

Jacques Gernet

CINA E CRISTIANESIMO

Azione e reazione

Nota introduttiva
di
Adriano Prosperi



Marietti

Titolo originale:

Chine et christianisme

© Éditions Gallimard 1982

Traduzione di Adriana Crespi Bortolini

I Edizione 1984

Copertina di Giancarlo Cancelli

© 1984 Casa Editrice Marietti S.p.A. - Casale Monferrato
tel. (0142) 76311
Sede centrale: Via Adam 15 - 15033 Casale Monf. (AL)

ISBN 88-211-6567-1

LO SPECCHIO DEL DIVERSO

Nota introduttiva
di
Adriano Prosperi

«... Trovammo essere gente disnuda. Mostrorono haver paura di noi, credo perché ci viddono vestiti ...»

Amerigo Vespucci, *Lettera delle isole nuovamente ritrovate*

1. È capitato a chiunque di fare almeno una volta un esercizio elementare di osservazione: lo si trovava proposto, un tempo, nei libri illustrati per bambini e lo si vede ancora nelle pagine di passatempi di riviste e giornali. Si trattava di fissare attentamente due disegni, simili in tutto al punto di parere ricalcati l'uno sull'altro, ma con una fitta serie di piccole e piccolissime differenze: la maggiore o minore abilità e capacità di osservazione si misurano dal numero di particolari diversi individuati entro un termine dato di tempo. Il profitto pedagogico del gioco si riassume in un salutare invito alla diffidenza nei confronti delle impressioni superficiali e in una sottolineatura dell'importanza dei dettagli e per di più, si scopre che, grazie alla ricerca attenta dei dettagli divergenti, si diventa capaci di descrivere il contenuto del disegno — si colma cioè la distanza che passa tra l'impressione di vedere e il saper vedere effettivamente. Nella stessa categoria di giochi educativi rientra un altro tipo di esercizio, che consiste nel saper costruire, con un numero limitato di pezzi sempre uguali, delle figure completamente diverse tra di loro.

I due giochi sono riducibili a due movimenti divergenti e complementari: nell'un caso, la prima impressione ingannevole è quella della somiglianza nei tratti generali e l'importante è far affiorare le differenze specifiche; nell'altro, l'identità dei componenti è secondaria e destinata a scomparire nella differenza delle figure disegnate. (Si dovrebbe aggiungere un particolare curioso, ma forse non irrilevante per quello che si dirà più avanti, e cioè che il primo gioco ha una salda radice in Europa, dove può vantare una tradizione figurativa di livello alto, mentre il secondo è di importazione orientale). Questa specie di movimento duplice — da un lato, far emergere le differenze di dettaglio in figure identiche, dall'altro comporre figure radicalmente diverse con i medesimi pezzi — è, in genere, una prova di abilità destinata a diventare familiare a chi prolunga la sua infanzia nell'esercizio di un mestiere intellettuale. I motivi del suo fascino sono tanti, ma uno almeno è evidente a prima vista: al cuore di questo lavoro di analisi e di sintesi, c'è la questione dell'identità e della differenza — e, in particolare, dell'identità

umana, delle somiglianze generiche e delle differenze specifiche che la costituiscono o che, almeno, la rendono percettibile e analizzabile. Si capisce dunque perché, prima di essere un gioco, è stato un'esperienza storica di confronto e di conoscenza, vissuta in modi diversi nei secoli trascorsi. Emblematici (anche perché quasi contemporanei e vissuti ambedue dallo stesso soggetto, che possiamo sommariamente definire come la società europea) sono stati gli incontri con le popolazioni americane e con la società cinese. La scoperta dell'America fu, come ognuno sa, un fatto sconvolgente per la coscienza europea non tanto per la consapevolezza dell'estensione e dell'importanza delle terre trovate quanto piuttosto per l'incontro con una umanità di tipo nuovo e sconosciuto. Prima che ci si rendesse pienamente conto della novità dei luoghi, mentre ancora Colombo cercava di far coincidere l'immagine nota del Cataio con la realtà ignota che aveva di fronte, il fatto che s'impose immediatamente all'attenzione fu l'incontro coi selvaggi. Ora, dalle descrizioni dell'epoca emerge con chiarezza quale fu il modo in cui si reagì a tanta e così inaudita novità: le relazioni insistono, in primo luogo, sul fatto che quel tipo di umanità non era mostruosa, era anzi identica a quella già conosciuta. L'attesa di trovare dei mostri fa parte degli atteggiamenti consueti davanti all'ignoto e, di fatto, era stata alimentata allora da tutta una letteratura di viaggi favolosi; ma, nelle fonti dell'epoca, la percezione dell'aspetto complessivamente familiare di quella umanità costituisce in genere solo la premessa per passare poi alle differenze, le sole che veramente importano agli autori delle relazioni e ai loro lettori. La nudità, la mancanza di armi, di leggi e di re, l'ignoranza del valore dell'oro, la mansuetudine, ma anche il mangiare carne umana, l'offrire in dono le proprie donne, tutti questi elementi della descrizione etnografica si inseriscono come tratti minori all'interno del profilo di un'umanità complessivamente identica alla propria. Solo dopo la percezione della somiglianza generale, inizia il lavoro del guardare e del guardarsi, alla ricerca delle differenze: e, su questa strada, si trova naturalmente la ricerca di stereotipi familiari, grazie ai quali le differenze ridiventano somiglianze — o meglio, ciò che è nuovo e insolito nello spazio riacquista connotati di un passato familiare (così a Giovanni da Verazzano l'America settentrionale sembrò bella come l'Arcadia e i suoi abitanti di eccezionale grazia e dolcezza, «imitando molto l'antico»).

Nel caso della Cina, le «grandissime meraviglie e gran diversitadi» che Rustichello da Pisa annunziava nel presentare *Il Milione* riguardavano piuttosto gli ordini di grandezza, la quantità insomma, che non la qualità di quella organizzazione sociale e di quella gente: la realtà, con tutti i suoi elementi grandiosi e stupefacenti, si ordina nella narrazione seguendo istituzioni e forme di vita associata e di governo già note e praticate in Europa. Quando Marco Polo spiega quanto «maravigliosa cosa» sia l'amministrazione del sale, lo stupore suo e dei suoi lettori nasce dalla quantità inaudita delle rendite del Gran Cane, ma non c'è bisogno di nessuno sforzo descrittivo per far capire che cosa sia quella particolare forma di burocrazia, ben familiare ai veneziani e agli europei in genere. Questa impressione di analogia o di vera e propria identità nelle istituzioni e nei modi di vivere è affiorata in seguito ripetutamente nelle descrizioni di viaggiatori europei in Cina, varia-

mente associandosi ai giudizi sulla stranezza e sulla novità dell'insieme prodotto da quei singoli elementi: non solo l'amministrazione statale, ma lo straordinario sviluppo delle città, l'importanza della cultura e del sapere, la diffusione di ritrovati tecnici come la stampa, la polvere da sparo, e così via hanno sollecitato di continuo confronti per analogia con situazioni e dati europei e hanno creato l'impressione di muoversi in un sistema familiare, pur restando l'insieme assolutamente incommensurabile rispetto a quello già noto. Il fatto stesso che non fossero prodotti di influenze documentabili da parte dell'un sistema sull'altro, ha fatto sì che quelle analogie stimolassero in maniera permanente il confronto tra i due versanti del continente euroasiatico. È un confronto, comunque, che per sua natura procede dalle somiglianze specifiche verso le differenze di contorno o, se si vuole e a seconda della griglia usata, dalle analogie superficiali e di dettaglio verso le diversità profonde o strutturali. Questa situazione ci riconduce dunque al secondo dei due giochi sopra descritti.

2. L'atto del confronto è diventato, nella divisione del lavoro intellettuale, il paradigma implicito o esplicito di una serie di discipline, dalla linguistica alla storia delle religioni. Se dovessimo tentare di stabilire delle correlazioni in base al gioco uguale-diverso, troveremmo probabilmente che le discipline che si definiscono esplicitamente comparatistiche vanno in cerca di identità permanenti dietro la differenza dei dettagli, mentre la storiografia ha una latente ma fortissima ragione di interesse nella ricerca del diverso (diverso da noi, dal presente): si intende, naturalmente, riferirci alla storiografia come ricerca scientifica e non al consumo di letteratura storica come divulgazione e passatempo, perché in questo caso la molla fondamentale è quella opposta, dell'appiattimento del passato nella infinita riproduzione del presente. Ma una caratterizzazione così grossolana delle differenze tra le discipline che fanno uso della comparazione non è del tutto corretta, anche perché non tiene conto delle tendenze storiche che le attraversano e che portano al prevalere, di volta in volta, della ricerca delle somiglianze generali o di quella delle differenze. In un saggio di straordinaria qualità dedicato, appunto, alla definizione dei compiti della storia comparata, Marc Bloch ricordò, nel 1928, che un linguista come A. Meillet si era proposto in sede comparatistica indoeuropea di «mettere in evidenza l'originalità delle singole lingue»¹. Bloch propose agli storici di muoversi nella stessa direzione, alla ricerca degli elementi di originalità celati dietro le somiglianze superficiali di società diverse. Bisognava, secondo Bloch, sgombrare il campo di «un malinteso di cui il metodo comparatistico ha fin troppo sofferto», l'idea cioè che esso abbia come obiettivo unico «la caccia alle somiglianze». Era una caccia che aveva spesso come effetto quello di forzare gli elementi di possibile analogia fino a costruire un'identità infondata; la conseguenza inevitabile era quella di chiudere gli occhi davanti a tanti aspetti del-

¹ M. BLOCH, *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, in *Mélanges Historiques*, I, Paris 1963, pp. 16-40.

la realtà studiata. Al contrario, la caccia alle differenze aveva degli evidenti vantaggi: intanto, si basava, essa sì, su di una «comparazione metodica». Infatti, scriveva ancora Bloch, «determinare, non solo all'ingrosso, che due oggetti non sono simili, ma pure — compito infinitamente più difficile ma anche più interessante — in base a quali precisi caratteri si distinguono, suppone evidentemente, come primo passo, che li si osservi volta a volta». È una lettura esatta delle regole del primo gioco sopra ricordato: quel che conta non è la vaga aria di famiglia di due oggetti d'indagine, il loro comune contorno generale ma le differenze specifiche che ne costituiscono l'identità. Tra microdifferenze e macroanalogie, le scelte della storiografia era segnata senza incertezze. Del resto, Bloch aveva davanti a sé un modello ben preciso in materia di macroanalogie: era la grande ricerca di sir James Frazer, *Il ramo d'oro*, fondata sulla comparazione a portata amplissima, a cui Bloch contrapponeva la sua «storia comparata a orizzonte stretto» così come l'aveva messa in pratica egli stesso nei *Re taumaturghi*. Col fortissimo senso concreto della ricerca che portava in tutte le sue pagine, Bloch non perdeva l'occasione per registrare alcuni meriti dell'opera di Frazer, in un tempo in cui non erano in molti a parlarne bene: tra l'altro, egli notava che l'aver immerso testimonianze mediterranee dell'età classica nel contesto etnografico delle culture primitive di tutto il mondo aveva avuto l'effetto di un vero choc mentale, ricordando — contro le abitudini inculcate da secoli di educazione umanistica — che gli antichi non erano simili a noi. Ma ancora una volta l'effetto positivo della comparazione era unicamente in direzione della diversità, o almeno della «sensazione della differenza, dell'esotismo che è la condizione indispensabile di ogni sana intelligenza del passato». Non si potrebbe desiderare dichiarazione più esplicita. Sul percorso che Bloch proponeva agli storici, non è il caso di soffermarsi: basti ricordare che esso era tutto all'insegna del «saper vedere». La potenzialità euristica del metodo comparativo, quella che ne faceva una vera bacchetta magica da ricercatore/stregone (la *baguette du sourcier*) veniva esemplificata con la storia della scomparsa delle servitù collettive nelle campagne inglesi e in quelle francesi (le *enclosures*): fenomeno notissimo nella storia d'Inghilterra quanto fino ad allora poco noto in quella della Francia. Bloch procedeva attraverso la ricostruzione degli elementi di somiglianza generale delle due storie per passare a individuare le differenze; e già il primo dei due movimenti del gioco — il riconoscimento delle somiglianze generali — consentiva di scoprire e assemblare in un disegno unitario una quantità di tratti il cui senso era sfuggito fino ad allora agli storici locali (e questa necessità di uno sguardo esterno portatore di modelli generali per sfuggire alla confusione dei particolari andrebbe messa sul conto di ogni discussione sulla storia locale). Ma il senso del movimento restava quello dal generale al particolare, dalle analogie verso le differenze.

Era una proposta che, in questi termini, non aveva alternative. Come mostrava bene Bloch, procedere in direzione opposta, astruendo dalle differenze per insistere sulle somiglianze del disegno generale, voleva dire sacrificare il piacere della scoperta del nuovo sull'altare del «postulato dell'unità fondamentale dello spirito umano»: era il percorso rappresentato in maniera emblematica per Bloch dal ge-

suita Lafitau che agli inizi del '700 aveva proposto di confrontare il modo di vivere dei selvaggi d'America con quello degli uomini delle più antiche età del mondo (da cui l'equivalenza selvaggi-primitivi). Sullo sfondo, c'era l'idea di un percorso unico della storia del mondo e quella, implicita, che il modello europeo poteva fungere da metro per tutti, essendosi più degli altri spinto avanti sulla via che portava alla «civiltà». Questa idea non era più proponibile all'epoca del saggio di Bloch, mentre il concetto di *civilisation* veniva analizzato da storici e antropologi e se ne mostravano (e rifiutavano) le componenti di intolleranza etnocentrica². Ma, la reazione di Bloch era determinata soprattutto dalla convinzione che per quella via si finisse con l'insistere in maniera esclusiva sul numero limitato di pezzi da costruzione con cui l'umanità aveva lavorato durante i secoli: ne sarebbe emersa, insomma, «la monotonia, la stupefacente povertà delle risorse intellettuali di cui l'umanità ha potuto disporre nel corso della storia». La ripetitività suscita sentimenti di noia; non è forse vero, del resto, che la raggiunta unificazione del mondo ne ha ristretto i confini («conosciuto il mondo/non cresce, anzi si scema», ha scritto il Leopardi)? La proposta in questo caso era dunque quella di lavorare all'interno di orizzonti stretti: di fatto, pur accettando il modello della linguistica comparata coi suoi confini indoeuropei, Bloch propose esempi concreti di comparazione all'interno di limiti geografici molto più ravvicinati. Vicinanza, origini comuni, influenze reciproche definivano insomma i casi in cui la storia comparata poteva esercitare i suoi strumenti. Bloch, che ben conosceva gli studi dell'illustre sinologo Marcel Granet (di cui era stato collega alla fondazione Thiers) non affrontò comparazioni tra Europa ed estremo Oriente se non in un caso, in cui sussistevano almeno due degli elementi del suo paradigma: le origini comuni e le influenze reciproche³. Ebbene, negli ultimi anni si sono moltiplicati i segni di un rinnovato interesse verso lo studio delle analogie interne tra culture lontane e prive di influssi reciproci. Sembra insomma che anche negli studi di storia si faccia strada la tendenza a praticare quella «comparazione strutturale» teorizzata per i linguisti da R. Jakobson, S. Karcevsky, N. Trubeckoi in un saggio coevo di quello di Bloch⁴. Non è un caso, ad esempio, il fatto che un fascicolo speciale dedicato dalla rivista «Annales», fondata da Bloch e Febvre, alla storia comparata sia stato completamente investito in questo genere di confronti⁵. La materia è comunque offerta sempre dal rapporto tra Europa ed estremo Oriente: il problema che tende qualche volta ad affiorare è quello, storicamente legato alle relazioni tra le due civiltà, dell'esistenza o meno di un solo modello dell'evoluzione umana. In questi termini è stato posto esplicitamente da Jacques Gernet in varie occasioni e, in particolare, nel suo libro *Cina e cristianesimo*.

² Cfr. L. FEBRE, M. MAUSS, E. TONNELAT, A. NICEFORO, *Civilisation. Le mot et l'idée*, Centre international de synthèse, Paris 1930.

³ Cfr. M. BLOCH, *Un essai d'histoire comparée: Europe occidentale et Japon*, in «The Economic History Review», II (1929), pp. 81-92.

⁴ Cfr. E. BENVENISTE, «Strutturà» in linguistica, in ID., *Problemi di linguistica generale*, tr. it. di M. V. Giuliani, Milano 1971, pp. 113 s.

⁵ È il fasc. 2, mars-avril, 1983.

3. Più che di Cina e cristianesimo, il lettore europeo è abituato a sentir parlare di cristianesimo e Cina e, più precisamente, di missioni cristiane in Cina: da quando il gesuita Nicolas Trigault diffuse in Europa le relazioni del suo confratello Matteo Ricci con un titolo squillante degno di una guerra vittoriosa — *De christiana expeditione apud Sinas*, 1615 — l'etnocentrismo e la volontà di conquista missionaria hanno fatto stabile compagnia alla conoscenza europea delle cose cinesi. Non sempre era stato così: ne fa fede Marco Polo, della cui ampiezza di orizzonti tanto si era nutrita la stessa cultura dei missionari (Ricci compreso). Ma già nella celebre raccolta del Ramusio, alla metà del '500, al *Milione* si erano associate relazioni e lettere di missionari e un'opera di grande successo editoriale come la *Historia della China*, di J. Gonzales de Mendoza (1585) aveva attinto a quel genere di fonti. Nei decenni successivi, l'Europa fu invasa dalla produzione delle stamperie gesuitiche: l'effetto di cui furono capaci lo si può misurare dal modo in cui Daniello Bartoli, voltando — secondo la sua espressione — «la geografia al morale», ridusse la Cina a diventare una parte della *Historia della Compagnia di Gesù*.

Ora, Jacques Gernet rovescia l'ordine della sequenza: non più cristianesimo e Cina (o cristianesimo in Cina) ma Cina e cristianesimo. Può sembrare cosa da poco, ma così non è. Perché questo diventasse possibile, ci sono voluti processi come la decolonizzazione e la crisi della pretesa universalità della ragione europea. La Cina è qui realmente il soggetto e il centro dell'indagine, non la scena di una rappresentazione tutta europea: il confronto tra cristianesimo e mondo cinese viene studiato a partire dall'ambiente in cui si svolse e ricostruendo il punto di vista cinese attraverso le fonti disponibili, lette nel contesto culturale loro proprio. Vedremo più avanti con quali strumenti abbia lavorato Gernet e come il mutamento di prospettiva abbia cambiato i dati del paesaggio rispetto a quello che conoscevamo. Intanto, vale la pena di sottolineare quello che potrebbe essere a buon diritto il maggior motivo di interesse per il lettore non specialista di un libro che ha dello specialismo gli aspetti migliori: siamo di fronte, in sostanza, all'applicazione di un antichissimo modello di conoscenza di se stessi, quello che consiste nello specchiarsi in culture radicalmente diverse dalla nostra. Viaggiare, conoscere gli altri, è un modo per conoscere meglio anche se stessi: il fascino della geografia e della storia risiede nella loro possibilità di offrire in numero tendenzialmente illimitato specchi di questo genere e non è un caso che alla loro comune origine si trovi proprio l'opera di Erodoto, dove il processo di rispecchiamento è usato in modo esemplare⁶. In questo senso, la storia di come è stato costruito di volta in volta un

⁶ Per Erodoto si veda F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980. Ma non è solo questione di origini comuni: al tempo in cui la «questione dei riti cinesi» era di piena attualità, viaggi e studio delle «antichità» erano considerati insieme come momento di formazione del sapiente. Arnaldo Momigliano ha segnalato come «an invaluable document» l'opera di BAUDELOT DE DAIRVAL (*De l'utilité des voyages et de l'avantage que la recherche des antiquitez procure aux sçavans*) che è del 1686: cfr. A. MOMIGLIANO, *Ancient History and the Antiquarian*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XIII (1950), 285-315 (rist. in *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1979, p. 68 n.).

osservatorio esterno da cui guardare l'Europa si confonde con la storia dell'idea d'Europa: ed è ben noto quanta importanza abbia avuto in questo il confronto con la Cina. Al pari (anzi in maggior misura) di culture più vicine e ricche di contatti e di scambi con l'Europa cristiana, come quella araba e quella turca, la Cina ha offerto a lungo un modello di notevole complessità e raffinatezza unite a una potenza economica e militare tali da suggerire confronti mortificanti. Nella fase di espansione europea nel mondo con cui si apre l'età moderna, la riscoperta (e la critica) del concetto di barbarie avvennero a spese dei «selvaggi» d'America, di volta in volta ritenuti specie inferiore oppure esaltati come rappresentanti di un ideale stato di natura. Ma fu nel confronto con le società complesse diverse dalla propria che gli osservatori europei vennero affinando le loro capacità di prendere le distanze e, all'occorrenza, di criticare momenti e aspetti del modo di vita europeo e cristiano. Come ha osservato Étienne Balazs, «la scoperta della Cina è importante forse quanto la scoperta dell'America, ma fu meno improvvisa e si protrasse quindi lungo un arco di molti secoli»⁷. La cosa è ben comprensibile se si pensa, da un lato, che non si trattò per la Cina di una «scoperta» vera e propria ma di un riaccendersi di interesse e, dall'altro, che essa pose fin dall'inizio alla cultura europea complessi problemi di interpretazione e di conoscenza, del tutto sganciati da quelli di una impossibile conquista militare. Di fatto, nel quadro della letteratura di viaggi che s'infittisce nel '500, il primo posto nei «nuovi orizzonti» aperti agli europei spettò alle opere sull'impero turco; allo scorcio del secolo, fu l'opera dei missionari, come si è detto, a rendere di maggiore attualità le cose del lontano Oriente. Cominciò così un processo di accumulo di conoscenze e di giochi di specchi destinato a durare nel tempo. Com'era probabilmente inevitabile, la formazione umanistica dei primi osservatori li portò a sottolineare l'alto livello dell'educazione letteraria in Cina e l'importanza sociale attribuita ai valori della cultura. Perfino uno scrittore portoghese, convinto assertore delle idee di crociata così diffuse allora nel mondo iberico, ammise che la Cina assomigliava al modello platonico della repubblica governata dai filosofi⁸. Questo fu, per secoli, un «topos» ricorrente sull'argomento: i membri della repubblica europea delle lettere riflettevano in uno specchio lontano i loro sogni di potere. Quanto alle conseguenze implicite in quella possibilità, offerta dalle informazioni sulla Cina, di «considerare i rapporti europei dal di fuori, a distanza»⁹ sarebbe lungo farne un censimento. Dati e riflessioni rimasero tuttavia all'interno di un codice tutto europeo, quando non furono direttamente finalizzati a interventi di critica e di riforma della società occidentale: anche quando, in tempi recenti, si sono interrogate le fonti cinesi alla ricerca dell'immagine ivi lasciata dagli europei, quello specchio lontano è sta-

⁷ E. BALAZS, *La burocrazia celeste. Ricerche sull'economia e la società della Cina del passato*, Milano 1971, p. 3.

⁸ *Hieronymi Osorii Lusitani Episcopi Algarbiensis Opera omnia ...*, Romae, ex Bibliotheca Georgii Ferrarii 1592, coll. 195 s. Cfr. S. ZOLI, *La Cina e la cultura italiana dal '500 al '700*, Bologna 1973.

⁹ W. KÆGI, *Meditazioni storiche*, Bari 1960, p. 234 (ma v. tutto il saggio su *Voltaire e la disgregazione della concezione cristiana della storia*, pp. 216-238).

to usato non diversamente da come Montesquieu usò le lettere del suo viaggiatore persiano¹⁰. E, per quanto riguarda l'etnocentrismo del codice, se c'è un elemento che emerge con assoluta evidenza nella lunga storia dei rapporti tra i due versanti estremi del continente euroasiatico, è proprio la costante tendenza a sottolineare le somiglianze a scapito delle diversità. Se a Girolamo Osorio i letterati cinesi non sembravano diversi da quelli europei, a Michel de Montaigne «il governo e le arti» di quel paese sembravano migliori ma non qualitativamente dissimili dai «nostri»: anzi, ciò che colpiva Montaigne e i suoi contemporanei era proprio il fatto che le forme della vita civile potessero, «senza rapporto con le nostre e senza conoscenza di esse»¹¹, raggiungere livelli di eccellenza misurabili con la stessa scala di valori europea. La varietà del mondo era dunque più apparente che reale. I missionari, che svolsero per tanto tempo la funzione di mediatori culturali, ebbero più di un motivo per insistere sull'omogeneità dei due mondi, cinese ed europeo: da quello, contingente, di sottolineare congruenze e somiglianze ai fini dell'assimilazione religiosa, fino alla radicata impossibilità per essi di concepire altra scala di valori e altri modelli sociali rispetto a quelli di cui erano portatori. Ma anche quando venne meno il fondamento religioso dell'etnocentrismo, gli intellettuali europei continuarono a sottolineare la somiglianza a scapito della diversità; la pagina delle conversazioni di Goethe con Eckermann che J. Gernet riporta come epigrafe del suo volume su *Le monde chinois* ne è eloquente testimonianza¹²:

«Durante i giorni in cui non vi ho visto, — disse, — ho letto molto, e soprattutto un romanzo cinese che mi occupa tuttora e che mi sembra eccellente... Un romanzo cinese? — feci io, — deve essere ben strano. — Non quanto si sarebbe tentati di crederlo, — rispose Goethe. — Questi uomini pensano e sentono a un dipresso come noi, e ci si accorge ben presto che siamo molto simili a loro...
— ...Ma, — dissi io, — forse questo romanzo cinese è uno dei più eccezionali? — Niente affatto, — disse Goethe, — i Cinesi ne hanno migliaia dello stesso genere, e ne avevano perfino quando i nostri antenati vivevano ancora nei boschi».

Insomma, solo i «primitivi» erano riconosciuti come diversi: alla Cina, nel momento stesso in cui si ammetteva che aveva una storia e cioè un processo di civilizzazione perfino superiore a quello europeo, si doveva imporre l'unico modello di umanità possibile, quello europeo. L'etnocentrismo è evidentemente qualcosa di ben radicato ed è in grado di sopravvivere anche alla fine del dominio europeo sul mondo. Anche il complesso di saperi che compongono la sinologia ne è stato influenzato; né poteva essere diversamente se è vero, com'è stato detto, che si

¹⁰ Si va almeno dal libro del conte Harfeld su *L'opinion chinoise sur les Barbares d'Occident*, Bruxelles-Paris 1909 fino a A. CHIH, *L'Occident "chrétien" vu par les Chinois vers la fin du XIX^e siècle (1870-1900)*, Paris 1961 (tr. it. di P. Amati, Milano 1974).

¹¹ La citazione è dal lib. III cap. XIII degli *Essais*.

¹² J. GERNET, *Le monde chinois*, Paris 1972 [*Il mondo cinese. Dalle prime civiltà alla Repubblica polare*, tr. it. di V. Pegna, Torino 1978].

tratta di «una disciplina che risiede a Harvard, a Cambridge, a Parigi o tutt'al più a Mosca»¹³. Invece di uno sguardo europeo sul mondo, occorre qualcosa di specularmente diverso per riuscire a relativizzare il modello; e tuttavia, come ha scritto Gernet, «mettersi in una posizione in cui l'Europa appaia soltanto come un'appendice del continente euroasiatico e la sua storia come un caso particolare nel quadro di quella dell'Eurasia, esige un difficile sforzo di immaginazione» (per uno studioso di origine e di cultura europea, si deve pur aggiungere)¹⁴. È un'osservazione che risale al 1972. Nei dieci anni successivi, egli ha evidentemente trovato il modo di aggirare la difficoltà e di compiere quello sforzo di immaginazione, o almeno di aiutare i suoi lettori a compierlo. Lo ha fatto spremendo tutto il succo di una constatazione di per sé molto semplice: una posizione come quella descritta, tale che la storia e la cultura europea appaiono come qualcosa di marginale e lontano, era esattamente quella in cui si trovavano i cinesi che entrarono in contatto coi primi missionari europei. Ricostituire il loro punto di vista e mettersi in condizione di intendere le loro ragioni, vedere insomma se stessi e la propria cultura con gli occhi degli altri è il passaggio necessario per entrare nel mondo cinese e per vedere così ciò che è familiare nello specchio del diverso.

4. I tentativi di affrontare in termini storici la questione dell'«altro» si sono infittiti negli ultimi anni: il libro di Gernet si inserisce, da questo punto di vista, in una serie di ricerche che hanno messo a fuoco, di volta in volta, alcuni dei tanti problemi connessi al modo della rappresentazione della diversità culturale e alla funzione assunta a tale riguardo dalla storiografia. La contraddizione, tipica del nostro secolo, tra l'unificazione di campo raggiunta dalla storia mondiale e la permanenza di conflitti politici e culturali, è evidentemente all'origine di queste riletture dell'esperienza del passato in materia di rapporti tra culture diverse. Si è andati così alla riscoperta delle culture aggredite e cancellate dalla conquista europea, studiando quello che è stato chiamato il «rovescio della conquista» e ricostruendo con difficili imprese archeologiche il punto di vista dei vinti¹⁵. Nel caso di lunghe convivenze ostili come quella tra cristianesimo e Islam durante il Medioevo europeo, non è stato difficile disegnare l'immagine che «l'altro» mandava di sé¹⁶. Quanto ai conflitti di cultura interni alla storia europea, quello tra paganesimo e cristianesimo — sia nella fase di passaggio agli inizi del Medioevo, sia nei problematici rapporti tra cultura ufficiale e culture folkloriche lungo tutta la sto-

¹³ G. Sofri, Introduzione a J. NEEDHAM, *Scienza e società in Cina*, Bologna 1969, p. XXII.

¹⁴ J. GERNET, *Il mondo cinese*, tr. it. cit., p. 4.

¹⁵ Si veda a titolo d'esempio, M. LEON-PORTILLA, *Il rovescio della conquista. Testimonianze azteche, maya e inca*, tr. it. di G. Giorgi Segre e G. Lapasini, Milano 1974 (I ediz. col titolo di *Visión de los vencidos*, México 1959) e N. WACHTEL, *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, tr. it. di G. Lapasini, Torino 1977 (I ediz. Paris 1971). Anche la storiografia gesuitica ne è stata investita: cfr. J. T. MOORE, *Indian and Jesuit: a Seventeenth-Century Encounter*, Loyola University Press, Chicago 1982.

¹⁶ Cfr. P. SENAC, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris 1983.

ria dell'Europa cristiana — è stato al centro di un rinnovato interesse¹⁷. Infine, la stessa storiografia come sistema di segni destinato alla descrizione di ciò che è «altro» è stata analizzata e discussa¹⁸. Ma i momenti esemplari che il repertorio della nostra storia propone per un riesame critico del modo in cui la cultura europea ha costruito l'unificazione del mondo restano fondamentalmente due: sono quelli, pressoché contemporanei, dell'assimilazione rapida e violenta delle culture precolombiane in America e del tentativo di assimilazione pacifica della cultura cinese attraverso l'opera dei missionari cristiani. Non è un caso, dunque, che nello stesso anno in cui è stato pubblicato il volume di J. Gernet sia uscito anche lo studio di Tzvetan Todorov sulla conquista dell'America col significativo sottotitolo: «La question de l'autre»¹⁹. Al di là delle molte differenze, i due libri hanno in comune non solo il problema generale dell'incontro di culture e dell'immagine dell'«altro», ma anche un particolare modo di trattare le fonti. È una modalità che discende dal proposito di costruirsi in qualche modo un punto di osservazione che non si identifichi con nessuna delle parti in gioco; ecco allora che, in maniera più o meno esplicita, lo storico deve rinunciare al ruolo tradizionale del burattinaio che muove con sicurezza tutti i fili delle sue marionette e costituirsi in testimone attento di un dialogo. Di questo dialogo egli deve decifrare il senso, rendendo conto delle posizioni in contrasto ma senza ritenersene fuori e men che meno al di sopra. La cosa è esplicitamente teorizzata in questi termini da Todorov, che — disponendo solo delle fonti relative ad uno degli interlocutori — deve ricavare da quelle anche il discorso dell'altro; per J. Gernet, la cosa è in termini diversi. La grande abbondanza delle fonti di parte occidentale e la loro lunga sedimentazione nella cultura europea (dove hanno contribuito, come si è visto, a disegnare i tratti di quella cinese) fa sì che il dialogo scatti immediatamente nel momento in cui si dà finalmente voce all'altro interlocutore. Ci sono altre differenze: Todorov, attratto da quello che egli stesso definisce il carattere esemplare della storia della conquista, procede attraverso forti drammatizzazioni di episodi e personaggi per farne emergere quel che vi è implicato in materia di comunicazione tra diversi; invece, il libro di Gernet tratta una materia non angosciata e nella quale la cultura europea e i suoi eredi non vengono chiamati a rispondere di stragi e genocidi ma sono invitati a prestare ascolto, in ritardo, alle ragioni di un'altra cultura e di un'altra mentalità. Mentalità significa, per Gernet e per la tradizione di studi nella quale si è formato, una struttura di lunga durata, per comprendere la quale bisogna risalire lungamente indietro nel tempo e coinvolgere tutto un lontano percorso storico soggiacente a particolari espressioni e scelte linguistiche: ecco dunque perché, mentre Todorov cerca negli eventi americani del '500 il prean-

¹⁷ Si ricorda, a puro titolo di esemplificazione, la raccolta di saggi a cura di A. MOMIGLIANO, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968 (l'edizione inglese è del 1963). Ma si veda per un'altra epoca, dello stesso, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, tr. it. di M. L. Bassi, Torino 1980.

¹⁸ Cfr. F. HARTOG, *op. cit.*

¹⁹ T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris 1982.

nunzio e la spiegazione della storia di sopraffazioni e distruzioni che sarà la successiva storia d'Europa, Gernet interpreta il dialogo cinesi-missionari del '600 alla luce di un passato (cinese) plurisecolare. Insomma se una ricerca è sotto il segno di ciò che deve avvenire, l'altra è sotto il segno di qualcosa che è avvenuto da molto tempo. Questo ci aiuta a capire un altro aspetto dell'opera di Gernet; come avverte fin dall'inizio il titolo, oggetto del libro non è tanto un episodio particolare — sia pure molto importante — della storia delle relazioni Europa-Asia, ma è il contatto (azione e reazione) di due mondi nella loro globalità. Questo non vuol dire che ci troveremo di fronte ad una storia generale delle missioni cristiane in Cina né ad una storia generale della Cina; vuol dire che l'episodio qui raccontato viene usato per individuare i punti di contatto e di contrasto tra due civiltà prese nel loro disegno complessivo. Il filo narrativo è praticamente assente: i capitoli articolano momenti diversi dello stesso dialogo, ricavando le ragioni del suo esito fallimentare da contrasti profondi celati sotto le ingannevoli analogie superficiali. Solo all'inizio si accenna ad una narrazione diacronica dell'impresa missionaria dei gesuiti: ma, appena instaurato il contatto col mondo cinese, lo schema seguito è quello dell'esposizione sistematica per via di contrasto di due visioni del mondo, colte nei discorsi contrapposti dei loro rappresentanti. La politica, la morale, la religione si vengono così definendo in forma di sistema e tuttavia in un contesto concreto, senza quell'aura sovratemporale e quell'andamento schematico che costituiscono spesso il prezzo inevitabile da pagare per chi deve fornire un quadro d'insieme della storia di una civiltà non europea. (Di questi rischi era, ad esempio, ben consapevole un grande studioso di cose cinesi come Marcel Granet²⁰ ai cui lavori questo libro di Gernet deve forse più di quanto non appaia a prima vista).

Anche questa, dunque, è una storia «esemplare», come quella raccontata da Todorov, perché ricava dalla descrizione circostanziata di fatti e persone dei modelli complessivi di vita e di pensiero e va in cerca di una lezione o almeno di una interpretazione unitaria (che trova, come vedremo, in una forma fin troppo nettamente definitoria).

Si dovrà anche tener conto, infine, della diversa condizione da cui muovono gli autori di questi due sondaggi in materia di incontro col diverso. Todorov, nel teorizzare il punto di vista dell'esiliato come il più adatto per osservare gli incontri-scontri di culture, ricorda esplicitamente la sua condizione di bulgaro che vive in Francia. J. Gernet, che appartiene pienamente anche per via di ascendenti familiari alla cultura francese, si è messo su di una strada che vanta illustri precedenti proprio in questa cultura: quando si parla di dialoghi tra cristianesimo e alta cultura cinese, chi non ricorda testi come l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* di Malebranche, o gli *Entretiens chinois* di Voltaire? Certo, in

²⁰ «Il est clair que l'évolution telle qu'on peut la décrire prend un air intemporel (car rien n'y commence et rien n'y finit à une date déterminée) et une allure schématique (car rien ne permet d'en indiquer les singularités de détail et rien de dire si elle eut des flux et des reflux...)», M. GRANET, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*, Paris 1929, p. 163.

quei casi l'interlocutore non europeo era fittizio e gli si potevano prestare a piacimento concetti e termini europei, adattandovi malamente quelli di una lingua sconosciuta²¹. Qui invece l'interlocutore è autentico: la ragione europea può dunque guardarvisi più attentamente allo specchio.

5. Se questo libro ha un protagonista, si tratta certamente di lei, la ragione europea, così com'è definibile e identificabile attraverso quelle categorie mentali e quei tipi di opposizioni che, come scrive Gernet, «hanno svolto un ruolo fondamentale nel pensiero occidentale dal tempo dei greci: essere e divenire, intelligibile e sensibile, spirituale e corporale» (cfr. p. 226). Le fonti cinesi sono dunque interrogate a proposito delle categorie con cui siamo soliti organizzare l'esperienza quotidiana: l'atto di nascita di quelle categorie è rintracciato negli archivi della Grecia classica. Il riferimento agli studi di J.-P. Vernant sulla storia delle funzioni mentali è così ovvio da non avere bisogno di essere reso esplicito. È attraverso di lui che Jacques Gernet sembra aver preso possesso, come di un'eredità che gli spetta, di quel «lavoro immane che è stato fatto per la conoscenza della nostra antichità classica» al quale fa riferimento in un libro precedente²². Questa è la base a partire dalla quale egli cerca di affrontare temi di storia cinese con problemi e metodi inconsueti. Sarebbe in effetti fuorviante ricondurre questo libro all'ambito della sinologia nel quale Gernet ha fatto le sue prime prove. È vero, ad esempio, che anche Paul Demiéville, di cui Gernet si riconosce allievo, ha affrontato la storia dei rapporti tra il pensiero cinese e quello europeo intorno al secolo XVIII; e tuttavia, non si potrebbe trovare maggiore distanza di quella che divide i due nel modo di porsi davanti al dialogo delle due culture²³. Piuttosto, il contesto in cui questi interessi sono maturati è quello a cui si deve, sì, il saggio di Marcel Granet sul linguaggio del dolore in Cina, ma si debbono anche gli studi di antropologia storica della Grecia antica di Louis Gernet grazie ai quali, com'è stato detto, l'esperienza greca è stata «spogliata della sua pretesa di incarnare lo Spirito assoluto, la Ragione eterna»²⁴. Di fatto, il primo tentativo (se non andiamo errati) di

²¹ Si veda a questo proposito quanto scrive ETIEMBLE, *Les concepts de "li" et de "k'i" dans la pensée européenne au XVIII^e siècle*, in AA. VV. *Mélanges Alexandre Koyré. II. L'aventure de l'esprit*, Paris 1964, pp. 144-159.

²² J. GERNET, *op. cit.*, p. 4.

²³ J. Gernet ha dedicato a P. Demiéville il suo primo, importante lavoro su *Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*, Ecole française d'Extrême Orient, Saigon 1956; inoltre, per suo incarico ha compilato il *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang*, (Fonds Pelliot chinois), Paris 1970. Il saggio di Demiéville a cui si allude riguarda *Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe*, «Diogène» LVII (1967), pp. 81-110. Il punto di vista di Demiéville è filo-occidentale e orientato nel senso della «modernizzazione», mentre quello di Gernet è filo-cinese tanto da portarlo a insistere fortemente sulla divergenza totale tra le due mentalità e sulla differenza strutturale di lingua come causa unica (l'osservazione sul carattere filo-cinese del punto di vista di Gernet è di J.-F. BILLETIER, *Un dialogue révélateur entre deux univers*, in «Critique», avril 1984, n. 443, t. 40, pp. 255-275: v. p. 272 e ss.).

²⁴ R. DI DONATO, Introduzione a L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983, p. XX.

misurare questa ragione greca, già relativizzata, con quella cinese fu fatto congiuntamente da Vernant e da J. Gernet con due comunicazioni parallele del novembre 1963, dedicate all'epoca che va dal VI al II secolo a.C.: partendo dalle «rassomiglianze sorprendenti» individuabili nelle due culture e dalle «divergenze nell'evoluzione sociale e negli orientamenti del pensiero», Vernant chiarì che non si trattava di individuare gli ostacoli che avrebbero impedito ai cinesi «di avanzare allo stesso passo dei greci... come se ci fosse nell'evoluzione dell'umanità una via unica, uno sviluppo esemplare»²⁵. In quella stessa occasione, J. Gernet individuò alcune delle differenze di mentalità sulle quali ritorna adesso in questo libro. Il postulato generale è quello che viene ribadito anche qui: «Non esiste una psicologia universale, valida per tutte le civiltà e per tutte le epoche della storia» (p. 108). Del resto, *Cina e cristianesimo* rivela alla fine, come spesso avviene, qualcosa di nuovo, una via di sviluppo, rimandandoci al saggio di M. Détiègne e J.-P. Vernant sulla *metis* e sul divorzio nella filosofia greca tra l'intelligenza razionale e la tortuosa astuzia. Inoltre, come si è già accennato, la struttura dell'opera non segue un percorso diacronico ma si organizza piuttosto intorno ad alcuni momenti chiave della funzione organizzatrice della psiche: la politica, la morale, Dio, il cielo e così via. Quanto ai caratteri originali della psicologia cinese, J. Gernet aveva già avviato anni addietro una esplorazione dedicata al rapporto tra divinazione e razionalità (nell'ambito di un'impresa guidata da Vernant): mancanza di contrapposizioni tra dominio razionale della realtà e soggezione a oscure volontà divine, e da qui l'assenza di incertezze tragiche e l'importanza di un sapere pieno di tratti obliqui, capace di tener conto dei molteplici fattori che tengono in equilibrio la realtà²⁶. Per questa via, è facile capire quanta distanza separò gli interlocutori all'epoca dell'incontro col cristianesimo europeo: una religione della salvezza individuale associata ad una civiltà della conquista (non solo religiosa) aveva tutti gli elementi per essere rifiutata o semplicemente non capita dal mondo cinese. Anche quando si ebbe apparentemente il processo della «conversione», osserva giustamente J. Gernet che bisogna leggerne attentamente i modi per capire qualcosa che forse sfuggiva agli evangelizzatori di allora e agli osservatori europei di oggi: la conversione è fatto che impegna profondamente l'individuo, eppure in Cina avvenne per movimenti di gruppo (famiglie, villaggi interi). Ecco un dato concreto sul quale questo modo di porre i problemi richiama l'attenzione in maniera corretta, consentendoci di andare al di là di controversie e polemiche dell'epoca: è evidente, ad esempio, che l'insistenza dei missionari sul successo dei loro metodi e sulla quantità di conversioni operate serviva a convincere le retroguardie cristiane che sul fronte cinese le cose andavano bene.

²⁵ I due testi si possono leggere, in traduzione italiana, in J.-P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia. Religione greca, religione antica*, tr. it. di P. Pasquino e L. Berrini Pajetta, Torino 1981, pp. 76-96; cfr. p. 84 e s.

²⁶ J. GERNET, *Petits écarts et grands écarts*, in J.-P. VERNANT, et alii, *Divination et rationalité*, Paris 1974, pp. 52-69.

Anche allora, infatti, c'era chi non si lasciava persuadere facilmente da argomenti di tipo quantitativo e si chiedeva quanto quelle conversioni rientrassero effettivamente all'interno del modello cristiano della radicale trasformazione interiore; dubbi di questo tipo, avanzati dai gesuiti nei confronti dei metodi missionari dei francescani e domenicani in America, furono usati contro di loro nel caso della Cina. Ora, in Cina non c'era l'esercizio della forza a spiegare il dato di fatto delle conversioni di interi gruppi umani e quindi i gesuiti ebbero buon gioco nel presentarlo come prova di un successo reale nell'opera di propagazione della fede cristiana (anche se il loro argomento preferito restò l'altro, dell'adesione di singoli, importanti membri dell'*élite*).

Questo sfondo di polemiche interne ad uno dei due fronti del dialogo è quello che ha lungamente dominato la storia della questione: il mondo cinese è servito infatti da comparsa secondaria nel processo che contrappose allora gesuiti e domenicani e, dietro di loro, grandi e importanti correnti del cristianesimo europeo. Anche se tali divisioni interne possono apparire di poco conto rispetto al comune contenitore, vale tuttavia la pena di ricordarle: fu proprio a causa di quelle divisioni che l'esperimento missionario in estremo Oriente venne interrotto. È dunque il caso di chiederci se si trattò di contraddizioni trascurabili oppure se esse incisero in qualche maniera sul funzionamento e sui caratteri della razionalità europea.

In Europa, la discussione sul modo di presentare il cristianesimo ai gesuiti andò sotto il nome di «questione dei riti» e, com'è noto, investì aspetti certo non superficiali dei rapporti tra interiorità ed exteriorità nella vita religiosa, tra religione e politica, tra volontà di conquista (e conseguente apertura a realtà nuove) e gelosa conservazione del proprio patrimonio culturale. Ciascuno di questi problemi aveva una storia precedente nel cristianesimo e nella cultura europea: in particolare, nel corso dei decenni precedenti alla missione del Ricci i confini e i caratteri della sfera religiosa erano stati oggetto di discussioni aspre e appassionate e si erano determinate delle dislocazioni sensibili al riguardo. L'irrompere dei dati cinesi ebbe certamente conseguenze significative da questo punto di vista, anche se è difficile precisarle e determinarle (occorrerebbe, per questo, un equivalente cinese dello studio di J. Gernet).

Sta di fatto, comunque, che alla data del viaggio di Matteo Ricci (1583) l'Europa era ancora immersa nelle guerre di religione (cosa che i gesuiti si guardarono bene dal raccontare in Cina) mentre alla data della conclusione fallimentare di quelle missioni (secolo XVIII) religione e politica, religione e ragione avevano ormai instaurato rapporti ben diversi. Tra l'altro, le informazioni sulla Cina servirono a mettere in discussione fino ad incrinarli i legami tra ragione, morale naturale e cristianesimo — quei legami sulla cui solidità si basava il metodo gesuitico della rivelazione graduale del cristianesimo agli interlocutori orientali. Insomma, il problema è se le categorie mentali siano date una volta per tutte o se invece non conoscano variazioni diacroniche significative, grazie anche agli incontri-scontri di culture. Con una conclusione in cui qualcuno ha visto un eccesso di «*esprit de géometrie*» Gernet individua nelle strutture linguistiche la causa unica a cui addebitare le insanabili divergenze nella visione del mondo che emergono dall'analisi

di questa storia²⁷. La realtà è probabilmente più complicata e conosce anche mutamenti nel corso del tempo (dovremmo dedurne, altrimenti, che l'avvento di una lingua mondiale risolverebbe i problemi di dialogo tra culture diverse).

6. Quanto la realtà storica sia complicata e ricca di pieghe emerge del resto largamente dalla ricerca di Gernet, che trova in questa ricchezza di cose, di uomini e di idee finora sconosciuti un grande motivo di fascino. Le fonti cinesi relative all'attività missionaria dei gesuiti erano state interrogate finora esclusivamente alla ricerca degli influssi che il pensiero e la scienza europea avrebbero esercitato ai fini della «modernizzazione» di quella cultura: si era quindi data molta importanza alle presunte conversioni di quei letterati cinesi che avevano fatto proprio il cristianesimo in quanto «completamento del confucianesimo e alternativa al buddhismo»²⁸. Qui, sulla base di una documentazione fitta e continua, J. Gernet ricostruisce l'intero percorso del rapporto gesuiti-società cinese, fino al fallimento finale. Questo fallimento non appare più determinato da chiusure xenofobe preconcette, parallelo cinese delle scomuniche romane (ambedue destinate ad essere travolte dalla «modernizzazione») ma emerge come l'esito inevitabile di un reale processo di conoscenza. È stupefacente constatare, a questo proposito, con quale rapidità gli intellettuali cinesi si resero conto della doppiezza dei gesuiti e del carattere strumentale che avevano nel loro metodo di conquista sia le conoscenze scientifiche europee sia il richiamo alle tradizioni confuciane. Già col 1620 le possibilità di conversioni tra i letterati si erano esaurite e non rimase che rivolgersi a quella disprezzata «turba» dove le risorse della persuasione accessibili ai missionari erano quelle stesse, di tipo taumaturgico e magico, delle altre religioni. Cominciarono ben presto le reazioni polemiche dei letterati cinesi che nel comportamento degli «astuti barbari» avvertirono chiaramente la volontà di conquista e segnarono gli intenti strategici dietro le accortezze tattiche. L'abile montaggio di Gernet mette a confronto le accuse cinesi coi testi dei missionari rivolti ai loro confratelli europei: ne risulta con evidenza che non solo il senso della partita in corso ma le singole mosse erano ben chiari ai giocatori. Non solo: gli aspetti più cristiani del cristianesimo, celati da Matteo Ricci, vennero rapidamente scoperti dagli interlocutori ostili, che segnarono come quella religione adorasse «un barbaro condannato all'estremo supplizio» e ricavarono dai principi teologici europei la sconvolgente conseguenza che gli dèi cinesi erano considerati dèmoni e che i loro adoratori erano destinati all'inferno. Tutto questo fa pensare che ci sia molto di inesatto negli elogi tradizionalmente tributati a Matteo Ricci per un metodo di

²⁷ Cfr. la recensione citata di J.-F. BILLETIER, *Un dialogue revelateur entre deux univers*, pp. 272 ss. Secondo Billetier, Gernet, attratto dalla ricerca di una causa unica, ha impoverito in questo modo la ricchezza analitica della sua ricerca.

²⁸ È la celebre definizione di Siu Kouang-k'i, discepolo di Matteo Ricci, in una prefazione a un trattato di idraulica pubblicato a Pechino dai gesuiti nel 1612. Cfr. P. DEMIÉVILLE, *Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe*, cit., p. 96 (ma si veda dello stesso autore la conclusione di *Teorie del simbolo*, tr. it. di C. De Vecchi, Milano 1984, p. 397, dove si teorizza l'«eterologia»).

dialogo che apparve in realtà come un'astuta dissimulazione. Egli poteva, certo, lasciar credere che qualche confuciano illustre avesse trovato posto nel paradiso cristiano e poteva anche divulgare come catechismo cristiano raccolte di precetti stoici: ma le caratteristiche reali dell'interlocutore non sfuggirono ai letterati cinesi che individuaron nella nuova religione un pericolo gravissimo per la coesione dell'Impero. Tra le pie menzogne dei missionari ci fu anche quella di una realtà europea compatta sul piano politico e religioso e tutta sottomessa ai «due soli» delle autorità temporale e spirituale: ma bastava la sola idea dei due soli a sconvolgere chi aveva del corpo sociale una concezione radicalmente diversa e ben poteva immaginare quelle conseguenze di lacerazioni e conflitti che la storia europea aveva sperimentato e continuava a sperimentare. Un altro punto su cui la documentazione qui esaminata corregge quanto si pensava riguarda l'ampiezza del lassismo dei gesuiti. Com'è noto, l'intera questione dei riti nacque dall'accusa rivolta ai gesuiti di aver consentito ai cinesi neoconvertiti di mantenere i riti confuciani dei defunti: altri, sempre in Europa, hanno tratto argomento da questa stessa accusa per elogiare la tolleranza e l'apertura mentale dei gesuiti, la loro capacità di distinguere tra nucleo essenziale del cristianesimo e incrostazioni secondarie. In realtà, le concessioni fatte a questo proposito risultano assai più limitate e meno convinte di quanto si pensava e il loro carattere strumentale emerge con chiarezza.

Lasciando al lettore il piacere di seguire la storia di questa vicenda attraverso le scoperte di Gernet, non si può trascurare tuttavia un aspetto che anche altri ha rilevato: anche se i gesuiti fecero di tutto per presentarsi come i portavoce dell'intera Europa, non si può dimenticare quanto ridotta e internamente divisa fosse la porzione di cristianesimo europeo a cui appartenevano. Lo stesso patrimonio scientifico, filosofico e teologico dal quale essi attinsero i loro strumenti era ben più ricco e complicato di quanto il loro modo di servirsene permettesse di capire: il canocchiale non era Galileo, né l'aristotelismo tomistico esauriva la cultura europea. I loro interlocutori avevano ragione quando osservavano che quegli ingegnosi ritrovati tecnici non erano vera scienza e non bastavano a dimostrare la superiorità dei «barbari d'Occidente». Insomma, l'ideologia della conquista religiosa, anche se aveva perso grazie ai gesuiti i connotati della guerra santa (fu proprio il gesuita spagnolo José de Acosta a consigliare a Filippo II di usare le armi per cristianizzare la Cina) rimaneva un filtro parziale e deformante della cultura europea.