perfino il suo tono timido e dolce di esprimere un linguaggio che è invece pedagogico, stereotipato e insopportabilmente iterativo. Alzo gli occhi ai grandi palazzi di stile europeo da cui pendono lunghi striscioni rossi con scritte in cinese e gli chiedo di tradurmene una a caso. La scritta dice: «La politica sopra tutto»<sup>405</sup>.

Non va inoltre dimenticato che la Cina vista da Parise è nel pieno della Rivoluzione culturale, e che si tratta dunque di una situazione molto scostante rispetto a quella osservata nei reportage visti finora: «La Rivoluzione culturale ha poi determinato l'identificazione tra il popolo cinese e la sua nuova classe dirigente in un senso politico-religioso [...]. Ecco perché la Cina si presenta ora come un gigantesco

---

<sup>403</sup> «La Cina risponde in pieno all'idea di società di massa che mi ero fatto e conferma tutte le mie idee sulle società di massa: indifferenziazione dell'individuo, morte totale dell'arte, strapotere della burocrazia, ecc. A differenza dell'America la Cina è soltanto consumatrice di idee, non di beni di consumo. E nella fattispecie delle idee marxiste e delle idee personali del signor Mao». ID., *Opere*, cit., p. 1653. Il testo è tratto da una lettera spedita da Nanchino a Giosetta Fioroni. Scetticismo verso le ideologie e razionalismo dubitativo ne fanno un autore di elastico relativismo, che trova tuttavia un orientamento spesso "moralista" (cfr. G. CERONETTI, "Parise moralista darwiniano", in M. BELPOLITI e A. CORTELLESSA, *Goffredo Parise*, «Riga», n. 36, cit., pp. 307-309); «La denuncia parisiense dei dogmi ideologici è in buona parte dettata dal suo scetticismo di fronte a verità giudicate assolute [...] il relativismo parisiense si palesa soprattutto negli scritti di *Parise risponde*, che sono stracolmi di termini come "dubbio", "ragione", "buon senso" e "logica", volte a contrastare interpretazioni troppo categoriche della realtà circostante». J. CARTON, *Parise giornalista. Ethos di uno "scrittore irregolare"*, Droz, Ginevra 2017, p. 350.

<sup>404</sup> È nota l'estraneità dello scrittore al dibattito politicamente schierato di sinistra; così come sono noti alcuni riferimenti non convenzionali che ne hanno modellato il pensiero, primo fra tutti *L'origine delle specie* di Darwin, consigliatogli da Gadda: «Parise promuove una visione del mondo meno contingente delle prospettive storiche e attuali adottate da molti intellettuali coetanei. La "lotta di classe" marxista [...] viene scartata e sostituita con una perenne "lotta per l'esistenza" di origine darwiniana, incentrata sull'individuo anziché su precise categorie sociali». Ivi, p. 348. Infine, essendogli chiesto un parere sui paesi comunisti e sull'uomo contemporaneo, rispose: «Che il "sistema" capitalistico avanzato (America) è una grande disgrazia per l'uomo. Che il "sistema" comunista così come appare nella sua pratica (paesi socialisti, che ho visto tutti) è una grande disgrazia per l'uomo». C. ALTAROCCA, *Goffredo Parise*, cit., pp. 11-12.

<sup>405</sup> G. PARISE, *Cara Cina*, cit., p. 13. È forse possibile che l'interprete in questione sia il «Gigio» del breve pezzo in ID., *Lontano*, cit., pp. 108-111.

“seminario di teologia politica”<sup>406</sup>, dove la volontà del singolo si identifica con l’ideologia dei capi»<sup>407</sup>.

Lo stile cauto e il senso costante del dubbio innervano così il testo, unendosi ai numerosissimi dialoghi: l’effetto è di una fedele aderenza alla realtà registrata, che, dopo essere stata catturata e immobilizzata, sembra offrirsi al lettore. È la Cina stessa ad avvicinarsi, a parlare<sup>408</sup>; proprio in funzione di questa sensazione di neutralità, Parise omette spesso di esprimersi riguardo a quanto registra, velandosi in un’ellissi, come succede nella conclusione dialogica di alcuni capitoli che, priva di commento, lascia un alone di stupore o di ironia a seconda dei casi:

- Perché non date drammi o film stranieri?
- I drammi e i film stranieri parlano solo di due cose: dell’amore e della paura di fare la guerra. Sono dunque immorali.
- Perché immorali?
- Perché il popolo cinese non deve temere la guerra ma prepararsi alla guerra nel caso di una aggressione americana. Quanto alle storie di amore esse hanno per fine l’amore e non la costruzione socialista del Paese, né la rivoluzione mondiale contro il capitalismo. Inoltre i cinesi si vergognano a vedere queste cose. Sono dunque inutili e anche immorali<sup>409</sup>.

Ma Li-Pai-Pien non si dà pace. Vuole sapere che cosa significa esattamente *psychologie*, mi chiede per favore di spiegarglielo. Cerco di farlo nel modo più semplice possibile, traducendo dal greco: studio dell’anima. Riflette a lungo con le mani giunte e infine, con un filo di voce:

- Io credo, signore, che l’anima dell’uomo, non si può studiare. O c’è, o non c’è, e basta<sup>410</sup>.

---

<sup>406</sup> Cfr. ID., *Cara Cina*, cit., p. 23.

<sup>407</sup> V. SANTORO, *L’odore della vita. Studi su Goffredo Parise*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 28. Opinione condivisa anche in A. MORAVIA, *La Rivoluzione culturale in Cina ovvero il convitato di pietra*, Bompiani, Milano 2013, pp. 38-39. È questa la ragione che rende assai interessante il capitolo *Freud in Cina* dedicato alla psicoanalisi, che in Cina non esiste perché «le nevrosi sono quasi sconosciute», e che offre uno spaccato sulla dimensione della psicologia della Repubblica Popolare secondo il giudizio di un professore cinese.

<sup>408</sup> Parise «individua l’aura [degli eventi], non si risparmia nell’attraversarli, ricomporli, lasciarsi disfare e poi ricostruire da essi». A. ZANZOTTO, *Aure e disincanti del Novecento letterario*, Mondadori, Milano 1994, p. 274.

<sup>409</sup> G. PARISE, *Cara Cina*, cit., pp. 51-52.

<sup>410</sup> Ivi, p. 67.

- Vorrei il suo parere personale: crede che Wu-Han<sup>411</sup> e tutti quelli che chiamate opportunisti di destra abbiano torto?
- Hanno torto marcio e le assicuro che quanto le dico è assolutamente quello che penso. Per due ragioni fondamentali. Primo, se uno sta costruendo un grattacielo non gli si va a dire: guarda che casca. Perché chi lo dice diventa subito antipatico. Secondo, il popolo deve veramente essere convinto che il grattacielo che sta costruendo è il più grande, il più bello e il più giusto del mondo. Perché se non è convinto di questo non lo costruirà mai. O, se no costruisce senza esserne convinto, non gli importerà poi nulla che caschi<sup>412</sup>.

Il testo risulta così disposto su «una intelaiatura da inchiesta»<sup>413</sup> che spinge sull'espressività dell'intervistato, messo, all'interno del testo, in condizione di enunciare una verità sulla Cina che eluda la sorveglianza ideologica del discorso prima osservata: «i modi, le inflessioni, le sfumature del parlante vengono sempre colte nel punto esatto in cui lo scarto individuale dell'espressione dell'intervistato si allontana dalla norma, dal linguaggio codificato di scuole, sistemi ed ideologie, per farsi "vero" nel vivo rapporto con la realtà e la parola altrui»<sup>414</sup>. L'elemento dialogico appare così sospeso tra la prosa circostante, come dimentico della struttura che lo reggeva e che dovrebbe informarlo; anche per questa ragione i dialoghi non hanno bisogno di commento da parte dell'autore, poiché avviene una sovrapposizione tra quella che è stata chiamata "cinesità" e le parole dei cinesi: sono loro stessi a pronunciarsi sulla loro natura, che è osservabile, descrivibile, udibile: «Ha ragione Geno Pampaloni quando dice che "il suo è un tipo di giornalismo non ideologico ma fenomenologico, dove la cosa vista è l'esistenza"»<sup>415</sup>.

Questa cinesità viene imbracciata dall'autore verso la fine del testo, per racchiuderne l'essenza, abbastanza liricamente, in un solo nome: essa risiederebbe nel *li*, che Parise traduce liberamente in "stile", anche se letteralmente «vuol dire diplomazia, *politesse*, buone maniere [...] *Li* è un termine confuciano che significa appunto tutte queste cose, ma significa, prima di ogni altra, Cina o cinesi»<sup>416</sup>. Non si tratta tuttavia di una qualità registrabile, perché propria dei cinesi «*naturalmente*»<sup>417</sup>; se è nella percezione di

---

<sup>411</sup> Vicesindaco di Pechino, autore di una commedia allegorica accusata di essere revisionista.

<sup>412</sup> Ivi, p. 74.

<sup>413</sup> A. GIALLORETO, *La parola trasparente*, cit., p. 178.

<sup>414</sup> I. CROTTI, *Tre voci sospette*, cit., p. 158.

<sup>415</sup> R. LA CAPRIA, *Caro Goffredo. Dedicato a Goffredo Parise*, Minimum Fax, Roma 2005, pp. 15-16.

<sup>416</sup> G. PARISE, *Cara Cina*, cit., p. 141.

<sup>417</sup> Ivi, p. 146.

una sua presenza che Parise riconosce una differenza sostanziale tra Occidente e Oriente<sup>418</sup>, egli deve ben presto arrendersi ad una sua messa a fuoco, fallendo quel tentativo di farsi “almeno un poco cinese”: in un telegramma del 25 aprile 1966, indirizzato a Giosetta Fioroni, si trova un messaggio di sole tre parole: «TOTALE IMPOSSIBILITÀ CONOSCITIVA»<sup>419</sup>. Il senso che prevale, complice appunto quell'insofferenza per la convenzionalità ideologica e burocratica dei cinesi, è quello di un'esperienza «gulliveriana»<sup>420</sup>, che non può non suscitare in Parise un deciso senso di estraneità<sup>421</sup>, che caratterizza la sua osservazione come costantemente sottoposta ad uno straniamento<sup>422</sup>, che potrebbe essere inquadrato come il prezzo che Parise sembra disposto a pagare per quel suo “rimanere in superficie”, o “sensibilità esteriore” di cui si è detto. «Questa evidenza poetica della realtà, colta nel suo semplice mostrarsi»<sup>423</sup> è allora sia una marca distintiva del reportage parisiense, sia un suo difetto d'inconcludenza e di

---

<sup>418</sup> «L'osservanza consapevole o inconscia dello stile, nella vita prima che nelle arti, gli appare, al di là del giudizio cui meccanismi politici o gli accidenti sociali, un discrimine tra l'Oriente e l'Occidente» R. DAMIANI, “Alla ricerca dello stile: Parise reporter in Asia”, in I. CROTTI, *Goffredo Parise*, cit., p. 102.

<sup>419</sup> M. BELPOLITI e A. CORTELLESA, *Goffredo Parise*, «Riga», n. 36, cit., p. 214.

<sup>420</sup> V. SANTORO, *L'odore della vita*, cit., p. 27. È Parise stesso a riferirsi a Swift: «Chi viaggia in Cina, e non è ospite del governo, è ospite (pagante) del China Travel Service, la sola agenzia turistica cinese. In entrambi i casi è prigioniero, anima e corpo, e non del tutto per colpa loro. Per intendere che tipo di prigionia è, si pensi a *I viaggi di Gulliver*: Gulliver riceve ogni sorta di cortesie ed è amatissimo dai suoi ospiti, ma innanzi tutto è solo e loro sono molti, poi è un gigante e loro sono lilliput o viceversa, infine Gulliver è Gulliver, cioè un cittadino inglese del Settecento e loro, appunto, giganti o lilliput». G. PARISE, *Cara Cina*, cit., p. 82.

<sup>421</sup> Alla quale talvolta si ribella: ne risultano «venature grottesche e allucinate». V. SANTORO, *L'odore della vita*, cit., p. 26. Tra queste scene, il litigio con il direttore di una scuola costituisce un caso curioso, di scontro aperto, non solo all'interno del libro ma in tutta la produzione odepórica qui considerata: «Questa volta non sto zito. Dico che non è vero, che gli americani non uccidono nessuno, almeno in Italia, con le jeeps, e che non è vero che il tenore di vita in Unione Sovietica è bassissimo. Conosco quel paese e lo posso testimoniare. Lui insiste ripetendo interamente la frase di prima. Insisto anch'io. Lui ripete un'altra volta con voce alterata. A questo punto mi accorgo che impallidisce ed è preso da un forte tremito. I tratti del volto si affilano, si tendono, la bocca diventa un taglio sottile da cui escono una voce stridula e sempre più alta [...]. Infine si alza dalla sedia e le sue parole diventano urla. È terreo e cerca di dominare la balbuzie con gesti insieme tremanti e scattanti. Penso che si senta male e che questo male sia epilessia. Invece è fanatismo». E difatti la sensazione è quella di essere stato «violentemente e sprezzantemente escluso dal luogo dove sono e dalle persone vicine. Escluso non è la parola esatta. È più esatto dire cacciato via». G. PARISE, *Cara Cina*, cit., pp. 103-104. Si tratta di una descrizione espressionista che è tipica dello stile parisiense, sin da *Il ragazzo morto e le comete*, e che dimostra «un lavoro creativo fortemente sbilanciato sul piano visivo nel privilegiare lo sguardo in tutte le sue potenzialità, realistiche e iperrealistiche, surrealisthe, deformanti e grottesche». I. CROTTI, *Tre voci sospette*, cit., p. 154.

<sup>422</sup> La condizione di Parise sarebbe allora duplice, o meglio, incapace di assestarsi in uno giudizio che non comprenda il suo contrario, per via di una visione del mondo «che è di attrazione e di repulsione, di apertura e di chiusura, di rivelazione e di mistero. Tutta la sua opera rivela questo sentimento e una tale struttura antinomica». C. ALTAROCCA, *Goffredo Parise*, cit., p. 165.

<sup>423</sup> I. CROTTI, *Tre voci sospette*, cit., p. 162. «[...] Parise compie un passo oltre Comisso, che si buttava a capofitto dentro ciò che non conosceva: nel rinunciare a giudicare le cose che non si conoscono, Parise ci dice che osservare può bastare». R. MANICA, *Moravia viaggiatore*, «Nuovi Argomenti», n. 12, ottobre-dicembre 2000, p. 132.



orientalismo: la Cina e cinesi non trovano, nella narrazione di Parise, una dimensionalità che non sia quella dell'oggetto da investigare, o meglio, da intervistare, e dunque, in definitiva, qualcosa di altro da sé. A testimoniare questa distanza è l'inaspettato, perché arriva dopo pagine che non lasciano sospettare ingenuità, giudizio finale sul *li*, sui cinesi e sulla morale del viaggio intero: le qualità che la Cina può insegnare all'Occidente sarebbero «lo stile della vita e l'aiuto reciproco: cioè l'amore»<sup>424</sup>. Opinione che è difficile non leggere come colpo di scena finale gratuito e inutilmente sentimentale, pur accordando al testo una certa sincerità («[...] il popolo cinese, per quanto mi riguarda, basta a farmi provare un sentimento che non posso non definire commozione»<sup>425</sup>, o basti pensare al titolo stesso del libro). Un'opinione ben diversa, ma che è possibile considerare come riservata agli aspetti politici e non a quelli più largamente culturali, è espressa fuori dal libro, privatamente, a Giosetta Fioroni: «Tutto sommato sono pretini e monachine fasciste, per dirla in breve, fanatici e militaristi. Vedi un po' tu che allegria!»<sup>426</sup>.

### 3.3.4 Moravia, *La Rivoluzione culturale in Cina ovvero il convitato di pietra*

Degli autori trattati finora, Moravia è l'unico ad essersi recato in Cina prima della Rivoluzione. Vi era stato nel 1936, scrivendone brevi articoli descrittivi che tradiscono il desiderio di un'osservazione complessiva e di un giudizio definitivo<sup>427</sup>; vi ritornerà nel 1986, raccontando il viaggio in una manciata di articoli tesi soprattutto a misurare lo scarto con il viaggio precedente del 1967, il più consistente<sup>428</sup>. La Rivoluzione culturale nel suo apice costituisce, com'è inevitabile, il centro del reportage moraviano, pubblicato

---

<sup>424</sup> G. PARISE, *Cara Cina*, cit., p. 151.

<sup>425</sup> Ivi, p. 21. Una cosa sembra toccare particolarmente l'autore, cioè questo dettaglio della legislazione cinese: «I figli illegittimi sono rarissimi e hanno gli stessi diritti degli altri. Anzi, in modo molto bello, l'articolo 15 della legge sul matrimonio dice a questo proposito: "...a nessuno è permesso di maltrattare o di provare disprezzo per i figli nati senza matrimonio"». Ivi, p. 143. È noto che Parise non conobbe mai il proprio padre, che abbandonò la famiglia prima della nascita di Goffredo. Il cognome è del padre adottivo, Osvaldo Parise.

<sup>426</sup> ID., *Opere*, cit., 1654.

<sup>427</sup> Specialmente nell'articolo *Dietro il volto della Cina*, pubblicato come gli altri nel 1937, dove l'autore si propone di fare un distillato delle qualità cinesi; è, ancora una volta, un tentativo di catturare la cinesità. «Non c'è dubbio che se i cinesi avessero sempre amato il loro paese quanto amano la propria famiglia o il proprio villaggio, la Cina sarebbe la nazione più forte del mondo», A. MORAVIA, *Viaggi. Articoli 1939-1990*, Bompiani, Milano 1994, p. 365; «Sono pagani, l'ultimo grande popolo pagano sulla terra», ivi, p. 366; «È il popolo più lieto del mondo», ivi, p. 368.

<sup>428</sup> Nel complesso, l'esperienza moraviana in Cina ha così saggiato tre Cina radicalmente diverse: «Sono stato tre volte in Cina, nel 1936, nel 1967, nel 1986. Tutte e tre le volte son stato a Pechino. Con quale immagine mi è rimasta nella memoria la capitale via via di Chang Kai Schek, di Mao Tze Tung e di Den Xiao Ping?». Ivi, p. 1667.

in articoli per il «Corriere della Sera» e successivamente raccolto in volume. Se per un verso si ripete dunque il ruolo che era stato di Parise appena un anno prima, quello del reporter, per l'altro si notano alcune notevoli differenze. La prima è che rispetto allo scrittore vicentino, Moravia vantava una considerevole esperienza nel viaggiare<sup>429</sup> e una certa dimestichezza con l'odeporica<sup>430</sup>; la seconda è che, forse proprio per questa prima ragione, Moravia appare molto meno incline ad avventurarsi nell'uso di forme impure del reportage, prediligendo invece un impianto meno narrativo e più descrittivo: si ha l'impressione che per tutto il viaggio cinese sia costante la necessità di investigare, spiegare, razionalizzare quanto viene visto per offrirne un'immagine sezionata al lettore. Se Parise si defilava tra le voci che raccoglieva, Moravia impone la propria come guida, concependo il racconto di viaggio come una forma saggistica resa unica dalla particolare esperienza individuale, e che «poteva rivelarsi più proficua delle inchieste degli esperti [...]»: è convinto che mentre i libri dei viaggiatori del turismo passato si leggeranno ancora, verranno invece dimenticati quelli di sociologi, economisti, etnologi e storici, troppo legati alla contingenza storica<sup>431</sup>.

Il testo è dunque declinato secondo una forte volontà dubitativa e analitica, che tende a ricondurre quanto osservato «sotto la lampada del chirurgo, sotto la luce di una ragione abbagliante, che scava fino al paradosso»<sup>432</sup>: si tratta di un approccio politico, seppur non ideologico; la lente d'analisi politica di Moravia è tarata sul costante impulso «razionalizzante, meditativo e curioso»<sup>433</sup> che lo induce ad abbondare nel commento, nella spiegazione, nella digressione teorica. Moravia sembra davvero persuaso di poter analizzare tutto per il semplice fatto di *essere lì*, spettatore di fenomeni osservabili nella

---

<sup>429</sup> Come nota l'amico Enzo Siciliano: «Uso delle lingue disinvolto. Pronunciava inglese e francese senza cadere in alcun manierismo, vocali chiare, all'italiana: si faceva capire benissimo, e sapeva servirsi con estrema scioltezza di un lessico, nelle due lingue, ridotto all'osso. [...] dava l'impressione di aver viaggiato ovunque – e così era, - sapendosi adattare a ogni contrarietà, a ogni imprevisto». E. SICILIANO, "Introduzione", in A. MORAVIA, *Viaggi*, cit., p. VII; «Moravia non giunse in Cina in maniera dilettantesca o impreparata, ma anzi forte di un'esperienza di viaggio pluridecennale, assolutamente fuori dal comune [...]». M. CASTELNOVI, «Oltre la Muraglia, il vuoto»: *la Cina secondo Alberto Moravia (1967)*, «Geostorie», XXVII, n. 1, 2009, p. 35.

<sup>430</sup> «Oltre 1/5 dell'intera produzione moraviana è costituito da scritti di viaggio: all'incirca una pagina di reportage ogni 3 di narrativa». T. TORNITORE, "Postfazione", in A. MORAVIA, *Viaggi*, cit., p. 1801.

<sup>431</sup> R. DEDOLA, *La valigia delle Indie e altri bagagli. Racconti di viaggiatori illustri*, Mondadori, Milano 2006, p. 87.

<sup>432</sup> R. MANICA, *Moravia viaggiatore*, cit., p. 128. Parise, invece, «interiorizza». *Ibidem*.

<sup>433</sup> *Ivi*, p. 131.

loro dimensione piana, non filtrata, oggettuale<sup>434</sup>; il che dà origine ad un esame della Rivoluzione culturale, vero e proprio nucleo centripeto del libro, tanto onesto intellettualmente (dal momento che si è guidati passo passo nel ragionamento svolto) quanto decisamente poco prensile per una comprensione reale del fenomeno, dal momento che Moravia rimane, dal principio alla fine, in un ordine di pensiero pienamente europeo, e tali sono gli strumenti raziocinanti che usa, inserendosi nella «tradizione del cosmopolitismo relativista»<sup>435</sup>. Il ruolo che sente di avere in Cina, senza che venga mai messo in dubbio epistemologicamente, è quello di colui che deve spiegare la Rivoluzione, svelandone le linee di sviluppo e le contraddizioni, altrimenti nascoste. L'esito, a furia di ricondurre tutto all'interno di una griglia ordinatrice, è talvolta fallimentare: «l'illuminismo moraviano serve a ricondurre l'ignoto al noto, l'abnorme alla norma. È uno strumento di difesa più che di conoscenza»<sup>436</sup>. Nel passo seguente, ad esempio, emergono due problemi: il primo è che l'asessualità presunta dei cinesi viene assunta come fatto autoevidente, quando fatto non è, con un paragone maldestro con l'Italia; il secondo è che l'acqua calda è comunemente consumata dai cinesi e dunque la conclusione sul censo è del tutto arbitraria.

[...] prima del matrimonio non c'è quel rapporto sovente completo che in Italia eufemisticamente viene chiamato fidanzamento. La Cina non è antisessuale; è asessuale. Entra, in questo momento, una studentessa portando un enorme termos. Spero in una corroborante tazza di buon tè; ma mi illudo. La povertà delle guardie rosse è tale che non possono neppure permettersi una bustina di tè del valore di pochi centesimi. Centellinano, invece, con compunzione, tazze piene di semplice acqua calda<sup>437</sup>.

Il metodo induttivo che Moravia finisce così per allontanarsi da una rappresentazione fedele dei fatti, privilegiando invece la propria analisi interpretativa

---

<sup>434</sup> Tale è infatti lo sguardo in una delle primissime scene del testo, quando nella stazione ferroviaria di Lu Wu si assiste ad una coreografia delle Guardie Rosse; cfr. A. MORAVIA, *La Rivoluzione culturale in Cina*, cit., pp. 32-33. Si tratta di un carattere proprio dell'odeporica di Moravia, spesso dichiarato dall'autore stesso: «Le impressioni che consegnerò in questo diario saranno soprattutto "visive"; quanto a dire che descriverò quello che vedo nonché il "senso" di quello che vedo ma non più che il senso, cioè quello che penso della cosa nel momento stesso che la vedo». ID., *Lettere dal Sahara*, Bompiani, Milano 1981, pp. 7-8.

<sup>435</sup> G. BENVENUTI, *Il viaggiatore come autore. L'India nella letteratura italiana del Novecento*, il Mulino, Bologna 2008, p. 176.

<sup>436</sup> R. LUPERINI, "Introduzione", in L. MALERBA, *Cina Cina*, Piero Manni, Lecce 1985, p. 9.

<sup>437</sup> A. MORAVIA, *La Rivoluzione culturale in Cina*, cit., p. 89.

personale<sup>438</sup>, che segue spesso un impianto rigoroso<sup>439</sup> e opposto a quelle delle «cosiddette “impressioni” di cui hanno abusato i giornalisti, diaristi e scrittori di cose viste da un secolo in qua. Direi che lo sguardo dovrebbe portare al contrario giusto dell’“impressione”»<sup>440</sup>.

Il testo si apre, così come era stato per il reportage dall’India<sup>441</sup>, con un dialogo introduttivo volto a stabilire fin dall’inizio i criteri interpretativi del testo e le conclusioni a cui perviene; fin da subito è evidente una netta polarizzazione tra Occidente e Cina, secondo nessi schematici e virtualmente inconciliabili. La narrazione vera e propria comincia con una frase («ci accorgiamo subito che non stiamo entrando in un paese ma in una situazione»<sup>442</sup>) che definisce insieme l’artificialità e lo straniamento dell’esperienza, richiamando sia la sensazione gulliveriana di Parise, sia l’impossibilità di «rendere il sentirsi pesce del pesce»<sup>443</sup> di Fortini. Il racconto della permanenza in Cina inanella le descrizioni di luoghi, persone, situazioni, ma l’interesse principale è tutto volto all’analisi politica della Rivoluzione culturale (duramente criticata<sup>444</sup> nella sua artificialità) e del suo effetto sulla popolazione cinese; due sono i giudizi esplicitati: che la Rivoluzione culturale abbia un marcato carattere religioso<sup>445</sup> e che come tale possa essere interpretata, e che il suo effetto sociale stia nella sostanziale sovrapposizione tra

---

<sup>438</sup> Cfr. F. ALFONSI, *Alberto Moravia in America. Un quarantennio di critica (1929-1969)*, Carello, Catanzaro 1984, p. 83.

<sup>439</sup> Intere e ampie porzioni del testo sono sviluppate su un impianto saggistico, volutamente dichiarato ed esibito: «la mia opinione è che» (A. MORAVIA, *La Rivoluzione culturale in Cina*, cit., p. 114), «mi sembra di poter affermare che» (ivi, p. 116), «tuttavia sarebbe arrischiato poter affermare che» (ivi, p. 117), «non bisogna dimenticare, d’altra parte, che» (ivi, p. 118). Talvolta la linearità dell’argomentazione si rende talmente slegata dalla presentazione dei fatti che Moravia stesso ne ammette l’inconcludenza: «il mio ragionamento è un sofisma». Ivi, p.131.

<sup>440</sup> Ivi, pp. 103-104.

<sup>441</sup> ID., *Un’idea dell’India*, Bompiani, Milano 1962, pp. 7-19. Il modello dialogico verrà invece abbandonato con il successivo reportage dall’Africa, ID., *A quale tribù appartieni?*, Bompiani, Milano 1972.

<sup>442</sup> ID., *La Rivoluzione culturale in Cina*, cit., p. 31.

<sup>443</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 22.

<sup>444</sup> I riferimenti di cui Moravia si serve per descriverla sono eloquenti: Kafka, le proscrizioni dell’antica Roma e il terrore giacobino. Cfr. A. MORAVIA, *La Rivoluzione culturale in Cina*, cit., p. 36. Non è casuale, infatti, l’antipatia di cui godeva lo scrittore presso il movimento studentesco, sigillata nello slogan «Mao sì, Moravia no». S. VIOLA, “Trenta e Lode a Mao Tse-tung”, cit.

<sup>445</sup> All’incredulità iniziale nella stazione di Lu Wu si accompagna via via lo sconcerto per l’uso fideistico e precettistico del *Libretto rosso*, per tutto il libro simbolo del particolare rapporto diretto tra capo e masse. Due interi capitoli consecutivi sono dedicati all’analisi di questo rapporto: *Il libro e Perché la Rivoluzione culturale*. Il solo e principale merito che Moravia vi attribuisce sembra essere proprio questo: «il diaframma burocratico e partitico è veramente caduto. E, risultato anche maggiore, sono state create le premesse per un’ideologia rivoluzionaria universale che domani, forse, potrà essere in grado di competere con quella sovietica». A. MORAVIA, *La Rivoluzione culturale in Cina*, cit., p. 57.

Cina e campagna, cioè l'aver affermato un'egemonia della campagna sulla città: nel contadino è identificabile, secondo Moravia, il cinese, e viceversa. Questa sovrapposizione non è che un tentativo di individuazione della cinesità, per Moravia traducibile direttamente con la ruralità<sup>446</sup>. Ma numerose sono le valutazioni che l'autore elabora su quanto vede, non lasciando pressoché nulla sulla superficie; dal giudizio sulla coscienza di classe<sup>447</sup> in Cina alla descrizione del fenomeno di sinizzazione del marxismo, pur includendo qualche conclusione non del tutto corretta<sup>448</sup>, si tratta di osservazioni corrette e brillanti<sup>449</sup>, considerando il digiuno dell'autore dalla sinologia. La soluzione a questa carenza è fornita da un atteggiamento talvolta inaspettato, che abbandona di colpo l'analiticità per fare spazio ad una tecnica più parisiense: «se ne sono dette tante sulla Grande Muraglia che quasi ci si vergogna di parlarne; e si è tentati di dire la sola cosa che forse non è stata ancora detta; cioè, tautologicamente: la Grande Muraglia è la Grande Muraglia»<sup>450</sup>. Insolito è anche il rapporto con i personaggi incontrati, alcuni dei quali ricoprono una funzione quasi epifanica: il cuoco alla francese<sup>451</sup>, il vecchietto del fornello

---

<sup>446</sup> «Le guardie rosse sono certamente il movimento politico più moderno del mondo comunista; ma il loro stile non può fare a meno di essere cinese, cioè proprio di un paese come a Cina nel quale i contadini formano la maggioranza della popolazione». Ivi, p. 37. «Il puritanesimo cinese è semplicemente l'estensione alla vita urbana dei valori e dei costumi della campagna. [...] I contadini si vestivano di abiti rattoppati, giubba e pantaloni: tutta la Cina urbana veste giubba e pantaloni e porta le toppe». Ivi, p. 151. p. La ruralità non è tuttavia la sola caratteristica della cinesità; ne viene fornita un'ampia descrizione nei capitoli consecutivi *Il pieno e il vuoto e Paese-aragosta*.

<sup>447</sup> «La classe è, insomma, una categoria morale. La categoria morale del bene è il proletariato; quella del male, la borghesia. Di conseguenza la lotta di classe oggi, in Cina, è la lotta contro il male. In altri termini la classe non è fuori e intorno all'uomo, ma dentro di lui. Essa è l'eterna tentazione diabolica contro la quale bisogna combattere in eterno». Ivi, p. 74. Viene colta qui una peculiarità sia espressa da Mao in *Sulla giusta soluzione delle contraddizioni in seno al popolo*, del 1957, sia osservata da Maurice Meisner nel momento in cui afferma lo "sganciamento" della coscienza di classe dalla classe materialmente intesa. Cfr. M. MEISNER, *Mao e la Rivoluzione cinese*, cit., p. 211.

<sup>448</sup> Nel definire la sinizzazione del marxismo una «confucianizzazione» (A. MORAVIA, *La Rivoluzione culturale in Cina*, cit., pp. 46-47) non viene considerato che Confucio non fu affatto un modello per i maoisti; né tantomeno per quel movimento che ne ha permesso la crescita che fu il Movimento del Quattro Maggio.

<sup>449</sup> Anche stilisticamente parlando. In questo esempio lo sguardo di Moravia riallaccia vertiginosamente questioni di portata mondiale in un solo tratto, che tocca i nodi irrisolti della gestione del potere ideologico nella Cina maoista: «Ma da quella parte, in linea retta, continuando per migliaia di chilometri, c'è la Russia di Lenin e poi l'Europa di Marx. Cioè la patria delle idee barbare che hanno ringiovanito la decrepita vecchiona dai piedi minuscoli e dall'etichetta secolare. Ma il pericolo, adesso, è che queste idee barbare vengano fasciate, come già i piedi femminili, nelle bende del dogma ortodosso, che diventino a loro volta etichetta, cerimonia, rito». Ivi, pp. 130-131.

<sup>450</sup> Ivi, p. 120. Ritorna in questo caso il problema delle similitudini già osservato con Fortini: il bisogno di comparazione tra cose simili non conduce ad un'aggiunta conoscitiva, ma si riduce ad una tautologia. Moravia non fa che offrirne un esempio.

<sup>451</sup> Ivi, p. 162.

a gas<sup>452</sup>, il signore elegante somigliante ad un mandarino<sup>453</sup>. Soprattutto particolare è il rapporto quasi intimo tra Moravia e il Mao-personaggio, onnipresente e invisibile allo stesso tempo, cui è dedicato il capitolo *Il convitato di pietra*, dove viene spiegato il titolo: Moravia e la compagna Dacia Maraini sono invitati a mangiare l'anatra pechinese, ma il ristorante che è stato preparato per loro è completamente vuoto. La statua in gesso di Mao incontrata pochi attimi prima della cena allora è dunque il "convitato" che partecipa con loro alla cena, rappresentando l'ideologia che incombe, il monito cinese al resto del mondo occidentale e a loro due, privilegiati che mangiano un'anatra succulenta «in un paese che si nutre in prevalenza di riso, di miglio e di cavolo»<sup>454</sup>.

Tuttavia, manca un quadro generale entro cui queste osservazioni possano venire contestualizzate, per essere trattate diversamente da una semplice stravaganza maoista osservata dal viaggiatore europeo sulla base di un confronto con il proprio sistema culturale; il che riduce la Cina ad essere semplicemente un esempio buono, e buono perché povero<sup>455</sup> e casto, rispetto al consumismo "cattivo": Moravia in Russia criticava lo stalinismo<sup>456</sup> invocando «il rimedio della "civiltà dei consumi", salvo poi commuoversi, più tardi, appena scoperta la Cina, davanti ad un mondo che avrebbe valore solo perché sarebbe l'antitesi del consumismo»<sup>457</sup>, e quindi, in definitiva, una sorta di utopia slegata dal contesto storico e mondiale:

[il reportage in Cina] ribadisce ancora chiaramente quale sia la particolare attenzione che Moravia rivolge ai fenomeni della storia: l'attenzione che mira a vedere più il fenomeno che (in esso) la storia. Nell'introduzione, dialogata, l'autore dice chiaramente: "I periodi storici non m'interessano affatto come non m'interessa la storia in generale". Nessuna

---

<sup>452</sup> Ivi, pp. 83-85.

<sup>453</sup> Ivi, p. 137.

<sup>454</sup> Ivi, p. 162. Il senso di assoluta estraneità, quello che per Parise era l'esperienza "gulliveriana", è sottolineato da Dacia Maraini: «Quello che colpiva era l'atmosfera di forzata maniacale mobilità delle masse cinesi. Ovunque "in marcia" secondo il famoso esempio di Mao. Ma per dove? questo non era chiaro, Sembrava che il movimento, l'agitazione, fossero fini a se stessi. Il grande moto che nasconde la grande stasi? Forse. Certo non si aveva un momento di pace, anche noi travolti da manifestazioni, incontri, spostamenti, tutto fatto in fretta e con confusione». D. MARAINI, "Nota", in A. MORAVIA, 1986. *Diario cinese*, «Nuovi Argomenti», n. 38, aprile-giugno 1991, p. 25.

<sup>455</sup> Come dimostrano le primissime battute del dialogo iniziale, ivi, p. 3. «Moravia sembra affermare che il povero alla maniera cinese è un vero uomo perché estraneo al ciclo produzione-consumo». F. ALFONSI, *Alberto Moravia in Italia. Un quarantennio di critica (1929-1969)*, Carello, Catanzaro 1986, p. 107.

<sup>456</sup> Cfr. A. MORAVIA, *Un mese in U.R.S.S.*, Bompiani, Milano 1958, p. 17. Tutto il primo capitolo, *Marx e Dostoevski* è un'accurata argomentazione sui problemi sollevati dal XX Congresso del PCUS.

<sup>457</sup> R. TESSARI, *Alberto Moravia. Introduzione e guida allo studio dell'opera moraviana*, Le Monnier, Firenze 1975, p. 149.

meraviglia che, da questa posizione, sul vuoto enorme di occidentale sbalzato in Oriente in una storia assolutamente diversa oggi perché diversa ieri e sempre, finisca in perfetta buona fede per giudicare la Cina “un’utopia realizzata, forse involontariamente, forse casualmente”: in ogni caso, un mostro storico (anche come *monstrum*). [...] Le singole intuizioni di Moravia sono spesso solide: ma Moravia, non potendo collegarle sulla piattaforma di una categoria interpretativa della storia, pretende di vivere su di esse senza tener conto che sono pali conficcati nella palude<sup>458</sup>.

Non sarà un caso se questo metodo analitico e sincronico lascerà scoperto il fianco a due giudizi sulla propria esperienza in Cina, elaborati a distanza d’anni: se da una parte Moravia non può che constatare che «[nel 1936] la Cina mi è sembrata proprio la Fine della Terra. [...] Quando, tanti anni dopo, vi tornai con Dacia Maraini, ho avuto la medesima impressione. La Cina è l’antipodo, l’opposto, l’altro»<sup>459</sup>, dall’altra è costretto a sigillare questo senso di incomunicabilità con una revisione decisa delle proprie interpretazioni: «non avevo capito nulla della rivoluzione culturale. 1 perché non è facile sapere quello che realmente avviene in un paese immenso essendo ospiti del governo 2 perché ero europeo e trovavo nella rivoluzione culturale elementi della cultura europea»<sup>460</sup>.

### 3.3.5 Manganelli, *Cina e altri Orienti*

Sia che si guardi al contenuto, che alle dichiarazioni d’intenti, che alla forma, il reportage di Giorgio Manganelli sembra sfilarsi da ogni giudizio ottenuto con i criteri adottati finora: se consideriamo *Cina e altri Orienti*, «Manganelli resta appartato, stilisticamente, tematicamente, storicamente solitario»<sup>461</sup>. Il testo originariamente era composto dai resoconti da Cina, Filippine, Malesia, alcuni dei quali già pubblicati sui giornali; pochi mesi prima di morire, nel 1990, Manganelli approntò un’edizione ampliata che, pur in versione scorciata rispetto alla volontà dell’autore<sup>462</sup>, oggi comprende anche i

---

<sup>458</sup> F. CAMON, *Letteratura e classi subalterne*, Marsilio, Venezia 1974, pp. 14-15.

<sup>459</sup> A. MORAVIA (e A. ELKANN), *Vita di Moravia*, Bompiani, Milano 2007, p. 96.

<sup>460</sup> A. MORAVIA, 1986. *Diario cinese*, «Nuovi Argomenti», cit., p. 20.

<sup>461</sup> R. MANICA, “Col Bartoli, in Cina, per esempio”, in V. PAPETTI (a cura di), *Le foglie messaggere. Scritti in onore di Giorgio Manganelli*, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 154. Un’ampia trattazione dell’odeporica sull’Oriente di Manganelli è in G. CIMADOR, “L’Oriente di Giorgio Manganelli e la fascinazione dell’ossimoro”, in S. BONFILI e G. VINCENZI (a cura di), *Giorgio Manganelli e il viaggio*, Artemide, Roma 2017, pp. 61-108.

<sup>462</sup> Una dettagliata storia della vicenda editoriale del testo è in S.S. NIGRO, “Viaggiare è un’esperienza passionale”, in G. MANGANELLI, *Cina e altri Orienti*, Adelphi, Milano 2013, pp. 325-346.

testi riguardanti Arabia Saudita, Pakistan, Kuwait e Iraq, nonché diversi testi secondari e redazionali. La porzione cinese del testo, non essendo dunque isolata, è tuttavia autonoma.

Le ragioni dell'anomalia manganelliana compaiono fin da subito e sono coerenti con il profilo letterario dell'autore<sup>463</sup>; esse stanno inoltre a marcare la traiettoria di una parabola che attraversa i testi visti finora, che via via ridiscutono e abbassano la quota di investimento politico che il viaggio nella Cina comunista comporta. In *Cina e altri Orientali* la dimensione politica è pressoché assente, nonostante Mao fosse ancora vivo e la Repubblica Popolare non avesse ancora imboccato la strada di apertura al libero mercato<sup>464</sup>. L'incipit del testo è tutto teso a inquadrare il viaggio sotto una cappa scherzosa di riluttanza, svogliatezza, faciloneria:

«Tu sei stato mandato in Cina,» potrebbe dirmi il portavoce dell'Ufficio Destini e Interventi Celesti «pertanto devi essere acuto, intelligente, informato, aggiornato, coinvolto, responsabile, devi far mostra di coscienza e consapevolezza. Altrimenti il prodigio verrà retroattivamente annullato». Oh, no. Vi prego di non intaccare la mia inveterata quota di stoltezza e di fatuità<sup>465</sup>.

Si tratta, per un verso, della classica proclamazione d'ignoranza comune a tutti i testi qui considerati; per l'altro è invece una dichiarazione di disimpegno e di coerenza con la dimensione della propria produzione più narrativa, fatta «di “impostura” e di capriccio»<sup>466</sup>: il viaggio sarà da intendersi allora come occasione per una diversione letteraria, per una catalogazione di spunti o per ibridare i fatti alla finzione: «Uno scrittore, scrivendo di viaggio, può mettere la letteratura al servizio del reportage, e ciò può avvenire in vario grado. Manganelli mette sempre il reportage al servizio della letteratura»<sup>467</sup>. Tuttavia, pur con una premessa che mina alla base lo statuto di veridicità del testo, *Cina e altri Orientali* non rompe il dispositivo di verificabilità del reportage, che

---

<sup>463</sup> Letterario e biografico, secondo un'«idea cerimoniale della letteratura [che] comporta una visione del linguaggio quale divinità terribile e insaziabile, e dunque dello scrittore quale vittima sacrificale predestinata». M. BELPOLITI, *Settanta*, cit., p. 204. Per una panoramica sulla posizione di Manganelli nell'ambiente letterario degli anni Settanta, cfr. il capitolo *La retta e il tapiro* all'interno dello stesso volume.

<sup>464</sup> Il viaggio risale al 1972. Manganelli vi ritornerà una seconda volta nel 1986.

<sup>465</sup> G. MANGANELLI, *Cina e altri Orientali*, cit., pp. 18-19.

<sup>466</sup> D. SOSCIA, *In Cina*, cit., p. 187.

<sup>467</sup> R. MANICA, «Col Bartoli, in Cina, per esempio», in V. PAPETTI, *Le foglie messaggere*, cit., p. 154.



pur attraverso forme inconsuete si mantiene nel solco del genere<sup>468</sup>. Se dunque è possibile fidarsi del racconto di Manganelli, che anzi si dimostra del tutto disposto a farsi credere dal lettore, l'andamento della narrazione non mira al documentare e sembra anzi dissolversi nell'osservazione di dettagli inafferrabili ed enigmi muti che circondano l'autore, in una sorta di amplificazione di quello senso di straniamento «dentro un acquario» descritto da Parise<sup>469</sup>. «Lo straniero non sinologo, nei momenti in cui non ha soccorso di interprete, si rende conto di essere in una città di cui non solo ignora la lingua, ma i cui segni non restano nella memoria. [...] Pertanto, camminando e guardandoci attorno, noi siamo in qualche modo sordi, soffriamo di un disturbo esotico che ci costringe e consente di vedere solo forme, oggetti, disegni, colori»<sup>470</sup>. La sensazione dominante è appunto quella di una mancanza del verbo, della scrittura, della comunicazione tra soggetto e ambiente; tale carenza, che autodenuncia l'effetto orientalistico, viene tuttavia messa a frutto stilisticamente, dando frutto alla qualità migliore del testo, cioè l'impiego di uno stile che rasenta l'impressione pittorica. La "sordità" di cui soffre Manganelli ne sospende la forza odeporica<sup>471</sup> e ne sviluppa quella interpretativa: la Cina sembra essere affrontata così come si osserva un quadro, cioè con categorie formali esteriori che osservano dimensioni, rapporti, equilibri. L'esperienza è dunque principalmente visiva, sensorialmente apprezzabile secondo criteri proprie dell'arte figurativa<sup>472</sup> o, talvolta, teatrale nel momento in cui cerca di individuare il «copione» del comportamento

---

<sup>468</sup> «I reportage sono segnati da un vistoso istrionismo, ma la scrittura non è diretta a dare espressione a quanto sentito individualmente, né a formulare giudizi di valore, pertanto anche quello dei reportage è un testo congegnato in modo da provocare una conflagrazione». G. PULCE, "Viaggi", in M. BELPOLITI e A. CORTELLESSA (a cura di), *Giorgio Manganelli*, «Riga», n. 25, Marcos y Marcos, Milano 2006, p. 507.

<sup>469</sup> G. PARISE, *Cara Cina*, Einaudi, Torino 1972, p. 70.

<sup>470</sup> G. MANGANELLI, *Cina e altri Orienti*, cit., p. 32.

<sup>471</sup> «Se come scrittore Manganelli si rifiuta di "raccontare", per cui abbiamo abbozzi di ipotetici romanzi da farsi (Encomio del tiranno) o romanzi condensati (Centuria), come giornalista si rifiuta di "informare"». G. MENECHHELLA, "Manganelli e la geocritica", in V. PAPETTI, *Le foglie messaggere*, cit., p. 132.

<sup>472</sup> L'immagine stessa della Cina, complessivamente parlando, viene composta come un grande quadro, analizzandone passo passo i temi, gli oggetti canonici (il cibo, il dragone, la muraglia, ecc.) e sviluppati ciascuno secondo un ricamo lirico, che si alimenta del gusto per il gioco linguistico o per la raffinatezza delle formule. Manganelli si mostra del tutto consapevole che, nel disporsi all'osservazione, è erede di tutta una genealogia di immagini culturalmente occidentali ma anche private, della propria biografia: «Mi chiedo con quale bagaglio infantile, quale sottile strato di deposte memorie io guardi questi cinesi. Non penso alle immagini, alle idee che mi sono giunte "da grande", cariche di perplesse prospettive, ma a quelle che hanno depresso nei cassetti più rozzi e più stabili della mente i "corrierini", i film, certe slabbrate e decomposte memorie di operette, di canzoni alla maniera orientale. [...]». G. MANGANELLI, *Cina e altri Orienti*, cit., p. 26; segue una breve lista delle tipizzazioni cinesi: golosi se ricchi, camerieri o venditori se poveri, segreti e felpati, sadici e impassibili, con o senza il codino...

cinese<sup>473</sup>. Si tratterebbe di un canonico vizio orientalista, quello della disposizione degli orientali “sulla scena”, se non fosse che queste considerazioni trovano un riscontro in una dichiarazione di intenti che Manganelli esprime riguardo alla scrittura di reportage, andando a definire addirittura «un nuovo genere letterario, che io chiamerei critica geografica o geocritica, e che consisterebbe, per l’appunto nel trattare un luogo alla stessa maniera con cui trattiamo sostanzialmente un libro. Cioè come un sistema di stimoli che agisce su di noi, e che noi possiamo, nel caso di una visita frettolosa recensire, nel caso di un soggiorno più paziente ricostruire con una critica vera e propria»<sup>474</sup>. Il ricorso alla multidisciplinarietà dei codici sembra inoltre essere sottolineato introducendo addirittura paragoni con l’ascolto musicale: «siamo entrati in un’aria che ha un ritmo diverso [...]»<sup>475</sup>. Che la Cina sia trattata come testo o immagine appare dunque una scelta anomala ma puntuale se si considera la dimensione della scrittura logografica, sospesa, agli occhi di un occidentale, tra questa polarità, che per Manganelli risulta invasiva, onnipresente, quasi allucinata:

Mi fermo improvvisamente davanti ad un albero [...] mi sono fermato e l’ho scrutato e lo indago attentamente, perché in quella forma frettolosa e slavata è apparso per un istante qualcosa di diverso: l’occhio non si è perso stancamente nel verde, non ha indugiato sui rami goffi, ma ha seguito fulmineamente un itinerario grafico [...]. Dunque il mio occhio, tanto o poco, è stato cambiato, è stato bruscamente educato a scorgere la calligrafia di un oggetto, a eluderne il colore. [...] Basta una settimana di alberi di Cina, una settimana di quella pervasiva scrittura nera verde rossa gialla, ed un sospetto di scrittura si stenderà sugli alberi che troverete sulla strada consueta e povera della vostra vita europea, un presentimento di ideogramma, di simbolo, una immota oleografia, qualcosa che mal s’adatta alla esornativa grazia del paesaggio. Un fastoso capriccio del destino mi ha spedito in questa biblioteca di alberi [...]»<sup>476</sup>.

---

<sup>473</sup> «Lo “stile cinese” è una singolare composizione, che costringe l’occidentale a continue approssimazioni, ad un parlare per metafore, a ricostruire un teatro, una scena, a indovinare gli archetipi degli attori e il modello del copione. [...] La vita cinese è aromatizzata di artificio, ed offre continuamente il piacere preromantico di un gesto, un atteggiamento, che ubbidisce alle regole, diventate inconsapevoli, di una complessa e delicata retorica teatrale». Ivi, pp. 38-39.

<sup>474</sup> In G. MENECELLA, “Manganelli e la geocritica”, in V. PAPETTI, *Le foglie messaggere*, cit., pp. 133-134.

<sup>475</sup> G. MANGANELLI, *Cina e altri Orienti*, cit., p. 25.

<sup>476</sup> Ivi, p. 18. È l’incipit.

La Cina sembra allora ridursi a simbolo<sup>477</sup> come tale interpretabile, e non stupisce che allora Manganelli propenda per alcune descrizioni (di Pechino in questo caso) che siano in grado di decostruirne la struttura, quasi alla maniera di una “città invisibile”, secondo «una “articolata volontà di astrazione”, contagiata dalla stilizzazione geometrica del vuoto e dell’assenza, dalla cerimonia, dal rito, dalla artificiosa miniaturizzazione [...]»<sup>478</sup>.

Questo tipo di strategia ha tre effetti evidenti: il primo è una ridefinizione del genere che mira ad evitare l’esotismo sottoponendo ogni cosa sotto una lente deformante di espressionismo lirico-descrittivo, spesso virtuosistico: se tutto è gioco di forma<sup>479</sup> non rimane spazio per un sospetto di orientalismo. Il secondo è dato dall’inesauribilità dell’“oggetto-Cina”, che risulta decostruibile e ricomponibile *ad libitum*, come appunto un testo da criticare, un quadro da interpretare o, caso limite, un piatto da degustare: anche escludendo il passo, ovviamente centrato sul senso del gusto, dedicato dalla descrizione della cucina cinese, che costituisce il centro dell’esperienza sia per investimento stilistico che per il magnetismo esercitato sul testo circostante<sup>480</sup>, tutto il reportage è prima di tutto un’esibizione di capacità sensoriale<sup>481</sup>, e per questo virtualmente inesauribile,

---

<sup>477</sup> Anzi, simbolo per eccellenza: «Ogni viaggio è un simbolo, una iniziazione: figuriamoci un viaggio in Cina». Ivi, p. 21.

<sup>478</sup> S.S. NIGRO, “Viaggiare è un’esperienza passionale”, in G. MANGANELLI, *Cina e altri Orienti*, cit., pp. 325-346. Il senso dell’artificio non si riduce tuttavia in un reiterato manierismo, e anzi costituisce il terreno della possibilità per uno sviluppo lirico e stilistico del reportage, determinandone la riuscita: «Nello scrivere di viaggio di Manganelli c’è innanzitutto questa intenzione precipua: definire in continuazione ciò di cui si parla, mettere sul tavolo, calandole come assi o tre a briscola, definizioni di territorio che sono, poi, le figure retoriche che conformano il genere». R. MANICA, “Col Bartoli, in Cina, per esempio”, in V. PAPETTI, *Le foglie messaggere*, cit., p. 148.

<sup>479</sup> «[...] l’Oriente è prima di tutto un’avventura della mente, un esercizio ascetico». G. CIMADOR, “L’Oriente di Giorgio Manganelli e la fascinazione dell’ossimoro”, in S. BONFILI e G. VINCENZI, *Giorgio Manganelli e il viaggio*, cit., p. 62.

<sup>480</sup> G. MANGANELLI, *Cina e altri Orienti*, cit., pp. 41-45. È la porzione del reportage dove lo stile si verticalizza: «[La cucina cinese] non solo è provocante nei suoi gusti, ma esasperante nella illusionistica varietà delle sue forme. L’occhio consuetudinario crede di riconoscere forme tradizionali, e il palato furbamente lo disinganna», ivi, pp. 42-43; «Sconcertante ed ilare è questo gioco dei golosi inganni che rende malferma la mano nella scelta e sfiduciato l’occhio, e che esorta alla resa, all’avventura nel tunnel gastronomico dei cibi sorprendenti», ivi, p. 43; «a Pechino vanno orgogliosi di un’anitra “laccata” [...] che rasenta il vilipendio di cadavere», ivi, p. 45. Prima si trova la sezione dedicata allo stile teatrale dei cinesi, dopo la descrizione quasi mitologica della Città Imperiale e del dragone; la cucina si colloca dunque a fondamento della panoramica antropologica sui cinesi.

<sup>481</sup> «Viaggiava in una condizione di estrema felicità o di estrema tensione: possedeva le cose con centinaia di occhi, le gustava con le papille frementi della lingua, con i polpastrelli sensibilissimi, con l’attenzione spasmodica del naso e delle orecchie». P. CITATI, “Giorgio, malinconico tapiro”, in M. BELPOLITI e A. CORTELLESA, *Giorgio Manganelli*, «Riga», n. 25, p. 259.

matematicamente accumulabile<sup>482</sup>. Il terzo effetto è una totale assenza del dato politico, che se in altri reportage compariva in posizione centrale, qui a malapena svolge funzione di dettaglio, in forma di tavolozza cromatica: «raro il rosso: autobus, fasce al braccio delle Guardie Rosse, non molto frequenti, fazzoletti rossi al collo, la bandiera cinese, rosso e oro dei pensieri di Mao»<sup>483</sup>; è riproposta anche qui una sensibilità tutta pittorica.

Ecco che allora emerge l'esigenza di una dichiarazione che ammette l'assurdità dell'esperimento, poiché è impossibile divagare sui dettagli aspettandosi una comparsa autonoma delle linee generali: «Nel palcoscenico mentale della Cina, la stessa Cina è un luogo limitato»<sup>484</sup>. Anche la letteratura nella sua forma più elaborata sembra dunque insufficiente. Quasi per contrappasso, tuttavia, una dimensione generale viene schierata con forza in un testo non destinato alla stampa. Si tratta di una lettera con la quale Manganelli cercava di individuare una dimensione editoriale per i suoi testi cinesi prima pubblicati in forma sparsa per «Il Giorno», ora sotto il nome di *Una Cina da proporre*: vi risulta condensato l'intero resoconto di viaggio, che appare però saldamente presentato incontro con un atavico “altro” assoluto, inavvicinabile e incomprensibile per un europeo; a questo giudizio se ne accompagna però un altro, che costituisce il rimosso politico di *Cina e altri Orienti*: «la Cina è il più intenso e consapevole elaboratore di futuro che esista sul nostro pianeta; è una terra “profetica”»<sup>485</sup>. È una considerazione curiosa perché proviene da uno scrittore che è l'emblema del disimpegno politico; e forse proprio per questo sorprende, perché come paese del futuro è stata neutralmente indicata la Cina e

---

<sup>482</sup> I due effetti, l'antidoto lirico all'orientalismo e l'insolvibilità del rapporto descrittivo tra l'autore e la Cina, sembrano trovare una sincronia nel rendere il testo di Manganelli efficace e imprevedibile: «Lo scrittore non parte con l'idea eurocentrica con cui l'intellettuale progressista e illuminato va a capire l'Oriente; anzi, proprio di tale intellettuale diffida e si propone di osservarne tutti i lati con un “accanimento catastale”». R. DEDOLA, *La valigia delle Indie e altri bagagli. Racconti di viaggiatori illustri*, Mondadori, Milano 2006, p. 143.

<sup>483</sup> G. MANGANELLI, *Cina e altri Orienti*, cit., pp. 31-32. In un testo inserito in appendice, *Clandestinità di Mao*, il tema viene però approfondito: «Alcuni anni fa, a Pechino, una missione ufficiale dall'Italia alla Cina; ministri, viceministri, interpreti, guide: ma nessuno parlava di Mao. Le sue citazioni non venivano citate, non si alludeva né alla sua presenza né alla sua assenza, entrambe probabili e inverificabili. Grandi immagini di Mao, ma non frequentissime, per le strade della città [...] Ai nostri occhi analfabeti, e poiché nessuno ce le traduceva, quelle immagini erano oggetti che posavano nell'aria, segni e appunti annotati sul rotolo di una città antica e futura. [...] Mao aveva qualcosa del clandestino; non era un fuggiasco, né un pellegrino; dopo aver vissuto la clandestinità itinerante, bellicosa, strategica, ora l'uomo che conoscevamo dalle immagini e dalla grafia sperimentava una clandestinità appartata; era un uomo vecchio, ma non la prudenza senile lo tratteneva in quel breve perimetro che non era né fortezza né riparo né reggia; piuttosto, la vocazione conclusiva a conseguire un “centro”, la stanza dalle finestre chiuse da cui si percorre il mondo, e si sperimenta il ritmo della sua esistenza». Ivi, pp. 317-318.

<sup>484</sup> Ivi, p. 41.

<sup>485</sup> Ivi, p. 262.

non il decisamente più promettente Giappone, o gli USA. È inoltre un giudizio che apparentemente sembra richiamare quello fortiniano<sup>486</sup> di un allacciamento alla Cina presente, in atto; ma qui la dimensione presente manca del tutto, così come la presa in considerazione della Cina come alternativa di sviluppo per l'Occidente. Essa è piuttosto una «miscela impossibile e incantevole di profezia e grazia [...]. Forse si verifica qui la legge di tutte le profezie, che è di essere fatte insieme di futuro e di una certa memoria o fantasia del passato, un passato assoluto, senza date, senza inizio, un “prima” eterno»<sup>487</sup>. Ancora una volta, è ribadita la tenuta della visione manganelliana della Cina: incurante del dato politico e affascinata da quello utopico, solo intravisto o sospettato, ma carico di potenzialità immaginifiche.

### 3.4 La delegazione del 1980. Malerba, Arbasino, Luzi, Sereni

Sono quattro gli scrittori che visitarono la Cina nel novembre del 1980, grazie al Sindacato Nazionale degli Scrittori presieduto da Alberto De Jaco; ciascuno di essi ne scrisse, in forme diverse. Arbasino e Malerba produssero dei reportage veri e propri, mentre Luzi e Sereni, come era prevedibile per la loro formazione poetica, scrissero in forme brevi, piccole note di viaggio e poesie<sup>488</sup>. Nel trattare questi testi si pone però un problema di metodo: se finora è stato possibile considerare i reportage dagli anni '50 ai '70 come appartenenti ad un'unica tradizione intellettuale di confronto con l'alterità politica cinese (e già, tuttavia, il caso di Manganelli segnava un radicale allontanamento da essa), con il viaggio di questa delegazione è necessario stabilire una distinzione netta. La Cina del 1980 non è più quella di Mao osservata finora, anche se continua a professarsi socialista. Una considerevole riduzione del senso di estraneità aveva caratterizzato gli anni '70: nel giro di due anni, tra il 1971 e il 1972 si compiva il disgelo con gli USA<sup>489</sup>; nel 1973 il Ministro degli Esteri Giuseppe Medici vi si era recato in delegazione; nel 1976 muoiono Mao e Zhou Enlai. Nel 1980 ben due delegazioni, oltre a questa degli scrittori,

---

<sup>486</sup> F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 19.

<sup>487</sup> G. MANGANELLI, *Cina e altri Orientali*, cit., pp. 236-237.

<sup>488</sup> Tutti i membri della delegazione scrissero inoltre una breve nota sulla rivista del Sindacato Nazionale degli Scrittori, «Produzione e cultura».

<sup>489</sup> È a partire da qui che si intensificano i viaggi degli americani in Cina, mentre prima a recarvisi erano soprattutto europei: «A differenza degli americani, gli intellettuali europei si recavano in Cina senza sentire il bisogno di spiare i peccati del loro paese e senza la prospettiva di una crisi imminente nella loro società. I loro viaggi in Cina erano iniziati da decenni; quelli degli americani si concentrarono intorno agli inizi degli anni Settanta». P. HOLLANDER, *Pellegrini politici*, cit., p. 406.

visitano la Cina: una guidata da Pertini, l'altra da Berlinguer. La completa normalizzazione del paese all'interno dell'orizzonte geopolitico è avvenuta, e di lì a un paio d'anni potrà dirsi altrettanto per quello economico; ciò che più conta, a dire il vero, non è tanto la mutata condizione cinese quanto la diversa percezione che ne ha l'Occidente, come dimostrano questi ultimi quattro reportage. Il viaggio di questi quattro scrittori perde quel carattere di sperimentazione che è stato presente finora, e la loro esperienza, se per un verso si inserisce in una linea di continuità indubbia, è tuttavia assimilabile a quella di un'esperienza di viaggio extraeuropeo qualsiasi; in poche parole, per usare il titolo di questa tesi, il loro non è più un incontro con la Cina rivoluzionaria<sup>490</sup>.

Per Malerba questo fatto è già chiarissimo: già nell'incipit prende subito le distanze verso la «sindrome cinese» che «ha travolto anche ideologi taglienti, con maoismi importati frettolosamente e fin troppo lestamente abbandonati [...]»<sup>491</sup>, per constatare che ora la Cina non è più luogo dell'immaginario per l'Occidente, ma soprattutto l'origine dei «prodotti sui banchi dei Grandi Magazzini»: se si pensa all'umanità nuova che gli scorsi autori tentavano di afferrare, ci si trova decisamente in un altro «campo». Già in *Le rose imperiali* si poteva misurare quanto la Cina non fosse che un repertorio di stilemi e riti con cui giocare e su cui inventare<sup>492</sup>. Tutta la storia della Rivoluzione viene in realtà raccolta dall'iter narrativo di *Cina Cina* (ripetizione che ammicca alla mania, al doppio, al balbettio diviso tra gioco e paradosso<sup>493</sup>), ma in forma di fiaba allegorica medievale<sup>494</sup>, a marcarne la dimensione ormai sospesa tra l'ironico e il

---

<sup>490</sup> Essa torna ad essere piuttosto un riferimento letterario, di moda, la «Cina immaginaria, che è poi la Cina eternamente reale tramandata dall'arte e dalla grande letteratura antica». A. GIULIANI, *Autunno del Novecento*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 162. Della Rivoluzione nemmeno l'ombra.

<sup>491</sup> L. MALERBA, *Cina Cina*, cit., p. 19.

<sup>492</sup> Cfr. ID., *Le rose imperiali*, Bompiani, Milano 1974. «[...] una sorta di stilizzazione geometrica che, rispetto alle opere precedenti, procede da un impulso costruttivo e perviene a creare una zona propria di determinazione semantica» (G. ACCARDO, *Il senso della realtà nell'opera di Luigi Malerba*, «Studi Novecenteschi», vol. 39, n. 84, luglio-dicembre 2012, p. 295), che mira alla «scossa tagliente dell'umorero» (M. FORTI, *Un Malerba «cinese»*, «Nuovi Argomenti», n. 45-46, maggio-agosto 1975, p. 244).

<sup>493</sup> «La Cina insomma diventa un'allegoria di una sospensione di senso che tutti ci riguarda. [...]», gli strumenti interpretativi che Malerba usa per farvi fronte sono «il paradosso, l'allusione, il gioco di parole, l'epigramma [...], la punta acuta, e umoristicamente insinuante, di una mai doma e assolutamente laica, curiosità intellettuale». R. LUPERINI, «Introduzione», in L. MALERBA, *Cina Cina*, cit., p. 11.

<sup>494</sup> Vi è dedicato un intero capitolo, *La Grande Favola Cinese*, ma il senso del fantastico pervade il libro interamente. «Visti già con qualche distacco occidentale anche gli ultimi tormentatissimi decenni non smentiscono la tradizione della Grande Favola e molti gesti e molte espressioni che talora sembrano dettate dalle leggi bizzarre della fantasia, segnano in realtà i capitoli di percorsi storici che nulla concedono al caso, dove le idee devono commisurarsi ai fatti secondo schemi implacabili. Alcuni di questi eventi simbolici sono ormai impressi nella memoria del mondo». L. MALERBA, *Cina Cina*, cit., p. 27.

mitico: «i Cento Fiori diventarono le Cento Erbe Velenose»<sup>495</sup>, «entra in scena Jiang Qing nel ruolo di Regina della Favola»<sup>496</sup>, «gli affiliati alla società segreta dei Boxers, che si proponevano di colpire i Diavoli Bianchi, in Cina venivano nominati come Pugni Giusti e Armoniosi»<sup>497</sup>. Non che questo significhi evitare un giudizio politico: al di fuori di questo schema l'attacco è tuttavia ben esplicito e violentemente direzionato contro la Rivoluzione culturale e contro chi, in Europa, ci aveva creduto. Il testo procede con lo stesso sguardo sornionamente incantato anche nella struttura compositiva: piccoli quadri tematici si giustappongono a volte a descrizioni minute di aspetti storici o culturali, altre volte a puri giochi nonsense:

Le banane cinesi che maturano sulle colline intorno a Canton sono magre, gialle, piccole di statura. Ma ogni albero ne produce un gran numero. Il governo cinese ha indetto una campagna per il controllo delle nascite<sup>498</sup>.

Scorrendo il reportage, dunque, si ha l'impressione di Malerba rifiuti qualsiasi postura seria o credibile; non che questo atteggiamento corrisponda al puro svago, quanto piuttosto a dichiarazione di estraneità, o di impossibilità<sup>499</sup> nell'essere fino in fondo scientifici nell'osservazione di un paese che è stato per secoli «puro riferimento, un segno sospeso nel vuoto storico e geografico che da esso ci separa»<sup>500</sup>. La Cina non viene né avvicinata né allontanata; essa viene piuttosto assunta come contraddizione per eccellenza, da fare oggetto di «un'aggressione [...] che la svuoti dei suoi significati»<sup>501</sup>; quella politica non è che una delle croste semantiche che Malerba mira a graffiare via, post-ideologicamente, per scoprirne la carne sottostante.

Che lo stesso moto di allontanamento dalla Cina rivoluzionaria riguardi anche il reportage di Arbasino è evidente fin dal programmatico sottotitolo di *Trans-Pacific Express*: «Dieci viaggi in dieci paesi d'Oriente – lungo i percorsi che voltano le spalle

---

<sup>495</sup> Ivi, p. 28.

<sup>496</sup> Ivi, p. 29. È la moglie di Mao a capo della Banda dei quattro.

<sup>497</sup> Ivi, p. 31.

<sup>498</sup> Ivi, p. 68.

<sup>499</sup> «Gli strumenti tradizionali messi in atto per conoscere la Cina, insomma, sono insufficienti, fonte di irreversibile falsificazione». D. SOSCIA, *In Cina*, cit., p. 214.

<sup>500</sup> L. MALERBA, *Cina Cina*, cit., p. 19.

<sup>501</sup> R. BALLERINI, *Malerba e la topografia del vuoto*, Vecchio Faggio, Chieti 1988, pp. 17-18. La ricerca linguistica di Malerba si definisce già a partire da *La scoperta dell'alfabeto* come un'individuazione di un «linguaggio antimimetico» (ivi, p. 19), che sveli «l'abisso fra "nome" e cosa» (R. LUPERINI, "Introduzione", in L. MALERBA, *Cina Cina*, cit., p. 8).

alla Storia per scappare nella Geografia». Il rifiuto non solo si limita ad una fase della storia cinese, ma addirittura, iperbolicamente, alla disciplina in sé; il senso di rigetto è qui consolidato. A causa di questo ostracismo antistorico la visione della Cina risulta incredibilmente mirabolante, colta tutta d'insieme, affrescata in un susseguirsi di dettagli che si presentano come inaspettatamente naturali: «La Cina è l'eterna Cina. [...] quel che è avvenuto dagli anni Venti ad oggi, cioè la Storia, cioè la Lunga Marcia, la sconfitta dell'invasore giapponese, la Rivoluzione..., è espunto dall'orizzonte di senso dell'autore»<sup>502</sup>. I riferimenti culturali vengono allora ribaltati, e più vicini di altri appaiono due nomi decisamente anomali, quello di Daniello Bartoli<sup>503</sup> e di padre Matteo Ricci<sup>504</sup>, dalle cui opere Arbasino trae gli strumenti per descrivere una Cina senza tempo: «E ora camminiamo al sole, in un quartiere sicuramente non diverso dall'Anno Mille»<sup>505</sup>. Lo stile di Arbasino è virtuosisticamente colto, piano, multilingue, il che trova un'esasperazione negli elenchi interminabile di stravaganze, suppellettili e curiosità che sembrano comparire di fronte al suo sguardo carico di «snobismo intellettuale»<sup>506</sup>. Le dimensioni di questa sopraelevazione del giudizio sono due: una, di «aristocratica superiorità nei confronti di un paese avvertito come seriale e ripetitivo»<sup>507</sup>, l'altra di fascinazione paternalistica, che ha un esito melenso nella chiamata in causa del Pasolini incantato dalle borgate romane o da Bombay: «Torna, torna, Pier Paolo, tutto qui sembra ancora intatto, la frugalità giovanile e la castità militare, il lindore piccolo-borghese povero e la sua spontaneità proletaria perduta; mani adolescenti poggiate su spalle contadine, con sorrisi medioevali [...]»<sup>508</sup>. L'assenza del dato storico tuttavia sembra esercitare un vuoto che Arbasino sembra non poter ignorare nella lunga conclusione del

<sup>502</sup> D. SANTARONE, *La mediazione letteraria. Percorsi interculturali su testi di Dante, Tasso, Moravia, Fortini, Arbasino, Defoe, Tournier, Coetzee, Saro-Wiwa*, Palumbo, Palermo 2005, p. 111.

<sup>503</sup> A. ARBASINO, *Trans-Pacific Express*, Garzanti, Milano 1981, p. 132. Pur senza essersi recato in Asia personalmente, Bartoli è l'autore di un libro dedicato ai missionari gesuiti in Cina, descrivendone la situazione tra XVI e XVII secolo.

<sup>504</sup> Ivi, pp. 162, 168 e 205. La figura di Matteo Ricci è invece nota: gesuita e missionario in Cina nel XVI secolo, dove contribuì significativamente alla divulgazione della cultura e della religione occidentali proponendone una coniugazione rispettosa della cultura cinese. Arbasino non sarebbe l'unico a riferirsi a Ricci: secondo Edoarda Masi è ravvisabile un eco nel sottotitolo di *Asia Maggiore: «Viaggio ncaella Cina (forse un'eco dell'Entrata nella Cina... di Matteo Ricci)»*. E. MASI, "Postfazione", in F. FORTINI, *Asia Maggiore*, cit., p. 259. La preposizione articolata costituirebbe una *lectio difficilior* rispetto alla semplice «in». Il titolo completo del testo di padre Ricci è *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*.

<sup>505</sup> A. ARBASINO, *Trans-Pacific Express*, cit., p. 165.

<sup>506</sup> D. SANTARONE, *La mediazione letteraria*, cit., p. 109.

<sup>507</sup> Ivi, p. 115.

<sup>508</sup> A. ARBASINO, *Trans-Pacific Express*, cit., p. 147.



reportage, dedicata al bilancio della Rivoluzione culturale: «In giro con tanto nuovo trasporto per la Geografia, si finisce allora per incappare nuovamente, inevitabilmente, nella tralasciata Storia?»<sup>509</sup>. Ben quaranta pagine sono dedicate al tema, sospeso tra una critica della fascinazione politica del maoismo “all’italiana” e della sinistra extraparlamentare, analoga alle Guardie Rosse, e tra una ricerca del senso della testimonianza storica quando essa si trovi posta sotto un così pesante divario culturale. È inevitabile, nel tentativo di una comprensione, un riferimento a fatti politici e storici noti, constatando però il valore di pura supposizione di questo esperimento:

Sarà un abbaglio da viaggiatori incantati fra teatrini mistificanti – oppure tutto questo Paese, tutto questo popolo, sta attraversando non una transizione ma un grande trauma politico e umano, paragonabile a vivere insieme il 25 luglio e il 25 aprile, il processo di Verona e quello di Norimberga, e anche il processo Bukharin (a rovescio, e in pubblico) con il rapporto Krusciov in più? Benché ignorantissimo di cose cinesi [...] il visitatore culturale e politico dell’autunno e inverno 1980 dopo tanti incontri e tante conversazioni di psicodramma in psicodramma prova immediatamente e continuamente la sensazione precisa e viva di ripercorrere qui certi cospicui momenti storici già percorsi in passato, in gioventù, in patria, “epici” ma non epici-brechtiani (questi cinesi sono molto meno cinesi di Brecht). «Grandi momenti storici» caratterizzati dalle medesime connotazioni inconfondibili, non artefatte, irresistibili di per sé [...]. Abituati a tutt’altra musica (giornalistica, ideologica, accademica, tendente a dar giudizi mandarinali su Pechino senza muoversi da Frosinone o da Fregene), lo shock è stato innegabilmente immenso<sup>510</sup>.

È notevole, dopo un testo tutto dedicato<sup>511</sup> all’osservazione flaneuristica del modo di vivere cinese, che Arbasino si prenda un lungo momento per elaborare uno strumento di comprensione della passione occidentale per la Cina, di cui sembra non poter rimandare l’esigenza e il cui esito può dirsi, seppur politicamente cinico o non impegnato, decisamente riuscito:

Forse la Cina – come l’America Latina – è soprattutto una capitale onirica dell’Immaginario contemporaneo. Sono due altissimi luoghi di mitologie ideologiche.

---

<sup>509</sup> Ivi, p. 181. Storia che risulta, in una dimensione complessiva, pur sempre dimidiata: «non interessa all’autore, non è presente neanche come sfondo. Si prende atto dei danni prodotti dalla Rivoluzione culturale, ma si isola questo periodo della storia cinese dal prima e dal dopo». D. SANTARONE, *La mediazione letteraria*, cit., p115.

<sup>510</sup> A. ARBASINO, *Trans-Pacific Express*, cit., pp. 200-201.

<sup>511</sup> Pur con interessanti digressioni su teatro e letteratura, anche attraverso l’intervista a tre scrittori cinesi.

Sono incomparabili case-madri di ideologie mitiche fra le più enormi e trafficate e libidinali, con gran proiezione di fantasmi, illusioni, simulazioni, parvenze, simulacri, feticci. Si vedono i riflessi delle proiezioni anche di lontano. [...] Borgeslandia e Maolandia sono forse Paesi egualmente privi di Realismo, e magari di Realtà, mormora l'Immaginario: abitati e vissuti, piuttosto, da allegorie, apologhi, archetipi, allusioni, aneddoti, favole, parabole, simboli, miti, gesti, schemi, emblemi parvenze, demenze, deliri – non di rado elegantemente strutturati. Perciò ci piacciono<sup>512</sup>.

I testi di Sereni e Luzi sono accumulabili per diversi motivi. Il primo è la sovrapposibilità pressoché identica del percorso del viaggio, fatta eccezione dei momenti in cui Sereni è costretto a letto per una febbre<sup>513</sup>; rispetto a Malerba e ad Arbasino, i due poeti si muovono quasi sempre insieme<sup>514</sup>. Il secondo è la dimensione contenuta, sia testualmente sia nelle intenzioni. Entrambi i testi, se non fosse per le tredici poesie che Luzi pone sotto il nome di *Reportage*, sono di poche pagine strettamente cronachistiche: è quasi assente una dimensione ulteriore a quella piattamente diegetica<sup>515</sup>. Sono presenti rari frammenti in cui i due autori si permettono una riflessione più sviluppata su quanto vivono in Cina; Sereni si limita a qualche considerazione sulla Rivoluzione culturale<sup>516</sup>, Luzi conduce anche un discorso, dialogato con gli scrittori cinesi, su arte e letteratura<sup>517</sup>. Se per il primo il bilancio sembra negativo tanto all'inizio del viaggio («Mi confermo nell'idea di me stesso come di un pessimo visitatore, che non vede molto e si stanca presto»<sup>518</sup>), quanto alla fine («direi che siamo tutti un po' saturi di Cina e non esiteremmo

---

<sup>512</sup> Ivi, pp. 218 e 220.

<sup>513</sup> V. SERENI, *Viaggio in Cina*, Via del Vento, Pistoia 2004, pp. 6-7.

<sup>514</sup> Una panoramica sulle concordanze tra i due reportage è in C. MARRAS, "Fortini, Sereni e Luzi in Cina: un libro, due diari, qualche poesia e una plaquette", in S. MARTELLI e R.M. GRILLO (a cura di), *La parola e la sua rappresentazione*, Cesati, Firenze 2014, pp. 33-42. Malerba stesso li accomuna: «Luzi e Sereni, continuamente depressi per i continui trasbordi aerei e rinvii delle partenze, combattevano con i loro smarrimenti interiori, attenti a scrutare i cieli nuvolosi di quei giorni [...], impegnati a interiorizzare ogni esperienza, e disperatissimi per la cucina cinese alla quale si sono mostrati irriducibilmente refrattari». L. MALERBA, *Cina Cina*, cit., pp. 14-15.

<sup>515</sup> I due testi riportano anche fatti minimi o insignificanti per il lettore, come le vicende personali del gruppo, ad esempio la "scenata" di Arbasino che rifiuta il treno per prendere l'aereo. V. SERENI, *Viaggio in Cina*, cit., p. 13; M. LUZI, *Reportage. Un poemetto seguito dal Taccuino di viaggio in Cina*, All'insegna del Pesce d'Oro, Milano 1984, p. 35.

<sup>516</sup> V. SERENI, *Viaggio in Cina*, cit., pp. 7-8.

<sup>517</sup> «Tavola rotonda sulla letteratura italiana di oggi. Il gruppo '63. Sorvoliamo. Ma voglio ricordare almeno che abbiamo battuto su un tasto, su quel punto tutti d'accordo: e cioè che la realtà non è un dato ma se mai un punto d'arrivo: e non è mai definitivo. Sorpresa, ma poi considerazione, da parte cinese, di questa differenza». M. LUZI, *Reportage. Un poemetto seguito dal Taccuino di viaggio in Cina*, cit., p. 29.

<sup>518</sup> V. SERENI, *Viaggio in Cina*, cit., p. 4. Anche Malerba concorda, riportando una lettera inviatagli da Sereni al ritorno: «Ho idee abbastanza vaghe sul nostro viaggio e se mi obbligassero a scriverne non so proprio come me la caverei». L. MALERBA, *Cina Cina*, cit., p. 15. Una volta tornato in Italia, tuttavia,

a prendere il primo aereo per l'Italia se appena fosse possibile»<sup>519</sup>), per il secondo non si tratta di un'esperienza così sofferta, ma piuttosto straniante: «Anche io smaltisco “il lungo viaggio tartaro”: e un po' mi sento vacillare nel mito comico, un po' mi sento turlupinato e meravigliato insieme come Ruggero dallo specchio di Atlante, se ricordo bene. [...] Anche io devo a te [Sereni] se le tre settimane si sono risolte in una prova non sterile di pazienza illuminate da tratti molto vivi di umanità e di intelligenza»<sup>520</sup>.

A prova che il viaggio cinese si sia sedimentato più a fondo in Luzi è il poemetto *Reportage*, prima pubblicato separatamente e poi divenuto una sezione di *Per il battesimo dei nostri frammenti*. All'interno dell'economia di questa raccolta, collocabile nella fase finale dell'opera luziana e sotto il segno di una «frattura che si va operando fra il linguaggio e l'oggetto, la sostanza, la cosa. La storia moderna può essere proprio la crisi linguistica e io, per misurare la portata di questa crisi, faccio risalire la parola alla sua fonte, alla sua legittimazione primaria. [...] È in un certo senso un libro sul linguaggio, sulla parola, sull'origine, sulla fortuna [...]. Contrappongo l'universo parlato all'universo agito “naturalmente” dalle creature viventi, dagli animali, dalla natura operante»<sup>521</sup>; e dagli uomini nella storia: oltre al *Reportage* vi compaiono testi centrati sugli anni di piombo (*Giocano al ribasso sulla vita; Acciambellato in quella sconcia stiva; A che nere riserve*). Che i versi facciano esplicito riferimento al viaggio, anche nei dettagli, è confermato dalla nota al testo<sup>522</sup>, ma anche dall'incastro che è possibile ottenere sovrapponendo le poesie e il taccuino<sup>523</sup>. Vi compaiono subito vivide descrizioni del processo alla Banda dei quattro («Si parla di una nuova équipe legittima /insediata nel palazzo al posto di una cricca / altrettanto poco nota oggi sotto processo»<sup>524</sup>), delle politiche maoiste («un sussurro dei Cento Fiori»<sup>525</sup>), delle fantastiche vicende giovanili

---

sembra rivalutare l'esperienza: «lo sai che adesso mi consuma una nostalgia della Cina, che non vedo più come un'espiazione?». M. LUZI e V. SERENI, *Le pieghe della vita. Carteggio (1940-1982)*, Aragno, Torino 2017, p. 125.

<sup>519</sup> Ivi, p. 20.

<sup>520</sup> M. LUZI e V. SERENI, *Le pieghe della vita*, cit., p. 121.

<sup>521</sup> M. LUZI (e M. SPECCHIO), *Luzi. Leggere e scrivere*, Marco Nardi, Firenze 1993, pp. 176-177. Il testo si apre programmaticamente sotto questo fuoco linguistico, con San Paolo: «In lei [la parola] era la vita; / e la vita era la luce degli uomini». M. LUZI, *Per il battesimo dei nostri frammenti*, Garzanti, Milano 1985, p. 5.

<sup>522</sup> Ivi, p. 213.

<sup>523</sup> Cfr. l'apparato critico curato da Stefano Verdino in ID., *L'opera poetica*, Mondadori, Milano 1998, pp. 1640-1646.

<sup>524</sup> ID., *Per il battesimo dei nostri frammenti*, cit., p. 63.

<sup>525</sup> Ivi, p. 64.

di Mao e della moglie Jiang Qing<sup>526</sup>, della Città Proibita («Appena scisso in alto l'celeste di quella luce / nella chiara obliquità della incipiente sera / i tetti e le tetterie della Città Proibita / si coprono in tutta la discesa / d'un popolo di corvi»<sup>527</sup>). I tredici componimenti riescono a sganciare la rappresentazione della Cina da una facile estetizzazione, rifiutando il rifugio nella Cina antica e immobile e riuscendo invece nella composizione di brevi scene animate, in cui i personaggi sembrano afferrare una vertigine preclusa a Luzi, che non può altro che restituirne una sola impressione. Sono riassuntivi e quasi delimitativi del senso di impotenza, rispetto a ciò che non si può trattenere, i versi di *Chi il reporter, di che il reportage?*<sup>528</sup>:

Chi il reporter, di che il reportage?  
Non esce da se medesimo,  
non entra in nessuna pagina,  
si consuma in se stesso l'avvenimento.

---

<sup>526</sup> In tre poesie (ivi, pp. 69-71) isolate in corsivo: *Lui il guerriero...* e *Lui il guerriero, lei l'anima perversa*, dedicate all'amore tra Mao e Jiang Qing, fanno da cornice a *Inattesa gli si fa incontro l'acqua diroccando*, divagazione sullo stesso tema in cui viene rappresentato il Mao della Lunga Marcia. Mentre Malerba sceglieva una trasfigurazione fiabesca, Luzi predilige un tono erotico che ha un eco, come notato da Verdino, nel Pascoli di *Digitale purpurea*.

<sup>527</sup> Ivi, cit., p. 75.

<sup>528</sup> Ivi, p. 68.

## Bibliografia

- ACCARDO, GIOVANNI, *Il senso della realtà nell'opera di Luigi Malerba*, «Studi Novecenteschi», vol. 39, n. 84, luglio-dicembre 2012, pp. 279-314.
- ALFONSI, FERDINANDO, *Alberto Moravia in America. Un quarantennio di critica (1929-1969)*, Carello, Catanzaro 1984.
- ALFONSI, FERDINANDO, *Alberto Moravia in Italia. Un quarantennio di critica (1929-1969)*, Carello, Catanzaro 1986.
- ALTAROCCA, CLAUDIO, *Goffredo Parise*, La nuova Italia, Firenze 1972.
- ANDERSON, PERRY, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Bari 1977.
- Aprile 1968*, suppl. «il manifesto», 4 aprile 2018.
- ARBASINO, ALBERTO, *Trans-Pacific Express*, Garzanti, Milano 1981.
- BALESTRINI, NANNI e PRIMO MORONI, *L'orda d'oro 1968-1977*, Feltrinelli, Milano 2018.
- BALIBAR, ÉTIENNE, *L'Europa fuori dall'Europa*, «Critica marxista», n. 5, 2001, pp. 33-38.
- BALICCO, DANIELE, *Non parlo a tutti. Franco Fortini intellettuale politico*, manifestolibri, Roma 2006.
- BALLERINI, ROSALaura, *Malerba e la topografia del vuoto*, Vecchio Faggio, Chieti 1988.
- BARATTA, GIORGIO, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma 2007.
- BARATTA, GIORGIO, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003.
- BARTHES, ROLAND, *L'impero dei segni*, Einaudi, Torino 1984.
- BARTHES, ROLAND, *Scritti. Società, testo, comunicazione*, Einaudi, Torino 1998.
- BELPOLITI, MARCO e ANDREA CORTELLESA (a cura di), *Giorgio Manganelli*, «Riga», n. 25, Marcos y Marcos, Milano 2006.
- BELPOLITI, MARCO e ANDREA CORTELLESA (a cura di), *Goffredo Parise*, «Riga», n. 36, Marcos y Marcos, Milano 2016.
- BELPOLITI, MARCO, *Settanta*, Einaudi, Torino 2010.
- BENVENUTI, GIULIANA, “Il diarismo in *Asia Maggiore* di Franco Fortini”, in ANNA DOLFI, NICOLA TURI e RODOLFO SACCHERINI (a cura di), *Memorie, autobiografie e diari nella letteratura italiana dell'Ottocento e del Novecento*, ETS, Pisa 2008, pp. 497-505.

- BENVENUTI, GIULIANA, *Il viaggiatore come autore. L'India nella letteratura italiana del Novecento*, il Mulino, Bologna 2008.
- BERARDINELLI, ALFONSO, *Franco Fortini*, La nuova Italia, Firenze 1973.
- BERARDINELLI, ALFONSO, *L'esteta e il politico. Sulla nuova piccola borghesia*, Einaudi, Torino 1986.
- BERNARI, CARLO, *Il gigante Cina*, Editori Associati, Roma 1990.
- BERTACCHINI, RENATO, *Carlo Cassola*, Le Monnier, Firenze 1977.
- BERTUCCIOLI, GIULIANO e FEDERICO MASINI, *Italia e Cina*, L'asino d'oro, Roma 2014.
- BIANCIARDI, LUCIANO e CARLO CASSOLA, *I minatori della Maremma*, Laterza, Bari 1956.
- BOFFA, GIUSEPPE, *Storia dell'Unione Sovietica 1928-1941*, L'unità, Roma 1990.
- BONAVITA, RICCARDO, *L'anima e la storia. Strutture delle raccolte poetiche e rapporto con la storia in Franco Fortini*, Biblion, Milano 2017.
- BOOTHMAN, DEREK, "Traducibilità e traduzione interparadigmatica alla luce della teorizzazione di Antonio Gramsci", in ROCCO PITITTO e SIMONA VENEZIA (a cura di), *Tradurre e comprendere. Pluralità dei linguaggi e delle culture*, Atti del XII Congresso nazionale (Piano di Sorrento, settembre-ottobre 2005), Aracne, Roma 2006.
- BORGHESE, LUCIA, *Tia Alene in bicicletta: Gramsci traduttore dal tedesco e teorico della traduzione*, «Belfagor», vol. 36, n. 6, 1981, pp. 635-665.
- BOURDIEU, PIERRE, *Campo del potere e campo intellettuale*, Lerici, Cosenza 1978.
- BOURDIEU, PIERRE, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013.
- BOURDIEU, PIERRE, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano 2005.
- BOURDIEU, PIERRE, *Sul concetto di campo in sociologia*, Armando, Roma 2010.
- BRECHT, BERTOLT, *Poesie e canzoni*, Einaudi, Torino 1971.
- BRONZINI, GIOVANNI BATTISTA, *Il viaggio antropologico di Carlo Levi: da eroe stendhaliano a guerriero birmano*, Dedalo, Bari 1996.
- CALAMANDREI, PIERO (a cura di), *La Cina d'oggi*, suppl. «Il ponte», anno XII, La nuova Italia, Firenze 1956.
- CALVINO, ITALO, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 2003.
- CALVINO, ITALO, *Notizia su Giorgio Manganelli*, «Il Menabò», n. 8, 1965, pp. 102-105.
- CAMMELLI, STEFANO, *Ombre cinesi. Indagine su una civiltà che volle farsi nazione*, Einaudi, Torino 2006.

- CAMON, FERDINANDO, *Letteratura e classi subalterne*, Marsilio, Venezia 1974.
- CARLETTI, SANDRA MARINA, *La Cina nella cultura occidentale del XX secolo*, «Cina», n. 9, 1972, pp. 40-57.
- CARTON, JESSY, *Parise giornalista. Ethos di uno "scrittore irregolare"*, Droz, Ginevra 2017.
- CARUSO, SAVERIO, *Cina. Contraddizione e rivoluzione*, Bertani, Verona 1974.
- CASSOLA, CARLO, *Viaggio in Cina*, Feltrinelli, Milano 1956.
- CASTELNOVI, MICHELE, «*Oltre la Muraglia, il vuoto*»: *la Cina secondo Alberto Moravia (1967)*, «Geostorie», XXVII, n. 1, 2009, pp. 31-56.
- CAVALLARI, ALBERTO, *Una lettera da Pechino*, Garzanti, Milano 1974.
- CHAMBERS, IAIN (a cura di), *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*, Meltemi, Roma 2006.
- CIMADOR, GIANNI, «L'Oriente di Giorgio Manganelli e la fascinazione dell'ossimoro», in SARA BONFILI e GIAMPAOLO VINCENZI (a cura di), *Giorgio Manganelli e il viaggio*, Artemide, Roma 2017, pp. 61-108.
- COCURULLO, MICHELANGELO, *La cortina di bambù. La Cina nei reportages italiani della seconda metà del Novecento*, Gammarrò, Sestri Levante 2007.
- COLLOTTI PISCHEL, ENRICA, «Nel '68: quando l'Oriente era rosso», in ALDO AGOSTI, LUISA PASSERINI e NICOLA TRANFAGLIA (a cura di), *La cultura e i luoghi del '68*, Franco Angeli, Milano 1991.
- CRAINZ, GUIDO, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli, Roma 2005.
- CROTTI, ILARIA (a cura di), *Goffredo Parise. Atti del convegno promosso dalla Fondazione Giorgio Cini (Venezia, 24-25 maggio 1995)*, Leo S. Olschki, Venezia 1997.
- CROTTI, ILARIA, *Tre voci sospette. Buzzati, Piovene, Parise*, Mursia, Milano 1994.
- DE DONATO, GIGLIOLA, *Le parole del reale. Ricerche sulla prosa di Carlo Levi*, Dedalo, Bari 1998.
- DE DONATO, GIGLIOLA, *Saggio su Carlo Levi*, De Donato, Bari 1974.
- DE GENNARO, RICCARDO, *Enigma Cina. Impressioni di viaggio: Fortini, Cassola, Parise*, «Aperture», n. 17/18, 2004, pp. 100-108.
- DE GIORGI, LAURA e GUIDO SAMARANI, *La Cina e la storia. Dal tardo impero ad oggi*, Carocci, Roma 2005.
- DE PASCALE, GIULIA, *Scrittori in viaggio. Narratori e poeti italiani nel Novecento in giro per il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

- DEAGLIO, ENRICO, *Patria 1967-1977*, Feltrinelli, Milano 2018.
- DEDOLA, ROSSANA, *La valigia delle Indie e altri bagagli. Racconti di viaggiatori illustri*, Mondadori, Milano 2006.
- DEL CASTILLO, LUDOVICA, *Il reportage come fotografia in scrittura: la Cina di Roland Barthes, Franco Fortini e Goffredo Parise*, «Between», vol. VIII, n. 16, 2018.
- DELLA MEA, LUCIANO, *Eppure si muove: rendiconto politico di un proletario rivoluzionario*, Jaca Book, Milano 1970.
- DI FRANCESCO, TOMMASO (a cura di), *L'assalto al cielo. La rivoluzione culturale cinese quarant'anni dopo*, Manifestolibri, Roma 2005.
- EMANUELLI, ENRICO, *Mille milioni di uomini*, Mondadori, Milano 1963.
- FERRANTE, STEFANO, *La Cina non era vicina. Servire il popolo e il maoismo all'italiana*, Sperling & Kupfer, Milano 2008.
- FORTI, MARCO, *Un Malerba «cinese»*, «Nuovi Argomenti», n. 45-46, maggio-agosto 1975, pp. 240-245.
- FORTINI, FRANCO (a cura di), *Profezie e realtà del nostro secolo*, Laterza, Bari 1965.
- FORTINI, FRANCO e PAOLO JACHIA, *Fortini. Leggere e scrivere*, Marco Nardi, Firenze 1993.
- FORTINI, FRANCO, «Introduzione», in MAO TSE-TUNG, *Poesie*, Garzanti, Milano 1976.
- FORTINI, FRANCO, *Asia Maggiore. Viaggio nella Cina e altri scritti*, manifestolibri, Roma 2007.
- FORTINI, FRANCO, *Asia Maggiore. Viaggio nella Cina*, Einaudi, Torino 1956.
- FORTINI, FRANCO, *Dieci inverni 1947-1957*, Quodlibet, Macerata 2018.
- FORTINI, FRANCO, *L'ospite ingrato. Primo e secondo*, Marietti, Casale Monferrato 1985.
- FORTINI, FRANCO, *Le chinois, ça s'apprend*, «L'ospite ingrato», VIII / 2, 2005, pp. 169-170.
- FORTINI, FRANCO, *Questioni di frontiera*, Einaudi, Torino 1977.
- FORTINI, FRANCO, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2014.
- FORTINI, FRANCO, *Verifica dei poteri*, il Saggiatore, Milano 1969.
- GATTO, MARCO, *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*, Quodlibet, Macerata 2012.
- GEERTZ, CLIFFORD, *Interpretazioni di culture*, il Mulino, Bologna 2017.
- GIALLORETO, ANDREA, *La parola trasparente. Il «sillabario» narrativo di Goffredo Parise*, Bulzoni, Roma 2006.



- GIULIANI, ALFREDO, *Autunno del Novecento*, Feltrinelli, Milano 1984.
- GRAMSCI, ANTONIO, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1977.
- GRANA, GIANNI, *Curzio Malaparte*, La nuova Italia, Firenze 1968.
- GUAGNINI, ELVIO, *Carlo Levi nella letteratura di viaggio del Novecento. Alcuni appunti*, «Italiès», n. 17-18, 2014, pp. 221-235.
- GUERRI, GIORDANO BRUNO, *L'arcitaliano. Vita di Curzio Malaparte*, Leonardo, Milano 1991.
- HOLLANDER, PAUL, *Pellegrini politici. Intellettuali occidentali in Unione Sovietica, Cina e Cuba*, il Mulino, Bologna 1988.
- HOPKIRK, PETER, *Il Grande Gioco*, Adelphi, Milano 2004.
- ILLUMINATI, AUGUSTO, "Mao/Brecht", in ENRICA COLLOTTI PISCHEL, EMILIA GIANCOTTI e ALDO NATOLI (a cura di), *Mao Zedong dalla politica alla storia*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 375-377.
- JACOVIELLO, ALBERTO, *Capire la Cina*, Jaca Book, Milano 1972.
- JACOVIELLO, ALBERTO, *In Cina due anni dopo*, Jaca Book, Milano 1973.
- JERVOLINO, DOMENICO, *Croce, Gentile e Gramsci sulla traduzione*, «International Gramsci Journal», n. 1(2), 2010, pp. 21-28.
- KAFKA, FRANZ, *Lettera al padre - Gli otto quaderni in ottavo*, Mondadori, Milano 1988.
- LA CAPRIA, RAFFAELE, *Caro Goffredo. Dedicato a Goffredo Parise*, Minimum Fax, Roma 2005.
- La rivoluzione culturale socialista in Cina*, «Lettere dei Quaderni Rossi», gennaio 1967, n. 13, pp. 279-310.
- LENZINI, LUCA, ELISABETTA NENCINI e FELICE RAPPAZZO (a cura di), *Dieci inverni senza Fortini. Atti delle giornate di studio nel decennale della scomparsa (Siena 14-16 ottobre 2004)*, Quodlibet, Macerata 2006.
- LEVI, CARLO, *Buongiorno, Oriente. Reportages dall'India e dalla Cina*, Donzelli, Roma 2014.
- LEVI, CARLO, *Il pianeta senza confini. Prose di viaggio*, Donzelli, Roma 2003.
- LEVI, CARLO, *La doppia notte dei tigli*, Einaudi, Torino 1959.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino 1984.
- LIGUORI, GUIDO e PASQUALE VOZA (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma 2009.

- LIGUORI, GUIDO, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma 1996.
- LOMBARDI, ROSA, “Uno sguardo sulla Cina degli anni Cinquanta: Giancarlo Vigorelli, Carlo Cassola e Curzio Malaparte”, in ALESSANDRA BREZZI (a cura di), *La letteratura italiana in Cina. Atti del convegno internazionale* (Pechino, 21-23 ottobre 2005), Tiellemedia, Roma 2008, pp. 165-179.
- LOSURDO, DOMENICO e STEFANO G. AZZARÀ (a cura di), *Cinquant'anni di storia della Repubblica Popolare Cinese. Un incontro di culture tra Oriente e Occidente*, La città del sole, Napoli 2003.
- LOSURDO, DOMENICO, *Fuga dalla Storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia*, La città del sole, Napoli 1999.
- LOSURDO, DOMENICO, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Bari 2017.
- LUPERINI, ROMANO, *Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione nel dopoguerra*, Edizioni di Ideologie, Roma 1971.
- LUZI, MARIO e MARIO SPECCHIO, *Luzi. Leggere e scrivere*, Marco Nardi, Firenze 1993.
- LUZI, MARIO e VITTORIO SERENI, *Le pieghe della vita. Carteggio (1940-1982)*, Aragno, Torino 2017.
- LUZI, MARIO, *L'opera poetica*, Mondadori, Milano 1998.
- LUZI, MARIO, *Per il battesimo dei nostri frammenti*, Garzanti, Milano 1985.
- LUZI, MARIO, *Reportage. Un poemetto seguito dal Taccuino di viaggio in Cina*, All'insegna del Pesce d'Oro, Milano 1984
- MACCIOCCHI, MARIA ANTONIETTA, *Dalla Cina*, Feltrinelli, Milano 1974.
- MACCIOCCHI, MARIA ANTONIETTA, *Per Gramsci*, il Mulino, Bologna 1974.
- MALAPARTE, CURZIO, *Io, in Russia e in Cina*, Vallecchi, Firenze 1958.
- MALERBA, LUIGI, *Cina Cina*, Piero Manni, Lecce 1985.
- MALERBA, LUIGI, *La Cina esiste*, «Produzione e cultura», n. 20-21, marzo 1981, pp. 86-88.
- MALERBA, LUIGI, *Le rose imperiali*, Bompiani, Milano 1974.
- MALRAUX, ANDRÉ, *La condizione umana*, Garzanti, Milano 1967.
- MANACORDA, GIULIANO, *Invito alla lettura di Cassola*, Mursia, Milano 1973.
- MANGANELLI, GIORGIO, *Cina e altri Orienti*, Adelphi, Milano 2013.
- MANGANO, ATTILIO e ANTONIO SCHINA, *Le culture del Sessantotto: gli anni Sessanta, le riviste, il movimento*, Massari, Bolsena 1998.

- MANICA, RAFFAELE, *Moravia viaggiatore*, «Nuovi Argomenti», n. 12, ottobre-dicembre 2000, pp. 122-133.
- MANTICI, GIORGIO, *La sindrome cinese*, «Prometeo», anno XVII, n. 68, 1999.
- MAO TSE-TUNG, *Su Stalin e sull'URSS. Scritti sulla costruzione del socialismo 1958-1961*, Einaudi, Torino 1975.
- MARAINI, DACIA, “Nota”, in ALBERTO MORAVIA, 1986. *Diario cinese*, «Nuovi Argomenti», n. 38, aprile-giugno 1991, p. 21-26.
- MARI, LORENZO, “Tre tristi Gramsci. Per una rilettura di Asia Maggiore (1956) di Franco Fortini”, in PAOLO DESOGUS, MIMMO CANGIANO, MARCO GATTO e LORENZO MARI (a cura di), *Il presente di Gramsci*, Galaad, Teramo 2018.
- MARINELLI, MAURIZIO, *La Cina dei viaggiatori. Lettere, diari, descrizioni di viaggio degli occidentali in Cina tra '800 e '900*, Il Nove, Bologna 1994.
- MARRAS, CATERINA, “Fortini, Sereni e Luzi in Cina: un libro, due diari, qualche poesia e una plaquette”, in SEBASTIANO MARTELLI e ROSA MARIA GRILLO (a cura di), *La parola e la sua rappresentazione*, Cesati, Firenze 2014, pp. 33-42.
- MARTELLI, GIAMPAOLO, *Curzio Malaparte*, Borla, Torino 1968.
- MARTELLINI, LUIGI, *Invito alla lettura di Malaparte*, Mursia, Milano 1977.
- MASI, EDOARDA, *A margine della discussione su relativismi, fondamentalismi, relatività*, «L'ospite ingrato», ns I, 2008, pp. 117-124.
- MASI, EDOARDA, *Breve storia della Cina contemporanea*, Laterza, Bari 1979.
- MASI, EDOARDA, *Il libro da nascondere*, Marietti, Casale Monferrato 1985.
- MASI, EDOARDA, *Il singolare e il plurale*, «L'ospite ingrato», I, 1998, pp. 31-50.
- MASI, EDOARDA, *La contestazione cinese*, Einaudi, Torino 1969.
- MASI, EDOARDA, *La Rivoluzione Culturale in Cina*, Edizioni Thyrus, Terni 2016.
- MASI, EDOARDA, *Per la Cina*, Mondadori, Milano 1978.
- MASI, EDOARDA, *Ritorno a Pechino*, Feltrinelli, Milano 1993.
- MEISNER, MAURICE, *Mao e la Rivoluzione cinese*, Einaudi, Torino 2010.
- MELLINO, MIGUEL (a cura di), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma 2009.
- MELOTTI, UMBERTO, *Marx e il Terzo Mondo. Per uno schema multilineare dello sviluppo storico*, il Saggiatore, Milano 1972.
- MENEGUZZI ROSTAGNI, CARLA e GUIDO SAMARANI (a cura di), *La Cina di Mao, l'Italia e l'Europa negli anni della Guerra Fredda*, il Mulino, Bologna 2014.

- MENEGUZZI ROSTAGNI, CARLA, *Italia e Cina. Un secolo di relazioni*, «Italogramma», vol. 2, 2012, pp. 43-53.
- MICCINESI, MARIO, *Invito alla lettura di Carlo Levi*, Mursia, Milano 1973.
- MORAVIA, ALBERTO e ALAIN ELKANN, *Vita di Moravia*, Bompiani, Milano 2007.
- MORAVIA, ALBERTO, “Introduzione”, in MAO TSE-TUNG, *Tutte le poesie*, Newton Compton, Roma 1972.
- MORAVIA, ALBERTO, *A quale tribù appartieni?*, Bompiani, Milano 1972.
- MORAVIA, ALBERTO, *La Rivoluzione culturale in Cina ovvero il convitato di pietra*, Bompiani, Milano 2013.
- MORAVIA, ALBERTO, *Lettere dal Sahara*, Bompiani, Milano 1981.
- MORAVIA, ALBERTO, *Opere 1927-1947*, Bompiani, Milano 1986.
- MORAVIA, ALBERTO, *Un mese in U.R.S.S.*, Bompiani, Milano 1958.
- MORAVIA, ALBERTO, *Un'idea dell'India*, Bompiani, Milano 1962.
- MORAVIA, ALBERTO, *Viaggi. Articoli 1939-1990*, Bompiani, Milano 1994.
- MORDIGLIA, IARIA, *Il diario cinese di Edoarda Masi. Un caso di rifiuto editoriale degli anni Sessanta*, «L'ospite ingrato. Rivista telematica del Centro Studi Franco Fortini», 6 aprile 2009.
- MYRDAL, JAN e GUN KESSLE, *Un villaggio cinese nella rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino 1971.
- MYRDAL, JAN, *Rapporto da un villaggio cinese*, Einaudi, Torino 1965.
- NAPOLILLO, VINCENZO, *Carlo Levi*, Brenner, Cosenza 1984.
- NICCOLAI, ROBERTO, *Quando la Cina era vicina. La rivoluzione culturale e la sinistra extraparlamentare italiana negli anni '60 e '70*, BFS Edizioni, Pisa 1998.
- PAPETTI, VIOLA (a cura di), *Le foglie messaggere. Scritti in onore di Giorgio Manganelli*, Editori Riuniti, Roma 2000.
- PARISE, GOFFREDO, *Cara Cina*, Einaudi, Torino 1972.
- PARISE, GOFFREDO, *Gli americani a Vicenza*, Adelphi, Milano 2016.
- PARISE, GOFFREDO, *Guerre politiche*, Adelphi, Milano 2007.
- PARISE, GOFFREDO, *Il crematorio di Vienna*, Feltrinelli, Milano 1969.
- PARISE, GOFFREDO, *L'eleganza è frigida*, Adelphi, Milano 2008.
- PARISE, GOFFREDO, *La Cina è lontana, l'Albania vicinissima. Note da un viaggio, 1969*, in «Lo straniero», XX, 197, novembre 2016, pp. 97-107.

- PARISE, GOFFREDO, *Lontano*, Adelphi, Milano 2009.
- PARISE, GOFFREDO, *Opere*, vol. II, Mondadori, Milano 1989.
- PARISE, GOFFREDO, *Sillabari*, Adelphi, Milano 2004.
- PASQUINI, LORENA e PIETRO ZANELLI (a cura di), *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Mimesis, Milano 2019.
- PELLEGRINO, ANGELO, *Verso Oriente. Viaggi e letteratura degli scrittori italiani nei paesi orientali (1912-1982)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1985.
- PEROTTI, DANIELE, *Il mito cinese della Nuova Sinistra italiana*, «Il Politico», Vol. 46, n. 1/2, marzo-giugno 1981, pp. 223-280.
- PETRONI, PAOLO, *Invito alla lettura di Parise*, Mursia, Milano 1975.
- PINI, MARIO FILIPPO, *Italia e Cina. 60 anni tra passato e futuro*, L'asino d'oro, Roma 2011.
- RICORDA, RICCIARDA, *La letteratura di Viaggio in Italia. Dal Settecento ad oggi*, La Scuola, Brescia 2012.
- RODARI, GIANNI, *Filastrocche lunghe e corte*, Editori Riuniti, 1981.
- RODARI, GIANNI, *Turista in Cina*, Il Rinascimento, Roma 1974.
- ROSSANDA, ROSSANA, *L'anno degli studenti*, De Donato, Bari 1968.
- RUOCCO, GIOVANNI, «Perché l'altro deve essere scoperto...». *L'umanesimo di Todorov, tra critica della violenza e ibridazione culturale*, «Suite française», n. 1, 2018, pp. 77-93.
- SAID, EDWARD WADIE, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma 1998.
- SAID, EDWARD WADIE, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2017.
- SAID, EDWARD WADIE, *Umanesimo e critica democratica*, il Saggiatore, Milano 2007.
- SAMARANI, GUIDO e LAURA DE GIORGI, *Lontane, vicine. Le relazioni fra Cina e Italia nel Novecento*, Carocci, Roma 2011.
- SAMARANI, GUIDO, *La Cina del Novecento. Dalla fine dell'Impero a oggi*, Einaudi, Torino 2004.
- SANTARONE, DONATELLO, “Contraddizioni e identità fra noi’: Fortini e la Cina”, in FRANCO FORTINI, *Asia Maggiore. Viaggio nella Cina e altri scritti*, manifestolibri, Roma 2007, pp. 7-22.
- SANTARONE, DONATELLO, “La mediazione letteraria in prospettiva interculturale: la rappresentazione della Cina in Alberto Moravia, Franco Fortini e Alberto Arbasino”, in

- MASSIMILIANO FIORUCCI (a cura di), *Incontri. Spazi e luoghi della mediazione interculturale*, Armando, Roma 2004.
- SANTARONE, DONATELLO, *La mediazione letteraria. Percorsi interculturali su testi di Dante, Tasso, Moravia, Fortini, Arbasino, Defoe, Tournier, Coetzee, Saro-Wiwa*, Palumbo, Palermo 2005.
- SANTORO, VITO, *L'odore della vita. Studi su Goffredo Parise*, Quodlibet, Macerata 2009.
- SCALFI, MARIA CARLA, *La Cina di Malraux. Storia o trasfigurazione?*, «Cina», n. 10, 1973, pp. 112-121.
- SCHRAM, STUART, *Mao Tse-tung e la Cina moderna. Dalla rivolta dei Boxer alla rivoluzione culturale*, il Saggiatore, Milano 1968.
- SCIANATICO, GIOVANNA, *La scrittura di viaggio di Carlo Levi*, «Forum Italicum», vol. 50 (2), 2016, pp. 556-564.
- SERENI, VITTORIO, *Viaggio in Cina*, Via del Vento, Pistoia 2004.
- SERRA, MAURIZIO, *Malaparte. Vite e leggende*, Marsilio, Venezia 2012.
- SNOW, EDGAR, *La lunga rivoluzione*, Einaudi, Torino 1973.
- SNOW, EDGAR, *Stella rossa sulla Cina*, Einaudi, Torino 1967.
- SOLMI, SERGIO, «Prefazione», in MARCO POLO, *Il Milione*, Einaudi, Torino 1954.
- SORACE, CHRISTIAN, IVAN FRANCESCHINI e NICHOLAS LOUBERE (a cura di), *Afterlives of chinese communism*, ANU Press e Verso Books, Australia 2019.
- SOSCIA, DANILO (a cura di), *In Cina. Il Grand Tour degli italiani verso il centro del mondo 1904-1999*, ETS, Pisa 2010.
- SOSCIA, DANILO, *Forma sinarum. Personaggi cinesi nella letteratura italiana*, Mimesis, Milano 2016.
- SUYIN, HAN, *Mao Tse Tung. Una vita per la rivoluzione*, Bompiani, Milano 1972.
- TESSARI, ROBERTO, *Alberto Moravia. Introduzione e guida allo studio dell'opera moraviana*, Le Monnier, Firenze 1975.
- TODARELLO, LUCA, *Brunelleschi e il giardino di Mao. La Cina in Fortini e Luzi*, «minima&moralia», 28 maggio 2010.
- TODOROV, TZVETAN, *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino 2014.
- TODOROV, TZVETAN, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991
- VICO, GIAMBATTISTA, *La scienza nuova e altri scritti*, UTET, Torino 1996.
- VIOLA, SANDRO, *Trenta e Lode a Mao Tse-tung*, «L'espresso», 3 marzo 1968.

WITTFOGEL, KARL, *Il dispotismo orientale*, SugarCo, Milano 1980.

WOLF, ERIC, *L'Europa e i popoli senza storia*, il Mulino, Bologna 1990.

ZACCARO, GIOVANNA, *Reportage di Carlo Levi dai Sud del mondo. L'India e la Cina*, «Between», vol. 1, n. 2, 2011.

ZANZOTTO, ANDREA, “Goffredo Parise giornalista e critico”, in NICO NALDINI (a cura di), *Con Goffredo Parise*, Atti del convegno (Treviso, 19 settembre 1987), Zoppelli, Treviso 1998.

ZANZOTTO, ANDREA, *Aure e disincanti del Novecento letterario*, Mondadori, Milano 1994.