



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale  
in Interpretariato e traduzione editoriale, settoriale

**La modernizzazione:  
effetti del fenomeno sociale sul cinese moderno**

**Relatore**

Prof. Paolo Magagnin

**Correlatrice**

Prof.ssa Bianca Basciano

**Laureanda**

Marta Pellicciotta

Matricola n° 893646

**Anno Accademico**

2022/2023

# Indice

<b>Ringraziamenti</b> .....	4
<b>摘要</b> .....	5
<b>Abstract</b> .....	6
<b>Introduzione</b> .....	7
<b>1. Effetti della modernizzazione sui valori e sulla psicologia cinesi</b> .....	10
1.1. Il concetto di modernizzazione.....	10
1.2. Il rapporto uomo-natura secondo la filosofia cinese.....	11
1.3. Implicazioni psicologiche del processo modernizzante .....	15
<b>2. Cambiamento del sé cinese tradizionale</b> .....	17
2.1. Sé orientale tradizionale e sé occidentale a confronto .....	17
2.1.1. Sé orientale tradizionale .....	18
2.1.2. Sé occidentale .....	23
2.2. Sé orientale tradizionale e sé orientale moderno: processo evolutivo dal punto di vista psicologico e dinamiche economiche fondamentali .....	25
2.2.1. Processo evolutivo dal punto di vista psicologico .....	25
2.2.2. Ruolo dello scenario economico .....	29
2.3. Sopravvivenza del senso identitario tradizionale .....	33
2.4. Tradizione nel discorso politico moderno: ruolo e percezione dei valori tradizionali in Cina .....	36
2.4.1. Ricezione del discorso ambivalente.....	37
2.4.2. Potenzialità e scopi della tradizione: il ruolo della gratitudine .....	39
2.5. Convergenza dei valori occidentali e orientali.....	45
<b>3. Effetti della modernizzazione sulla lingua cinese e sulle modalità di espressione del sé</b> .....	47
3.1. Origini ed effetti del contatto linguistico .....	49
3.2. Neologismi moderni.....	56
3.2.1. Classificazione dei neologismi nel vocabolario del cinese moderno .....	56
3.2.2. Variazione di <i>senso</i> e <i>significato</i> .....	58
3.2.3. Neologismi del mondo digitale .....	62

3.3. Influenza delle lingue straniere .....	65
3.4. Bisillabificazione: definizione e ragioni del fenomeno linguistico .....	70
3.5. Mutamento dei concetti esprimibili .....	72
3.6. Tradizione attraverso i <i>chéngyǔ</i> .....	77
<b>Conclusione</b> .....	<b>83</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>85</b>
<b>Sitografia</b> .....	<b>89</b>

## **Ringraziamenti**

Uno dei concetti che sento di avere appreso maggiormente negli ultimi mesi è la gratitudine. Per questa ragione, non potevo non aggiungere questa sezione all'elaborato.

Ringrazio la Ca' Foscari per avermi dato modo di fare esperienze formative all'estero e vivere l'anno accademico più bello di sempre, durante il quale ho scritto questa tesi. Per la stessa ragione, sono grata alle persone meravigliose che ho conosciuto in viaggio. Ringrazio il professor Magagnin, che mi ha dato fiducia permettendomi di muovermi nell'ambito di ricerca di mio interesse.

Ringrazio la mia famiglia, in particolare mia nonna e Larry, che mi sostengono in ogni passo che percorro.

Infine, la mia gratitudine più profonda va ai miei genitori: mia mamma, che ha avuto la pazienza di leggere la mia tesi dalla prima all'ultima pagina, e mio papà, che insieme a lei mi ha dato gli strumenti per crescere nella direzione che mi appassiona.

## 摘要

近几十年来，中国的社会和语言经历了千年历史上最剧烈的变化之一。

这种以“现代化”为名的转变始于与西方的第一次接触，特别是当新教传教士前往中国，旨在皈依中国人口的时候。随后中国开始了对宗教文本的首次翻译，同时也开始了对包含新技术和科学知识的文本的翻译，因此西方书籍的翻译工作也开始了。在翻译的过程中，不可避免地出现了许多新的术语：数以百计的新词重新塑造了现代汉语的词汇。欧洲语言的语言结构也影响到了汉语，以至于书面和口头语言都发生了巨大的变化。

在现代之前，中国社会有一个完善的传统价值体系，由中国哲学的经典著作（如孔子的《论语》）来规范。现代化似乎结束了中国古代的特殊性，使新的价值观向西方社会的标准模式靠拢，这也是西方社会的特点。

鉴于语言和一个国家的社会结构之间的密切关系，语言的变化也使得了西方语言（如英语）和汉语之间差异的淡化。本论文的目的是研究当社会价值被颠覆时，汉语究竟发生了什么，然后观察发生了什么变化，以及这种变化是如何表现出来的。

在撰写本文的过程中，又出现了一个问题：传统是否真的要被认为是过时的，或者它是否以不同的形式存在？因此，我们将尝试通过分析一些当前的事实，主要是基于语言学的经验证据，来给出答案。

## **Abstract**

The recent decades have witnessed one of the most drastic changes ever in China's millennial history, both on the social and on the linguistic level. This transformation, which goes by the name of "modernization", began with the first contacts with the West, particularly when Protestant missionaries went to China with the aim of converting the Chinese population. The first translations of religious texts then began, but also those of texts containing the new technical and scientific knowledge that informed Western books. The translations required the emergence of new terms: hundreds of neologisms arose that reshaped the vocabulary of modern Chinese. The linguistic structures of European languages also affected Chinese, resulting in drastic change in both written and spoken language.

Prior to the modern era, a well-established traditional value system was in place in Chinese society, regulated by the classics of Chinese philosophy, such as the *Analects* of Confucius. Modernization seems to have put an end to the ancient Chinese specificity by pushing new values to converge toward the standard model that characterizes Western societies.

Given the close relationship between language and a country's social structures, language change has also led to the thinning of differences between Western languages (e.g., English) and Chinese. The purpose of this thesis is to examine what exactly happened to the Chinese language when social values were subverted, then observe what changes occurred and how such change manifests itself.

While writing the paper, an additional question has arisen: is tradition really to be considered outdated or does it survive in different forms? We will therefore try to answer this question through the analysis of some current facts, mostly based on linguistic empirical evidence.

## Introduzione

Il linguaggio è un sistema di segni dotati di un valore culturale. I segni linguistici descrivono e modellano la realtà in cui l'essenza di un popolo si manifesta: l'aspetto linguistico e culturale sono inscindibili e concorrono a definire l'area all'interno della quale gli individui si identificano come membri di una comunità. Il potere delle parole è tale da regolare l'espressione del pensiero tracciando i confini dell'esprimibile<sup>1</sup>. Percorrendo a ritroso la storia evolutiva della sociolinguistica fino alle sue radici più profonde, gli storici e i filosofi hanno rilevato tracce della consapevolezza di questo concetto nella mente di grandi pensatori dell'antichità cinese. La «rettificazione dei nomi» (*zhèngmíng* 正名) di Confucio (551 a.C. – 479 a.C.) illustra il principio secondo il quale l'armonia sociale dipende necessariamente dall'ordine del linguaggio. Nei *Dialoghi* (*Lúnyǔ* 论语), l'opera attribuita al filosofo, si legge: «Quando un uomo nobile fissa una cosa per nome, tale nome può essere certamente pronunciato e, se pronunciato, divenire realtà. Ecco perché nell'esprimersi egli è prudente»<sup>2</sup>. L'assunto di base è altrettanto vero nella modernità, possiamo quindi essere d'accordo con Heller quando afferma che «[i]l linguaggio, in quest'ottica, non è un riflesso dell'ordine sociale, ma è parte di ciò che lo rende possibile»<sup>3</sup>.

Di tutti gli aspetti riconducibili all'inizio della civiltà cinese, Boltz individua la lingua e la scrittura come componenti cruciali delle sue origini<sup>4</sup>. La ragione è chiarificata da Bloomfield, il quale sostiene che i confini delle specificità culturali sono quasi sempre più estesi di quelli linguistici<sup>5</sup>. In altre parole, è possibile che alcuni tratti considerati «culturali» facciano parte del patrimonio strutturale di più civiltà, ma è meno probabile che lo stesso accada per una lingua. I confini linguistici sono dunque più specifici e definiti. Questo concetto ha come conseguenza l'attribuzione del ruolo di discriminanti identitarie più restrittive, specifiche e precise alle funzioni linguistiche. È su questa base

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), pp. 5-6.

<sup>2</sup> Lúnyǔ, XIII.3., cit. in *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà* (2013), p. 57.

<sup>3</sup> M. Heller, *The Commodification of Language* (2010), <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104951>

<sup>4</sup> W. G. Boltz, *Early Chinese Writing* (1986), p. 420.

<sup>5</sup> L. Bloomfield, *Languages* (1933), p. 42.

che possiamo individuare l'inizio della civiltà cinese nel periodo delle prime attestazioni paleografiche della lingua scritta, ossia attorno al 1200 a.C., e considerare il suo sviluppo inseparabile dall'evoluzione del sistema di scrittura cinese<sup>6</sup>. Mentre in Europa sorgevano decine di alfabeti, dalla prima apparizione della scrittura in Cina si è sempre usato un solo sistema<sup>7</sup>. Il carico di valori identitari e culturali di questa lingua è percepibile nella misura in cui si considera la civiltà cinese come un lento e paziente processo di costruzione collettiva, di cui ciascun individuo di ogni epoca è stato un tassello che ha contribuito a realizzare la millenaria e complessa nazione che oggi chiamiamo Cina.

Osservando da lontano il risultato di questo processo creativo, siamo testimoni di un fenomeno caratteristico della nuova epoca moderna. Lungo la linea della storia cinese compare una frattura che spezza la nazione in due parti e le polarizza presso due punti opposti. Gli estremi sono rappresentati da un'antichità «mitica e legittimante» e una modernità «chimerica e irraggiungibile»<sup>8</sup> (l'essenza della modernità è sfuggente, perché il suo obiettivo è perennemente proiettato in avanti).

La radice del secondo polo è da ricercare nel movimento della modernizzazione, che risale all'Inghilterra del Seicento e ha dato vita al cambiamento più drastico avvenuto in Cina negli ultimi 5.000 anni<sup>9</sup>.

Si è già accennato al legame tra lingua e società. Cosa accade a un sistema linguistico così intriso di tradizioni e valori, quando questi ultimi vengono scardinati e sovvertiti?

Lo scopo della presente ricerca è quello di trovare una risposta al quesito attraverso l'esame di evidenze sul piano sociale e linguistico, ricavate sia dall'analisi comparativa di testi scientifici, sia dall'osservazione empirica di quanto accade oggi in alcuni aspetti rilevanti del mondo sinico. Nel corso dell'elaborato ci saranno dunque dei rimandi all'attualità, concernente ad esempio il piano politico (cfr. Cap. 2), e si cercherà di operare un rimando frequente tra il piano linguistico e sociale per mostrare come essi

---

<sup>6</sup> A. C. Lavagnino, S. Pozzi, *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà*, op. cit., p. 11.

<sup>7</sup> J. Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni* (2014), pp. 257-263.

<sup>8</sup> N. Pesaro, *Tre fasi della letteratura cinese contemporanea* (2015), p. 46.

<sup>9</sup> K. S. Yang, *Chinese Responses to Modernization: A Psychological Analysis* (1998), p. 75.



non esistano mai separatamente e come funzionino simultaneamente. L'indagine dell'influenza tra i due sistemi può essere condotta in modo bidirezionale, in quanto si tratta, come è stato accennato, di una mutua influenza. In queste pagine si è scelto di partire dall'«evoluzione» sociale per giungere agli effetti che si manifestano sul piano linguistico, con la speranza che un'eventuale ricerca futura percorra la medesima strada al contrario e arricchisca lo studio di informazioni e dettagli interessanti.

## Capitolo 1

### Effetti della modernizzazione sui valori e sulla psicologia cinesi

#### 1.1. Il concetto di modernizzazione

La modernizzazione è un recente movimento storico globale attraverso il quale gli esseri umani di tutto il mondo hanno perseguito l'ideale di una società e una vita migliori. Dalla nascita del movimento nell'Inghilterra del Seicento, esso si è esteso alle nazioni dell'Europa occidentale e del Nord America per poi approdare nei Paesi dell'Asia e dell'Africa<sup>10</sup>. Il fenomeno economico e sociale si caratterizza per il progressivo distanziamento della società dall'ambiente esterno, tale per cui essa sancisce la propria indipendenza dal mondo naturale e riduce quest'ultimo a una fonte di risorse. Stepanyants sostiene che la varietà di atteggiamenti verso la natura è infinita ed è radicata nei fondamenti ontologici della cultura stessa<sup>11</sup>. Tuttavia, è possibile ripercorrere l'evoluzione delle loro tendenze principali, che hanno interessato ormai gran parte del globo. A tal proposito, Stepanyants suddivide la storia dell'umanità in quattro fasi principali, la prima delle quali è descritta come lo stadio in cui gli uomini si percepiscono in un insieme congiunto ed equilibrato con la natura. Nella seconda fase prevale l'influenza degli insegnamenti monoteistici, secondo i quali gli esseri umani sono gli unici in grado di crescere spiritualmente e distinguersi dalla natura, percepita come irrazionale e statica. Si giunge così alla fase della supremazia scientifica, in cui la linea di separazione tra i due mondi è ormai tracciata e la natura diviene oggetto di ricerca scientifica. L'ultima fase, ossia quella attuale, sarebbe caratterizzata da un principio di ritorno alla natura. Il ritorno è sollecitato dall'estremizzazione della fase precedente che ha causato una mancanza, e quindi un desiderio *naturale* di ripristino parziale della condizione originaria, ma anche dalle sfide generate dalla crisi ecologica<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> A. Martinelli, *La modernizzazione* (2015), pp. 10-27.

<sup>11</sup> M. Stepanyants, *Cultural Interaction in Respond to Common Challenges* (2015), p. 6.

<sup>12</sup> *Ibid.*

Per molti secoli a partire dalla nascita del termine moderno, il modello classico è rimasto dominante nonostante i primi accenni di valorizzazione del nuovo che occorsero con l'Umanesimo e il Rinascimento, quando si rese chiara la distinzione tra società «antiche» e «moderne».

Uno dei passaggi fondamentali per l'inizio dell'orientamento al futuro si compì con Francis Bacon. Egli sostenne che i moderni erano più vicini alla verità di quanto non lo fossero gli antichi, perché i primi avevano potuto beneficiare della conoscenza di una più lunga storia del mondo. Cartesio accompagnò l'epoca della fiducia nella ragione umana e del rifiuto dei sistemi filosofici precedenti, dotando il concetto di progresso delle connotazioni che avranno pieno sviluppo durante la successiva e duplice trasformazione politica e industriale dell'Ottocento. Dall'epoca illuministica, il passato sussistette come altro rispetto al presente e venne svuotato dell'utilità educativa cui gli antichi attribuivano enorme importanza. Il passato, scriveva Arendt, ha smesso di proiettare luce sul presente, lasciando in eredità una serie di avvenimenti e dati storici insignificanti e la cui interpretazione critica è preclusa<sup>13</sup>. E poiché la società occidentale ha inciso per prima la linea di separazione più netta con il passato così com'è inteso dalla Arendt, inneggiando alla grandezza della rivoluzione industriale, l'occidentalizzazione è facilmente identificabile con la modernizzazione<sup>14</sup>. Questo processo si estese dalla sua sede originaria in tutto il mondo, fino a raggiungere la Cina, il cui rapporto con il passato figurava ancora radicalmente diverso.

## 1.2. Il rapporto uomo-natura secondo la filosofia cinese

La nozione chiave dell'ontologia tradizionale cinese ha origini molto più antiche. Essa fu codificata già nell'*I Ching* o *Yi jīng* 易經 (*Il libro dei mutamenti*)<sup>15</sup>, manoscritto nato a scopo divinatorio e divenuto fondamento della speculazione filosofica cinese tradizionale<sup>16</sup>. Lo *Yi jīng* venne scritto durante il regno degli Zhou occidentali (1122–256 a. C.) e canonizzato

---

<sup>13</sup> A. de Tocqueville, cit. in H. Arendt, *Between Past and Future* (1961), p. 7.

<sup>14</sup> A. Martinelli, *La Modernizzazione*, op. cit., p. 11.

<sup>15</sup> M. Stepanyants, *Cultural Interaction in Respond to Common Challenges*, op. cit., p. 6.

<sup>16</sup> A. C. Lavagnino, S. Pozzi, *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà*, op. cit., p. 36.

durante la dinastia Han (206 a.C.–220 d.C.), periodo in cui divenne il «Classico dei classici». Il primo carattere, *jīng* 經, significa infatti «classico», mentre tra i significati di *yì* 易 figura quello di «cambiamento». Il cambiamento a cui fa riferimento il manoscritto non è quello regolare che si verifica nel ciclo del giorno e della notte, nel susseguirsi delle stagioni o nella crescita organica degli esseri viventi. *Yì* si riferisce in primo luogo al cambiamento imprevedibile<sup>17</sup>. Esso si genera quando i punti di riferimento si offuscano e l'ordine è parzialmente sovvertito: *yì* è fonte di ansia e sconcerto quanto di possibilità impreviste. La vita stessa nasce al confine tra ordine e caos: nell'ordine delle cose perfette regnano la stabilità, l'inerzia, la simmetria e l'equilibrio, tutto è prevedibile e statico, somigliando più alla morte che alla vita. Il caos è totale assenza di armonia ed equilibrio. Al confine tra l'ordine e il caos nasce la complessità, dove le forme si trasmutano ed evolvono dando vita a nuova materia. Le due classi opposte di simboli che interagiscono sono i principi dello *Yīn* 陰 e *Yáng* 陽, le «dualità cosmiche»<sup>18</sup> su cui si basa lo *Yì jīng*. Nell'ordine delle cose governate dallo *Yīn* rientrano l'oscurità, la terra, il freddo, il Nord, la luna, la quiete e il femminile, mentre lo *Yáng* rappresenta la luminosità, l'energia attiva, il Sud, il caldo, il sole e il maschile<sup>19</sup>. Nel pensiero cinese, le dualità cosmiche sono categorie non statiche e l'idea di cambiamento e trasformazione è fondamentale. La visione del mondo cinese è essenzialmente dinamica e ciclica: tutte le cose cambiano costantemente, l'unica realtà permanente è il cambiamento<sup>20</sup>. Partendo dallo stato originario, denominato *Tàiji* 太極 o «Grande estremo», ossia l'unione perfetta tra le due forze, lo *Yīn* e lo *Yáng* iniziano a interagire e ad alternarsi continuamente costituendo l'origine dei «diecimila esseri», cioè l'infinita varietà di esseri che popola il mondo. Nella pratica della divinazione, l'interazione tra le dualità è codificata attraverso i trigrammi, formati da tratti continui o spezzati in base al loro significato. Questi si combinano a loro volta per formare esagrammi, dando vita a un totale di sessantaquattro combinazioni diverse e tipiche, illustrate appunto nello *Yì jīng*. Le possibili mutazioni dei trigrammi

---

<sup>17</sup> R. Ritsema, S. A. Sabbadini, *I Ching* (2005), p. 3.

<sup>18</sup> M. Paolillo, *Il fengshui* (2012), p. 14.

<sup>19</sup> A. C. Lavagnino, S. Pozzi, *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà*, op. cit., p. 41.

<sup>20</sup> R. Ritsema, S. A. Sabbadini, *I Ching*, op. cit., p. 8.

indicano sia l'interpretazione corretta del passato che l'eventuale svolgimento del futuro. Il manoscritto sarebbe dunque una guida alla corretta interpretazione della danza tra *Yīn* e *Yáng*, i quali creano una connessione inscindibile tra natura e uomo. Tale visione del rapporto con la natura rientra nel profilo descritto nella prima fase di cui è stato detto sopra, che nel caso della Cina si è protratta fino al Novecento e che, in alcuni aspetti della quotidianità, sopravvive tuttora<sup>21</sup>. Come molte altre forme di divinazione, la pratica oracolare dell'*Yi jīng* delinea i contorni di una situazione e il suo sviluppo attraverso quella che in termini scientifici moderni è definita come procedura casuale<sup>22</sup>.

La scienza contemporanea pone in un rapporto di equivalenza la casualità e il non senso. Secondo gli antichi cinesi, al contrario, dalla lettura degli eventi «casuali» era possibile risalire a un significato più profondo. Le loro pratiche divinatorie e la loro intera cosmologia si basavano su una nozione qualitativa del tempo, in cui tutte le cose che accadono in un dato momento condividono alcune caratteristiche comuni, fanno parte di un modello organico. Nulla, quindi, è del tutto privo di significato e il punto di partenza per comprendere il disegno complessivo può essere qualsiasi dettaglio del momento, purché si sia in grado di leggerlo<sup>23</sup>. Secondo Jung, il concetto che governa le pratiche divinatorie non sarebbe la casualità, ma la «sincronicità», che è descritta come diametralmente opposta alla prima<sup>24</sup>. Jung scrive:

Quest'ultima [la causalità], essendo una verità meramente statistica e non assoluta, è una sorta di ipotesi di lavoro su come gli eventi si evolvono l'uno dall'altro, mentre la sincronicità considera la coincidenza degli eventi nello spazio e nel tempo come [...] una peculiare interdipendenza degli eventi oggettivi tra loro e con gli stati soggettivi (psichici) dell'osservatore o degli osservatori.

L'antica mente cinese contempla il cosmo in un modo paragonabile a quello del fisico moderno, che non può negare che il suo modello del mondo sia una struttura decisamente psicofisica.

L'evento microfisico include l'osservatore tanto quanto la realtà che sta alla base dell'I Ching

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>22</sup> R. Ritsema, S. A. Sabbadini, *I Ching, op. cit.*, p. 4.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> C. G. Jung, prefazione di *I Ching, or Book of Changes* (1950), p. 5.

comprende condizioni soggettive, cioè psichiche, nella totalità della situazione momentanea. Come la causalità descrive la sequenza degli eventi, così la sincronicità per la mente cinese riguarda la coincidenza degli eventi<sup>25</sup>.

Il paragone proposto da Jung associa due figure che operano in ambiti della conoscenza regolati da principi differenti; perciò, la soggettività che egli menziona è relativa. Tuttavia, è importante sottolineare che nonostante la sperimentazione della sincronicità sia impossibile, il metodo era (ed è ancora, in alcune aree della Cina)<sup>26</sup> considerato valido e affidabile quanto un dato scientifico per la scienza moderna. Nell'*Yi jing*, l'unico criterio di validità della sincronicità è l'opinione dell'osservatore<sup>27</sup>. Egli attesta la corrispondenza tra il testo dell'esagramma e la propria interpretazione dei dettagli, che sono connessi e necessari, ma non a causa di leggi deterministiche: fanno parte di un insieme organico.

Yang sostiene che la Cina figura tra le ultime nazioni a essere stata travolta dall'ondata modernizzante, la quale è definita, nello specifico, di tipo «esogeno» o «difensivo»<sup>28</sup>. Mentre la modernizzazione endogena ha origine dai cambiamenti «spontanei» di alcune condizioni o caratteristiche politiche, economiche, sociali e culturali all'interno della società stessa, come nel caso della Francia e dell'Inghilterra, quella esogena si verifica come risposta nazionale allo stimolo, allo sfruttamento o all'invasione da parte di Paesi nei quali il primo tipo di modernizzazione ha rafforzato la ricchezza e il potere nazionale. Per sopravvivere alla pressione dei Paesi occidentali, la Cina ha attuato una serie di strategie che l'hanno portata a subire il più grande cambiamento avvenuto nei cinque millenni di storia cinese<sup>29</sup> e a rinunciare a parte della propria preziosa identità culturale.

---

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 5-6.

<sup>26</sup> Cfr. T. Terzani, *Un indovino mi disse* (1995).

<sup>27</sup> C. G. Jung, prefazione di *I Ching, or Book of Changes*, *op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>28</sup> K. S. Yang, *Chinese Responses to Modernization*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 76.

### 1.3. Implicazioni psicologiche del processo modernizzante

A livello psicologico, l'impatto di tale cambiamento sociale è stato travolgente. La teoria della valutazione di Hermans e Oles<sup>30</sup> è utile per comprendere nel dettaglio cosa comporti, nei soggetti, una crisi dei valori.

La teoria concepisce il sé come un «processo organizzato di valutazione»<sup>31</sup>. L'aspetto processuale si riferisce alla natura storica dell'esperienza umana e implica un orientamento spazio-temporale: l'individuo vive in una situazione presente ed è orientato al mondo circostante, al passato e al futuro a partire da un punto specifico nello spazio e nel tempo.

L'aspetto organizzativo risiede nel fatto che nella narrazione di sé, l'individuo tende a unificare le sezioni verso cui si orienta. In questa narrazione, le diverse esperienze sono collocate come parti di un insieme composito, in cui alcune esperienze esercitano più influenza di altre. Durante l'organizzazione, l'individuo mette in atto l'auto-riflessione, responsabile della costruzione del significato. Infine, il concetto di valutazione si riferisce alla connotazione positiva, negativa o ambivalente attribuita a qualsiasi unità di significato in cui sono organizzati gli eventi di una narrazione di sé<sup>32</sup>. Ai fini dell'argomentazione, è importante sottolineare che ogni valutazione ha una connotazione affettiva.

In diversi periodi della vita possono emergere valutazioni diverse, perché il punto di riferimento dell'individuo cambia continuamente: il sistema di valutazione può quindi essere visto come un insieme di valutazioni costanti e mutevoli.

Secondo la teoria della valutazione, la crisi dei valori rappresenta uno stato transitorio o duraturo di disorganizzazione del sistema di valutazione. In seguito a eventi o circostanze critiche della vita (ad esempio sociali o ambientali), determinate valutazioni riferite a tali eventi vengono incluse nel sistema, esercitando un'influenza sulla componente affettiva del sistema del sé, componente essenziale perché determina

---

<sup>30</sup> H. J. M. Hermans, P. K. Oles, *Value Crisis: Affective Organization of Personal Meanings* (2006).

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 461.

<sup>32</sup> *Ibid.*

coerenza e stabilità nella psicologia dell'individuo. Gli eventi significativi della vita rappresentano spesso elementi nuovi nel mondo di una persona e richiedono quindi una riorganizzazione del sistema di valutazione. Tuttavia, esiste la possibilità che la riorganizzazione fallisca. Se i nuovi eventi non vengono integrati nel sistema di valutazione, accade una disorganizzazione del sistema: è proprio a quest'ultima che Hermans e Oles fanno riferimento con l'espressione «crisi dei valori»<sup>33</sup>. Una delle implicazioni della crisi è che le nuove valutazioni derivanti da eventi o circostanze critiche interrompono la continuità del sistema di valutazione, cosicché le valutazioni riferite al passato, al presente e al futuro acquisiscono componenti affettive diverse o addirittura contrastanti<sup>34</sup>. Se si applica la teoria della valutazione al caso della crisi dei valori per il popolo cinese, che risultati si rilevano?

Consideriamo l'ipotesi di Lu e Yang<sup>35</sup> come conseguenza di quanto è stato spiegato. Gli autori postulano che il sé cinese tradizionale si distingua dal sé cinese moderno, dove il secondo sarebbe stato influenzato dai cambiamenti epocali degli ultimi decenni. Questi due tipi di individualità sono in contrasto tra loro e, talvolta, possono convivere nella coscienza di uno stesso individuo. Tale accadimento porta gli autori a ipotizzare la possibilità dell'estensione del concetto di «sé biculturale», solitamente associato a soggetti con una doppia identità nazionale (es. gli immigrati), anche a individui monoculturali che hanno vissuto (oppure, data l'interminabilità del processo, stanno vivendo) la drastica transizione che tende al cosiddetto progresso.

Nei paragrafi successivi di questo primo capitolo verrà preso in considerazione dapprima il sé cinese tradizionale, che sarà confrontato con il sé occidentale. Seguirà la descrizione dei punti di discordanza tra sé cinese tradizionale e sé cinese moderno, con l'obiettivo di dimostrare l'affinità di quest'ultimo con il sé occidentale nell'epoca moderna e quindi il risultato del cambiamento innescato dalla modernizzazione.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Emergence and Composition of the Traditional-Modern Bicultural Self of People in Contemporary Taiwanese Societies* (2006), p. 167.



## Capitolo 2

### Cambiamento del sé cinese tradizionale

#### 2.1. Sé orientale tradizionale e sé occidentale a confronto

In un saggio del 1973, Clifford Geertz scriveva:

La grande e vasta varietà di differenze tra gli uomini, nelle credenze e nei valori, nei costumi e nelle istituzioni, sia nel corso del tempo che da luogo a luogo, è essenzialmente priva di significato nel definire la sua natura. Si tratta di mere aggiunte, persino di distorsioni, che si sovrappongono e oscurano ciò che è veramente umano – la costante, il generale, l'universale – nell'uomo<sup>36</sup>.

Le differenze tra individui di tempi e spazi distinti sono frutto di contingenze che, stratificandosi, hanno dato vita a universi culturali in grado di autoalimentarsi ed espandersi. Il nucleo di umanità indipendente da collocazioni geografiche e temporali, da studi e professioni, da mode passeggere e opinioni temporanee<sup>37</sup> è progressivamente avvolto da questi elementi e ne assorbe l'essenza, al punto da diventarne inseparabile con il tempo. Gli individui cui questo processo dà vita sono tanto più diversi tra loro quanto più sono spazialmente lontani, perché con l'aumentare della distanza l'influenza dei popoli prevalenti in una determinata zona si riduce e le contingenze ambientali si fanno più diverse.

In ogni cultura è presente sia un orientamento verso l'armonia tra l'uomo e la natura, sia un orientamento al dominio delle forze naturali<sup>38</sup> e sarebbe errato ricondurre le culture a un unico orientamento assiologico alternativo. Il grado di ciascun orientamento varia nelle diverse culture e nei diversi periodi storici: variazioni diacroniche interessano talvolta anche le caratteristiche prevalenti di una stessa cultura

---

<sup>36</sup> C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973), p. 35.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 1.

<sup>38</sup> M. Stepanyants, *Cultural Interaction in Respond to Common Challenges*, op. cit., p. 5.

rendendo dominante un tratto che prima era marginale e viceversa. La pluralità degli orientamenti assiologici rende la cultura multidimensionale e dialogica, permettendole di trasformarsi. Il rapporto teso tra gli orientamenti assiologici, che interagiscono tra loro in una relazione di critica reciproca, di rifiuto, di sostegno e di dialogo, costituisce un processo produttivo che accentua o sfuma i confini culturali all'intensificarsi dei contatti. Nel caso della Cina, questo processo ebbe inizio nel Seicento (cfr. Par. 1.1) e innescò una serie di cambiamenti che modificarono l'orientamento assiologico della civiltà orientale, in modo che smise gradualmente di ricercare l'armonia naturale e cominciò a tendere al dominio.

Prendendo in esame il periodo precedente il passaggio storico descritto, se partiamo dalla descrizione delle immagini culturali percepite, siamo in grado di descrivere due tipologie di essenze umane che diversi studiosi collocano ai due estremi della scala di variazioni culturali: il sé orientale e occidentale.

### **2.1.1. Sé orientale tradizionale**

Per molti anni, gran parte della conoscenza acquisita dagli psicologi sulla natura umana si è basata su una visione particolare, ossia la cosiddetta visione occidentale dell'individuo come entità indipendente, autosufficiente e autonoma che comprende specifici attributi interni e assume un comportamento conforme a essi<sup>39</sup>.

In un trattato del 1991<sup>40</sup>, Markus e Kitayama ripartiscono in due categorie opposte le concezioni del sé orientale<sup>41</sup> e occidentale, definendole rispettivamente «costrutto del sé interdipendente» e «costrutto del sé indipendente»<sup>42</sup>.

Una visione interdipendente del sé deriva dall'assunto che l'individuo sia connesso con gli altri tramite relazioni di interdipendenza, cioè di dipendenza reciproca:

---

<sup>39</sup> C. Chai, *Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament* (1959), p. 31.

<sup>40</sup> H. R. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation* (1991).

<sup>41</sup> Sulla base del cambiamento sociale più recente di cui siamo testimoni oggi, e delle parole di Luo Lu e Kuo-Shu Yang che collocano tale cambiamento dopo i primi anni duemila, il «sé orientale» di cui si parla in questo paragrafo fa riferimento, nello specifico, a quello tradizionale.

<sup>42</sup> H. R. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, op. cit., p. 226.

le rappresentazioni cruciali del sé non sono identificate con attributi individuali unici, ma nelle relazioni sociali interpersonali. Possiamo affermare allora che l'essenza del sé tradizionale cinese sia la sua natura orientata al sociale<sup>43</sup>. Essa enfatizza ruoli, status, posizioni, impegni e responsabilità<sup>44</sup>. L'essenza cinese prescrive la priorità del benessere collettivo, in particolare della famiglia, l'autocoltivazione e l'autocontrollo: quest'ultimo è certamente coerente con la visione interdipendente del sé, che esorta l'individuo a considerare le reazioni degli altri prima dell'esteriorizzazione delle proprie emozioni. Ad esempio, l'espressione di emozioni come la rabbia, che è promossa dalla visione del sé indipendente, è meno frequente all'interno di società in cui il modello collettivistico prevale<sup>45</sup>. Troviamo un esempio di questa caratteristica culturale già nel *Dào dé jīng* (道德经, «Libro della Via e della Virtù», fondamento del pensiero taoista):

(1) 積死遲怒，傷死以疾，五藏以傷，道不能治，故道誡之<sup>46</sup>

*Jī sǐ chí nù, shāng sǐ yǐ jí, wǔ cáng yǐ shāng, dào bù néng zhì, gù dào jiè zhī*

«Sforzati con tutto te stesso di ritardare/bloccare la rabbia, i danni e la morte sono causati da emozioni eccessive. Quando i cinque organi sono già danneggiati, il dao non può ben governarli; perciò, il dao l'ha proibita [la manifestazione di emozioni forti]».

Poiché la comprensione dei soggetti che partecipano all'interazione è direttamente proporzionale alla probabilità di raggiungimento dello scopo dell'armonia sociale, lo sforzo empatico rivolto agli interlocutori assume un'importanza sostanziale. Riferendosi al lavoro di Bond, illustrato in *The Psychology of the Chinese People*, Markus e Kitayama scrivono:

---

<sup>43</sup> L. Luo, K. S. Yang, *Emergence and Composition of the Traditional-Modern Bicultural Self of People in Contemporary Taiwanese Societies*, op. cit., p. 167.

<sup>44</sup> L. Luo, *The Individual-Oriented and Social-Oriented Chinese Bicultural Self: Testing the Theory* (2008), p. 347.

<sup>45</sup> H. R. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, op. cit., p. 225.

<sup>46</sup> Laozi, 老子道德经想爾注, Commentario al *Dào dé jīng*, p. 179.

Anche tra i segmenti più rapidamente modernizzati della popolazione cinese, c'è la tendenza ad agire principalmente in accordo con le aspettative degli altri e le norme sociali piuttosto che con i desideri interni o le caratteristiche personali<sup>47</sup>.

Analizzando l'enfasi sul benessere collettivo e sull'attenzione all'interesse degli altri, rinveniamo le tracce dell'eredità confuciana <sup>48</sup>, considerata l'origine dell'«umanesimo cinese»<sup>49</sup>. Nell'epoca di passaggio dall'età arcaica all'età imperiale, la fine del regno Zhou causò la frammentazione del territorio cinese in piccoli Stati feudali in guerra tra loro. In un'epoca in cui i mutamenti sociali traumatici dilagavano, la dottrina confuciana propose dei principi potenzialmente in grado di restaurare l'ordine sociale<sup>50</sup>.

L'idea di fondo di questa filosofia è l'esistenza di un'interconnessione tra ordine terrestre e ordine cosmico, ossia tra cielo, terra ed esseri umani. I primi due sono regolati da principi costanti e inalterabili; tra gli ultimi vige il libero arbitrio, ma dalle loro scelte dipende l'ordine del mondo. Se questo viene turbato, si incorre nel rischio di imbattersi in epidemie e disastri naturali. Per oggettivare il principio, allora, nasce la necessità di una virtù morale specifica: la benevolenza (*rén* 仁). Attraverso l'autocoltivazione, l'individuo può trascendere sé stesso e rigenerare la sua essenza ampliando gradualmente il numero di relazioni stabilite. Il sé diventa più significativo e completo quando viene inserito nella relazione sociale appropriata<sup>51</sup>: agendo conformemente al principio confuciano, esso si porta a compimento divenendo parte del tessuto sociale.

Dal punto di vista ideografico, il carattere *rén* 仁 è composto da due parti: a sinistra compare il radicale della persona (*rén* 人), affiancato dal numero due (*èr* 二). La benevolenza si origina nella relazione tra due persone, dove questa è regolata dal

---

<sup>47</sup> H. R. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, op. cit., p. 228.

<sup>48</sup> *Ivi*.

<sup>49</sup> C. Chai, *Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament*, op. cit., p. 31.

<sup>50</sup> P. D. Farah, *L'influenza della concezione confuciana sulla costruzione del sistema giuridico e politico cinese* (2008), p. 196.

<sup>51</sup> H. R. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, op. cit., p. 227.

sentimento morale della benevolenza stessa: il circolo virtuoso generato è l'espressione dell'armonia sociale. Il principio confuciano si esprime anche nei concetti di pietà filiale (*xiào* 孝) e amore fraterno (*tì* 悌), rappresentanti la comunione spirituale nell'eternità rispettivamente temporale e spaziale<sup>52</sup>. Nella tradizione confuciana, quindi, una persona è vista principalmente come un essere relazionale definito in specifiche relazioni diadiche, come l'essere figlio o figlia, sorella o fratello, padre o madre. Il sé interdipendente (relazionale) è quindi il nucleo del sé tradizionale cinese.

In generale, possiamo rielaborare quanto è stato detto nei seguenti punti:

1. Il sé sussiste come polo di relazioni dinamiche e diadiche;
2. La nozione di un sé interdipendente è legata a una tradizione filosofica monistica in cui si pensa che la persona sia della stessa sostanza del resto della natura<sup>53</sup>;

Dal punto di vista della società cui questo tipo di individuo dà vita, ne consegue che:

1. Il fine ultimo dell'io cinese è quello di raggiungere l'unità tra l'io e la società;
2. L'individuo è il mezzo per la realizzazione di una società ideale, che giunge a compimento con l'armonia sociale.

In quanto figli della società moderna, un discorso simile ci perviene sottoforma di narrazione dalle sfumature utopistiche. D'altra parte, il progresso, verso il quale si crede di dover tendere necessariamente, non sarebbe un concetto altrettanto mitico se fosse finito e raggiungibile. In uno scenario simile, il desiderio terminerebbe con un punto rappresentato dal soddisfacimento della richiesta e non sarebbe seguito dalla nascita di quello successivo. È chiaro che, di fronte alla prospettiva di condizioni di vita migliori, gli individui siano predisposti in modo innato e spontaneo a inseguire la luce della

---

<sup>52</sup> C. Chai, *Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament*, op. cit., pp. 31-32.

<sup>53</sup> H. R. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, op. cit., p. 227.

possibilità. Se sia altrettanto naturale la nascita inesauribile di un desiderio da soddisfare, è una questione affrontata dalla filosofia moderna (cfr. Deleuze e Guattari, che scardinano la concezione del desiderio come mancanza e sostengono la sua origine estrinseca e iniettata, perché dia vita a una «dipendenza predisposta»)<sup>54</sup>.

La differenza della natura dell'obiettivo (armonia sociale, teoricamente raggiungibile, e progresso irraggiungibile) è sancita da radici culturali diverse. La ragione primaria dell'inclinazione pragmatica del popolo cinese (ricerca del necessario solo nella realtà e nella natura) può essere ricondotta alla mancanza, nelle religioni prevalenti e nella cultura classica cinesi, di un mito della creazione e di un Dio, sostituiti dall'idea di un cosmo che si auto-genera spontaneamente e annulla qualsivoglia distinzione tra creatura e creatore. L'umanità si ritrova a essere il soggetto principale nel cambiamento cosmico, che è un processo in continuità. Le azioni smettono pertanto di inseguire la volontà di un'entità esterna e superiore per ricercare la propria ragion d'essere in ciò che dalla creatura-creatore è già stato creato: l'enfasi ricade sulla conservazione e sul mondo materiale. Un esempio contemporaneo può fornire il quadro della situazione attuale per quanto riguarda questa connotazione culturale. Per perseguire la traiettoria di crescita economica di cui tutti siamo testimoni, apparentemente la Cina ha rinunciato ad alcuni fondamentali principi confuciani. È evidente la capacità del governo di condurre «demolizioni» che mostrano scarsa considerazione per gli interessi delle persone direttamente coinvolte, il che dimostra un'inclinazione in contrasto con il confucianesimo. Tuttavia, nella maggioranza dei casi, l'obiettivo del governo è promuovere gli interessi a lungo termine dello Stato e della popolazione<sup>55</sup>, scegliendo di prediligere il sacrificio degli interessi di pochi. Alcuni studi empirici suggeriscono che gli asiatici pensano in modo diverso dagli occidentali, ad esempio valutando i bisogni materiali più dei diritti astratti e della democrazia<sup>56</sup>. I valori prevalenti in Asia orientale potrebbero essere una conseguenza dell'etica del lavoro dei poveri e dei bisognosi, che probabilmente

---

<sup>54</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, (2002).

<sup>55</sup> T. Bai, *China: The Political Philosophy of the Middle Kingdom* (2012), p. 5.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 4-5.

considerano il cibo e il riparo più importanti di alcuni diritti astratti, oppure potrebbero essere i valori di un popolo più agricolo: la Cina ha una percentuale più alta di poveri e agricoltori rispetto all'Occidente<sup>57</sup>. Concludiamo dunque che in alcuni casi, come in quello descritto, i valori confuciani radicati esistono e si manifestano nell'attualità, sebbene sotto forme adattate ai tempi moderni. D'altra parte, anche la concezione della realtà come un fluire dinamico di forze implica uno sforzo di adattamento.

Le religioni occidentali hanno avuto il potere di orientare lo sguardo dei popoli verso un'entità suprema e *irraggiungibile*, verso la quale tendere e per la quale è legittima l'accettazione di sacrifici. Data l'affinità di questa entità con il progresso così come è stato descritto, sorge il dubbio che quest'ultimo possa rappresentare un nuovo modello di Dio moderno.

### **2.1.2. Sé occidentale**

In molte culture occidentali, si crede nell'intrinseca separatezza delle persone<sup>58</sup>. Naturalmente, nell'interiorità umana esistono degli aspetti universali che consentono a tutti gli individui di acquisire o sviluppare una consapevolezza di sé tale per cui essi possano affermare con certezza di essere distinti dagli altri. Tuttavia, data la natura sociale e variabile della categoria del sé<sup>59</sup>, vi sono altri aspetti interiori che sono specifici di determinate culture. Nel caso dell'individuo occidentale, l'essenza si realizza rendendosi progressivamente indipendente dai soggetti che la circondano e volgendo lo sguardo verso il proprio mondo interiore costituito da obbiettivi, pensieri, stati emotivi e azioni. Il costrutto del sé indipendente e autonomo deve certamente essere reattivo nei confronti dell'ambiente sociale. Tuttavia, la sua responsività è vincolata da un grado diverso di interconnessione sociale e spesso deriva dalla necessità di determinare strategicamente il modo migliore per esprimere o affermare i propri attributi interiori<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> H. R. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, op. cit., p. 226.

<sup>59</sup> M. Mauss, *A Category of the Human Mind: The Notion of Person; The Notion of Self* (1985).

<sup>60</sup> L. Luo, *The Individual-Oriented and Social-Oriented Chinese Bicultural Self: Testing the Theory*, op. cit., p. 358.

In altre parole, l'importanza degli altri risiede nella verifica del nucleo interno del sé, una caratteristica identificabile con l'egocentrismo.

Allo stesso modo, la struttura del sé esteriore, ossia quello pubblico, varia in base al significato assegnato agli aspetti relazionali e al comportamento sociale che ne consegue. Per queste ragioni, Markus e Kitayama sostengono che il significato e l'esatto ruolo funzionale che la persona assegna all'altro nel definirsi dipenda dai presupposti culturalmente condivisi sulla separazione o connessione tra il sé e gli altri<sup>61</sup>. Il costrutto del sé occidentale o, come è stato detto, «indipendente», è in linea con la descrizione di Geertz secondo la quale una persona è un «universo motivazionale e cognitivo delimitato [...] organizzato in un insieme distintivo e contrapposto sia ad altri insiemi simili, sia allo sfondo sociale e naturale»<sup>62</sup>.

Questa definizione esalta il contrasto con il tessuto sociale, all'interno del quale l'individuo non percepirebbe se stesso come un filo quanto come un ago che deve attraversarlo per emergere. In generale, possiamo affermare che:

1. L'essenza del sé occidentale è la sua enfasi sui talenti, le potenzialità, i bisogni, le aspirazioni e i diritti personali<sup>63</sup>;
2. Sul pensiero occidentale agisce l'eredità della tradizione cartesiana e dualistica, in cui il sé è separato dall'oggetto e dal mondo naturale<sup>64</sup>;
3. Il fine ultimo dell'io occidentale si identifica con il raggiungimento progressivo dell'autonomia e dell'indipendenza.

---

<sup>61</sup> H. R. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, op. cit.

<sup>62</sup> C. Geertz, *On the Nature of Anthropological Understanding*. *American Scientist* (1975), p. 48.

<sup>63</sup> L. Luo, *The Individual-Oriented and Social-Oriented Chinese Bicultural Self: Testing the Theory*, op. cit., p. 349.

<sup>64</sup> H. R. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, op. cit., p. 227.



## **2.2. Sé orientale tradizionale e sé orientale moderno: processo evolutivo dal punto di vista psicologico e dinamiche economiche fondamentali**

Come già accennato, Luo Lu e Kuo-Shu Yang propongono il modello del biculturalismo per descrivere il fenomeno della coesistenza, nella psicologia cinese, della diade tradizionale-moderno. Lu e Yang prendono in esame il caso di Taiwan, che estenderemo per analogia al caso della nazione cinese. Similmente a quanto avvenuto in Cina, infatti, Taiwan ha subito un cambiamento radicale trasformandosi da una società agricola tradizionale a una società industriale e di servizi: le ricerche empiriche degli autori<sup>65</sup> hanno dimostrato che, a causa della convivenza sul piano sociale dei due modelli valoriali contrastanti, i valori culturali nella società taiwanese contemporanea si trovano in uno stato «fluido e indeterminato»<sup>66</sup> e fluttuano attorno a un indefinito punto centrale, in disequilibrio.

### **2.2.1. Processo evolutivo dal punto di vista psicologico**

La Cina iniziò a stabilire relazioni diplomatiche formali con le nazioni occidentali durante la dinastia Qing (1644-1911). La pressione e l'influenza dell'Occidente cominciarono a porre le basi della necessità del cambiamento circa 150 anni fa<sup>67</sup>. Dalla metà dell'Ottocento, il popolo cinese è stato ripetutamente sconfitto da potenze occidentali e orientali (Giappone): è in questo contesto storico che la Cina è stata costretta a lottare per la modernizzazione difensiva, contrastando così le pressioni esterne. Durante le fasi successive della modernizzazione cinese, intellettuali e funzionari governativi hanno attuato varie strategie far fronte alla sfida occidentale. Così, alla fine della dinastia Qing presero vita alcuni grandi movimenti nazionali. Uno dei principali fu il «movimento di auto-rafforzamento» od «occidentalizzazione» (*yángwù yùndòng* 洋务运动, 1860-1894),

---

<sup>65</sup> L. Luo, K. S. Yang, *Emergence and Composition of the Traditional-Modern Bicultural Self of People in Contemporary Taiwanese Societies*, op. cit., p. 169.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> K. S. Yang, *Chinese Responses to Modernization: A Psychological Analysis*, op. cit., p. 76.

considerato il punto di partenza della modernizzazione cinese<sup>68</sup>. I programmi avviati con questo movimento prevedevano misure come la costruzione di ferrovie, la creazione di fabbriche, l'apertura di miniere, la fondazione di scuole e la traduzione di libri. Dopo l'istituzione della Repubblica (*Gònghé zhèngtǐ* 共和政体, 1911), la Cina si è avviata verso la modernizzazione nazionale a un ritmo più rapido<sup>69</sup>. Negli stessi anni, gli intellettuali promotori del Movimento del 4 maggio (*Wūsì yùndòng* 五四运动, 1919) portarono avanti una rivoluzione intellettuale che aveva l'obiettivo di sradicare le tradizioni e gli antichi valori cinesi, in particolare quelli del confucianesimo, e di promuovere l'occidentalizzazione totale in termini di scienza e democrazia. Questi e altri movimenti nazionali, provenienti dal popolo o dal sistema governativo, si sono uniti e hanno dato vita a un complesso di voci che ha inciso sulle vite private di ciascuno degli abitanti della Cina.

Naturalmente, il percorso compiuto finora verso la modernizzazione non è stato lineare. Accanto al cambiamento si presentano due dilemmi non trascurabili. L'accettazione della cultura occidentale, la quale com'è stato mostrato è profondamente diversa da quella orientale, prevede una rinuncia almeno parziale della seconda. Questo implica:

- 1) La riluttanza al cambiamento di una parte del popolo cinese, che tende a voler proteggere il concetto di sé e la propria autostima<sup>70</sup>;
- 2) L'ammissione implicita della superiorità culturale straniera.

I due aspetti principali del nazionalismo cinese, l'identità e il cambiamento (modernizzazione), sono dunque in contraddizione. Per più di cento anni, queste due forze si sono intrecciate alimentando la nascita di posizioni ideologiche che riflettono

---

<sup>68</sup> J. Pan, *Yángwù yùndòng shíqī (1860-1894) qǐyè róngzī sīxiǎng yánjiū* 洋务运动时期（1860-1894）企业融资思想研究 [Studio sull'ideologia della finanza aziendale durante il Movimento degli Affari Esteri (1860-1894)], <https://cdmd.cnki.com.cn/Article/CDMD-10246-2005121142.htm>

<sup>69</sup> K. S. Yang, *Chinese Responses to Modernization: A Psychological Analysis*, op. cit., p. 76.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 84.

diverse combinazioni dei vari gradi di identità e cambiamento culturale<sup>71</sup>. Gli estremi dello spettro delle principali posizioni ideologiche individuate da Yang sono rappresentati dal «conservatorismo tradizionalista» (*Traditionalistic conservatism*), la cui caratteristica di base è la resistenza al cambiamento, e dall'«occidentalizzazione integrale» (*Wholesale Westernization*)<sup>72</sup>. Secondo quest'ultima, poiché l'apprendimento cinese e quello occidentale sono incompatibili tra loro, l'unico modo per salvare la Cina è abbandonare completamente la tradizione culturale cinese ad accettare integralmente la democrazia, la scienza e altri elementi essenziali della cultura occidentale.

In uno studio del 2003, Lu ha elaborato il concetto di «sé composito» per illustrare il sistema di sé in evoluzione<sup>73</sup>. Questo sistema integra il costrutto tradizionale cinese di interdipendenza con il costrutto occidentale di indipendenza: per il cinese contemporaneo, può accadere che il sé indipendente solitamente inibito si manifesti e prevalga in alcuni domini della vita, ad esempio in ambito lavorativo. Questa tipologia di sé appare dunque una strategia indicata per attenuare l'impatto negativo che il problema 1) suscita negli individui.

La dualità di base dell'umanità consente e favorisce l'emergere di questo sé composito. Inoltre, adottare degli stratagemmi che favoriscano la coesistenza dell'io indipendente, di quello interdipendente e la loro integrazione finale, è utile agli individui per evitare l'effetto al quale Festinger diede il nome di «dissonanza cognitiva»<sup>74</sup>. La sua teoria è incentrata sull'idea che, se una persona è consapevole di possedere due convinzioni discordanti tra loro, farà in modo di renderle coerenti – in questo caso, separando gli ambiti in cui le inclinazioni prevalgono. L'equilibrio tra i contrasti e la risoluzione dei conflitti interiori sono condizioni necessarie per lo sviluppo di una personalità sana e adattabile. È dunque ipotizzabile che il sé cinese tradizionale (orientato al sociale, interdipendente) è più affine ai bisogni di comunione e alla tendenza naturale

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> L. Lu, *Defining the Self-Other Relation: The Emergence of a Composite Self. Indigenous Psychological Research in Chinese Societies* (2003), pp. 139–207.

<sup>74</sup> L. Festinger, *Cognitive Dissonance*, *Scientific American*, Vol. 207, No. 4 (1962), p. 93.

al sociale, mentre il sé cinese moderno (orientato all'individuo, indipendente) è più affine alla tendenza alla separazione<sup>75</sup>. Il sé composito che così si genera serve quindi a esprimere entrambi i tipi di bisogni e tendenze, manifestando la dualità insita nei cinesi contemporanei. È in questo senso che Luo Lu e Kuo-Shu Yang parlano di sé biculturale: esso comprende sia i fondamenti della cultura cinese tradizionale che quelli della cultura occidentale moderna.

Indagando lo stesso fenomeno del biculturalismo, ma con un fine argomentativo differente, Yang parla di «compartimentazione psicologica»<sup>76</sup>. Essa può essere considerata una sorta di meccanismo difensivo dell'Io, in grado di prevenire efficacemente o evitare l'incongruenza o l'incoerenza cognitiva e comportamentale. Nel processo di compartimentalizzazione, la persona ripartisce due o più cognizioni, pensieri o attività che sono fortemente incoerenti tra loro in domini della vita diversi, con logiche e regole di funzionamento altrettanto dissimili. A seguito del processo, il soggetto raggiunge un equilibrio psicologico eliminando l'incongruenza. Gli insiemi sono psicologicamente compartimentati al punto che la persona lascia che i domini funzionino e si sviluppino secondo la propria logica, in modo che i cambiamenti che si verificano in un dominio non influiscano sull'organizzazione dell'altro. Yang sostiene che nella vita quotidiana si sperimentano diversi tipi di compartimentazione psicologica<sup>77</sup>. Uno di questi sembra essere il più adatto per la risoluzione del dilemma 2): si tratta della compartimentazione tra cultura spirituale e cultura materiale. L'analisi del contatto interculturale suggerisce che ogni volta che le persone di un sistema socioculturale unitario ne incontrano uno che è osservabilmente diverso, con gradi percettibili di «alterità», ha inizio un processo di confronto e classificazione tra i valori dei rispettivi insiemi<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> L. Luo, K. S. Yang, *Emergence and Composition of the Traditional-Modern Bicultural Self of People in Contemporary Taiwanese Societies*, op. cit., p. 169.

<sup>76</sup> K. S. Yang, *Chinese Responses to Modernization: A Psychological Analysis*, op. cit., p. 80.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> S. J. Kulich, R. Zhang, *The Multiple Frames of 'Chinese' Values: From Tradition to Modernity and Beyond* (2012), p. 242.

Nel mondo moderno, la cultura materiale occidentale di inizio Novecento (ossia tutti gli aspetti visibili e concreti di una cultura, quali i manufatti urbani, gli utensili della vita quotidiana e delle attività produttive<sup>79</sup>) sembra mettere in ombra la cultura materiale orientale. Se le persone in una società non occidentale continuassero a considerare la cultura come un insieme indivisibile, dovrebbero ammettere che anche la cultura spirituale occidentale (ad esempio i principi etici, i valori sociali, le norme culturali) è migliore della loro cultura spirituale. Di fronte all'orgoglio della propria cultura millenaria, rinunciare e ammetterne l'inferiorità sarebbe una scelta troppo dolorosa per il popolo cinese; l'alternativa sarebbe percepire un sentimento di incongruenza. La soluzione descritta da Yang è compartimentare psicologicamente la propria cultura, così come quella occidentale, in due domini convenienti, quello materiale e quello spirituale. Grazie a questo processo, le persone orientali potranno accettare più facilmente la superiorità della cultura materiale occidentale senza rinunciare al pensiero della superiorità della propria cultura spirituale. Dopo questa scissione, sarà molto più facile che il cambiamento della cultura materiale avvenga senza ostacoli.

### **2.2.2. Ruolo dello scenario economico**

Date le proprietà del movimento modernizzante, a questo punto della trattazione è necessario fare un accenno all'aspetto economico per contestualizzare i cambiamenti sociali.

Nonostante negli ultimi decenni sia stata messa in discussione la validità universale dei modelli industriali occidentali, il concetto comune di economia è incentrato sulla terminologia e sulle categorie di stampo europeo. I modelli economici alternativi sono stati ignorati anche a causa della «non scientificità» dei termini che li descrivono, come avvenne ad esempio per il pensiero economico cinese di inizio Novecento. Tuttavia, Zanasi sottolinea come gli scritti accademici della Cina tardo-imperiale contenessero un gran numero di sofisticate discussioni sull'economia politica

---

<sup>79</sup> Vocabolario online Treccani <https://www.treccani.it/vocabolario/ricerca/cultura-materiale/>

dell'impero<sup>80</sup>. L'intreccio del dibattito economico con quello filosofico sembra screditare il valore scientifico del primo tipo di dibattito. Eppure, le idee di Adam Smith, il padre del pensiero economico moderno, erano integrate all'interno di più ampie discussioni filosofiche.

All'inizio del Novecento, alcuni studiosi cinesi erano consapevoli che la Cina stesse vivendo un livello di sviluppo diverso da quello dell'Occidente industrializzato<sup>81</sup>, motivo che portò gli stessi a contestare la presunta saggezza dell'adozione di abitudini consumistiche e di un tenore di vita di tipo occidentale. In questo contesto, si è svolta una lotta per trovare un equilibrio tra un modello presumibilmente universale di modernizzazione e le particolari esigenze di sviluppo e costruzione della nazione cinese. In *Discussione sull'eliminazione della stravaganza*<sup>82</sup> (*Jiè shēchǐ shuō* 戒奢侈說), Xie Peiqiong nel 1916 mise in discussione l'assunto alla base del capitalismo liberale occidentale, ossia che il consumo sia un fattore cruciale nel processo di modernizzazione economica perché alimenta la crescita industriale. Sulla linea di pensiero di quanto avrebbero sostenuto gli antichi di stampo confuciano («Quando le cose sono portate all'estremo, ci sarà occasione di pentimento»<sup>83</sup>), Xie contestò che il consumismo portasse invece alla scarsità economica e lo facesse attraverso la mancanza di moderazione, vale a dire attraverso la pratica della «stravaganza» (*shēchǐ* 奢侈).

Occorre specificare che uno dei termini per indicare la frugalità, *jié* 節, venisse usato anche con l'accezione di «onesto» o «morale», affinità che rende chiara la concezione cinese della frugalità come manifestazione di moralità. Così Xie fece del fallimento morale (consumo stravagante) la causa principale della povertà di una nazione e rafforzò il tema della frugalità morale come tratto dell'identità nazionale cinese<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> M. Zanasi, *Frugality and Luxury: Morality, Market, and Consumption in Late Imperial China* (2015) [https://www.researchgate.net/publication/285219270\\_Frugality\\_and\\_Luxury\\_Morality\\_Market\\_and\\_Consumption\\_in\\_Late\\_Imperial\\_China](https://www.researchgate.net/publication/285219270_Frugality_and_Luxury_Morality_Market_and_Consumption_in_Late_Imperial_China), p. 458.

<sup>81</sup> M. Zanasi, *Frugal Modernity: Livelihood and Consumption in Republican China* (2015), <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-asian-studies/article/frugal-modernity-livelihood-and-consumption-in-republican-china/92A644FC98559517C84B4B965532AC6C>

<sup>82</sup> P. Xie, *Jie shechi shuo* (1916) [Discussione sull'eliminazione della stravaganza]. *Zhonghua funüjie* 2(5): 2–3.

<sup>83</sup> C. Chai, *Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament*, op. cit., p. 39.

<sup>84</sup> M. Zanasi, *Frugal Modernity: Livelihood and Consumption in Republican China*, op. cit.

Il concetto della moderazione vede affondare ancora una volta le sue radici nel canone confuciano. Tra i Quattro libri attribuiti a Confucio figura il *Zhōngyōng* 中庸, il «giusto mezzo», che illustra i dettagli dell'omonima dottrina. Il senso del limite così come è concepito nel *Zhōngyōng* riguarda ogni aspetto della vita, incluso il già citato principio della benevolenza («la sua esagerazione [della benevolenza] o la sua totale assenza sconvolgerebbero ugualmente l'ordine sociale»<sup>85</sup>). Al contrario di quanto si potrebbe interpretare, attenersi al giusto mezzo non significa perseguire una via di mezzo; il principio si osserva cercando di mantenere e rispettare l'equilibrio dell'universo, uno stato di armonia e una dottrina di uguaglianza. In altre parole, si tratta di un modo di agire che evita gli estremi, uno stato mentale in cui ragionamento e sentimento umano raggiungono una perfetta armonia. Nello *Xiǎng ěr* 想爾, uno dei più antichi commentari del *Dào dé jīng*, si legge:

(2) 持而滿之，不若其已。揣而悅之，不可長寶。

*Chí ér mǎn zhī, bù ruò qí jǐ. Chuāi ér yuè zhī, bùkě cháng bǎo.*

Tenerlo e riempirlo (il vaso del duca Huan) non va così bene come lasciarlo da solo. Anche se uno si rallegra a controllarlo, potrebbe non farne tesoro per molto.

Nella traduzione, Andreini fa riferimento al vaso del duca di Huan: se riempito troppo perde l'equilibrio e si rovescia; l'unico modo per riempirlo è tenerlo per i manici nel mentre<sup>86</sup>. Portare le cose al limite è dannoso: questa condizione non può essere mantenuta a lungo. È un'esortazione alla moderazione.

Per rifuggire da eventuali accuse di anacronismo verso questo pensiero, si noti che il *Zhōngyōng*, insieme alla benevolenza e all'armonia, è tra i valori promossi tuttora dall'attuale segretario del PCC<sup>87</sup>. A un primo sguardo, questo accadimento si presenta come il naturale tramandarsi di un'identità cinese tanto intrisa di tradizioni da risultarne

---

<sup>85</sup> C. Chai, *Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament*, op. cit., p. 39.

<sup>86</sup> A. Andreini, *Daodejing. Il canone della via e della virtù* (2018), traduzione della strofa nr. 9.

<sup>87</sup> A. Kubat, *State and Society under Xi Jinping* (2018), p. 55.

inseparabile nonostante i cambiamenti sociali. Addentrandosi in un'analisi più approfondita, risulta evidente che nell'arco di mezzo secolo le fondamenta della società cinese sono state scosse, producendo un crollo dei punti cardine della società e, come vedremo nel Cap. 2, una riorganizzazione dei significati associati ai concetti classici tutt'altro che insignificante.

Chai afferma che la dottrina del giusto mezzo ha aiutato il popolo cinese ad affrontare le difficoltà incontrate nella storia. Il concetto ha avuto infatti una grande influenza sul popolo cinese, che è rimasto «cauto anche in tempi di prosperità e fiducioso anche in tempi di [...] pericolo»<sup>88</sup>. Con lo scopo di mettere in atto questo ideale, in epoca imperiale tutte le forme di consumo di lusso erano etichettate come ostacoli allo sviluppo del Paese, in quanto potevano portare all'accumulo di ricchezza da parte di una famiglia causando scarsità per un'altra<sup>89</sup> e, di conseguenza, comportare la rottura dell'equilibrio. La posizione ufficiale dell'imperatore su questo tema era espressa nella formula «onorare la frugalità ed eliminare la stravaganza» (*Chóng jiǎn chù shē* 崇儉黜奢) ed era applicata attraverso editti imperiali e divieti locali. Naturalmente, il motivo degli editti non era da ritrovarsi solo nelle preoccupazioni morali dei governanti, ma era anche parte di un progetto ideologico volto a rafforzare la gerarchia sociale ed esercitare controllo sulla società.

Il consumismo (definito come l'espansione illimitata dei consumi al di là delle necessità quotidiane) si fonda su un'economia «dell'abbondanza»: la questione indagata dai cinesi era se fosse possibile importare tale stile di vita in un Paese dove la scarsità vigeva al posto dell'abbondanza e nel quale il rischio di condannare il Paese stesso alla povertà a causa dello sperpero di risorse già scarse era molto elevato. Ma la necessità di stare al passo con i metodi industriali dell'Occidente continuò ad acquisire importanza.

Zanasi solleva la questione dell'idea, molto diffusa all'epoca, che i problemi economici della Cina fossero aggravati dall'arretratezza intrinseca del popolo cinese. Questa nozione di «arretratezza» ha costituito un tema importante del dibattito sulla

---

<sup>88</sup>C. Chai, *Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament*, op. cit., p. 39.

<sup>89</sup>M. Zanasi, *Frugality and Luxury: Morality, Market, and Consumption in Late Imperial China*, op. cit., p. 459.



costruzione della nazione a partire dal Movimento della Nuova Cultura (anni '10-'20), che si è concentrato sulla rigenerazione dell'individuo cinese come strategia più importante per la sopravvivenza nazionale. In questo contesto, la creazione di un «uomo economico» moderno e consapevole era un prerequisito per lo sviluppo della Cina<sup>90</sup>. Negli anni del maoismo, nonostante il rifiuto formale del modello occidentale sancito dall'adozione dell'impianto economico marxista, Mao Zedong puntò sullo sviluppo parallelo dei settori agricolo e industriale sfruttando la massiccia disponibilità di manodopera a basso costo<sup>91</sup>, e lo fece attraverso la campagna del «Grande balzo in avanti» (*Dà yuèjìn* 大跃进) lanciata durante il Secondo piano quinquennale. La campagna si rivelò disastrosa: molta manodopera fu dirottata verso la produzione industriale, lasciando incolti una quantità vastissima di campi nel 1958<sup>92</sup>. In questi anni si verificò anche la prima rottura ufficiale con la tradizione, che continuò a essere sacrificata in seguito in nome del nuovo credo di stampo economico. Secondo alcuni autori<sup>93</sup>, tra le ragioni per cui lo sviluppo della Cina prima delle riforme di Deng Xiaoping (1978) fu rallentato figura un'enfasi eccessiva sull'industria pesante, in linea con il sistema sovietico, che i cinesi avevano adottato. Seguirono diversi tentativi estremi prima che l'economia cinese venisse gestita attraverso un approccio più mediato. Con le «Quattro modernizzazioni» (*Sì gè xiàndàihuà* 四个现代化) di Deng (agricoltura, industria, scienza e tecnologia, apparato militare), si aprì l'era del «socialismo con caratteristiche cinesi», un'economia definita socialista e di mercato, con la quale si aprirono ufficialmente le porte alla modernizzazione e si gettarono le basi per il successo economico che travolse la nazione. Il cambiamento epocale sarebbe paragonabile all'età dell'oro dell'industrializzazione americana, se non fosse che il PIL americano aumentò dell'1,5% tra il 1860 e il 1930, mentre quello cinese crebbe del 6,7% tra il 1978 e il 2008<sup>94</sup> e raggiunse il tasso di crescita più alto al mondo<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> H. Ran, *Yu lun yi ban: Shehui shechi* (1927) [Opinione pubblica: Lusso sociale].

<sup>91</sup> J. W. Hou, *Economic Reform of China: Cause and Effects* (2011), p. 419.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> J. Y. Lin, F. Cai, Z. Li, *The China Miracle: Development Strategy and Economic Reform* (1996), p. 165.

<sup>94</sup> Y. Xie, *Evidence-Based Research on China: A Historical Imperative* (2011), pp. 44, 14–25.

<sup>95</sup> R. Inglehart, W. E. Baker, *Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values* (2000), p. 19.

### 2.3. Sopravvivenza del senso identitario tradizionale

Storicamente, la visione tradizionale di essere al centro dell'esistenza è sempre stata un aspetto importante dell'essere cinese (basti pensare al nome della Nazione: *Zhōngguó* 中国, «Regno di Mezzo», le cui prime attestazioni scritte risalgono al primo periodo degli Zhou occidentali<sup>96</sup>, 1047–772 a.C.). Questa visione antropocentrica si basa su un radicato senso di appartenenza a una civiltà unitaria che vanta migliaia di anni di storia ininterrotta e che fa del passato la propria guida per il futuro<sup>97</sup>. Forgiato da una storia ormai radicata, il senso di unità e continuità caratterizzava anche le migliaia di cinesi che, partendo principalmente dalla costa sudorientale, negli ultimi due secoli lasciarono la madrepatria per trasferirsi nel Sud-est asiatico, in Oceania, in America del Nord e del Sud<sup>98</sup>.

Il senso identitario dei cinesi è stato messo alla prova dall'interruzione della continuità che in gran parte lo legittimava. Al venir meno dell'elemento legittimante, la naturale conclusione sarebbe il crollo dell'identità così come era stata concepita e costruita, causando la crisi che precede l'edificazione di una nuova identità. Tuttavia, come afferma Bai, occorre essere cauti nel trarre conclusioni empiriche da un mondo estremamente complicato<sup>99</sup>.

Nei circa trent'anni successivi alla rivoluzione comunista in Cina, i cinesi hanno assistito a – e compiuto – una distruzione formale dei valori tradizionali, che ha portato alcuni studiosi a chiedersi se un periodo di pochi decenni fosse in grado di sovrastare 5.000 anni di civiltà cinese<sup>100</sup>. Posto di fronte all'uomo moderno, individualistico, scientificamente orientato e guidato da ideali democratici<sup>101</sup>, il Confucianesimo incarnava la sua antitesi e la Nazione iniziò a percepire la pressione della necessità di un cambiamento imminente. Il nuovo approccio negativo al passato diede vita a movimenti

---

<sup>96</sup> J. W. Esherick, H. Kayali, E. V. Young, *Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World* (2006), pp. 232-233.

<sup>97</sup> D. Y. Wu, *The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities* (1991), p. 160.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> T. Bai, *China: The political philosophy of the Middle Kingdom*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>101</sup> G. Rozman, *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation* (1991), p. 157.

come la Rivoluzione Xinhai (1911), il già citato Movimento del 4 maggio (cfr. Par. 1.5.1) e le più recenti riforme per la costruzione del «Socialismo con caratteristiche cinesi», conducendo la Cina verso una strada inedita in cui le istituzioni politiche tradizionali finirono per scomparire definitivamente e in cui il confucianesimo fu ridotto a un'«anima errante»<sup>102</sup> ormai priva del suo corpo sociale e istituzionale.

Nel corso del Novecento, ciascuna delle principali tradizioni intellettuali e politiche ha riaffermato le interpretazioni negative del confucianesimo cinese in periodi successivi, prima tra tutte la tradizione marxista-leninista-stalinista<sup>103</sup>. Ispirandosi in parte agli scritti di Marx, compresa la sua discussione sul modo di produzione asiatico definito «stagnante»<sup>104</sup>, i comunisti cinesi si opposero fermamente alle tradizioni confuciane della loro società. Successivamente, in linea con la tradizione marxista-leninista-stalinista, Mao Zedong inaugurò la Rivoluzione culturale e portò all'estremo il ripudio dei *sìjiù* 四旧: vecchia ideologia, vecchia cultura, vecchie abitudini e vecchi comportamenti.

Anche durante l'ultimo quarto di secolo, la nuova ricchezza e le ineguaglianze hanno posto delle sfide alla cultura tradizionale. L'urbanizzazione di massa, ad esempio, ha dato vita a una grande forza lavoro migrante, che ha comportato una crescente rottura con le strutture familiari tradizionali<sup>105</sup> delle quali la cultura antica aveva fatto uno dei suoi punti cardine.

In linea con quanto afferma Bai riguardo alle conclusioni che paiono logiche e naturali, il senso identitario cinese sussiste ancora oggi e il suo potere si mostra immutato. Nonostante le sfide poste alla sopravvivenza del Confucianesimo, la sua presenza latente è sempre stata percepibile e, in alcuni casi, sfruttata per scopi politici. Non solo certi valori tradizionali sopravvivono nelle coscienze dei cinesi, ma alcuni hanno anche favorito il successo che ebbe la Cina del Ventesimo secolo nel diffondere nuove idee politiche e nel

---

<sup>102</sup> Y. Yu, 中國思想傳統及其現代變遷, *Traditional Chinese Thought and its present-day transformation* (2004), p. 262.

<sup>103</sup> G. Rozman, *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*, op. cit., p. 158.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> T. Bai, *China: The Political Philosophy of the Middle Kingdom*, op. cit., p. 3.

mobilitare la popolazione perché esse si realizzassero<sup>106</sup>. La condivisione di un solido nucleo culturale, in gran parte legato alla famiglia e alle relazioni sociali, ha costituito un punto di partenza favorevole: il governo si impegnò in seguito a sfruttare questa caratteristica attraverso l'istruzione obbligatoria organizzata in curricula standardizzati<sup>107</sup>, in modo che i cittadini cinesi si prestassero a cooperare per riscattare il nome della propria nazione. Per spostare la spiegazione sul piano pragmatico e illustrare meglio la dinamica descritta, proponiamo un esempio di carattere estremamente attuale e concreto che coinvolge l'attuale governo del PCC.

#### **2.4. Tradizione nel discorso politico moderno: ruolo e percezione dei valori tradizionali in Cina**

Fin dalla sua fondazione nel 1921, il Partito Comunista Cinese ha avuto un rapporto stretto con la tradizione, talvolta contraddittorio e formalmente negativo. Nonostante i decenni di rinnegamento che, ripetiamo, fu solo formale, essa continua a esercitare la sua influenza in modo determinante. Nell'ultimo decennio, il leader del PCC Xi Jinping ha ripreso alcuni concetti dalla tradizione confuciana per avvalersi della loro connotazione autoritaria radicata e agire sul rimodellamento del sistema di governo, ad esempio tornando a disporre le dinamiche di potere lungo l'asse verticale. I principi tradizionali che affiorano oggi sono immersi necessariamente in un contesto che invoca modernità e progresso scientifico e tecnologico. Per questa ragione, i due quesiti principali che si sollevano sono 1. come è possibile che tale discorso ambivalente venga accolto dai cinesi senza causare dissonanza e 2. per quali ragioni e propositi la tradizione è tanto vantaggiosa.

---

<sup>106</sup> G. Rozman, *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*, op. cit., p. 47.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 48.

### 2.4.1. Ricezione del discorso ambivalente

La tradizione è sempre stata cruciale per il popolo cinese sia per il suo valore identitario che per la cultura e letteratura<sup>108</sup>. La ragione primaria di questa peculiarità è riconducibile alla mancanza di istituzioni religiose monoteistiche forti e radicate come quelle sorte in Occidente, che hanno dato vita a religioni autorevoli come il Cristianesimo.

Religioni influenti come ebraismo e islamismo giunsero in Cina in epoca imperiale, ma non riuscirono ad affermarvisi per ragioni legate alla debolezza strutturale dei mezzi con cui vennero introdotte. Ad esempio, i libri sacri delle due religioni non furono mai tradotti in cinese<sup>109</sup>, fatto cruciale che impedì una diffusione significativa dei due credi in Cina.

Secondo Bauman, gli eremiti furono i primi a vivere l'esperienza di sé «disincarnati» e «liberi da vincoli»<sup>110</sup>. Il loro pellegrinaggio verso Dio gli conferiva un potenziale profetico pericoloso, per questo motivo la Chiesa, volendo essere l'unica linea di collegamento con Dio, domò la minaccia degli eremiti confinandoli all'interno di ordini monastici regolamentati e sotto il suo diretto controllo<sup>111</sup>. Data la minore influenza della Chiesa nella Cina imperiale, la costruzione progressiva di figure profetiche come Confucio non fu ostacolata.

Il cristianesimo disponeva di monaci, traduttori, storici, geografi e scienziati, e godette inizialmente del favore dei sovrani orientali soprattutto per gli insegnamenti scientifici che essi ricevevano dai gesuiti. Il potere crescente della religione cristiana in Cina iniziò a essere contrastato quando si prospettò la possibilità della compromissione del sistema sociale cinese, insieme al sospetto di un'invasione del regno da parte dei soldati di Roma<sup>112</sup>. Il focus del confucianesimo e del buddismo non era incentrato sui fenomeni mistici o sul soprannaturale, per questo motivo non rappresentavano un pericolo per il sistema sociale esistente. Questi sistemi di pensiero furono lasciati liberi di

---

<sup>108</sup> M. W. Huang, *Dehistoricization and Intertextualization: The Anxiety of Precedents in the Evolution of the Traditional Chinese Novel*, Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR), Vol. 12 (1990), p. 46.

<sup>109</sup> S. G. Santayana, *Religions in China* (1945), p. 53.

<sup>110</sup> Z. Bauman, *From Pilgrim to Tourist- or a Short History of Identity* (1996), p. 21.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> S. G. Santayana, *Religions in China, op. cit.*, pp. 53-58.

circolare e influenzare gran parte della popolazione cinese con principi come la fratellanza, la pietà filiale e il culto degli antenati, che ponevano l'enfasi sulla conservazione del sapere degli antichi e, dunque, sulla tradizione. Quest'ultima offre un ampio margine d'interpretazione: ha dato prova di poter produrre soluzioni di rafforzamento dello Stato in passato e ha rappresentato anche le forze di resistenza ai grandi cambiamenti storici. Nel confucianesimo è possibile ritrovare sia conservativismo che creatività, ragione per la quale il socialismo cinese non ha potuto rinunciare alla cultura tradizionale nella sua interezza<sup>113</sup>.

Perfino negli anni del Maoismo, il PCC ha brandito l'arma della tradizione per combattere la stessa sul piano formale e si è avvalso della sua autorità per legittimare i discorsi politici. Lo stesso Mao Zedong pubblicò poesie in stile classico, curandosi sempre di dissuadere il popolo dall'imitarlo in questa specifica pratica<sup>114</sup> e dimostrando così che l'autorità della tradizione rimaneva indiscussa.

Essa ha affondato pazientemente le sue radici negli individui attraverso i secoli, resistendo a fronte di sfide apparentemente insormontabili come l'incombere della modernità. A riprova di questa sopravvivenza, ricordiamo l'individuo biculturale contemporaneo di cui scrivono Lu e Yang. Il popolo cinese è dunque storicamente e culturalmente predisposto ad accettare il ruolo da protagonista della tradizione nello scenario politico.

In seguito al suo rinnegamento in epoca Maoista e la sua sostituzione nei decenni successivi con il criterio economico, come è stata riportata la tradizione nello scenario politico?

Rispondiamo al quesito sulla ricezione del discorso ambivalente riportando i dati di una ricerca scientifica. Nella ricerca su come il linguaggio possa essere usato per attivare i meccanismi della persuasione a livello inconscio, Petty e Cacioppo indagano i *rather primitive effect and associational processes* («effetto piuttosto primitivo e processi

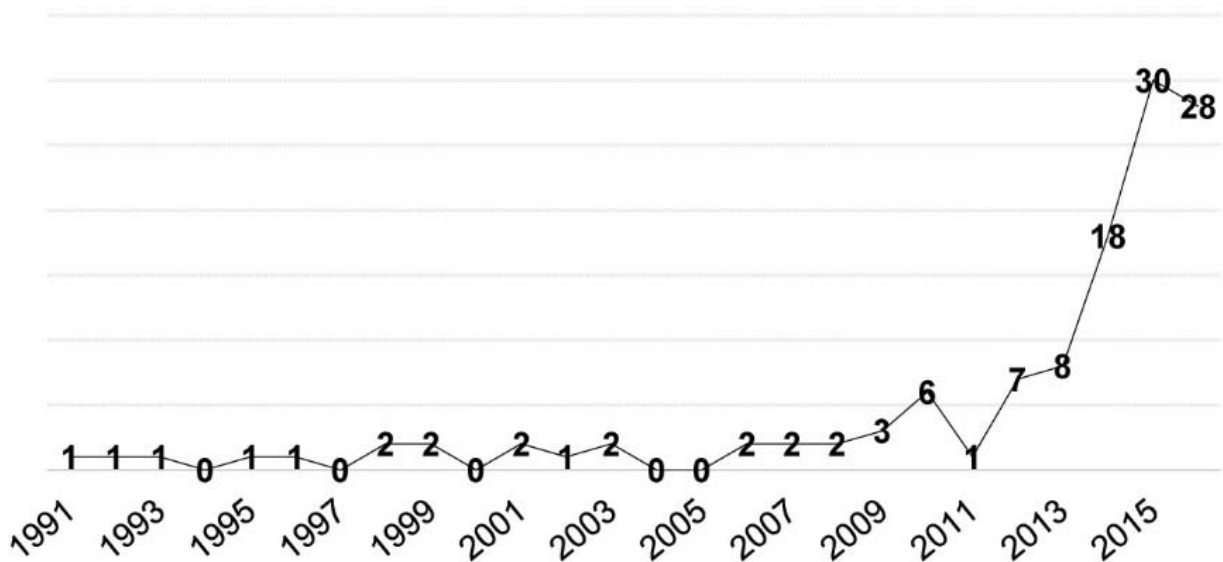
---

<sup>113</sup> G. Rozman, *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*, op. cit., p. 197.

<sup>114</sup> L. Lanciotti, *Tradizione ed innovazione nella letteratura cinese contemporanea*, (1972), p. 26.

associativi»)<sup>115</sup>. Uno di questi è la «semplice esposizione»: più un soggetto è esposto a un fenomeno, più è portato a valutarlo positivamente.

In un articolo del 2018, Aleksandra Kubat registra un'anomalia rilevante nella ricorrenza dell'espressione *yōuxiù chuántǒng wénhuà* 优秀传统文化, «eccellente cultura tradizionale»<sup>116</sup>. L'autrice ha eseguito una ricerca nel database China Network Knowledge Infrastructure (CNKI) della dicitura associata alla parola *dǎngxiào* 党校, «scuola di partito», per verificare la provenienza governativa della fonte. La ricerca ha ricoperto l'arco temporale dal 1991 al 2016: il grafico riportato illustra un cambio di tendenza anomalo nell'ultimo periodo.



Tab. 1. Distribuzione degli articoli identificati dalla frase 优秀传统文化, 1991-2016<sup>117</sup>.

È evidente l'incremento significativo della ricorrenza dell'espressione che si è verificato dal 2012 al 2016. Se nel decennio precedente venivano pubblicati da uno a tre articoli rilevanti all'anno, nel 2015 sono stati divulgati circa 30 articoli rilevanti. La ricerca si limita a esaminare gli articoli trovati secondo le modalità espresse: data la quantità e la

<sup>115</sup> R.E. Petty, J.T. Cacioppo, *Communication and Persuasion: Central and Peripheral Routes to Attitude Change* (1986), p. 9.

<sup>116</sup> A. Kubat, *Morality as Legitimacy under Xi Jinping: The Political Functionality of Traditional Culture for the Chinese Communist Party* (2018), p. 52.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 53.

pervasività dei mezzi d'informazione controllati dal partito, l'impatto di questo tipo di azione propagandistica è travolgente. Il risultato è la percezione positiva sia dell'«eccellente cultura tradizionale», sia del partito al quale ripetutamente viene accostata<sup>118</sup>. Con Xi Jinping, il PCC si proclama dunque successore ufficiale della tradizione.

#### **2.4.2. Potenzialità e scopi della tradizione: il ruolo della gratitudine**

Rispondiamo ora al quesito numero 2. sulle potenzialità e gli scopi della tradizione prendendo in considerazione il caso specifico della gratitudine (*gǎn'ēn* 感恩).

La strategia propagandistica di Mao si fondava principalmente sull'istituzione di quello che Christian Sorace denomina *affect*<sup>119</sup>. Si tratta di uno stato affettivo che coinvolge sia l'amore che l'odio, il primo diretto verso i fratelli e le sorelle della propria classe e per Mao Zedong, il secondo verso i nemici di classe. L'*affect* era il mezzo attraverso cui il governo regolava le relazioni con la società e grazie al quale i cinesi furono travolti dal «flusso di energia affettiva» e persuasi ad agire in assoluta conformità con esso<sup>120</sup>.

Grazie al potere dell'*affect*, l'ideologia comunista godette per oltre cinquant'anni di un potere morale simile a quello delle grandi religioni come il cristianesimo o il buddismo<sup>121</sup>. Mao Zedong dovette distruggere la tradizione per costruire un nuovo tipo di ideologia ma, come vedremo tra poco, ne mantenne alcuni meccanismi di base. Con la fine dell'era maoista, l'ideologia marxista fu intenzionalmente minimizzata per facilitare l'avvio delle riforme economiche con Deng Xiaoping<sup>122</sup>. L'effetto collaterale di questa strategia fu il danneggiamento della fonte primaria di legittimazione per il PCC, che dovette reinventare il sistema per giustificare il proprio diritto a governare. Sulla base

---

<sup>118</sup> Cfr. «Higher Order Conditioning» in Petty R. E., Cacioppo J. T. *The Elaboration Likelihood Model of Persuasion*, (1986).

<sup>119</sup> *The Chinese Communist Party's Nervous System: Affective Governance from Mao to Xi* (2021).

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>121</sup> B. Bakken, *Norms, Values and Cynical Games with Party Ideology* (2017), p. 817.

<sup>122</sup> A. Kubat, *Morality as Legitimacy under Xi Jinping: The Political Functionality of Traditional Culture for the Chinese Communist Party*, *op. cit.*, p. 48.



della rapida crescita economica che seguì le riforme<sup>123</sup>, il partito spostò il focus della propria retorica sulla performance economica<sup>124</sup>. Dal 1978 in poi, l'aumento della ricchezza, il miglioramento del tenore di vita della popolazione e la fornitura di infrastrutture sociali produssero livelli significativi di sostegno al regime autoritario<sup>125</sup>.

Dalla fine della Rivoluzione culturale (1966-1976), i leader spostarono inoltre le politiche educative in una direzione economicamente pragmatica a sostegno della commercializzazione, allontanandosi da un'agenda radicalmente socialista<sup>126</sup>. Affidarsi all'aspetto economico come criterio di legittimità governativa implica un legame che si indebolisce al variare in negativo dei valori numerici, ragione per cui è un criterio più rischioso di mezzi alternativi come *l'affect*.

Date le analogie e la complementarità di tradizione e *affect* maoista (al crescere di una forza, l'altra ha subito una riduzione drastica), possiamo sostenere che si tratti della stessa energia affettiva diretta e canalizzata attraverso sistemi diversi nel tempo. Questo tipo di energia è conservativo: Mao abolì formalmente alcuni principi classici facendo attenzione a sostituirli. Egli condannò ad esempio il principio della gratitudine, sentimento macchinato dagli imperatori allo scopo di creare un debito inesauribile nei confronti del governo benevolo. La gratitudine fu ripudiata in quanto «traccia di feudalesimo e imperialismo»<sup>127</sup>. Allo stesso tempo, il leader affermava che «senza il Partito Comunista Cinese non ci sarebbe una Nuova Cina»<sup>128</sup> e istituiva eroi nazionali che inneggiavano all'auto-sacrificio per la rivoluzione. La tradizione non fu mai estromessa dalle dinamiche sociali, ma venne parzialmente e temporaneamente sostituita da (o mascherata con) *l'affect* perché svolgesse lo stesso ruolo.

I cambiamenti sociali hanno il potere di ridefinire la scala dei valori che guidano l'individuo, influenzandone gli interessi e le azioni. Per questo motivo, perché il sistema

---

<sup>123</sup> K. Chen, G. H. Jefferson, I. Singh, *Lessons from China's Economic Reform* (1992).

<sup>124</sup> H. Holbig, *Whose New Normal? Framing the Economic Slowdown Under Xi Jinping* (2018), p. 343.

<sup>125</sup> A. Kubat, *Morality as Legitimacy under Xi Jinping: The Political Functionality of Traditional Culture for the Chinese Communist Party*, op. cit., p. 48.

<sup>126</sup> E. Hannum, *Education in the Reform Era* (2008), p. 1.

<sup>127</sup> C. Sorace, *The Chinese Communist Party's Nervous System: Affective Governance from Mao to Xi* (2021), p. 29.

<sup>128</sup> Canzone patriottica della Repubblica Popolare Cinese risalente al 1943.

di controllo, in questo caso l'*affect*, sia efficace, deve evolvere insieme alla società e adattarsi. Ma questa visione sottovaluta il potere dell'*affect*, per il quale l'affermazione è vera anche nella direzione opposta.

Perché l'artefice sia in grado di indirizzare il flusso, è necessario che sia consapevole della sua potenzialità e che lo consideri come un mezzo, così che dalla sua posizione privilegiata possa innescare movimenti contrastanti per arginare dinamiche che altrimenti causerebbero la rottura dell'equilibrio sociale. Xi Jinping si è dimostrato consapevole di questa potenzialità affettiva e ha deciso di oggettivarla tornando a sfruttare la tradizione. Alla luce di quanto è stato detto sulla presenza latente della tradizione in Cina, e sull'efficacia dello sfruttamento di un lato affettivo già presente nei cinesi per influenzarne il pensiero più agevolmente, questa strategia appare ragionevole. Il PCC ha osservato sapientemente la storia e chiamato in causa l'autorità tradizionale per raggiungere lo scopo del controllo dell'*affect*.

Il partito ha dato prova della sua storica abilità di selezionare strategicamente e sfruttare gli attributi specifici che caratterizzano il sistema politico cinese, ad esempio la comprensione culturalmente formata dell'autorità politica e legittimità del regime, e ha fatto leva sulla crescente popolarità della tradizione<sup>129</sup>. Xi Jinping divenne leader della RPC (novembre 2012) nello stesso anno in cui si verificò la diminuzione costante del PIL<sup>130</sup>, dato che smentì le aspettative stabilite inizialmente dal partito stesso. Non potendo più contare sul primato della performance economica, il PCC inizia a presentarsi come il successore ufficiale della cultura tradizionale cinese<sup>131</sup>, impegnandosi nel sostenere l'eredità culturale e filosofica della Cina come risorsa significativa per migliorare le prestazioni del PCC. È infatti con il mandato di Xi che viene segnata una nuova tappa nell'approccio del partito alla cultura tradizionale cinese, promossa ora a risorsa politica.

---

<sup>129</sup> A. Kubat, *Morality as Legitimacy under Xi Jinping: The Political Functionality of Traditional Culture for the Chinese Communist Party*, op. cit., p. 49.

<sup>130</sup> H. Holbig, *Whose New Normal? Framing the Economic Slowdown Under Xi Jinping*, op. cit., p. 343.

<sup>131</sup> A. Kubat, *Morality as Legitimacy under Xi Jinping: The Political Functionality of Traditional Culture for the Chinese Communist Party*, op. cit., p. 48.

Attingendo alle virtù morali tradizionali, il PCC si riallinea con le aspettative della società senza fare concessioni sui fondamenti ideologici governativi.

Per sottrarre l'utilizzo attuale della tradizione dall'accusa di anacronismo e incompatibilità con il piano reale contemporaneo, il partito ha adottato degli accorgimenti efficaci. A questo scopo, l'«eccellente cultura tradizionale» è definita anche in termini di «pratica di vita» e il suo risultato diviene tangibile, ossia risiede nel prodotto degli sforzi della gente comune<sup>132</sup>. Per lo stesso obiettivo, uno dei valori centrali della tradizione confuciana, l'universalmente auspicabile armonia, è associata a un'interpretazione più moderna, che vede l'ideale intrinsecamente legato ai valori di civiltà (*wénmíng* 文明) e patriottismo (*àiguó* 爱国)<sup>133</sup>.

I principi confuciani forniscono così un'immagine di continuità e coerenza storica, suggerendo che il PCC continua a essere adatto al governo della Cina. Inoltre, due tra questi principi<sup>134</sup> si rivelano particolarmente utili nel ristabilire la verticalizzazione del potere. Il primo è la pietà filiale, attraverso la quale si realizza la moralità sociale; il secondo è il governo benevolo (*rénzhèng* 仁政), che coltiva l'ordine morale a livello nazionale. I due elementi complementari dimostrano un forte orientamento verso il disciplinamento morale e politico della società.

La pietà filiale svolge un ruolo particolarmente importante nella trasposizione della gerarchia morale tradizionale ai tempi moderni: estesa al di là dell'immediato contesto sociale, può diventare il fondamento della lealtà a livello nazionale e quindi equivalere al patriottismo moderno<sup>135</sup>. Questo principio è oggettivato attraverso strategie come l'attribuzione a Xi Jinping del nome *Xi Dada* 习大大, che significa «padre Xi» o «zio Xi». Oltre a familiarizzare la sua figura, l'espressione *Xi Dada* dispone il presidente e gli altri cittadini in una gerarchia che rispecchia quella della famiglia tradizionale e che esige rispetto e obbedienza nei confronti della figura paterna.

---

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>135</sup> *Ibid.*

Il governo benevolo è uno dei fondamenti dell'ideologia statale dell'antichità e sostiene il «governare per il popolo» (*zhízhèng wèi mín* 执政为民) e il «fare del popolo la radice» (*yǐ mín wéi běn* 以民为本)<sup>136</sup> e ha il potere di creare un debito inesauribile nei confronti dei governatori, verso i quali il popolo nutre un sentimento di gratitudine.

La pietà filiale e il governo benevolo contribuiscono a creare in modo complementare un ordine gerarchico coerente e unitario, chiaramente a favore del governo. Se da un lato questi principi prevedono l'aderenza spontanea alle leggi da parte del popolo, dall'altro sollevano il partito dalle restrizioni che potrebbero impedirgli di agire abbastanza liberamente da garantire il bene del popolo in qualsiasi situazione. L'appello ai valori tradizionali potrebbe quindi rivelarsi una soluzione parziale<sup>137</sup> per non perdere il consenso.

Quando i valori del PCC non si dimostrano allineati con le aspirazioni della società e non favoriscono lo sviluppo sociale, allora il partito si ritrova ad affrontare disordini sociali e perfino il rischio del crollo del regime<sup>138</sup>. È anche per questo motivo che sorge la necessità di riaffermare il bene del popolo come principio guida del governo e la benevolenza di quest'ultimo. Diviene allora chiara la ragione per cui sia riaffiorato il principio della gratitudine, che ha il potere di rendere i cittadini consapevoli – e grati – di tale benevolenza.

La completezza del circuito prima citato è sancita dunque dal concetto di *gǎn'ēn* 感恩<sup>139</sup>. Il carattere *ēn* 恩 significa grazia, gentilezza e carità, mentre *gǎn'ēn* 感恩 significa sentire o percepire (*gǎn* 感), gentilezza e carità (*ēn* 恩). In segno di gratitudine, la benevolenza del sovrano si riverbera nei sentimenti dei suoi sudditi. Si tratta di un meccanismo impiegato nella corte imperiale dei Qing e utilizzato negli anni recenti per la ri-verticalizzazione della sovranità. Nel 1979, Deng Xiaoping perseguì le regole di questo gioco di potere attraverso una domanda retorica emblematica: «[...] Senza il

---

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>137</sup> Con il termine «parziale» si fa riferimento all'idea di Schubert sulle «zone di legittimità» (*zones of legitimacy*) (Schubert 2008) e all'origine diversificata del consenso.

<sup>138</sup> A. Kubat, *Morality as Legitimacy under Xi Jinping: The Political Functionality of Traditional Culture for the Chinese Communist Party*, op. cit., p. 66.

<sup>139</sup> C. Sorace, *The Chinese Communist Party's Nervous System: Affective Governance from Mao to Xi*, op. cit., p. 32.

Partito Comunista Cinese, chi organizzerebbe l'economia socialista, la politica, gli affari militari e la cultura della Cina, e chi si occuperebbe delle quattro modernizzazioni?»<sup>140</sup>. Questo meccanismo dispone gli individui in cerchi concentrici di gratitudine verso i genitori (pietà filiale), il datore di lavoro o il partito, e mostrare gratitudine diviene un obbligo morale. Nei campi in cui l'applicazione della gratitudine si dimostra inefficace, intervengono le «campagne di educazione alla gratitudine»<sup>141</sup> per correggere gli individui accusati di causare disarmonie nel sistema sociale. E proprio come afferma Berlant, «la risposta viscerale è una reazione allenata, non semplicemente un'attività autonoma»<sup>142</sup>, per cui la gratitudine è parte integrante dell'educazione dei quadri di partito.

## 2.5. Convergenza dei valori occidentali e orientali

Baker e Inglehart hanno discusso gli assunti di base delle due scuole di pensiero a cui i recenti sviluppi socioeconomici hanno dato vita<sup>143</sup>. Secondo una delle due concezioni, il risultato della modernizzazione è deterministico e consiste nella convergenza dei valori, implicando il sacrificio dei valori tradizionali per quelli «moderni», con altre conseguenze secondarie come la perdita della fede e delle credenze religiose. A favore di questa argomentazione esistono diverse prove di correlazioni che appaiono necessarie: al migliorare delle condizioni economiche, le società tendono a incorrere in cambiamenti prevedibili come la specializzazione occupazionale, l'aumento dell'istruzione, il cambiamento dei ruoli di genere, la diminuzione delle nascite e così via. Altre prove, tuttavia, mostrano che il cambiamento culturale non segue un percorso lineare<sup>144</sup>.

La posizione opposta sostiene la persistenza dei valori tradizionali e l'indipendenza di questi ultimi dai fattori economici, sui quali continuano a esercitare una certa influenza. Il caso del biculturalismo descritto da Lu e Yang (cfr. Par. 1.2)

---

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>142</sup> B. Lauren, *The Broken Circuit: An Interview with Lauren Berlant. The Political Economy of Shame* (2008), p. 1.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*

dimostra che nonostante la portata della crescita economica che ha modellato la Cina contemporanea, i valori antichi sono occultabili ma continuano a esistere appena sotto la superficie. Esiste infatti una ragione per cui il segretario del Partito Comunista Cinese Xi Jinping sfrutta tuttora i concetti di epoca imperiale come la gratitudine per ristabilire la verticalizzazione del potere<sup>145</sup> con risultati efficaci<sup>146</sup>. Poiché sussiste in una società che rappresenta obiettivi e valori differenti rispetto al passato, la tradizione che perviene oggi al popolo cinese è necessariamente diversa dal passato in qualche aspetto. I significanti che la trasmettono sono ormai altro dai significati iniziali se ne separano (forse temporaneamente, se si crede nel procedere dialettico della storia, o inesorabilmente, se si crede nel progresso di stampo moderno) per associarsi a contenuti nuovi. Vedremo che altri termini si sono dispersi nello svolgersi del tempo e che sono stati prontamente sostituiti da altri, nati con le novità della storia.

Essendo la lingua il riflesso della società (relazione che abbiamo descritto come biunivoca), nella seconda parte di questa tesi verranno presi in considerazione e analizzati alcuni cambiamenti linguistici rappresentativi del passaggio all'era contemporanea.

---

<sup>145</sup> C. Sorace, *The Chinese Communist Party's Nervous System: Affective Governance from Mao to Xi*, op. cit., pp. 29-47.

<sup>146</sup> *Ibid.*

## Capitolo 3

### Effetti della modernizzazione sulla lingua cinese e sulle modalità di espressione del sé

In generale, in tutte le lingue la scrittura differisce in varia misura dal parlato, con la prima più concisa e compatta della seconda. Nel caso del cinese, la lingua scritta standard (*wényán* 文言, «lingua grafica»<sup>147</sup>) e il parlato contemporaneo sono rimasti quasi completamente separati per duemila anni<sup>148</sup>, dando luogo a due linguaggi sempre più indipendenti tra loro e in misura maggiore rispetto alle altre lingue. Mentre il parlato è in continua evoluzione, la lingua scritta si è cristallizzata in gran parte fino al Novecento, consentendo agli studiosi l'accesso a fonti antiche e a informazioni sul vernacolo dell'epoca, garantendo la loro intelligibilità. L'analisi dettagliata dei testi antichi dimostra che la lingua scritta allora prevalente conteneva un numero considerevole di elementi del vernacolo, compresi quelli dei diversi dialetti delle varie aree<sup>149</sup>. Le unità grafiche che compongono la scrittura, ossia i «caratteri» o «logogrammi» (*hànzì* 汉字), sono nate per scopi divinatori e dunque per rappresentare direttamente il referente extralinguistico: i logogrammi racchiudono insieme l'elemento grafico, semantico e fonologico<sup>150</sup> e la mancanza di correlazione tra la scrittura dei logogrammi e un alfabeto fonetico sancisce la loro indipendenza dalle variazioni diatopiche e diacroniche della pronuncia. Anche a causa di questa stessa disgiunzione, la discrepanza tra lingua scritta e parlata ha caratterizzato il cinese fin dall'inizio<sup>151</sup>, in una misura destinata a crescere nel tempo. Se il *wényán* fosse stato codificato in una scrittura fonetica, infatti, l'indicazione della pronuncia dei caratteri sarebbe stata esplicita e precisa, riducendo il margine di variazione della pronuncia di uno stesso segno scritto.

---

<sup>147</sup> Dalla traduzione di *langue graphique* di L. Vandermeersch in *Études sinologiques* (1994), cit. in A. C. Lavagnino e S. Pozzi, *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà*, op. cit., p. 22, perché adatta a sottolineare la specificità del sistema di scrittura cinese; adottata nel presente lavoro per le stesse ragioni.

<sup>148</sup> P. Cheng, *Modern Chinese History and Sociolinguistics* (1999), p. 67.

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> A. C. Lavagnino, S. Pozzi, *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà*, op. cit., p. 22.

<sup>151</sup> P. Cheng, *Modern Chinese History and Sociolinguistics*, op. cit., p. 67.

Sebbene sempre in evoluzione, il punto di svolta per l'inizio dei cambiamenti più drastici della lingua cinese<sup>152</sup> si aggira intorno alla metà dell'Ottocento, quando l'Impero cinese subì due traumatiche sconfitte nelle Guerre dell'Oppio (1839-1842; 1856-1860). Insieme al Trattato di Nanchino (1842), il primo dei «trattati ineguali»<sup>153</sup>, le Guerre dell'Oppio furono gli eventi decisivi che inaugurarono l'era imperialistica in Asia, oltre a costringere almeno una parte della classe dirigente a uscire dall'isolamento intellettuale e politico dell'Impero<sup>154</sup>. Per la prima volta, la Cina fu costretta a riconoscere la propria arretratezza tecnologica rispetto alle potenze occidentali e dovette decidere in breve tempo la direzione che avrebbe seguito nei decenni successivi. I nuovi concetti importati dall'Occidente mutarono drasticamente le concezioni dominanti in campo scientifico, tecnologico e religioso: con il progressivo sviluppo della società, le capacità cognitive degli attori sociali mutarono a loro volta arricchendosi di elementi inediti, generando nuove necessità comunicative e portando a fenomeni linguistici significativi come il passaggio da un vocabolario monosillabico a bisillabico<sup>155</sup>. Per stare al passo con una trasformazione di tale portata, la rivoluzione linguistica non solo accelera i cambiamenti fisiologici del parlato, ma estende l'innovazione alla (fino ad allora) immutata lingua scritta con l'emergere del *báihuà* 白话, lo stile di scrittura che si avvicina al vernacolo.

Le nuove percezioni affondano le radici nello strato sottostante costituito di tradizioni antiche, da un lato assorbendone l'essenza, dall'altro riducendo il passato a mero terreno da cui sviluppare la novità. Nel corso del capitolo, verrà mostrato come entrambi i lati sono chiaramente visibili nel parlato di oggi. Alla luce dello stretto rapporto che intercorre tra lingua e società, l'impatto dei cambiamenti è riscontrabile sul piano linguistico attraverso l'analisi delle parole che cadono in disuso e della nascita dei neologismi che prontamente le sostituiscono, oltre alla ripresa dei significati antichi e, talvolta, la loro evoluzione. Inoltre, data la provenienza geografica dei grandi

---

<sup>152</sup> Con «lingua cinese» qui si fa riferimento al dialetto di Pechino, che in seguito divenne la base per la lingua nazionale (Cheng 1999: 17).

<sup>153</sup> B. Basciano, *A Linguistic Overview of Brand Naming in the Chinese-speaking World* (2016), p. 245.

<sup>154</sup> E. Pischel, *La guerra dell'oppio* (1960), p. 394.

<sup>155</sup> B. Ge, *Modern Chinese Lexicology* (2004), pp. 198-200.



cambiamenti di cui si è detto, sarà necessario sottolineare l'importanza del contributo delle strutture sintattiche e grammaticali delle lingue occidentali nella formazione del cinese moderno, il quale evolve nella direzione dell'adattamento alle esigenze comunicative e cognitive moderne.

### 3.1. Origini ed effetti del contatto linguistico

Dopo l'ingresso nel Novecento, la lingua cinese ha subito grandi cambiamenti, soprattutto in termini di vocabolario. È noto che le novità introdotte in un sistema necessitano di nuovi significanti per essere evocate in modo diretto: nel caso del cinese moderno, le lingue straniere sono la più importante fonte di materiale per i neologismi e le strutture sintattiche e grammaticali. Rispetto alla situazione antecedente il 1840, si stima che più della metà delle espressioni di uso comune nell'attuale cinese scritto siano prestiti da lingue straniere<sup>156</sup>. Per soddisfare la domanda di nuovi termini nei campi in rapida crescita delle scienze umane, delle scienze sociali, della scienza e della tecnologia moderne, il cinese ha assorbito un gran numero di prestiti soprattutto dalle lingue europee e dal giapponese<sup>157</sup>. Il processo di espansione lessicale su larga scala ha avuto inizio a metà dell'Ottocento ed è accelerato verso la fine del secolo scorso. Data la grande differenza che sussiste tra i sistemi di scrittura alfabetico e logografico, nella lingua cinese si è fatto ricorso a diverse strategie perché l'adozione di nuove parole avvenisse con successo<sup>158</sup>. I nuovi vocaboli sono un chiaro segno del cambiamento paradigmatico<sup>159</sup> avvenuto a livello sociale con la modernizzazione e, esattamente come l'origine del fenomeno in Asia, il cambiamento linguistico è stato innescato dal contatto con l'Occidente. Dal punto di vista puramente lessicale, il cambiamento non riguarda solo i nomi, ma anche un gran numero di verbi e aggettivi, adibiti ad esempio alla distinzione di processi dinamici, stati ed emozioni che prima erano indistinguibili. Come tendenza generale, rispetto ai sostantivi, molti nuovi verbi e aggettivi forniscono solo nuove

---

<sup>156</sup> *Ivi.*, p. 86.

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> Cfr. B. Basciano, G. F. Arcodia, *Linguistica cinese* (2016), pp. 153-157.

<sup>159</sup> G. Shen, *Modern Reorganization and Language Contact of the Chinese Vocabulary System* (2020), p. 137.

morfologie e non esprimono nuovi concetti, ad esempio *kǎolù* 考虑 («valutare»), *sīkǎo* 思考 («pensare»), *yōuxiù* 优秀 («eccellente»), *zhèngquè* 正确 («corretto»), *jiǎndān* 简单 («semplice»), *kuàisù* 快速 («veloce»), *jiànkāng* 健康 («sano») <sup>160</sup>. Queste numerose e significative modifiche risultarono in un'imponente opera di riforma del linguaggio chiamata da alcuni studiosi «ricostruzione moderna del sistema lessicale» <sup>161</sup>.

Shen sostiene che la motivazione fondamentale della modernizzazione linguistica è la realizzazione di una narrazione scientifica basata sulla coerenza delle parole e dei testi <sup>162</sup>. Per questo motivo, nel presente lavoro è stata ritenuta utile e adatta la spiegazione del contesto in cui sono stati introdotti importanti vocaboli di natura scientifica. Vale la pena ricordare che i neologismi moderni sono principalmente parole di due caratteri, con alcune eccezioni di parole formate da un carattere come *ái* 癌 («cancro»). Secondo l'indagine condotta da Shen, ci sarebbero in totale 19 parole di un solo carattere <sup>163</sup>.

Abbiamo quindi affermato che la ricostruzione del sistema lessicale cinese si è originata dal contatto linguistico tra i cinesi e le nazioni dell'est, come il Giappone, e con i Paesi dell'ovest, come l'Inghilterra, il Portogallo e l'Italia. Ai fini della nostra argomentazione, vediamo nel dettaglio l'origine del secondo tipo di contatto, che ha gettato le basi della rivoluzione linguistica cinese.

I contatti tra la Cina e l'Occidente in ambito intellettuale e linguistico nella prima metà dell'Ottocento furono in gran parte dovuti agli sforzi dei missionari protestanti, provenienti soprattutto dalla Gran Bretagna e dall'America <sup>164</sup>. Insieme ai mercanti e agli inviati diplomatici, i missionari furono gli unici occidentali dell'epoca a viaggiare in Cina <sup>165</sup>. In linea con il conservatorismo dei Qing, i contatti diretti tra i nativi e gli occidentali erano strettamente proibiti dal 1723 e le relazioni commerciali avvenivano

---

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> G. Shen, *Modern Reorganization and Language Contact of the Chinese Vocabulary System*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>164</sup> W. Lippert, *Language in the Modernization Process: The Integration of Western Concepts and Terms into Chinese and Japanese in the Nineteenth Century* (2001), pp. 57-58.

<sup>165</sup> F. Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898* (1926), p. 5.

tramite dei mediatori cinesi che comunicavano in una lingua franca chiamata *pidgin*<sup>166</sup>, una lingua ibrida basata sulla sintassi del cinese e sul lessico della lingua di contatto (principalmente inglese e portoghese). Per evitare qualsiasi contatto non autorizzato, lo studio della lingua cinese da parte degli stranieri era proibito, così come l'attività dei missionari. Per dare un'idea dell'intransigenza del governo cinese a riguardo, Masini riporta che il missionario Robert Morrison fu costretto a studiare cinese di notte, dopo che il suo primo insegnante di lingua cinese era stato decapitato<sup>167</sup>. Allo stesso modo, ai cinesi era proibito l'accesso a lingue e concetti di origine straniera. Questo periodo di quasi totale ignoranza terminò quando Lin Zexu fu nominato Commissario Imperiale dall'imperatore Daoguang per risolvere la questione dell'oppio a Canton<sup>168</sup>. Lin raccolse giornali, informazioni e fonti scritte riguardanti le conoscenze geografiche e marittime degli occidentali (i «barbari»), integrò i materiali raccolti da altri missionari e da fonti cinesi e nel 1844 pubblicò la collezione interamente tradotta in cinese dal titolo *Hǎiguó túzhì* 海国图志 («Mappe e documenti sui paesi marittimi»). Il traduttore della raccolta incaricato da Lin, Wei Yuan, scrisse nella prefazione alla prima edizione:

[...] In che cosa si differenzia dalle opere precedenti sui Paesi marittimi? Le prime si basavano su ciò che i cinesi dicevano dell'Occidente, mentre questa si basa su ciò che gli occidentali dicono dell'Occidente<sup>169</sup>.

Le opere dei missionari protestanti incluse nello *Hǎiguó túzhì* sono giudicate da Masini particolarmente interessanti dal punto di vista dello studio dei neologismi (cfr. più avanti). L'importanza di questi ultimi per un sistema linguistico e sociale è illustrata in modo efficace da Weinreich, il quale afferma che

Sarebbe una semplificazione eccessiva parlare di prestiti o di semplici aggiunte a un inventario. Come dice Hans K. Vogt, ogni arricchimento o impoverimento di un sistema comporta

---

<sup>166</sup> *Ivi*, pp. 9-10.

<sup>167</sup> *Ivi*, nota p. 11.

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 23.

necessariamente la riorganizzazione di tutte le vecchie opposizioni distintive del sistema. Ammettere che un dato elemento venga semplicemente aggiunto al sistema che lo riceve senza conseguenze per questo sistema significherebbe rovinare il concetto stesso di sistema<sup>170</sup>.

Tra le parti della raccolta sulle conoscenze marittime occidentali compaiono la *Huá shì yí yán lù yào* 华事夷言录要 «Selezione di articoli dei barbari sugli affari cinesi» e le *Xīyáng qì yì zá shù* 西洋器艺杂述 «Varie note sull'equipaggiamento militare», entrambe di vitale importanza in quanto si tratta del primo tentativo di diffondere in modo sistematico conoscenze sulle tecnologie dell'Occidente, in particolare in campo militare, ambite dai cinesi di quel periodo per la sopravvivenza della propria nazione. Lo *Hǎiguó túzhì* è una fonte importante per i contenuti quanto per il lessico e lo stile, rappresentativo del parlato di quel periodo e che diventerà caratteristico della prosa politica di fine Ottocento. Masini descrive il linguaggio come estremamente semplice, caratterizzato dall'uso frequente di parole disillabiche, dalla quasi assenza delle particelle finali utilizzate nelle lingue più colte e classiche e dallo sforzo di evitare parole sofisticate non utilizzate nel linguaggio colloquiale<sup>171</sup>. È nella nascita di tale linguaggio che possiamo leggere l'inizio della disgregazione culturale, intesa come la rinuncia ai caratteri e allo stile che hanno creato e accompagnato la storia millenaria della scrittura cinese classica. Le nuove parole non si impongono sulle portatrici di tradizione con regime tirannico: al contrario, vi si affiancano con *scientifica* placidità da rappresentanti di nuovi oggetti che non è concepibile o ammissibile ignorare; perciò, la resistenza che causano da questo punto di vista è minima. Una resistenza maggiore che emergerà in seguito deriva da un altro aspetto del proliferare dei neologismi. Negli anni Venti del Novecento, i cinesi cominciano a usare neologismi in maniera ingente nei media e nel sistema scolastico. Diventano necessari in tutti gli ambiti della società i dizionari e i libri di consultazione linguistica che diano un resoconto delle nuove aggiunte. A quel tempo, le vendite totali di varie edizioni del *Cíyuán* 辞源, ossia uno dei primi dizionari su larga scala in Cina,

---

<sup>170</sup> U. Weinreich, *Languages in Contact: Findings and Problems* (1976), pp. 1-2.

<sup>171</sup> F. Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*, op. cit., p. 28.

nonché il primo dizionario cinese strutturato linguisticamente intorno alle parole anziché ai singoli caratteri che le compongono, raggiunsero i 4 milioni di copie, il che ebbe un enorme impatto sulla formazione del moderno sistema di vocabolario cinese<sup>172</sup>. Tuttavia, il *Cíyuán* non forniva fonti o prove documentali per un gran numero di voci, lasciando 4.659 entrate senza fonti nell'edizione principale. In origine i materiali di partenza per il *Cíyuán* erano le prove documentali dei classici cinesi tradizionali. In questo caso, invece, la mancanza di fonti produce inizialmente una grande incertezza sui contesti di utilizzo dei nuovi termini.

Partendo dai neologismi, l'intero assetto linguistico è andato incontro a un processo evolutivo che ha innescato anche un cambiamento psicologico e che è riassumibile nei seguenti passaggi analizzati nei paragrafi successivi:

1. Introduzione di termini nuovi che coesistono con i vocaboli già in uso e variazione di senso e significato di questi ultimi;
2. Allargamento della sfera d'influenza delle lingue straniere che condizionano anche le strutture sintattiche e grammaticali;
3. Mutamento dell'impostazione dei concetti esprimibili attraverso le nuove strutture linguistiche.

Per quanto riguarda i neologismi 1), nello *Hǎiguó túzhì* sono presenti elementi che vivono ancora oggi nel cinese moderno e sono produttivi, ossia tuttora in grado di dare vita a nuovi composti. Un esempio è il prefisso *huǒ* 火 («fuoco») per i macchinari, usato in termini come *huǒlúnchuán* 火轮船 («battello a vapore»), *huǒlúnchē* 火轮车 («treno a vapore»), *huǒchē* 火车 («treno»). Compagno inoltre termini essenziali come *màoyì* 贸易 («commercio»), *wénxué* 文学 («letteratura»), *fǎlǜ* 法律 («legge») e *zhèngzhì* 政治 («politica»)<sup>173</sup>.

---

<sup>172</sup> G. Shen, *Modern Reorganization and Language Contact of the Chinese Vocabulary System*, op. cit., pp. 141-142.

<sup>173</sup> F. Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*, op. cit., p. 28.

Parallelamente, la situazione si evolse nell'Ottocento per opera dei missionari come Morrison, il «padre della letteratura anglo-cinese»<sup>174</sup>, il quale pubblicò per primo la Bibbia in cinese tra il 1813 e il 1823. Le attività di traduzione su scala più ampia iniziarono solo dopo il 1862 con l'istituzione a Pechino del *Tóngwén guǎn* 同文馆, il «Collegio per le lingue straniere», che era anche un istituto di ricerca per la diffusione della conoscenza occidentale in Cina<sup>175</sup>, e del *Jiāngnán jīqì zhìzào zǒngjú* 江南机器制造总局, l'«Arsenale di Shanghai», il quale contribuì all'introduzione del pensiero economico occidentale<sup>176</sup>. Con le traduzioni sorsero dei problemi, come il fatto che l'utilizzo di parole esistenti per tradurre una lingua straniera in un contesto simile comporta necessariamente una deviazione del significato. Zhang Taiyan (1869 – 1936), un filosofo dell'epoca, osserva: «ci sono 60.000 parole inglesi e 2.000 parole cinesi. È molto difficile tradurre l'inglese con così poche parole cinesi»<sup>177</sup>.

I cantonesi furono i primi a entrare in contatto diretto con gli occidentali. Quando questi ultimi si dirigevano verso altri porti della Cina, venivano accompagnati da assistenti e interpreti cantonesi in quanto capaci di comunicare in inglese *pidgin*. Con la crescente espansione straniera nel territorio cinese, il cantonese si diffuse così nelle altre aree di insediamento straniero. Nel corso dei decenni molte parole di origine inglese relative a prodotti o oggetti precedentemente sconosciuti in Cina sono entrate nei dialetti locali del Guangdong attraverso l'inglese *pidgin*, ad esempio *sānwénzhì* 三文治 («sandwich»), *bāshì* 巴士 («autobus»), *shìdān* 士擔 («francobollo»), *shìduōpídiǎn* 士多啤點 («fragola»), *duōshì* 多士 («pane tostato») e *zhīshì* 芝士 («formaggio») <sup>178</sup>.

Nel corso dell'Ottocento, i missionari hanno un ruolo di primo piano nella compilazione di dizionari bilingue cinesi. Sulla base di quanto già scritto da Morrison e altri missionari, il tedesco Wilhelm Lobscheid compila il *English and Chinese Dictionary*

---

<sup>174</sup> R. Thom, Y. Yuyan, *Esop's Fables Written in Chinese by the Learned Mun Mooy Seen-Shang and Compiled in their Present Form (With a free and literal translation) by His Pupil Sloth* (1840), prefazione.

<sup>175</sup> W. Lippert, *Language in the Modernization Process: The Integration of Western Concepts and Terms into Chinese and Japanese in the Nineteenth Century*, op. cit., p. 57.

<sup>176</sup> B. Basciano, G. F. Arcodia, *Linguistica cinese*, op. cit., p. 154.

<sup>177</sup> G. Shen, *Modern Reorganization and Language Contact of the Chinese Vocabulary System*, op. cit., p. 147.

<sup>178</sup> F. Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*, op. cit., pp. 13-14.

*with the Punti and Mandarin Pronunciation*, un dizionario inglese-cinese ampiamente riconosciuto per la copertura più estesa del vocabolario inglese e le migliori traduzioni, pubblicato a Hong Kong negli anni 1866-1869 in quattro volumi. Il lavoro di Lobscheid si rivela particolarmente importante per la lessicografia inglese-cinese<sup>179</sup> e arricchisce di dettagli preziosi i dizionari precedenti. Egli include ad esempio nuovi elementi chimici e termini anatomici tra le voci già proposte in precedenza. Poiché l'anatomia riguarda tutte le parti del corpo, la maggior parte dei termini anatomici sono parole di uso comune, come orecchio, occhio, cuore, bocca e naso, e sono naturalmente inclusi nel dizionario. Oltre a questi termini comuni, Morrison include altri circa dieci termini specifici come *dùfù* 肚腹 o *chángdù* 肠肚 («addome»), *jīnmài* 筋脉 («arteria») e *bāoluò* 包络 o *xīnbāo* 心包 («pericardio»). A seguito di vari passaggi, Lobscheid apporta una modifica decisiva costituendo gradualmente una terminologia anatomica più completa. In particolare, aggiunge due nuove categorie di termini: la prima era stata omessa dai dizionari precedenti e include termini come *jiāojiéjīn* 交节筋 («legamento»), *xié* 胁 o *yèxià* 腋下 («ascella»), *zhǐgǔ* 指骨 («falangi») e *xiōnggǔ* 胸骨 («sterno»), mentre il secondo gruppo di aggettivi deriva da termini anatomici come *wànkǎi* 腕嘅 («carpale»), *tóukǎi* 头嘅, *tóu de* 头的 («cefalico»), *jǐng de* 颈的 o *jǐngkǎi* 颈嘅 («cervicale»), *píkǎi* 皮嘅, *wǎngpí de* 网皮的 («dermico»), *bèijǐkǎi* 背脊嘅 o *bèijǐ de* 背脊的 («dorsale») e *xiōngtáng de* 胸膛的 («toracico»)<sup>180</sup>.

Infine, i termini portati in Cina dalle lingue europee svolgono un ruolo non indifferente anche sul cinese moderno ufficiale, ossia quello politico. Secondo Link, questi sarebbe stato influenzato dalle «abitudini europee di concezione astratta» per quanto riguarda il linguaggio politico, definito austero e astratto allo stesso tempo<sup>181</sup>. Nello specifico, l'associazione di tali attributi al linguaggio politico sarebbe causata dall'introduzione di termini come *xiànxàng* 现象 («fenomeno»), *shíjì de* 实际的 («effettivo»), *xūnǐ de* 虚拟的 («virtuale»), *páichú* 排除 («eliminare») e *liyòng* 利用

<sup>179</sup> Y. Gao, 罗存德词典科技术语收录研究 («Ricerca sulla raccolta di termini scientifici e tecnologici nel dizionario di Lobscheid») (2018), p. 28.

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>181</sup> P. Link, *An Anatomy of Chinese* (2013), p. 245.

(«sfruttare»)<sup>182</sup>, usati per conferire a un'affermazione semplice un'aria di «imparzialità scientifica»<sup>183</sup>.

Le opere di consultazione di cui è stato detto offrirono una visione trasversale del vocabolario cinese proprio nel momento in cui iniziava il processo di modernizzazione. Attraverso le loro pagine possiamo dunque scoprire con un certo grado di certezza con quali termini cinesi erano resi i termini occidentali introdotti all'epoca, certificando anche la misura in cui i termini «moderni» erano già utilizzati nel territorio.

Altre dissertazioni, come quella sulla formazione del lessico cinese moderno di Masini, forniscono ulteriori dati sulla modernizzazione del lessico nell'Ottocento. Grazie al contributo dell'opera dalla quale verranno presi diversi esempi nei paragrafi successivi (*The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*), ci sono giunte informazioni dettagliate sulle prime apparizioni di circa 500 neologismi<sup>184</sup>.

## 3.2. Neologismi moderni

### 3.2.1. Classificazione dei neologismi nel vocabolario del cinese moderno

Nel repertorio di vocaboli propri di una lingua, una distinzione fondamentale che trova l'accordo della maggior parte dei linguisti è quella tra il vocabolario di base e il vocabolario comune. Il primo tipo racchiude l'insieme di tutte le parole di base di una lingua, ossia quelle imprescindibili e che riguardano gli oggetti e i concetti necessari della vita quotidiana. Assieme alla sintassi, il vocabolario di base costituisce le fondamenta di una lingua e le parole che lo costituiscono sono caratterizzate contemporaneamente da universalità, stabilità nel tempo e produttività. La stabilità delle parole di base non implica necessariamente che una parola si è tramandata a lungo nel tempo. Ad esempio, la parola *diànshì* 电视 («televisione») ha una storia relativamente breve, ma grazie alla sua universalità si stabilizza ed entra a far parte del vocabolario di base del cinese moderno.

---

<sup>182</sup> Ivi, p. 246.

<sup>183</sup> G. Orwell, *Politics and the English Language* (1946), p. 167.

<sup>184</sup> W. Lippert, *Language in the Modernization Process: The Integration of Western Concepts and Terms into Chinese and Japanese in the Nineteenth Century*, op. cit., p. 58.



La produttività indica che i vocaboli sono in grado di unirsi ad altri per dare vita a neologismi, come nel caso di *gōngzuò* 工作 («lavoro»), in grado di legarsi ad altri morfemi per dare vita a neologismi come *gōngzuòfú* 工作服 («vestiti da lavoro») e *gōngzuò rì* 工作日 («giornata lavorativa»)¹⁸⁵.

Le parole che non appartengono al vocabolario di base di una lingua ne costituiscono il vocabolario comune. Rispetto al primo tipo, il vocabolario comune è usato con frequenza minore ed è caratterizzato da minore stabilità e produttività. Inoltre, è estremamente sensibile nel riflettere i cambiamenti e gli sviluppi sociali. Le parole che lo costituiscono possono avere una lunga storia alle spalle, ma essere tuttavia privi del carattere universale. Questo accade ad esempio per termini come *rújiā* 儒家 («scuola confuciana»). Del vocabolario comune fanno parte poi i neologismi nati per rispondere alle esigenze della comunicazione sociale e che, in quanto si tratta appunto di neologismi, hanno storia breve. Dopo la loro creazione, un numero ridotto di neologismi può entrare a far parte delle parole di base, come è accaduto per la già citata *diànshì* e per altre parole come *sùliào* 塑料 («plastica»), *jiādiàn* 家电 («elettrodomestici») e *xiǎokāng* 小康 («vita benestante»). Un numero molto più grande di neologismi appartiene al vocabolario comune, che contiene parole come *líxiū* 离休 («andare in pensione [per gli assunti prima del 1949]»), *tuìxiū* 退休 («andare in pensione»), *lùxiàng* 录像 («videoregistrazione»), *zhǎnxiāo* 展销 («esposizione commerciale»), *wǎngyǒu* 网友 («netizen»), *shìpín* 视频 («video»), *kǎopíng* 考评 («valutare ed esaminare»), *shǒujī* 手机 («cellulare»), *guāngpán* 光盘 («CD-ROM»), *pínggū* 评估 («valutare»), *qiāntóu* 牵头 («prendere il comando»), *wǎngbā* 网吧 («internet caffè»), *huánbǎo* 环保 («protezione dell'ambiente»), *xiàgǎng* 下岗 («essere licenziati»), *jiǎnféi* 减肥 («perdere peso»), *tòumíngdù* 透明度 («trasparenza»), *niúzǎikù* 牛仔褲 («jeans»), *tàiyángnéng* 太阳能 («energia solare»), *shèxiàngjī* 摄像机 («videocamera»), *diànzǐqín* 电子琴 («organo elettronico»), *jìsuànjī* 计算机 («computer»), *sǎomiáo yí* 扫描仪 («scanner»), *zhuīxīng zú* 追星族 («fan»), *zhìyuàn zhě* 志愿者 («volontario»)¹⁸⁶.

---

¹⁸⁵ B. Ge, *Modern Chinese Lexicology*, op. cit., pp. 3-4.

¹⁸⁶ Ivi, pp. 6-7.

### 3.2.2. Variazione di *sens*o e *significato*

Per ricollegare il piano linguistico al piano cognitivo, entriamo nel dettaglio facendo una distinzione tra il *significato* di una parola e il suo *sens*o.

Una parola è un'unità linguistica che associa un suono e almeno un significato. In ogni lingua, quasi<sup>187</sup> ogni singola parola è in grado di mostrare un numero indefinitamente grande di varianti di significato<sup>188</sup>, tra le quali solitamente prevale una variante. Una volta avvenuta la combinazione con quest'ultima, la parola sarà relativamente stabile. Tuttavia, poiché il linguaggio è un fenomeno sociale, esso è in continua evoluzione e le parole sono necessariamente variabili. Perché quest'ultima affermazione e la precedente siano entrambe vere, occorre introdurre un elemento aggiuntivo dalla sfumatura diversa da *significato* e che, in accordo con quanto scrive Ge, chiameremo *sens*o<sup>189</sup>. Un polisema, definito come segno o parola in cui coesistono significati diversi, designa più voci di senso ma ha un significato prevalente. Pertanto, un senso di una parola può corrispondere solo al significato di un elemento di senso, mentre il significato di una parola è l'insieme di tutti gli elementi di senso del polisema; quindi, in questo caso, un senso di una parola è solo una parte del significato della parola stessa. Si conclude che i due elementi possano essere molto diversi tra loro.

Possiamo allora affermare che il carattere di stabilità è associato al *significato* della parola, mentre il *sens*o è mutevole e si sviluppa gradualmente nel processo di evoluzione in base alle contingenze storiche, sociali e ambientali. I cambiamenti possono essere sincronici o diacronici; possono anche essere storici o temporanei e, in ogni caso, la prima alterazione tende a originarsi da un cambiamento temporaneo, individuale ed estremamente sottile<sup>190</sup>. In misura diversa e nonostante la relativa stabilità del significato, le variazioni si manifestano per entrambi gli aspetti della parola e in modo differente.

---

<sup>187</sup> Cruse omette l'avverbio «quasi», aggiunto in questa sede per non contraddire il concetto di monosemia implicato più avanti dall'uso del suo antonimo «polisema».

<sup>188</sup> D. A. Cruse, *Monosemy vs. Polysemy* (1992), p. 577.

<sup>189</sup> B. Ge, *Modern Chinese Lexicology*, op. cit., p. 169.

<sup>190</sup> *Ibid.*

L'evoluzione del senso può essere classificata in quattro tipologie, ognuna delle quali occorre con un cambiamento a livello cognitivo. Dalla loro analisi, si evince che l'evoluzione e lo sviluppo del senso di un vocabolo hanno una caratteristica comune che occorre in ognuna delle tipologie: la comparsa di un nuovo significato implica la scomparsa di quello vecchio; pertanto, quando questo cambiamento si completa, il nuovo significato e quello vecchio non possono coesistere. Se questo avviene, significa che il processo evolutivo di un senso di una parola non è ancora terminato<sup>191</sup>.

La prima tipologia concerne l'«arricchimento e approfondimento del senso» di una parola. Si tratta dello sviluppo della connotazione di senso da semplice e superficiale a profonda e complessa. Le ragioni di questo cambiamento sono principalmente due: 1. in seguito allo sviluppo della cognizione umana, la comprensione dell'oggetto designato si approfondisce mentre di fatto rimane invariato; 2. l'oggetto è mutato, il che ha generato un cambiamento anche a livello cognitivo di chi lo osserva. Riportiamo alcuni esempi rilevanti del caso 1:

(1) *Diàn* 电 («elettricità»): in origine significava *yīnyáng jīyào* 阴阳激耀, «la collisione di yin e yang»; ora indica «un fenomeno fisico derivante dall'esistenza e dal cambiamento della carica elettrica, un'energia importante utilizzata ampiamente nella produzione e nella vita quotidiana per fornire luce, calore, energia ecc.»<sup>192</sup>.

Come avvengono questi cambiamenti sul piano reale? Secondo l'analisi del significato di Wittgenstein, il linguaggio non è solo un mezzo per descrivere il mondo, ma è sempre inestricabilmente connesso a un contesto di azione<sup>193</sup>; pertanto, la parola ha significato solo nel suo contesto di uso. In alcuni casi, la variazione delle contingenze è tanto rapida da implicare l'utilizzo di una parola esistente con un'accezione e in un contesto diversi, in quanto non vi è stato il tempo di generare un nuovo termine. L'utilizzo ripetuto del

---

<sup>191</sup> B. Ge, *Modern Chinese Lexicology*, op. cit., p. 178.

<sup>192</sup> Gli esempi proposti sono stati tratti da B. Ge, *Modern Chinese Lexicology*, op. cit., pp. 170-188.

<sup>193</sup> C. Penco, *Filosofia del linguaggio* (1989-2000), p. 16.

vocabolo in un contesto nuovo dà luogo a un graduale slittamento del significato, il quale si concentra in un punto diverso della gamma di sensi che questi include. Un altro esempio:

(2) *Guǐ* 鬼 («fantasma»): in origine, le persone decedute venivano chiamate fantasmi. I comportamenti delle persone dopo la morte e il fantasma in cui si trasformavano erano tutti considerati come cose reali. Oggi si tratta di un'affermazione superstiziosa e non scientifica.

Il cambiamento a livello cognitivo sorraggiunge quindi con una variazione del senso, che talvolta si estende nel tempo e prevale sugli altri sensi, generando una variazione del significato generale. Nei casi riportati, è avvenuto un arricchimento del senso (1) e un approfondimento (2) che ha causato la correzione del senso più generico.

La seconda tipologia di evoluzione riguarda l'«ampliamento del senso», ancora una volta dovuto al cambiamento cognitivo degli attori sociali e delle loro abitudini linguistiche. Rientrano in questa tipologia i vocaboli che designano una gamma di referenti che si è ampliata nel tempo, ad esempio:

(3) *Ròu* 肉 («carne») originariamente significava *niǎo shòu zhī ròu* 鸟兽之肉, «carne di uccello e di animale», mentre la carne umana era designata da *jī* 肌. Tuttavia, col tempo il significato di *ròu* è stato, appunto, ampliato. Il termine si è esteso progressivamente alla carne e ai muscoli di tutti gli animali, includendo quindi anche il genere umano.

Similmente a quanto accade per la prima tipologia, il cambiamento che dà vita al fenomeno dell'ampliamento di senso può originarsi dalla realtà oggettiva: in questo caso, è l'evoluzione di quest'ultima a generare un cambiamento a livello cognitivo. Inizialmente, un vocabolo di questo tipo rappresentava un referente specifico. Con la modernizzazione, è comparso un numero sempre maggiore di oggetti dello stesso tipo che sono stati associati a diversi significanti, compresi quelli originali. Così la

connotazione della parola originale si amplia ed essa diventa un termine generale per designare l'intera classe di oggetti<sup>194</sup>:

(4) *Dēng* 灯 («lampada») significava originariamente *yóudēng* 油灯, «lampada a olio», ma poiché in seguito sono apparse lampade di vario tipo, il referente a cui in origine era associato questo termine viene ora designato con *yóudēng*. Nel frattempo, molte nuove parole che rappresentano concetti coordinati di «lampada», come *qìdēng* 汽灯 («lampada a gas»), *diàndēng* 电灯 («lampada elettrica») e *kuàngdēng* 矿灯 («lampada da minatore») sono apparse e stanno apparendo gradualmente e costantemente. La parola originale diventa un termine generale che designa varie «lampade», per cui il significato di *dēng* si amplia.

(5) *Pào* 炮 («cannone»): originariamente indicava un'arma usata nell'antichità per attaccare una città lanciando pietre, diviene oggi un nome generico per *pǎijīpào* 迫击炮 («mortai»), *gāoshèpào* 高射炮 («cannone antiaereo») ecc.

La terza tipologia include il «restringimento del senso». In questo caso, la connotazione del vocabolo si approfondisce e la gamma di referenti che designa si restringe. Il concetto originario acquisisce un nuovo significante, mentre mantiene un legame di significato con quello precedente in quanto appartenente alla stessa sfera semantica. Ad esempio:

(6) *Wǎ* 瓦 («tegola»), originariamente significava *yīqiè yòngtǔ shāo chéng de qìmǐn* 一切用土烧成的器皿, «utensili fatti di argilla cotta».

L'ultima delle quattro tipologie nella sfera del cambiamento di senso è il «trasferimento». La sua caratteristica risiede nel fatto che il concetto designato dal termine è cambiato, mentre la parola rimane invariata. Il nuovo senso e la nuova connotazione della parola

---

<sup>194</sup> B. Ge, *Modern Chinese Lexicology*, op. cit., pp. 174-175.

sostituiscono completamente quelle originarie: dopo il trasferimento del significato, la parola non designa più né l'oggetto né il concetto originali.

(7) *Jīng* 精: In origine significava *shàng děng de jīngmǐ* 上等的精米, «riso pregiato», ma ora significa *jīngguò tíliàn huò tiāoxuǎn de* 经过提炼或挑选的 («raffinato o selezionato») e *jīnghuá* 精华 («élite»).

(8) *Xínglǐ* 行李: originariamente significava *liǎng guó wǎnglái de shǐzhě* 两国往来的使者, «messaggeri di contatto tra due paesi», ma ora significa *chūmén shí suǒ dài de bāoguǒ, xiāngzi děng* 出门时所带的包裹、箱子等 («pacchi, scatole ecc. portati in viaggio»).

(9) *Nián* 年 originariamente significava *gǔ shú* 谷熟, «il grano è maturo». Adesso ha acquisito il nuovo significato di *nián yue de nián* 年月的年, «anno». Il suo significato originale è scomparso nel processo di sviluppo e ha causato il fenomeno del trasferimento.

Il trasferimento del significato di una parola è relativamente complicato e la ragione principale che lo rende tale risiede nello sviluppo degli elementi di senso di una parola (cfr. in particolare l'es. (9)). Tutte queste tipologie sono accomunate dalle medesime fasi che compongono il processo del cambiamento semantico: i nuovi significati compaiono, coesistono con i precedenti nel processo di arricchimento e approfondimento, ampliamento, restringimento o trasferimento, infine si sostituiscono ai significati originari eliminandoli.

### 3.2.3. Neologismi del mondo digitale

Esiste poi un'altra categoria di neologismi nati per rispondere alle esigenze espressive sopraggiunte con la diffusione della tecnologia digitale. Il presente lavoro si concentra sulla fase di passaggio tra il cinese altamente formalizzato e ricco di termini che richiamano la tradizione a quello moderno, con le caratteristiche che abbiamo visto. Tuttavia, al fine di comprendere meglio il passaggio centrale riteniamo utile proporre

una breve presentazione dei neologismi che oggi fanno parte del linguaggio quotidiano e che sono nati solo con le ultimissime generazioni. Si tratta dunque del risultato prodotto dal processo concernente la presente ricerca.

Il nuovo linguaggio digitale è costituito da una grande varietà di termini nuovi che vengono coniatati secondo schemi che, in alcuni casi, ricorrono. Secondo la classificazione proposta da diversi autori<sup>195</sup>, alcune tra le modalità di formazione più spesso utilizzate sono:

1. Calchi linguistici. Consistono nel coniare nuovi termini riprendendo la struttura della lingua di provenienza, come nel caso di *Yīntèwǎng* 因特网 («internet»), che costituisce un calco ibrido (fonetico e semantico).
2. Prestiti fonetici, realizzati quando fonemi provenienti da una lingua L1 entrano a far parte della lingua L2 per rappresentare lo stesso referente, come avviene con *kù* 酷 (dall'inglese («cool»), *qiàtè* 恰特 («chat»), *fēnsī* 粉丝 («fan»).
3. Composti, realizzati attraverso il processo di formazione di parola più comune del cinese moderno (la cui percentuale di parole generate attraverso la composizione raggiungerebbe addirittura l'80%)<sup>196</sup>. Consistono nella formazione di parole attraverso l'accostamento di più morfemi. Alcuni esempi comuni sui social cinesi sono *chī guā qúnzhòng* 吃瓜群众 (letteralmente «mangiatori di melone», riferito a chi possiede social ma non partecipa attivamente alle discussioni) e gli ambìti *gāo fù shuāi* (di un ragazzo «alto ricco e bello») e *bái fù měi* (di una ragazza «dalla pelle bianca, ricca e bella»).
4. Composti derivazionali, processo tradizionalmente non produttivo in cinese ma che sembra essere popolare nell'ambiente di internet. Alcuni morfemi acquisiscono la produttività morfologica degli affissi e generano categorie di derivati. Un esempio è *wēi* «micro», utilizzato come prefissoide per *Wēixìn* 微信 («micro-messaggio») e *Wēibó* 微博 («micro-blog»), entrambi nomi di famosi social network cinesi.

---

<sup>195</sup> I casi che seguono sono presi da: B. Basciano, G. F. Arcodia, *Linguistica cinese, op. cit.*, pp. 158-159 e J. S. Zhuo e K. H. Hsieh, *Chinese Neologisms (2019)*, pp. 520-521.

<sup>196</sup> B. Basciano, G. F. Arcodia, *Linguistica cinese, op. cit.*, p. 137.

5. Omofoni, utilizzati spesso per bypassare il *Great Firewall* (barriera virtuale per la censura dei contenuti pubblicati online in Cina) o per fini satirici, come avviene per *jiàoshòu* 叫兽 («bestia urlante»), omofono di *jiàoshòu* 教授 («professore») e talvolta utilizzato per riferirsi a quest'ultimo.
6. Parole alfabetiche scritte parzialmente o interamente con lettere romane, es. ZF per *zhèngfǔ* 政府 («governo»), GG per *gēgē* 哥哥 («fratello maggiore») e THX (dall'inglese *thanks*, «grazie»).
7. I numeri sono utilizzati in diversi casi per rappresentare parole o frasi che suonano come la loro sequenza, ad esempio *bābā* 88 per «bye bye», *liùliùbā* 668 per *liáo liáo ba* 聊聊天 («chattiamo»).

Secondo Lu, il linguaggio di internet avrebbe acquisito una potenzialità produttiva e un'autonomia tali da essere definibile «dialetto sociale». Questo tipo di dialetto si riferisce, in particolare, a un gruppo di persone che condividono la stessa lingua, gli stessi modi di usare la lingua, la stessa comprensione e percezione della lingua e gli stessi legami sociali<sup>197</sup>.

Data l'inesistenza di una comunità linguistica perfetta, l'autore fa dunque rientrare la lingua della comunità virtuale composta dai netizen (i cosiddetti *wǎngmín* 网民, il «popolo di internet», o *wǎngchóng* 网虫, letteralmente «vermi di internet») nella categoria esposta. Una caratteristica unica del linguaggio della rete è la nascita spontanea dei suoi termini, che si diffondono orizzontalmente allo stesso modo. Non si tratta dunque di un codice linguistico deciso e trasmesso «dall'alto» per scopi propagandistici o come reazione forzata a cambiamenti sociali. I neologismi precedenti fanno luce sulle priorità culturali, ideologiche e politiche dei loro tempi, ma raramente riflettono le condizioni esistenziali della gente comune. Nel caso di questo nuovo linguaggio, la formazione di neologismi dipende dall'azione creativa di migliaia di utenti che

---

<sup>197</sup> H. Lu, 中国大陆网络语言。一种新形态的社会方言 [Il linguaggio Internet nella Cina continentale: una nuova forma di dialetto sociale] (2009), p. 9

<https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=1671696&fileId=1671697>



manifestano i propri stati interni in modo più libero, aprendo il campo dei termini inediti a espressioni di rabbia, desiderio, disperazione e speranza. Dal punto di vista sociolinguistico, è proprio questo aspetto a rendere particolarmente interessante il «dialetto sociale» di internet.

### 3.3. Influenza delle lingue straniere

Intorno alla metà del Novecento, il cinese scritto «ufficiale» smette di enfatizzare il ritmo, conferito dai toni e sottolineato attraverso la (scarsa) punteggiatura, per organizzarsi secondo una struttura grammaticale di stampo chiaramente occidentale meticolosamente punteggiata. Link sottolinea l'ironia insita nella decisione degli ufficiali del PCC di quel periodo di includere lo stile dei nemici imperialisti nell'esposizione del pensiero di Mao Zedong. La ragione è all'altezza dell'azzardo: secondo gli ideatori di questo cambio di rotta, «la grammatica occidentale sembra più chiara, scientifica, autoritaria o, in ogni caso, migliore»<sup>198</sup>.

Abbiamo detto come le lingue straniere sono state, e sono tuttora, una grande fonte d'influenza per i termini che hanno sostanzialmente cambiato la lingua cinese. Le lingue europee come l'inglese e il francese hanno anche costituito l'influenza più importante sull'evoluzione delle norme grammaticali del cinese scritto moderno<sup>199</sup>, oggi molto più «europeizzate». Questa nuova proprietà si è estesa al punto che, rispetto al passato<sup>200</sup>, gli articoli dei giornali e delle riviste di oggi possono essere tradotti in inglese quasi parola per parola senza sostanziali alterazioni della struttura<sup>201</sup>. Chen individua tre fattori principali alla base dello sviluppo di questa tendenza:

1. La necessità di maggiore precisione per gli scritti scientifici e accademici;

---

<sup>198</sup> P. Link, *An Anatomy of Chinese*, op. cit., p. 261.

<sup>199</sup> P. Cheng, *Modern Chinese History and Sociolinguistics*, op. cit., p. 86.

<sup>200</sup> Il termine di confronto qui considerato è il cinese classico. Le sue strutture sono estremamente semplificate rispetto al cinese moderno e saranno approfondite nel paragrafo successivo.

<sup>201</sup> P. Cheng, *Modern Chinese History and Sociolinguistics*, op. cit., p. 86.

2. L'avversione di una parte considerevole della popolazione cinese alla cultura tradizionale, quindi agli aspetti più antichi della lingua. Se la sua sostituzione si prospetta impossibile, l'uropeizzazione del cinese (processo identificato con la modernizzazione della lingua) diviene l'aspirazione dei sempre più numerosi progressisti;
3. Un gran numero di opere tradotte è stato realizzato da persone non qualificate per questo compito, il che ha portato le stesse a seguire dogmaticamente la grammatica della lingua di partenza piuttosto che allineare il prodotto all'uso idiomatico del cinese moderno. La grande quantità di scritti occidentali tradotti ha originato un vero e proprio stile cinese altamente europeizzato<sup>202</sup>.

Uno dei risultati di questo processo è la modalità di utilizzo passivo del carattere *bèi* 被. Adibito in origine alla descrizione di eventi con connotazioni negative, dagli anni Dieci del secolo scorso il suo utilizzo si è esteso a situazioni neutrali e positive. Si confrontino i seguenti esempi:

(10) 他昨天被老板训了一顿。

*Tā zuótiān bèi lǎobǎn xùnle yī dùn.*

Ieri è stato rimproverato dal capo.

(11) 她被大家选为代表。

*Tā bèi dàjiā xuǎn wèi dàibiǎo.*

È stata scelta da tutti come rappresentante<sup>203</sup>.

Questa estensione dell'uso di *bèi* trae origine dall'imitazione dei marcatori passivi nelle lingue europee. La nuova accezione è entrata gradualmente a far parte delle norme del cinese scritto moderno ed è ora ampiamente utilizzata.

---

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>203</sup> *Ivi*, pp. 93-94.

Facciamo un ulteriore riferimento al linguaggio politico per arrivare alla descrizione di un concetto più generico attinente all'espressione linguistica. Scrivendo in merito al complicarsi notevole del linguaggio politico per descrivere aspetti della realtà il cui grado di complessità varia in misura assai minore, Link sottolinea la tendenza all'astrazione importata dall'Occidente<sup>204</sup>. Se da un lato questo produce l'effetto di portare i discorsi su un livello di conoscenza superiore, perché metadiscorsivo, dall'altro viene sancita la separazione dei piani reale-astratto e si indebolisce il legame con il concreto. Ricordiamo che quest'ultimo è una caratteristica centrale dell'essenza tradizionale cinese: la cultura, il linguaggio e la tradizione riferivano ogni aspetto dell'esistenza al piano reale. Riflesso di questa moderna tendenza è la comparsa di modificatori lunghi e complicati. Assomigliando al parlato, il *báihuà* tende ad avere frasi brevi. Tuttavia, nel cinese scritto attuale le frasi lunghe sono molto comuni, soprattutto nei testi di genere espositivo o argomentativo. La discrepanza tra lingua scritta e parlata è da ritrovarsi anche nell'utilizzo frequente della particella *de* 的, che collega i modificatori (talvolta lunghi e complessi) al sostantivo principale. Nell'analisi di un database contenente testi pubblicati a Taiwan tra il 1990 e il 1996, per un totale di circa cinque milioni di parole, è stato rilevato che la particella *de* è stata la parola più ricorrente in assoluto, con una frequenza del 5,8%<sup>205</sup>. Secondo Chen, questa caratteristica segnala l'influenza che le lingue straniere hanno esercitato sul cinese scritto moderno<sup>206</sup>. Si potrebbe obiettare che quanto è stato detto non concerne però il cinese parlato. Abbiamo discusso della «recente» tendenza alla riduzione del divario che per millenni ha separato lingua scritta e parlata. Consideriamo questo dato insieme al seguente, che riguarda l'alfabetizzazione in Cina:

Il fatto più eclatante e importante [riguardo all'alfabetizzazione in Cina dal 1949] è il continuo impegno, all'interno di vincoli economici piuttosto stringenti, nella diffusione dell'alfabetizzazione e dell'istruzione popolare; la Cina deve essere ai primi posti nella scala

---

<sup>204</sup> P. Link, *An Anatomy of Chinese*, op. cit., pp. 245-246.

<sup>205</sup> J. Zheng, C. Cheng, *Dynamic Attribute and Change of Chinese Lexicon* (2017), p. 53.

<sup>206</sup> P. Cheng, *Modern Chinese History and Sociolinguistics*, op. cit., p. 94.

mondiale dei Paesi poveri in questo senso. [...] Un rapporto elogiativo presentato all'UNESCO nel 1982 concludeva che "gli sforzi della Cina nella lotta all'analfabetismo sono chiaramente il più grande esperimento di educazione di massa nella storia del mondo" e che la Cina è "diventata una società quasi alfabetizzata". [...] In occasione della giornata mondiale dell'alfabetizzazione del 1984, il direttore generale dell'UNESCO ha conferito il Premio Noma per l'alfabetizzazione alla contea rurale di Bazhong, nel Sichuan, per aver ridotto il tasso di analfabetismo da oltre l'80% nel 1949 a un tasso attuale inferiore al 10%<sup>207</sup>.

La nuova capacità di leggere i testi dà accesso ai cinesi anche a un nuovo modo di esprimere i concetti e la portata di questo fenomeno conferisce alle fonti scritte il potere di influenzare il parlato.

Un'altra caratteristica importante del cinese moderno acquisita dalle lingue europee è il proliferare di morfemi che acquisiscono valore di affissi<sup>208</sup>. In cinese, gli affissi sono parole-morfemi originariamente liberi, ma successivamente degradati e trasformati in una sorta di marca semantica che ricorre in una determinata classe di parole. Se posti davanti alla base, sono prefissi; se posti dopo, sono suffissi. Gli scarsi prefissi e suffissi che esistevano già in cinese prima dell'Ottocento appartenevano alle categorie dei prefissi come *chū-* 初, *lǎo-* 老, *xiǎo-* 小, e dei suffissi de-lessicalizzati come *-zi* 子 e comprendenti anche le unità non sillabiche, come *-er* 儿<sup>209</sup>.

Nonostante la mancanza di consenso sugli elementi considerabili affissi in cinese<sup>210</sup>, diversi autori della letteratura sull'argomento segnalano caratteri che in origine formavano composti e che, in seguito, hanno perso sia il tono che la funzione lessicale. Ad esempio, i suffissi *-zi* 子 ed *-r* 儿 avevano un significato diminutivo o vezzeggiativo, che si è indebolito fino a rendere i due elementi semplici segnalatori della categoria nominale (es. legando il morfema *cā* 擦 «strofinare, spazzolare» al suffisso *-zi* si ottiene

---

<sup>207</sup> C. W. Hayford, *Literacy Movements in Modern China* (1987), p. 13.

<sup>208</sup> P. Cheng, *Modern Chinese History and Sociolinguistics*, op. cit., p. 96.

<sup>209</sup> F. Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*, op. cit., p. 124.

<sup>210</sup> Come precisano Basciano e Arcodia, i morfemi lessicali cinesi sono spesso legati, caratteristica che li accomuna agli affissi (2016:141).

*cāzi* 擦子 «gomma da cancellare») <sup>211</sup>. Altri suffissi rilevanti segnalati da Basciano e Arcodia <sup>212</sup> e Chen <sup>213</sup> sono:

(12) *Fēi* 非, paragonabile al prefisso in- o a-/an- dell'italiano, con valore di contrario:

*fēi* 非 + *huìyuán* 会员 (PREF + «membro») > *fēihuìyuán* 非会员 «non-membro».

(13) *Xìng* 性, con significato di «natura inerente» o con funzione di nominalizzazione:

*zhòngyào* 重要 + *xìng* 性 («importante» + SUFF) > *zhòngyào xìng* 重要性 «importanza».

(14) *Huà* 化, corrispondente a -izzare, -ificare o ai verbi parasintetici (ossia verbi che si formano a partire da un sostantivo o da un aggettivo, combinando simultaneamente alcuni prefissi e il suffisso verbale in -are o -ire) <sup>214</sup>:

*xiàndài* 现代 + *huà* 化 («moderno» + SUFF) > *xiàndàihuà* 现代化 «modernizzare».

(15) *Zhě* 者 per i nomi agentivi, ha il significato di «colui che» e può unirsi anche a sintagmi:

*pòhuài shèhuì zhì'ān zhě* 破坏社会治安者 [«distuggere società ordine.pubblico»] + SUFF, «disturbatore dell'ordine pubblico».

I morfemi utilizzati in questo modo sono sempre più numerosi e tendono a corrispondere a tutti gli affissi importanti delle lingue europee, in particolare dell'inglese <sup>215</sup>.

Nonostante i tentativi espliciti di europeizzare il cinese e gli effetti secondari dovuti alle traduzioni che confluiscono nella stessa direzione, secondo Chen non è ancora stato possibile «liberare» il cinese moderno dagli elementi che caratterizzavano il cinese antico <sup>216</sup>. Finché il sistema di scrittura del cinese continuerà a essere costituito dalla

---

<sup>211</sup> B. Basciano, G. F. Arcodia, *Linguistica cinese, op. cit.*, p. 141.

<sup>212</sup> *Ivi*, pp. 141-142.

<sup>213</sup> P. Cheng, *Modern Chinese History and Sociolinguistics, op. cit.*, pp. 96-97.

<sup>214</sup> Treccani [https://www.treccani.it/enciclopedia/verbi-parasintetici\\_\(La-grammatica-italiana\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/verbi-parasintetici_(La-grammatica-italiana))

<sup>215</sup> P. Cheng, *Modern Chinese History and Sociolinguistics, op. cit.*, p. 96.

<sup>216</sup> *Ivi*, p. 112.

scrittura dei caratteri, portatori di tradizione così per i motivi che abbiamo illustrato, sosteniamo che almeno una parte della tradizione non sarà sradicabile.

### **3.4. Bisillabificazione: definizione e ragioni del fenomeno linguistico**

Esiste poi un altro fenomeno significativo da considerare. A partire dal Movimento del 4 maggio, nell'arco di circa dieci anni si è verificato un aumento considerevole delle parole formate da due caratteri, costituendo il cambiamento più significativo del lessico cinese moderno<sup>217</sup>. I morfemi del cinese sono per la maggior parte monosillabici ed esiste una forte corrispondenza tra sillaba e morfema<sup>218</sup>. Il vincolo della quantità ridotta di sillabe nel cinese ha creato la necessità di una maggiore differenziazione di quelle esistenti, che quindi si sono combinate per far fronte all'aumentare di concetti e della complessità sociale. La necessità di rendere espliciti tutti i concetti si è manifestata insieme alla progressiva semplificazione della struttura della sillaba, al punto che «in nessuna lingua sinica moderna la complessità della sillaba è paragonabile a quella del cinese antico e [...] del cinese medio»<sup>219</sup>. Shen sottolinea che i caratteri sono visivamente ben distinti e distinguibili, ma data la grande quantità di omofoni possono generare confusione all'ascolto. Ciascun logogramma è associato infatti a una pronuncia e a un significato, ma molti caratteri sono pronunciabili attraverso gli stessi foni. L'aggiunta di un carattere facilita la comprensione: il risultato è che oggi le parole composte da più morfemi, tipicamente bisillabiche, ricoprono la quasi totalità del vocabolario cinese. Sulla base dei neologismi identificati da Masini, egli sostiene che i prestiti dalle lingue occidentali costituiscono una grande spinta verso questa tendenza<sup>220</sup>. Inoltre, i neologismi autoctoni originati nell'Ottocento sono tutti polisillabici, fatta eccezione per gli elementi chimici, le

---

<sup>217</sup> G. Shen, *Modern Reorganization and Language Contact of the Chinese Vocabulary System*, op. cit., p. 153.

<sup>218</sup> B. Basciano, G. F. Arcodia, *Linguistica cinese*, op. cit., p. 125.

<sup>219</sup> B. Basciano, G. F. Arcodia, *Linguistica cinese*, op. cit., p. 108.

<sup>220</sup> F. Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*, op. cit., p. 122.

parole di origine giapponese e i prestiti fonetici che indicano unità di peso e misura<sup>221</sup>. Prima dei tempi moderni, il carattere era associato a un singolo concetto (o significato principale, in linea con quanto abbiamo detto nel Par. 2.2.2). In alcuni casi, al carattere erano associati contemporaneamente due significati, ad esempio il carattere *jùn* 骏 significava «cavallo veloce». Nelle parole bisillabiche, tuttavia, la distinzione è ben chiara e i caratteri possono essere separati (*kuài* 快 + *mǎ* 马). Storicamente, la struttura morfologica più comune per formare parole bisillabiche è quella associativa: tra i due elementi monosillabici non sussiste alcun rapporto di dipendenza sintattica, ma essendo considerati sinonimi, vengono uniti per formare un composto. La bisillabificazione del lessico ha portato alla nascita di numerose parole coordinate, i cui costituenti sono sinonimi o morfemi strettamente correlati<sup>222</sup>. Altri neologismi disillabici di origine straniera si compongono mediante un processo differente, assumendo una struttura determinante-determinato, che secondo Masini comprende anche la sottocategoria base-affisso<sup>223</sup>. In quest'ultimo caso, uno dei due elementi viene degradato al ruolo di affisso e la relazione sintattica all'interno della parola rimane quella di determinante-determinato. Nel corso dell'Ottocento, gli affissi rivelano il loro potenziale in termini di innovazione. Masini segnala *xué* e *jī* come i più utilizzati. Il primo, ad esempio, ha dato vita ad almeno diciassette composti come *huàxué* 化学, *guāngxué* 光学 mentre l'ultimo ha originato parole come *diànjī* 电机 e *huǒjī* 火机. La tendenza del cinese a sostituire i monosillabi con i bisillabi è occorsa insieme a un'altra tendenza, ossia quella di omettere una delle sillabe nei trisillabi esistenti. Questo fenomeno linguistico, denominato «contrazione», ha prodotto le seguenti trasformazioni: *huǒlúnchē* 火轮车 > *huǒchē* 火车; *huǒlúnchuán* 火轮船 > *huǒchuán* 火船; *diànqìdēng* 电气灯 > *diàndēng* 电灯 > *qìdēng* 汽灯; *diànqìjī* 电气机 > *diànjī* 电机; *diànqìxiàn* 电气线 > *diànxiàn* 电线.

### 3.5. Mutamento dei concetti esprimibili

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 123.

Riprendendo la citazione di Wittgenstein, possiamo affermare che il linguaggio è tanto potente da regolare l'espressione del pensiero tracciando i confini dell'esprimibile (cfr. Introduzione). L'implicazione più diretta è che l'evoluzione linguistica è strettamente correlata al cambiamento non solo delle singole unità linguistiche (per semplicità, le «parole», anche se si tratta di una nozione controversa se riferita al cinese<sup>224</sup>), ma anche delle modalità di espressione dei concetti. Le strutture linguistiche organizzano il pensiero espresso in una modalità che è più o meno flessibile a seconda della lingua e delle variabili non necessarie, come l'argomento e le abilità del parlante. In ogni caso, per quanto flessibili, le strutture proprie di una determinata lingua tracciano dei limiti di espressione invalicabili, i quali dunque influiscono di rimando sulla logica del pensiero.

Per mostrare in che modo l'evoluzione linguistica abbia finito per modificare e determinare le strutture del pensiero cinese, prendiamo in considerazione la trattazione di Rošker sulla logica classica cinese, espressione che si riferisce ai discorsi antichi sviluppati prima dell'arrivo di significative influenze esterne<sup>225</sup>. La logica è una disciplina universale, ma esiste una vasta gamma di varianti secondo cui essa può svilupparsi dando vita a sistemi logici diversi. Un singolo sistema implica elementi sia universali che culturalmente condizionati. Queste affermazioni sottintendono il rifiuto aprioristico della tradizione aristotelica come unica logica, perché questa tradizione ha un solo modo di concepire la logica, ossia equiparata ai concetti, alle categorie e ai metodi appartenenti alla scuola aristotelica, una delle tradizioni filosofiche predominanti in occidente. Solo a condizione di considerare vera questa premessa e accettare l'esistenza di molteplici tradizioni, possiamo considerare gli elementi che caratterizzano la logica classica cinese. Intendiamo allora la logica come una «forma di ragionamento razionale incentrata sull'argomentazione valida e sui suoi principi»<sup>226</sup>. Il pensiero logico cinese classico non ha elaborato una formulazione esplicitamente sistematica e completa delle leggi della ragione, né ha prodotto un sistema coerente di simbolismo per il ragionamento astratto,

---

<sup>224</sup> B. Basciano, G. F. Arcodia, *Linguistica cinese, op. cit.*, p. 129.

<sup>225</sup> J. S. Rošker, *Classical Chinese Logic* (2015), p. 301.

<sup>226</sup> *Ibid.*



prima della fine del Settecento, quando la filosofia cinese iniziò a subire l'influsso delle teorie occidentali<sup>227</sup> (si noti la coincidenza con il periodo dei primi contatti linguistici tra le stesse parti). Questo, naturalmente, non significa che il pensiero cinese classico mancasse di profondità o coerenza logica.

Rošker sottolinea il forte legame che sussiste tra la logica e la lingua cinesi. La capacità di esprimere la realtà percepita per mezzo di termini e strutture linguistiche è una delle caratteristiche distintive dell'umanità e si è evoluta in innumerevoli modi diversi nelle varie culture. Ogni lingua enfatizza diversi modelli di ragionamento; in Cina, il ragionamento logico era strettamente connesso al linguaggio ed era solitamente associato all'etica, senza che questo precludesse la presenza del ragionamento logico anche nei testi classici. La logica e le sue applicazioni giocano un ruolo centrale nella filosofia, per questo motivo si è scelto di prendere gli esempi relativi ai concetti esposti dal *Dào dé jīng*.

Diversi studiosi concordano sul fatto che tutte queste peculiarità sono state influenzate dalla struttura specifica della lingua cinese classica<sup>228</sup>. I caratteri cinesi classici, infatti, si sono evoluti in accordo con la struttura del pensiero cinese antico<sup>229</sup>.

In particolare, la struttura specifica della lingua ha contribuito allo sviluppo e all'amplificazione di un sistema di ragionamento logico meno formalizzato rispetto a quello sviluppato nell'antica Grecia. Il cinese classico esprimeva il significato attraverso differenze nell'ordine delle parole e nella struttura delle frasi piuttosto che attraverso cambiamenti morfologici e la generazione e lo sviluppo del ragionamento informale sarebbero stati fortemente influenzati da queste caratteristiche<sup>230</sup>. Ad esempio:

(16) 上德之人，志操堅彊，能不戀結產生，少時便絕。

*Shàng dé zhī rén, zhìcāo jiān qiáng, néng bù liàn jié chǎnshēng, shǎo shí biàn jué.*

---

<sup>227</sup> R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: Overview of History* (1995), <https://iep.utm.edu/chinese-philosophy-overview-of-history/>.

<sup>228</sup> J. S. Rošker, *Classical Chinese Logic*, op. cit., p. 304.

<sup>229</sup> Y. Shen, *Mò jīng de luóji xué* 墨经的逻辑学 («La logica mohista») (1980), p. 90.

<sup>230</sup> J. S. Rošker, *Classical Chinese Logic*, op. cit., p. 305.

«Gli uomini di virtù superiore possiedono una forte volontà e sono in grado di non desiderare accoppiarsi per generare la vita»<sup>231</sup>.

In questa posizione, *qiáng* 彊 è un aggettivo («forte volontà»).

(17) 道不喜彊求尊貴，有寵輒有辱。

*Dào bù xǐ qiáng qiú zūnguì, yǒu chǒng zhé yǒu rǔ.*

«Il dao non ama ricercare forzatamente prestigio e onori»<sup>232</sup>.

In questo caso *qiáng* è un avverbio («ricercare forzatamente»). Nell'esempio (16), la posizione del carattere *qiáng* («forte») indica la sua funzione di aggettivo. L'esempio (17) mostra invece come, se posizionato prima del verbo, lo stesso carattere assume la funzione di avverbio. I risultati dell'analisi condotta da Dobson sulle strutture del cinese classico evidenziano l'impossibilità di individuare il valore di funzione intrinseco, cioè non determinato dal contesto, delle parole<sup>233</sup>. Queste devono rispettare un insieme di rigide strutture, che l'autore denomina «matrici», all'interno delle quali le parole assumono la funzione designata. Esaminando l'analisi di Dobson, Scarpari scrive:

Sembra quindi a Dobson di gran lunga più vantaggioso ed efficace, da un punto di vista meramente descrittivo, sostenere che la tal parola ha valore verbale se, nella matrice, occupa la posizione riservata al verbo, oppure che la stessa parola ha valore nominale se, nella matrice, occupa la posizione riservata ad un elemento nominale, piuttosto che sostenere, in prima istanza, che quella parola è classificabile come verbo, e in seconda istanza, che i verbi di quella categoria possono svolgere, all'occorrenza, anche funzioni di sostantivo, o di avverbio, o di aggettivo, ecc.<sup>234</sup>.

---

<sup>231</sup> *Zhōnghuá dào zàng* 中華道藏, Commentario al *Dào dé jīng*, op. cit., strofa 6.

<sup>232</sup> *Ivi*, strofa 13.

<sup>233</sup> M. Scarpari, W.A.C.H. Dobson e il suo contributo allo studio della lingua cinese classica (1990), p. 86.

<sup>234</sup> *Ibid.*

L'interconnessione cognitivo-linguistica proietta gli aspetti descritti sul piano logico: questa concezione piuttosto flessibile del cinese ha determinato il modo di pensare informale<sup>235</sup>.

Il pensiero aristotelico si basa sull'identità, in cui la struttura è dicotomica e basata sul modello «A e non-A», e le proprietà degli enti sono inerenti all'individuo e non alle sue relazioni con altri individui. Le relazioni sono dunque riducibili agli individui, poiché se non lo fossero sarebbero qualcosa di indipendente e infrangerebbero quei confini che dividono nettamente un individuo dall'altro<sup>236</sup>. In linea con la concezione dialettica ed escludente della logica, Hegel scrive:

È [...] una veduta principale in Logica, che la natura del pensiero è la stessa dialettica. Il pensiero come intelletto si pone nella negazione di sé stesso, nella contraddizione [...]<sup>237</sup>.

In cinese classico, le opposizioni duali sono viste come reciprocamente definenti e interdipendenti, guidate dal principio di fondo della complementarità. Questa visione è certamente in linea con quanto è stato scritto sul sé orientale tradizionale, che concepisce l'universo come un fluire di forze dinamico e costante e ammette la centralità del carattere relazionale. Inoltre, tale concezione non è deterministica: la classificazione del tipo «A e B» rende possibile che qualcosa non sia né A né B<sup>238</sup>.

Riportiamo un ulteriore esempio dal *Dào dé jīng* per mostrare come nella logica classica cinese venga fornita una descrizione della realtà che non si basa sulle sostanze aristoteliche, immutabili e incorruttibili.

(18) 人法地，地法天，天法道，道法自然。

*Rén fǎ de, dì fǎ tiān, tiān fǎ dào, dào fǎ zìrán.*

---

<sup>235</sup> J. S. Rošker, *Classical Chinese Logic*, op. cit., p. 305.

<sup>236</sup> E. Onnis, *Il ceppo e l'intaglio. Riflessioni metafisiche sul Daodejing* (2019), par. 4, <https://journals.openedition.org/estetica/5979#ftn51>

<sup>237</sup> G. W. F. Hegel, *La logica* (1863), p. 17.

<sup>238</sup> J. S. Rošker, *Classical Chinese Logic*, op. cit., p. 305.

«L'uomo fa della Terra il proprio modello, la Terra lo fa del Cielo, il Cielo del Dao, e il Dao ha per modello ciò che cosí-è, da sé»<sup>239</sup>.

Il *Dào dé jīng* raffigura la realtà come un processo infinito di produzione naturale spontanea (*zìrán* 自然; si noti il significato del carattere *zì* 自, che indica riflessività e quindi, in questo contesto, spontaneità). Non si tratta dunque di sostanze individuali, ma di processi spontanei.

Per questa diversità di contenuti e concezioni, le definizioni presenti nella logica occidentale non esistono nella logica cinese. La correlazione tra opposizioni duali ma complementari (ad esempio «sopra-sotto») rappresenta quindi un approccio specifico della logica cinese antica. Rošker sostiene che le strutture linguistiche del cinese classico impediscono di comprendere appieno i concetti di generalità e particolarità. Ancora una volta, la conseguenza è una visione del mondo strutturata in modo relazionale, in cui gli oggetti-soggetti particolari e concreti interagiscono all'interno di schemi continui e dinamici in un universo nel quale le parti riflettono la struttura del tutto<sup>240</sup>. Nonostante le numerose e diverse interpretazioni della relazione tra linguaggio e pensiero nella logica cinese classica, la maggior parte degli studiosi concorda sul fatto che la logica pre-Qin enfatizzava la funzione regolativa (sociale) del linguaggio piuttosto che il suo uso descrittivo.

Nonostante le ingenti influenze occidentali, il cinese è tuttora considerato una lingua isolante, con scarsa morfologia e pochi affissi, di norma etimologicamente trasparenti<sup>241</sup>. Tuttavia, nel sottoparagrafo precedente è stato mostrato come la lingua cinese sia mutata sotto una vasta serie di aspetti, dalla grammatica al vocabolario, quest'ultimo custode per eccellenza dell'accesso diretto ai concetti. L'impostazione mentale è dunque cambiata insieme alla lingua e alla società.

---

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 306.

<sup>241</sup> B. Basciano, G. F. Arcodia, *Linguistica cinese, op. cit.*, p. 125.

### 3.6. Tradizione attraverso i *chéngyǔ*

Nel capitolo 1 abbiamo visto come l'ondata modernizzante che ha travolto la Cina agricola e imperiale sia stata la causa della disorganizzazione del sistema di valutazione, e quindi della crisi dei valori, in molti individui. Considerando il periodo delle riforme di Deng Xiaoping come momento decisivo dal quale partì l'accelerazione sfrenata all'inseguimento del progresso, una percentuale significativa degli individui che hanno vissuto gli anni Ottanta in età adulta si è trovata costretta a riorganizzare il proprio sistema di valori per affrontare la nuova realtà. Similmente, la generazione nata negli anni Ottanta ha dovuto fronteggiare la tensione tra modernità e tradizione in modo creativo.

Esattamente come la politica ha avvertito la necessità di avere un elemento che facesse presa sulle coscienze dei cinesi (*l'affect*), ritrovato poi nella tradizione (cfr. Par. 1.7.2), la classe di lavoratori nata negli anni Ottanta ha costituito comunicativamente la resilienza attraverso un espediente molto antico: i *chéngyǔ* 成语<sup>242</sup>. Si tratta di espressioni idiomatiche costituite solitamente da quattro caratteri considerabili come un singolo lessema<sup>243</sup>, quindi inseparabili. All'interno dei *chéngyǔ*, lingua e cultura sono strettamente legate e l'enunciazione dei quattro caratteri può portare alla comprensione profonda e immediata di un sentimento complesso. Le fonti dei *chéngyǔ* sono principalmente i classici cinesi (ad esempio citazioni da Confucio, Mencio e Laozi)<sup>244</sup>, le poesie e altre opere popolari, dunque alcuni hanno un'origine molto antica, oppure sono nati da ballate e modi di dire diffusi particolarmente conosciuti e utilizzati nella società su base quotidiana<sup>245</sup>. Nel caso di alcune espressioni idiomatiche, nonostante l'uso odierno l'origine antica è ancora evidente. Si veda l'esempio:

(19) 否极泰来                      Pǐjítàilái

---

<sup>242</sup> Z. Y. Long, P. M. Buzzanell e K. Kuang, *Chinese Post80s Generational Resilience: Chengyu (成语) as Communicative Resources for Adaptation and Change* (2018), p. 410.

<sup>243</sup> C. H. Wu, *On the Cultural Traits of Chinese Idioms* (1995), p. 61.

<sup>244</sup> R. Moratto, *Chinese to Italian Interpreting of Chengyu* (2010), <http://www.intralinea.org/archive/article/1661>

<sup>245</sup> K. F. Ma, *Cheng Yu*, (1978), p. 1. Inner Mongolia: People.

«Da/dopo una profonda sfortuna arriva la gioia», o «la fortuna comincia ad arrivare quando la sfortuna raggiunge il suo limite»<sup>246</sup>.

Nel cinese moderno, il carattere 否 è pronunciato come *fǒu*, ma nel *chéngyǔ* è pronunciato come *pǐ* perché conserva l'antica pronuncia cinese.

Come suggerisce la traduzione letterale di *chéngyǔ* (*chéng* 成 «diventare» + *yǔ* 语 «lingua»), l'espressione si cristallizza nella lingua e, nonostante possa perdere di senso quanto a significato letterale, viene utilizzata in contesti che hanno una sorta di «morale» in comune. Per chiarire il concetto, riportiamo un esempio tratto dalla poesia *Yuèfǔ shī* 《*jūnzǐ xíng*》 乐府诗《君子行》 di epoca Han e usata frequentemente nel cinese moderno:

(20) 瓜田李下                      *Gūatián lǐ xià*

«Campo di meloni, prugne sotto<sup>247</sup>».

Considerandolo dal punto di vista letterale e senza conoscerne il contesto di origine, questo *chéngyǔ* è incomprensibile anche per coloro che parlano il cinese come lingua madre. Infatti, la poesia originale contiene due frasi:

(21) 瓜田不纳履，李下不整冠                      *Gūatián bù nà lǚ, lǐ xià bù zhěngguān*

«Non aggiustarti le scarpe in un campo di meloni e non sistemarti il cappello sotto gli alberi di prugne» (per evitare di destare il sospetto di stare rubando i frutti).

L'abbreviazione di questo estratto ha dato origine al *chéngyǔ* (21) che oggi è utilizzato per riferirsi a una situazione sospetta, potrebbe dunque essere tradotto in italiano con il semplice aggettivo «sospettoso» o il sostantivo «sospetto».

---

<sup>246</sup> <sup>246</sup> R. Moratto, *Chinese to Italian Interpreting of Chengyu*, op. cit. <http://www.intralinea.org/archive/article/1661>

<sup>247</sup> *Ivi*.

Un altro esempio significativo che dimostra quanto i *chéngyǔ* siano intrisi di tradizione antica:

(22) 魑魅魍魎 *Chī mè iwǎng liǎng*

«Mostri e demoni».

È un'espressione che fa la sua comparsa nel periodo delle primavere e autunni (722 a.C. al 481 a.C.) in un poema di Zuo Qiuming e usata oggi per riferirsi a persone malvagie<sup>248</sup>. Oggi i caratteri di questo *chéngyǔ* non sono più utilizzati singolarmente.

È evidente l'impossibilità di cogliere il significato di alcune di queste espressioni senza essere a conoscenza della spiegazione o senza che ne venga prima chiarito l'utilizzo. Il significato di altri *chéngyǔ*, al contrario, può essere dedotto dai singoli caratteri:

(23) 小题大做 oppure 小题大作 *Xiǎo tí dà zuò*

«Piccolo problema, grande clamore»<sup>249</sup>.

L'origine di questa espressione idiomatica è fatta risalire all'epoca in cui erano in vigore gli esami imperiali, quindi a un periodo imprecisato precedente al 1905. In entrambi i casi, i significati dei *chéngyǔ* devono essere considerati all'interno di specifici contesti culturali e storici. Tali significati vengono adattati e contestualizzati in quanto risiedono nei campi semantici propri delle varie generazioni<sup>250</sup>.

I *chéngyǔ* si tramandano di generazione in generazione ed esattamente come nella lingua, queste espressioni sono cristallizzate anche nel patrimonio culturale della nazione, rappresentando la saggezza popolare che è parte dell'identità di tutti i cinesi. Rappresentanti di un mondo interno familiare, i *chéngyǔ* sono una strategia efficace per affrontare il cambiamento e la conseguente incertezza: l'etica, la saggezza, gli eroi e le

---

<sup>248</sup> Baidu <https://baike.baidu.com/item/魑魅魍魎/89069>

<sup>249</sup> C. H. Wu, *On the Cultural Traits of Chinese Idioms*, op. cit., p. 63.

<sup>250</sup> Z. Y. Long, P. M. Buzzanell e K. Kuang, *Chinese Post80s Generational Resilience: Chengyu (成语) as Communicative Resources for Adaptation and Change*, op. cit., p. 414.

storie alla base del *chéngyǔ* rafforzano l'identità culturale, fanno emergere i valori predominanti e rivelano i percorsi per fronteggiare la disgregazione identitaria nei momenti di crisi.

Long, Buzzanell e Kuang hanno condotto uno studio su come i cinesi nati negli anni Ottanta abbiano affrontato le nuove problematiche del lavoro che sono seguite alle riforme attingendo ai *chéngyǔ*<sup>251</sup>. Secondo gli studiosi, queste espressioni intrise di valori ispirano modi di gestire il cambiamento e le aspettative, oltre a offrire conforto nei momenti di difficoltà. Abbiamo visto come il progresso ha causato una brusca interruzione nel fluire dualista dell'essere di milioni di individui: sebbene ogni gruppo generazionale si trovi ad affrontare circostanze uniche in cui utilizza i propri valori e le proprie concezioni del mondo per agire in modi complessi e significativi, la generazione dei cinesi nati tra il 1980 e il 1989, con 240 milioni di membri in una superpotenza politico-economica, è uno dei gruppi più numerosi e influenti nella forza lavoro e nella politica globale di oggi<sup>252</sup>. Gli autori sostengono che questa generazione è stata guidata dai *chéngyǔ* nel processo di creazione di una risposta resiliente. Il significato di queste espressioni è stato trasformato e adattato alle situazioni contingenti in modo da rispondere alle difficoltà presenti, ma anche per anticipare quelle future: i processi di resilienza sviluppano infatti anche modelli discorsivi e materiali produttivi per il futuro<sup>253</sup>, creando una continuità temporale di cui è percepita la mancanza.

Dato il numero elevato di individui coinvolti, la portata dei fenomeni menzionati (interruzione interiore e natura tradizionale della risposta resiliente) conduce alla conclusione più generale che la modernità non annichisce l'essere originario. Al contrario, quest'ultimo è chiamato in causa perché il senso di sé non vada perduto e i danni della crisi dei valori siano limitati.

La resilienza è promossa dal significato positivo che si riscontra nell'avversità. Pertanto, le credenze culturali tradizionali che hanno a che fare con le avversità e

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 413.



racchiuse nel *chéngyǔ* influenzano i comportamenti di resilienza<sup>254</sup>. Shek ha dimostrato che gli adolescenti con un forte orientamento alle convinzioni cinesi positive sulle avversità, rappresentate da espressioni come (24) e (25), hanno raggiunto un migliore benessere psicologico e una maggiore capacità di adattamento;

(24) 知足常乐            *Zhi zu changle*

«La contentezza conduce alla felicità».

(25) 有志者事竟成        *Yǒuzhì zhě shì jìng chéng*

«Quando c'è una volontà, c'è un modo»<sup>255</sup>.

Nel caso della generazione degli anni Ottanta, dato il loro status di prima generazione nata con la politica del figlio unico, gli individui sono il fulcro dell'attenzione familiare e delle risorse materiali. Essi sperimentano pressioni allineate con le aspettative proprie e altrui di garanzia di redditi soddisfacenti per gli attuali stili di vita e per il sostegno di genitori e nonni, come prescrivono le norme di pietà filiale<sup>256</sup>. Il linguaggio è dunque una fonte produttiva per la creazione di risorse discorsive che si integrano nelle identità.

Nella ricerca di Long, Buzzanell e Kuang sono stati individuati tre *chéngyǔ* che incarnano l'applicazione delle filosofie cinesi e delle loro manifestazioni linguistiche per la resilienza nella vita lavorativa:

(a) 厚积薄发            *Hòujī bófā*

«Accumulare intensamente per il rilascio di energia a lungo termine».

---

<sup>254</sup> D. T. L. Shek, *A Longitudinal Study of Chinese Cultural Beliefs about Adversity, Psychological Well-being, Delinquency and Substance Abuse* (2005), pp. 385-409.

<sup>255</sup> Z. Y. Long, P. M. Buzzanell e K. Kuang, *Chinese Post80s Generational Resilience: Chengyu (成语) as Communicative Resources for Adaptation and Change*, op. cit., p. 413.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 414.

Evidenziando i valori tradizionali di tenacia, pensiero orientato al lungo termine e concetti come «il duro lavoro ripagherà», questo *chéngyǔ* incoraggia le persone a continuare ad apprendere e crescere nel contesto del proprio posto di lavoro nella nuova competitività del mercato cinese.

(b) 顺势而为      *Shùnsì ér wéi*

«Intraprendere azioni in armonia con l'ambiente».

Nell'ambiente culturale cinese, le relazioni (*guānxì* 关系) erano fondamentali per lo sviluppo professionale e la qualità della vita. Tutti gli intervistati per la ricerca menzionata hanno sottolineato l'importanza di espandere le loro *guānxì* per aumentare la resilienza sul posto di lavoro. La stabilità dell'impiego, le promozioni e gli aumenti salariali dipenderebbero da quanto sono integrati nelle reti di *guānxì* esistenti.

(c) 得心应手      *Dé xīn yìng shǒu*

«Allineare ciò che le mani realizzano con ciò che il cuore desidera»<sup>257</sup>.

I nati negli anni Ottanta sostengono, in generale, che il lavoro deve essere quanto più possibile allineato alle passioni per essere sostenibile. Le nuove politiche del lavoro hanno liberato molti individui dall'occupazione statale e permanente, consentendo loro di scegliere un lavoro per loro significativo. L'uso di *chéngyǔ* incarna dunque una parte dell'identità tradizionale cinese che non si estingue all'avanzare del progresso travolgente, ma che al contrario funge da fonte di resistenza alla nuova pressione sociale conferendo significato a obiettivi e prospettive.

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, pp. 416-423.

## Conclusione

Tra i fenomeni linguistici descritti, riprendiamo un momento in considerazione il complicarsi della sintassi, reso possibile dalla particella *de* 的 di cui si è parlato nel Par. 2.3, e la ricerca dell'esplicitazione dei concetti che si concretizza con il proliferare delle parole bisillabiche. Sebbene il fine dei due fenomeni sembri in contraddizione, secondo l'interpretazione data in questa sede essi delineano una spiegazione unitaria e coerente. Il complicarsi della sintassi consente lo sviluppo di un discorso più articolato, in grado di rendere sul piano linguistico tutte le sfumature di un discorso moderno che, in molti casi, abbiamo detto essere sinonimo di progresso e quindi di complessità tecnica. Dall'altro lato, la bisillabificazione del lessico bilancia la complessità sintattica chiarificando il più possibile i concetti – ricordiamo le parole attribuite a Confucio secondo cui se si fissa un nome per un concetto, questi diviene pronunciabile e quindi reale, e la trasparenza del nome sancisce la misura di chiarezza del concetto stesso (§ Introduzione). Il risultato sono maggiori possibilità di utilizzare un approccio metadiscorsivo che rispecchia la tendenza di cui parlano i teorici della nuova economia globalizzata<sup>258</sup>: abbiamo assistito all'espansione dei mercati e alla loro saturazione, fatti che hanno determinato la necessità di una garanzia di autenticità e valore aggiunto per mantenere un vantaggio sul mercato.

Il suddetto valore aggiunto (simbolico) viene oggi conferito dal linguaggio, accadimento dimostrato dal proliferare di spazi economici chiave incentrati sullo stesso, caratteristici della nuova economia globalizzata (turismo, marketing, insegnamento delle lingue, traduzione, comunicazioni). Infatti, il cinese moderno si è mosso nella direzione di termini quasi-sinonimi per cogliere una gamma maggiore di sfumature non necessarie (cfr. Par. 2.4) e della nascita di neologismi di stampo economico (cfr. Par. 1.5.2). Il linguaggio detiene dunque più potere di quanto normalmente si immagina. Secondo Heller, sarebbe diventato tanto autorevole da costituire il mezzo neutrale (l'unica forma di egemonia accettabile) per riaffermare le ex relazioni coloniali in cui il potere è incentrato nelle mani delle nuove potenze economiche<sup>259</sup>. Nel primo capitolo abbiamo

---

<sup>258</sup> M. Heller, *The Commodification of Language*, op. cit.

<sup>259</sup> *Ibid.*

discusso della sostituzione discorsiva dei retaggi della Cina tradizionale con discorsi che oggettivano e celebrano il progresso, evidenziando gli effetti psicologici e morali prodotti da questa transizione. L'analisi ha dimostrato il potere effettivo dei cambiamenti linguistici e sociali (aspetti intimamente legati) solitamente celato in quanto, come già detto, il linguaggio è una forma di potere il cui potenziale generalmente non è riconosciuto tra le forme egemoniche tradizionali. Abbiamo visto nel secondo capitolo le modalità con cui le lingue occidentali hanno inciso sul cinese moderno e i nuovi limiti e potenzialità di espressione portati dall'evoluzione linguistica. In questa seconda sezione si è cercato di fornire un riscontro concreto delle dinamiche descritte nella prima.

L'orchestrazione di tutte le dinamiche minori di cui è stato scritto, tutte rivolte nella stessa direzione evolutiva, ha scatenato il suo potenziale rivoluzionario tentando di scardinare un sistema di valori millenario nel giro di circa un secolo. Il successo dell'impresa è ancora dubbio: nel corso dell'elaborato è stata sottolineata in diversi punti, in particolare nel Par. 2.6, la resilienza della tradizione nello spirito dei cinesi, che in alcuni casi sfugge alla mercificazione e conserva il suo valore autentico.

## Bibliografia

- A. Andreini, *Daodejing. Il canone della via e della virtù*, Einaudi (2018).
- T. Bai, *China: The political philosophy of the Middle Kingdom*, Zed Books (2012).
- B. Bakken, *Norms, Values and Cynical Games with Party Ideology*, *The Copenhagen Journal of Asian Studies* 16, pp. 106–137 (2017).
- B. Basciano, *A Linguistic Overview of Brand Naming in the Chinese-speaking World*, *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale* Vol. 52 (2016).
- B. Basciano, G. F. Arcodia, *Linguistica cinese*, Pàtron (2016).
- Z. Bauman, *From Pilgrim to Tourist- or a Short History of Identity*, In S. Hall & P. Du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity* (pp. 18–36). Sage Publications (1996).
- L. Bloomfield, *Languages*, University of Chicago Press (1933).
- W. G. Boltz, *Early Chinese Writing*, *World Archaeology*, Vol. 17, No. 3, Early Writing Systems, pp. 420-436 (1986).
- C. Chai, *Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament*, *Social Research: An International Quarterly* (1959).
- K. Chen, G. H. Jefferson, I. Singh, *Lessons from China's Economic Reform*, Research Paper Series of Washington, D.C. (1992).
- P. Cheng, *Modern Chinese History and Sociolinguistics*, Cambridge University Press (1999).
- D. A. Cruse, *Monosemy vs. Polysemy*, Cambridge University Press (1992).
- G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, Biblioteca Einaudi (2002).
- J. Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi (2014).
- J. W. Esherick, H. Kayali, E. V. Young, *Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World*, Rowman & Littlefield Publishers (2006).
- P. D. Farah, *L'influenza della concezione confuciana sulla costruzione del sistema giuridico e politico cinese* (2008)
- L. Festinger, *Cognitive Dissonance*, *Scientific American*, Vol. 207, No. 4 (1962)
- Y. Gao, 罗存德词典科技术语收录研究 («Ricerca sulla raccolta di termini scientifici e tecnologici nel dizionario di Lobscheid»), *China Terminology*, Vol. 20 (2018).
- B. Ge, *Modern Chinese Lexicology*, Routledge (2004).

- C. Geertz, *On the Nature of Anthropological Understanding*, *American Scientist*, Vol. 63, No. 1 (1975).
- C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books (1973).
- E. Hannum, *Education in the Reform Era*, Cambridge University Press (2008).
- C. W. Hayford, *Literacy Movements in Modern China*, Plenum Press (1987).
- G. W. F. Hegel, *La logica*, Rossi – Romano, (1863).
- H. J. M. Hermans, P. K. Oles, *Value Crisis: Affective Organization of Personal Meanings*, *Journal of Research in Personality*, Vol. 30 (2006).
- H. Holbig, *Whose New Normal? Framing the Economic Slowdown Under Xi Jinping*, *Journal of Chinese Political Science* (2018).
- J. W. Hou, *Economic Reform of China: Cause and Effects*, *The Social Science Journal*, Vol. 48 (2011).
- M. W. Huang, *Dehistoricization and Intertextualization: The Anxiety of Precedents in the Evolution of the Traditional Chinese Novel*, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, Vol. 12 (1990).
- R. Inglehart, W. E. Baker, *Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values*, *American Sociological Review*, Vol. 65 (2000).
- C. G. Jung, prefazione di *I Ching, or Book of Changes*, Princeton University Press (1950).
- A. Kubat, *Morality as Legitimacy under Xi Jinping: The Political Functionality of Traditional Culture for the Chinese Communist Party*, *Journal of Current Chinese Affairs*, Vol. 47, (2018).
- A. Kubat, *State and Society under Xi Jinping*, *New Journal of Current Chinese Affairs* (2018).
- S. J. Kulich, R. Zhang, *The Multiple Frames of 'Chinese' Values: From Tradition to Modernity and Beyond*, *Oxford Handbooks Online* (2012).
- L. Lanciotti, *Tradizione ed innovazione nella letteratura cinese contemporanea*, *Cina*, Vol. 9 (1972).
- B. Lauren, *The broken circuit: an interview with Lauren Berlant. The political economy of shame*, *Cabinet Magazine* (2008).
- A. C. Lavagnino, S. Pozzi, *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà*, Carrocci editore (2013).
- J. Y. Lin, F. Cai, Z. Li, *The China Miracle: Development Strategy and Economic Reform*, The Chinese University of Hong Kong Press (1996).
- P. Link, *An anatomy of Chinese*, Harvard University Press (2013).

- W. Lippert, *Language in the Modernization Process: The Integration of Western Concepts and Terms into Chinese and Japanese in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press (2001).
- Z. Y. Long, P. M. Buzzanell e K. Kuang, *Chinese Post80s Generational Resilience: Chengyu (成语) as Communicative Resources for Adaptation and Change*, *International Journal of Business Communication* 2021, Vol. 58 (2018).
- L. Lu, *Defining the Self-Other Relation: The Emergence of a Composite Self. Indigenous Psychological Research in Chinese Societies*, *Social Behavior and Personality An International Journal* (2003).
- L. Luo, K. S. Yang, *Emergence and Composition of the Traditional-Modern Bicultural Self of People in Contemporary Taiwanese Societies*, *Asian Journal of Social Psychology* 9 (2006).
- L. Luo, *The Individual-Oriented and Social-Oriented Chinese Bicultural Self: Testing the Theory*, *The Journal of Social Psychology* 148 (2008).
- K. F. Ma, *Cheng Yu*, Inner Mongolia: People (1978).
- A. Martinelli, *La modernizzazione*, Feltrinelli (2015).
- H. R. Markus, S. Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, *Psychological Review* 98 (1991).
- F. Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*, *Journal of Chinese Linguistics Monograph Series* 6 (1926).
- M. Mauss, *A category of the human mind: The Notion of Person; The Notion of Self*, Cambridge University Press (1985).
- G. Orwell, *Politics and the English Language*, Sahara Publisher Books (1946).
- M. Paolillo, *Il fengshui*, Carocci Editore (2012).
- R.E. Petty, J.T. Cacioppo, *Communication and Persuasion: Central and Peripheral Routes to Attitude Change*, Springer (1986).
- Petty R. E., Cacioppo J. T. *The Elaboration Likelihood Model of Persuasion*, Elsevier (1986).
- E. Fischel, *La guerra dell'oppio*, *Studi Storici* 2 (1960).
- H. Ran, *Yu lun yi ban: Shehui shechi* [Opinione pubblica: Lusso sociale], *Tong Wenbao* 2 (1927).
- R. Ritsema, S. A. Sabbadini, *I Ching*, Feltrinelli (2005).
- J. S. Rošker, *Classical Chinese Logic*, Compass Online Library (2015).

- G. Rozman, *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*, Princeton University Press (1991).
- S. G. Santayana, *Religions in China*, Christian Education, Vol. 29 (1945).
- M. Scarpari, *W.A.C.H. Dobson e il suo contributo allo studio della lingua cinese classica*, Cina 22 (1990).
- G. Shen, *Modern Reorganization and Language Contact of the Chinese Vocabulary System*, *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology* 7 (2020).
- Y. Shen, *Mò jīng de luójí xué* 墨经的逻辑学 [La logica mohista], 中国社会科学出版社 (1980).
- D. T. L. Shek, *A longitudinal study of Chinese cultural beliefs about adversity, psychological well-being, delinquency and substance abuse*, *Social Indicators Research* 71 (2005).
- C. Sorace, *The Chinese Communist Party's Nervous System: Affective Governance from Mao to Xi*, Cambridge University Press (2021).
- M. Stepanyants, *Cultural Interaction in Respond to Common Challenges*, *History of Philosophy* 20 (2015).
- T. Terzani, *Un indovino mi disse*, Feltrinelli (1995).
- A. de Tocqueville, cit. in H. Arendt, *Between Past and Future*, Feltrinelli (1961).
- R. Thom, Y. Yuyan, *Esop's Fables Written in Chinese by the Learned Mun Mooy Seen-Shang and Compiled in their Present Form (With a free and literal translation) by His Pupil Sloth*, Canton Press Office (1840).
- L. Wang, *Historical Manuscripts of Chinese Language*, Chinese Education & Society (1980).
- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi (1921).
- U. Weinreich, *Languages in Contact: Findings and Problems*, Mouton (1976).
- C. H. Wu, *On the Cultural Traits of Chinese Idioms*, *Intercultural Communication Studies* V:1 (1995).
- D. Y. Wu, *The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities*, *Daedalus* 120 (1991).
- Y. Yu, 中國思想傳統及其現代變遷, *Traditional Chinese Thought and its present-day transformation*, 广西师范大学出版社 (2004).
- Y. Xie, *Evidence-Based Research on China: A Historical Imperative*, *Chinese Sociological Review* (2011),
- P. Xie, *Jie shechi shuo* [Discussione sull'eliminazione della stravaganza], Zhonghua Funujie (1916).



K. S. Yang, *Chinese Responses to Modernization: A Psychological Analysis*, Asian Journal of Social Psychology (1998).

J. Zheng, C. Cheng, *Dynamic Attribute and Change of Chinese Lexicon*, The Chinese University Press (2017).

J. S. Zhuo e K. H. Hsieh, *Chinese Neologisms*, Routledge (2019).

*Zhōnghuá dàoàng* 中華道藏, Beijing: 華夏出版社, (2004).

## Sitografia

M. Heller, *The Commodification of Language* (2010),  
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104951>

R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: Overview of History* (1995)  
<https://iep.utm.edu/chinese-philosophy-overview-of-history/>.

H. Lu, 中国大陆网络语言。一种新形态的社会方言 [«Il linguaggio Internet nella Cina continentale: una nuova forma di dialetto sociale»] (2009)  
<https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordOid=1671696&fileOid=1671697>

R. Moratto, *Chinese to Italian Interpreting of Chengyu* (2010)  
<http://www.intralinea.org/archive/article/1661>

E. Onnis, *Il ceppo e l'intaglio. Riflessioni metafisiche sul Daodejing* (2019), par. 4  
<https://journals.openedition.org/estetica/5979#ftn51>

J. Pan, *Yángwù yùndòng shíqí (1860-1894) qǐyè róngzī sīxiǎng yánjiū* 洋务运动时期（1860-1894）企业融资思想研究 [Studio sull'ideologia della finanza aziendale durante il Movimento degli Affari Esteri (1860-1894)]  
<https://cdmd.cnki.com.cn/Article/CDMD-10246-2005121142.htm>

C. Penco, *Filosofia del linguaggio* (1989-2000)  
<http://www.dif.unige.it/epi/hp/penco/dis00.pdf>

N. Pesaro, *Tre fasi della letteratura cinese contemporanea* (2015)  
<https://iris.unive.it/handle/10278/3662130>

M. Zanasi, *Frugality and Luxury: Morality, Market, and Consumption in Late Imperial China* (2015)

[https://www.researchgate.net/publication/285219270\\_Frugality\\_and\\_Luxury\\_Morality\\_Market\\_and\\_Consumption\\_in\\_Late\\_Imperial\\_China](https://www.researchgate.net/publication/285219270_Frugality_and_Luxury_Morality_Market_and_Consumption_in_Late_Imperial_China)

M. Zanasi, *Frugal Modernity: Livelihood and Consumption in Republican China* (2015),

<https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-asian-studies/article/frugal-modernity-livelihood-and-consumption-in-republican-china/92A644FC98559517C84B4B965532AC6C>